

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

1

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

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

- FRANCESCO BRASCHI, La "conversione" di Costantino: Riflessioni a partire dai criteri di lettura delle fonti antiche * „Convertirea” lui Constantin: *Reflecții pornind de la criteriile de lectură a izvoarelor antice*..... 3
- BOGDAN VASILE BUDA, Perspectivă mariologică patristică. Nașterea conceptului de *theotokos* * *Prospettiva mariologica patristica. La nascita del concetto di theotokos* 33
- RADU IOAN MUREȘAN, L'*octoechos* della Chiesa Greco-Cattolica romena secondo il modo di cantare della cattedrale di Blaj * *Octoiul Bisericii Greco-Catolice române după cum se cântă în catedrala din Blaj*..... 61
- CĂLIN-DANIEL PAȚULEA, Originea paternității apostolice prin prisma afirmațiilor pauline cu privire la paternitatea datorată nașterii prin intermediul suferinței și a evangheliei în 1 cor 4, 14-16; gal 4, 19; fm 10 * *The Origin of the Apostolic Paternity Perceived Through the Statements of Paul Regarding the Paternity that is Due to the Birth Through Suffering and the Gospel in 1 Cor 4, 14-16; Gal 4, 19; Fm 10* 81

STUDIA PHILOSOPHICA

- IONUȚ MIHAI POPESCU, Pentru o definiție neutră a secularizării (I). Secularizarea ca emancipare și ca regres * *Towards a Neutral Definition of Secularisation (I). Secularization as Emancipation and Decline*..... 93
- ANDREI TODOCA, Problema lucrului în sine la Kant. Aspecte generale în cadrul filosofiei critice * *Das problem des dinges an sich bei Kant Allgemeine Aspekte im Rahmen der kritischen Philosophie*..... 107
- DANIEL ȚUPLEA, Gianni Vattimo în dialogo con la cristianità * *Gianni Vattimo în dialog cu creștinătatea*..... 127

STUDIA HISTORICA

- ADRIAN APAN, Informații documentare privind localitatea, școala și biserica de rit calvin din Valea lui Mihai * *Informazioni documentam che riguardano la località, la scuola e la chiesa di rito calvinista di Valea lui Mihai*..... 135
- OVIDIU HOREA POP, Biserica Română Unită în perioada 1940-1944. Cazul preotului român unit Pavel Pordea * *La Chiesa Rumena Unita nel periodo 1940-1944. Il caso del prete rumeno unito Pavel Pordea*..... 167
- SILVIU-IULIAN SANA, Protopop și protopopiat în biserica românilor din Partium până la jumătatea secolului al XIX-lea * *Arciprete e decanato nella Chiesa dei Rumeni del Partium fino alla metà del secolo XIX*..... 173

Recenzii - Book Reviews - Comptes rendus

- Adrian Andrei Rusu**, *Castelarea carpatică. Fortificații și cetăți din Transilvania și teritoriile învecinate (sec. XIII - XIV)*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2005, 653 p. (TITIAN CĂLIN COSTEA)..... 185
- Peter Brown**, *Întemeierea creștinismului occidental. Triumf și diversitate. 200-1000 d.Cr.*, Polirom, Iași, 2002, 356 p. (TITIAN CĂLIN COSTEA) 186
- Edgar Morin**, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, colecția «Minima» - 59, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2001, 123 p. (CORNEL DÎRLE)..... 187
- Rafael Pascual** (ed.), *L'evoluzione: crocevia di scienza, filosofia e teologia*, Edizioni Studium, Roma, 2005, 378 p., ISBN 88-382-3922-3 (CORNEL DÎRLE) 189
- Ionel Bușe**, *Filosofia și metodologia imaginarului*, Scrisul Românesc, Craiova, 2005, 197 p. (IONUȚ MIHAI POPESCU)..... 192

LA “CONVERSIONE” DI COSTANTINO: RIFLESSIONI A PARTIRE DAI CRITERI DI LETTURA DELLE FONTI ANTICHE

FRANCESCO BRASCHI*

REZUMAT. „*Convertirea*” lui Constantin: *Reflecții pornind de la criteriile de lectură a izvoarelor antice.* Articolul încearcă să ofere o panoramă, cel puțin reprezentativă, a problematicilor mai semnificative ce emerg din studiul literaturii dedicate atitudinii lui Constantin față de creștini.

Metodologia folosită va urmări evidențierea unor linii utile, în analiza critică a izvoarelor, mai ales cu scopul de a fi folositor studiului academic de bază. De aici a rezultat alegerea literaturii cu privire la această temă, privilegiind nu atât ultimele contribuții în ordine cronologică, ci pe acelea care au contribuit la cristalizarea figurii constantiniene și care frecvent ne este propusă în cursurile de bază. Dorim să explicităm, totuși, prejudecățile prezente în diferitele interpretări existente și să propunem anumite elemente ce derivă din reflecția noastră și care sunt utile pentru a reorienta viziunea istoriografică.

0. Premessa

La riflessione circa la qualità e le condizioni dell'appartenenza religiosa dell'imperatore Costantino costituisce uno dei temi il cui interesse, lungi dal venir meno, si rinnova continuamente e non solo tra gli studiosi di antichità cristiane, dal momento che sovente la stessa lettura che si offre delle questioni politico-ecclesiastiche attuali si pretende fondata - in modo più o meno pertinente - sulla comprensione delle vicende che videro come protagonista il figlio di Costanzo Cloro ed Elena.

Mentre già si profila all'orizzonte il mille e settecentesimo anniversario del cosiddetto “Editto di Milano” del 313 - dal quale è lecito attendersi un intensificarsi del dibattito relativo ai temi della libertà religiosa e delle conseguenze dell'avvicinamento tra Cristianesimo¹ e Impero romano - assistiamo alla pubblicazione di un interessante studio¹ dedicato alla «scomoda eredità» (come dice il titolo stesso) del battesimo di Costantino, la cui complessa tradizione storiografica ben riflette il variegato panorama dei giudizi relativi alla figura ed all'operato di questo imperatore.

Prima ancora della domanda relativa alla celebrazione sacramentale del suo ingresso nel novero dei fedeli, tuttavia, si pone come del tutto necessaria

* Francesco Branschi s-a născut în 7 februarie 1967 la Monza și este preot al Arhiepiscopiei de Milano. Din 2005 este doctor în Teologie și Științe Patristice al Institutului Patristic Augustinianum din Roma și profesor de Antichități Creștine la Seminarul San Pietro Matire al Arhiepiscopiei milaneze.

¹ M. AMERISE, *Il battesimo di Costantino il Grande. Storia di una scomoda eredità* (= Hermes-Einzelschriften 95), Franz Hermes Verlag, Stuttgart, 2005.

quella concernente la qualità dell'esperienza e dell'appartenenza religiosa di Costantino: pure su questo tema, però, le forti discrepanze emergenti nella valutazione degli studiosi chiedono di riprendere alcune questioni ermeneutiche di base, che ci sembra doveroso richiamare per favorire la possibilità di un reale progresso nell'approccio ad una materia così complessa.

In questo articolo intendiamo dunque offrire una panoramica, certo non esaustiva ma almeno rappresentativa, delle problematiche più significative emergenti dalla considerazione della letteratura dedicata negli ultimi anni allo studio dell'evoluzione dell'atteggiamento di Costantino nei confronti del Cristianesimo. Abbiamo volutamente messo tra virgolette - nel titolo - il termine "conversione", perché proprio la sua applicazione alla vicenda costantiniana costituisce una delle principali fonti di discussione.

Il taglio della trattazione sarà metodologico e volto a suggerire le linee utili ad una corretta ermeneutica delle fonti, in particolare in vista dell'insegnamento accademico di base: da qui la scelta di considerare la letteratura sul tema privilegiando non tanto gli ultimi contributi in ordine cronologico, bensì quelli che - per la loro autorevolezza e diffusione - hanno contribuito al cristallizzarsi del "sentire comune" relativo al giudizio sulla figura costantiniana che sovente viene riproposto nei corsi istituzionali. A questo proposito vorremmo tentare di esplicitare le precomprensioni sottese alle diverse interpretazioni offerte, senza rinunciare a proporre - in positivo - alcuni spunti derivanti dalla nostra riflessione ed utili a reimpostare l'approccio storiografico.

1. Il concetto di «conversione»

Non è semplice rinvenire una definizione precisa di "conversione" della quale servirci come punto di partenza per la nostra esposizione. In particolare, è nostra intenzione riferirci non alle definizioni generali che si possono trovare nelle opere di grande consultazione (ad es.: *Dictionnaire de Spiritualité*; *Dictionnaire de Theologie catholique* ecc.), bensì a quanto viene proposto da quelle indagini sul termine in questione che abbiano una precisa genesi nell'ambito della ricerca storica sul cristianesimo antico. Tra le opere che rispondono a siffatti requisiti possiamo citare sicuramente un lavoro di G. Bardy² dedicato esplicitamente al tema della conversione nei primi secoli. Nonostante risalga alla metà del secolo scorso e rispecchi un "Sitz im Denken" oggi ampiamente mutato, questo studio rimane un riferimento imprescindibile in materia e dunque non possiamo esimerci dal farne menzione, tanto più che troviamo in esso un esplicito accenno al nostro tema, quando l'autore scrive nella *Prefazione*: «L'imperatore

² G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1947. Abbiamo accostato tale opera nella traduzione italiana: G. BARDY, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 1975.

Costantino, non contento di riconoscere il cristianesimo come una religione lecita, gli ha conferito una situazione privilegiata e *si è convertito anche personalmente*, trascinando le moltitudini al suo seguito»³. Sfortunatamente, Bardy non riprende, nel corso della sua opera, questa affermazione, né cerca di dimostrarne in modo documentario la fondatezza; possiamo però a buon diritto supporre che il concetto di conversione che costituisce l'oggetto della sua trattazione sia applicabile anche all'episodio costantiniano.

E' dunque in primo luogo a questo studio che ci rivolgiamo per cercare gli elementi utili ad una definizione del termine in questione: i risultati dell'indagine, tuttavia, appaiono diversi da quelli che ci attenderemmo. Pur ritornando spesso sul concetto di conversione⁴, infatti, Bardy non ne fornisce una precisa determinazione semantica, ed è solo raccogliendo alcune sue affermazioni sparse qua e là che possiamo definire la conversione come «una rottura col passato, un dono totale dell'anima ad una nuova forma di vita» (p. 24); come il «rinnovamento dell'anima che si separa dal passato per dar vita ad un'altra esistenza» (p. 26); come una «trasformazione spirituale» (p. 38) che ha quale ragion d'essere la santità intesa come «purezza interiore dell'anima» (p. 38).

Perché la conversione sia reale - secondo Bardy -, essa deve corrispondere a precise esigenze, che egli così riassume: «rinuncia assoluta e definitiva al passato, adesione a dogmi misteriosi, pratica di una morale austera ed esente dal peccato»⁵. Potremmo sintetizzare queste affermazioni definendo la conversione come un processo che tocca la persona nella sua totalità, determinando un mutamento radicale che ne investe il passato (da cui ci si deve separare, ripudiandolo), il presente (ovvero il tempo della decisione fondamentale, che comporta sempre conseguenze nella dimensione etica) ed il futuro (inteso ormai solo come tensione verso la santità). Ci resta però un dubbio: Bardy non si sofferma mai a "sistematizzare" le diverse fasi di questo processo e questa sua definizione non viene discussa in tutte le sue parti, ma viene proposta ed impiegata quasi assiomaticamente. Viene perciò da chiedersi se e come sia possibile, per lo storico, accettarla acriticamente come criterio guida per la propria ricerca.

Ci sembra invece illuminante, e assai più utile per l'impostazione metodologica che abbiamo assunto, la riflessione proposta nel 1992 da S.

³ BARDY, *La conversione*, 14. Il corsivo è nostro.

⁴ Cfr. ad es. BARDY, *La conversione*, 24. 26. 37. 38. 47. 165...

⁵ BARDY, *La conversione*, 166. Cfr. però tutto il capitolo quinto, dal cui andamento si comprende come per Bardy la «pratica morale austera ed esente dal peccato» corrisponda allo «sforzo verso la santità» (p. 198).

Calderone⁶ proprio a partire dalla constatazione dell'esistenza di una ampia divergenza di opinioni - tra gli storici di tutti i tempi - riguardo all'applicabilità o meno del termine "conversione" alla vicenda religiosa di Costantino. Secondo l'opinione di questo studioso, la principale ragione per la quale Costantino ha sempre costituito un *signum cui contradicetur* risiede nella «natura problematica della c.d. 'conversione' dell'imperatore al cristianesimo»⁷. In effetti, lo stesso termine "conversione" appare ambiguo, e tale ambiguità si è riversata nel giudizio storico della sua politica religiosa, dei suoi atti e del loro significato. D'altro canto, Calderone non esita a riprendere il giudizio pronunciato un secolo fa da O. Seeck,⁸ secondo il quale le manifestazioni religiose di Costantino vengono giudicate dagli storici ambigue perché effettivamente essi vogliono giudicarle tali.

«In realtà - afferma - l'ambiguità del termine <conversione> è soltanto molteplicità semantica, accumulatasi in secoli di trasformazioni del concetto, e dell'atteggiamento culturale di fronte a questo nucleo centrale del fatto religioso... il termine <conversione> è ambiguo nella misura in cui esso altro non è che un contenitore di immagini diacronicamente variabili della <conversione> religiosa, e di visioni del <religioso> in generale, e di modi di concepire l'esser cristiani, in particolare»⁹.

Ciò che ci preme cogliere è la conseguenza che deriva da queste affermazioni: l'eventualità, tutt'altro che remota, che il giudizio dato sulla "conversione" di Costantino dipenda in misura non indifferente dall'area semantica che tale termine (e quelli ad esso collegati, ovvero 'religione', 'cristianesimo' ecc.) evoca nella mente dello studioso, facendolo divenire in tal modo criterio fondamentale di riferimento per la valutazione storica. In altre parole, Calderone vuol renderci coscienti del fatto che non è possibile - per uno studioso - intraprendere una ricerca storicamente corretta sulla "conversione" di Costantino se non ponendo innanzitutto una grande attenzione nell'analizzare e nello smascherare le proprie precomprensioni del tema in esame. Parimenti, anche i giudizi storici espressi nei vari secoli (dall'epoca di Giuliano fino ai nostri giorni) andranno accolti con le dovute

⁶ S. CALDERONE, «Letteratura costantiniana e conversione di Costantino», in G. BONAMENTE - F. FUSCO (edd.) *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico. Macerata 18-20 Dicembre 1990*, t. I, Università degli Studi di Macerata. Facoltà di Lettere e Filosofia, Macerata, 1992, 231-252.

⁷ CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 231.

⁸ Cf O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, I, Stuttgart 1921, cit. in CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 232 e 249.

⁹ CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 232. La sottolineatura è nostra.

cautele, onde conferire la giusta rilevanza ad espressioni quali «unvollkommene Bekehrung» o «incomplete conversion»¹⁰.

E', infine, ancora da considerare come l'indagine storico-analitica circa la conversione religiosa (ovvero riguardante un fenomeno che trae origine da presupposti trascendenti) sia, a tutt'oggi, avocata a sé da un metodo di ricerca che ha trovato la propria matrice in un clima culturale che è andato perdendo ogni riferimento alla dimensione soprannaturale, e che è passato attraverso il razionalismo illuministico, lo storicismo romantico, il positivismo, lo psicologismo.

Le considerazioni appena fatte chiariscono allora come sia facile «incontrare rifiuti più o meno netti della storicità della 'conversione di Costantino al cristianesimo'»¹¹ che si fondano su concezioni della storia incapaci di coglierne l'instancabile plasticità, diacronicità, magmatica trasformazione.

A nostro avviso (e ci sembra che anche la proposta di Calderone vada in questa direzione) l'uscita da questo *empasse* è possibile se si accetta di penetrare il più possibile nei campi semantici che le espressioni in questione (conversione, cristianesimo, religione) ricoprivano *al tempo di Costantino*, e che un'attenta ricostruzione ambientale può consentire di cogliere senza indebite semplificazioni.

Possiamo dunque accogliere come idea fondamentale di queste prime pagine la ribadita necessità di una vera *mentalità ermeneutica* da parte dello storico, tale da superare, con l'impegno per un loro effettivo smascheramento, residui ancora forti di una concezione positivista dell'indagine storica.

0.2. L'anticostantinismo e le sue stagioni.

Abbiamo già avuto modo di soffermarci, nel paragrafo precedente, sull'ambiguità del termine conversione, e sulla ridondanza che tale vocabolo ha avuto nel giudizio dato dagli storici, nel corso dei secoli, sull'intera vicenda costantiniana. Calderone vede proprio in tale ambiguità la causa del sorgere di un diffuso anticostantinismo presente non solo negli scritti apertamente ostili a Costantino, antichi e moderni che siano¹², ma anche, seppure «a mezza voce», come «un filo rosso» che trascorre «la tessitura dorata del costantinismo trionfante»¹³. Tale fenomeno ha avuto varie stagioni, che ricordiamo brevemente.

¹⁰ L'espressione tedesca risale ad un articolo di soggetto numismatico di K. KRAFT (vedi le referenze bibliografiche in CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 250), poi ripreso da R. MACMULLEN nel suo importante saggio *Christianizing the Roman Empire (A. D. 100-400)*, New Haven-London 1984, 74-85 e 118. Ambedue le formulazioni sono citate in CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 233.

¹¹ CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, p. 233.

¹² Calderone (*Letteratura costantiniana*, p. 231) ricorda le opere di Eunapio e Zosimo, come pure «parte della pubblicistica moderna», non meglio definita.

¹³ CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 231.

Una prima stagione si colloca tra i secoli IV e V e mostra due diverse origini: da parte pagana, essa si muove nell'ambito dei circoli pagani che sostenevano la politica di Giuliano (Oribasio, Eunapio, Zosimo); da parte cristiana sorge «nel segno della geronimiana *declinatio* (scil. *Constantini*) in *Arrianum dogma*»¹⁴.

La seconda stagione prende corpo tra la fine del Medioevo ed il sorgere dell'umanesimo, culminando con la confutazione del *Constitutum Constantini* da parte di Lorenzo Valla (1440).

La terza stagione vede l'apparire del concetto - suffragato da uno storico del calibro di J. Burckhardt - di «*christianismus politicus*» applicato a Costantino, e porta a delineare la figura - presente ancora in molti storici moderni - «di un Costantino abile politico, accorto calcolatore, indifferente in fatto di religione, e opportunist»¹⁵. In questo periodo si concentra anche una letteratura critica che va caratterizzandosi come 'demolitrice' nei confronti della *Vita Constantini* di Eusebio, ma che peraltro non riesce nell'intento di far subire a questo scritto la sorte che già fu del *Constitutum Constantini*.

Le effettive origini delle ultime due stagioni, secondo Calderone, non vanno ricercate - come spesso si suole ripetere - nello 'spirito nuovo' dell'Umanesimo e, rispettivamente, dell'Illuminismo, bensì in due differenti concezioni del vissuto cristiano e della conversione ad esso: «l'immagine evangelica del mondo francescano degli 'spirituali' e il movimento gioachimita nel primo caso, l'immagine intimistica del pietismo di Philipp Spener e Gotfried Arnold nel secondo»¹⁶. Ci vogliamo ora soffermare un poco più dettagliatamente proprio su questi due momenti della riflessione sulla figura di Costantino, la cui miglior considerazione ci permetterà di raccogliere ulteriori elementi volti a delineare la 'deriva concettuale' che intorno ad essa si è andata delineando.

Già nel 1539 Enrico Boccella¹⁷, un giurista lucchese, riconosceva il legame esistente tra le opinioni di Lorenzo Valla e due passi di Dante (*De Monarchia* 3,10,14 e *Inf.* xix, 115ss) nei quali quest'ultimo si rende interprete del «fastidio etico-religioso» che la sua età «sentì profondo per la donazione

¹⁴ CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 234. Con questa espressione si allude alla politica filoariana - o comunque desiderosa di una revisione della condanna inflitta ad Ario - perseguita da Costantino in modo via via più marcato dopo il 325.

¹⁵ CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 234. Il riferimento è alle pagine iniziali di J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Großen*, Basel, 1853.

¹⁶ CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 235. La dimostrazione di questa tesi si può trovare sempre in questo articolo di Calderone, che costituisce la base per la nostra esposizione. Per quanto riguarda gli autori e le opere da lui menzionati - e che verranno pure da noi richiamati nei paragrafi seguenti - cf CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 235-239. Per le citazioni complete delle fonti, cf invece le pp. 250ss.

¹⁷ Cf E. BOCCELLA, *In Constantini Imperatoris Donationem Iuris Utriusque Praxis*, Lucca, 1539, 86.

costantiniana»¹⁸ e che venne espresso in particolare da quelle correnti profetico-spirituali di cui Gioacchino da Fiore e Pietro di Giovanni Olivi furono esponenti di spicco¹⁹. Ma Dante, pronunciando nei versi sopracitati la sua invettiva rivolta a Costantino, definisce come origine dei mali connessi alla situazione politico-religiosa «non la tua conversion, ma quella dote, / che da te prese il primo ricco padre» (*Inferno* xix, 116s). In queste parole troviamo dunque una importante precisazione: il poeta fiorentino, infatti, esclude dal suo biasimo - che si concentra sulla donazione - la conversione dell'imperatore, e ci fa così intravedere una presa di posizione diretta contro i giudizi negativi che investivano *in toto* la figura di Costantino. Tali opinioni si ritrovano non tanto negli scritti di Gioacchino da Fiore, bensì negli apocrifi che a lui si rifanno e particolarmente nell'anonima *Expositio super Hieremiam*²⁰, nella quale si vede come la grande degenerazione della Chiesa propria della *terza età* del *septiformis Ecclesiae decursus et status* (secondo la concezione degli 'spirituali') ed inizialmente identificata con l'eresia ariana collegata all'imperatore Costanzo fosse nei manoscritti successivi imputata a Costantino. Siamo qui di fronte, con ogni probabilità, ad un semplice errore paleografico, ma è per lo meno interessante notare la circostanza per cui questo evento accidentale potrebbe essere stato favorito dal clima culturale avverso a Costantino, che i frati amanuensi respiravano a pieni polmoni.

Eccoci dunque in presenza di un episodio significativo, il cui accadimento - al di là delle concrete modalità legate all'opera degli amanuensi - viene a sostenere la tesi di Calderone, secondo cui la genesi di un giudizio storico negativo su Costantino viene ad essere intimamente legata alla concezione della vita cristiana che gli estensori di tale giudizio vivevano e professavano.

Ci rivolgiamo ora alla terza stagione dell'anticostantinismo, quella legata in gran misura alla figura di Jacob Burchardt e concentrata intorno al concetto di «*christianismus politicus*» utilizzato come chiave interpretativa dell'evento costantiniano. Calderone riprende, per le sue considerazioni su questo tema, il pensiero di Santo Mazzarino, secondo il quale la genesi di questo concetto va cercata nel clima culturale legato alla crisi che colpì nel

¹⁸ CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 235.

¹⁹ Alle indicazioni bibliografiche relative agli studi su questo tema - che si trovano in CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 250 - aggiungiamo il breve ma interessante saggio di A. M. CHIAVACCI LEONARDI, «La novità della *Commedia*», in M. NALDINI (ed.), *La fine dei tempi. Storia e escatologia*, Fiesole, Nardini, 1994, 154-158: in esso si trova una chiara introduzione al profondo senso storico della *Commedia* dantesca.

²⁰ Si tratta di opera che la critica ritiene composta in ambienti cistercensi-fiorentini e poi rimaneggiata in ambito francescano tra il 1241 e il 1243. Bibliografia aggiornata, lista dei manoscritti ed elenco delle edizioni (antiche) in: <http://www.centrostudigioachimiti.it/Gioacchino/opera23.asp> (sito visitato in data 07/06/2006).

XVII secolo l'ortodossia luterana²¹. A tale crisi si riconduce la nascita del pietismo, corrente religiosa che intendeva reagire alla crescente burocratizzazione e sclerotizzazione della vita religiosa delle comunità riformate per mezzo di una vita cristiana attiva, colma di fervore e fondata su una pratica morale rigorosa. Il suo fondatore, Philipp Spener²², svolse l'attività di predicatore di corte a Dresda e fu qui che ebbe occasione di incontrarlo, rimanendo assai impressionato dalla sua figura, lo storico Gottfried Arnold²³. Quest'ultimo, in seguito, divenne un assiduo promotore, con i suoi studi, di quella corrente scientifica della storiografia ecclesiastica protestante che si rifaceva, nei suoi criteri di giudizio, proprio allo spirito pietistico e i cui appartenenti avevano, nei confronti di Costantino, una posizione esplicitamente negativa. Arnold, da parte sua, difese la sua tesi dell'ipocrisia costantiniana - secondo la quale il nostro imperatore non fu altro che uno "sperimentatore" anche in campo religioso - riportando letteralmente, nella sua *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*, l'opinione dell'allora assai famoso storico M. Leydecker: «... egli [scil. Costantino] cominciò ad attenersi al partito dei Cristiani esclusivamente in base ad una massima politica di governo, per potere divenire padrone dell'Impero»²⁴. Da questi autori - secondo l'opinione di Calderone - discende anche l'accusa burckhardtiana di *christianismus politicus* mossa a Costantino, ed il suo fondamento nella spiritualità pietistica si palesa allorché lo storico di Basilea lo attribuisce «a mancanza di capacità di raccoglimento, a difetto della spinta interiore <necessaria> ad ogni vera conversione»²⁵.

²¹ Cf l'introduzione di Mazzarino al volume J. BURCKHARDT, *L'età di Costantino il Grande*, Roma, Biblioteca di Storia patria, 1970. Un sunto ancora oggi interessante relativo alla "storia della storiografia" dell'impero romano (nonché al collegamento tra situazione socioreligiosa europea e concezione della storia romana) si trova pure nell'*Introduzione* di S. MAZZARINO, *L'Impero romano*, Bari, Laterza, 1993⁶, vol. 1, 3-31.

²² Si veda, per una panoramica sintetica ma documentata e ricca di bibliografia su questo autore: KLAUS-GUNTHER WESSELING, «SPENER, Philipp Jacob [Jakob]», in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. X, Herzberg, Bauz, 1995, coll. 909-939. La voce di dizionario è disponibile anche on-line (con gli aggiornamenti ancora non pubblicati) all'indirizzo: http://www.bautz.de/bbkl/s/spener_p_j.shtml.

²³ Anche per questo autore cf. la voce corrispondente: WERNER RAUPP, «ARNOLD, Gottfried (Pseudonym: Christophorus Irenaeus)», in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. XX, Nordhausen, Bauz, 2002, coll. 46-70 (versione on-line all'indirizzo: http://www.bautz.de/bbkl/a/arnold_g1.shtml).

²⁴ Cit. in CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 238 (cfr. anche p. 250).

²⁵ CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 239. Il giudizio di Burckhardt sulla conversione di Costantino (che egli definisce «sogenannte», ovvero «presunta») si può leggere nella parte nona dell'opera già citata (BURCKHARDT, *L'età di Costantino*, disponibile on-line - in lingua - all'indirizzo: <http://gutenberg.spiegel.de/burckhar/constant/constant.htm>), che porta il titolo «Costantino e la Chiesa».

Anche in questo caso, dunque, troviamo documentata la tesi di una lettura 'pre-giudicata' della vicenda costantiniana; come conseguenza logica di quanto abbiamo acquisito intuivamo la necessità di riconsiderare la figura di questo imperatore cercando di coglierne le peculiarità a partire dall'accostamento alla 'fatticità' della sua vicenda personale e pubblica. Siamo guidati in questa nostra scelta di percorso, ancora una volta, dalle intuizioni di Calderone, che in un'altro punto del suo contributo invita a diffidare dalla pretesa di ricercare negli avvenimenti storici la completa conferma dei nostri pre-concetti: di completo, nella storia, vi sono «soltanto i puntuali *ipsa facta*, l'un dall'altro divisi (o uniti?) da quel mistero insondabile che siamo soliti chiamare 'trasformazione'²⁶».

1. Le "opere" di governo costantiniane

Ci allontaniamo per un momento dalla riflessione propriamente teorica che ci ha occupato fino ad ora, per rivolgerci direttamente alle 'opere' compiute da Costantino negli anni che lo videro protagonista, dapprima comprimario ed in un secondo tempo unico, delle vicende imperiali. Non per questo, comunque, dimenticheremo le questioni storiografiche fondamentali che hanno sino ad ora guidato la nostra ricerca: ché, anzi, lo stesso ricorso ai contributi dei vari autori che ci faranno da guida nel nostro itinerario farà talvolta risorgere considerazioni ed interrogativi più fondamentali.

Data la naturale brevità ed i limiti di questa nostra indagine, cercheremo di offrire una panoramica sull'epoca costantiniana soffermandoci un poco su tre grandi suoi ambiti: la politica ecclesiastica, la politica senatoria e la politica familiare del primo imperatore cristiano, segnalando di volta in volta nelle note articoli, studi e saggi di riferimento per l'esposizione e l'approfondimento.

Dal momento che il tema di cui ci occupiamo è quello della conversione di Costantino, concentreremo la nostra attenzione soprattutto sul periodo che arriva fino al 324, data dell'unificazione del potere nelle sue mani e della pubblicazione di un ampio editto e di una lettera diretti ai popoli orientali dell'impero, nei quali Costantino fa ormai esplicita professione di fede cristiana²⁷.

²⁶ CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 234.

²⁷ Tali documenti sono riportati in EUSEBIO, *Vita Constantini* 2,30-41 e 2,48-60 (edizione di riferimento: EUSEBIUS, *Vita Constantini*, ed. F. WINKELMANN [= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 7], Berlin, Akademie-Verlag, 1975, 3-151), e la loro attendibilità è sempre stata discussa in connessione con il dibattito circa l'opera eusebiana, fino al ritrovamento di un papiro contenente proprio un passo della lettera di Costantino ai sudditi orientali (cf per questo K. BAUS, *Le origini* [= Storia della Chiesa. Diretta da H. JEDIN 1], Milano, Jaca Book, 1992, 516 [d'ora in poi: *Storia della Chiesa* 1]). I motivi di questa nostra limitazione cronologica diverranno più chiari in seguito. Ci basta ora accennare al fatto che gli autori da noi consultati (Baus, Calderone, Marcone, Vogt) e sulla cui analisi si costruisce la nostra riflessione, pur non concordando completamente sulla veridicità della conversione di Costantino, accettano complessivamente la data del 324 come quella della dichiarazione pubblica dell'ingresso (personale o solo esterno che sia) definitivo dell'ideologia costantiniana nell'orizzonte cristiano.

1.1. La politica ecclesiastica²⁸

Dopo la sua educazione in un ambiente familiare probabilmente non ostile al cristianesimo e poi presso la corte di Diocleziano (dalla quale fuggì nel 305), nel 306 Costantino, dopo la morte di Costanzo, viene acclamato Augusto dalle truppe del padre. Di costui assume anche la politica religiosa, caratterizzata da una larga tolleranza nei confronti dei cristiani e da una consapevole autonomia dall'Oriente. Ma ciò che più importa, secondo Baus, è il fatto che già in questo periodo Costantino si dimostri sensibile al problema religioso, connettendo la propria religiosità alla coscienza di aver ricevuto dalla divinità una missione particolare e relativa a tutto l'impero. Con la caduta di Massimiano nel 310 egli deve ricondurre la sua ricerca personale ad una decisione puntuale: trovare un «θεὸς βοηθὸς»²⁹, ovvero un dio che gli possa garantire la vittoria.

A questo punto notiamo come Costantino si allontani dalla teologia della Tetrarchia, scegliendo come protettore il *sol invictus* invece di Ercole³⁰; con questo gesto, egli si rivolge verso una credenza religiosa diffusa in tutto l'Impero e manifesta chiaramente come la sua pretesa alla sovranità si fondi sulla discendenza da una stirpe imperiale protetta dal *sol invictus*, a lui apparso nella forma dell'«Apollo gallico».

Baus ritiene che il passaggio definitivo al Dio dei Cristiani sia avvenuto in concomitanza con la battaglia di Ponte Milvio (28 ottobre 312): ciò sarebbe attestato dagli scrittori cristiani contemporanei, dai panegiristi pagani e dal comportamento successivo alla vittoria di Costantino. Lattanzio (*De mortibus persecutorum*, 44) si limita a presentare il sogno avuto da Costantino prima della battaglia, mentre Eusebio, nella sua *Vita Costantini* (I,27-32), amplia il racconto fino ad aggiungervi la visione di una croce luminosa nel cielo. Tale racconto, assente nella *Storia Ecclesiastica*, viene

²⁸ Prendiamo come base per questo paragrafo il capitolo dal titolo: *La svolta decisiva con Costantino il Grande. La reazione sotto Massimino Daia. La conversione di Costantino al cristianesimo. Dalla convenzione di Milano del 313 fino all'unificazione del potere nel 324*, in: BAUS, *Storia della Chiesa* 1, 513-537.

²⁹ EUSEBIO, *Vita Constantini*, I,27.

³⁰ Non deve sfuggirci il valore di questo fatto: la scelta di Giove ed Ercole come dèi principali dell'Impero, seppur provenisse da un uso risalente ai tempi repubblicani, aveva assunto con Diocleziano un'importanza decisiva. Come afferma nel suo approfondito studio F. KOLB («L'ideologia tetrarchica e la politica religiosa di Diocleziano», in G. BONAMENTE-A. NESTORI (edd.), *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo* [=Atti di Convegni 9], Università degli Studi di Macerata - Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Macerata 1988, 17-44: 25): «... i soprannomi *Iovius* e *Herculius* vogliono dire più di una mera protezione divina o derivazione del potere imperiale dalla volontà divina; anzi significano addirittura una partecipazione alla natura divina e alle *virtutes*, alle qualità, di Giove ed Ercole in particolare... i sovrani sono in possesso di un *anima caelestis* e dei *numina*, cioè delle forze, di Giove ed Ercole; e furono provvisti di tali virtù e tali forze divine dall'ora della loro nascita e non solo quando sono saliti al trono».

testimoniato anche dal panegirico eusebiano del 335³¹ e si può dunque supporre che esso derivi dalle confidenze che Eusebio aveva raccolto dallo stesso Costantino: ci troveremmo quindi di fronte ad una rielaborazione degli avvenimenti compiuta direttamente dal loro protagonista.

Costantino, dunque, avrebbe maturato in primo luogo la convinzione di essere stato aiutato dal Dio dei cristiani e da qui, conseguentemente, la decisione di convertirsi alla sua fede e di tributare a lui, da quel momento in poi, gli atti di culto³². Ma lo stesso Baus sembra poi ritornare sulla sua affermazione allorché, parlando dei molteplici provvedimenti in favore della Chiesa stabiliti da Costantino tra il 310 ed il 313, conclude che «l'importanza del culto cristiano è ben compresa da Costantino, anche se il suo contenuto interiore non trova ancora alcuna risonanza in lui»³³. Ancora, successivamente, Baus insiste nel considerare la personale conversione di Costantino come avvenuta negli anni 312-313³⁴: resta allora da comprendere cosa intenda egli per conversione, dal momento che a volte sembra affermare che essa consistesse nella semplice convinzione, da parte di Costantino, di dover tributare il culto al Dio cristiano come a Colui che solo ne avesse diritto, in virtù dell'esperienza fatta della sua protezione nei pericoli; in altre occasioni, invece, l'accento viene posto sull'adesione etico-comportamentale, come quando nel paragrafo conclusivo della trattazione relativa agli avvenimenti anteriori al 313 egli scrive: «gli atti fin qui considerati non consentono ancora di giudicare fino a qual punto Costantino avesse allora compreso il messaggio cristiano di redenzione ed avesse fatto dei principi etici del cristianesimo la norma della sua condotta personale»³⁵.

Come si può vedere, le conclusioni a cui giunge Baus appaiono poco chiare ed in particolare la nozione di conversione, applicata a Costantino, presenta delle oscillazioni che impediscono di ritenere soddisfacenti le conclusioni offerte. Riteniamo utile, allora, accostare le affermazioni, relative allo stesso tema, di un altro storico, il francese

³¹ EUSEBIO, *De laudibus Constantini* 6 (per le edizioni di riferimento cf CPG 3496).

³² BAUS, *Storia della Chiesa I*, 521-522: «A partire da questo avvenimento [i.e. la vittoria contro Massenzio - NdR] il suo culto andò a Cristo quale suo Dio protettore e fu per lui motivo di conversione al cristianesimo». Assai diversa è l'opinione di S. Mazzarino, secondo il quale (S. MAZZARINO, *L'impero romano* vol. 2, 651): dopo la battaglia di Ponte Milvio «il vincitore si sentì cristiano, ma non dimenticava il suo vecchio culto del Sole».

³³ BAUS, *Storia della Chiesa I*, 524.

³⁴ Cf BAUS, *Storia della Chiesa I*, 524-525: «... ai vari aspetti sin qui considerati del comportamento di Costantino verso il cristianesimo negli anni 312-313 va attribuita una diversa importanza quanto a forza probativa. Nel loro complesso però conducono necessariamente a concludere che in questo lasso di tempo Costantino ha compiuto la sua personale conversione al cristianesimo».

³⁵ BAUS, *Storia della Chiesa I*, 525. Il tema del rispetto della Chiesa come 'contraccambio' della benevolenza divina già sperimentata dagli imperatori si ritrova pure nell'editto che Licinio pubblicò dopo essersi incontrato a Milano con Costantino (febbraio 313).

Marrou³⁶. Costui appare, fin dall'inizio della sua trattazione, ben conscio della difficoltà di «collegare le decisioni politiche di così grande portata prese da questo imperatore con la sua evoluzione intima e con le sue convinzioni personali»; per questo motivo, sebbene egli ribadisca come «sul fatto che Costantino, inizialmente pagano... si sia convertito al cristianesimo, non ci sono dubbi», aggiunge però subito che resta «insoluto il problema di sapere a quale data risalga la sua adesione alla fede cristiana»³⁷. In ogni caso, anche Marrou concorda sulla necessità (che nel suo caso ha però il sapore di una sorta di 'ripiego'), per lo storico, di rivolgersi innanzitutto alla politica costantiniana.

Ritorniamo dunque a seguire Baus, riprendendo il filo degli eventi successivi all'anno 312.

Registriamo subito, all'indomani della vittoria su Massenzio, alcuni avvenimenti degni di nota. Nello stesso anno 312 Costantino ordina ad un prefetto dell'Africa settentrionale (appena conquistata perché appartenente all'ex sfera di influenza dello sconfitto) di restituire le proprietà confiscate alla Chiesa; non solo: nello stesso tempo l'imperatore scrive direttamente al vescovo cattolico Ceciliano di Cartagine, consegnandogli una forte somma di denaro affinché si provveda al clero che celebra il culto cattolico³⁸. L'interesse per la corretta, indisturbata e continua celebrazione del culto cattolico motiva anche un successivo provvedimento che esenta il clero cartaginese da ogni pubblico ufficio³⁹. Quali sono le ragioni di tale premura nei confronti delle celebrazioni culturali? Ce lo fa intuire la lettera accompagnatoria dell'ultimo provvedimento menzionato: Costantino è convinto che la premurosa osservanza del culto cristiano, come il disinteresse gli aveva recato un serio pericolo, apporterà pace e serenità all'Impero. Per questo motivo egli stesso, come supremo *moderator imperii*, non può disinteressarsene.

Non ci sorprende che anche Costantino abbia ereditato una concezione anche "religiosa" del suo compito di reggitore (potremmo dire, anzi, che tale principio era *doctrina communis* tanto ai pagani quanto ai cristiani⁴⁰); non può non attirare la nostra attenzione, invece, il fatto che le

³⁶ H.-I. MARROU, *L'ultima persecuzione e la pace della Chiesa*, in: J. DANIELOU-H.-I. MARROU, *Dalle origini a S. Gregorio Magno* (= Nuova Storia della Chiesa 1), Torino, Marietti, 1970, 277-285 (d'ora in poi: MARROU, *Nuova Storia della Chiesa 1*).

³⁷ Questa citazione, come le due precedenti, è tratta da: MARROU, *Nuova Storia della Chiesa 1*, 283.

³⁸ Ambedue le lettere sono riportate in EUSEBIO, *Historia ecclesiastica* X, 5,15-17 e X, 6,1-5.

³⁹ Cf EUSEBIO, *Historia ecclesiastica* X, 7,1-2.

⁴⁰ Sulla componente religiosa nella concezione politica imperiale, pagana e cristiana, si può trovare una esauriente trattazione in F. HEIM, *VIRTUS: Idéologie politique et croyances religieuses au IVe siècle* (= Publications universitaires européennes 49), Berne, Peter Lang SA, 1991.

sue attenzioni vadano esplicitamente al cristianesimo, cui vengono fornite agevolazioni ed incentivi che superano indubitabilmente i principi della semplice libertà religiosa, sancita dall'editto di Galerio. Questa stessa tendenza ritroviamo anche nelle misure legislative seguite al 'famoso' incontro tra Costantino e Licinio avvenuto a Milano nel febbraio 313, testimoniateci da Lattanzio ed Eusebio⁴¹, che vengono considerate da Baus come «il programma di politica religiosa che egli [*scil.* Costantino] si sforzò di realizzare anzitutto»⁴². Accanto a queste misure di carattere pratico, ci interessa cogliere la *mens* che animava Costantino nel promulgarle: sempre secondo Baus, già nel 313 si presentano alla mente dell'Imperatore «un problema ed un compito che dovevano continuare ad alletterarlo in seguito: l'inserimento della chiesa cristiana nello stato e la ricerca di una formula per i loro mutui rapporti che corrispondesse alle sue idee circa la missione d'entrambi»⁴³.

L'acuirsi del problema donatista fu un ottimo primo banco di prova per l'elaborazione di questo progetto e l'atteggiamento seguito da Costantino in tale frangente ci permette di coglierne l'evolversi ed il delinearsi⁴⁴. Dopo un primo intervento filocattolico, che aveva soprattutto lo scopo di ripristinare l'ordine pubblico in Africa settentrionale, egli non ricusò l'appello a lui fatto dai donatisti (312-17), dimostrando di sentirsi parte in causa allorché i dissidi nella chiesa rischiavano di minare la concordia dei sudditi e di interrompere la regolarità del legittimo culto prestato a Dio. Costantino riconosceva dunque la Chiesa come mediatrice presso Dio della *salus populi romani*, e si sentiva investito di responsabilità su di essa, pur riconoscendo la propria incompetenza in campo teologico e adoperandosi innanzitutto affinché fosse la chiesa stessa, nella persona dei suoi pastori, ad esprimere un giudizio di merito (teologico e disciplinare) dal quale in seguito egli stesso si sarebbe ritenuto vincolato.

E' per noi interessante ricordare a questo proposito il giudizio di Baus circa il contenuto di una lettera di Costantino al proprio vicario Celso: in essa «si esprime già con tutta chiarezza la consapevolezza che il sovrano cristiano ha della propria missione: è compito dell'imperatore (*munus principis*) eliminare tutti gli errori, curare che sia predicata la vera religione, conservare la concordia, garantire il culto di Dio; la *vera religio*,

⁴¹ Cf LATTANZIO, *De mortibus persecutorum* 48; EUSEBIO, *Historia ecclesiastica* X, 5, 1-14. Vedi anche BAUS, *Storia della Chiesa I*, 511. 526. 236.

⁴² BAUS, *Storia della Chiesa I*, 526.

⁴³ BAUS, *Storia della Chiesa I*, 527.

⁴⁴ Dacché non ci è possibile seguirne dettagliatamente le vicende (per gli ovvii confini del presente contributo) ci limitiamo a fornire alcune brevi note circa il comportamento dell'Imperatore.

alla quale l'imperatore è consapevole di esser legato è unicamente il cristianesimo»⁴⁵.

Nel periodo che va dal 315 al 324 si colloca inoltre una serie di leggi favorevoli al cristianesimo: ci limiteremo a darne poco più che un'enumerazione, riservandoci di riportarne alla fine il giudizio complessivo offertoci da Baus e Marrou.

La linea generale della legislazione costantiniana mostra la tendenza ad un un crescente rispetto per la dignità umana: nel 315 abbiamo un editto in base al quale si vieta di marchiare a fuoco sul viso i condannati, motivato con l'affermazione che non è lecito profanare il volto umano, fatto ad immagine della bellezza celeste⁴⁶. Viene poi consentita ai cristiani la *manumissio in ecclesia* davanti al vescovo⁴⁷, e a quest'ultimo è pure permesso di giudicare le cause civili, dietro richiesta di ambo le parti, attribuendo al suo verdetto piena validità giuridica⁴⁸. Vengono poi abolite le sanzioni (risalenti all'epoca di Augusto) dirette contro i celibi⁴⁹, mentre nel

⁴⁵ Tale lettera è edita da H. v. SODEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, Berlin, ²1950, n. 23, e viene citata in nota dal BAUS (*Storia della Chiesa I*, p. 530 n. 72).

⁴⁶ Cf *Codex Theodosianus* IX, 40,2: «*si quis in ludum fuerit vel in metallum pro criminum deprehensorum qualitate damnatus, minime in eius facie scribatur, dum et in manibus et in suris possit poena damnationis una scriptione comprehendi, quo facies, quae ad similitudinem pulchritudinis caelestis est figurata, minime maculetur. dat. xii kal. april. cavilluno constantino a. iiii et licinio iiii cons.*» (testo dall'edizione: TH. MOMMSEN-P. M. MEYER [edd.] *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Berolini, apud Weidmannos, ²1954, reperito on-line il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod9.html>).

⁴⁷ Cf *Codex Theodosianus* IV, 7,1pr. [=brev.4.7.1pr.]: «*Imp. constantinus a. osio episcopo. qui religiosa mente in ecclesiae gremio servulis suis meritam concesserint libertatem, eandem eodem iure donasse videantur, quo civitas romana solennibus decursis dari consuevit. sed hoc dumtaxat* iis, qui sub adspectu antistitum dederint, placuit relaxari*» (ed. MOMMSEN-MEYER, testo online reperito il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod4.html>).

⁴⁸ Cf *Codex Theodosianus* I, 8,1: «*Imp. constantinus a. iudex pro sua sollicitudine observare debebit, ut, si ad episcopale iudicium provocetur, silentium accomodetur et, si quis ad legem christianam negotium transferre voluerit et illud iudicium observare, audiatur, etiamsi negotium apud iudicem sit inchoatum, et pro sanctis habeatur, quidquid ab his fuerit iudicatum: ita tamen, ne usurpetur in eo, ut unus ex litigantibus pergat ad supra dictum auditorium et arbitrium suum enuntiet. iudex enim praesentis causae integre habere debet arbitrium, ut omnibus accepto latis pronuntiet. data viiii kal. iulias constantinopoli a. et crispo caes. cons. (... iun. 23)*» (ed. MOMMSEN-MEYER, testo online reperito il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod1.html>).

⁴⁹ In questa abrogazione si può leggere una misura volta a favorire quanti avevano abbracciato lo stato ascetico nella Chiesa. Cf *Codex Theodosianus* VIII, 16,1: «*Imp. constantinus a. ad populum. qui iure veteri caelibes habebantur, imminentibus legum terroribus liberentur adque ita vivant, ac si numero maritorum matrimonii foedere fulcirentur, sitque omnibus aequa condicio capessendi quod quisque mereatur. nec vero quisquam orbus habeatur: proposita huic nomini*

marzo-luglio del 321 vede la luce la 'legge domenicale' che sancisce in questo giorno il riposo per i lavoratori manuali e per i tribunali⁵⁰. Di grande importanza è poi il decreto che consente alla sola chiesa cattolica di ricevere lasciti testamentari⁵¹, che contribuirà largamente allo sviluppo del suo patrimonio.

Un'altra serie di leggi mostra di avere quale denominatore comune la preoccupazione di Costantino affinché fosse pienamente garantita ai cristiani la libertà nella pratica religiosa. Così vennero stabilite norme volte a proteggere i convertiti dal giudaismo dalle persecuzioni dei loro ex correligionari⁵² e a far sì che nessuno potesse obbligare i fedeli a prendere parte a qualsivoglia rito pagano. Nello stesso tempo si può notare come l'imperatore non si conservasse più neutrale nei confronti del paganesimo: esso - si afferma - non può essere considerato *cultus dei* e viene addirittura definito, in un documento ufficiale⁵³, come *superstitio*. Da ultimo, mediante una serie di provvedimenti legislativi viene sempre più limitato l'esercizio privato (e per tal motivo non

damna non noceant» (ed. MOMMSEN-MEYER, testo online reperito il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod8.html>).

⁵⁰ Cf. *Codex Theodosianus* II, 8,1: «*Imp. constantinus a. elpidio. sicut indignissimum videbatur, diem solis, veneratione sui celebrem, altercantibus iurgiis et noxiis partium contentionibus occupari, ita gratum ac iucundum est, eo die, quae sunt maxime votiva, compleri. atque ideo emancipandi et manumittendi die festo cuncti licentiam habeant, et super his rebus acta non prohibeantur. pp. v. non. iul. caralis, crispo ii. et constantino ii. caess. coss. interpretatio. quamvis sancto die dominico omnes lites ac repetitiones quiescere iusserimus, emancipare tamen ac manumittere minime prohibemus, et de his rebus gesta confici pari ordinatione permittimus*» (ed. MOMMSEN-MEYER, testo online reperito il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod2.html>).

⁵¹ Cf. *Codex Theodosianus* XVI, 2,4: «*Idem a. ad populum. habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere. non sint cassa iudicia. nihil est, quod magis hominibus debetur, quam ut supremae voluntatis, post quam aliud iam velle non possunt, liber sit stilus et licens, quod iterum non redit, arbitrium. proposita v non. iul. romae crispo ii et constantino ii caess. cons. (321 iul. 3)*» (ed. MOMMSEN-MEYER, testo online reperito il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod16.html>).

⁵² Cf. *Codex Theodosianus* XVI, 8,1: «*Imp. constantinus a. ad evagrium. iudaeis et maioribus eorum et patriarchis volumus intimari, quod, si quis post hanc legem aliquem, qui eorum feralem fugerit sectam et ad dei cultum respexerit, saxis aut alio furoris genere, quod nunc fieri cognovimus, ausus fuerit adtemptare, mox flammis dedendus est et cum omnibus suis participibus concremandus. (315 oct. 18)*» (ed. MOMMSEN-MEYER, testo online reperito il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod16.html>).

⁵³ Cf. *Codex Theodosianus* XVI, 2,5: «*Idem a. ad helpidium. quoniam comperimus quosdam ecclesiasticos et ceteros catholicae sectae servientes a diversarum religionum hominibus ad lustrorum sacrificia celebranda compelli, hac sanctione sancimus, si quis ad ritum alienae superstitionis cogendos esse crediderit eos, qui sanctissimae legi serviunt, si condicio patiat, publice fustibus verberetur, si vero honoris ratio talem ab eo repellat iniuriam, condemnationem sustineat damni gravissimi, quod rebus publicis vidicabitur. dat. viii kal. iun. sirimi severo et rufino cons. (323 mai. [?] 25)*» (ed. MOMMSEN-MEYER, testo reperito il 27/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod16.html> - la sottolineatura è mia).

soggetto allo stretto controllo statale, che voleva impedirne la propaganda attiva) dell'aruspicina, fino ad abolirlo del tutto⁵⁴.

Riportiamo allora il giudizio complessivo su questo periodo dato dal Baus e dal Marrou. Secondo lo studioso tedesco «queste leggi... confermano il quadro finora tracciato. L'imperatore è sotto l'influsso di idee cristiane; la sua premura per la celebrazione del culto cristiano scaturisce da un'intima partecipazione personale e in qualche caso allude ad una preferenza per la religione cristiana; particolarmente importante è l'innegabile tendenza dell'imperatore ad assimilare i valori religiosi e morali della religione cristiana e l'autorità dei capi delle comunità cristiane per il bene dello stato... L'atteggiamento di Costantino verso il paganesimo è sostanzialmente tollerante, ma già nella legge sull'aruspicina si scorge una prima limitazione alla sua possibilità di azione»⁵⁵.

Analogo ci sembra risultare il giudizio di Marrou: «Come principio la tolleranza, la libertà dei culti, costituiscono la dottrina ufficiale, ma in effetti tra paganesimo e cristianesimo la bilancia è ben lungi dall'essere tenuta in pari... La politica imperiale, che in tanti modi tende a favorire la nuova religione, l'esempio stesso offerto dall'imperatore... tutto spinge alla cristianizzazione dell'intero Impero romano»⁵⁶.

1.2. La politica senatoria.

Vogliamo ora prendere in considerazione la politica seguita da Costantino nei confronti dell'aristocrazia senatoria. Per la sua analisi facciamo riferimento al contributo offerto da A. Marcone al convegno su Costantino tenutosi a Macerata nel 1990⁵⁷, la cui ampiezza di orizzonti ci sembra ben rappresentare le tendenze della ricerca degli ultimi decenni del secolo scorso.

Questo studio, che riconosce gli sviluppi ultimi riguardanti la comprensione della "svolta" costantiniana - ovvero la necessità di uscire dall'*empasse* costituito dall'imperare ancora oggi, in molti studiosi, di una visione legata al *christianismus politicus* di burckhardtiana memoria - vuole riproporre una considerazione dei rapporti tra Costantino ed il Senato romano che non presupponga di poter inquadrare ogni cosa nello schema del conflitto religioso tra un cristiano ed una istituzione pagana. Cogliere le

⁵⁴ Cf *Codex Theodosianus* XVI, 10,1: «*Imp. constantinus a. ad maximum. si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat, ab haruspibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostram scientiam referatur, ceteris etiam usurpandae huius consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt. (320/1 dec. 17)*». ed. MOMMSEN-MEYER, testo online reperito il 29/06/2006 all'indirizzo: <http://www.thelatinlibrary.com/theod16.html>.

⁵⁵ BAUS, *Storia della Chiesa I*, 533.

⁵⁶ MARROU, *Nuova Storia della Chiesa 1*, 284-285 (*passim*).

⁵⁷ A. MARCONE, *Costantino e l'aristocrazia pagana di Roma*, in: BONAMENTE-FUSCO, *Costantino il Grande*, t. II, 645-658 (d'ora in poi: *Costantino e l'aristocrazia*).

novità squisitamente politiche venutesi a creare ad opera di Costantino nell'ambito delle relazioni tra l'Imperatore e l'istituto senatorio (già, ad esempio, con l'abbandono dell'ideologia tetrarchica di diocleziana memoria), significa anche poter valutare più serenamente quanto di tali relazioni ha realmente toccato in modo peculiare la sfera religiosa.

Marcone prende le mosse da una domanda tanto semplice da sembrare persino ovvia, e purtuttavia necessaria per sgombrare il campo da eventuali pregiudizi esistenti: «ci sono prove sicure, elementi tangibili che dimostrino una crisi tra Costantino e il senato?»⁵⁸ Sembra normalmente accettata dagli storici l'esistenza di una opposizione senatoria pagana a Costantino, ma tale dato risente assai della spesso presupposta equazione che vede, nel nostro periodo, il senato unito al paganesimo contro il cristianesimo rappresentato dall'imperatore. È da rimarcare, inoltre, come l'allontanamento della capitale dell'impero da Roma (vera, eventuale fonte di contrasto tra l'autorità imperale e quella senatoria) fosse un avvenimento già occorso al tempo della Tetrarchia diocleziana.

Certamente uno dei fatti più clamorosi e più spesso invocati come segno tangibile di una situazione di ostilità tra la nobiltà pagana e l'imperatore è il rifiuto di quest'ultimo di salire al Campidoglio per offrire un sacrificio. Di fatto, però, dobbiamo ammettere che i contorni di questo episodio - come dimostra ampiamente F. Paschoud⁵⁹ - sono assai poco chiari, così come incerte ne sono la datazione (oscillante tra il 312 ed il 326, e quindi in periodi che darebbero all'avvenimento connotazioni ben differenti) e la circostanza in occasione della quale si sarebbe manifestato l'antipaganesimo di Costantino. In una tale povertà di dati è perlomeno avventato cercare di descrivere le conseguenze politiche - e non solo emotive e collettive - che ne sarebbero derivate. In ogni caso, Marcone può legittimamente chiedersi se sia lecito inferire automaticamente da questo avvenimento l'esistenza di «una situazione di tensione o di antagonismo»⁶⁰ tra la classe senatoria e l'imperatore.

Una fonte squisitamente politica e basata su fatti difficilmente contestabili, quindi assai preziosa per 'misurare la temperatura' dei rapporti imperatore-senatori, è quella offertaci dalla considerazione dei posti chiave del governo romano, prima fra tutti la prefettura urbana. Un attento esame dei detentori di questa importante carica amministrativa ci mostra come, ai tempi di Diocleziano e in seguito anche di Massenzio, fosse stata deliberata volontà degli imperatori affidarla - tranne rarissime eccezioni - ad

⁵⁸ MARCONE, *Costantino e l'aristocrazia pagana di Roma*, 647.

⁵⁹ Cf. F. PASCHOUD, *Ancora sul rifiuto di Costantino di salire al Campidoglio*, in: BONAMENTE-FUSCO, *Costantino il Grande*, t. II, 737-748.

⁶⁰ MARCONE, *Costantino e l'aristocrazia*, 648.

esponenti *pagani* della più alta aristocrazia senatoria. Ora, è da notare come anche Costantino si sia sempre attenuto a questa regola (tranne in un caso, in cui però il prescelto costituiva una doppia anomalia in quanto, oltre ad essere cristiano, apparteneva non all'aristocrazia bensì all'ordine equestre⁶¹), come evidenzia il non emergere di un nucleo cristiano di senatori, e ciò ci testimonia le difficoltà che incontrò il cristianesimo nel penetrare all'interno di tale ambiente. D'altro canto, l'attaccamento allo Stato ed alla sua continuità anche dal punto di vista rituale (quella che oggi chiameremmo "religione civile"), facevano dei senatori pagani fidatissimi e preziosissimi uomini di governo.

Possiamo dunque comprendere come la politica costantiniana abbia mirato, soprattutto nel periodo iniziale del regno, a ricercare la massima collaborazione, e non quindi lo scontro, tra potere imperiale ed aristocrazia romana. Facilitavano questo scopo le virtù⁶² personali di Costantino: affabilità, disponibilità, *civilitas*, che non potevano non essere gradite ad uomini educati nel modo tradizionale.

Immediatamente dopo la sconfitta di Massenzio, Costantino riconfermò nelle proprie cariche tutti gli alti esponenti dell'amministrazione urbana che le avevano detenute durante il precedente regime. A questo gesto di buona volontà seguì una politica incentrata sul «rispetto sostanziale per le prerogative del senato»⁶³, mentre un altro elemento di continuità con la tradizione, che aveva anche un effetto rassicurante per il rapporto con l'aristocrazia pagana, fu il mantenimento da parte di Costantino, del titolo di *pontifex maximus*. Questo fatto può sembrare strano, se confrontato con l'impegno e le parole a favore della Chiesa cattolica di cui Costantino fu prodigo, in quegli stessi anni, durante la controversia donatista; ma è pur vero che nei primi tempi del suo governo i riti pagani non subirono restrizioni particolari né si ebbero perturbazioni a carattere religioso nell'esercito.

Questo momento di transizione è ben documentato dalla tradizione nummaria romana, che mostra la prevalenza in esso della simbologia solare, accettabile tanto per i pagani che per i cristiani (i primi la interpretavano rispettivamente come attinente al culto del *sol invictus*, mentre i secondi vi leggevano una metafora di Cristo *sol salutis* o *sol iustitiae*): la coniazione di monete con simboli esplicitamente cristiani, infatti, avverrà a Roma più tardi che in altri luoghi sede di una zecca. Anche l'arco di trionfo decretato a Costantino dal senato - la cui costruzione si

⁶¹ Si tratta di Acilius Severus, in carica - secondo le diverse ricostruzioni cronologiche - tra il 323 e il 325/6: cf MARCONE, *Costantino e l'aristocrazia*, 652.

⁶² Testimoniategli concordemente da varie fonti, per le quali vedi MARCONE, *Costantino e l'aristocrazia*, p. 653 e n. 39.

⁶³ MARCONE, *Costantino e l'aristocrazia*, 654.

conclude nel 315 - mostra, dal canto suo, come i senatori stessi avessero posto attenzione ad evitare, almeno nelle iscrizioni, vocaboli troppo esplicitamente pagani e non interpretabili in un senso tendenzialmente cristiano.

Un altro evento dal quale si suole ricavare l'esistenza di un forte contrasto tra le due parti che stiamo considerando è costituito dalle summenzionate leggi sull'aruspicina (319-321). Il giudizio di Marcone sul loro intento si discosta non poco da quello - testé riportato - di Baus, giacché egli non esclude che «l'evoluzione religiosa di Costantino, con le sue manifestazioni sempre più evidenti di Cristianesimo, possa aver suscitato malcontento»⁶⁴, ma d'altra parte è dell'avviso che la proibizione di compiere tali cerimonie privatamente fosse dettata da ragioni di ordine pubblico, dal momento che lo stesso imperatore prescrive la consultazione degli aruspici «*retento more veteris observantiae*»⁶⁵ nel caso che un fulmine abbia colpito un edificio pubblico. Siamo così di fronte ad una politica estremamente cauta, fino al punto di dare l'impressione di essere dominata da forti esitazioni, che del resto risultano confermate anche da altri episodi; valga come ultimo esempio la richiesta degli abitanti di Spello di erigere un tempio alla *gens Flavia*, a cui Costantino rispose dando il suo assenso, ma solo alla condizione che tale tempio non venisse mai insozzato da alcun sacrificio pagano⁶⁶.

Davanti a questo complesso di dati (e molti altri ve ne sarebbero da citare) dalla non univoca interpretazione, la conclusione di Marcone si risolve nell'invito ad evitare indebite semplificazioni nell'accostarsi agli avvenimenti del IV secolo, accettando di assumersi la fatica necessaria per la comprensione di un fenomeno - il tramonto del paganesimo - assai complesso sia a livello individuale e privato che collettivo e pubblico. Certamente - egli afferma - la conversione di Costantino segna l'inizio di un periodo nuovo per quanto riguarda il rapporto tra fede individuale ed autorità statale, ma è significativo che tale inizio non implichi subito, di per sé, uno scadimento nella qualità delle relazioni tra le due maggiori autorità dello stato.

1.3. La politica familiare.

Concludiamo questa nostra breve rassegna sugli aspetti fondamentali degli inizi dell'epoca costantiniana con la considerazione della 'politica familiare' seguita dall'imperatore. Ci ispiriamo in particolare ad un

⁶⁴ MARCONE, *Costantino e l'aristocrazia*, 655.

⁶⁵ *Codex Theodosianus* XVI, 10,1: cf *supra*, n. 54.

⁶⁶ «*volumus ea observatione perscripta ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagios(a)e superstitionis fraudibus polluatur*» (*Corpus Inscriptionum Latinarum* XI, 5265). Il testo è reperibile *on-line* all'indirizzo (consultato il 29/06/2006): http://web.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/Constitutiones/Umbros_CIL.html.

ampio saggio di J. Vogt⁶⁷ che ha il pregio di saper inquadrare questa tematica in riferimento alle linee ispiratrici di tutta l'opera di governo costantiniana.

Vogt sottolinea come la linea di tendenza della storiografia recente converga nel descrivere il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo in termini di passaggi e contatti, più che di lotta e scontro frontale, mettendo in evidenza come i concetti religiosi del monoteismo filosofico-pagano, del culto alla divinità solare, della monarchia assoluta, abbiano costituito una 'base comune' di pensiero tale da divenire una sorta di *praeparatio evangelica*. In realtà tali considerazioni, secondo lo studioso, non vanno sopravvalutate, dal momento che filosofi neoplatonici ed adoratori del sole furono sovente persecutori e detrattori dei cristiani, condividendo con questi ultimi unicamente uno stato di panico religioso che li rendeva ancora più accaniti nella difesa delle proprie, reciprocamente inconciliabili, posizioni; tale panico era dettato dalla convinzione che la salvezza dell'impero (*et quidem* dei singoli) dipendesse unicamente dall'intervento divino, cui si poteva accedere solo per mezzo del vero culto religioso⁶⁸.

Costantino riassume in sé l'esperienza di questa generazione: dopo la battaglia di Ponte Milvio (312) si volge al Cristianesimo, conduce il monoteismo alla vittoria e conquista la Chiesa allo Stato. In favore di questa collocazione cronologica - accettata da Vogt - sta la tradizione cristiana, supportata da Lattanzio ed Eusebio che parlano delle insegne apposte sugli scudi e della visione nel cielo prima della battaglia decisiva: nonostante le differenze di prospettiva, ambedue gli autori concordano nel ritenere fondamentale per la comprensione di questo episodio la visione della croce e sottolineano come il monogramma *chi-ro* (tra l'altro già presente in un medaglione dell'elmo costantiniano del 315) sia stato formato dall'imperatore stesso. Nel sottolineare l'importanza del guadagno storiografico insito nell'aver messo a fuoco come il 312 costituisca un momento cruciale per la risoluzione del conflitto religioso in favore del cristianesimo, Vogt ricorda tuttavia che tale affermazione non risolve i problemi relativi alle convinzioni religiose di Costantino; purtuttavia, egli conclude riaffermando come «si possa considerare acquisito il fatto che Costantino, a suo tempo e luogo, decise il conflitto religioso in favore del monoteismo cristiano»⁶⁹.

⁶⁷ J. VOGT, *Pagani e cristiani nella famiglia di Costantino il Grande*, in: A. MOMIGLIANO (ed.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino, Einaudi, 1975³, 45-63 (d'ora in poi: VOGT, *Pagani e cristiani*).

⁶⁸ Su questo tema è ancora oggi di fondamentale importanza il saggio pubblicato nel 1965 da CH. DODDS (*Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze, La Nuova Italia, 1990 [rist. anast.]), del quale si veda soprattutto il c. 4 (*Il dialogo fra paganesimo e cristianesimo*), alle pp. 101-136.

⁶⁹ VOGT, *Pagani e cristiani*, 49. Per le affermazioni riassunte in questo paragrafo cf anche p. 48.

Per cercare di cogliere le idee religiose "personali" di Costantino sarà allora importante considerarle in correlazione al quadro delle sue scelte di politica imperiale. In questo ambito, tre fatti appaiono particolarmente importanti per l'intreccio che rivelano tra il piano politico e quello individuale: la rinuncia alla Tetrarchia; l'imporsi come unico capo dell'Impero; la fondazione di una dinastia ereditaria.

Il principio dinastico, in vigore sin dai tempi di Augusto, era stato sostituito da Diocleziano con quello basato sulla scelta del più capace. Costantino tornò invece a basarsi sul diritto di nascita, fortemente sostenuto in questo dall'esercito. A partire da questo fatto, Vogt si chiede se esista una relazione - e quale - tra la religione di Costantino e la scelta della via ereditaria alla successione; se inoltre fu Costantino a far convertire tutta la sua famiglia e quale influsso ebbe, nei matrimoni da lui combinati, l'atteggiamento religioso della famiglia riguardo alla politica dinastica⁷⁰.

A questo riguardo bisogna ricordare come la concezione cristiana dei legami familiari fosse decisamente differente da quella classica pagana, che si fondava in gran parte sull'unità nel culto degli avi: i cristiani, infatti, volgevano le spalle alla tradizione dei *maiores* in campo religioso, e ciò poteva comportare un distacco completo nei confronti dei familiari e del culto degli antenati. D'altro canto Costantino - che vedeva nella fondazione di una dinastia una forte garanzia di continuità per la sua politica - si trovava nella necessità di far sposare i propri figli in un mondo ancora in gran parte pagano: fatto, questo, che gli causò non poche difficoltà unite a esperienze penose proprio nell'ambito della sua parentela. Nei confronti dei propri genitori, Costantino ebbe sempre un atteggiamento di grande rispetto. Di suo padre - Costanzo Cloro - sappiamo che tenne un atteggiamento piuttosto conciliante nei riguardi dei cristiani, cercando di evitare spargimenti di sangue (su questo ci sono tuttavia opinioni diverse riguardo all'interpretazione delle fonti di Eusebio e Lattanzio); personalmente Costanzo appare incline verso il monoteismo e conciliante nei confronti dei cristiani, ma senza rinunciare alle usanze pagane. Il suo atteggiamento non spiega la conversione del figlio, che anzi volle farlo apparire ai posteri più cristiano di quanto non fosse realmente stato.

Dopo la vittoria su Licinio (324), Costantino rese pubblica la sua personale esperienza spirituale⁷¹, interpretando gli avvenimenti trascorsi come la fine miserevole dei persecutori ed il successo dei pii adoratori delle leggi sacre (facendo così uso di un '*pattern* ermeneutico' comune nell'antichità e già riproposto da Lattanzio in termini cristiani); in particolare,

⁷⁰ Rammentiamo che Vogt intende qui con "famiglia" l'intera cerchia della *domus divina*, ovvero il sovrano e tutti i suoi parenti, anche acquisiti, riferendosi all'uso di *familia* già di Ottaviano Augusto.

⁷¹ In due lettere dirette ai popoli di Oriente ed ai Provinciali, cfr. *Vita Constantini* II, 23-47 e II, 48-60.

l'imperatore stesso sottolineò con insistenza la *pietas* di suo padre (tratteggiato come se già fosse stato cristiano), attribuendo ad essa il dono divino della prosecuzione della sua stirpe nel figlio. La stessa Elena, prima incline a favorire il giudaismo, si sarebbe convertita al cristianesimo ad opera del figlio, dando prove tangibili della sua devozione (si pensi al suo pellegrinaggio in Terrasanta e alle numerose fondazioni di chiese che la vedono con un ruolo centrale) e giungendo a ricoprire a corte un posto importante, superiore a quello della stessa Fausta, moglie dell'imperatore. In tal modo Costantino associò i suoi genitori (viva e defunto) alla fede cristiana e al sorgere della dinastia.

Dopo la vittoria su Massenzio, Costantino cercò di rafforzare la posizione del suo casato, servendosi a questo scopo di numerose amicizie e del matrimonio dei suoi fratellastri (figli di Teodora e anch'essi, assai probabilmente, cristiani) con membri delle famiglie più in vista dell'aristocrazia imperiale. Egli stesso aveva avuto un figlio illegittimo (Crispo) quando ancora Galerio vigilava sulla Tetrarchia, e Fausta gli diede altri tre figli maschi (316 Costantino; 317 Costanzo; 320 Costante) e due femmine, Costantina ed Elena. Nel 317 Costantino proclamò cesari i figli Crispo (cui diede per precettore Lattanzio) e Costantino - ambedue educati cristianamente -, proseguendo così nella cristianizzazione della famiglia e nel consolidamento della dinastia.

La vita familiare di Costantino fu però tutt'altro che serena: nel 326 condannò a morte il figlio (illegittimo) Crispo, accusato dall'imperatrice Fausta (moglie 'ufficiale' di suo padre) di averle usato violenza; poco dopo seguì, per ragioni che non ci è dato conoscere con chiarezza, la sentenza capitale per la stessa Fausta (probabilmente non aliena da manifestazioni di simpatia per il culto pagano). Dopo questi fatti tragici il fervore di Costantino per le opere di pietà cristiana aumentò, forse anche per un forte desiderio di espiazione⁷². Nonostante questi avvenimenti, tuttavia, Vogt sottolinea che Costantino non si inasprì contro i pagani, le cui convinzioni venivano ancora tollerate anche se nell'iconografia ufficiale imperiale già si celebrava l'unione della dinastia con la nuova fede⁷³.

Dopo la morte di Elena, Costantino riportò i suoi fratellastri e le loro famiglie in onore, offrendo loro posizioni di governo ed includendoli nei suoi piani per il futuro. In occasione del trentesimo anniversario del suo regno, pertanto, sembrava che la conservazione della stirpe regnante fosse segno della benedizione divina⁷⁴, ma dopo la morte dell'imperatore la situazione cambiò in breve tempo: la famiglia fu quasi sterminata, e rimase solo Costanzo, senza figli. Alla sua morte divenne imperatore Giuliano - figlio di Costanzo

⁷² E' noto come il pagano ZOSIMO (*Nova Historia*, II,29,2) attribuisca proprio al bisogno di espiazione la conversione di Costantino al cristianesimo.

⁷³ Cf VOGT, *Pagani e cristiani*, 59.

⁷⁴ Come non mancò di sottolineare EUSEBIO, nell'opera *De laudibus Constantini* 3, 3-5.

Giulio, fratellastro di Costantino - che abbandonò il cristianesimo per tornare agli antichi dèi, convinto che gli orrori cui aveva assistito fossero il prodotto dell'unione dell'Impero con la nuova religione e accusando Costantino di essere stato - con la sua conversione - l'origine di tutti i mali.

Dall'esame di questi avvenimenti legati alla famiglia imperiale - che abbiamo brevemente richiamato - Vogt trae delle importanti conclusioni. Costantino aveva sperato di assicurare stabilità alla sua casata ed all'Impero con l'aiuto di Dio, divenendo creatore di una vera e propria 'fede dinastica' che però non si rivelò sufficiente per tenere sotto controllo e disinnescare le passioni ed i conflitti fra i vari rami della famiglia. Così la dinastia finì con Giuliano, che accusava lo zio di aver causato la distruzione della sua stirpe a motivo dell'abbandono degli dèi tradizionali⁷⁵. Se di questa accusa si può cogliere chiaramente la parzialità, possiamo tuttavia notare come effettivamente l'intenzione, da parte di Costantino, di fondare il proprio potere sul diritto di nascita, abbia fatto sì che anche l'aspetto religioso - e quindi il cristianesimo - tendesse in lui a convergere su questo scopo fondamentale. Tutto ciò non significa immediatamente che egli abbia voluto strumentalizzare la nuova religione, ma certamente testimonia la complessità dell'epoca e le forti inquietudini religiose proprie di un momento di transizione; d'altra parte, in un passo di una lettera ai vescovi africani, Costantino stesso parla delle proprie sofferenze e delle offese

⁷⁵ Cf ad esempio la chiusura della sua opera *Sympòsion e Krònia sive Caesares*, nella quale - accanto alla condanna senza appello per Costantino - emerge la coscienza da parte di Giuliano di una speciale 'investitura' che lo vincola alla restaurazione del culto degli dèi offesi dal suo antecessore: «E Costantino, non trovando negli dèi il modello della vita, vedendo da vicino la Lussuria corse verso di lei; ed ella, attirandolo mollemente a sé e cingendolo con le braccia e adomandolo con vesti multicolori che gli donavano un bell'aspetto, lo condusse dalla Dissolutezza. Lì trovarono anche Gesù, che andandosene intorno proclamava a tutti: "Ogni stupratore, ogni omicida, ogni maledetto e infame, venga con fiducia! Dopo averlo lavato con quest'acqua, infatti, lo proclamerò subito puro, e qualora sia nuovamente implicato in queste cose, darò a chi colpisce il petto e percuote il capo di ridiventare puro". E Costantino assai lieto andò incontro a lui, portando fuori insieme i figli dall'assemblea degli dèi. I demoni vendicatori tormentavano lui e quegli altri, facendo loro pagare la pena del sangue dei parenti non meno che quella dell'empietà, finché Zeus non concesse di riprendere fiato a causa di Claudio e Costanzo. "Ma a te" mi disse Ermes "ho concesso di conoscere il padre Mitra; tu attieniti ai suoi comandi, preparando per te che sei vivente una convinzione e un rifugio sicuri, e allorché tu debba andartene in seguito, ristabilendo per te con la buona speranza un dio benevolo che ti sia di guida"» (trad. nostra della sezione 38 secondo il CD-ROM "TLG #E" [Author 2003, Work 10], che riporta l'edizione: *Sympòsion e Krònia sive Caesares*, in: C. LACOMBRADÉ (ed.), *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, vol. 2.2, Paris, Les Belles Lettres, 1964, 32-71. Per una panoramica sulla polemica anticristiana di Giuliano vedi: F. RUGGIERO, *La follia dei cristiani. Su un aspetto della "reazione pagana" tra I e V secolo*, Milano, Il Saggiatore, 1992, 200-217; 248-250 (bibliografia).

subite paragonandole alla sofferenza del martirio, che tuttavia non gli impedisce di mantenere salda la sua scelta per il cristianesimo⁷⁶.

Ci chiediamo, dunque: è sufficiente questa annotazione per accreditare una volta per tutte l'ipotesi che vede una effettiva conversione di questo imperatore alla religione cristiana? Certamente no, ma a Vogt possiamo riconoscere il merito di aver aperto la strada per una considerazione della qualità del 'cristianesimo costantiniano' che mantenga un più stretto contatto con l'evolversi della sua situazione personale, e non tenti, ancora una volta, di sovrapporgli schemi precostituiti a partire dall'esperienza altrui.

2. Una nuova proposta di lettura delle fonti storiche sulla "conversione" di Costantino.

Pur nella sua certo non esaustiva brevità, la panoramica che abbiamo appena concluso sui vari aspetti della parte iniziale del regno di Costantino ci ha mostrato una notevole quantità di avvenimenti, decisioni, fattori politici che gli storici hanno analizzato per cercarvi le 'prove' o, almeno, i riscontri positivi della personale vicenda di questo imperatore. Abbiamo però parimenti notato come nessuna delle analisi finora presentate abbia potuto portare il suo estensore ad offrire una chiara dimostrazione della veridicità - o meno - dell'atteggiamento religioso che avrebbe agito da motivo ispiratore per i fatti presi in esame. Viene allora spontaneo domandarsi quale può essere lo scopo di una ulteriore indagine in questa direzione, dal momento che nessuno studioso ha la pretesa di poter dire una parola definitiva su un atteggiamento profondamente personale - quello di Costantino, appunto - che, in quanto tale, sembra sfuggire in modo proteiforme all'indagine storiografica.

In questo senso, la difficoltà che si incontra nel cercare di trarre delle conclusioni attendibili circa la conversione di Costantino sembra essere generata non solo dalla non agevole interpretazione degli *acta* di governo costantiniani, ma anche dalle molte ambiguità e discordanze che si ritrovano nelle fonti antiche cui è affidato il compito di descriverci gli eventi-chiave che si collocano nell'arco di tempo che va dall'apparire del figlio di Costanzo Cloro sulla scena politica fino al 324, ed in particolare intorno all'episodio fondamentale della battaglia di Ponte Milvio.

La rilevanza del già segnalato contributo di Calderone - che ancora seguiremo da vicino nelle prossime pagine - ci sembra consista proprio

⁷⁶ Si tratta di un passo della lettera di Costantino *ad episcopos et plebem africae, ut donatistas tolerant* (dell'anno 321) che Ottato di Milevi riproduce nel *dossier* di testi inerenti alla controversia donatista allegato alla sua opera *Contra Parmenianum Donatistam* (CPL 244) e che viene citato in VOGT, *Pagani e cristiani*, 63, n. 2. Ne riportiamo una parte: «*Nihil ex reciproco reponatur iniuriae; vindictam enim, quam deo serbare debemus, insipientis est manibus usurpare, maxime cum debet fides nostra cofidere, quicquid ab huiusmodi hominum furore patietur, martyrii gratia apud deum esse valiturum*».

nell'aver affrontato le fonti relative a questi avvenimenti, nel tentativo di recuperare il valore insito nella rilettura di essi offerta dallo stesso Costantino grazie alla penna di Eusebio.

Calderone prende le mosse dalla comparazione dei due racconti che Zosimo⁷⁷ ed Eusebio⁷⁸ offrono, relativamente alla "conversione" di Costantino.

⁷⁷ ZOSIMO, *Historia nova* II, 29,1-4: «Quando tutto il potere fu nelle mani del solo Costantino, egli non nascose più la malvagità che gli era naturale, ma si prese la libertà di fare secondo il suo piacimento in tutti i campi; egli ancora celebrava i riti degli antenati, ma per interesse piuttosto che per rispetto: è per questa ragione che obbediva alle divinazioni, avendo sperimentato che avevano predetto la verità riguardo a tutto quello ch gli era riuscito. E quando arrivò a Roma pieno di iattanza, ritenne di dare inizio alla sua empietà dai suoi propri lari. Infatti, senza alcun riguardo per le leggi naturali, fece morire suo figlio Crispo, che come ho detto prima era stato ritenuto degno dell'onore di Cesare, ed era stato sospettato di avere una relazione con la matrigna Fausta. E poiché Elena, madre di Costantino, si era indignata per una simile violenza e non poteva sopportare la morte del giovane, Costantino - come per consolarla - curò il male con un male peggiore: dopo aver ordinato di riscaldare oltre misura un bagno ed avervi posto Fausta, ella ne uscì che era morta. Avendo coscienza in sé di tali delitti e non avendo rispettato i giuramenti, se ne andò dai sacerdoti, chiedendo dei sacrifici espiatori per le proprie malefatte; ma avendogli costoro detto che non vi è alcuna sorta di sacrificio in grado di purificare da tali impietà, un certo Egiziano, arrivato a Roma dalla Spagna e divenuto familiare delle donne del palazzo, incontrò Costantino e affermò che certamente la credenza dei Cristiani era in grado di togliere ogni peccato e aveva in sé questa promessa, che gli infedeli che si fossero ad essa convertiti sarebbero stati subito liberati da ogni colpa. Avendo accolto con grande favore questo discorso ed essendosi allontanato dai riti ancestrali, accogliendo quelli che l'Egiziano gli proponeva, Costantino diede inizio all'empietà prendendo a diffidare della divinazione: poiché infatti in virtù di essa molti dei successi predettigli erano andati ad effetto, temeva che allora anche ad altri che tramavano qualcosa contro di lui sarebbe stato predetto il futuro, e a partire da questo pregiudizio fece cessare tali pratiche» (nostra traduzione dal testo greco secondo il CD-ROM "TLG #E" [Author 4084, Work 001], che riporta l'edizione: F. PASCHOUD [ed.], *Zosime. Histoire nouvelle*, vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1971).

⁷⁸ EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini*, I,27-30.32 (cf *supra*, n. 27, le indicazioni bibliografiche): «[27] Ben consapevole, a causa delle malefiche arti magiche messe in opera dal tiranno, di come gli fosse necessario ottenere un aiuto più potente di quello che le sole forze militari riescano a garantire, ricercava la protezione di un dio, perché riteneva di secondaria importanza gli eserciti e il numero dei soldati (credeva che questi nulla potessero senza l'assistenza divina), sostenendo, invece, l'insuperabilità e l'invincibilità dell'aiuto che proviene da Dio. Pensava, dunque, a quale dio dovesse scegliersi come protettore, e mentre rifletteva su questo problema gli venne in mente il seguente pensiero: dei molti che nel passato avevano rivestita la suprema carica dello Stato, tutti avevano riposto le loro speranze in una pluralità di divinità, che avevano venerate con libazioni, sacrifici ed offerte; ma, se all'inizio si erano lasciati ingannare da vaticinii a bella posta favorevoli e da oracoli che annunciavano gli eventi più fausti, avevano poi trovato una fine tutt'altro che felice, senza che nessuna di quelle divinità fosse intervenuta in loro favore per evitare che soccombessero sotto i colpi delle sciagure inviate dal cielo. Soltanto suo padre aveva intrapreso la strada opposta e aveva condannato l'errore che quelli avevano commesso, trovando nel Dio che è signore assoluto dell'universo, e che egli aveva venerato per l'intera durata della vita, il salvatore e il custode dell'impero, oltre che il dispensatore di ogni bene. Tali riflessioni faceva tra sé e sé, ponderando attentamente sul fatto che gli altri, pur avendo confidato in moltissimi dèi, erano ugualmente caduti in una grande quantità di sventure, al punto che non solo non si erano creati né una famiglia, né una discendenza, né una radice alcuna, ma non avevano lasciato tra gli uomini neppure il retaggio del loro nome o del loro ricordo; il Dio paterno, al contrario, aveva dato al padre suo numerosissime ed evidenti prove della propria potenza. Inoltre considerava il caso di coloro che già in precedenza avevano mosso le armi contro il tiranno e che avevano sortito un esito

ignominioso, nonostante fossero scesi in campo con l'aiuto dei loro molti dèi: di essi, uno si era disonorevolmente ritirato senza neppure combattere, l'altro, trucidato in mezzo al suo esercito, fu facile preda della morte. Raccogliendo le fila di tutte queste considerazioni, giudicava una vera follia perder tempo con quelle divinità inesistenti e lasciarsi trarre in errore dopo tante prove negative, e pensava che soltanto il Dio paterno meritasse di essere venerato.

[28] Cominciò allora ad invocarlo, pregando e supplicando di mostrargli chi mai egli fosse e di porgergli il soccorso della sua destra nelle circostanze attuali. Mentre l'imperatore era assorto in questa preghiera e rivolgeva in tutta sincerità la sua supplica, gli apparve un segno divino veramente straordinario, al quale non sarebbe certo facile credere se fosse stato un altro a parlarne. Ma poiché il vittorioso imperatore in persona, molto tempo dopo, quando cioè fummo onorati della sua amicizia e della sua familiarità, rivelò l'accaduto direttamente a noi, che siamo gli autori della presente opera, e poiché egli stesso confermò con solenni giuramenti le sue parole, chi mai potrebbe nutrire tanti dubbi da non prestar fede all'intera vicenda? Soprattutto se si considera che anche i fatti successivi testimoniarono la veridicità di quanto venne riferito. Nell'ora in cui il sole è a metà del suo cammino, quando il giorno comincia appena a declinare, disse di aver visto con i propri occhi, in pieno cielo e al di sopra del sole, il segno luminoso di una croce, unita alla quale c'era un'iscrizione che diceva: «Con questa vinci!». A causa di tale visione un grande sbigottimento si impadronì di lui e di tutto l'esercito, che lo seguiva nel corso di un suo viaggio e che fu spettatore del miracolo.

[29] Raccontava che molta era la sua incertezza sulla natura di quella apparizione. Mentre rifletteva, e pensava a lungo all'accaduto, sopraggiunse veloce la notte. Allora gli si mostrò in sogno Cristo, figlio di Dio, con il segno che era apparso nel cielo e gli ingiunse di costruire un'immagine simile a quella del segno osservato in cielo e di servirsene come difesa nelle battaglie contro i nemici.

[30] Non appena spuntò l'alba, si levò e raccontò agli amici tutto l'arcano. Convocò poi presso di sé orefici e artigiani esperti in pietre preziose, si mise a sedere in mezzo ad essi ed illustrò la forma del segno, che ordinò di riprodurre in oro e pietre preziose. Un giorno, per volere dell'imperatore, oltre che per concessione divina, anche noi avemmo l'onore di vedere questo oggetto con i nostri stessi occhi. [...]

[32] Ma ciò avvenne un poco più tardi. Nella circostanza sopra detta, colpito dalla straordinarietà della visione, decise di non venerare nessun altro Dio all'infuori di quello che aveva visto con i propri occhi. Convocò i sacerdoti depositari della sua dottrina e chiese loro chi mai fosse [questo] Dio e che cosa volesse significare il segno che gli era apparso in visione. I sacerdoti dissero che si trattava del Dio figlio unigenito dell'unico e solo Dio, e che il segno che gli si era manifestato rappresentava il simbolo dell'immortalità, raffigurante il trofeo della vittoria sulla morte, vittoria che Cristo aveva un tempo ottenuta durante il suo passaggio sulla terra; illustrarono i motivi della sua venuta e gli diedero una chiara spiegazione circa l'incarnazione. Egli si lasciava istruire da questi discorsi ed era pieno di stupore per la divina apparizione concessa al suo sguardo, e quando, grazie alle delucidazioni che gli furono fatte, ebbe chiaro il significato della visione celeste, si rinsaldò nel suo proposito, persuaso che fosse Dio in persona a trasmettergli la conoscenza di quelle verità. Decise così di dedicarsi alla lettura dei libri sacri. Collocò inoltre al suo fianco, in qualità di consiglieri, i sacerdoti di Dio, stabilendo che si dovesse onorare con la massima venerazione il Dio che gli si era mostrato in visione. Soltanto allora, munito delle buone speranze che aveva riposte in lui, si mosse per estinguere il minaccioso incendio appiccato dal tiranno» (da: M. SIMONETTI-E. PRINZIVALLI, *Letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, vol. II, 113-119).

Al di là delle molte differenze (già abbiamo visto come la causa del volgersi di Costantino al cristianesimo, secondo Zosimo, risieda nel rimorso per l'uccisione di Crispo e Fausta), lo studioso si sofferma su due importanti coincidenze:

- ambedue le fonti collocano il punto di partenza "pubblico" della conversione nella seconda metà degli anni venti del secolo IV;
- ambedue gli autori riferiscono come Costantino ricercò il colloquio con sacerdoti cristiani (ed anche pagani, secondo Zosimo) all'inizio del suo processo di conversione.

La motivazione di quest'ultimo fatto è naturalmente diversa per i due autori: secondo Eusebio l'iniziativa del contatto con i sacerdoti viene presa a partire dalla visione celeste e dal sogno che si collocano intorno al 312, ed ha lo scopo di ricercarne la spiegazione; per Zosimo, invece, il volgersi alle realtà ed alle personalità religiose nasce più avanti negli anni, e si motiva con la necessità - da parte di Costantino - di alleviare il rimorso per le colpe commesse, segnatamente nell'ambito familiare. Bisogna però inoltre notare che anche Eusebio testimonia come Costantino ricercò intorno al 325 un sacerdote cristiano - lui stesso! -, mosso dal desiderio di rivolgergli una "confidenza" circa il suo vissuto personale dal punto di vista religioso.

E' dunque un *punto fermo* nella storia del quarto secolo - testimoniato da autori contemporanei di Costantino e così diversi tra loro come Eusebio e Zosimo - che appunto negli anni intorno al 325 avvenne la 'proclamazione ufficiale', l'epifania della conversione di Costantino, accompagnata da una serie di documenti dello stesso imperatore, nei quali egli stesso si impegnò a ricostruire *in prima persona* le vicende poste all'origine del suo volgersi al cristianesimo.

Fu dunque lo stesso Costantino il primo a meditare sulla genesi della propria conversione e a dichiararla. Questa acquisizione è di primaria importanza, dal momento che ci permette di cogliere i parametri mentali della *interpretatio christiana* che Costantino fa del ventennio della sua vita appena trascorso. Certo, questa *interpretatio* può aver comportato l'allargamento di alcuni pensieri, la fusione e forse la con-fusione di taluni avvenimenti, ma ha il pregio inconfutabile di condurci al *momento generativo* delle intuizioni costantiniane. In questa prospettiva potremo dunque servircene per cogliere il significato 'autentico' (ovvero 'inteso dal loro autore') di azioni e parole costantiniane oggetto di discusse interpretazioni.

Veniamo ora al contenuto della 'confidenza' ricevuta da Eusebio. Costantino ricorda innanzitutto la sua prima ricerca di un «θεὸς βοηθός», che lo aiutasse nella lotta contro Massenzio, e le sue meditazioni circa la fine tragica dei suoi predecessori al potere, da lui messa in rapporto con la vana fiducia nei «molti dèi»⁷⁹. Tali destini venivano da lui messi in rapporto con

⁷⁹ Cf CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 242.

la fortuna del padre, devoto del «dio che sta sopra di tutte le cose»⁸⁰, e lo risolvevano ad ereditare da lui anche la fede. In seguito a questa decisione ebbe inizio la ricerca ansiosa dell'identità personale del dio prescelto, cui fecero seguito la visione ed il sogno, che lo spinsero a chiedere informazioni a degli 'esperti' (gli stessi menzionati da Zosimo!). Secondo Calderone, questo racconto «rivela in Costantino... una mentalità non certo diversa da quella di un qualsiasi altro comune uomo, vivente nella temperie della tarda romanità, e che fosse altresì uomo d'azione, capo di eserciti, e uomo di stato»⁸¹; non solo, ma anche ci permette di comprendere meglio alcuni episodi che si collocano tra il 310 ed il 315: l'apparizione di Apollo in Gallia, la comparsa di raffigurazioni solari sulle monete, le informazioni di Lattanzio a proposito del simbolo posto sugli scudi dei soldati e, infine, il monogramma cristiano attestato dal 315 sull'elmo di Costantino. Seguendo la linea evolutiva del suo pensiero che Costantino stesso indica, infatti, Calderone coglie bene come questi anni siano stati per costui caratterizzati da una forte *ricerca* in campo spirituale, condotta non da un intellettuale ben fornito di tempo per i suoi *otia*, bensì da un uomo di carattere essenzialmente pratico-attivo, benché non privo di una particolare genialità.

Un simile ritratto di Costantino - forse meno immaginifico di tanti altri che l'hanno dipinto talora come un "carismatico" capace di comprendere tutta la grandezza della religione cristiana e di votarsi interamente al suo servizio fino ad essere elevato agli onori degli altari e talaltra come freddo, machiavellico calcolatore che avrebbe saputo recitare per tutta la vita una parte che non lo vedeva personalmente coinvolto - ci aiuta anche a capire, a nostro avviso, come mai Eusebio non applichi mai all'imperatore il termine tecnico "ἑπιστροφή" (conversione): da parte nostra, oseremmo dire che in questo modo anche lo storico di Cesarea potrebbe volerci suggerire, più che una conversione folgorante ed improvvisa, un lento e non sempre univoco processo di maturazione personale.

Le considerazioni appena riportate offrono a Calderone le basi per interpretare sotto una luce in parte nuova quegli atti legislativi compresi tra il 312 ed il 324 che molti studiosi hanno preso come base per costruire «l'idea di una sua 'conversione al cristianesimo'»⁸². Vediamo alcuni esempi di questa rinnovata interpretazione⁸³.

Il testo della circolare di Licinio (troppo a lungo erroneamente considerato come 'editto di Milano') seguita all'incontro milanese dei due

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem.* Non è infatti un caso che la divinazione dei sogni fosse uno dei modi tradizionali in cui si cercava di comprendere quali fossero le indicazioni divine per i comandanti o i re.

⁸² CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 244.

⁸³ A dire il vero nuova solo in parte, dacché Calderone vi era giunto già dal 1962 (cfr. CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 244).

Augusti, non sarebbe infatti stato ispirato da Costantino bensì esprimerebbe, nel suo atteggiamento di fondo, un'idea di totale libertà religiosa che questi ben difficilmente avrebbe potuto sottoscrivere. Secondo Calderone, infatti, l'irrinunciabile tensione costantiniana verso la suprema *unitas* dello stato lo avrebbe portato a ricercarne rigorosamente anche l'unità religiosa, che a suo avviso solo la Chiesa sarebbe stata in grado di garantire in quell'epoca e - aggiungiamo noi - non solo per la qualità del suo credo e per l'esperienza personale di Costantino, ma anche per la dimostrazione di 'ineradicabilità' avutasi con il superamento della persecuzione di Diocleziano. In effetti, il mantenimento dell'unità della Chiesa fu una tra le prime e costanti preoccupazioni di Costantino, come dimostra il suo atteggiamento contro i Donatisti e persino - paradossalmente - il sostegno dato in seguito agli ariani, che apparivano maggioritari (almeno in Oriente) rispetto al fronte ortodosso-niceno.

L'inserimento della chiesa nelle strutture statali sarebbe stato così fin dall'inizio pensato ed attuato nella forma della parificazione del foro ecclesiastico a quello civile e, finalmente, nella concezione costantiniana dell'organizzazione ecclesiastica vista come la «struttura dello Stato romano designata a fare osservare la 'legge religiosa'»⁸⁴.

La conclusione che Calderone trae da questo esame delle fonti ci appare assai interessante, e vale la pena di riportarla ampiamente, laddove egli delinea

«un Costantino per nulla 'convertito' al bel sogno dei 'free thinkers', che gli han fatto firmare una Magna Charta della libertà religiosa, ma anche senza l'aria dell'astuto opportunista che gioca la carta del cristianesimo, che gli è stata da tante parti attribuita; un Costantino di dimensioni, forse, più modeste; la cui 'conversione' è possibile inscrivere entro le misure di un uomo interamente calato nel suo tempo: un uomo, sì, d'azione e deciso, ma, tutto sommato, semplice e concreto; un uomo di Stato cosciente del suo 'Beruf' di uomo di Stato, e convinto della validità delle proprie scelte, sia pure con la prudenza che un uomo di Stato non può non avere. Anche se questa sua reale, e non eroica, statura la lunga storia del mondo e della meditazione occidentali l'ha avvolta ben presto, sull'onda degli eventi, nella gran luce dei momenti 'epocali'»⁸⁵.

Ci permettiamo di aggiungere a questa limpida prospettiva di lettura qualche breve parola di conclusione. Abbiamo scelto di dedicare tanto spazio alle opinioni di Calderone perché convinti della loro validità proprio nel rispondere alle domande metodologiche formulate al principio di queste pagine. Ci eravamo colà resi edotti della complessiva inafferrabilità ed individuabilità, tra gli autori considerati, di un concetto storicamente apprezzabile di «conversione»; a tale disillusione aveva fatto seguito la scelta di ritornare all'epoca in esame per comprenderne meglio le caratteristiche ed i dati fondamentali, una volta consapevoli della necessità di evitare il più possibile le

⁸⁴ CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 248.

⁸⁵ CALDERONE, *Letteratura costantiniana*, 249.

precomprensioni. Pur negli angusti limiti di questo contributo, pensiamo di aver tenuto fede a quanto ci eravamo proposti, cercando di offrire una varietà di punti di vista corrispondenti all'ampio ventaglio di opinioni ancora utilizzate nella pratica didattica e - almeno in parte - ancora presenti nel dibattito in corso.

Infine, abbiamo proposto il ritorno alle fonti, secondo l'interpretazione di Calderone, perché convinti dalla sua scelta di lasciar parlare il più possibile il protagonista diretto dei fatti in esame, senza sovrapporgli indebite sovrastrutture. La riuscita di questo suo intento ci sembra comprovata dalle sue conclusioni, allorquando ci invita a cercare in Costantino le tracce non *della* conversione, ma *di una forma* di conversione che fosse compatibile con quanto afferriamo della sua personalità e del contesto epocale nel quale visse. Certo, questa conclusione lascerà forse qualcuno con l'amaro in bocca, dal momento che non fornisce una risposta definitiva alla domanda circa la 'verità' della conversione di Costantino: ma forse la ricerca insistente di una tale risposta non corrisponde agli obiettivi di una indagine storica che più non si illude, fortunatamente, di poter inseguire il fantasma dell'oggettività.

Vorremmo chiudere con una considerazione che si è fatta strada in noi durante la stesura di questo contributo e che vorremmo timidamente proporre alla riflessione di tutti. Ci è parso di cogliere, alla base di molti giudizi negativi sul cristianesimo di Costantino, una sostanziale incapacità, da parte degli studiosi, nel concepire una forma di conversione che non debba per forza giungere fino all'eroicità delle virtù. In altre parole, non ci sembra si sia tenuto conto della possibilità che anche il percorso di un convertito possa essere costellato di ripensamenti, passi indietro, incertezze, senza che questo gli debba necessariamente la qualifica di cristiano⁸⁶. Eppure, proprio questa è l'esperienza quotidiana che ciascuno di noi fa, anche personalmente.

Don Francesco Braschi
c/o Seminario S. Pietro Martire
via San Carlo, 2
20030 SEVESO (MI)
francesco.braschi@gmail.com

⁸⁶ Potremmo qui richiamare il mai sopito dibattito, nell'ambito della Chiesa, circa le "condizioni di appartenenza alla Chiesa"; tale dibattito, vivissimo anche ai tempi di Costantino (si pensi all'episodio donatista), ha sempre visto lo scontro tra quanti avevano una visione "massimalistico-integralistica" della vita cristiana, e quanti invece si accontentavano di definire un "minimo comun denominatore" che non comprendesse già lo stato della perfezione.

PERSPECTIVĂ MARIOLOGICĂ PATRISTICĂ. NAȘTEREA CONCEPTULUI DE *THEOTOKOS*

BOGDAN VASILE BUDA

RIASSUNTO. Prospettiva mariologica patristica. La nascita del concetto di *theotokos*. Il presente studio si sofferma sulle principali affermazioni teologiche, dei Padri della Chiesa, i quali hanno preparato lo sviluppo del concetto teologico, che riguarda la Madre di Dio - *Theotokos*. Si sottolinea il contributo remarquabile dei Padri apostolici: sant Ignazio di Antiochia, san Giustino e di sant Ireneo di Lione. Poi, lo studio prosegue con l'importante apporto della "Scuola di Alessandria" e con i suoi principali esponenti: Origene e Clemente. La prospettiva teologica di questi Padri della Chiesa apre l'orizzonte verso il riconoscimento della Madonna come *Theotokos*. La letteratura patristica del quarto e del quinto secolo ha riportato un'importante contributo alla definizione del concetto di *Theotokos* da parte di Eusebio di Cesarea, sant Atanasio il Grande, sant Efrem Siro e san Cirillo di Gerusalemme. Un apporto sostanziale per mettere in luce la verità teologica in merito alla Madonna si realizza grazie al contributo dei Padri Cappadoci e di san Giovanni Crisostomo.

1. Premise

Pentru a înțelege mariologia patristică și dezvoltarea dogmelor mariane de-a lungul veacurilor în întreaga lor semnificație este necesară inserarea lor în contextul cultural și bisericesc în care au apărut. Trebuie să remarcăm în variatele paradigme mariologice continuitatea cu figura biblică a Mariei și îmbogățirile progresive pe care le-a cunoscut sub influența Spiritului Sfânt care conduce Biserica. Contextul post biblic în care se naște interesul pentru Maria este caracterizat de o triplă preocupare:

- a. Reflecția asupra misterelor revelate în Biblie și transferarea lor în cultura elenistică răspândită în întreg bazinul mediteranian (ca și *koine* filosofico-religios);
- b. Apărarea credinței de devierile și ereziile care deformau tradiția bisericească provocând precizările dogmatice ale conciliilor;
- c. Trăirea intensă a vieții creștine, perspectiva gnostico-sapientială și organizarea cultului liturgic și a evanghelizării în raport cu lumea greco-romană.¹

¹ Stefano da FIORES, Maria, *Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Edizioni Dehoniane Bologna, p. 109.

2. Părinții Apostolici

2.1. Sfântul IGNAȚIU din Antiohia († 110)

În scrierile Sfântului Ignațiu din Antiohia este consemnată pentru prima dată despre credința în maternitatea divină și feciorelnică a Mariei.² În aceste scrieri el încearcă să combată mai ales ereziile iudaizante și gnoza heterodoxă incipientă.³ Iudaizantii, după căderea Ierusalimului (70 d.Hr), încearcă să facă prozeliți în diasporă. După cum vedem în Faptele apostolilor, cap. 15, s-a iscat o neînțelegere între ei și păgâni asupra obligativității observării legii lui Moise pentru creștini. Sfântul Ignațiu li se opune scriindu-le: “Să nu fiți înșelați cu învățăturile străine, nici cu basme vechi, care nu sunt de folos; dacă și acum trăim după lege atunci mărturisim că nu am primit harul [...]. Este o nebunie să vorbești de Hristos și să trăiești ca iudeii. Că nu creștinismul a crezut în iudaism, ci iudaismul în creștinism, în care s-a adunat toată limba care a crezut în Dumnezeu.”⁴

Sfântul Iustin Martirul în *Dialog cu iudeul Tryphon* distinge între iudaizanți două categorii: cei ortodocși, împărtășind credința Bisericii, dar rămânând fideli și Legii, ca fiind descendenți ai comunității Apostolului Iacob și ceilalți, heterodocși, care îi negau lui Hristos natura divină, spunând că a fost om ca toți oamenii.⁵ “Această concepție despre Isus ca profet anunțat prin Moise, dar nu ca Fiul al lui Dumnezeu, a fost comună la numeroase grupuri iudeo-creștine heterodoxe.”⁶

Pe de o parte, așadar, Sfântul Iustin și Biserica se confruntau cu cei ce negau divinitatea Fiului, iar pe de altă parte se confruntau cu dochetismul și sistemele gnostice incipiente împotriva cărora a mărturisit energic “realitatea cărnii, a sângelui, a trupului, a faptelor și patimilor Domnului, de la naștere până la Înviere”⁷. Celor dochetiști le arată constituția bipolară a lui Hristos, insistând asupra deplinei umanități primită din Maria.⁸

² Cf. Alexandru SUCIU, O.F.M. Conv., *Preasfânta Fecioară Maria, Mama noastră*, Ed. Serafica, Iași, 1998, p. 65.

³ Cf. René LAURENTIN - Ermanno M. TONIOLO, *Născătoarea de Dumnezeu în Sfânta Scriptură și în tradiția Bisericii răsăritene*, Ed. Logos '94, Oradea, 1998, pp. 117-118.

⁴ Sf. IGNAȚIU din Antiohia, *Scrisoarea către magnezieni*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, pp. 200-202.

⁵ Cf. Jean DANIELOU - Henri I. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, I, *Des Origines a Saint Grégoire le Grand*, Du Seuil, Paris, 1968, p. 88.

⁶ *Ibidem*.

⁷ René LAURENTIN - Ermanno M. TONIOLO, *op. cit.*, p. 118.

⁸ Stefano da FIORES, *op. cit.*, p. 117.

“Un singur doctor este, trupesc și duhovnicesc, născut și nenăscut, Dumnezeu în trup, în moarte viață, adevărat, din Maria și din Dumnezeu, mai înainte pătimitor și apoi nepătimitor, Iisus Hristos, Domnul nostru.”⁹

În aceeași distincție, un alt text insistă asupra caracterului real al trupului lui Hristos, repetând de cinci ori adverbul “cu adevărat”: “Fiți surzi, dar când cineva vă vorbește altceva decât de Hristos, Cel din neamul lui David, Cel din Maria, Care cu adevărat s-a născut, a mâncat și a băut, Care cu adevărat a fost prigonit pe timpul lui Pilat din Pont, care cu adevărat a fost răstignit și a înviat în văzul celor cerești, și al celor pământești și al celor dedesubt, care cu adevărat a înviat din morți, înviindu-L pe El Tatăl Lui, după asemănare, Tatăl Lui, ne va învia în Hristos Iisus și pe noi, care credem în El, fără de care nu avem viața cea adevărată.”¹⁰

În alt text antidochetist scrie despre un “Dumnezeu conceput” din pântecul Mariei, îndrăzneală “tulburătoare” pentru spiritualitatea platonice: “Dumnezeul nostru Iisus a fost zămislit din Moise, după rânduiala lui Dumnezeu, din sămânța lui David și din Duhul Sfânt, s-a născut și a fost botezat ca prin patima Lui, să curățească apa.”¹¹

Împotriva iudaizanților, Sfântul Ignațiu proclamă fecioria Mariei relativă la nașterea lui Hristos, un mister al lui Dumnezeu: “Stăpânitorul veacului acestuia n-a cunoscut fecioria Mariei, nașterea lui Hristos din ea și moartea Domnului. Trei taine răsunătoare, care s-au săvârșit în tăcerea lui Dumnezeu”¹².

Taina întrupării lui Hristos este garantată, după cum am văzut din textele de mai sus, de maternitatea spirituală a Maicii Domnului, adică de faptul că Dumnezeu Fiul a luat trup din ea. Pe de altă parte, împotriva iudaizanților și a celor ce negau divinitatea Fiului lui Dumnezeu, garanția adevărului relevat este reprezentată de Fecioria Maria ca semn al faptului că cel care a venit în umanitatea noastră este într-adevăr Fiul lui Dumnezeu: “Plin de credința în Domnul nostru, Care cu adevărat este din neamul lui David după trup, dar Fiu al lui Dumnezeu după voința și puterea lui Dumnezeu, născut cu adevărat din Fecioară [...]. Pe timpul lui Pilat din Pont și al lui Irod a fost prigonit cu adevărat pentru noi cu trupul [...]. A pățimit cu adevărat și a înviat cu adevărat, nu cum spun necredincioșii, că a pățimit în aparență.”¹³

⁹ Sf. IGNAȚIU din Antiohia, *Scrisoare către Efeseni*, VIII, 2, în *ed. cit.*, p. 191; textul este analizat de Ermanno M. TONIOLO în *op. cit.*, p. 120.

¹⁰ Sf. IGNAȚIU din Antiohia, *Epistola către Tralieni*, IX, în *ed. cit.*, p. 207.

¹¹ *Idem*, *Epistola către Efeseni*, XVIII, 2, p. 196.

¹² *Idem*, XIX 1.

¹³ “Încă de la primele formulări ale credinței, Biserica a mărturisit că Isus a fost zămislit prin puterea Duhului Sfânt în sânul Fecioarei Maria, afirmând și aspectul trupesc al acestui

Fecioria Mariei își primește valoare prin inserarea sa în planul lui Dumnezeu (fecioria, nașterea Mariei și moartea Domnului), Sfântul Ignațiu Teoforul afirmând explicit fecioria *ante partum* și implicit fecioria *post partum*.

Vedem că Părinții celui de-al II-lea secol vorbesc în mod inseparabil despre întruparea și patima Fiului lui Dumnezeu. Evocarea primeia o include și pe cea din urmă, de aici decurgând importante consecințe în prezentarea misterului Mariei și a cooperării sale la mântuirea noastră. Afirmăția făcută în *Scrisoarea către Efeseni* 19, 1 este fără îndoială de origine paulină.¹⁴ Acest text insinuează o clară legătură între feciorie și crucea lui Isus.

Rev. Bertrand de Margerie, în studiul *Mary Coredeptrix in the light of Patristics*, arată că aceste trei mistere - feciorie, naștere și moarte - ale Mântuitorului nostru nu sunt de fapt, decât unul singur. Și ele nu numai că arată o orientare a întrupării lui Isus spre cruce, pentru mântuirea noastră, dar chiar indică o participare privilegiată a Mamei Fecioare la moartea sa mântuitoare prin fecioria ei înseși, ca semn al sacrificiului de sine și al participării în felul acesta, la însuși sacrificiul Mântuitorului. Pentru episcopul din Antiohia este evident faptul că maternitatea feciorelnică "a fost echivalentă cu o foarte intimă și unică cooperare în acțiunea Sa mântuitoare; unică, de vreme ce existența umană a Domnului, implicată prin moartea Sa, a fost ea însăși necondiționată de maternitatea feciorelnică liberă a Mariei. Purtându-L pe Iisus Hristos în pântecul Său, Maria deja poartă într-o anumită măsură, patima și moartea în inima ei"¹⁵.

Sfântul Ignațiu ca și "deschizător de drumuri" în apărarea dreptei credințe, formulează așadar primele încercări de sistematizare ale unui crez creștin pentru apărarea credinței de erezii. Ideea pe care o citim în textul din Efeseni 7, 2: "din Maria și din Dumnezeu (καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ)" își va primi formularea definitivă la Conciliul din Constantinopol (381), care va mărturisi împotriva ereticilor că Hristos "s-a întrupat" din Spiritul Sfânt și din Maria Fecioara (ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθενου)."

În acest fel se prefigurează încă de pe acum ideea că Sfânta Fecioară este apărătoare a tainei întrupării, a umanității și a divinității lui

eveniment: Isus a fost zămislit fără sămânță, «de la Duhul Sfânt». Părinții văd în zămisirea feciorelnică semnul că cel care a venit într-o umanitate ca a noastră este într-adevăr Fiul lui Dumnezeu": CBC, 496.

¹⁴ "Ci propovăduim înțelepciunea lui Dumnezeu în taină, pe cea ascunsă pe care Dumnezeu, mai înainte de veci, a rânduit-o spre mărirea noastră. Pe care nici unul dintre stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o căci, dacă ar fi cunoscut-o, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei.": 1 Cor 1, 7-8.

¹⁵ Cf. Mark I. MIRAVALLE, S.T.D., (ed.), *Mary Coredeptrix, Mediatrix, Advocate, theological foundations, towards a Papal definition?*, Queenship Publishing, Santa Barbara, 1995, p. 6.

Hristos, idee concretizată implicit și prezentă *avant la lettre* la Sfântul Ighnațiu, a atâr de necesarului concept de *Θεοτοκος*.

2.2. Sfântul IUSTIN Martirul († 165/167)

Dacă filosofia avea rolul de a motiva existența umană și de a-i arăta omului modalitățile prin care să-și împlinească destinul său, Evanghelia nu este un sistem filosofic, ci Adevărul întreg: "Deci, cele ale noastre depășesc orice altă învățatură omenească prin aceea că noi avem în Hristos întreg Cuvântul, care S-a arătat pentru noi trup, Cuvânt și suflet. Căci tot ceea ce au grăit și au găsit filosofii și legiutorii a fost scos de ei cu trudă din ceea ce au găsit contemplând doar în parte Cuvântul. Dar deoarece ei nu au cunoscut toate cele ale Cuvântului, Care este Hristos, ei au spus de multe ori și lucruri contrare. [...] Fiecare dintre aceștia, atunci când a văzut, în parte, apropierea lui de Cuvântul dumnezeiesc Cel împrăștiat în lume, a putut să grăiască câte un adevăr parțial. [...] Deci, toate acelea care se spun corect de către toți, sunt cele ale noastre, ale creștinilor."¹⁶

Întâlnim aici, din punct de vedere cristologic, un lucru cu totul nou. Sfântul Iustin apărând credința creștină de atacurile lumii iudaice și păgâne afirmă așadar că: "Încă înainte de venirea lui Isus, întregul neam omenesc a participat la Logosul Hristos. Toate neamurile sunt opera lui Dumnezeu și ele nu puteau fi lipsite de asistența Logosului divin. [...] Tot ceea ce s-a spus bine la toate neamurile face parte din patrimoniul creștinilor."¹⁷ Această atitudine este aproape unanimă.

Originalitatea mariologiei Sfântului Iustin stă în faptul că aduce în discuție antiteza dintre Maria și Eva urmând gândirea Sfântului Paul care îl cheamă pe Isus Noul Adam. Sfântul Iustin crede că Fiul lui Dumnezeu a dorit să devină om născut din Fecioară pentru ca prin aceeași prin care a intrat păcatul în lume prin lucrarea șarpelui, să vină eliberarea.¹⁸

Această idee o întâlnim în *Dialog cu iudeul Trifon*: "Noi înțelegem că El este mai înainte de toate făpturile și că a ieșit din puterea și voința Tatălui [...] și că s-a făcut om, prin Fecioara, pentru ca pe aceeași cale prin care a luat început neascultarea cea de la șarpe, să-și ia sfârșitul. Într-adevăr, după cum Eva, fiind fecioară și fără de pată și primind întru sine cuvântul șarpelui, a născut neascultarea și moartea, tot astfel Fecioara Maria, atunci când îngerul Gavriil i-a binevestit că «Duhul Domnului va veni asupra ta și puterea

¹⁶ Sfântul IUSTIN, *Apologia a doua*, X, XIII, în *Apologeti de limbă greacă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pp. 111-115.

¹⁷ Anton I., ADĂMUȚ, *Literatură și filosofie creștină*, vol. I: sec. I-VIII, Editura Fides, Iași, 1997, p. 92.

¹⁸ Cf. Paolo STRĂTER (ed.), *Mariologia*, Marietti Editori Pontifi, Roma 1952, p. 86.

Celui Preaînalt te va umbri», din care cauză și Sfântul, care se va naște din ea va fi Fiul lui Dumnezeu, primind credința și bucuria, a răspuns: «Fie mie după cuvântul tău». În felul acesta S-a născut prin ea Acesta, despre care am arătat că s-au spus atâtea în Scripturi și prin care Dumnezeu nimicește pe șarpe, ca și pe îngerii și oamenii cei asemănători cu el, și prin care liberează de moarte pe cei vii, care se pocăiesc și care cred în El.¹⁹

Scena Bunevestiri²⁰ își găsește așadar o corespondență cu Protoevghelia din Geneză.²¹ Taina Întrupării Fiului lui Dumnezeu se găsește într-un paralelism cu degradarea introdusă în lume prin păcat. Aceste două momente influențează istoria umană: ceea ce omul distruge, Dumnezeu readuce la viață; prin Eva cade Adam, prin Maria se naște Hristos Mântuitorul. P. Străter reduce această antiteză la următoarea schemă²²:

Eva fecioară	=>	Maria Fecioară
Eva crede și se supune șarpelui =>		Maria crede și se supune îngerului
Eva, datorită credulității sale, devine mama păcatului și a tuturor =>		Maria, prin ascultarea sa, devine mamă a aceluia care distruge opera șarpelui și eliberează de moarte oamenii credincioși

Și adaugă că această schemă de paralelisme și contraste își primește o nouă viață sub Sfântul Irineu.

2.3. Sfântul IRINEU din Lyon († 200)

Eva este asociată lui Adam în planul folosit de diavol pentru a-l duce pe om la cădere. Continuând paralelismul, în planul de mântuire al lui Dumnezeu, Maria, Noua Evă, este asociată lui Hristos, Răscumpărătorul, Noul Adam. În *Adversus haereses* (I, 3, 22), Sfântul Irineu spune că “ceea ce Eva cu necredința sa a legat, a fost dezlegat de Maria prin credință”²³.

În acest fel se accentuează ideea că Sfânta Fecioară repară prin virtutea ascultării, neascultarea Evei. Acest paralelism dintre Eva și Maria este opera gândirii Părinților, confruntând fapte și simboluri purtătoare de adevăr, o gândire intuitivă și simbolică mai degrabă, decât deductivă, logică sau progresivă: “între Eva și Maria ei discern o paralelă de situație și o opoziție de angajament [...] în

¹⁹ Sfântul IUSTIN, *Dialog cu iudeul Trifon, C*, în *op.cit.*, pp. 277-278.

²⁰ Cf. Lc 1, 23-38.

²¹ Cf. Gn 3, 1-20.

²² Cf. Paolo STRĂTER S.I., *op. cit.*, vol. I, p. 87.

²³ Cf. Gabriele M. ROSCHINI, O.S.M., *La Madonna seconda la Fede e la Teologia*, vol.II, *La singolare missione di Maria SS*, Roma, Libreria Editrice Francesco Ferrari, 1953, p. 347.

ambele cazuri, o femeie, o fecioară consacră un act moral care angajează mântuirea întregii umanități. O poziție de angajament: Eva nu se încrede în Dumnezeu și nu ascultă, în vreme ce Maria crede și ascultă. Rezultatul este, pe de o parte păcatul și moartea, iar pe de alta, mântuirea și viața.”²⁴.

În consecință, Eva “încă fecioară s-a făcut neascultătoare și a devenit pentru ea și pentru întreaga umanitate o cauză de moarte. Maria, Fecioară ascultătoare a devenit pentru ea și pentru întreg neamul omenesc cauză de mântuire. [...] De la Maria la Eva se reia același circuit (*recirculatio*) fiindcă nu există un alt mod de a dezlega ceea ce a fost legat decât de a relua în sens invers împletiturii țesăturii. [...] Iată de ce Luca începându-și genealogia de la Domnul a urcat până la Adam, manifestând că merge, nu de la înaintașii săi spre El, ci de la El spre ei, potrivit regenerării în Evanghelia vieții. Și astfel că neascultarea Evei a fost desfăcută prin ascultarea Mariei; căci ceea ce Fecioara Eva a legat prin necredință, Maria a dezlegat prin credință.”²⁵. Paralela astfel prezentată este remarcabilă.

G. Jouassard spune că din aceste diverse pasaje rezultă:

“a. că Irineu a simțit întreaga importanță care o comporta pentru Isus faptul de a se naște dintr-o Fecioară,

b. că a văzut în această Fecioară antiteza Evei și i-a atribuit un anumit rol în misterul mântuirii noastre.

c. că opoziția astfel spusă de el între Maria și Eva, implică în mod necesar sfințenia pentru prima în momentul Bunevestiri, de vreme ce Maria nu ar fi putut fără aceasta să pronunțe *fiat*-ul, pe care l-a pronunțat.”²⁶

Proiectul restaurării omului la care participă și Maria implică de asemenea și Biserica în ansamblul ei. Cele două contraste Eva-Maria, Eva-Biserică vor conduce astfel, spre o apropiere între Maria și Biserică.²⁷ La sfârșitul acestui proces început cu primii Părinți ai Bisericii, Biserica va fi sistematic subordonată Mariei. Părăsind însă aceste anticipații și revenind în secolul al II-lea, vedem odată cu Sfântul Irineu din Lyon conturându-se *in nuce* ideea participării Sfintei Fecioare la răscumpărarea noastră, adică prefigurarea conceptului de *co-răscumpărătoare*.

Maria prin ascultarea și acceptarea feciorelnică a maternității divine, devine capabilă să coopereze la mântuirea Sa și la cea a întregului neam

²⁴ Cf. René LAURENTIN, *Court Traité de Théologie Mariale*, P.Lethielleux Editeur, Paris 1953, p. 38.

²⁵ Sfântul IRINEU, *Adversus haereses*, III, P.G. 7, 958-960.

²⁶ Cf. George JOUSSARD, *Marie à travers la patristique. Maternité divine, virginité, sainteté*, în D'Hubert DU MANOIR S.J. (ed.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, tome I, Beauchesne, Paris 1949, p. 74.

²⁷ v. René LAURENTIN, *op. cit.*, p. 40.

omenesc: “*Virgo oboediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis.*” (*Adv. haer.*, III, 22,4). Acest act de ascultare feciorelnică nu este doar un simplu consimțământ, după cum spun mulți teologi moderni, ci este un act paralel cu ascultarea lui Hristos de pe cruce.²⁸

Vedem astfel că: “Maria prin ascultarea sa față de Cuvânt, prin înger, s-a unit pe sine cu ascultarea Cuvântului față de Tatăl său, (...) pentru Irineu ascultarea Mariei nu este doar mântuitoare, ci de asemenea răscumpărătoare în unirea Sa cu ascultarea ulterioară neascultării prin care Eva, prin Adam, a produs căderea neamului omenesc.”²⁹

În ceea ce privește învățătura Sfântului Irineu, trebuie să reflectăm asupra faptului că în calitate de ucenic al Sfântului Policarp al Smirnei, iar acesta, ucenic al Sfântului Ioan Evanghelistul, este mai mult decât probabilă ideea că doctrina Sfântului Irineu este de fapt perpetuarea tradiției teologice ioaneice.

3. Școala teologică alexandrină

3.1. ORIGEN († 253)

Marele maestru al școlii teologice alexandrine și al întregii teologii grecești a fost Origen. Din opera sa imensă el a lăsat despre Sfânta Fecioară câteva fragmente prețioase care abordează principalele teme mariologice. Mai întâi de toate, vorbește despre mistica fecioriei și nu trebuie să ne mirăm că acest lucru se întâmplă la Alexandria, dacă ne gândim la tradiția interpretării alegorice de aici, în opoziție cu cea a școlii antiohiene și, la faptul că tot în Egipt va apărea în secolul al IV-lea marea mișcare monahală a Părinților pustiei. Potrivit lui Origen, doar sufletul cast poate să atingă uniunea perfectă cu Dumnezeu, ca având parte de bucuria și binecuvântarea adresată Mariei.³⁰ De asemenea, Hristos prezintă prototipul fecioriei bărbătești în vreme ce Maria reprezintă prototipul fecioriei feminine.³¹ Prin urmare, la Origen găsim originea afirmației care vede în Maria modelul fecioarelor consacrate. Marea mișcare ascetică a secolului al IV-lea va da acestei concepții o mare dezvoltare. Origen

²⁸ v. IRINEU, Sf., *Adv. haer.*, III, 19,1.

²⁹ Cf. Bertrand DE MARGERIE S.J., în DU MANOIR (ed.), *op.cit.*, p.9; același autor demonstrează, bazându-se pe textele din *Adv. haer.*, V, 16,3; IV, 33,9; IV, 18,4 că “Biserica însăși (la Sfântul Irineu) este corăscumpărătoare, ceea ce implică faptul că persoanele botezate sunt corăscumpărătoare unele pentru altele: fecioara apare în această lumină deja ca și corăscumpărătoare a corăscumpărătorilor pentru slava unicului Răscumpărător, Hristos”: cf. *ibidem*, p. 12.

³⁰ IRINEU, Sf., *In Lucam*, fragm. 12: SC 87 pp. 472-475.

³¹ IDEM, *In Matthaicum comm.* 10, 17: GCS 10, pp. 21-22.

consideră posibilă nașterea și creșterea progresivă a Cuvântului dumnezeiesc în fiecare suflet prin credință, precum în sânul Fecioarei Maria.³²

În această idee, maternitatea Mariei profesată de Părinții anteriori lui îi va servi ca exemplu pe care fiecare creștin trebuie să-l imite: “nu doar în Maria, ci în mod egal în tine, trebuie să se nască cuvântul lui Dumnezeu”. Adică nașterea pământească a lui Hristos nu-și produce roadele sale mântuitoare, decât dacă Isus se naște în mod spiritual în fiecare dintre credincioși, în mod fidel: “la ce-mi servește să zic că Isus a venit doar în carnea pe care a primit-o de la Maria, dacă eu nu arăt că a venit de asemenea și în carnea mea?”³³. Maria este fecioară la Bunavestire, ea cunoștea Legea și Proferii, meditănd în fiecare zi Sfânta Scriptură.

În această direcție, Origen ne spune despre cuvintele adresate de înger Mariei, *χαίρε κεχαριτωμένη*, că reprezintă un salut unic, niciodată adresat până atunci unei persoane umane din Sfânta Scriptură.³⁴ Acest spirit de care era plină Sfânta Fecioară este comunicat Elisabetei și lui Zaharia, în vizita pe care le-o face, manifestând darul profeției în *Magnificat*-ul său.³⁵ Cu toate acestea, Origen ne spune că sfințenia Mariei trebuie să crească, această idee a progresului spiritului dominând ascetica și mistica origeniană.³⁶ Și, precum la Sfântul Ioan Gură de Aur în *Omiliile la Matei*, Sfânta Fecioară nu este presupusă ca liberă de orice greșală deoarece, de vreme ce în momentul patimii lui Hristos apostolii, în frunte cu Petru, au fost scandalizați, cum am putea să presupunem că mama lui Hristos nu a fost supusă aceluiași scandal. Din acest punct de vedere Origen o credea fragilă și aduce în plus, un argument foarte profund acestui raționament: “Dacă Maria n-a suferit scandalul, Isus nu a murit pentru păcatele sale.”³⁷

În acest context, precum unii teologi medievali, Origen interpretează sabia lui Simeon ca fiind necredința și incertitudinea Mariei la picioarele crucii: “*pertransibit infidelitatis gladius et ambiguitatis mucrone ferieris*”³⁸, această idee rămânând în istoria teologiei.

Antiteza Eva-Maria nu-și găsește însă un loc prea dezvoltat la Origen, concepțiile sale reducându-se la ideile dezvoltate de Părinții anteriori, care spuneau că după cum printr-o femeie a intrat păcatul în lume, tot așa printr-

³² Id., *In Cantica*, 2, 6: GCS 8, pp. 50-51.

³³ Id., *In Genesim* 3, 7: GCS 6, p. 49 et SC 7, p. 123.

³⁴ Id., *In Lucam*, frag. 68: SC 87, p. 516.

³⁵ Id., *In Lucam* 7, 2-3: SC 87, pp. 154-156.

³⁶ Cf. *ibidem*, 8, 1-3, pp. 164-168.

³⁷ Id., 17, 6, pp. 256-258.

³⁸ *Ibidem*.

o femeie trebuie să înceapă mântuirea.³⁹ De asemenea în alte ocazii Origen opune neascultării Evei ascultarea Mariei. Dacă Eva a adus suferință și blestem sexului feminin, Maria i-a adus binecuvântare și bucurie.⁴⁰ Un alt aspect teologic foarte important pe care Origen îl pune în evidență este maternitatea divină a Sfintei Fecioare.

Istoricul bisericesc Socrate ne informează că Origen ar fi fost singurul autor care ar fi întrebuințat termenul de *Θεοτοκος*, în comentariul la *Epistola către Romani*. Tot cu Origen se conturează tema fecioriei perpetue a Sfintei Fecioare. Sub influența mai multor asceți ai timpului său, consacrați fecioriei, el considera că Maria n-ar fi putut să-și împartă patul cu un bărbat, după ce puterea Celui Preaînalt a umbrit-o. Aceste considerații își au originile în învățăturile Părinților egipteni.⁴¹

De asemenea, în cartea sa, *Împotriva lui Celsus*, Origen aduce trei argumente pentru a demonstra nașterea lui Isus din Fecioară:

- proba filosofică stipulează că cel ce a reușit să facă atât de mult pentru oameni, nu ar fi putut avea decât o naștere supranaturală;

- proba profetică trimite la profeția lui Isaia, și anume, că dintr-o Fecioară avea să se nască Emmanuel;

- proba analogică spune că potrivit unor analogii existente în natură, nu ar fi fost imposibil ca Dumnezeu voind să se întrupeze în natura umană, să fi realizat acest lucru într-o manieră extraordinară.⁴²

Apariția credinței în fecioria Maicii Domnului în tradiția populară este atribuită de către unii mari mariologi, influențelor cărților apocrife cunoscute de Sfântul Iustin și de Origen.⁴³

3.2. CLEMENTE DIN ALEXANDRIA (†cca. 215)

Clemente din Alexandria (c. 150 – c. 215) s-a pronunțat și el asupra fecioriei *ante partum* și *post partum*. Toate acestea demonstrează că aceste probleme teologice erau în discuție în Egipt la sfârșitul celui de-al II-lea secol *post Christum*. Descriind viața Sfintei Fecioare, întotdeauna a luat poziții în favoarea fecioriei *post partum* și *in partum*.⁴⁴ Protestează împotriva celor care vor să considere nașterea Mariei ca fiind normală. Putea să fi fost influențat în această direcție de diversele cărți apocrife. De

³⁹ Id., *In Lucam* 8, 1: SC 87, p. 164.

⁴⁰ Id., *In Lucam*, frag. 12: SC 87, p. 472; *In Matthaeum hom.* 1, 5: GCS 12, 1, 1941, p. 244.

⁴¹ Cf. Hubert DU MANOIR, S.J., *op. cit.*, p. 80.

⁴² ORIGENE, *Contro Celso* 1, 32-37; TMPM I, 200-204 și în ORIGENE, *Commento a Giovanni* 22, 16: TMPMI, pp. 210-211.

⁴³ V. Stefano DE FIORES, *op. cit.*, pp. 121-122.

⁴⁴ CLEMENS, *Stromata*, VIII, 16: P.G. 9, 529 B-532 (GCS. 17, 66).

asemenea, suprapune figura Fecioarei Maici cu cea a Fecioarei Biserică, realizând o comparație tipologică având la bază funcția feciorelnic-maternă:

“Toate femeile însărcinate care au devenit mame alăptează. Dar Hristos Domnul, rod al Fecioarei, nu consideră fericiți sâni de femeie, nici capabili de a hrăni; dar după ce Tatăl iubitor și binevoitor a făcut să pogoare din cer Cuvântul său, el însuși a devenit hrană spirituală pentru oamenii înțelepțiți... Una singură este Maica-Fecioară: mie îmi place să o numesc «Biserica». Singură această Maică nu a avut lapte, pentru că singură ea nu a fost «femeie», ci este și Fecioară și Maică, neatinsă ca Fecioară, iubitoare ca Maică. Ea își cheamă fiii la sine și îi hrănește cu lapte, adică cu Cuvântul făcut prunc.”⁴⁵

Biserica oferind fiilor săi prin Taine și prin Sfânta Scriptură hrana dumnezeiască, este Maică precum Maria, pentru că îl dăruiește în mod feciorelnic pe Hristos:

“După cum se pare, mulți și până în zilele noastre au crezut că Maria rămâne lăuză, prin nașterea Fiului, dar nu este așa: de fapt, unii afirmă că, examinată de către moașă după naștere, a fost găsită fecioară. Astfel sunt pentru noi Scripturile Domnului care nasc adevărul și rămân fecioare, după ce au ascuns tainele adevărului. «A născut și nu a născut», zice Scriptura: precum cea care a zămislit întru sine fără bărbat. De aceea Scripturile sunt gravide pentru gnostici; ereziile însă, fără să știe acest lucru, le disprețuiesc, ca și cum nu ar fi gravide.”⁴⁶

Aceste relații pe care Clemente le intuiește ca existând între Fecioară și comunitatea creștină vor fi mai târziu pe larg dezvoltate în tradiția latină.⁴⁷

4. Secolul IV: nașterea conceptului de *Theotokos*

Secolul IV coincide cu ceea ce F. Cayre numește: “marele secol patristic”⁴⁸ sau cu epoca de aur a literaturii antice. Este perioada marilor Părinți ai Bisericii, odată cu care, din punct de vedere mariologic vom nota un interes din ce în ce mai amplu și mai specific, care viza aprofundarea credinței în Născătoarea de Dumnezeu. De asemenea, în preambulul epocii, nu întâmplător, potrivit Sfântului Grigore de Nyssa în *Viața Sfântului Grigore Taumaturgul*, începe perioada relatărilor aparițiilor mariane.⁴⁹ Aflăm din această scriere că Sfânta Fecioară îi cere Sfântului Ioan Evanghelistul să explice Sfântului Grigorie misterul adevăratei credințe și, într-adevăr sub asistența Spiritului Sfânt, literatura mariană din acea perioadă se îmbogățește

⁴⁵ Id., *Pedagogos*, 1,6: GCS 12, 115.

⁴⁶ Id., *Stromata*, 7,16: GCS 17,66.

⁴⁷ Cf. René LAURENTIN - Ermanno M. TONIOLO, *op. cit.*, p. 191.

⁴⁸ F. CAYRE, *Patrologie et histoire de la theologie*, tome I, Desclée, Paris, 1967, p. 7.

⁴⁹ *Ibidem*.

foarte mult cu contribuția unor mari autori precum: Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Epifanie, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Sfântul Efrem Sirul, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigore de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa, și Sfântul Ioan Gură de Aur. În Occident îi vom întâlni pe Sfântul Ilarie de Poitiers, Sfântul Ambrozio al Milanului, Sfântul Ieronim și Sfântul Augustin, dar aceștia nu fac obiectul studiului nostru.

Pe tărâm mariologic notăm o deosebită dezvoltare nu doar a doctrinei, ci și a cultului și a devoțiunii orientate spre Sfânta Fecioară, care încep să câștige teren și să devină o expresie a liturgiei Bisericii.⁵⁰ Spre a doua jumătate a sec. IV, sărbătoarea prezentării lui Isus la templu (*Hypapantē*), deși rămâne fundamental o sărbătoare cristologică, începe să acorde un larg spațiu comemorării Fecioarei Sfinte mai ales în omiliile care comentau cuvintele adresate ei de către dreptul Simeon, cum că o sabie îi va străpunge inima.⁵¹ Apariția monahismului, de asemenea, favorizează dezvoltarea cultului marian și mai ales în viața acelor creștini care au decis să se consacre Domnului în starea fecioriei. O altă oportunitate de care beneficiază cultul marian este faptul că după Edictul de la *Mediolanum* (313), prin care împăratul Constantin cel Mare acorda toleranță oficială religiei creștine, odată cu încheierea perioadei persecuțiilor, creștinii nu mai puteau să-și exprime suprema mărturie de credință și iubire prin sacrificiul vieții. În noul context vor deveni foarte numeroși creștinii care vor vedea într-o viață de feciorie perpetuă consacrată lui Dumnezeu, drumul care ar permite de a aduce acea mărturie care mai înainte se manifesta prin acceptarea martiriului. Este evident că în această nouă mentalitate Maica Domnului va fi prezentată ca cel mai sublim mod de viață pentru cei ce s-au consacrat lui Dumnezeu în viața feciorelnică.

4. 1. EUSEBIU din Cezarea (†340)

Eusebiu din Cezarea este primul mare istoric pe care îl are Biserica, considerat pe bună dreptate, „părintele istoriei ecleziastice”⁵². În ceea ce privește doctrina sa mariologică, textul din Isaia 17, 14: “Pentru aceasta Domnul meu va da un semn: Iată Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu și va chema numele lui Emanuel”, este interpretat sub un aspect cristologic și marian, adică semnul mântuirii realizat de Emanuel este și semnul Fecioarei. În ceea ce privește exegeza Noului Testament, pe urmele Sfântului Irineu și ale lui Origen, se ocupă de problema

⁵⁰ Cf. Luigi GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, Edizioni Paoline, Milano 1991, p. 101.

⁵¹ Lc 2, 35.

⁵² Cf. Johannes QUASTEN, *Patrologia*, Marietti, Casale Monferreto, 1980, p. 312.

descendenței davidice a lui Isus și arată că Cristos este din neamul lui David nu numai după lege, ci și după trup.⁵³

Din punct de vedere lingvistic și dogmatic este foarte important pentru noi faptul că Eusebiu folosește deja titlul de *Θεοτοκος*, relativ la Sfânta Fecioară: "iată de ce a și înfrumusețat prea-cuvioasa împărăteasă (locul) în care a adus Născătoarea de Dumnezeu Pruncul pe lume, cu construcții vrednice de toată mirarea, îmbogățind sfânta grotă în tot chipul."⁵⁴

4. 2. Sfântul ATANASIE cel Mare († 373)

Sfântul Atanasie cel Mare a fost un mare apărător al ortodoxiei creștine proclamând divinitatea lui Isus împotriva arienilor și misiunea Fecioarei Maria în planul de mântuire al lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nazianz l-a numit stâlpul Bisericii. În urma morții lui Constantin cel Mare (337) și a creșterii puterii partidei ariene în Biserică și în stat a urmat de cinci ori calea exilului pentru că a apărat cu fermitate credința adevărată. Pe tărâm mariologic, Sfântul Atanasie a subliniat aspectul ascetic-moral al Sfintei Fecioare Maria, aspect devenit familiar în mediile monastice ale aceluși timp.⁵⁵ Prin aceasta el urmează drumului deschis de predecesorul său Alexandru care, într-un discurs adresat fecioarelor, le spunea: "voi aveți condiția Mariei care este model și o imagine proprie cerurilor."⁵⁶ Această linie de gândire își va găsi o continuitate în numeroase scrieri ale Sfântului Atanasie: *Scrisoarea sa către fecioare*, în limba coptă, reflectă idealul său personal în ceea ce privește viața unei fecioare consacrate lui Dumnezeu. Și în viața reală a Mariei din Nazaret "el o presupune pe aceasta, preocupată de a îndrepta gândurile rele, tentație tipică eremiților."⁵⁷ Așadar avem de-a face cu apariția unei *imitatio Mariae* care trebuie urmată în mod special de călugări.

Portretul Sfintei Fecioare preluat de Sfântul Ambrozie al Milanului și propus persoanelor consacrate ca model de viață a rămas celebru: "Maria era

⁵³ Cf. EUSEBII Caesariensis, *Quaestiones Evangelicae ad Stephanum*: PG, 22, 880-982.

⁵⁴ EUSEBIU din Cezareea, *Scrieri. Partea a doua: Viața lui Constantin cel Mare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 142.

⁵⁵ "În Egipt, paradis al vieții monastice, această spiritualitate s-a dezvoltat cel mai mult. Într-o scriere anonimă de la începutul sec. IV, conservată în limba coptă, Maria este reprezentată ca trăind în rugăciune continuă, separată de contacte cu oamenii și în compania îngerilor. Idealul vieții monastice este proiectat asupra persoanei Maria: «Dumnezeu, contemplând întreaga lume nu a găsit nici o femeie comparabilă cu Maria; astfel a ales-o pentru a fi Mama sa. Dacă cineva vrea să fie chemată fecioară să o imite pe Maria»" - D. FERNANDEZ, *Maternidad perfecta y virginidad integral di Maria. Reflexiones críticas en torno a la teoria de A. Mitterer*, în *EstMar* 21 (1960) p. 53.

⁵⁶ Sf. ATHANASIUȘ, *De virginitate*: CSCO 151, 72, 73.

⁵⁷ Id., 44.

o fecioară curată, cumpătată din fire [...] iubea faptele bune. [...] Nu dorea să fie văzută de către oameni. [...] Se ruga lui Dumnezeu, singură la Cel Singur [...] Nu se răsteya și era atentă să nu vorbească pe nimeni de rău și să nu asculte pe nimeni zicând ceva rău despre alții. [...] Nu se neliniștea; nu invidia pe nimeni; nu se lăuda, ci era smerită; nu avea vreo răutate în inimă. [...] În fiecare zi înainta și progresa. [...] În locul pâinii se hrănea din cuvintele adevărului, în locul vinului, ținea învățăturile Mântuitorului și în acelea își găsea plăcerea. [...] Iată chipul fecioarei! Iar Maria astfel a fost.”⁵⁸

Episcopul alexandrin devine un apărător ferm a ceea ce tradiția învață despre Maica Domnului, iar împotriva arienilor va susține cu hotărâre esența divină a lui Isus care este Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl dinainte de toți vecii, posedând aceeași natură divină cu cea a Tatălui. Din această cauză și pe aceeași bază, nu ezită să o numească “Maica Domnului” pe cea care l-a născut în natura Sa umană. Iată de ce folosește termenul de *Θεοτοκος* care, în anul 431 va fi introdus în documentele oficiale ale Conciliului Ecumenic din Efes: “și fiind Dumnezeu, s-a făcut om pentru noi și s-a născut din Născătoarea de Dumnezeu Maria pentru ca să ne elibereze pe noi de sub puterea diavolului.”⁵⁹

Un alt punct important al doctrinei mariologice este faptul că îi place să sublinieze finalitatea mântuitoare a întrupării, accentuând legătura existentă între maternitatea Mariei și mântuirea omului: “și, [...] pentru noi luând carne din Fecioara Născătoare de Dumnezeu Maria, a devenit om.”⁶⁰ Distrugerea puterii păcatului și realizarea mântuirii oamenilor este produsă prin faptul că Hristos luându-și trup, și-a asumat natura umană de la Maria pentru a elibera din robie pe cei care erau ținuți prizonieri păcatului.⁶¹ Pe lângă arieni, mai existau pe vremea lui și dochetiștii, adică cei care considerau că Fiul lui Dumnezeu a avut doar un trup aparent, un fel de fantasmă, “a cărei funcției era de a acoperi splendoarea divină pe care omul nu ar fi putut să o suporte.”⁶² Împotriva acestor erori, Atanasie afirmă nașterea adevărată a Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria, adică faptul că Hristos și-a asumat un trup precum al nostru, chiar dacă conceput în mod miraculos: “Dacă Fiul lui Dumnezeu ar fi vrut doar să se manifeste, ar fi putut cu siguranță să-și asume un corp oarecare, chiar mai bun decât al nostru. În schimb, este chiar al nostru cel pe care l-a însușit și nu într-un fel oarecare. L-a asumat dintr-o Fecioară intactă și necoruptă care nu a cunoscut bărbat, este vorba

⁵⁸ Id., 58-62.

⁵⁹ Id., 3: PG 28, 256.

⁶⁰ Id., *Oratio III contra arianos* 3, 29, PG 26, 385.

⁶¹ Id., 3, 31: PG 26, 388-389.

⁶² Cf. Luigi GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, Edizioni Paoline, Milano 1991, p. 107.

de un trup pur și neatins de unirea cu bărbatul. Deoarece, într-adevăr, El este Atotputernicul și Creatorul tuturor lucrurilor, își construiește în Fecioară un templu, adică un trup.”⁶³

Împotriva celor care negau divinitatea Fiului, Sfântul Atanasie afirmă despre conceperea feciorelnică că este un semn evident al divinității acestuia. Când a venit între noi, și-a format un corp luându-l dintr-o Fecioară “pentru a oferi o dovadă de netăgăduit a divinității sale. Trebuia să apară evident că acela care a creat un trup este creatorul și al celorlalte trupuri. Într-adevăr, văzând un trup născându-se dintr-o Fecioară, fără intervenție, cine n-ar înțelege că cel ce apare în acel trup este creatorul și stăpânul celorlalte trupuri.”⁶⁴

Datorită faptului că nici un profet sau patriarh al Vechiului Testament nu a fost născut în mod feciorelnic, rezultă că nașterea feciorelnică a Fiului lui Dumnezeu este un fapt unic și un mister care depășește capacitatea noastră de înțelegere: “Nimeni nu poate să descrie nașterea sa trupească; nimeni nu poate să indice un tată care l-a născut în trup, din moment ce trupul său nu vine dintr-un bărbat, ci dintr-o fecioară.”⁶⁵

Este vorba de misterul insondabil profețit de Isaia:⁶⁶ “profeția și miracolul conceperii feciorelnice au funcția semnelor pe care Dumnezeu le-a dat omului pentru a-l ajuta să primească misterul inefabil al Domnului universului care se face om el însuși. Credința are nevoie de sprijin și de ajutor divin pentru a depăși limitele neputinței omenești.”⁶⁷

În ceea ce privește fecioria Maria, Sfântul Atanasie “preamărește virginitatea *post partum*.”⁶⁸ Sfântul Atanasie, după cum am văzut, propune pe Maria ca model de viață fecioarelor care și-au consacrat viața Domnului. Apărând fecioria perpetuă a Mariei, le răspunde celor ce afirmă că Sfânta Fecioară a mai avut și alți fii, că ar fi imposibil acest fapt din moment ce, dacă ar fi avut alți copii, după moartea Domnului ar fi fost încredințată sub custodia și asistența lor și nu sub custodia și asistența Sfântului Ioan.

⁶³ S. ATHANASIUS, *De incarnatio Verbi* 8: PG 25, 109.

⁶⁴ Id., 18: PG 25, 128.

⁶⁵ Id., 37: PG 25, 160.

⁶⁶ Is 7, 14.

⁶⁷ Cf. Luigi GAMBERO, *op. cit.*, p. 108.

⁶⁸ Cf. Hubert DU MANOIR, S. J., *Maria, Etudes sur La Sainte Vierge*, tome I, Beauchesne, Paris 1949, p. 87.

Dezbaterea acestei teme o întâlnim într-un opuscul păstrat în limba coptă.⁶⁹ În el, Sfântul Atanasie oferă explicația fecioriei *post partum*: “dacă Maria ar fi avut un alt fiu, Mântuitorul nu l-ar fi neglijat, și nu și-ar fi încredințat altuia mama, nici ea nu ar fi devenit mama altora. Maria nu și-ar fi abandonat pe ai săi pentru a trăi împreună cu alții, știind bine că o mamă nu trebuie să-și abandoneze soțul și fii. Dar de vreme ce continua să fie fecioară și după nașterea Domnului, acesta o dădu ca mamă ucenicului, chiar dacă nu era mama sa; o încredințează lui Ioan pentru marea sa puritate de conștiință și din cauza fecioriei sale imaculate.”⁷⁰

Sfântul Atanasie exaltă în mod magistral funcția exemplară a fecioriei perpetue a Mariei: “Maria a perseverat până la sfârșit în feciorie, născându-l pe Dumnezeu; în acest fel ea devine un model pentru toți.”⁷¹ De unde rezultă că fecioria perpetuă a Mariei este în primul rând o exigență a maternității sale divine și din această cauză, această feciorie devine un model de sfințenie pentru credincioși: “Scriptura care ne instruește este viața Mariei, mama lui Dumnezeu.”⁷² Viața Mariei este suficientă ca ideal de perfecțiune și normă a vieții cerești. Pentru Sfântul Atanasie acest model de viață oferit de Maria se va dovedi într-o zi foarte rodnic, episcopul alexandrin proiectând astfel *imitatio Mariae* la nivel eshatologic: “câte fecioare va vedea Maria în jurul său, cum le va îmbrățișa și cum le va conduce la picioarele Domnului! Cât de mare va fi bucuria îngerilor când vor vedea în trupul fecioarelor o imagine a purității lor! Domnul le va oferi Tatălui Său zicând: Toate acestea au fost și sunt în aceleași situații ca și Maria, Mama mea.”⁷³

4. 3. Sfântul EFREM Sirul († 373)

Doctrina mariologică a Sfântului Efrem Sirul exprimă doctrina mariană a Bisericii siriene. Doctor al Bisericii siro-antiohiene și caldee a fost numit “lira Spiritul Sfânt” datorită expresiilor sublime cu care și-a alcătuit opera poetică. Profunda inspirație artistică, doctrina înaltă despre spiritualitate, marea influență exercitată asupra liturgiilor răsăritene, îl fac să merite și titlul de “Doctor marian”. Creativitatea sa poetică a fost aproape nesecată, istoricul Sozomen informându-ne că Efrem ar fi scris în jur de trei milioane de versuri.⁷⁴ Sfântul Efrem se arată plin de admirație față de virtuțile Sfintei

⁶⁹ Opusculul a fost descoperit și editat de L. TH. LEFORT în articolul S. Athanase: *Sur la virginité* publicat în *Le Muséon*, 42 (1929) 197-275.

⁷⁰ *Ibidem*, 243.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, 255.

⁷³ *Ibidem*, 248.

⁷⁴ SOZOMENUS, *Historia Ecclesiastica*: PG 67, 1008b.

Fecioare și “îmbracă de fapt, prin imagini lirice, esența tradițională a credinței.”⁷⁵ Pentru Sfântul Efrem, Maria este cea mai minunată creatură care există și din această cauză se simte atras de ea, care în poeziile sale ne apare inseparabil legată de Isus: “Într-adevăr, Isuse, tu și mama ta sunteți singurii foarte frumoși în toate. În tine într-adevăr, Doamne, nu există nici o greșeală; nici nu există pată în mama ta.”⁷⁶ Cauza perfecțiunii Mariei constă în Fiul ei. Vedem însă în fragmentul mai sus citat, un alt fapt care i-au condus pe mulți să creadă că insistența Sfântului Efrem asupra frumuseții spirituale și a sfințeniei Mariei este un indiciu al credinței sale în *neprihănită zămislire* ca ecou anticipativ cu cincisprezece secole a acelei *Tota pulchra es, Maria, et macula originalis non est in te*: “Gândirea Sfântului Doctor este clară: Maria, în scutirea față de păcat, este comparată cu Hristos. Dar Hristos a fost indubitabil imun față de păcatul originar. Deci și Maria a fost imună față de același păcat. Că nu este vorba aici doar de puritatea feciorelnică, este evident, fiindcă ea este comună și altor femei. Și nici nu este vorba doar de o simplă scutire față de păcatul actual, fiindcă Sfânta Fecioară, într-un astfel de caz, nu ar fi deloc singură cu Hristos pentru a fi pură într-un astfel de mod: copiii morți îndată după botez (căror Sfântul Efrem le concede primul loc printre sfinți) ar fi fost împodobiți cu aceeași puritate.”⁷⁷

Pentru Sfântul Efrem un eveniment presupune pe un altul. În acest mod el le leagă și ne arată legătura profundă care unește nașterea lui Isus de răstignirea sa: “Moartea sa pe cruce atestă nașterea sa din Femeie. Într-adevăr dacă un om moare, trebuie de asemenea să se fi născut [...]. De aceea conceperea umană a lui Isus este demonstrată de moartea sa pe cruce. Dacă cineva neagă nașterea sa, s-a dezis de cruce.”⁷⁸ Apărând maternitatea Mariei în componenta sa umană, Sfântul Efrem nu omite să afirme de asemenea, caracterul divin al maternității sale: “Cine crede că El și-a avut începutul din Maria, să fie dojenit, fiindcă divinitatea sa este anterioară tuturor timpurilor.”⁷⁹

Din maternitatea spirituală a Fecioarei, Sfântul Efrem mai extrage și o altă idee care, la fel ca și *neprihănită zămislire* va prinde contur doar mult mai târziu în spiritualitatea creștină: raportul dintre Maria și Euharistie: “Trupul supranatural al lui Hristos este cel născut din Maria. În poemele sale despre răstignire, Efrem declară că “bobul de strugure născut din Maria a fost stors în

⁷⁵ René LAURENTIN - Ermanno M. TONIOLO, *op. cit.*, p. 216.

⁷⁶ S. EPHREM, *Carmi Nisibeni* 27, 8: CSCO 219, 76.

⁷⁷ P. Gabriele M. ROSCHNI O.S.M., *La Madonna secondo la fede e la Teologia*, vol. III, Ed. Francesco Ferrari, Roma 1953, p. 27.

⁷⁸ S. EPHREM, *Hom. in Dominici or.*, 2: CSCO 271, 2.

⁷⁹ *Ibidem*.

potirul mântuirii”⁸⁰ și pe linia paralelismului Eva-Maria, scrie: “Maria ne-a dat pâinea vie, în locul pâinii mizeriei pe care ne-a dat-o Eva”⁸¹.

O altă idee pe care Sfântul Efreem o percepe este paralelismul dintre Sfânta Fecioară și Biserică. Maria este figura Bisericii și scrierile autorului siriac dau mărturie despre Tradiția Bisericii în acest sens: “Fecioara Maria este simbolul Bisericii, atunci când primește vestea evangheliei. Și în numele Bisericii Maria îl vede pe Isus la înviere. Să fie binecuvântat Domnul care a umplut-o de bucurie pe Maria și Biserica. Noi numim Biserica cu numele de Maria. Ea este demnă de un îndoit nume.”⁸² Mai mult, Sfântul Efreem identifică Biserica cu Maria.⁸³ De acum înainte Maria și Biserica vor fi două realități care vor fi din ce în ce mai intim legate în gândirea Părinților Bisericii.

În ceea ce privește paralelismul Eva-Maria, Sfântul Efreem dezvoltă parabola celor doi ochi: “Iată lumea! I-a fost dată doi ochi: Eva era ochiul stâng și orb; Maria în schimb este ochiul drept și luminos. Din cauza ochiului care s-a întunecat, lumea devine întunecată. Oamenii atunci, șovăind în tenebre vor descoperi piatra păcatului și o vor considera ca o specie a divinității, numind adevăr minciuna. Dar când lumea a reînceput să strălucească mulțumită celuilalt ochi și luminii cerești care s-a instalat în cavitatea acestui ochi, atunci oamenii vor regăsi încă o dată unitatea, dându-și seama că ceea ce descoperiseră le provoca ruina vieții.”⁸⁴

Maria este învingătoarea șarpelui căruia Eva îi fusese victimă: “Precum Șarpele a lovit-o pe Eva în călcâi, piciorul Mariei l-a strivit.”⁸⁵ Prin opera sa, Efreem face parte din categoria primilor Părinți ai Bisericii care lasă să se întrevadă în opera lor sentimente vii de iubire și devoțiune către Născătoarea de Dumnezeu.

4. 4. Sfântul CHIRIL al Ierusalimului († 387)

Valoarea mariologică a catehezelor sale este fundamentală, căci ne revelează locul Sfintei Fecioare în cateheza Bisericii ierusalimitene. Mariologia Sfântului Chiril are drept axă misterul Întrupării, Maria fiind strâns unită acestuia. În acest sens, în *Cateheza IV: Despre cele 10 dogme*, la dogma a III-a, *Despre nașterea din fecioară* spune: “Crezi într-adevăr că acest Unul născut Fiu al lui Dumnezeu pentru păcatele noastre, din ceruri pe pământ a coborât, luându-și înșăși umanitatea noastră supusă unor afecte asemănătoare; și s-a născut din

⁸⁰ Id., *Hymni de crucifixione* 3, 9: Lamy (ed.), t. 1. p. 660

⁸¹ Id., *Hymni de azymis* 6, 7: Lamy (ed.), t. 1. p. 594

⁸² Id., *Sermo ad Noct. Resurr.*: Lamy (ed.), vol. I, 534 apud Luigi GAMBERO, *op. cit.*, p. 120.

⁸³ Id., *Comm. in Diatessaron* 2, 2: SC 121, 66.

⁸⁴ Id., *Hymni de Ecclesia*, 37, 5-7: CSCO 199, 90.

⁸⁵ Id., *Comm. in Diatessaron* 2, 2: SC 121, 66.

Sfânta Fecioară și Spiritul Sfânt.⁸⁶ Sfântul Chiril leagă strâns misterul Întrupării de cel al Răscumpărării. Trupul real luat din Maria este garanția împlinirii celor două mistere la care Maria cooperează admirabil: “întromenirea s-a făcut nu aparent sau fantastic, ci potrivit adevărului. Și nici ca printr-un canal a trecut prin Fecioară, ci cu adevărat din ea s-a întrupat (și a fost alăptat cu adevărat de către ea); ca și noi cu adevărat mâncând și, ca și noi cu adevărat bând. Căci dacă închipuire ar fi întruparea, închipuire și mântuirea. Dublu era Cristos: omul care se arăta și Dumnezeu care nu se arăta.”⁸⁷ Rolul Mariei și participarea sa intimă la misterul răscumpărării se precizează foarte bine în profeția lui Isaia 7, 14: “Pentru acesta Domnul meu vă va da un semn: Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și se va chema numele lui Emanuel.” Împlinirea acestei profeții dezrădăcinează obiecțiile iudeilor care nu-l recunoșteau pe Mesia: “Ar fi foarte bine să propunem iudeilor această întrebare: Să fie adevărat profetul Isaia care zice că Emmanuel din Fecioară se va naște, sau mincinos? Căci dacă ca și mincinos îl categorisise, nimic de mirare; căci obiceiul lor este nu doar de a acuza profeții de minciună, ci și de a-i omorî cu pietre. Dacă în schimb profetul a fost adevărat, primiți-l pe Emanuel. Cel care trebuie să vină și pe care voi îl așteptați, a fost sau nu a fost născut de o fecioară? Dacă nu, îl acuzați pe profet de fals. Dacă într-adevăr așteptați ca acest lucru să se întâmple în viitor, de ce respingeți ceea ce deja s-a întâmplat?”⁸⁸

Fecioara Maria manifestă inițiativa divină și este apărată împotriva ereticilor care negau acest mister.⁸⁹ În acest sens, contează în primul rând mărturia Scripturii⁹⁰. Maria este situată în context soteriologic și Sfântul Chiril reia din Tradiție paralela Eva-Maria, arătând-o pe Fecioară ca izvor de viață nouă: “Moartea a venit printr-o fecioară, Eva. Era nevoie ca prin mijlocirea unei fecioare, mai bine dintr-o fecioară să vină viața; pentru ca, precum șarpele a înșelat-o pe aceea, astfel Gabriel să fi binevestit acesteia.”⁹¹ Fecioria și maternitatea divină (*Παρθενος η Θεοτοκος*) sunt unite și reprezintă o mărturie pentru Cristos: “Iubiților avem multe mărturii adevărate despre Cristos. Dă mărturie Tatăl din cer despre Fiul, dă mărturie Spiritul Sfânt coborând

⁸⁶ ST. CYRILLI Hierosol. Archiep., *Catechesis IV. De decem dogmatibus*, 4, 9: PG 33, 465a.

⁸⁷ *Ibidem*: PG 33, 465b-468a.

⁸⁸ Id., *Catechesis XII. De Christo Incarnato*, 12, 2: PG 33, 728 b-c.

⁸⁹ Cf. *ibidem*: PG 33, 729b.

⁹⁰ Cf. *ibidem*

⁹¹ Cf. *ibidem*: PG 33, 741b.

corporal în formă de porumbel; dă mărturie Gabriel arhanghelul binevestind Mariei; mărturisește Fecioara Născătoare de Dumnezeu.⁹²

Maternitatea divină a Mariei este propusă de Sfântul Chiril "catehumenilor săi ca un adevăr al credinței creștine. Vorbește despre Isus ca despre Unul născut Fiu al lui Dumnezeu, căruia Maria îi este «mamă după trup», îl definește «Dumnezeu născut din Fecioară». Pe un ton peremptoriu le reamintește auditorilor săi că trebuie să vadă în Cristos Dumnezeul adevărat și un om adevărat; și astfel trebuie adorat într-unul, fără a separa în El divinitatea de umanitate.»⁹³

Maternitatea divină a Mariei este feciorelnică și evreii nu ar trebui să se îndoiască pentru că și Eva nu a fost născută din dorință bărbătească, iar Sara era nefertilă la început. Fecioria, precum am văzut și la Părinții egipteni, devine model de viață consacrată, cei ce trăiau astfel fiind numiți îngeri pe pământ și, cel mai important, erau considerați ca aparținând Sfintei Fecioare: "Să alergăm toți prin harul lui Dumnezeu de-a lungul căii castității. [...] Să nu ignorăm gloria purității, aceasta este mărirea îngerilor. [...] Cei ce urmează puritatea, sunt îngerii care merg pe pământ. Feciorelnicii au parte cu Fecioara Maria."⁹⁴

Fecioara este așadar apărătoarea seminției celor feciorelnici, ca noul fel de viață adus de către creștini. De asemenea, este deschizătoare de drumuri și, după cum am văzut, participă direct și strâns unită cu Cristos la misterul mântuirii noastre. Figura Mariei se dovedește la Sfântul Chiril esențială în înțelegerea misterului lui Cristos. În ultimă instanță, Maria se prezintă ca Născătoare de Dumnezeu, cea care prin participarea sa face posibilă venirea lui Emmanuel, Dumnezeu cu noi și venirea răscumpărării noastre.

5. Contribuția Părinților Capadocieni și a Sfântului IOAN Gură de Aur

5. 1. Sfântul VASILE cel Mare († 379)

Din opera sa o importanță mai mare o are pentru mariologi *Omilia asupra nașterii lui Hristos și Scrisoarea 260*.

Doctrina mariologică a Sfântului Vasile cel Mare pleacă în primul rând de la profeția lui *Isaia 7, 14*. În *Homilia in sanctam Christi generationem* se ridică împotriva iudeilor care afirmă că profetul nu vorbea despre o fecioară și demonstrează că profeția este un semn extraordinar dat de Dumnezeu, Cel ce se naște din Fecioară: "Originea sa nu este din Maria,

⁹² Id., *Catechesis X. De Uno Domino Iesu Christo*, 10, 19: PG 33, 685a.

⁹³ Luigi GAMBERO, *op. cit.*, p. 146.

⁹⁴ ST. CYRILLI Hierosol. Archiep., *Catechesis XIII. De Christo crucifixo et sepulto*, 2, 34: PG 33, 768a-769a.

nici nu aparține trupului ei. Dar cum atunci? «La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu.» (In. 1, 1). Substanță eternă, generare impasibilă, măreție a naturii, pe care o posedă strâns unit cu Tatăl.⁹⁵ Sfânta Fecioară este “această femeie chemată să colaboreze cu atot-puternicia divină. În sânul Mariei așadar, Domnul a înfăptuit miracolul întrupării. Spiritul Sfânt și puterea celui Preaînalt sunt numiți agenții acestei inefabile operații. Datorită acestei intervenții de sus, Fiul etern al lui Dumnezeu a devenit om adevărat.”⁹⁶ De aceea episcopul capadocian spune că Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu (*ειναι παρθενος η Θεοτοκος*) și proclamă maternitatea sa divină. Această maternitate este strâns unită cu fecioria sa. Sfântul Vasile distinge fecioria *ante partum* și cea *post partum*. Pentru colaborarea sa la misterul întrupării era necesară fecioria *ante partum*: “Fiindcă într-adevăr, neamul acela omenesc nu avea nimic egal purității Mariei, astfel încât să poată să primească lucrarea Spiritului Sfânt, ci era deja ocupată pentru căsătorie, a fost aleasă fericita Fecioară nefiind fecioria sa contaminată de nuntă.”⁹⁷

Deși neobligatorie, fecioria sa *post partum* este admisă în baza aceluia *sensus fidelium*⁹⁸ profesat de cei ce pe care Sfântul Vasile îi numește *φιλοχριστοι* și care refuzau să creadă că chiar și după naștere Născătoarea de Dumnezeu ar fi avut relații intime cu soțul ei. Episcopul nostru se raliază acestor păreri, mai ales ținând seama de o anumită istorie “pe care o citea, unde era vorba de Zaharia mort pentru a apăra onoarea Fecioarei.”⁹⁹

Textul de bază în această direcție îl găsim tot în *Omilia despre nașterea Domnului*: “Nu a cunoscut-o, zice Evanghelia, până ce a născut pe Fiul său întâi-născut. (Mt. 1, 25). Aceasta ar putea duce la presupunerea că Maria, după ce a servit pur și simplu întru nașterea Domnului, împlinită prin lucrarea Spiritului Sfânt, nu ar fi respins apoi obișnuitele raporturi conjugale. Dar noi, chiar dacă aceasta nu atinge învățătura credinței, (de fapt, fecioria era necesară în slujba întrupării, iar ceea ce s-a întâmplat după aceea nu mai are legătură cu taina), noi totuși, deoarece credincioșii nu vor să accepte că Maica lui Dumnezeu, în oricare moment al vieții sale,

⁹⁵ St. BASILII Magni, *Contro Eunomio* 2, 15: PG 29, 61b-c apud Luigi GAMBERO, *op. cit.*, pp. 156-157.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ St. BASILII Magni, *Homilia in sanctam Christi generationem* 3: PG 31, 1464 b-c.

⁹⁸ Cf. René LAURENTIN - Ermanno M. TONIOLO, *op. cit.*, p. 219.

⁹⁹ Hubert DU MANIOR, *op. cit.*, p. 89.

ar fi încetat să mai fie fecioară, credem că aceste mărturii sunt suficiente.”¹⁰⁰

Se ridică atunci întrebarea asupra rostului căsătoriei cu dreptul Iosif. Pentru acesta, Sfântul Vasile readuce în prim-plan mărturia Sfântului Ighațiu de Antiohia: “S-a zis de către cineva dintre cei vechi și o altă rațiune, că a fost hotărâtă logodna cu Iosif pentru a ascunde Stăpânitorului acestei lumi fecioria Mariei. Într-adevăr, au fost adăugate Fecioarei formele exterioare ale căsătoriei, pentru a abate răul care din timp observa fecioarele, de când a auzit pe profet zicând: «Iată fecioara va lua în pânțece și va naște fiu.» Așadar a fost înșelat prin căsătorie acel uneltitor al fecioriei. «Căci știa că domnia sa prin epifania Domnului în trup va fi distrusă.»”¹⁰¹

În ceea ce privește figura morală a Mariei, *Scrisoarea 260 către episcopul Optimus*¹⁰² ne spune că: “precum ucenicii, și Maria a suferit îndoiala la picioarele crucii”¹⁰³. Maria devine apoi model de credință. Mariologia Sfântului Vasile cel Mare, axată pe misterul Întrupării, rămâne așadar, în mod fundamental cristologică.

5. 2. Sfântul GRIGORIE de Nyssa († 394)

Din vasta sa operă, scrierile cu conținut mariologic ar fi, în primul rând, *Omilia asupra nașterii lui Cristos*, *Tratatul despre feciorie*, *Comentarii la Cântarea Cântărilor*, *Viața Sfântului Grigorie Taumaturgul* și operele polemice împotriva lui Eunomie și Apolinarie.¹⁰⁴ Împotriva lui Apolinarie, Sfântul Grigorie apără în primul rând completa și perfecta umanitate a lui Hristos, în tratatul omonim, căci acesta, din intenția de a arăta cum se realizează unirea ipostatică între cele două naturi, spunea că Hristos și-ar fi asumat un trup lipsit de suflet rațional. Garantul perfecte și integralei naturi umane a lui Hristos este Sfânta Fecioară care, născând pe Fiul¹⁰⁵ Celui Preaînalt, devine automat *Θεοτοκος* Născătoare de Dumnezeu¹⁰⁶.

Tot împotriva lui Apolinarie, Sfântul Grigorie contestă coexistența din veac a trupului cu Logosul: “Dacă trupul lui Hristos exista înaintea veacurilor, atunci Fecioara este dinainte de Nahor; atunci Maria există

¹⁰⁰ Sf. VASILE cel Mare, *Omilie despre Nașterea Domnului*, 5: PG 31, 1468 apud. René LAURENTIN - Ermanno M. TONIOLO, *op. cit.*, p. 219.

¹⁰¹ ST. BASILII Magni, *Homilia in sanctam Christi generationem* 3: PG 31, 1464c.

¹⁰² Cf. Saint BASILE, *Lettres, CCLX. A Optime, évêque*, Paris, Société d'éditions “Les Belles Lettres” 95, Paris 1966, p. 45.

¹⁰³ Cf. Luigi GAMBERO, *op. cit.*, p. 161.

¹⁰⁴ Cf. Johannes QUASTEN, *op. cit.*, pp. 257-260.

¹⁰⁵ Cf. ST. GREGORII Nyssae, *Contra Apollinarium*, 6: PG 45, 1136c-d.

¹⁰⁶ Cf. *ibidem*.

dinainte de Adam. Dar ce spun? Trebuie să afirm că este înainte de crearea tuturor lucrurilor, înainte de toți vecii...”¹⁰⁷.

Alt aspect demn de remarcat este faptul că “Grigorie de Nyssa folosește, poate pentru prima dată, analogia dintre nașterea feciorelnică a lui Hristos și nașterea din veșnicie a Cuvântului, ca argument împotriva doctrinelor ariene: după cum, de fapt, născându-se din Maria, Hristos nu îi strică fecioria trupească, ci se naște fără dureri, astfel, și chiar infinit mai mult, născându-se din veșnicie din Tatăl, Cuvântul nu a produs nici o schimbare în Părintele său.”¹⁰⁸

În Hristos este recuperată și recapitulată natura umană integral luată din Maria: “Atunci când Spiritul Sfântul a venit în Maria și puterea celui Preaînalt a umbrît-o, omul nou a fost format în ea. [...] Atunci Înțelepciunea și-a construit o casă. [...] Atunci puterea divină s-a amestecat cu ambele elemente din care există natura umană; adică cu suflet și trup, unindu-se în mod egal uneia și alteia. Și unul și altul din aceste două elemente au fost supuse morții din cauza neascultării: pentru suflet moartea constă în separarea de adevărata viață; pentru trup este stricăciunea și descompunerea. Prin urmare, moartea trebuia să fie alungată prin reunirea acestor două elemente cu viața. Ca și cum fiindcă divinitatea s-a unit amândurora ale omului, în amândouă se vor manifesta semne importante ale unei naturi superioare.”¹⁰⁹

Doar fecioria este cea care face posibil acest mister al mântuirii și Sfântul Grigorie de Nyssa a elogiat-o: “Doar puritatea este capabilă să-l primească pe Dumnezeu atunci când El se prezintă pentru a intra. [...] Astfel, ceea ce s-a împlinit trupește în Maria neprihănită, atunci când plinătatea divinității a strălucit în Hristos prin feciorie, se realizează, de asemenea, în fiecare suflet care rămâne feciorelnic, urmând rațiunea.”¹¹⁰

Astfel, ceea ce s-a întâmplat cu Sfânta Fecioară, se poate întâmpla, spiritual vorbind și urmând o *imitatio Mariae*, și în fiecare suflet. Exaltând fecioria, Sfântul Grigorie de Nyssa, în *De virginitate*, *In nativitate Christi* și în *De vita Moysis* interpretează simbolic tamburina pe care o lovește sora lui Moise, rugul aprins și mana găsită pe pământul nelucrat, ca referindu-se la fecioria Mariei.

¹⁰⁷ Id., *Epistola III*, PG 46, 1024a.

¹⁰⁸ Id., *Împotriva lui Apolinarie*, 13: PG 45, 1148 apud René LAURENTIN - Ermanno M. TONIOLO, *op. cit.*, p. 221.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 221.

¹¹⁰ ST. GREGORII Nyssae *De resurrectionis*, *Homilia I*: PG 46, 616b-c.

Precum Origen și Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa se raportează și el la o veche tradiție conform căreia, Zaharia, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul, ar fi murit în templu apărând fecioria Maicii Domnului.¹¹¹ Potrivit acestei tradiții, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul ar trebui identificat cu Zaharia, Fiul lui Barahia de care vorbește Isus.¹¹² Luigi Gambero, vorbind despre concepția Sfântului Grigorie de Nyssa asupra fecioriei Născătoarei de Dumnezeu, ne spune că acesta ar fi primul autor care scrie despre votul de feciorie din partea Mariei.

5. 3. Sfântul GRIGORIE de Nazianz († 390)

Sfântul Grigorie de Nazianz este primul care, anticipând doctrina care va fi definită de Conciliul din Efes, va susține titlul de *Θεοτοκος* ca și criteriu al dreptei credințe, ca și garanție a unității divino-umane în Cuvântul întrupat: "Dacă cineva nu admite că fericita Maria este mama lui Dumnezeu (*Θεοτοκος*) se separă de divinitate. Dacă cineva pretinde că Hristos a trecut doar prin Maria, cum ar trece printr-un canal, dar neagă că El a fost plăsmuit înlăuntrul ei într-un mod divin, întrucât fără intervenția omului sau în mod uman sau potrivit legilor zămislirii, este în mod egal ateu. Dacă cineva zice că mai întâi s-a format omul, care apoi ar fi fost îmbrăcat în divinitate, este condamnat. [...] Dacă cineva introduce noțiunea a doi fii, unul din Dumnezeu, va fi lipsit de adopțiunea de fiu, promisă celor care cred corect."¹¹³

Așadar, observăm cum treptat, *Θεοτοκος* devine, odată cu Sfântul Grigorie de Nazianz, criteriu și fundament al dreptei credințe, noțiune care ocrotește adevărul doctrinar.

O altă noțiune foarte importantă introdusă de Sfântul Grigorie de Nazianz este aceea a pre-purificării Sfintei Fecioare, adică a faptului că, în virtutea misiunii sale unice, Ea a fost înainte sfințită și purificată (*προκαθαρθεισης*) de către Spiritul Sfânt.¹¹⁴ Această noțiune indica necesitatea purificării continue în viața creștină pentru a-L primi pe Dumnezeu.

Evenimentele petrecute în Biserica Sfânta Anastasia sunt, de asemenea, o mărturie a faptului că credincioșii obișnuiau să se roage Sfintei Fecioare invocând ajutorul ei în diferite situații. Și în acest caz, Sfântul Grigorie de Nazianz este unul din cei mai vechi Părinți care dă

¹¹¹ Id., *De virginitate* II, 2: SC 119, 266-269.

¹¹² Cf. Id., *In nativitate Christi*, PG 46, 1137a-b.

¹¹³ ST. GREGORII Naziensis, *Ep. 101 ad Cledonium*: PG 37, 177a-180a.

¹¹⁴ Cf. Id., *Oratio 45*, 9: PG 36, 633c-d.

mărturie despre acest fapt. Pentru credincioși Maria inaugurează, de asemenea, calea fecioriei¹¹⁵ ca model exemplar al vieții creștine.

Toate aceste lucruri aduse de Sfântul Grigorie de Nazianz în preajma conciliului de la Efes, vor fi un pas înainte pe drumul care va așeza pe Maria în vârful sfințeniei umane.

5. 4. Sfântul IOAN Gură de Aur († 407)

Comunitățile creștine de limbă greacă din Antiohia par să manifeste o oarecare rezervă față de Sfânta Fecioară. Ele au ca reprezentant principal pe Sfântul Ioan Gură de Aur. Amprenta curentului teologic antiohian i-a influențat considerabil doctrina mariană, el adoptând o linie defavorabilă acesteia. Face parte dintre cei trei mari doctori ecumenici, împreună cu Sfântul Vasile și Sfântul Grigorie de Nazianz. Aceasta nu trebuie să mire, căci pricina curenților sale mariologice stă, după cum aminteam, în tradiția teologică în care s-a format și, mai ales în scopul moralizator al scrierilor sale.¹¹⁶

El pune în lumină misiunea Mariei în iconomia mântuirii și efortul continuu al acesteia pe drumul credinței și al perfecțiunii. Sfântul Ioan Gură de Aur reia ceea ce literatura creștină a primelor secole dezvoltase amplu: paralela pământ virgin – Maria fecioara. Făcând referință la textul din Geneză 2,8 observă că, dacă Adam înseamnă “pământesc”, Eden indică “pământul virgin” ca fiind locul unde Dumnezeu a plantat paradisul și l-a așezat pe om. Acest pământ este virgin pentru că nu este opera mâinilor omenești. Întocmai astfel, în cadrul unei interpretări tipologice, după cum Edenul naște paradisul fără sămânță, la fel Maria l-a născut pe Hristos fără intervenția omenească. Această paralelă și această exegeză tipologică este îndreptată în primul rând împotriva evreilor, cărora le răspunde că Fecioara a născut, precum pământul virgin a făcut să germineze acei arbori extraordinari.¹¹⁷

Realizând o corespondență antitipică între personaje și realități din Noul Testament și Vechiul Testament și utilizând un limbaj metaforic, Chrysostomul observă că Hristos l-a înfrânt pe diavol cu însăși armele sale, adică fecioara, lemnul și moartea. Eva era fecioară pentru că nu îl cunoscuse încă pe Adam, lemnul este pomul cunoașterii binelui și a răului, iar moartea era pedeapsa lui Adam. În interpretarea tipologică, noua fecioară este Maria, lemnul crucii înlocuiește pomul cunoașterii binelui și a răului, iar moartea lui Hristos dezleagă moartea lui Adam.¹¹⁸

¹¹⁵ Cf. Id., *Poeme morale*, 1, 189-208: PG 37, 537a-538a.

¹¹⁶ Cf. Hubert DU MANOIR, S. J., *op. cit.*, p. 95.

¹¹⁷ Cf. IOANNES Chrysostomus, *De mut. nom.* II, 3: PG 51, 129.

¹¹⁸ Cf. Id., *De coemeterio et de cruce*, 2: PG 49, 396.

Pe această linie, Sfântul Ioan Gură de Aur continuă și antiteza Eva-Maria, atât de des întâlnită în tradiția anterioară lui: “o fecioară ne-a alungat din paradis, prin mijlocirea unei fecioare am găsit viața eternă.”¹¹⁹

Privitor la incredulitatea evreilor, le descoperă că au mai existat și în Vechiul Testament nașteri miraculoase, întâmplate dincolo de legile naturale: Sara, Rebeca, Rahela.¹²⁰

Accentuând, conform tradiției antiohiene, natura umană a lui Isus, Sfântul Ioan Gură de Aur ne oferă o imagine prea umană a Mariei, o imagine a unei mame care abuzează de drepturile sale materne și care vrea să fie preamărită. Hristos adoptă o “pedagogie divină”:

“Când (Maria) a auzit că Ioan a venit pentru el și că a mărturisit despre el ceea ce a mărturisit, și că el însuși avea ucenici, atunci, în sfârșit, încrezătoare, l se adresează și, deoarece lipsea vinul, îi zice: «Nu mai au vin» (In. 2, 3). Printr-o astfel de cerere ea voia fie să atragă atenția nuntașilor asupra fiului, fie să se arate ea însăși darnică prin lucrarea Fiului. Probabil că și Maria a cedat unui sentiment pur omenesc, la fel ca și frații lui, când ziceau: «Dacă faci aceste lucruri, arată-te lumii!» (In. 7,14), doritori să câștige slavă prin minunile sale. De aceea Isus le-a dat un răspuns întrucâtva aspru, zicând: «Ce ne privește pe mine și pe tine, femeie? Încă n-a venit ceasul meu.» (In. 2,4). Totuși, dacă vrei să știi cât de mare este considerația sa față de Maica sa, ascultă-l pe Luca, atunci când povestește despre supunerea sa față de părinți: și încă pe însuși Evanghelistul Ioan, când vorbește despre grija pe care El a avut-o față de ea până și pe cruce...

De aceea, într-o astfel de împrejurare i-a răspuns în acest fel, ca și în alta, când a zis: «Cine este mama mea și care sunt frații mei?» (Mt. 12, 48; Mc. 3, 33). Nu avea încă o idee potrivită despre el: pentru faptul că l-a născut, ca și oricare mamă, credea că poate să-i poruncească orice, în timp ce ar fi trebuit să-l venereze și să-l adore ca Domn al său. De aceea i-a răspuns atunci în felul acela. Încearcă să-ți imaginezi personajul înconjurat cum era de mulțime și de popor, de un mare număr de persoane care doreau să-l asculte și să înțeleagă învățătura sa, și imaginează-ți-o pe mama lui în timp ce mulțimea se apropia de el, iar ea îi întrerupe propovăduirea pentru a vorbi cu el deoparte, nereșinându-se de a intra în casă, ba mai mult, de a-l conduce afară, numai pentru ea. De aceea zice: «Cine este mama mea și cine sunt frații mei?», neavând vreo intenție de a o ofensa pe cea care l-a născut. Dimpotrivă, El dorea să se îngrijească de ea în cel mai potrivit mod, adică fără a lăsa ca Maria să aibă despre el o părere josnică și limitată.”¹²¹

Dacă în ceea ce privește imaginea despre Maria, învățătura Sfântului Ioan este clar supusă influenței școlii teologice antiohiene, în ceea ce privește funcția îndeplinită de Maria în planul mântuirii, lucrurile se schimbă. În *Omiliile la Matei* (4, 3, PG 57, 43) Chrysostomul ne revelează

¹¹⁹ PG 55, 193.

¹²⁰ Cf. Sergio FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (eta postnicena)*, [Biblioteca di scienze religiose, 95], LAS-Roma 1991, p. 30.

¹²¹ IOAN GURĂ DE AUR, Sf., *Omilie la Evangelia după Ioan*, 21-22: PG 59, 129-135; *Omilie la Evangelia după Matei*, 44: PG 57, 463-466 apud. Réne LAURENTIN - Ermanno M. TONIOLO, *op. cit.*, pp. 225-226.

caracterul întru totul ascuns al conceperii lui Isus, dincolo de puterea noastră de înțelegere, adică transcendența absolută a misterului întrupării lui Dumnezeu. În acest sens, conceperea feciorelnică intră în planurile ascunse ale lui Dumnezeu, fiind deja prefigurată în Vechiul Testament în cazul Sarei, Anei și Elisabetei.¹²² Nașterea feciorelnică este semnul anunțat de Isaia (Isaia 7, 4), semn miraculos.¹²³

Pe urmele Sfântului Irineu și ale Sfântului Iustin Martirul, Sfântul Ioan Gură de Aur reia paralelismul Eva-Maria: *“O fecioară ne-a făcut să ieșim din paradis; prin mijlocirea unei fecioare am regăsit viața eternă.”*¹²⁴

În general, prin exegeza sa, Sfântul Ioan Gură de Aur urmărește continuitatea dintre Vechiul și Noul Testament, alcătuiind o viziune unitară și coerentă a planului divin al mântuirii care își găsește deplina realizare în maternitatea Mariei.

În ceea ce privește interpretările personale care o privesc pe Născătoarea de Dumnezeu într-o dimensiune mult prea umană, ele nu au fost contestate: *“Aceasta ne arată că Biserica, în acel moment, nu ajunsese încă să-și facă o idee perfectă despre persoana Fecioarei. În dezvoltarea acestei imagini vor contribui mult Conciliul din Efes (431) și tradiția latină.”*¹²⁵

¹²² Cf. IOANNES Chrysostomus, *Homilia in Gen.*, 49, 2: PG 54, 446.

¹²³ Id., *Comment. in Isaiam*, 7, 5: PG 56, 84.

¹²⁴ Id., *Comment. in Salm.* 44, 7: PG 55, 193.

¹²⁵ Cf. René LAURENTIN - Ermanno M. TONIOLO, *op. cit.*, p. 226.

L'OCTOECHOS DELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA ROMENA SECONDO IL MODO DI CANTARE DELLA CATTEDRALE DI BLAJ

RADU IOAN MUREȘAN

REZUMAT. *Ohtoihul Bisericii Greco-Catolice române după cum se cântă în catedrala din Blaj.* Studiul analitic al celor *Opt glasuri după modul cum se cântă în Catedrala din Blaj*, reprezintă, dincolo de concluzii, direcționarea eforturilor în vederea dezvoltării unui *Sistem mnemotehnic* care să fie la îndemâna oricărei persoane interesate în vederea aplicării *modelelor melodice* pe textele imnografice ale cântării de la strană. Acest rezultat se înscrie, în ordinea etapelor de promovare didactică a cântului bisericesc, ca o a doua fază de lucru, cea dintâi fiind reprezentată prin transcrierea melodiilor celor *Opt glasuri*, de către Celestin Cherebetiu, melodii care circulând doar pe cale orală erau supuse unei pierderi ireversibile de conținut melodic.

Cântărețului de strană de astăzi îi revine sarcina asimilării *modelelor melodice arhetipe* ale fiecărui glas, după modul cum sunt propuse în studiul de față. Aceste *modele melodice arhetipe* trebuiesc însă considerate doar baza aplicării melodice nu și expresia ideală, produsul final al interpretării lor. Interpretarea unei *model melodic arhetip* la nivelul textului imnografic se revelă dincolo de minima capacitate de memorizare a lui de către cântăreț.

Premessa

Le recenti indagini musicologiche sulle origini dell'*Octoechos* nelle tradizioni siriana, greco-bizantina, armena, giorgiana, slava e latina hanno fatto emergere la conclusione comune secondo cui le prime collezioni di canti modalis risalgono ai secoli VIII e IX. Questo tipo d'organizzazione dei canti liturgici, chiamato *Octoechos*, è stato inoltre associato alla comparsa del *Canone* e al lavoro degli innografi della Palestina intorno a San Giovanni Damasceno.¹ L'*Octoechos*, esito dell'incontro tra le preghiere liturgiche poetiche e la musica, è all'origine anche dell'*Octoechos* romeno con le sue varianti melodiche, secondo l'appartenenza alla chiesa ortodossa o a quella greco-cattolica e rispetto al territorio geografico d'impianto, dove ha marcato la sua influenza il folklore locale. Le origini dell'*Octoechos* cattolico romeno si legano però anche con quelle della chiesa romena e di tutta la sua musica liturgica.²

¹ PETER JEFFERY, *The earliest Oktoechoi: the role of Jerusalem and Palestine in the beginnings of modal ordering*, in *The study of medieval chant. Paths and bridges, East and West. In honor of Kenneth Levy*, ed. by P. Jeffery, Suffolk, Boydell Press, 2001, pp. 147-209.

² La storia della Chiesa greco-cattolica romena inizia ufficialmente nel 1700, quando una parte del clero e dei fedeli ortodossi si unirono al Papa. Questo momento separa irreversibilmente il destino di questa Chiesa da quella da cui proveniva. Nel documento di

Nel primo millennio, la dipendenza canonica prima dal Patriarcato di Costantinopoli (sec. IV) e poi dall'Arcidiocesi *Iustiniana Prima* dell'imperatore Giustiniano (anno 535), determinò l'adesione sia al culto bizantino che a quello latino, portando quindi alla coesistenza parallela del canto in lingua latina e in lingua greca. Questo contesto culturale favorì l'influsso del rito bizantino sul territorio romeno e l'importazione dell'originario sistema bizantino degli otto *echoi*. Tuttavia, fin dal secolo X la liturgia venne officiata in slavo antico e in seguito, con l'indebolimento dell'Impero Bizantino e l'appartenenza della Chiesa romena al nuovo vescovado di Târnovo (1235), la cultura slava si diffuse in modo crescente, soprattutto per quel che riguarda la lingua piuttosto che per la musica. Nonostante ciò, nel culto liturgico dei nostri antenati non scomparve la struttura liturgica di matrice greca e le preghiere rimasero bilingui, ovvero greche e slave. I fattori che determinarono l'egemonia della lingua e della struttura liturgica greca su quelle slave furono essenzialmente due: il mondo slavo, a partire dal secolo VI, fu a sua volta cristianizzato tramite la cultura ellenica, mentre le sedi metropolitane romene della Moldavia e della Dobrogea dipendevano canonicamente dalla sede di Costantinopoli (sec XII-XIV).

Dopo alcune centinaia d'anni di bilinguismo liturgico greco e slavo, tra il 1510 e il 1578 si ebbero le prime edizioni tradotte in slavo dell'*Octoechos*, uno dei primi libri di culto.³ Passeranno ancora quasi trent'anni da queste prime edizioni slave, finché, nel 1607, comparirà il primo libro del *Triodion* in forma bilingue, con il testo dei canti in slavo e le indicazioni *tipikonali* in romeno. In seguito, tra 1697 e 1710 furono pubblicati nella stessa forma gli altri libri di culto.

Dopo questo periodo di bilinguismo slavo e romeno, nel 1710 si celebrò ufficialmente la prima Liturgia in lingua romena, mentre la prima edizione dell'*Octoechos* in lingua romena apparve a Târgoviște nel 1712 e fu curata dal Metropolita Antim Ivireanul e da C-tin Basarab, *voivoda*⁴ della Valacchia. In seguito il processo di traduzione in romeno dei testi letterari e liturgici greci fu svolto grazie al complesso lavoro di una serie di studiosi tra i quali ricordiamo Filothei sin Agăi Jipei, Șărbănișanu il protosalmista valacco, Ioan Sin Radului Duma Brașoveanu, Mihalache moldavo-vallaco, Iosif il protosalmista di Neamț e Naum Râmniceanu.

Unione con la Santa Sede di Roma si stipula il riconoscimento del Papa come Capo della Chiesa nella sua qualità di discendente dell'Apostolo Pietro, ma si ribadisce d'altra parte, la continuazione delle forme di preghiera e di canto preesistenti e il mantenimento del medesimo calendario. L'atto d'unione con Roma significò per la nuova Chiesa l'inizio di un processo di apertura verso la cultura Occidentale e il rito latino che col tempo si diffonderà nella struttura di pensiero e nel modo di pregare della gente appartenente alla nuova Chiesa. Le manifestazioni più forti dell'influsso latino si sono avute all'inizio del Novecento, quando le possibilità di comunicazione aumentarono.

³ Târgoviște, 1510; Bucarest, 1536; 1574 e 1575 secondo Coresi e 1578, Piccolo *Octoechos* secondo Coresi.

⁴ Sin dal Medioevo, nei paesi slavi, il *voivoda* era il governatore di un territorio.

Nel panorama storico romeno del XVIII secolo, l'anno 1700 ricorda la nascita e la confermazione della Chiesa greco-cattolica. Con Esssa, il popolo romeno avrà l'opportunità di approfondire sui vari argomenti riguardanti l'identità di fede e quella culturale. Il nuovo spirito di fede, che avvolgeva strutturalmente ogni manifestazione ecclesiale, comunicava una Chiesa radicalmente aperta alle più innovatrici idee di rinascita spirituale e culturale. In questo nuovo contesto furono proposti modi diversi di intendere e vivere la spiritualità anche quando essa veniva espressa al livello formale, come per esempio nelle celebrazioni liturgiche. Ancora oggi, un raggio di questa spiritualità proposta e vissuta è rappresentato attraverso la *ratio musicale* sorta dal profondo animo sincero di coloro che con talento e amore per la lode di Dio si sono ispirati alla fonte della Sua bellezza. L'*Octoechos secondo il modo di cantare della Cattedrale di Blaj*, rappresenta, nel quadro di questa *ratio musicale*, un esempio, tra tanti altri, di fede vissuta secondo gli orientamenti spirituali e culturali della nuova Chiesa.

Analisi dell'Octoechos secondo il modo di cantare della Cattedrale di Blaj

Quando si parla dell'*Octoechos* dal punto di vista musicale, implicitamente si parla di *melodie tipo*, di *formule*, di *archetipi*, di *proto-melodie*, vale a dire di quei sintagmi elaborati e utilizzati anche dalla musicologia odierna per lo studio dei canti antichi, nella loro tradizione orale e scritta, tanto in Oriente quanto in Occidente.

Il bizantinista Miloš Velimirović, parlando sullo stadio *formulaico* del canto medievale, dà una definizione su cosa significhi *formula melodica* e quali siano le sue caratteristiche.⁵ Egon Wellesz, Leo Treitler, Helmut Hucke e Peter Jeffery, per ricordare solo alcuni studiosi, si fermano molto sul concetto di *formula*, che collegano al *sistema generativo*.⁶ Peter Jeffery ha ridefinito, in chiave musicale, il concetto di *formula*, partendo da una definizione di Milman Parry riguardante il testo: «*un gruppo di parole*

⁵ La parola *formula* implica una forma fissa, immutabile; con la specificazione *formula melodica* s'intende una melodia che non può cambiare. Una *formula* si può riconoscere secondo la sua frequenza nelle parti fondamentali dell'inno. Un inno può consistere in una concatenazione di *formule melodiche*, legate tramite alcuni passaggi di transizione. Cfr. MILOŠ VELIMIROVIĆ, *Byzantine elements in early slavic chant: the Hirmologion*, Copenhagen, Munksgaard, 1960 (Monumenta musicae Byzantinae. Subsidia – Studies on the «Fragmenta Chilandarica Palaeoslavica»), p. 61.

⁶ Egon Wellesz, nella sua analisi dei modi bizantini, concludeva: «Le melodie degli otto toni sono costruite ognuna da un numero di *formule*, che hanno delle somiglianze con i modi; in altre parole non sono le scale quelle che sono state alla base della costruzione dell'innografia cristiana bizantina, bensì un gruppo di *formule* appartenenti ad ogni modo»: EGON WELLESZ, *A history of byzantine music and hymnography*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 71.

*impiegato in modo regolare nelle stesse condizioni metriche, per esprimere l'idea essenziale».*⁷

L'oggetto del nostro studio è il sistema melodico dell'*Octoechos* secondo il modo di cantare della Cattedrale di Blaj,⁸ che è ancora oggi in uso nelle chiese su gran parte del territorio metropolitano romeno e considerato il sistema dei canti più rappresentativo della nostra Chiesa. In questa sede vogliamo proporre però solo le conclusioni di un lungo cammino d'analisi⁹ riguardante proprio lo stadio formulaico, ossia le *formule archetipe* dei modelli melodici dell'*Octoechos* quali lo *Stichirarico*, il *Troparico*, l'*Antifona* e non ultimo l'applicazione del modello *Stichirarico* sulla *Dogmatica*.¹⁰ Per rendere l'idea del di questo percorso di analisi, esponiamo i criteri fondamentali che ci hanno guidato:

a) nella ricerca si è adottato il metodo *paradigmatico* di Nicolas Ruwet, uno dei tre metodi linguistici, accanto a quello *fonologico* e *generativo*, che hanno ispirato la musicologia negli ultimi decenni. Nicolas Ruwet propone un nuovo approccio analitico per le monodie, cercando delle procedure specificatamente musicali basate sui criteri di divisione dei tratti musicali.¹¹ Il criterio elaborato da Ruwet, seguendo il procedimento che Levi-Strauss adottava per le analisi dei miti,¹² è quello della ripetizione oppure dell'assenza di ripetizione.¹³ Il paradigma musicale d'ogni *echos* è

⁷ PETER JEFFERY, *Re-Envisioning past musical cultures. Ethnomusicology in the study of gregorian chant*, Chicago-Londo, Univ. of Chicago Press, 1992, p. 90.

⁸ CELESTIN CHEREBEȚIU, *Cele Opt versuri bisericesti, în felul cum se cânta la Blaj, scrise pe note lineare*, Cluj, Schildkraut, 1930.

⁹ RADU IOAN MUREȘAN, *L'Octoechos della Chiesa greco-cattolica romena, secondo il modo di cantare della Cattedrale di Blaj*, Tesi di Magistero in Musicologia. Pontificio Istituto di Musica Sacra, Roma, 2004.

¹⁰ Sappiamo che la *Dogmatica* si canta durante il Vespro di ogni sabato sera ed è l'ultima di una serie di *stichirâ* sulla quale viene applicata la melodia dell'*echos* di turno. Ogni *echos* ha la sua *Dogmatica* che rappresenta il modello d'applicazione dell'*echos* su un nuovo testo ed è stata presa in considerazione perché è l'unica variante trascritta di un modello d'applicazione.

¹¹ «È evidente che la struttura linguistica delle parole deve essere presa in considerazione nell'analisi della musica vocale. Ma quest'evidenza non autorizza a mescolare i due livelli ...»: NICOLAS RUWET, *Linguaggio, musica, poesia*, Torino, Einaudi, 1983, p. 95.

¹² «Mi è sembrato illuminante, nello studio delle monodie riprendere un procedimento che Claude Levi-Strauss applica all'analisi dei miti [...]. Le sequenze equivalenti sono per quanto possibile, scritte le une sotto le altre, in un'unica colonna, e il testo deve essere letto, non tenendo conto dei vuoti, da sinistra a destra e dall'alto verso il basso. Così certi tratti strutturali appaiono immediatamente evidenti, così come del resto certe ambiguità», parole di Nicolas Ruwet citate in JEAN-JACQUES NATTIEZ, *Modelli linguistici e analisi delle strutture musicali*, «Rivista Italiana di Musicologia», vol. XXXV, nn. 1-2, p. 331-332.

¹³ «Certi frammenti sono ripetuti, altri non lo sono; sulla ripetizione appunto o l'assenza di ripetizione è fondata la nostra divisione. Quando un seguito di suoni è annunciato a due o più riprese con o senza variante, esso è considerato come un'unità. Come corollario, un seguito di suoni enunciato una sola volta, quali siano la sua lunghezza e il numero

assai ampio, con parti melodiche ripetute, diverse tra loro o con pochi cambiamenti. Ciò può indurre il cantore ad una confusione e ad una difficoltà di apprendimento. Il metodo paradigmatico ci ha permesso di delimitare e implicitamente individuare in ogni *echos* alcune *formule melodiche* e le loro *unità sintagmatiche*, percorrendo l'intera catena sintagmatica del modo. Seguendo la dialettica tra ripetizione e trasformazione abbiamo analizzato il rapporto tra le unità vicine dell'*echos* autentico e dell'*echos* plagale, allargando la nostra attenzione, in alcuni casi, anche ad *echoi* più lontani;

b) è stato considerato il rapporto tra il modo autentico e il relativo plagale, ossia tra I *echos* e V, tra II e VI, tra III e VII e tra IV e VIII. Questo ordine sarà mantenuto anche nella nostra presentazione;

c) è stata effettuata l'analisi del paradigma melodico in rapporto a quello del testo letterario;

d) è stata eseguita l'analisi strutturale d'ogni formula melodica per tutti tre i modelli melodici dell'*Octoechos*;

e) abbiamo eseguito l'analisi comparata tra i modelli melodici autentici e quelli plagali;

f) sono state elaborate alcune conclusioni per ogni modello melodico e per la famiglia dei modelli melodici di ogni *echos*;

g) abbiamo provveduto alla scrittura del modello melodico archetipo di ogni *echos*, inclusa la *coda*. Questo è stato elaborato in rapporto alle corde madri *re, mi, fa e sol*¹⁴ e secondo il criterio dell'applicazione melodica ed estetica a un nuovo testo letterario;

h) per ogni *echos* è stata data in primo luogo la denominazione, quindi la nomenclatura del sistema modale occidentale (*protus, deuterus, ecc.*) e infine la denominazione secondo i modi popolari (dorico, frigio, ecc.);

i) l'uso del *sistema dell'Octoechos* nel processo d'applicazione sui nuovi testi implica sempre una situazione inedita, in cui le formule melodiche subiscono implicitamente un accomodamento *ad hoc* tra testo e melodia. La formula ha assunto da una parte un profilo melodico fisso, per quanto riguarda le configurazioni ritmiche specifiche e, d'altra parte, un profilo melodico flessibile. Quest'ultimo è realizzabile tramite l'uso della corda di recita e della possibilità di allungare (melisma) o abbreviare le sillabe all'interno della composizione melodica ritmica. Le formule melodiche archetipe non sono state più considerate, in questo caso, secondo la battuta.

Accanto alle conclusioni dell'analisi, presentiamo in questa sede le formule melodiche archetipe per tutti i modelli melodici dell'*Octoechos*, seguendo un metodo d'enumerazione che prevede i numeri romani (I, II, III,

apparente delle sue articolazioni (specialmente i silenzi), è considerato anch'esso come un'unità», parole di Gilbert Rouget citate in RUWET, *Linguaggio, musica, poesia*, cit. p. 97.
¹⁴ Per esempio gli *echoi* I e V *Stichirarico* e *Troparico*, l'*echos* II *Stichirarico* e *Troparico*, l'*echos* VI *Troparico*; l'*echos* IV *Troparico*.

ecc.) per le formule nel loro complesso e i numeri arabi (1, 2, 3, ecc.) per lo sviluppo melodico all'interno di ogni sistema formulaico.

1. Echos I

L'*Echos I* prevede due modelli melodici: quello dell'*Echos* stesso, cioè lo *Stichirarico*, e quello del *Tropario*, ovvero l'*Irmologico*.

1.1. Il modello melodico archetipo dello *Stichirarico*

The musical score consists of seven staves, each representing a different formula or variation of the archetypal *Stichirarico* model. The notation is in G-clef and includes various rhythmic values (quarter, eighth, and sixteenth notes) and ornaments (trills and grace notes). The staves are labeled as follows: I/1, II/var, II/2.5, II/var, III/3, III/var, and CODA. The CODA staff ends with a double bar line and repeat dots.

Le tre formule melodiche dell'*Echos I* presentano un modo di struttura bipolare frigia e dorica, laddove il carattere frigio è preponderante rispetto a quello dorico, il quale comporta solo un lieve accenno. All'interno di questo bipolarismo modale si sovrappongono due tetracordi. Da una parte il tetracordo frigio ascendente/discendente *mi-la* (con la cadenza sul III grado), confermato appena nell'ambito della II formula melodica dalla cadenza finale sulla nota fondamentale *mi*. Dall'altra il tetracordo frigio *la₂-re₃* che, rispetto alla nota fondamentale *mi*, è una trasposizione alla quinta sotto del primo tetracordo ed è confermato dalla configurazione melodica e dalla cadenza frigia all'interno della III formula melodica. La trasposizione del modo di una quinta inferiore, cioè dal tetracordo frigio *mi-la* al tetracordo frigio *re-la*, è avvenuta tramite il tetracordo discendente, di lieve sapore dorico (*sol-re*). Ciò può essere interpretato piuttosto come un logico passaggio melodico verso il tetracordo frigio discendente *re-la*. Il passaggio dell'*echos* dallo stato autentico (formula I e II) allo stato plagale (formula III)

lo collega, al livello di struttura modale, col suo plagale V, ma anche in modo meno evidente con il Tropario I. In conclusione l'*Echos I* è un *deuterus plagale*, oppure ipofrigio con lieve carattere frigio.

1.2. Il modello melodico archetipo del Tropario

Il *Tropario* dell'*Echos I*, secondo l'opinione di Celestin Cherebețiu,¹⁵ è in tonalità dorica. In seguito alla nostra analisi possiamo dire che le tre formule melodiche del *Tropario* presentano una struttura bipolare in cui prevale il carattere dorico del modo, confermato dalle configurazioni melodiche e dalle cadenze delle formule I e II e un lieve carattere frigio riscontrato nella III formula melodica e già accennato nella II formula melodica. Il tetracordo *re-sol*, omologato già nello *Stichirarico I*, su cui si muove l'impianto dorico del *Tropario I* diventa anche una particolare formula cadenzale finale del modo.

1.3. Conclusioni (*Stichirarico I* e *Tropario I*)

I modelli melodici dello *Stichirarico* e del *Tropario I* sono costituiti ognuno da *tre formule melodiche* di evidente struttura bipolare. Queste contengono, per lo *Stichirarico*, alcune configurazioni melodiche frigie più rilevanti rispetto a quelle di lieve carattere dorico, mentre, per il *Tropario*, alcune configurazioni melodiche doriche più rilevanti rispetto a quelle di lieve carattere frigio.

¹⁵ CHEREBEȚIU Celestin, *Cele Opt versuri bisericești*, op. cit. p. 9.

2. Echos V (Plagale I)

L'*Echos V*, come il relativo autentico I, è costituito da due modelli melodici: quello dello *Stichirarico* e quello del *Tropario*.

2.1. Il modello melodico archetipo dello Stichirarico

L'*Echos V* è un modo di struttura bipolare frigia e dorica costruito sui tetracordi *mi-la* e *la-re*. L'impronta frigia dell'*echos* è preponderante, poiché si riscontra nell'ambito delle formule melodiche II e III, mentre quella dorica si trova solo all'interno della I formula melodica. Infatti, la I formula, disegnata dal percorso melodico scalare dorico ascendente e discendente *re, mi, fa, sol, la*, laddove il *re* è diventato come una specie di sottofinale dell'*echos*, va letta in rapporto alle formule II e III d'impianto frigio. In questa chiave possiamo parlare solo di una temporanea modulazione dorica dell'*echos*, ovvero di un prolungamento modale cadenzale della III formula, nonostante l'indole del modo rimanga in ogni modo frigio. Per questo consideriamo l'*Echos V* un *deuterus plagale* oppure ipofrigio con carattere dorico.

2.2. Il modello melodico archetipo del Tropario

Le due formule melodiche del *Tropario V* presentano un modo di struttura bipolare, dove il dorico è condizionato dalla struttura dei tratti melodici I/1, I/4, I/6 della I formula, ma anche dal tratto II/7 della II formula melodica, fino a poco prima dalla cadenza frigia sulla nota *mi*, cioè, sul II grado del modo dorico. Notiamo inoltre la presenza della quarta plagale *la-re* nell'incipit dei tratti I/1, I/4, II/2 e nella Coda. In conclusione consideriamo il *Tropario* un *protus plagale*, oppure ipodorico con cadenza finale frigia sul II grado.

2.3. Conclusioni (Stichirarico V e Tropario V)

Tutti due i modelli melodici sono di evidente scrittura plagale e con la cadenza finale in frigio. Nello *Stichirarico V*, però, il carattere frigio è strutturale così come nel suo autentico I e non cadenzale come nel *Tropario V*, dove la cadenza frigia è solo un'alternativa per un colore modale diverso. In qualche modo il *Tropario V* ha lo stesso carattere del *Tropario I*, con la piccola differenza che nel *Tropario V* lo stile frigio è più rilevante, pur non cambiando il carattere dorico del modo. Entrambi i modelli melodici dell'*Echos V* hanno un ambito strutturale di ottava *la-la*, come risultato della sovrapposizione dei tetracordi *mi-la* e *la-re*.

3. Echos II

L'*Echos II* è costituito da tre modelli melodici: quello dello *Stichirarico*, del *Tropario* e dell'*Antifona*.

3.1. Il modello melodico archetipo dello Stichirarico

L'*Echos II*¹⁶ è un *tritus plagale* o ipolidio con cadenza mediana d'impronta dorica, costituito da una grande formula all'interno della quale si sviluppa una catena melodica formata da quattro unità sintagmatiche. Il passaggio dal carattere maggiore a quello minore nella struttura del *II Modo* è tipico del folklore romeno. Si tratta della consuetudine di un modo di carattere

¹⁶ Il modello melodico dell'*Echos II Stichirarico* è stato ridefinito attraverso l'analisi delle quattro unità sintagmatiche della *Dogmatica* dell'*Echos II*, per cui le quattro unità melodiche diventano il *compositum* melodico della sintesi formulaica dell'*Echos II Stichirarico*.

maggiore, ionio per esempio, di eseguire all'interno della sua struttura melodica una cadenza minore (cadenza eolica), oppure frigia sul VI grado. Tutto ciò tradisce, quasi senza eccezione, il sostrato pentatonico di queste melodie.¹⁷

3.2. Il modello melodico archetipo del Tropario



Le due formule melodiche del Tropario dell'*Echos II* presentano un modo di struttura bipolare dorica e ipolidia. Il carattere dorico permane quasi fino alla fine della II formula dopo di che si presenta una cadenza in lidio sulla nota *fa*. Consideriamo il Tropario un *tritus plagale* o ipolidio con cadenza mediana d'impronta dorica.

3.3. Il modello melodico archetipo dell'Antifona



Il paradigma melodico dell'*Antifona* è una macroformula formata da quattro unità sintagmatiche con particolari melodici e ritmici diversi. Rispetto ai primi due modelli melodici dell'*Echos II*, che presenta un'identità

¹⁷ Questo tipo di cadenze rileva la specificità evolutiva della pentatonica del Modo costruita sull'antagonismo di due centri tonali in relazione di terza minore. Questa caratteristica distingue le melodie popolari romene dalle melodie pentatoniche di altri popoli, laddove la bipolarità tonale è in relazione di quinta, come per esempio accade nella musica popolare ungherese. Cfr. TRAIAN MİRZA, *Cadențe modale în cântecul popular românesc*, «Lucrări de Muzicologie Conservatorul de Muzică G. Dima», Cluj-Napoca 1965, p. 127.

melodica, il terzo modello risente dell'influenza melodica dell'*Echos II* (cromatico) della Chiesa ortodossa romena. Riguardo alla natura cromatica dell'*Antifona II secondo Blaj*, ricordiamo che questo tipo di melodia appartiene al canto della Chiesa bizantina e se oggi è presente anche nel repertorio della Chiesa greco-cattolica, ciò si deve alla musica della chiesa ortodossa romena che ha subito l'influenza modale bizantina.¹⁸ Oggi si parla di un *cromatismo romeno*, caratterizzato dalla pratica esclusiva della seconda aumentata, limitata, nel nostro caso, ad alcune corde del modo. Il modello dell'*Antifona* è un *deuterus* o frigio cromatizzato con seconda aumentata.

3.4. Conclusioni (Stichirarico I, Tropario I, e Antifona)

Lo *Stichirarico* e il *Tropario* dell'*Echos II* sono entrambi composti in *tritus plagale* (ipolidio) con cadenza mediana dorica, mentre invece l'*Antifona* porta ad un'evidente lontananza modale. Secondo l'ordine delle corde madri *re, mi, fa, sol*, l'*Antifona*, però, è l'unico modello melodico corrispondente al posto della corda *mi*, ovvero *deuterus* (frigio), gli altri due modelli corrispondono invece alla corda madre *fa*. Il modello dello *Stichirarico* e del *Tropario* dell'*Echos II* potrebbero essere visti anche da un altro punto di vista, ovvero con la cadenza in *protus* alla terza inferiore, cioè al VI grado della scala del *tritus*. Soffermandoci però alla prima chiave di lettura, possiamo considerarli come un *tritus plagale* o ipolidio con cadenza mediana dorica.

4. Echos VI (Plagale II)

L'*Echos VI* è costituito da due modelli melodici: quello dello *Stichirarico* e quello del *Tropario*.

4.1. Il modello melodico archetipo dello Stichirarico

¹⁸ Gli studiosi romeni confermano l'origine orientale del cromatismo nei canti romeni, tanto folklorici quanto ecclesiali. «Da quanto emerge dalle melodie antiche romene, ma anche dalle relazioni fatte da diversi storiografi [...] possiamo sostenere che il diatonismo ha caratterizzato il folklore antico romeno»: IOAN NICOLA - ILEANA SZENIK - TRAIAN MİRZA, *Curs de folclor muzical*, București, Ed. didactică și pedagogică, 1963, p. 111.

Il paradigma melodico dell'*Echos* è costituito da due formule melodiche. Secondo la sua posizione nel Sistema modale e la caratteristica plagale che avrebbe dovuto avere, l'*Echos VI* è un *tritus* oppure lidio con cadenza finale sul III grado. Il *fa* è sottinteso come la fondamentale del modo.

4.2. Il modello melodico archetipo del Tropario

Il paradigma del *Tropario*, costituito da *due formule melodiche*, presenta una struttura bipolare ovvero ipolidia e dorica. Fondamentalmente la struttura del modo è ipolidia e presenta solo una temporanea e non una vera e propria modulazione dorica. Consideriamo pertanto il *Tropario* composto in *tritus plagale* oppure ipolidio con cadenza mediana dorica.

4.3. Conclusioni (Stichirarico VI e Tropario VI)

Per la posizione che occupa nel sistema, lo *Stichirarico VI*, che dovrebbe essere per natura il plagale dell'*Echos II*, è invece un *tritus* autentico. Il *Tropario VI*, invece, conserva il suo carattere di *tritus* plagale (ipolidio) e, rispetto allo *Stichirarico*, ha una struttura modale bipolare, ossia ipolidia e una parte melodica di impronta dorica.

5. Echos III

L'*Echos III* è costituito da un solo modello melodico uguale tanto per *Stichirarico* quanto per il *Tropario*.

5.1. Il modello melodico archetipo dello Stichirarico e del Tropario

L'*Echos III* è frutto di un bipolarismo modale pentatonico di tipo lidio e dorico in cui si confronta il primato funzionale delle note fondamentali *fa* e *re*. Queste due note, apparentemente antagoniste, creano implicitamente una sovrapposizione di due schemi funzionali pentatonici: *fa-do* e *re-la* che si trovano in relazione di terza con *re-fa* e *la-do*. In seguito a questa premessa possiamo elaborare una triplice chiave d'interpretazione del modo, in altre parole considerare il modo costruito in *protus* con cadenza finale sul terzo grado, oppure in lidio con la cadenza dorica sul VI grado oppure ancora in *protus* con la cadenza in tritus. Se prendiamo in considerazione quest'ultima lettura, ci avviciniamo all'opinione secondo cui l'*echos* apparterebbe alla categoria dei modi con cadenza inversa.¹⁹ Se consideriamo invece l'*echos* come un modo scritto in *protus* (dorico) con cadenza finale sul terzo grado prendiamo una direzione piuttosto soggettiva, anche se non trascurabile e piacevole all'udito.

Secondo la cadenza finale del modo sul *fa*, posizione che spetta in rapporto alle corde madri *re, mi, fa, sol* e tenendo in considerazione anche la sua doppia stratificazione, possiamo considerare l'*Echos III* un modo di sostrato pentatonico costruito in *tritus* oppure lidio con la cadenza mediana dorica.

5.2. Conclusioni (Stichirarico III e Tropario III)

Per quanto riguarda le corde di recita, da quello che emerge dal modello melodico dell'*Echos III*, possiamo rilevare l'uso delle corde *do, fa* e in piccola misura il *si* (molle).

6. Echos VII (Plagale III)

I due modelli melodici dell'*Echos VII*, ovvero quello dello *Stichirarico* e del *Tropario*, in realtà si riducono ad un solo modello perché presentano, in un caso e nell'altro, quasi le stesse configurazioni melodiche.

6.1. Il modello melodico archetipo dello Stichirarico e del Tropario

The image displays five staves of musical notation in a single system. The first four staves are labeled I/1, II/2, III/3, and Coda. Each staff contains a sequence of notes and rests, representing different variations or parts of the melodic model. The notation includes various note values (quarter, eighth, and sixteenth notes) and rests, with some notes beamed together. The Coda staff ends with a double bar line.

¹⁹ «Nel canto popolare romeno autentico non esiste un carattere inverso delle cadenze (che va dalle caratteristiche minori a quelle maggiori), laddove questo fenomeno compare è segno di non autenticità e dell'influenza della musica colta, oppure della musica popolare straniera»: TRAIAN MÎRZA, *Cadențe modale în cântecul popular românesc*, cit., p. 134.

Rispetto all'*Echos III*, costituito da una grande formula melodica, la struttura formulaica dell'*Echos VII* è divisa in *tre formule* ben distinte. Il *VII Modo*, così come il *III*, ha una struttura modale bipolare appartenente sia al *tritus* che al *protus*. Il discorso melodico ruota piuttosto intorno al *sol*, come nota polarizzante, che non intorno al *fa*. Tuttavia la *I formula* e la *III formula*, compresa anche la cadenza finale, pur essendo impostate sul *protus*, cadenzano in *tritus* sul *fa*. Secondo il peso melodico della nota *sol* possiamo considerare l'*Echos VII* un *protus* trasportato in *sol* ma in questo caso l'unico problema riguarda le due cadenze del modo in *fa*. Tenendo presente la stessa ambivalenza modale dell'*Echos III* in cui il peso è stato dato piuttosto al *tritus* che non al *protus*, possiamo considerare anche l'*Echos VII* un *tritus* oppure *ipolidio* con modulazione temporanea *dorica* sul *sol*, il *II* grado della scala del *tritus*.

6.2. Conclusioni (Stichirarico VII e Tropario VII)

Per quanto riguarda le corde di recita, da quello che emerge dalle due varianti del modello melodico dell'*Echos VII*, possiamo rilevare l'uso delle corde *fa*, *sol*, *la* e *do*.

7. ECHOS IV

L'*Echos IV* è costituito da tre modelli melodici: quello dello *Stichirarico*, del *Tropario* e dell'*Antifona*.

7.1. Il modello melodico archetipo dello Stichirarico

Il modello melodico dello *Stichirarico IV*, costituito da tre formule melodiche è un *tetrardus*, ovvero misolidio trasposto in *fa*. Nella *III* formula si dà la conferma dell'impronta misolidia del modo: sebbene si possa pensare che il modo sia scritto in lidio (*tritus*), la presenza della settima minore *mi_b* in rapporto al *fa*, ci conferma che si tratta del modo misolidio trasposto dal *sol* al *fa*.

7.2. Il modello melodico archetipo del Tropario

L'archetipo melodico del *Tropario* presenta una struttura modale bipolare congiunta da una cadenza mediana dorica. La bipolarità ipolidia e dorica porta all'esistenza dei due centri di gravità: uno sul *fa* e l'altro sul *re*, per cui consideriamo il *Tropario IV* un *tritus plagale* oppure ipolidio con cadenza mediana dorica.

7.3. Il modello melodico archetipo dell'Antifona

Il modello archetipo dell'*Antifona IV*, per la sua struttura e somiglianza modale con lo *Stichirarico IV*, è un *tetrardus* ovvero misolidio in *fa* con cadenza finale al III grado. Nella I, II e III formula appare, di gran rilevanza, il *do* come la dominante del *fa*. La II formula include anche la cadenza finale del modo, alla terza rispetto alla fondamentale. La III formula porta in pratica la conferma dell'appartenenza del modo al *tetrardus* e non al *tritus*, perché la melodia tocca la settima minore *mi_b*, specifica del modo misolidio.

7.4. Conclusioni (*Stichirarico IV*, *Tropario IV* e *Antifona IV*)

I tre modelli melodici dell'*Echos IV* rimangono in una relazione di comunanza modale rappresentata dalla stesura lidia di tutti e tre. In più lo *Stichirarico* e l'*Antifona* sviluppano il discorso melodico dal lidio verso il misolidio, mentre il *Tropario* porta il discorso melodico verso ipomisolidio. Lo *Stichirarico*, per esempio, non è più un modo costruito sull'ambivalenza modale.

8. Echos VIII (Plagale IV)

L'*Echos VIII Stichirarico*, così come l'autentico *IV Stichirarico*, è costituito da tre modelli melodici: quello dello *Stichirarico*, del *Tropario* e dell'*Antifona*.

8.1. Il modello melodico archetipo dello *Stichirarico*

Il paradigma melodico dell'*Echos VIII* è costituito da tre formule melodiche. La I formula, sviluppata nell'intervallo di una quinta che sfiora le note importanti del modo, ovvero il *fa*, il *la* e il *do*, è strutturata piuttosto in *tritus* (lidio) che in *tetrardus* (misolidio). Nella II formula si chiarisce l'appartenenza del modo al *tetrardus* perché la melodia tocca anche la settima minore *mi_b*, caratteristica di questo modo. La melodia nella III formula scende una terza sotto rispetto alla fondamentale *fa*, perciò possiamo considerare il modo, tutto sommato, di tipo plagale. Lo *Stichirarico VIII*, così come il suo autentico, è un *tetrardus plagale* ovvero ipomisolidio di chiara struttura modale *in fa*.

8.2. Il modello melodico archetipo del *Tropario*

Il paradigma melodico del *Tropario VIII* è formato da due formule, di cui la I formula si svolge nell'ambito di una sesta che inizia in *fa* e cadenza sempre in *fa*, mentre la II formula, dal punto di vista modale, è molto simile alla I unità sintagmatica della III formula dell'*Echos VII*, perché entrambe sono di un lieve carattere dorico. La II formula ha, dopo la sua cadenza sul *sol*, un tipo di appendice che noi abbiamo considerato parte integrante della formula, perché in questa piccola appendice si rinforza di molto il carattere dorico della formula tramite l'accentuazione del *sol*.

Il *Tropario* dell'*Echos VIII*, secondo il suo *incipit* e la cadenza finale della I formula con un accenno dorico nello sviluppo melodico della II formula, è un *tritus plagale* ovvero un ipolidio in *fa* con un lieve carattere dorico in *sol*.

8.3. Il modello melodico archetipo dell'Antifona

L'*Antifona* dell'*Echos VIII*, costituita da tre formule melodiche, è un *tetrardus plagale* ossia ipomisolidio (in *fa*). Nella III formula il discorso melodico tocca anche le note plagali del modo lidio.

8.4. Conclusioni (Stichirarico VIII, Tropario VIII e Antifona VIII)

I tre modelli melodici dell'*Echos VIII*, così come quelli dell'*Echos IV*, rimangono in una relazione di comunanza modale rappresentata dalla stesura lidia di tutti e tre, in più lo *Stichirarico* e l'*Antifona* sviluppano il discorso melodico dal lidio al misolidio, anzi all'ipomisolidio.

9. Conclusioni sull'analisi dell'Octoechos

In seguito a quest'analisi abbiamo compreso che i modelli melodici dell'*Octoechos* della Chiesa greco-cattolica romena, secondo il modo di cantare della Cattedrale di Blaj, sono costituiti da un gruppo di formule, o unità sintagmatiche, di un certo carattere melodico. Ciò conferma la teoria degli studiosi della modalità secondo la quale alla base della costruzione dell'innografia cristiana bizantina non vi furono le scale, ma un gruppo di formule appartenenti ai singoli modi. Vogliamo rilevare che, rispetto alla scoperta tardiva del sistema formulaico archetipo dei *Tropari* e delle *Antifone*, condizionata dalla considerazione di tutti i tratti melodici d'ogni formula durante il suo sviluppo melodico, l'individuazione,

invece, del sistema formulaico archetipo dello *Stichirarico* è stata molto più facile perché la formula si è resa esplicita sin dall'inizio dell'esposizione del materiale melodico.

Le formule melodiche archetipe dei modelli melodici dell'*Octoechos* sono state trascritte senza determinazione della battuta, perché la funzione della formula archetipo oltre ad avere un profilo melodico fisso, rappresentato dalle configurazioni ritmiche specifiche, deve mantenere in ogni caso anche una certa flessibilità, proprio per l'uso della corda di recita e della cadenza del melisma all'interno della formula. Durante il processo d'applicazione delle formule archetipe su altri testi si rinnova sempre un accomodamento *ad hoc* tra testo e melodia. Per questo le formule devono avere una certa flessibilità quanto alla durata delle note, le quali possono essere più o meno lunghe. Infatti, il valore di durata della nota è dettato dal valore del tempo della sillaba. Una sillaba può essere eseguita su una nota sola oppure su melisma piccolo o grande, secondo la volontà del cantore, purché questi rimanga nell'ambito dell'impianto modale del modo, della prosodia della parola e, implicitamente, del senso della frase.

Per l'*Echos VIII*, abbiamo aggiunto la trascrizione inedita della sua melodia così come si esegue oggi in Chiesa.

Inoltre, seguendo il criterio d'analisi degli *echoi* in rapporto alle corde madri, abbiamo potuto constatare che non tutti i modi corrispondono al loro ordine nel sistema modale. Gli *Echoi I* e *V*, per esempio, non sono costruiti in *protus*, così come dovrebbero essere, ma in *deuterus* (frigio). La stessa cosa si può dire degli *Echoi II* e *VI*, perché nemmeno questi occupano il posto giusto secondo la classificazione degli *echoi*, appartenendo in realtà al III modo (*tritus*).

L'identificazione strutturale modale dei modelli melodici dell'*Octoechos* è stata eseguita anche in base al criterio di composizione dei modelli melodici popolari, secondo cui la melodia, se è d'impronta minore, non può cadenzare in maggiore. Infatti, la melodia d'impronta maggiore (es. lidio, ipolidio) può essere seguita da una cadenza finale oppure mediana d'indole minore (dorica, frigia), mentre nessun modello melodico dell'*Octoechos*, così come i modelli del canto popolare, inizia in minore per finire poi in maggiore. Seguendo questo criterio abbiamo distinto quattro categorie di strutture modali tra i modelli melodici dell'*Octoechos*:

1) *maggiore-minore* (es. *Stichirarico* e *Troparico II*, *Stichirarico* e *Troparico III*, i *Tropari IV*, *VI* e *VIII*, *Stichirarico* e *Troparico VII*);

2) *maggiore* (es. *Stichirarico* e l'*Antifona* degli *Echoi IV*, *VIII* e *Stichirarico VI*);

3) *minore-minore* (es. *Stichirarico* e *Troparico* degli *Echoi I* e *V*);

4) *minore* (es. *Stichirá apósticha* dell'*Echos II*).

Abbiamo visto che, tanto per la struttura bipolare quanto per il tipo di cadenze finali e per la loro struttura diatonica, gli *Octoechoi* condividono

molte tra le caratteristiche comuni del canto popolare romeno autoctono. Questa conclusione ci ha fatto comprendere quanto tale realtà sia radicata nel terreno della tradizione popolare ecclesiastica e folklorica. L'espressione musicale della Chiesa greco-cattolica romena, pur mantenendo il canone liturgico e quello del *typikón*, entrambi di matrice greca, ha saputo nobilitarsi nel campo melodico anche grazie all'*humus* etnico e folklorico locale da cui trae le sue radici. La scoperta di un rapporto analogo tra il canto ecclesiale e quello popolare ci porta a confermare che qualsiasi musica rituale è in rapporto di reciproco scambio con l'ambiente culturale in cui è praticata. Questo rapporto tra i modi ecclesiastici e folklorici ha portato ad una continua tensione tra la modalità e la tonalità, condizionata dal limpido diatonismo di cui sono caratterizzati tutti i modelli melodici, escluso l'*Echos II*. L'assenza di elaborate formule melodiche di un carattere modale puro e non ambiguo da una parte e dall'altra il passaggio veloce da un carattere modale ad un altro hanno determinato una specie di indeterminatezza modale. Di conseguenza, a proposito di un singolo *echos* si può dire, in termini tonali, che è costruito in maggiore o minore, così come si può sostenere che sia un *protus*, *deuterus*, ecc.

Oggi nella pratica canora della Chiesa greco-cattolica romena, la figura del cantore-interprete che sa applicare una melodia ad un qualsiasi testo liturgico, rimanda anche ad un'attività sistematica di didattica e non solo all'apprendimento *ad libitum* per via orale. La competenza, quando c'è, si acquisisce prima nelle scuole e poi sul campo di lavoro, dove si perfeziona continuamente. Il lavoro che abbiamo presentato, speriamo sia un mezzo per colmare alcune lacune nel campo della didattica attuale, ma sia anche di stimolo allo studio di una tradizione musicale impegnata e responsabile quanto è stata la missione della sua stessa Chiesa. Si tratta però di un campo di ricerca che oggi è appena agli esordi.

**ORIGINEA PATERNITĂȚII APOSTOLICE PRIN PRISMA
AFIRMAȚIILOR PAULINE CU PRIVIRE LA PATERNITATEA
DATORATĂ NAȘTERII PRIN INTERMEDIUL SUFERINȚEI ȘI A
EVANGHELIEI ÎN 1 COR 4, 14-16; GAL 4, 19; FM 10**

CĂLIN-DANIEL PAȚULEA

SUMMARY. *The Origin of the Apostolic Paternity Perceived Through the Statements of Paul Regarding the Paternity that is Due to the Birth Through Suffering and the Gospel in 1 Cor 4, 14-16; Gal 4, 19; Fm 10.* Supported by the neophytes in Corinth, Paul managed, through his missionary experience, to take the Gospel in the middle of a community of heathens, in Corinth, the place where gods and humans met. He brought the Cross into the heathen city and gave the Corinthians the possibility to live the wonderful experience of the resurrected Christ.

With parental affection, Paul invites the Corinthians to become his imitators and advises them to meditate on their personal experience and on the gifts they received. The Apostle founded the community and kept affective contact with them. That is why he feels the need to warn them; but his criticism does not erase his love and his intention is not that of humiliating them, as he is a parent for the community. Paul claims his status in front of the Corinthians, whom he had born in the spirit of Christ through the Gospel. (cf. 1 Cor 4, 15).

Like a parent who loves his sons, he urges them to be his imitators (cf. 1 Cor 4, 15), the one who follows the Apostle, follows Christ; his paternity is offered by the phenomenon of imitation (cf. Mt 5, 48).

The behavior of the Apostle is closely related to the message of the Cross and the involvement in what everyday life is regarded. This message used to be a model of apostolical life, having the power to ask his spiritual sons to apply these beliefs in everyday life.

Paul's paternity and the imitation he required are closely related to the Gospel in which Christ is presented and preached as Crucified.

Saint Paul relives the experience of the rebirth of those who have already been baptized through suffering, until their souls get the full image of Christ: "My little children, of whom I travail in birth again until Christ be formed in you" (Gal. 4, 19).

Paul's parental care can be noticed in individual cases as well, for Onesim, a slave that ran away from his master Filemon's home and found refuge near Paul, as he was in chains. Paul convinces him to go back, but in the same time writes a letter in favour of the slave that had converted to Christianity.

Paul becomes a parent for the believers of the community he had founded when he gives them the new life through the message of the Gospel and the power of the Holy Gost. The Apostle and the evangelized ones have a relationship similar to the one between a father and his beloved sons. (cf. 1 Cor 4, 14).

Saint Paul's paternity for his communities is also put into practice by the rebirth in pain of an authentic Christian life, the moment when "his sons" estrange from the Evangelic message (cf Gal 4, 19).

There is a close, marked by love relationship between Paul and his believers. Its purpose is to form a family that should lead their existence following Christ's exemple.

Introducere

Neofiții din Corint au reprezentat pentru Apostol, chinul dar și gloria sa. Ei au fost acea scrisoare de recomandare scrisă în inima sa, «*cunoscută și citită de toată lumea*» (2 Cor 3, 2). Alături de ei, el a încercat și a reușit în prima experiență misionară: printr-un gest încrezător a îndrăznit să introducă Evanghelia în mijlocul unei mase de păgâni, la Corint, cetatea spiritului, dar din păcate și aceea a trupului, locul de întâlnire al zeilor și al oamenilor.

Tentativa sa a reușit pe deplin. Pentru prima dată o masă de păgâni, care trăia cufundată în trăirea cărnii, trebuia să dea mărturie pentru Hristos: experiența crucială a avut loc la Corint. Paul, marele aventurier al lui Dumnezeu, a străbătut cea mai frumoasă aventură a vieții sale.

Suntem către sfârșitul celei de-a doua călătorii apostolice, anul 51. Descurajat de șahul acut trăit la Atena (cf. Fap 17, 16-34), bolnav, zdrobit de greutatea singurătății - Sila și Timotei nu-l ajung decât numai după câteva săptămâni - iudeul din Tarsul Ciliciei intră în «lumina întregii Grecii», așa cum Cicerone spunea despre Corint. Paul s-a prezentat «*cu slăbiciune, cu frică și zguduit de neliniște*» (1 Cor 2, 3).

Paul a evanghelizat Corintul într-o perioadă de circa 18 luni (cf. Fap 18, 1-18). Conform obiceiului său de a activa în marile centre, vroia să întemeieze credința în Hristos în acest port renumit și foarte populat, de unde s-ar fi răspândit în întreaga Ahaiă (cf. 2 Cor 1, 1; 9, 2). De fapt a reușit să stabilească, mai ales în părțile modeste ale populației, o comunitate destul de puternică (cf. 1 Cor 1, 26-28). Dar acest mare oraș era un centru al culturii grecești, unde se înfruntau curentele gândirii filozofice și a religiei, destul de diferite între ele, cu o relaxare a obiceiurilor care în mod trist o făceau celebră. Contactul credinței creștine cu această capitală a păgânismului trebuia să le pună neofiților numeroase și delicate probleme, pe care Apostolul încearcă să le rezolve.

Dacă aceste scrisori poartă asupra sufletului lui Paul și asupra relațiilor cu cei convertiți lumini extrem de interesante, importanța doctrinală nu este mai puțin inferioară. Întâlnim, mai ales în 1 Cor, informații și decizii în ceea ce privesc numeroasele probleme cruciale ale creștinismului primitiv, fie pentru viața sa interioară: puritatea obiceiurilor (cf. 1 Cor 5, 1-13; 6, 12-20), căsătorie și feciorie (cf. 7, 1-40), desfășurarea adunărilor religioase și celebrarea euharistiei (cc. 11-12), folosirea carismelor (cf. 12, 1-14, 40), raporturile cu lumea păgână, respectiv recursul la tribunale (cf. 6, 1-11), cărnurile oferite idolilor (cc. 8-10). Ceea ce ar fi constituit în mod unic soluția cazurilor de conștiință sau regulamente liturgice, mulțumită geniului lui Paul devin ocazii pentru considerații profunde în ceea ce privește adevărata libertate a vieții creștine, sfințirea trupului, primatul carității, uniunea cu Hristos. Apărarea apostolatului său (cf. 2 Cor 10-13) îi inspiră pagini minunate cu privire la măreția ministerului apostolic (cf. 2 Cor 2, 12-

6, 10) și argumentul destul de concret al binefacerii (cf. 2 Cor 8-9) este iluminat de idealul uniunii între biserici. Orizontul escatologic este mereu prezent și susține întreaga expunere a învierii trupului (cf. 1 Cor 15). Această adaptare a Evangheliei într-o lume nouă, în care penetrează, se manifestă mai ales în opoziția dintre nebunia crucii și înțelepciunea elenistă. Locuitorilor din Corint Paul le mai subliniază că unul singur este maestrul, Hristos, un singur mesaj de mântuire prin intermediul crucii și numai în acest mod se întâlnește unica și adevărata înțelepciune (cf. 1 Cor 1, 10-4, 13). Din forța lucrurilor și fără renegarea perspectivelor escatologice, este determinat să insiste cu precădere asupra vieții creștine prezente, ca și unire cu Hristos în adevărata cunoaștere, care este aceea a credinței. El va avea ocazia să aprofundeze această viață de credință, de această dată în raport cu iudeii, în urma crizei galatenilor.

Paul cunoaște o tânără familie de evrei, Aquila și soția sa Priscila, care făceau comerț cu țesături aspre. Paul este de meserie și este admis. Sâmbăta o petrecea în Sinagogă propovăduind că Isus este Fiul lui Dumnezeu, mort și înviat pentru poporul său. Destul de repede scandalizați de astfel de afirmații, iudeii îl aruncă afară pe acest frate sectar. Cu un gest simbolic, inspirat din vechii profeți ai Israelului, Paul își scutură mantaua: este semnul rupturii definitive cu lumea iudaică. De acum înainte va propovădui printre păgâni, pentru care el a fost constituit ca Apostol de Hristos.

Organizează reuniuni în casa unui anume Tit cel Drept, în apropierea Sinagogii, și foarte repede se formează o celulă creștină. Sosirea colaboratorilor săi îi permite lui Paul de a se consacra ministerului cuvântului, în timp ce o nouă viziune a Celui Înviat îl încurajează și-l ajută să-și regăsească liniștea (cf. Fap 18, 9-10). În 18 luni de ședere la Corint, Paul reușește să ducă la bun sfârșit minunata sarcină de a sădi în mod definitiv crucea în plină cetate păgână: o tânără creștinătate tulburată, zdruncinată de vinul îmbătător al Spiritului trăiește puternica experiență a prezenței lui Hristos cel viu¹.

1. Renaștere prin intermediul Evangheliei: 1 Cor 4, 14-16 – analiză literară și comentariul exegetic

Nu de puține ori i s-a adus lui Paul acuzația de a fi arogant. O simplă interpretare superficială ne-ar putea determina să ne gândim că Paul, atunci când propune destinatarilor săi exemplul său, să facă acest lucru doar pentru a se da în spectacol sau încercând o personificare a orgoliului. Dimpotrivă, Paul ocolește

¹ Cf. Schelkle, K.H., *Paolo. Vita, lettere, teologia*, Paideia, Brescia, 1990, pp. 109-124; Ghirlanda, A., *Nuovo Testamento. Iniziazione biblica*, UT 10, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1992, pp. 119-131; Getty, M.A., *Lettere ai Corinzi*, BT 32, Queriniana, Brescia, 1993, pp. 8-19; Orsatti, M., *Armonia e tensioni nella comunità. La seconda lettera ai Corinti*, BS 4, Dehoniane, Bologna, 1998, pp. 8-22; Sescu, P., *Scrisorile 1-2 către Corinteni*, în Idem, *Introducere în Sfânta Scriptură*, SB 1, Sapiența, Iași, 2001, pp. 300-308; Murphy-O'Connor, J., *Le lettere ai Corinzi*, în NGCB, Queriniana, Brescia, 2002², pp. 1043-1084.

orice laudă de sine și merite personale, demonstrând într-un mod convingător că creștinii nu au nimic din ceea ce au să nu fi primit. Transparența vieții sale de Apostol îl constrânge să fie mereu sub influența judecății altuia. Aparenta sa aroganță se descoperă a fi în realitate o minunată smerenie și corectitudine morală, care permit altora să elaboreze o analiză a acțiunilor sale, a cuvintelor sale, a vieții sale autentice cu scopul de a învăța ce înseamnă a-l imita cu adevărat pe Hristos. Cu afecțiune părintească Paul îi invită pe corintenii să devină imitatorii săi și le sugerează acestora să mediteze asupra experienței lor personale și asupra darurilor pe care le-au primit. Argumentarea sa insistă asupra faptului că s-au bucurat de o gratuitate singulară atunci când au fost chemați la statutul de credincioși să împărtășească asupra lumii. Această autoritate pe care au primit-o își are originea în îndurarea lui Dumnezeu².

«Nu ca să vă dau de rușine scriu eu acestea, că vă dojenesc ca pe fiii mei cei preaiubiți» (v. 14): în urma confruntării ironice oferită de secțiunea precedentă (vv. 10-13) marcată de un ton mai dur, Apostolul își schimbă accentul, îl îndulcește, cu intenția de a-i atenționa, corecta, așa cum face un adevărat părinte. În ciuda situației create, el care i-a născut în Hristos prin propovăduirea sa, el care i-a convertit la acel Hristos cu care s-au îmbrăcat prin spălarea botezului, spălare de renaștere, păstrează pentru aceștia o duioșie părintească. Este un nou mod de a evidenția paternitatea spirituală. Apostolul a întemeiat această comunitate și menține legături afective profunde, motiv pentru care se simte obligat să o avertizeze. Cu toate acestea «critica sa nu șterge dragostea și nici dragostea nu elimină adevărul exprimat printr-un reproș mai dur... El nu are intenția de a-i umili deoarece în raport cu comunitatea el este ca și un părinte»³, el fiind cel care i-a născut în ale credinței. Reproșul, avertizarea⁴ adresată corintenilor este făcută cu dragoste de către Apostol, la fel cum o poate și ar trebui să o facă un părinte unor «fii ... preaiubiți»⁵.

«Pentru că, de ați avea zece mii de învățători în Hristos, totuși nu aveți mai mulți părinți: căci eu v-am născut pe voi întru Hristos Isus prin Evanghelie» (v.

² Cf. Getty, M. A., *op. cit.*, pp. 42-43.

³ Wendland, H.-D., *Le lettere ai Corinti*, Paideia, Brescia, 1976, pp. 83-84.

⁴ Verbul *noutheto*, a sfătui, a dojeni, a îndemna, *nouthesia*, *imbold*, *încurajare*, *povățuire*, *muștrare*, mai este întâlnit doar în Col 1, 28 și prezintă un colorit cu caracter pedagogic. Vechiul Testament propunea judecățile divine care aveau o însemnătate pedagogico-mântuitoare. În Noul Testament verbul indică obligația celui care predică sau a apostolului, care este responsabil de credința primită și trăită și de viața comunităților creștine; cf. Behm, J., *noutheto*, *nouthesia*, GLNT, VII, coll. 1224-1233; Gianantoni, L., *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità*, Dehoniane, Bologna, 1993, pp. 82-83.

⁵ Termenul *tekna*, este folosit de Paul în raportul cu comunitățile creștine, în special cele întemeiate de el: Tesalonic, Corint și Galația: 1 Tes 2, 7.11; 1 Cor 4, 14; 2 Cor 6, 13; Gal 4, 19. Repetă cu insistență că a fost cel dintâi care a propovăduit Evanghelia acelor comunități, punând în evidență astfel legăturile strânse, ca dintre părinte și fiu, care-l unesc pe evanghelizator de cei evanghelizați. În v. 14 această legătură este întărită de pronumele posesiv *mou* și de adjectivul *agapeta*.

15): Paul își revendică în fața corintenilor demnitatea de *părinte*, în timp ce alți predicatori ai Evangheliei sunt doar simpli *pedagogi*⁶. Chiar dacă misiunea lor a fost aceea de a-i supraveghea pe neofiți, de a-i corecta și de a-i instrui, totuși misiunea lor nu poate fi comparată cu aceea a lui Paul, care datorită dragostei sale pentru suflete este pregătit în orice moment să sufere din nou durerile nașterii, până când nu se vor forma ca adevărați credincioși, ca adevărați fii ai săi, iar Hristos să împărățească în sufletele acestora (cf. Gal 4, 19). Își revendică statutul de părinte pentru corinteni, pe care i-a născut⁷ în Hristos Isus prin intermediul Evangheliei. Cel care dă naștere credinței este Spiritul lui Dumnezeu. Cu toate acestea, Paul avertizează că el este un mijlocitor a acestei opere dumnezeiești în Hristos prin intermediul Evangheliei și își revendică această condiție în fața comunității deja împărțite și în căutarea altor *părinți spirituali*.

Asemenea unui *părinte* care își iubește fiii mai mult decât un *pedagog*, îi sfătuiește: «*vă rog așadar, fiți imitatorii mei*» (v. 16), dând dovadă de o încredere nemărginită și mai presus de toate de o imagine îngrijită, în măsura în care își permite să-i invite la imitație. Nu face acest lucru din mândrie, ci pentru a ne demonstra, pe de o parte, că virtutea poate fi practică, iar de cealaltă parte, Apostolul datorită misiunii sale este obligat să facă mult mai mult atât pentru sine dar mai ales pentru comunitate, deoarece mandatul îi impune acest lucru. Paul știe că este un servitor al lui Hristos și administrator al misterelor lui Dumnezeu, este pus în cadrul comunității ca acela care-l reprezintă pe cel Răstignit, un motiv în plus pentru a imita. Am subliniat mai sus rolul de mijlocitor, locul de trecere către Dumnezeu, și astfel el se prezintă ca și *părinte*. Cine îl urmează pe Apostol îl urmează pe Hristos. Nu se pune accentul atât de mult pe exemplul moral, ci mai ales pe comuniunea cu Hristos, comuniune pe care Paul o trăiește la intensitate maximă. Paternitatea sa este oferită de fenomenul imitării: «*Fiți dar voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru ceresc desăvârșit este*» (Mt 5, 48).

Totuși apare un semn de întrebare sau cel puțin o situație de ambiguitate. Chiar de la începutul scrisorii (cf. 1, 12) Paul insistă asupra faptului că credincioșii din Corint nu trebuie să se raporteze la nici un alt

⁶ În antichitate *pedagogul* era un sclav al unei familii, care având o anumită vârstă și o experiență particulară, era însărcinat cu îngrijirea copiilor și a tinerilor, îi instruia cu privire la disciplină și intervenea în apărarea lor atunci când situația presupunea acest lucru. Paul nu se atașează acestei poziții, nu-i disprețuiește pe adevărații *pedagogi în Hristos*, care îi ajutau pe creștinii din comunitate, ci se pune cu hotărâre pe linia paternității spirituale. Un pedagog putea fi înlocuit cu un altul, lucru care nu se poate întâmpla cu un părinte, care rămâne unic și de neînlocuit.

⁷ Verbul *gennaō, egennesa, a da naștere, a genera*, este folosit de 6 ori de către Paul: de trei ori sub forma pasivă, cu privire la nașterea naturală de fii pentru Avram (Gal 4, 23.29; Rom 9, 11), o singură dată la participiu activ, având ca subiect pe Agar (Gal 4, 24), de două ori aoristul activ cu privire la generarea al cărui subiect este Paul în Fm 10 și 1 Cor 4, 15b. Mai este întâlnit în 2 Tim 2, 23, dar în sens figurat.

predicator sau persoană care administrează botezul, acesta fiind unul dintre motivele împărțirii în grupuri în cadrul comunității. În versetul în studiu se prezintă ca și un părinte a cărui comportament trebuie imitat. De ce totuși Paul nu-i invită pe corinteni să-l imite direct pe Hristos și să evite exemplele umane din sânul comunității? Părerile comentatorilor sunt împărțite. La o privire de ansamblu în v. 16 Paul nu precizează cu exactitate aspectele specifice ale vieții sale de Apostol care ar trebui imitate⁸. Ceea ce ar putea constitui un răspuns este faptul că comportamentul Apostolului este strâns legat de mesajul fundamental, acela al crucii și a implicațiilor în ceea ce privește viața comunitară. Acest mesaj constituia un model de viață apostolică, fiind în măsură să le ceară fiilor săi spirituali nu numai o acceptare la nivel intelectual, ci și o aplicare a acestor convingeri în viața cotidiană. Paternitatea trăită de Paul și imitarea cerută, este în strânsă legătură cu Evanghelia în cadrul căreia Hristos este prezentat și predicat ca și Răstignit⁹.

2. Fii născuți pentru a doua oară: Gal 4, 19

2.1 Contextul și mesajul

În timp ce locuitorilor din Corint Apostolul îl prezenta pe Hristos, înțelepciunea lui Dumnezeu, Scrisoarea către Galateni prezintă pe Hristos, dreptatea lui Dumnezeu, dreptății pe care oamenii ar pretinde că o merită cu propriile lor mijloace și eforturi. Acolo pericolul venea datorită spiritului grec cu o încredere orgolioasă în rațiune, aici în schimb este prezent spiritul iudaic, cu orgolioasa încredere în lege. Unii iudaizanți au ajuns să afirme către credincioșii din Galația că nu se puteau mântui fără practicarea tăierii împrejur (Gal 5, 2ș.u.), situându-se astfel sub jugul legii. Paul se opune cu forța sa specifică acestei reîntoarceri, care ar face inutilă opera lui Hristos (cf. Gal 5, 4).

Fără a nega valoarea economiei vechi, Paul le încredințează limitele potrivite ale etapei provizorii în întregul plan de mântuire (cf. Gal 3, 23-25). Legea lui Moise, bună și sfântă (cf. Rom 7, 12), a descoperit omului voința lui Dumnezeu, dar fără a-i comunica forța interioară pentru a o împlini. În acest mod a reușit numai să-l ajute pe om să conștientizeze păcatul său și nevoia pe care o are de ajutorul lui Dumnezeu (cf. Gal 3, 19-22; Rom 3, 20; 7, 7-13). Dar acest ajutor, harul propriu-zis, promis lui Avram înainte de dăruirea legii (cf. Gal 3, 16-18), a fost cu puțin timp în urmă acordat în Isus Hristos: moartea și învierea sa au săvârșit distrugerea omului vechi, viciat de păcatul lui Adam și reconstituirea unei umanități noi, prototipul fiind Hristos (cf. Rom 5, 12-21). Unit cu Hristos prin intermediul

⁸ În NT termenii *mimeomai*, *a imita*, *a urma pe cineva* (2 Tes 3, 7; Ev 13, 7), *mimetes*, *imitator*, *următor al cuiva* (1 Cor 4, 16) par să aparțină în exclusivitate corpusului paulin. Alte fragmente asemănătoare: 1 Tes 1, 6; 2, 14; 1 Cor 11, 1; Fil 3, 17; 4, 9; Gal 4, 12; 2 Tes 3, 7.9; Ef 5, 1; cf. Michaelis, W., *mimeomai*, în GLNT, VII, coll. 274.289-290.

⁹ Cf. Gianantoni, L., *op. cit.*, pp. 156.157.

credinței și animat de Spiritul Sfânt, omul primește acum în mod gratuit adevărata dreptate și poate trăi după voința lui Dumnezeu (cf. Rom 8, 1-4). Credința sa trebuie cu siguranță să se dezvolte în operele bune, dar aceste opere împlinite cu forța Spiritului (cf. Gal 5, 22-25; Rom 8, 5-13) nu mai sunt acele opere ale legii în care iudeii își puneau în mod orgolios încrederea. Ele sunt accesibile celor care cred, chiar dacă provin de la păgânism (cf. Gal 3, 6-9.14; Rom 4, 11). Economia mozaică, care a avut valoare de etapă pregătitoare, acum a expirat. Iudeii care pretindeau în a o conserva se pun în latura din afară a mântuirii. Dumnezeu le-a permis această orbire pentru a le asigura păgânilor accesul. Bineînțeles că nu vor fi eliminați de la prima lor alegere, pentru că Dumnezeu este fidel: unii dintre ei au crezut iar pentru alții se speră ca ziua convertirii să vină cât mai curând. Încă de acum cei care cred în Hristos, fie de origine iudaică, fie de origine păgână, trebuie să fie toți una în dragoste și ajutor reciproc (cf. Rom 12, 1-15, 13). Acestea sunt marile perspective, care amintite în Galateni sunt amplificate în Romani și ne oferă creșteri minunate cu privire la trecutul păcătos al întregii umanități (cf. Rom 1, 18-3, 20) și lupta interioară a fiecărui om (cf. Rom 7, 14-25), gratuitatea mântuirii (cf. Rom 3, 24), eficacitatea morții și a învierii lui Hristos (cf. Rom 4, 24ș.u.; 5, 6-11), participanți prin credință și botez (cf. Gal 3, 26ș.u.; Rom 6, 3-11), chemarea tuturor oamenilor să devină fiii lui Dumnezeu (cf. Gal 4, 1-7; Rom 8, 14-17), dragostea infinită a lui Dumnezeu, drept și fidel, care dirijează întreg planul de mântuire, cu diversele sale etape (cf. Rom 3, 21-26; 8, 31-39). Rămân perspectivele escatologice: noi suntem salvați prin speranță (cf. Rom 5, 1-11; 8, 24). Dacă în Scrisorile către Corinteni, accentul este pus asupra realității mântuirii deja începută, Spiritul promisiunii este deja în posesia omului cu titlu de «*operă necunoscută*» (Rom 8, 23), deja încă de pe acum creștinul trăiește în Hristos (cf. Rom 6, 11) și Hristos trăiește în el (cf. Gal 2, 20).

Către sfârșitul celei de a treia călătorii misionare (anul 57), gândirea Apostolului se lovește de un obstacol teribil. Creștinismul se dezvolta, și deși a deschis o largă breșă în blocul păgân, rămânea încă prea colorat de iudaism. Acest aspect constituia un dezavantaj destul de mare în ceea ce privește universalitatea sa.

Predicatori creștini manifestau neîncredere, chiar îi determinau și pe alții să îmbrățișeze acest atașament față de persoana și mesajul Apostolului. Oriunde treceau, vizitând comunitățile întemeiate de rivalul lor, încercau să surpe în mod deschis autoritatea lui Paul. Nu există mântuire fără supunerea prescripțiilor date de Dumnezeu în persoana lui Moise, fără Lege, nu este mântuire. Iată de ce prescripțiile legale, în special tăierea împrejur, erau introduse și susținute cu tenacitate în sânul comunităților, care provenind de la păgânism, nu le cunoașteau.

Opera lui Paul era compromisă, mai rău chiar, valoarea însăși a creștinismului. Mântuirea adusă de Hristos era deci suspendată de observarea și de exigențele legii lui Moise. Și dacă ar fi așa, este Legea cea care salvează

și nu Hristos. Legea lui Moise și credința în Hristos, iată două regimuri inconciliabile: sau omul se salvează practicând legea, cu forțele proprii, sau este mântuit punându-și întreg destinul în Hristos prin intermediul credinței. Nu este cale de mijloc, întrucât aceste două concepții se opun.

Scrisoarea către Galateni ne oferă informații asupra acestei crize, cea mai gravă a Bisericii în faza de formare. Afirmând autonomia creștinismului și eliminând legăturile originale cu iudaismul, Apostolul revendică caracterul autentic al mântuirii adusă de Hristos. Informat cu privire la activitățile perfide ale iudaizantilor chiar și în îndepărtatele comunități din Galația, Paul în culmea mâniei și a neliniștii, scrie o scrisoare acelor «*Galateni fără minte*», care s-au lăsat «*fermecați*» (3, 1). Este un torent de lavă fierbinte și un torent de sensibilitate: duioșia sa rănită de neașteptata schimbare a opiniilor din partea unor credincioși, autoritatea sa ironizată, învățătura sa falsificată, înțelepciunile abile ale adversarilor săi îl transformă într-un dialectic fără milă și într-un polemist plin de ironie și indignare. Emoția sa este trădată de un semn sigur: el continuă de la o extremă la cealaltă, de la neofiti la cei care îi tulbură și apoi dintr-o dată de la cei intriganți la sine însuși. Pentru a face față la această problemă, el atât de discret când vorbește de experiențele sale mistice, este obligat să spună *eu*, și-l lansează cu o simplitate nerușinată; are curajul de a se pune înaintea, de unul singur în fața blocului advers: «*Eu Paul vă spun*» (Gal 5, 2). Această scriere este *magna carta* a libertății spirituale a creștinului.

Nu este intenția lui Paul de a motiva mecanismul Răscumpărării. Scopul său este de a descrie, de a face sensibilă marea intervenție a lui Dumnezeu în istorie: Hristos. Tematicile sale nu sunt teze fundamentale, discutate în școli, ci o argumentare misionară, care tratează în mod organic și dinamic problemele fundamentale ale fiecărei comunități: întâlnirea păcătosului cu Dumnezeu, întâlnire marcată de dragoste, renunțarea la trecut, apropierea de mântuire. Paul este Apostol, și problemele sale sunt problemele misiunii¹⁰.

2.2 Analiza textului

Versetul în studiu se găsește în cadrul secțiunii în care Paul propune argumentările doctrinale (4, 12-20). Totuși remarcăm că se separă de tonul practicat până în acel moment, respectiv cel dialectic, cu verbele la timpul prezent. Apostolul imprimă limbajului un aspect personal, amintind că raporturile sale construite în vremurile evanghelizării se distrug. Scopul suprem al

¹⁰ Schelkle, K.H., *op. cit.*, pp. 102-109; Ghirlanda, A., *op. cit.*, pp. 143-154; Costa, G., *Lettera ai Romani*, în *La Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato, 1996², pp. 2669-2672.2712-2715; Bosch, J.S., *Scritti paolini*, ISB 7, Paideia, Brescia, 2001, pp. 232-271; Sescu, P., *Scrisoarea către Galatei*, în *Id. op. cit.*, pp. 308-312; Fitzmyer, J.A., *La lettera ai Galati*, în NGCB, Queriniana, Brescia, 2002², pp. 1020-1033.

misionarului a fost acela de a-l transforma pe convertit după forma și modelul lui Hristos. Preocuparea pentru *fiii săi* spirituali, ia naștere dintr-un instinct aproape matern (cf. 1 Tes 2, 7-8; 1 Cor 3, 2)¹¹. Preocuparea pentru raporturile personale și solidaritatea Apostolului cu comunitatea atinge punctul culminant în v. 19, unde Gianantoni citându-l pe Vanhoye, comentează: «o frază care este o invenție extraordinară a inimii Apostolului, o invenție provocată de o experiență puternică..., unde afecțiunea câștigă un alt ton, devine maternă»¹². Apostolul Paul, primul evanghelizator al comunității, re trăiește experiența *re-nașterii* a celor care au fost deja botezați prin intermediul suferinței până când în sufletul acestora nu se asimilează imaginea completă a lui Hristos: «*Fiii mei, pe care iarăși vă nasc cu durere, până ce se va forma Hristos în voi*». Apostolul folosește verbul *çd...nw*, a suferi durerile nașterii, a naște cu dureri, în comparație cu semnificația verbului *γενῆω*, a naște, a da naștere, acesta din urmă aplicându-se fie tatălui cât și mamei, primul fiind caracteristic doar mamei. Verbul mai apare în epistolarul paulin în Gal 4, 27, citând Is 54, 1 cu referire la «*Ierusalimul: fericita cetate nouă*», mai exact «*la noul eon apărut prin învierea lui Isus, din care își trage origine pentru credincioși mântuirea escatologică deja prezentă în biserică, a cărei maternitate se actualizează în comunitatea creștină. Datorită lucrării vizionare a credincioșilor, născuți liberi, au devenit mai numeroși decât aceia care cred în operele legii vechiului eon. Mama credincioșilor în Hristos nu a rămas sterilă, așa cum s-a întâmplat în mod tipologic Sionului postexilic, devenită rodnică datorită lui Iahve, mirele său*»¹³.

«*Până ce se va forma Hristos în voi*»: *morphomai* a lua formă, a lua chip, a se forma, întâlnit doar aici în NT, imagine preluată din cadrul procesului de dezvoltare a copilului în sânul matern și transformată după mistica paulină în ideea că Hristos, care trăiește în credincioși, trebuie să ajungă în sufletul acestuia la o dezvoltare completă, la o formă existențială. Toate ostenele apostolice au scopul de a face ca trupul lui Hristos, atât la nivel individual cât și comunitar să capete o formă cât mai completă¹⁴, până la dimensiunea deplină (cf. Ef 4, 13). «*Fiecare este chemat să se formeze după icoana Fiului lui Dumnezeu, pentru ca el să fie întâiul născut între mulți frați (Rom 8, 29). Adevăratul eu al omului este Hristos. El este viața mea, de acum ascunsă în Dumnezeu (Fil 1, 21; Col 3, 2)*»¹⁵. Iudaizantii, care reprezentau un pericol pentru comunitate, erau interesați mai mult

¹¹ Fitzmyer, J.A., *op. cit.*, p. 1030.

¹² Vanhoye, A., *La Lettera ai Galati*, p. 165 în Gianantoni, L., *op. cit.*, p. 113.

¹³ Gianantoni, L., *op. cit.*, p. 114; verbul mai apare doar în Ap 12, 2 exprimând durerile nașterii mesianice care vestesc vremurile mesianice deja în acțiune. În 1 Tes 5, 3 Paul folosește substantivul *1 çd'n* în contextul parusiei: «*Căci atunci când vor zice: Pace și liniște! Atunci va da peste ei fără de veste pieirea, ca durerile facerii peste femeia însărcinată, și nu vor avea scăpare*»; cf. Bertram, G., *çd...n*, în GLNT, XV, coll. 1321-1335.

¹⁴ Cf. Gutierrez, P., *op. cit.*, p. 216.

¹⁵ Fausti, S., *Verità del Vangelo, libertà dei Figli*, Piemme, Casale Monferrato, 1993, p. 227.

pentru persoana proprie decât pentru galateni. Paul în schimb își dezvăluie patima sa lipsită de interes și viscerală în același timp pentru convertiții la creștinism.

3. Onesim, fiu spiritual născut în captivitate: Fm 10

Scurta scrisoare privată către Filemon anunță, unui creștin din Colosi, convertit de Paul (v. 19), reîntoarcerea sclavului său fugar Onesim și el convertit la Hristos de Apostol (v. 10). Acest bilet autograf (v. 19) aruncă o lumină prețioasă asupra inimii lui Paul. El îmbracă și interesul confirmării soluției sale în ceea ce privește problema scalviei (Rm 6, 15): chiar dacă se conservă relațiile sociale precedente, stăpânul și sclavul, deveniți creștini, trebuie acum să trăiască ca doi frați în serviciul aceluiași Domn (v. 16; cf. Col 3, 22-4, 1)¹⁶.

«*Te rog pentru fiul meu, pe care l-am născut fiind în lanțuri, pentru Onesim*»: preocuparea părintească și duioșia maternă din partea Apostolului se manifestă și în cazuri particulare, nu doar în cele comunitare, pentru sclavul Onesim, care a fugit din casa lui Filemon și a găsit refugiu pe lângă Apostol, acesta fiind în lanțuri. Paul îl convinge să se întoarcă, dar în același timp intervine cu această scurtă scriere, mijlocind în favoarea sclavului care între timp s-a convertit la creștinism (vv. 8-21).

Întâlnim din nou verbul parakalî, *a ruga, a cere cu insistență*, care în cazul nostru exprimă o rugăciune împreună cu exortația punând în evidență încrederea și siguranța că cererea va fi acceptată. Per[^] toàTMmoàTM tșknou, *pentru fiul meu, în favoarea fiului meu*, Paul prezintă noua relație care s-a instaurat între el și Onesim. Faptul că nu-i amintește numele doar către sfârșitul versetului ci noul statut, vrea să-l ajute pe Filemon să înțeleagă mai bine noua situație. Paul îi ia apărarea din grijă părintească, deoarece *l-a născut* în ale credinței, îi este fiu spiritual întrucât l-a câștigat pentru Hristos în credință, dându-i posibilitatea de a trăi o nouă viață, el fiind într-o situație mai deosebită. Este folosit același verb ca și în 1 Cor 4, 15, respectivTMgșnnhsa. În contextul nostru se pune accentul pe nașterea la o nouă viață în Hristos prin intermediul Evangheliei. Ținând cont de v. 13b: TMn toj desmoj toà eUaggel...ou sunt în lanțuri pentru Evanghelie, întâlnirea sclavului cu Apostolul a avut loc în acea situație pe care uneori o presupune statutul de propovăduitor și misionar, respectiv suferința, prizonier pentru Isus Hristos. «*Încă o dată paternitatea paulină se realizează în mod concret prin intermediul generării în suferință datorită lucrării apostolice. ... Paul transferă metafora paternității de la o comunitate la un singur creștin*»¹⁷.

¹⁶ Cf. Schelkle, K.H., *op. cit.*, pp. 131-135; Ghirlanda, A., *op. cit.*, pp. 182-184; Sescu, P., *Scrisoarea către Filemon*, în *Id, op. cit.*, pp. 324-326; Fitzmyer, J.A., *La lettera a Filemone*, în *NGCB*, pp. 1138-1140.

¹⁷ Gianantoni, L., *op. cit.*, p. 121.

Concluzia

Paul devine un *părinte* pentru credincioșii comunităților întemeiate atunci când îi *naște* la viața cea nouă prin intermediul mesajului evanghelic și prin puterea Spiritului Sfânt (cf. 1 Cor 4, 14-15; Gal 4, 19). Prin mesajul propovăduit și acceptat prin credință se naște credinciosul și comunitatea. Astfel între propovăduitor și cei evanghelizați ia naștere acel raport unic și de neînlocuit asemănător cu acela dintre *părinte* și fiii săi dragi (cf. 1 Cor 4, 14), raport care crează o intimitate de viață (cf. Fm 12b).

Paternitatea apostolului față de comunitățile sale se mai exercită și prin *renașterea în dureri* la o viață creștină autentică, atunci când fiii săi spirituali se îndepărtează de esența mesajului evanghelic (cf. Gal 4, 19), muștrându-i cu autoritate părintească (cf. 1 Cor 4, 14), atenționându-i asupra mesajului crucii (cf. 1 Cor 1, 18-31) și îndemnându-i să-l imite ca și pe un «*părinte în Hristos*» (1 Cor 4, 16). Fundamentul acestei atitudini părintești constă în faptul că el a trăit cu fidelitate suferințele ministerului apostolic, care este strâns legat de experiența lui Hristos răstignit, mort și înviat, devenind astfel garantul unicului și supremului adevăr evanghelic, fie în cea dintâi evanghelizare, fie în momentele ulterioare de creștere și dezvoltare spirituală.

Misiunea Apostolului privește atât prima evanghelizare și întemeierea comunității cât și viața comunitară și etica datorită legăturii inseparabile dintre «*cuvântul crucii*» (1 Cor 1, 18) și «*mărturisirea lui Hristos*» (1 Cor 1, 6) sau «*arătarea Spiritului și a Puterii*» (1 Cor 2, 4). În cazul Apostolului ascultarea nu este legată atât de mult de persoana sa sau de legea ei de Evanghelie și credință.

Statutul Apostolului presupune autoritate, care în cazul lui Paul este marcată de o profundă duiosie dusă până la dăruirea totală de sine: autoritatea maternă și părintească față de fii (cf. 1 Tes 2, 7-8.11; Gal 4, 19; 1 Cor 4, 14). Din textele analizate în această lucrare reiese faptul că între Paul și credincioșii săi există o legătură strânsă și marcată de dragoste cu scopul de a se forma o familie care să-și modeleze existența după exemplul lui Hristos.

Prin ministerul său apostolic îi conduce pe credincioși la respectarea noii alianțe, oferindu-le asistența necesară în vederea transformării și participării progresive la învierea glorioasă a Domnului Isus Hristos, antrenarea noilor creaturi într-o nouă existență escatologică ca și normă față de care credinciosul trebuie să-și conformeze viața (cf. 2 Cor 3, 6.18; 4, 6; Gal 6, 15b.16).

Apostolul a atins un punct maxim al conștiinței misionare și apostolice față de ascultătorii săi sub lumina unei paternități evanghelice și maternități dureroase dar rodnice pentru a-i renaște la o viață nouă ca parte integrantă a azilului și a preocupărilor zilnice pentru toate Bisericile (cf. 2 Cor 11, 28).

PENTRU O DEFINIȚIE NEUTRĂ A SECULARIZĂRII (I) SECULARIZAREA CA EMANICPARE ȘI CA REGRES

IONUȚ MIHAI POPESCU

SUMMARY. *Toward a Neutral Definition of Secularisation (I)* Secularisation is first related to Christianity, which has complex relations both to the previous religions and to the secularised modernity. In the case of the traditional societies religion was involved in all the events of life, the adversity of nature being so strong that survival offered a spiritual meaning as well. This is why this process allows to be interpreted in many different ways - as emancipation of society, thus transcending the social standstills preserved with the help of the Church, or as a regress, the absence of meaning - an absence modernity is no more aware of - being a consequence of the abandonment of spirituality.

Secularizarea este unul dintre cele mai comentate și controversate concepte ale cugetării europene moderne, denumirea fiind folosită pentru un complex de relații prin care lumea tradițională a Antichității și creștinismul au făcut loc *modernității*. Termenul apare în domenii dintre cele mai variate, cu sensuri care pot fi contradictorii, însă toate au în comun polarizarea *transcendent-imanent*. Creștinismul a adus un nou raport între sacru și profan, de aceea nu este întâmplător că echivocitatea interpretărilor pe care le permite acest concept apare pentru prima oară la Sf. Pavel,¹ unde, pe lângă opoziția, comună și celorlalte religii, dintre zona saturată de ființă și cea a degradării, apare o nouă modalitate de recuperare a lumii decăzute, nu numai prin contactul ritualic cu sacru, ci și prin transformarea omului într-un generator de sacru. Desacralizarea cosmosului și societății, ca expresii ale temporalității, înseamnă dobândirea autonomiei lor față de supranatural, dar și că o resacralizare a lor este așteptată și posibilă doar prin intervenția omului. Astfel, secularizarea poate fi o îndepărtare de religie, atunci când cetatea omului își afirmă independența față de orice temei exterior, sau posibilitatea unei noi legături cu divinul, atunci când desacralizarea lumii îl obligă pe om să aleagă între ateism și o Divinitate care se află în om, dar care nu se confundă cu nici o creatură. Secularizarea poate fi gândită ca despărțire de sacru sau, dimpotrivă, ca singura șansă a comunicării cu Divinitatea, în ambele situații fiind raportată la religie, astfel încât o definiție care să o apropie de oricare

¹ *Și să nu vă potriviți cu acest veac, ci să vă schimbați prin înnoirea minții*, Romani, 12, 2

dintre cele două extreme aduce o apreciere a perioadei care îi precede sau a celei care îi urmează, în funcție de prezența sau absența religiei.

Omul este mai mult decât omul concret și întâmplările din viața lui, mai mult, de asemenea, decât notele pe care le poate cuprinde o definiție a umanității. Acest „mai mult” nu este „vizibil” în lumea experienței curente sau în lumea științei, ci aparține unei dimensiuni pe care teologia o numește divină, dimensiune care se manifestă în lumea curentă proiectată sub forma comunității. Între individ și comunitate nu este doar un raport de la parte la întreg, problemele care apar într-o abordare holistă sau individualistă fiind determinate de parțializarea la care duce separarea celor două elemente. Diferitele tipuri de comunitate se organizează în funcție de anumite legi, ce reprezintă, de fapt, regulile de proiectare a componentei identității individuale dintr-o dimensiune superioară, prin lege înțelegând regulile care delimitează realitatea de irealitate, existența de inexistență, ceea ce este corect de ceea ce este incorect. Ele pot fi legi juridice, morale, religioase, dar și legi ale psihicului, ale naturii sau ale transcendentalului. De aceea vom încerca să nu ne raportăm la secularizare ca la un fenomen social, ci să îl punem în legătura cu formarea identității personale, cu individului de la definirea sa în raport cu o lege (virtutea în Antichitate, sfințenia pentru creștinism, rațiunea pentru modernitate) la individul care întrupează o lege.

În societățile tradiționale religia era prezentă în toate aspectele vieții, atât de intim legată de societate încât acestea pot fi numite și societăți religioase. Spre deosebire de acestea, societatea modernă s-a născut și și-a afirmat identitatea prin denunțarea pretențiilor religiei de a fi singura cale de acces către adevărul care dă sens vieții indivizilor și care asigură solidaritatea membrilor unei comunități. Procesul este denumit cu termenul generic de secularizare, astfel încât despre orice caracteristică a societății moderne se poate spune că este rezultatul unei secularizări, de aceea i se pot da în mod legitim multe definiții. Separarea dintre domeniile divin și cel exclusiv uman, al gloriei și perisabilității pământești este anunțată chiar în Noul Testament, atunci când Hristos afirmă „Împărăția mea nu este din lumea aceasta” sau când stabilește că lumea lui Dumnezeu și cea a Cezarului trebuie să rămână distincte. Ricoeur, înțelege prin secularizare „fenomenul în urma căruia religia nu mai e posibilă decât ca ideologie sau utopie”², pentru J. Rolland aceasta este „procesul prin care sectoarele societății și ale culturii sunt sustrate autorității instituțiilor și simbolurilor religioase [...] procesul prin care tradițiile și certitudinile sacre își pierd caracterul lor sacru”.³ Louis Dupré consideră secularizarea o „îndepărtare a omului față de Dumnezeu, îndepărtare care se înrădăcinează în refuzul sau în incapacitatea de a gândi acest mod specific de a fi «prezent» prin absență, în decizia de a asimila transparența cu dispariția, invizibilitatea cu

² Vattimo, G (dir.) *La sécularisation de la pensée*, Seuil, Paris, 1988, p. 111

³ *Ibidem*, p. 136.

*neantul*⁴ Vattimo identifică fenomenul avut în vedere cu finalul unei întregi epoci, cu „sfârșitul modernității”⁵ sau cu raportarea la sacru ca la un nucleu care ne mai influențează, dar numai întrucât este depășit.⁶ Nietzsche a considerat creștinismul responsabil pentru inautenticitatea oamenilor și condiționează eliberarea lor de abandonarea creștinismului. Un punct de vedere opus este exprimat de Olivier Clément, pentru care secularizarea este șansa creștinismului de a se debarasa de manifestări care funcționează ca surrogate religioase, de a abandona pretenția uniformizării conștiințelor conform unei ideologii impuse, de a evita religiosul spectaculos al sectelor care promit și oferă beneficii pentru viața de zi cu zi. În locul acestei atitudini, într-o lume secularizată, creștinismul ar trebui să afirme ireductibilitatea persoanei la ceva care poate fi folosit, fiindcă numai așa s-ar păstra mesajul esențial, al divino-umanității.⁷

O altă problemă, legată de diversitatea abordărilor, este raportul dintre creștinism și religiile antice, este raportul dintre creștinism și religiile arhaice și cu modernitatea sunt detaliate de Franco Crespi în „*Perte du sens et expérience religieuse*”⁸ Primele au o puternică imobilitate geografică și socială. Adversitatea naturii și a vecinilor determinau o economie de subzistență și apărarea necondiționată a identității de grup⁹, motive pentru care activitățile erau reglementate în mod strict de reguli cu motivație religioasă. Pentru că exteriorul era constrângător și existența părea că stă sub puterea necesității, arhaicii nu creditau hazardul, totul trebuia să aibă un sens și o explicație. O *unitate magico-sacrală* asigura funcționarea și explicarea lumii fizice și a societății. Totul avea o explicație, ținea de o ordine, diversitatea nivelurilor de existență căpăta o noimă prin intermediul miturilor. De aceea, o primă secularizare a avut loc odată cu trecerea la marile aglomerări urbane, când oameni cu mituri și tradiții diferite au venit în contact și autoritatea politică a avut nevoie de un nou temelie al unității sociale, altul decât cel al miturilor. După ce influența acestora scade, se pierd și corespondențele dintre divin/sacru și profan. Divinul este conceput transcendent, inaccesibil și de neinfluențat, în timp ce lumea este autonomă. Mai mult, diferite sectoare ale vieții se dezvoltă autonom, cu legi și valori proprii (economia, dreptul, arta, politica, religia). Suprapunerea autorității religioase și a celei politice era justificată de coincidența fericită care exista între ordinea socială și cosmică pe de o parte și cea divină pe

⁴ *Ibidem*, p. 138.

⁵ *Ibidem*, 13.

⁶ Vattimo, *A crede că mai credem*, Pontica, Constanța, 2005, p. 8.

⁷ <http://www.orthodoxa.org/FR/orthodoxie/societe/secularisation.htm>

⁸ *La sécularisation de la pensée*, 131.

⁹ Acestea sunt formele de manifestare a „terorii istoriei”, o precaritate a resurselor care nu îți îngăduie tihna, răgazul, posibil numai după ce se eliberează de economia de supraviețuire.

de altă parte. După ce aceasta a fost contestată, încercările de a regăsi „vraja” care ținea lumea la un loc au servit interese politice, nu religioase.

După „dezvrăjire” ar apărea două atitudini opuse: religia și religiozitatea. Prima identifică raportarea la divin cu ritualurile publice și formulele dogmatice, cea de-a doua fiind considerată ca posibilitate a unui raport cu Dumnezeu care îi respectă absoluta transcendență, respingând atât idolatria formulilor și riturilor cât și identificarea divinului cu instituții concrete. Pentru Crespi religia ar deveni în acest caz un obstacol al experienței religioase.

Religiozitatea apare în societățile dezvoltate, care s-au eliberat de nevoile elementare, fiindcă numai atunci omul își pune problema sensului. Lipsa constrângerilor elementare creează impresia că omul își controlează destinul, dar libertatea obținută îi dezvăluie o altă dependență, *nevoia de sens*, camuflată pînă atunci de încercarea eliberării de nevoile primare. Față de noua condiționare, dacă recunoaștem incapacitatea omului de a propune un sens satisfăcător pentru viața sa, sunt posibile două poziționări: acceptarea cu speranță lucidă a tensiunii irezolvabile dintre nevoia sensului și imposibilitatea lui sau evitarea acestei tensiuni prin refugiul în emoții religioase sau în consumism. Desacralizarea pe care o aduce secularizarea nu ar fi incompatibilă cu prima poziționare, dimpotrivă.

Încercările de resacralizare care vor să restabilească vechea unitate magico-religioasă sunt sortite eșecului, acest lucru nu mai este posibil după dispariția vieții tradiționale arhaice. Rezultatul ar fi o îndepărtare de divin, care este asimilat cu o realitate imanentă. Cu alți termeni, omul este condamnat să aleagă între Dumnezeu și idoli. Alegerea pentru Dumnezeu ar însemna și recunoașterea inaccesibilității lui, alegerea pentru idoli ar însemna a pune drept divin ceea ce este accesibil.¹⁰ Răspunsul creștin este al părăsirii acestei alternative, forțând lipsa de rațiune, dar nu de sens: Dumnezeu este transcendent, dar nu inaccesibil, deși omul și Dumnezeu sunt alterități radicale, Dumnezeu este cel mai apropiat omului, identitatea profundă a acestuia este dată de chipul divin din el.

O altă problemă pe care pusă de secularizare este chiar a legitimității pretenției de a fi determinat apariția unei lumi noi. Este lumea modernă o lume esențial diferită de cea tradițională sau nu este decât o continuare a acesteia, dezvoltarea unor opțiuni deja existente? Weber a arătat cum valori religioase au creat mentalitatea care a dus la nașterea și afirmarea capitalismului, una dintre componentele importante ale lumii pe care o numim modernă, Heidegger a arătat că secularizarea este, de fapt, produsul creștinismului. Din aceste motive sensurile termenului

¹⁰ Atitudinea acesta era legitimă pentru arhaici, la care nu se produse desolidarizarea între lumea imanentă și cea transcendentă.

secularizare sunt foarte diverse, ajungând chiar să se refere la realități contradictorii.

Un alt aspect al relației creștinismului cu celelalte religii este relatat de Eliade¹¹: indienii Bororo aveau satul așezat concentric în jurul locului rezervat dansurilor rituale, împărțit de două axe imagine, conform cosmologiei tribului. În funcție de această organizare se desfășura viața socială și economică a tribului. Misionarii europeni le-au modificat așezarea, rânduind colibe de-a lungul unei „străzi”, după model european. Lipsiți de organizarea socială ca reprezentare a miturilor, băștinașii și-au pierdut identitatea și, într-o primă fază, s-au creștinat rapid, preluând „miturile” misionarilor, apoi n-au mai crezut în nimic. Astfel, îndepărtarea idolilor s-a dovedit a fi nu premisa raportării personale către divinitate, ci ocultarea sacrului, a transcendeței.

Multitudinea definițiilor poate aranjată în trei grupe, în funcție de raportarea la societate: secularizarea ca progres față starea anterioară, ca regres sau, în cazul lui Nietzsche, ca eliberare de starea anterioară, dar la nivel individual, nu social.

Secularizarea ca emancipare

Secularizarea ca emancipare poate să aibă două motivații: depășirea unei stagnări sociale, stagnare pentru care și instituțiile ecleziale erau responsabile sau denunțarea auto-misticării pe care omenirea o întreține, misticare prin care se consideră că tot ce este bun mareț aparține divinității. Primul sens este reprezentat de iluminism, cel de al doilea de ateismul lui Feuerbach. Despărțirea de religie este cel mai influent dintre aceste sensuri. Această înțelegere a secularizării presupune că există o societate în definirea și organizarea căreia religia are rolul cel mai important, dar aceasta își pierde influența în favoarea politicii, culturii, mitului progresului etc. Este un proces de emancipare reprezentat de avântul iluminist, a cărui miză, în cele din urmă, este realizarea unui paradis terestru, în care suferința va dispărea, conceput cu ajutorul rațiunii și realizat cu ajutorul științei. Dacă omul ar putea realiza / argumenta un ideal uman și o lume la măsura lui, atunci ar putea să le influențeze și să le conducă spre perfecțiune. Lupta *iluminismului* a fost cu instanțele adevărului exterioroare rațiunii în calitatea ei de trăsătură umană definitorie, de unde conflictul dublu cu creștinismul. Pe de o parte, modelul uman și lumea propuse de acesta se raportează la o instanță exterioroară, pe de altă parte, creștinismul ajunsese la un compromis cu lumea medievală, susținând o organizare socială bazată pe ereditate, în contradicție cu exigențele raționale de universalitate. De fapt, modernitatea a apărut ca rezultat al acestei secularizări, faptul că vorbim de o *societate* modernă, de *politică*,

¹¹ *Jurnal - II* - Humanitas, București, 1993, p. 236, (5 august 1976).

economie, ca aspecte ale vieții sociale, este urmare a pierderii influenței religiei, care până atunci alcătua singura perspectivă asupra existenței. Scăderea sau dispariția influenței religiei în lumea modernă a avut loc după următorul mecanism: Biserica este autoritatea supremă, deoarece ea trebuie să aibă ultimul cuvânt asupra oricărei probleme (estetică, administrativă, de cunoaștere), fiindcă ea știe ce este mai bine pentru mântuire, care este scopul cel mai important al oricărui om; revolta iluminiștilor, îndeosebi a celor francezi, a fost împotriva religiei ca autoritate conservatoare. În gândire și în viața socială apăruseră raporturi noi, ce intrau în conflict cu vechea ordine cu care se solidarizase și Biserica intrată într-o lungă perioadă de auto-izolare, de autoreferențialitate, crezând că dacă se ocupă de mântuire, poate să ignore alteritatea (celelalte civilizații, lumea ca opusă spiritului), astfel încât nu a știut cum să reacționeze la schimbare, nu a știut să-și afirme universalitatea față de diversele contexte temporale, situație care s-a schimbat, cel puțin în privința bisericii catolice, după Vatican II.

Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, scrisă de Montesquieu în 1721, ilustrează felul în care Iluminismul a devenit o variantă de interpretare a lumii concurentă religiei, pornind de la critica situației sociale și politice:

„Nu Fortuna conduce lumea, ne demonstrează romanii, care au avut perioade de prosperitate atunci când se bazau pe un plan și numai nereușite când se bazau pe un altul. Există cauze generale, fie morale, fie fizice care acționează în fiecare monarhie, ele o ridică, o mențin sau o coboară; toate accidentele sunt supuse cauzelor lor și, dacă hazardul unei bătălii, adică al unei cauze particulare, a ruinat un stat, existase o cauză generală care făcuse ca acest stat să piară într-o singură bătălie. Într-un cuvânt, curentul general antrenează cu el toate accidentele particulare.”¹²

Textul exprimă încrederea în legi, astfel încât lumea poate fi explicată fără apel la transcendență, iar formele de guvernare care se întemeiază pe dreptul divin nu mai sunt manifestări ale bunăvoinței sau blestemului divine, ci rezultatul unor procese guvernate de legi impersonale. Deși tratează despre organizare politică, provocarea cărții este dată de afirmația că lumea poate fi explicată prin legi și cine cunoaște legile poate să modifice lumea, care se dovedește, din acest punct de vedere, la măsura omului.

Pornit ca o confruntare între forme de guvernare care au fundamente diferite, conflictul dintre Biserică și Iluminism a ajuns la divergențe în ceea ce privește legile care îl guvernează pe om și raportul acestuia cu lumea, însă critica pe care o începe Iluminismul nu este incompatibilă, în cele din urmă, cu creștinismul, ci cu anumite poziții pe care Biserica le apăra în secolul al XVI-lea. Montesquieu afirmă că există mai multe niveluri ale lumii, fiecare cu legile lui, iar a

¹² Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Flammarion, Paris, 1968, p. 114

Încerca să le judeci pe toate după legile unuia dintre ele duce la inevitabile și interminabile dispute:

„Sursa cea mai otrăvită a tuturor nenorocirilor grecilor a fost că n-au cunoscut niciodată nici natura, nici limitele puterii ecleziastice și ale celei seculare; aceasta i-a făcut să cadă, de la un capăt la altul, în rătăcirii continue. Această distincție importantă este baza pe care se sprijină liniștea popoarelor, întemeiată nu numai pe religie, ci, de asemenea, pe rațiune și natură, pentru care lucrurile separate cu adevărat și care nu pot subzista decât separate, nu trebuie niciodată confundate.”¹³

Recunoașterea eterogenității lumii pornește de la dorința de a argumenta separarea Bisericii și Statului, însă unificarea celor două autorități a fost o consecință a unei separări mai vechi, cea dintre lume și creștinism, în urma căruia cel din urmă a abandonat încercarea de a recupera lumea și nu a mai creditat decât o salvare în interiorul teologiei.

Separarea celor divine de cele umane nu era o opțiune pentru ateism. Prin Voltaire, noul curent de gândire afirma compatibilitatea unei entități spirituale supreme și autonomia voinței umane, bine condusă de rațiune. O ființă supremă veghează la bunul mers al lumii, asemenea unui ceasornicar. Deoarece universul este o creație armonioasă, religia, manifestare a credinței într-un creator atotputernic, nu poate duce la violențe și nefericiri. Ea este necesară oriunde există o societate umană, fiindcă numai ea poate să asigure solidaritatea și coerența grupului: „*Peste tot unde există o societate stabilită, religia este necesară; legile veghează asupra crimelor cunoscute, religia asupra celor necunoscute.*”¹⁴ Însă raportarea la Divinitate este cel mai adesea coruptă, astfel încât întâlnim mai degrabă manifestări ale superstiției, așa cum era apreciat și creștinismul contemporan lui Voltaire, a cărui influență a dus la condamnarea domnului Calais, în memoria căruia a fost scris *Tratatul despre toleranță*. O religie este superstiție în măsura în care instituie dogme a căror respectare duce la violență, deci la nefericire, pe când religia ne cere să fim drepecți pentru a dobândi fericirea în viața de apoi și să fim toleranți, pentru a fi fericiți în viața de aici, pentru că ar fi curată nebunie să cerem tuturor să aibă aceeași părere în probleme metafizice:

„Mult mai ușor putem să supunem întreg universul cu ajutorul armelor, decât toate spiritele dintr-un singur oraș. Lui Euclid i-a fost ușor să îi convingă pe toți oamenii de adevărurile geometriei. De ce? Pentru că nu există nici unul care să

¹³ Montesquieu vorbește de lipsa separării la greci, spre deosebire de latini, unde ar fi existat această separare încă înainte de creștinism.

¹⁴ Voltaire, *Traité sur la tolerance.*, http://un2sg4.unige.ch/athena/voltaire/volt_tol.html

nu fie corolar al acestei micuțe axiome: *doi și cu doi fac patru*; însă nu este deloc la fel în cazul teologiei sau metafizicii.”¹⁵

Tratatul despre toleranță a fost o reacție la exagerările unui comportament motivat religios, iar scurtul fragment de la început cuprinde două trăsături importante ale Iluminismului. În primul rând, recunoaște că stadiul în care se găsește omenirea este unul al slăbiciunii, în care religia este necesară oricărei comunități, căci, deși acționează ca o frână a avântului, ea este cea care împiedică, totodată, și intențiile criminale ascunse.

Această înțelegere are următoarea premisă: există o împărțire a oamenilor, cei care se pot folosi singuri de înzestrările lor (rațiunea) și cei care nu, dar cu ajutorul religiei se comportă la fel, ca și cum ar asculta de rațiune, doar că au nevoie de altă motivație. Prin cunoaștere putem să ajungem la demnitatea umanității noastre, dar acest lucru nu e posibil decât pentru grupuri mici, în societăți ale prietenilor. Când este vorba de o mulțime numai ceva ce este de ordinul religiei poate fi un principiu de solidaritate care să asigure conviețuirea non-violentă: „dacă aveți un târgușor de condus, trebuie ca el să aibă o religie”, cu condiția ca aceasta să nu fie una teologică, ci o religie de stat, pentru că religia teologică s-a dovedit a fi sursa tuturor neînțelegerilor. Raportul între religia teologică și cea de stat este raportul modern dintre privat și public, în care respectarea legilor sau a dorințelor este reglementată în mod diferit. Voltaire afirmă că ne putem lipsi de religie atunci când suntem între prieteni, când avem un principiu de solidaritate și, chiar mai mult decât atât, o comunitate de prieteni.

„Epicureicii, care nu aveau nici o religie, recomandau îndepărtarea de problemele publice, studiul și concordia. Această sectă era o sectă de prieteni, căci principala lor dogmă era prietenia Atticus, Lucretiu, Memmius, [...], puteau să trăiască în mod onest împreună, iar aceasta se vede în toate țările. Filosofoși cât vreți între voi, Admit că pot asculta amatori care oferă un concert cu muzică savantă și rafinată, dar păziți-vă de a-l executa în fața vulgului ignorant și brutal; s-ar putea să vă dea cu propriile instrumente în cap.”¹⁶

În lipsa acestuia, o comunitate nu poate să subziste decât cu ajutorul religiei, care îmblânzește egoismele și pornirile instinctuale, care face o comunitate dintr-o mulțime, îi oferă un principiu de solidaritate, pentru că omul este sensibil la problemele cărora religia le găsește un răspuns acceptabil (viața și moarta, originea omului, lumii și timpului etc.). Într-o primă etapă, religia - ca lege - este cea care permite formarea unei comunități de oameni, ca iubire - ea este o comunitate a prietenilor. Recuperând publicul vulgar și brutal, religia nu trebuie înțeleasă ca o preocupare de rang secund, pentru prostime, ci, dimpotrivă, cea care poate

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ Voltaire *Dicționar filosofic*, articolul *religie*, <http://www.voltaire-integral.com/Html/20/religion.htm>

să gestioneze formarea omului, indiferent cât de puțin instruit ar fi acesta, deoarece se adresează unui nivel profund.

Același raport între voință și lege îl întâlnim în răspunsul kantian la întrebarea Ce este Iluminismul?¹⁷ dar cu termenii public și privat au sensurile inversate. Iluminismul nu este doar o perioadă istorică, ci o stare, o atitudine, pe care fiecare om poate la un moment dat să o adopte, un proces în care deopotrivă este cuprins și pentru care trebuie să opteze, indiferent de perioada istorică în care trăiește.

„Ce este Iluminismul? Ieșirea omului din minoratul său, de care el însuși este responsabil. Minorat, adică incapacitatea de a folosi de intelectul său (capacitate de a gândi) fără îndrumarea altcuiva, minorat de care el însuși este responsabil, deoarece cauza lui nu ține de o lipsă a intelectului, ci de lipsa hotărârii și a curajului de a se folosi de intelect fără îndrumarea altcuiva. *Sapere aude!* Ai curajul să te folosești de propriul tău intelect, iată deviza Iluminismului.”¹⁸

Termenii a avea curaj și deviză indică mobilizarea la o luptă pe care fiecare trebuie să o facă, dar numai câțiva sunt cei care reușesc singuri și care apoi răspândesc luminile printre ceilalți. Acest proces nu poate fi decât lent, revoluțiile în domeniu duc la despotisme ale prejudecăților, deoarece mulțimea s-a deprins să își folosească libertatea doar după indicațiile tutorilor. Fie că este vorba de un ofițer sau de un preot, aceștia sunt cei care transmit celorlalți indicații de conduită, într-un exercițiu al rațiunii pe care Kant îl numește privat, situație în care limitarea libertății nu este contrară ieșirii din minorat:

„folosirea publică a rațiunii trebuie să fie întotdeauna liberă și doar ea poate să aducă iluminarea printre oameni, dar folosirea ei privată poate fi limitată în mod sever, fără ca acesta să împiedice în mod sensibil progresul [...] înțeleg prin folosirea publică a rațiunii cea pe care o facem ca un savant în fața întregului său public care poate să citească. Numesc folosirea privată a rațiunii cea pe care avem dreptul să o facem într-un post civil sau într-o funcție care ne-a fost încredințată.”¹⁹

Rațiunea este folosită în mod privat atunci când scopurile ei sunt particulare, dar fiecare om este atât o rotiță a unui mecanism, cât și membru liber al comunității, calitate în care îți folosește în mod public rațiunea, asemenea savantului, exemplu de exercitare liberă a rațiunii, la nivelul deplin al universalității ei. Iluminismul desemnează un context general, ale cărui influențe le resimțim și acum, din care motiv el este un domeniu privilegiat de studiu, dar nu pune alte întrebări decât cele pe care le punem în afara lui. El, și prin aceasta modernitatea, sunt caracterizate de un anumit raport între voința

¹⁷ Kant, *Qu est-ce que les Lumieres*, <http://cvm.qc.ca/encephi/contenu/kantLumieres.htm>

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*

individuală, folosirea rațiunii și lege, o trecere de la minorat la majoratul folosirii autonomiei raționale și pragmatice, care se dovedește a fi fost întotdeauna o opțiune, descrisă încă de Aristotel, în raportul dintre cetățeanul destoinic și bărbatul ales, între cetate și comunitatea prietenilor din cetate.

Astfel, secularizarea nu s-ar îndrepta neapărat împotriva creștinismului, ci chiar ar însemna o revenire la poziții inițiale, ar fi o emancipare față de instituțiile ecleziastice, nu față de viața religioasă. Premisa unei astfel de interpretări este că instituționalitatea eclezială poate fi separată de religiozitatea privată, nuanță care aparține Iluminismului german, pentru care lumea modernă nu este atât o lume emancipată de religie, cât una în care creștinismul s-a mundaneizat. Această perspectivă ar explica preferința lui Hegel²⁰ pentru termenul *Verweltlichung*, (înlumire, mundaneizare), în defavoarea formei *Säkularisierung* (secularizare), corespunzând perspectivei hegeliene asupra raportului dintre creștinism și lumea contemporană. Spiritul se manifestă în lume prin concretizare, iar creștinismul este o istorie a mundaneizării spiritului²¹ și se manifestă în lume prin întrupare, însemnând tocmai părăsirea separării dintre lume și spirit. Pentru Hegel dominarea spiritului asupra lumii trebuie să fie o reconciliere, nu o dominare, spiritul trebuie să se regăsească, după ce se va fi pierdut. Acest lucru va fi realizat de Istorie, după ce creștinismul a înregistrat un eșec al reconcilierii anunțate de Iisus. De aici rezultă o dialectică desfășurată în istorie a relațiilor spirit / lume care poate fi grupată în trei momente: separarea inițială dintre lume și spirit, negarea formală a acestei rupturi (Biserica medievală fiind o construcție de nesusținut a unei puteri spațio-temporale), și, în final, reconcilierea, anunțată de Reformă și împlinită prin filosofia speculativă. Ruptura originară este pierderea spiritului și este moștenită de creștinism de la iudaism. Hristos s-a întrupat pentru a depăși această ruptură, dar n-a reușit, așa cum nu a reușit nici Biserica să întemeieze o instituție unitară, bazată pe unitatea spiritului, de unde și separarea Bisericii - Stat. Modernitatea nu reprezintă o ruptură față de religie, deoarece principiul modernității, principiul individualității absolute, este de origine creștină și reprezintă criteriul după care modernii sunt considerați superiori grecilor antici. Acest principiu este afirmat de creștinism, dar protestantismul este cel prin care individualitatea devine o valoare, iar modernitatea este ocolul prin care se realizează individualitatea proclamată de creștinism. Conștiința libertății a apărut în religie, dar realizarea libertății are nevoie de Istorie. Creștinismul medieval este o manifestare a secularizării, în măsura în care afirmă dominația spiritului asupra lumii, dar doar în manieră exterioară. Instituțiile, pedepsele, controlul exercitate de

²⁰ Monod, J.-C., *La querelle de la sécularisation*, Vrin, Paris, 200, p. 45.

²¹ *Ibidem*, p. 47.

creștinism rămân exterioare, atât omului, cât și lumii. Biserica duce o luptă cu păgânii, dar, folosind mijloacele violente, nu construiește o lume a spiritului. Apariția mănăstirilor, a ordinelor, a consacrării arată toate distanța dintre lumea curentă, desconsiderată, și o lume aparte, o enclavă a celor care s-au pus în sprijinul Divinității, perpetuând, prin aceasta, ruptura dintre lume și spirit. Secularizarea atribuită protestantismului realizează într-un anumit fel spiritualizarea lumii. În disputa dintre Stat și Biserică, primul nu este doar temporal, iar cea de-a doua nu este neapărat spirituală. Primul este instituția care realizează încarnarea universalului, concretizarea principiilor abstracte, Biserica fiind doar o instituție de partea universalului abstract. Această atitudine deschide două raportări față de religie, ambivalentă care permite o dublă interpretare a lui Hegel, în funcție de prioritatea pe care o are pătrunderea spiritului creștin în lume sau emanciparea lumii față de condiționările religioase, dezvoltată de hegelienii de dreapta, respectiv cei de stânga.

Al doilea sens al secularizării ca emancipare, *ateismul*, a fost dezvoltat de *Feuerbach*, care propune o teologie inversată, în care toate valorile creștine nu sunt decât proiecții ale valorilor umane. De fapt, el nu denunță sacralul, ci îl transferă asupra omului. Sarcina filosofiei este să dezvăluie acest adevăr, să denunțe secretul teologiei: că omul s-a scindat și se adoră pe sine prin intermediul unei proiecții (Dumnezeu). De altfel, Feuerbach nu propune excluderea moștenirii creștinismului, ci doar ca aceasta să-și schimbe proprietarul. El propune o cotitură antropologică²² a religiei, care nu mai trebuie analizată din punct de vedere teologic, ci antropologic. Studiul teologiei este binevenit, însă, pentru că ne poate dezvălui trăsături esențiale ale omului, recunoscute de religie ca trăsături divine. Aplicând regula schimbării a ceea ce este obiectiv în subiectiv și invers, Feuerbach reușește să recupereze marile teme religioase. În primul rând - iubirea: pentru om cel mai important este să-și depășească individualitatea, adică să ajungă la generalitate, la conștiința umanității, ceea ce se poate realiza prin iubire, singura care îl poate scoate din simpla existență-pentru-sine, componenta existenței afectată de moarte. Omul s-a simțit imperfect, moartea fiind un semn al acestei imperfecțiuni, de aceea a proiectat perfecțiunea într-o ființă exterioară. Acum își poate apropria perfecțiunea, aspirând la o nemurire care nu este dată de transcendentul divin, ci de iubire, care poate da un sens vieții în lipsa oricărui supranatural. Nemurirea nu este văzută sub aspectul cantitativ, ci ca trăirea unui moment deplin²³, însă nu se poate manifesta altfel decât ca memorie a speciei. Miracolele sunt și ele recuperate pentru antropologie, el ducând la credința

²² Felleman (ed.) *Istoria filosofie în secolul al XIX-lea*, ALL, București, 2000, p. 110.

²³ *Ibidem* p. 120

omului în propria-i nemurire. Tema sfintei familii este reinterprețată ca dorința fundamentală a omului pentru o familie în care să își manifeste iubirea. Concluzia lui Feuerbach este că omului îi este proprie religia (animalele nu au religie), dar nu trebuie atribuită unei ființe exterioare. Omul trebuie să rămână religios, dar politica trebuie să-i fie nouă religie. Este vorba de un protestantism politic (republicanismul), care ar trebui să înlocuiască politicul catolic (monarhismul). Feuerbach nu propune excluderea moștenirii creștinismului, ci doar să-i schimbe proprietarul. Esența teologiei era antropologia în care esența omului era plasată în transcendență. În concluzie, filosofia ar trebui să se alieze cu științele, iar teologia urma să fie inclusă în antropologie.

Secularizarea ca regres

Abandonarea religiei este considerată și un **regres**, responsabil pentru toate problemele lumii contemporane. Sentimentul alienării, al lipsei de sens care a însoțit modernizarea Europei a determinat reacții de căutare a unui suport spiritual pentru identitatea și consistența ființei umane. Punctul de plecare al *personalismului* (persoana nu este un obiect) contrazice o presupuziție a lumii moderne (separarea subiect-obiect), a cărei consecință (identificarea persoanei cu un obiect) a generat criza valorilor și a umanității, așa cum erau ele înțelese de cultura europeană. Credințele societății, fie că este vorba de cele explicit religioase, fie că este vorba de lumea morală și rațională a burghezului format în spiritul iluminismului, se destramă. Marx, Freud, Nietzsche spulberă modelul unei lumi în care sensul omului era să împlinească un ideal. În lipsa unei mitologii/teorii care să reglementeze raporturile dintre om și totalitate, se pot face orice asociații între om, lume și libertate: orice este posibil pentru om, omului îi este permis orice, asupra omului orice este permis. Atunci când Mounier afirmă că personalismul nu este un spiritualism²⁴, se distanțează de idealism, acesta sau idealismul fiind fețe ale aceluiași reducționism, însă enunțarea persoanei, înțeleasă ca existență întrupată, drept punctul de plecare al oricărui model de acțiune, arată preferința pentru o societate a libertății armonioase, așa cum o propovăduiește creștinismul, nu asemănătoare celor cu care s-a acomodat. De asemenea, felul în care vede atitudinile posibile față de această criză exprimă preferința față de organizarea religioasă a lumii. Există trei atitudini față de această criză, două extreme, caracteristice drumurilor pe care părea că se poate îndrepta lumea modernă în sec. al XX-lea, cea a replierii pe pozițiile trecutului, în numele unei securități probate, și cea a abandonării oricăror nostalgii pentru o cavalcadă a schimbărilor, o precipitare spre Apocalips. A treia cale, personalistă,

²⁴ Mounier, E. *Le personalisme*, P.U.F., Paris, 1985, p. 22.

PENTRU O DEFINIȚIE NEUTRĂ A SECULARIZĂRII (I)

cere înfruntarea dublei presiuni, a evidenței prăbușirii valorilor și a evidenței persoanei umane ca realitatea care nu poate fi relativizată sau trecută cu vederea, pentru realizarea căreia individul trebuie să se implice în acțiuni colective unde își păstrează libertatea, ca antidot al izolării sau acțiunii de masă din interiorul partidelor. Individul poate face față acestei tensiuni în măsura în care este *persoană*, adică echilibru între colectivitate și individualitate, între spirit și materie. Afirmarea omniprezenței culturii, care "*nu este un sector, ci o funcțiune globală a vieții personale*"²⁵, nu-l face o mișcare atee sau neutră religios, deoarece preconizează un reviriment al creștinismului primar, ținând cont de faptul că realitatea religioasă trebuie deosebit între componenta eternă a creștinismului, amestecurile cu diferitele tipuri de putere temporală și compromisurile pe care le fac oamenii. Principala problemă a acestuia nu sunt tarele trecutului (colaborarea cu Statul pentru supunerea cetățenilor, corupția clerului și a credincioșilor), ci faptul că nu mai este singurul ghid, că societatea poate să funcționeze foarte bine și fără el, ceea ce nu înseamnă sfârșitul creștinismului, ci doar al mariajului din interes pe care l-a făcut cu Statul în perioada medievală. Acum ar trebui să-și regăsească minoratul inițial, să renunțe la construirea cetății pământești în favoarea comunității creștine, minoritari printre ceilalți, angajați, alături de ei, în menținerea vie a spiritului.

²⁵ *Ibidem*, p. 124.

PROBLEMA LUCRULUI ÎN SINE LA KANT ASPECTE GENERALE IN CADRUL FILOSOFIEI CRITICE

ANDREI TODOCA

ZUSAMMENFASSUNG. *Das problem des dinges an sich bei Kant Allgemeine Aspekte im Rahmen der kritischen Philosophie* Die vorliegende Arbeit befasst sich mit dem Thema des Dinges an sich im Rahmen der theoretischen Philosophie Kants, so wie sie in der Kritik der reinen Vernunft vorkommt. Es wird versucht, bestimmte Gesichtspunkte darzustellen, die heutzutage einen nicht unerheblichen Beitrag zur Debatte leisten. Gemeint sind vor allem die Auffassungen von Gerold Prauss und Claudio Almir Dalbosco. Im Anschluss zu dieser Darstellung werden einige Schlussfolgerungen formuliert, die zunächst darauf hinzielen, das Ding-an-sich-Problem in enger Verknüpfung mit der von Kant aufgestellten Definition des Organismus zu betrachten. Demnach wird auch die Meinung vertreten, dass es bestimmte Bestandteile der Kantischen Philosophie gibt, die unumgänglich für eine Untersuchung überhaupt zum Thema Ding an sich sind. Drittens wird der Vermutung nachgegangen, dass die Bedeutungen der sprachlichen Ausformulierungen dieses thematischen Komplexes im Kantischen Text vielleicht doch nicht erschöpft sind, sondern dass es unter Umständen noch Raum gibt für neue Ansätze gibt.

Alegerea acestei teme este rezultatul pasiunii pentru opera lui Kant și a faptului că de multă vreme problema dualității implicate de idealismul critic kantian a stat în centrul atenției filosofice. Aceasta a fost de-a lungul timpului sursa foarte multor dezbateri intense și a unor interpretări câteodată diametral opuse. Suntem ferm convinși că această problemă reprezintă un punct nodal al filosofiei kantiene. Desigur, tema este foarte vastă, neputând fi epuizată într-un spațiu atât de mic; ceea ce putem face în cadrul acestei lucrări este să oferim o perspectivă generală, de ansamblu, asupra unor interpretări actuale a discuției legate de lucrul în sine.

În consecință, lucrarea își propune ca prim obiectiv să analizeze unele direcții de interpretare a problemei lucrului în sine care apar atât la unii autori consacrați, cât și în cazul unora mai recentți.

Autorii pe care am ales să îi amintim sunt în primul rând reprezentanți ai direcției de interpretare privitoare la teoria dublului aspect (Prauss și Dalbosco). Vom aminti și despre o poziție care pare a fi opusă celor amintite (Strawson); vom atrage totuși atenția și asupra altor posibilități de abordare a problemei, care, chiar dacă sunt indirecte, le considerăm a putea fi roditoare în privința temei abordate în această lucrare (spre exemplu Bäumler). Desigur că există un mare număr de autori consacrați pe care însă nu i-am integrat în aceasta lucrare, în parte datorită limitelor restrânse ale acesteia, în parte și datorită unei restrângeri specifice a temei, focalizată pe anumiți gânditori.

Critica rațiunii pure este o lucrare monumentală, care nu poate fi asimilată cu mare ușurință și care se află departe de ceea ce ar putea fi numită o expunere populară, cum ar fi fost de folos pentru propagarea mai rapidă și mai largă a ideilor critice în perioada apariției lor. Dificultățile de stil nu ar fi putut fi îndepărtate de către autorul ei fără a pierde din complexitatea gândurilor exprimate în ea.

În ciuda stilului dificil de pătruns, Kant a reușit să prezinte o multitudine de idei de o mare profunzime, a căror expunere s-a realizat, la rândul ei, în mai multe etape. Conceptualitățile care apar în *Critică* nu sunt epuizate de sens la prima înfățișare, ci își sporesc bogăția de semnificație abia pe parcurs.¹

În cele ce urmează, ne vom ocupa de un gânditor german, pentru care problema lucrului în sine este legată, spre deosebire de direcția neokantiana de interpretare, unde primordială era funcția epistemică de concept-limită, de cea a nivelurilor de reflecție cuprinse în *Critica rațiunii pure*, anume de Gerold Prauss.

Gerold Prauss

În cartea sa, *Kant und das Problem der Dinge an sich*², Prauss pornește de la convingerea că Immanuel Kant a încercat să furnizeze o teorie cu privire la experiență. Această teorie însă conține, după părerea sa, două aspecte – unul transcendențial și unul metafizic, între care Kant nu operează o distincție riguroasă, de aici provenind și multe neclarități cu consecințe foarte însemnate pentru interpretarea operelor sale. Totodată, Prauss crede că aceasta este și sursa pentru interpretările oferite până acum de exegeza kantiană, care au luat într-o măsură mult mai mare în considerare aspectul metafizic al teoriei sale.

Prauss propune o analiză a textelor kantiene din perspectiva analitico-lingvistică, încercând să elucideze situațiile complexe de interpretare prin compararea sub acest aspect a pasajelor-cheie, unde dificilele formulări ale lui Kant cu privire la lucrul în sine ar putea fi clarificate într-o foarte mare

¹ Așa cum subliniază și Cassirer: “Wenn man an die Definition der analytischen und synthetischen Urteile, an den Begriff der Erfahrung und des Apriori, an die Begriffe des Transzendentalen und der Transzendentalphilosophie, wie sie am Anfang der ‘Kritik der reinen Vernunft’ auftreten, mit dem Gedanken herantritt, daß man hier eine geprägte Münze vorfinde, deren Wert ein für allemal feststehe, so muß man sich im weiteren Fortgang des Werks notwendig verwirren. Denn immer wieder zeigt es sich, daß eine scheinbar völlig abgeschlossene Untersuchung von neuem aufgenommen, daß eine frühere Erklärung ergänzt, erweitert, ja gänzlich umgestaltet wird, daß Probleme, die zunächst abgesondert behandelt wurden, mit einem Male eine völlig neue Beziehung zueinander eingehen, / in der auch ihre anfängliche Bedeutung sich wandelt. Im Grunde aber ist es ebendiese Wandlungsfreiheit das allein natürliche und notwendige Verhältnis: Denn sie ist der Zeuge dafür, daß wir hier noch mitten im lebendigen Prozess und im stetigen Fortschritt des Denkens selbst stehen.” (*Kants Leben und Lehre*, in Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, coord de Birgit Recki, vol. 8, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001)

² Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, zweite verbesserte Auflage, 1977, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn

măsură. În acest scop, Prauss, după cum afirmă în cartea sa³, a procedat la extragerea tuturor pasajelor în care este menționat lucrul în sine și le supune unei analize pentru a afla care este raportul dintre acesta și cel de fenomen, cu care este atât de des asociat.

Rolul lucrului în sine, conform lui Prauss, ar fi acela de a susține teoria kantiană asupra empiricului și a experienței, care teorie însă nu este empirică. El propune o altă interpretare a complexului tematic al lucrului în sine, susținând că în urma analizei desfășurate de către el, sintagma de “lucru în sine” este de cele mai multe ori trunchiată nepermis și parțială, deoarece sintagma completă sună “lucru luat în considerare în sine” (trad. n). Pentru el, acest lucru înseamnă că sintagma completă reprezintă o unitate lingvistico-semantică ce își pierde sensul dacă este fragmentată, lucru pe care, în viziunea sa, l-a făcut exegeza kantiană până la acel moment. În cadrul acestei sintagme, Prauss argumentează că accentul cade mai mult pe “luat în considerare” decât pe “în sine”. Rezultă din acestea că în cazul de față avem de-a face cu o abordare specială a interpretării, cu un mod filosofic special de reflecție.

În acest context, Prauss crede că putem considera lucrul în sine ca fiind de fapt acel lucru în cazul căruia facem abstracție de însușirile și condiționările sensibilității noastre, lucrul în sine fiind în sensul acesta independent de sensibilitatea noastră. Tot Prauss atrage însă atenția în acest loc asupra pericolului pe care îl aduce cu sine modul acesta de a privi situația; capcana ar consta în posibilitatea de a înțelege lucrul în sine ca aparținând unei lumi independente de lumea sensibilității noastre, adică ar oferi imaginea a două lumi ontologic suprapuse, ce nu ar face altceva decât să ipostazieze în mod ontologic lucrul în sine.

Astfel, Prauss propune spre utilizare, pentru a corecta exprimarea dificilă a lui Kant și a păstra sensul dat de autorul *Criticii*, sensul de “lucru considerat ca fenomen și în sine”, eliminând din sintagmă o particulă, “ca”, situată de înțelegerea exegezelor de până la el între “...fenomen și ca în sine”. Această particulă ar opera, în viziunea sa, o ipostaziere metafizică nepermisă a lucrului privit ca non-fenomen.

³ Idem, pag 13-14: “Zählt man einmal alle Belege für die Ausdrücke, die Kant in den drei *Kritiken* sowie in den Prolegomena, in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* verwendet, wenn er vom Ding an sich spricht(1), so erhellt man die Zahl 295(...).” Mai multe informații cu privire la surse ne ofera Prauss în nota de subsol de la pagina 13: “(2) Diese Zählung, die den Text der Bände 3-5 der Akademieausgabe vollständig auswertet, dürfte zur Vermittlung eines ersten Eindrucks vom diesbezüglich Kantischem Sprachgebrauch hinreichend sein. Sie wurde durchgeführt an Hand des von Gottfried Martin herausgegebenen *Allgemeinen Kantindex*, dessen Stellenindex mir in Bonn im Maschinendruck vorlag. Obwohl er nur einzelne Wörter aufführt, war diese Zählung verhältnismäßig einfach durchzuführen: Es wurden sämtliche Belege für “an” nachgeschlagen, die gar nicht so zahlreich sind und alle eigentlich gesuchten Belegstellen enthalten.”

Pe parcursul cercetării sale, Prauss crede că este necesar să se opereze o distincție în cadrul filosofiei kantiene, anume între nivelul empiric și cel transcendent al problematicii lucrului în sine.

El ajunge la concluzia că la nivel empiric, fenomenul (*Erscheinung*) diferă în funcție de capacitatea psihologică a fiecărui subiect cunoscător de a aborda un lucru empiric, reprezentând latura subiectivă a nivelului empiric. Latura obiectivă a acestui nivel este constituită de însuși lucrul empiric, care este considerat de către Prauss a fi de fapt lucrul în sine empiric la care nu putem avea acces din cauza unicității fiecărui subiect cunoscător.

În cadrul nivelului transcendent de reflecție, care se suprapune peste nivelul empiric, Kant, conform lui Prauss, folosește termenul de *Phaenomena*, care ar fi corespondentul lucrului în sine empiric din primul nivel de reflecție.

Praus tratează conceptele de noumena și phaenomena ca fiind două părți ale aceleiași proiecții epistemice de reflecție transcendent-filosofică ale unui subiect cunoscător. În acest context, Prauss susține că conceptul de noumena este unul implicat în mod analitic-necesar⁴ în cel de phaenomena; distincția dintre acestea se bazează numai pe un mod de a privi specific reflecției transcendent-filosofice, și nu pe lucrurile însele⁵. În această ordine de idei, Prauss abordează și conceptul de obiect transcendent. El vede obiectul transcendent ca fiind tocmai subiectul cunoscător, care, în cadrul unei proiecții referitoare la structura epistemică într-un cadru de reflecție transcendent-filosofic reunește în el însuși intuiția și conceptul. Această proiecție având două laturi iar prima fiind cea a subiectului transcendent, rămâne ca cea de-a doua să nu fie alta decât obiectul transcendent⁶. Așadar, pentru Prauss, obiectul transcendent nu este totuna cu lucrul în sine.

Interpretarea pe care o propune Gerold Prauss în privința lucrului în sine este așadar – am putea spune – o teorie a dublului aspect. Soluțiile pe care le înaintează se află într-un puternic contrast față de exegeza kantiană de până la el. Teoria sa solicită însă puternic textul kantian și poate fi considerată drept incompletă, neincluzând premisa conform căreia Kant ar fi avut în vedere și anumite aspecte ce țin de filosofia practică atunci când a elaborat întemeierea teoriei sale cu privire la experiență.⁷

⁴ Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, zweite verbesserte Auflage, 1977, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, pag 91

⁵ Idem, pag 56

⁶ Idem, pag 124

⁷ Claudio Almir Dalbosco, *Ding an sich und Erscheinung. Perspektiven des transzendentalen Idealismus bei Kant*, 2002, Königshausen u. Neumann, pag.136: "Ich gehe davon aus, daß Prauss' Analyse des kantischen Gebrauchs der Begriffe Noumenon, Ding an sich und transzendentales Objekt unzureichend ist, weil er Kants Transzendentalphilosophie in der KrV von vornherein als eine „nichtempirische Wissenschaft der Empirischen“ auffasst. Er analysiert den transzendentalen Idealismus, die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich und die in Frage

Claudio Almir Dalbosco

Dalbosco este unul dintre gânditorii care s-au ocupat cu problema lucrului în sine la Kant și care se evidențiază totodată printr-o deosebită meticulozitate și echilibru al argumentării. Cartea sa *Ding an sich und Erscheinung* nu este una foarte ușor de parcurs, tocmai datorită densității de argumentare, care se realizează într-o foarte strânsă legătură cu textul kantian. Ea este de asemenea echilibrată, deoarece ia în discuție și principalele teorii asupra lucrului în sine care au fost susținute până în momentul actual.

Dalbosco își începe analiza tocmai prin cercetarea acestor poziții. Prima dată este prezentată direcția epistemologică de interpretare a lui Kant (aplecându-se cu precădere asupra lui H. Cohen și asupra lui E. Cassirer), trece apoi la ceea ce el numește direcția ontologică de interpretare a operei lui Kant (M. Wundt și G. Martin) unde subliniază componenta caracteristică a acestei direcții care constă într-o teorie a două lumi (de aici și denumirea de direcție ontologică, ce cuprinde o interpretare metafizică a lui Kant⁸), oprindu-se la o a treia direcție, cea a teoriei unei duble perspective sau transcendente asupra unuia și aceluiași obiect. Caracteristic pentru această direcție este operarea unei distincții între obiect transcendent și lucru în sine⁹. Aici el se apleacă asupra unor autori precum E. Adickes, G. Prauss și H.E. Allison.

Cu privire la concluziile pe care le trage asupra recepției epistemologice, unde se concentrază pe Cassirer, Dalbosco, în urma analizei sale, este de părere că interpretarea lui Cassirer a lucrului în sine ca concept-limită nu este tocmai completă¹⁰; el consideră că lipsește o explicație pentru raportul dintre lucrul în sine cu rol de concept-limită în structura epistemică, cu utilizare logică a identificării dintre lucru în sine și noumen și lucrul în sine, identificat cu noumenon-ul negativ, care este considerat ca fiind independent de condițiile intuiției sensibile și ca neavând de-a face cu cunoașterea, variantă care este de asemenea susținută de către Kant¹¹, nemaivând astfel un rol direct în condițiile structurii de cogniție; această latură a lucrului în sine ține nu de utilizarea teoretică a rațiunii, ci de cea practică.

stehenden Begriffe nur im Rahmen einer transzendentalen Theorie der Erfahrung, die er in zwei Stufen systematisch auszuarbeiten versucht. Eine zentrale Frage, die Prauss nicht gestellt hat, ist die, ob Kant nur die Begründung seiner „transzendentalen Theorie der Erfahrung“ im Auge hat, wenn er die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich in der KrV betrachtet. Damit stehen wir vor dem Problem, wie die Analyse dieser Unterscheidung adäquat sein kann, wenn sie sich auf eine „transzendente Theorie der Erfahrung reduzieren lassen soll.“

⁸ Claudio Almir Dalbosco, *Ding an sich und Erscheinung. Perspektiven des transzendentalen Idealismus bei Kant*, 2002, Königshausen u. Neumann, pag 57

⁹ Idem, pag 87

¹⁰ Idem, pag 55

¹¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003, Hrsg. Jens Timmermann A 249 - A 253

În privința direcției ontologice, Dalbosco este de părere că neajunsul acestei interpretări, în cazul ambilor gânditori analizați de către el este că ei identifică lucrul în sine cu obiectul transcendentă, care identificare, în opinia sa, nu este permisă de către textul kantian. Această identificare este sursa interpretării ontologic-metafizice¹².

Referitor la cea de-a treia direcție, Dalbosco este în principiu de acord cu perspectiva dublă asupra unuia și aceluiași obiect ca fenomen și ca lucru în sine, insistând însă asupra interpretării date de către Prauss, pe care o consideră ca fiind de multe ori neclară, care oferă o construcție ce nu poate fi foarte ușor argumentată pe baza textului kantian; de asemenea el consideră că Prauss, prin propunerile de sistematizare pe care le înaintează, scapă din vedere alte posibile semnificații ale lucrului în sine, cum este cea de concept-limită¹³.

În urma analizei acestor pozitii, Dalbosco trece la argumentarea punctului său de vedere. El este de părere că în *Critica rațiunii pure*, termenii de obiect transcendentă, lucru în sine și noumenon, în sens pozitiv și negativ, nu sunt folosiți întotdeauna în mod univoc, clar și distinct; adesea se întâmplă ca aceste concepte să aibă sensuri bivalente. Dalbosco crede însă că înțelesurile acestor concepte pot fi clarificate dacă se urmărește cu atenție și sistematic obiectivul *Criticii rațiunii pure*. Acesta este, în opinia sa, justificarea utilizării teoretice a rațiunii pure pe de o parte, dar pe de altă parte, obiectivul *Criticii* este și acela de a nu bloca o utilizare de altă natură a rațiunii, cum este cea practică.

În această direcție, el crede că rolul termenului de noumen (negativ și pozitiv) este acela de a fundamenta folosirea teoretică a rațiunii, termenului de noumenon revenindu-i sarcina de locțiitor pentru o viitoare utilizare practică¹⁴.

Argumentația sa pornește în principal de la teza, susținută cu rigurozitate, că obiectul transcendentă, care apare în pasajul A 249-A 253 al *Criticii* nu poate fi identificat nici cu lucrul în sine, nici cu noumenon-ul, fie

¹² Claudio Almir Dalbosco, *Ding an sich und Erscheinung. Perspektiven des transzendentalen Idealismus bei Kant*, 2002, Königshausen u. Neumann, pag. 84-86.

¹³ Idem, pag 134-136.

¹⁴ Claudio Almir Dalbosco, *Ding an sich und Erscheinung. Perspektiven des transzendentalen Idealismus bei Kant*, 2002, Königshausen u. Neumann, pag: "(...) das systematische Ziel der KrV, den theoretischen Gebrauch der reinen Vernunft zu rechtfertigen, ohne die Möglichkeit einer zukünftigen Thematisierung ihres praktischen Gebrauchs zu blockieren. So kann man einerseits beobachten, daß der transzendente Gegenstand als „etwas überhaupt = X“ die Aufgabe in der ersten Auflage der KrV hat, den theoretischen Gebrauch der reinen Vernunft zu legitimieren; auf der anderen Seite wird durch die Unterscheidung zwischen positivem und negativem Noumenon in der zweiten Auflage der KrV das erstere als möglicher Gegenstand einer theoretischen Erkenntnis ausgeschlossen und dem negativen Noumenon, das mit dem Ding an sich identifiziert wird, die doppelte Funktion gegeben, Grenzbegriff der theoretischen und Platzhalter für einen anderen Gebrauch der reinen Vernunft zu sein."

el pozitiv, fie el negativ. Obiectul transcendental nu este decât o formă de unitate care este determinată de diversul intuiției sensibile, pe când noumenon-ul introdus de către Kant în fragmentul A 252 nu este decât gândirea generică a unui ceva, unde se face abstracție de tot ce ține de forma intuiției sensibile. Acesta este noumenon-ul negativ. Kant argumentează de asemenea că noumenon-ul, pentru a desemna cu adevărat un obiect total separat de fenomen, trebuie să mai beneficieze și de presupunerea unei intuiții principial eterogene în comparație cu cea omenească, prin care obiectul să poată fi intuit de către intelect¹⁵.

În continuare, Dalbosco argumentează că Immanuel Kant ar fi scos din ediția a II-a a *Criticii* termenul de obiect transcendental și ar fi introdus explicit pe cel de noumen pozitiv¹⁶ în fragmentele B 306-B 309 tocmai pentru a sublinia mai bine trecerea la abordarea, în a doua parte a *Criticii*, a unui alt rost al lucrului în sine (și a noumen-ului, cu care Dalbosco îl identifică), anume acela de a pregăti dezbateră în jurul rațiunii practice.

Rămâne totuși întrebarea: care este poziția lui Dalbosco în privința lucrului în sine ca pandant al fenomenului? Concepția lui este oare aceea că Immanuel Kant susține existența separată a unui obiect de un fenomen, există lucrurile în sine independent de sensibilitatea noastră sau, mai degrabă, împărtășește părerea lui Prauss cum că lucrul în sine, la nivelul reflecției transcendente, este tocmai lucrul empiric? Răspunsul – credem noi, este da. Dalbosco utilizează des fragmentul A 252¹⁷ și îi acordă mare însemnătate. De asemenea, el susține punctul de vedere al lui Kant din

¹⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003, Hrsg. Jens Timmermann A 252: “Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, so ist es nicht genug: daß ich meinen Gedanken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung befreie, ich muß noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anschauung, als diese sinnliche ist, anzunehmen, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne; denn sonst ist mein Gedanke doch leer, obzwar ohne Widerspruch”

¹⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003, Hrsg. Jens Timmermann B 307: “Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren; so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung”

¹⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003, Hrsg. Jens Timmermann A 252: “Dies war das Resultat der ganzen transzendentalen Ästhetik, und es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts vor sich selbst, und außer unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet), Etwas, d.i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß.”

Prolegomene, anume că acesta nu s-ar fi îndoit niciodată de existența lucrurilor așa cum sunt ele¹⁸.

Lucrarea lui Dalbosco mai prezintă însă și un alt aspect relevant pentru subiectul acestei lucrări, anume el discută pe larg locul celei de-a treia antinomii a *Criticii rațiunii pure* în discuția privitoare la distincția lucru în sine – fenomen. Dalbosco reconstruiește cu acuratețe argumentația kantiană ce se găsește în fragmentele B 518-525 și B 563 – 586. El analizează aceste pasaje importante pornind de la gândul că toate antinomiile, dar mai ales cele dinamice (a treia și a patra) au la baza rezolvării lor distincția caracteristică a idealismului transcendentă kantian între lucru în sine și fenomen. El consideră inevitabilă tratarea acestor fragmente deoarece ele alcătuiesc – am putea spune – puntea între utilizarea teoretică a rațiunii și cea practică; tema lor este libertatea, în sens *transcendental* și încă nu în sensul conferit ei de către *Critica rațiunii practice*. În prima critică, în pasajele menționate mai sus, Kant este preocupat de modul în care putem accepta ideea de libertate ca însoțind cauzalitatea naturii, fără însă a-i distruge ordinea necesară. El caută astfel o modalitate prin care libertatea să poată fi gândită, fără să intre în contradicție cu legile naturii, ca având și ea o cauzalitate aparte pe care o poate exercita asupra *acțiunilor* săvârșite în lumea fenomenala, care ar reprezenta astfel, pe de o parte, efecte ale căror cauze sunt inteligibile iar, pe de altă parte, s-ar putea insera perfect în curgerea necesară cauză-fenomen în lumea naturii. Miza *Criticii* în acest moment este construirea unei baze pe care să fie ulterior plasată exercitarea practică a rațiunii pure. Important în această situație este ca libertății să îi fie acceptată posibilitatea logică de a fi cauza unor șiruri de efecte fenomenale, fără ca ea însăși să fie înlănțuită în necesitatea naturală; posibilitatea aceasta este – după cum am spus – doar de natură logică în această etapă a sistemului kantian. Posibilitatea de a fi cauza *reală* de inițiere a unui șir de efecte fenomenale este tema *Criticii rațiunii practice*. Important în această etapă este ca libertatea să poată fi gândită non-contradictoriu cu legitățile care guvernează dinamica lumii naturale. Acesta este sensul transcendentă al libertății.

Tot în aceste fragmente, Kant se servește, pentru a-și atinge obiectivul prezentat mai sus, în primul rând de distincția lucru în sine – fenomen, care acum implică termeni deosebit de relevanți, dintre care unii au fost tratați în acte pasaje-cheie din *deducția transcendentă*, dar care în acest moment primesc semnificații noi: lucru în sine, fenomen, noumen

¹⁸ Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Darmstadt 1998, Werkausgabe in 6 Bänden, Hrsg. W. Weischedel, vol. 3, fragm. 293, pag. 57: „Denn dieser von mir sogenannte Idealismus betraf nicht die Existenz der Sachen (die Bezweiflung derselben aber macht eigentlich den Idealismus in rezipierter Bedeutung aus), denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zuoberst gehören, und von diesen, mithin überhaupt von allen Erscheinungen, habe ich nur gezeigt: daß sie nicht Sachen (sondern bloße Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind“.

negativ, obiect transcendent, alții scoțându-și abia acum la iveală întreaga influență – caracter empiric, caracter inteligibil, rațiune drept capacitate inteligibilă de acțiune.

La începutul expunerii sale¹⁹, Dalbosco își precizează poziția, anume că distingerea lucrului în sine de fenomen implică și considerarea dublă nu doar a unui lucru, ci și a unui subiect, de unde provin – conform ipotezei sale – și diversele sensuri ale termenilor noumen și obiect transcendent. La aceasta se mai adaugă și contextul dialecticii rațiunii pure, cu utilizarea sa “hiperfizică”²⁰. În opinia sa, Kant își pregătește terenul pentru antinomii (și pentru rezolvarea acestora prin descrierea structurii silogismului utilizat de către rațiune, în care în premisa majoră sunt vizate lucrurile în sine, iar în minoră lucrurile empirice. Acesta va fi unul dintre punctele pe baza căruia Kant va oferi soluția sa la problema antinomiilor. Rațiunea pură pretinde totalitatea condițiilor pentru un dat (premisă majoră), dar baza particulară este preluată din rândul fenomenelor. Concluzia nu poate fi nici adevărată, nici falsă, pentru că nu pot fi amestecate domeniile lucrului în sine și cel al lucrurilor empirice, pentru care totalitatea condiționărilor nu poate fi niciodată întâlnită în experiență²¹. Pe această structură se formulează și cea de-a treia antinomie, cea a libertății. Dalbosco susține că un moment esențial al rezolvării ei este transferarea distincției lucru în sine-fenomen asupra unui *subiect*. Acest lucru este marcat în textul kantian de introducerea în discuție a caracterului empiric și inteligibil care revine subiectului. Fundamentul pe care se construiește această argumentare este iarăși idealismul kantian, expus în fragmentul B 522 al *Criticii rațiunii pure*, unde se afirmă, pe de o parte, din nou că fenomenele, ca reprezentări, care nu au vreo altă realitate decât în această calitate de a fi reprezentări, trebuie să aibă și o cauză non-sensibilă; pe de altă parte aici apare și obiectul transcendent, a cărui semnificație este punctul de pornire pentru identificarea părții inteligibile a subiectului cu acest obiect transcendent și cu faptul de a fi *în sine*²².

¹⁹ Claudio Almir Dalbosco, *Ding an sich und Erscheinung. Perspektiven des transzendentalen Idealismus bei Kant*, 2002, Königshausen u. Neumann, pag. 211

²⁰ Idem, pag. 214

²¹ Idem, pag. 217

²² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003, Hrsg. Jens Timmermann, B 522-523, pag. 591-592 : “Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch in der Zeit (als bloßen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anschauung denken können, Indessen könne wir die bloß intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt, das transzendente Objekt nennen, bloß, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert. Diesem transzendentalen Objekt können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben, und sagen: daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei.“

Rezolvarea antinomiei se realizează așadar numai prin considerarea dublului caracter – empiric și inteligibil al unui subiect. Miza este, cum am precizat mai sus, compatibilitatea cauzalității naturii cu o altă cauzalitate, aceea prin libertate. Kant urmărește să arate că aceasta din urmă este posibilă, și că se întâlnește în subiect, datorită dublului său caracter. Subiectul este fenomen, dar în același timp, are la baza sa un substrat inteligibil, capabil de cauzalitate prin spontaneitatea libertății.

Dalbosco trece acum la identificarea implicită a unei cauze non-sensibile cu o cauză inteligibilă pe baza fragmentului B 558-559. Păreră noastră este că ar trebui insistat mai mult pe asemănările și deosebirile dintre aceste două formulări; credem că ele pot fi sinonime din punctul de vedere al metodei de cercetare a idealismului transcendentă, în cadrul căruia se indică înspre ceva aflat dincolo de experiență și de lucrurile empirice. Totuși, suntem de părere că o cauză non-sensibilă (lucru în sine), este argumentată dintr-o altă direcție decât una inteligibilă. Lucrul în sine este introdus repetat de către Kant în argumentație încă din estetica transcendentă; el se referă la partea non-sensibilă a fenomenelor, drept cauza acestora. Aspectul inteligibil al unui fenomen este de asemenea unul situat dincolo de fenomen, o cauză situată dincolo de fenomen, dar care, mai spune Kant, în contextul rezolvării celei de-a treia antinomii, are drept principală caracteristică situarea dincolo de un șir determinat de fenomene, prin care situare este satisfăcută rațiunea în cerințele ei: “hingegen die dynamische Reihe sinnliche Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zulässt, die nicht Teil der Reihe ist, sondern *bloß intelligibel*, außer der Reihe liegt, wodurch denn der Vernunft ein Genüge getan und das Unbedingte den Erscheinungen vorgesetzt wird, ohne die Reihe des Letzteren, als jederzeit bedingt, dadurch zu verwirren und, den Verstandesgrundsätzen zuwider, abzubrechen.”²³ Considerăm că ar fi meritorie o cercetare care să se axeze mai ales pe posibilele diferențe de sens în contextul prezentat mai sus între *nonsensibil* și *inteligibil*, cu atât mai mult cu cât acești termeni se aplică unui subiect în care sunt reunite cauzalitate prin natură cu cea din libertate. Considerăm că diferențierea acestor termeni ar putea duce la un dublu sens al termenului de noumen negativ, primul fiind în esență cel dat de către Kant în fragmentele A 249-A 253 și în cea de-a treia antinomie, desemnând un substrat dincolo de domeniul sensibil al fenomenelor, un lucru în sine, iar cel din urmă drept fiind posibil din perspectiva *suprasensibilă*, ca aparținând mai pronunțat substratului suprasensibil al omului care derivă din rațiune ca o capacitate

²³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003, Hrsg. Jens Timmermann, B 558-559.

inteligibilă²⁴, adică dezlegată de înlănțuirile cauzale ale lumii fenomenale și care dispune de libertate transcendentă. Pe scurt, credem că din punctul de vedere al unei cercetări privitoare la lucrul în sine, este importantă o clarificare mai adâncă a raporturilor dintre domeniul *non-sensibil* și cel *suprasensibil*.

Pentru a reveni însă la dezbateră natură – libertate, trebuie spus că trecerea de la cauzalitatea prin natură la libertatea în accepțiune practică se realizează prin intermediul libertății în sens transcendent, așa cum s-a indicat în cele de mai sus. În accepțiune practică, libertatea desemnează o independență deplină față de constrângerile sensibilității. Toate aceste considerații se concentrează însă, cum am menționat anterior, asupra *acțiunii* unui *subiect*.

În acest context apare așadar din nou distincția între fenomen și lucru în sine, care acum intervine pentru a justifica accepțiunile libertății prin utilizarea termenului de caracter al unei acțiuni. Acesta poate fi sensibil sau inteligibil. Cauzalitatea unei ființe este – conform acestei structuri de argumentare – inteligibilă în privința inițierii unui șir cauzal și sensibilă în privința efectelor fenomenale constatabile; deși putem vedea efectele, nu putem însă cuprinde epistemic cauzalitatea non-fenomenală (fragmentul B 566). Iarăși este așadar vorba despre o dublă considerare a unuia și aceluiași lucru.

Tot în această ordine de idei, apare și obiectul transcendent care desemnează un substrat care stă la baza fenomenelor, care nu este însă fenomen. Acest obiect transcendent este purtătorul cauzalității cu caracter inteligibil, care este capabilă să inițieze de la sine o acțiune, fără ca începutul acestei acțiuni – în accepțiune temporală – să se afle în ea, deoarece ea nu este afectată de timp, care este numai o formă pură a sensibilității. Acest caracter inteligibil revine și rațiunii, în calitatea sa de capacitate inteligibilă, caracter nedesemnând altceva decât legea căreia se supune cauzalitatea unei ființe ce acționează iar legea poate fi libertatea (dincolo de legea naturii empirice, ale cărei efecte se manifestă însă în aceasta) sau necesitatea (în lumea naturii).

Kant consideră că a dat o rezolvare celei de-a treia antinomii prin faptul de a fi arătat că nu este contradictorie conceperea unei cauzalități

²⁴ Următoarele două fragmente citate susțin atât argumentația lui Dalbosco (fiind chiar citate de către acesta) cât și – credem – simpla părere că o cercetare de genul celei indicate mai sus nu ar fi de prisos: B 578 “oder glauben wenigstens zu finden, daß die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben, und daß sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren“ precum și B 579-80: „Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibiles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im Intelligibelen Charakter entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, so fern es Kausalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Kausalität wäre alsdenn Natur, und nicht Freiheit“, Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003, Hrsg. Jens Timmermann

prin libertate, ale cărei efecte să se manifeste în lumea necesității. El nu dă însă o explicație cu privire la modul în care cauzalitatea non-sensibilă (în virtutea caracterului său inteligibil) acționează eficient în lumea empirică a fenomenelor.

Concluzionând pe scurt, în opinia lui Dalbosco, rolul lucrului în sine stă în foarte strânsă legătură cu legitimarea utilizării teoretice, dar mai ales practice a rațiunii pure. Pentru aceasta, lucrului în sine, identificat cu noumenul negativ, îi revine rolul de locuitor pentru viitoarea utilizare practică a rațiunii.

Credem că acesta este locul potrivit pentru amintirea unui alt autor, prezentat aici doar ca o contra-parte la direcția de argumentare urmărită până în acest moment ; este vorba despre Peter Strawson. Deși nu credem că interpretarea oferită de Strawson este una ce poate fi acceptată fără nici un fel de rezerve, credem că este importantă amintirea interpretării date de el, pentru clarificarea unor probleme care pot apărea foarte ușor în cadrul discuției prezente, care este foarte adesea însoțită de o adâncă subtilitate de argumentare. Vom încerca formularea succintă a tezei acestui autor.

Strawson este de părere că părțile *Criticii* pot fi gândite și ca independente unele de altele, deși – părerea noastră – Immanuel Kant însuși avertizează în repetate rânduri că opera sa alcătuiește un ansamblu arhitectonic propedeutic în vederea consolidării unei viitoare metafizici²⁵.

²⁵ Wilhelm Windelband susține aceeași părere în legătură cu sistematicitatea operelor kantiene, susținând totodată că cheia de boltă a *Criticilor* se găsește în *Critica facultății de judecare*: „Daher beruht der Abschluß, den Kants Philosophie in der Kritik der Urteilskraft gefunden hat, nicht etwa in seinem persönlichen Triebe zum Systembau, sondern der „systematische Faktor“ ist in seiner tief sachlichen Begründung das eigentlich entscheidende und vollendende Prinzip der Kantischen Philosophie, ohne dessen Verständniss und Anerkennung man nur die disiecta membra philosophi vor sich hat.” (Wilhelm Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, vol II, Leipzig, ediția a 6-a, ed. Breitkopf u. Härtel, 1919, pag. 155). Credem că acesta este locul potrivit pentru a prezenta și o altă poziție, care nu face în mod direct obiectul lucrării de față, dar care ar putea duce la rezultate relativ noi în aceasta privință. Această poziție susține de asemenea că putem intra în sistemul kantian de gândire și altcumva decât pe poarta *Criticii rațiunii pure*.

În cartea sa *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Kogik des 18. Jahrhunderts*, [Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, ediție retipărită în 1975] Alfred Bäumler propune o altă interpretare de ansamblu a semnificației operelor kantiene. Pentru el, problema marcantă a filosofiei kantiene este îmbinarea dintre raționalism și individual, accentul căzând cu precădere asupra explicării și poziționării individualului (individul trecând înaintea subiectului) și a concretului în ansamblul de gândire atât al filosofiei critice, cât și în curentele secolului al 18-lea.

Bäumler consideră că individualitatea este trăsătura marcantă a modernității, când ea este în mod conștient tematizată, deși ea apăruse pregnant încă din Renaștere, în acea perioadă fiind însă numai *trăită*, nu și supusa reflecției. Astfel, *Critica facultății de judecare* deschide o nouă dimensiune, cea a gustului, a individului care se debarasează de un normativ obiectiv universal de factură raționalistă dar nici nu cade într-un empiric desăvârșit.

Cercetarea pe care o întreprinde Bäumler în acest context se orientează către evoluția unor concepte-cheie pentru Kant, cum ar fi *gust*, *geniu*, *critica* și altele. El susține că *Estetica transcendențială* se află într-o strânsă legătură cu spiritul epocii, dezvăluind frământarea din acea perioadă în legatură cu

Interpretarea pe care Strawson o dă realității obiective, așa cum o prezintă Kant prin idealismul său transcendental sau critic, rămâne – credem noi – discutabilă și deschisă multor obiecții. El pledează pentru o demarcație mai puțin categorică între realitatea lucrurilor în sine și realitatea empirică la care avem acces (ambele realități sunt numite de către el “obiective”). În acest punct el se bazează și pe interpretarea într-un sens invers a funcției categoriilor, alta decât o prezintă Kant în *Critica rațiunii pure*. El concluzionează că nu ar fi pe deplin justificat să rămânem – în privința cunoașterii – la limitele impuse de către condiționările sensibilității²⁶.

El susține ca elementul pe care Kant îl numeste “lucru în sine” este nimic mai mult decât obiectul empiric, la care noi nu avem deplin acces științific prin intermediul simțurilor, dar cu certitudine îl putem cuprinde prin intermediul gândirii științifice; în această ordine de idei, odată cu înaintarea

normativul universal al obiectivării și individual (discuția despre individual este de asemenea una foarte actuală. În acest sens, a se vedea Frank, Manfred – *Subjektivität und Individualität: Überblick über eine Problemlage* precum și *Sprachanalytische und neostrukturalistische Theorie des Selbstbewusstseins* in: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis; Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Reclam, 1991, Stuttgart). El arată că miza și cheia de boltă a filosofiei kantiene, punctul său culminant este latura sa estetică, nu cea teoretică. Bäumler își desfașoară cercetarea sub premisa iraționalismului secolului al 18-lea, din perspectiva căruia judecata estetică, concretul, individualul și apariția istorismului vin să completeze viziunea noastră asupra lui Kant.

În acest context credem că nu ar fi neinteresantă întreprinderea unei cercetări într-un cadru similar cu privire la alte concepte de maximă importanță pentru filosofia lui Kant, cum este și cel de intuiție intelectuală, care este legat de punctul de rezistență al filosofiei sale teoretice, unitatea sintetică a a percepției. Kant neagă existența unei intuiții intelectuale (B 159), dar urmașii săi imediați fac din ea elementul central al filosofiei lor, cel puțin în perioada primei receptări a operelor kantiene [un foarte bun sturiu în acest sens este Frank, Manfred – *Intellektuelle Anschauung. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewusstsein: Kant, Fichte, Holderlin/Novalis*]. Hermann Glockner [Hermann Glockner, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1980, ediția a V-a, pag. 372-373] înțelege – în cazul lui Nicolaus Cusanus spre exemplu - această *intuitio intellectualis* drept *intellektuelle Einsicht* (vedere-întru, înțelegere). Kant însuși vorbește în B 159 despre sintagma ‘eu sunt’ ca fiind doar gândire, nu intuire sau cunoaștere. Credem că ar fi binevenită o cercetare riguroasă privitoare la evoluția istoric-filosofică a conceptului de *intuitio intellectualis* în filosofia germană până la Kant; ea ar putea furniza elemente esențiale pentru o mai bună înțelegere a structurii conștiinței la acesta.

²⁶ Peter Strawson, *Limitele rațiunii; un eseu despre “Critica rațiunii pure” a lui Kant*, ed. Humanitas, București, 2003, pag. 327-328: “Limitele sensibilității nu sunt coextensive cu realul. Sensul avertizării [lui Kant] este că nu trebuie să credem că putem depăși acele limite și câștiga o cunoaștere a obiectelor nonsensibile cu ajutorul categoriilor.

În acest punct, scopul se estompează; dar nu dispăre în întregime. Limitele realului, am putea spune, nu sunt într-adevar coextensive cu tipurile de experiență sensibilă de care avem în fond parte. Nu trebuie să presupunem că natura realității este epuizată de tipurile de cunoaștere pe care le avem despre ea. A presupune aceasta ar fi un tip de dogmatism restrictiv la fel de nejustificat în felul lui ca și dogmatismul infatuat care pretinde o cunoaștere ce transcende experiența. Primul are pretenția *a priori* nejustificată de a extinde cunoașterea dincolo de experiență. Ultimul ar pretinde *a priori* la fel de nejustificat să restrângă realitatea în cadrul limitelor unui tip de experiență pe care o avem de fapt.”

științei, vom putea afla tot mai mult despre lucruri, urmând chiar să ajungem la o cunoaștere completă în privința lor²⁷.

Credem că în cazul interpretării oferite de către Strawson, relația dintre nivelul fenomenal și cel al lucrurilor în sine nu este pe deplin clară. Pe de o parte, credem că Strawson susține ideea unei teorii în sens ontologic a două lumi paralele (cea a realității conștiinței și cea a lucrurilor cum sunt ele, după cum am indicat), precum și ideea posibilității existenței unei treceri succesive, prin cunoaștere științifică, dintr-un plan în celălalt, afirmație care este în mod evident de natură epistemologică dar care este construită pe distincția ontologică amintită.

Wilhelm Windelband și Frederick Beiser

Cei doi autori pe care îi amintim acum se disting prin firul sistematic al interpretării pe care o dau operelor kantiene. Deși aflați la cele două extreme ale unui secol, ei pun accentul pe unitatea scrierilor lui Kant, cercetându-le fiecare sub un aspect înglobator, major – Windelband sub acela al istoriei filosofiei iar Beiser din punctul de vedere al idealismului german în general. Prin această perspectivă sistematică unificatoare, ei se disting de teoriile prezentate până acum.

²⁷ Peter Strawson, *Limitele rațiunii; un eseu despre "Critica rațiunii pure" a lui Kant*, de. Humanitas, București, 2003, pag. 328-329: "Desigur, opunându-ne acestui tip de dogmatism restrictiv, acceptând conceptul de realitate obiectivă ca extinzându-se dincolo de tipurile de experiență sensibilă de care avem parte, nu facem o distincție atât de abruptă, precum a făcut Kant, între realitatea obiectivă așa cum este în sine, lucrurile așa cum sunt în sine și realitatea obiectivă așa cum o cunoaștem, lucrurile așa cum le experimentăm. Refuzând să acceptăm poziția dogmatică conform căreia, deși nu cunoaștem totul, cunoaștem cel puțin fiecare tip de lucru ce este de știut despre fiecare tip de lucru care există într-adevăr, nu trebuie să negăm că noi cunoaștem lucruri de anumite tipuri despre anumite tipuri de lucruri care există într-adevăr. Ceea ce facem, de exemplu, este să recunoaștem cu modestie că, după cum ar fi nebunește pentru cei orbi să nege că lucruri în privința cărora ei au o experiență posedă un gen de proprietăți în legătură cu care nu au nici o experiență, tot astfel ar fi nebunește pentru cei înzestrați cu vedere să nege posibilitatea că și ei ar putea descoperi în obiecte, cu un echipament mai bogat al organelor de simț, proprietăți în privința cărora, așa cum sunt lucrurile, ei nu-și pot forma nici o părere. Din nou, este un adevăr familiar că, din punctul de vedere al progresului în știință, este recunoscută existența ambelor tipuri noi de proprietăți și tipuri noi de entități individuale. (Noi exprimăm uneori, deși nu întotdeauna, asemenea rezultate în termenii descoperirilor despre compoziția și alcătuirea unor individuali mai obișnuite.) Ar fi în mod evident prostește să sugerăm că nu pot exista descoperiri viitoare de acest gen doar pentru că în momentul de față nu ne putem face vreo părere despre ele. Iar această respingere a dogmatismului restrictiv nu presupune a lăsa calea deschisă doar în aceste direcții mai degrabă specifice, sugerate de experiența obișnuită și construcția de teorii. Nu avem și nu putem avea vreun motiv să negăm *a priori* posibilitatea diferitelor tipuri de revelație a realității obiective pentru care noi nu deținem vreo analogie ușoară precum cea a unui nou organ de simț sau a unei noi teorii științifice. (Și, desigur, nici un motiv pentru a o afirma.) Singurul lucru asupra căruia putem insista este că orice aspect viitor al realității trebuie să stea într-un tip de legătură sistematică cu acele aspecte pe care le cunoaștem deja."

a) Wilhelm Windelband

Windelband pornește de la faptul că, conform lui Kant, sensibilitatea noastră este una receptivă și că noi nu putem cunoaște decât ceea ce am pus dinainte în natură. Astfel, noi nu putem cunoaște decât fenomene, pe care noi înșine le producem, în virtutea alcătuirii noastre mentale. E drept, ar putea exista și alte forme de intuiție sensibilă, datorită cărora să putem cunoaște mai mult, dar intuiția noastră sensibilă are doar două forme pure apriorice – spațiul și timpul. A cunoaște însă un lucru în mod direct, evitând trecerea sa prin intuiție, nu este posibil. Acest lucru nu s-ar realiza decât printr-un intelect intuitiv, pentru care obiectele ar fi noumene. Pentru noi însă, singurele obiecte sunt date prin intermediul intuiției. Faptul că la baza sintezei apercepției se află structura obiectului transcendențial ne face să confundăm această structură cu lucruri existente stricto sensu, generând astfel ipostazierea lucrurilor în sine. Windelband este de părere că în mod riguros nu putem să susținem decât un fenomenalism în contextul kantian. Dacă un intelect ar intui în mod direct lucruri, acestea ar trebui să fie create de către respectivul intelect, ceea ce nu este posibil decât în cazul creatorului lumii, care poate cunoaște a priori toate lucrurile lumii acesteia, așa cum sunt ele în sine. Aceasta s-ar numi intuiție intelectuală.

Totuși, Windelband este de părere că Immanuel Kant crede cu tărie în existența lucrurilor în afara conștiinței noastre, tocmai pentru a putea construi partea morală a utilizării rațiunii pure. Justificarea acestor concepte-limită se găsește așadar în afirmarea unui substrat suprasensibil, care trece dincolo de limitele experienței noastre²⁸.

b) Frederick Beiser

În legătură cu lucrul în sine, atenția lui Friedrich Beiser se oprește asupra fragmentelor din opera postumă a lui Kant. El consideră că acest subiect este unul foarte controversat, de vreme ce aceste scrieri au fost utilizate pentru argumentații care merg în direcții diferite.

Prima direcție este – spune Beiser – aceea în care existența reală a lucrurilor în sine este negată, poziție pentru care Beiser oferă argumente textuale; în acest context, lucrul în sine nu este decât un principiu de unificare a unui divers al intuiției, în nici un caz o entitate separată.

²⁸ Wilhelm Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, vol II, Leipzig, ediția a 6-a, ed. Breitkopf u. Härtel, 1919, pag. 96: „Jene problematischen Begriffe der intellektuellen Anschauung und des Dinges an sich erweisen sich daher als echt kritische Grenzbegriffe, als das Bewußtsein davon, daß unsere Sinnenwelt, auf welche wir mit unserer Erkenntnis beschränkt sind, nicht das einzig Reale ist. Freilich auch dieses Bewußtsein ist theoretisch nur in seiner Möglichkeit zu deduzieren, nicht aber zu beweisen, und der entscheidende Grund für diese Überzeugung liegt in dem sittlichen Bewußtsein, daß unsere Bestimmung über diese erfahrungsmäßige Sinnenwelt in dein Reich des „Übersinnlichen“ hinaufreicht.“

A doua direcție susține că poziția prezentată de către Kant în scrierile postume nu face altceva decât să încerce a consolida poziția pe care o susținea în perioada primei ediții a *Criticii*. Conform acesteia, lucrul în sine poate fi pus în relație de echivalență cu obiectul transcendențial în calitate de corelat al unității sintetice de apercepție și catalogat drept un *ens rationis*. El devine expresia limitării cunoașterii noastre în cadrul experienței.

Opinia lui Beiser este că miza acestei dezbateri este obiectivitatea cunoașterii. El consideră că Immanuel Kant, în ultimele sale scrieri, a încercat să se mențină în limitele criticismului susținut de către el, acesta nepermițându-i nici să afirme, nici să infirme ceva situat dincolo de granițele experienței. Totuși, el nu neagă existența reală a lucrurilor în sine, ci crede că acestea nu pot avea un rol productiv în fundamentarea obiectivității cunoașterii; această sarcină este transferată asupra obiectului transcendențial. În legătură strict cu lucrul în sine, Beiser pare a fi de partea interpretării acestuia în cadrul unei teorii cu dublă perspectivă asupra unuia și aceluiași obiect, lucrul în sine putând desemna astfel un concept de raportare, în care este prezent același obiect, cercetat însă dintr-un alt punct de vedere, din altă perspectivă. Această poziție îl apropie pe Beiser de ceilalți gânditori pe care i-am amintit, Prauss și Dalbosco. Tratarea în sens pozitiv a lucrurilor, așa cum sunt ele considerate ca fiind în sine, are loc pe terenul celei de-a doua *Critici*, în prima fiind doar pregătit terenul, fără a se putea ajunge la vreun folos de pe urma utilizării sale în sens teoretic. Concluzia lui așadar este că Immanuel Kant, în contextul ideatic al primei *Critici*, încearcă să nu treacă dincolo de limitele impuse de el însuși, conform cărora, a afirma existența unei entități în afara limitelor experienței este un act lipsit de sens, precum este și a infirma o astfel de existență²⁹.

Concluzii

Concluziile pe care le propunem spre cercetare în cadrul acestei lucrări sunt două; ele se situează de asemenea în planuri diferite de reflecție.

²⁹ Frederick Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2002, pag. 213: "The more closely we consider these later passages the more it becomes obvious that Kant cannot be doubting or denying the reality of things-in-themselves. To be sure, he is not affirming their reality; but he is definitely insisting on their possibility. This emphasis on the purely problematic status of the thing-in-itself is only in keeping with his general doctrine about the limits of knowledge, which forbid us to affirm or deny the reality of anything beyond experience. Hence Kant cannot be claiming that the concept of a thing-in-itself is a complete fiction in the sense that it does not exist, for that too would be to make a dogmatic claim that violates his strictures about the possibility of knowledge. Of course, it could be argued that Kant does mean to deny their existence because he now finally recognizes that any existence claim has meaning only within the realm of phenomena; but this interpretation flatly contradicts Kant's increasing insistence after 1787 that the categories do have meaning for objects in general, or that we can at least *think* things-in-themselves according to the categories."

Prima concluzie conține reflecții asupra unei cercetări în genere cu privire la problema lucrului în sine la Kant; propunem aici o structură explicativă a unei analize în genere pe această temă, arătând că există un set de elemente care trebuie inevitabil luate în considerare într-o cercetare de acest gen, urmând apoi să le numim pe cele mai importante.

A doua concluzie cuprinde considerații personale în legătură cu subiectul lucrării. Nu pretindem a oferi soluții noi; propunem doar spre discutare anumite nuanțări ale interpretărilor care, după părerea noastră, sunt cele mai plauzibile.

1. Privind în ansamblu argumentările pro și contra față de anumite poziții cu privire la statutul lucrului în sine la Kant, credem a fi observat o structură generică a oricărei cercetări pe această temă.

Credem că orice analiză de genul acesta poate fi în mod optim descrisă tocmai cu cuvintele lui Immanuel Kant însuși, atunci când, în *Critica facultății de judecare*, vorbește despre structura unor ființe organizate considerate a fi produse și scopuri ale naturii; cu alte cuvinte, credem că putem trasa o analogie foarte strânsă între o cercetare pe tema lucrului în sine și definiția *organismului* în cea de-a treia *Critică*³⁰.

Elementele unei asemenea cercetări se condiționează reciproc în sensul că fiecare dintre ele este determinat de către o viziune de ansamblu, de către un întreg argumentativ, acesta fiind în același timp determinat de părțile sale componente. Construcția unei astfel de analize nu se realizează în mod matematic, prin adăugarea succesivă a unor poziții kantiene fixe din care să rezulte un întreg finit și stabil, ci se realizează prin *îmbinarea unor atitudini precise față de unele elemente-cheie în filosofia kantiană*. Fiecare astfel de membru constituent al unei construcții este în același timp mijloc și scop al întregului edificiu înțeles ca un organism; sensul său este unul dinamic, modificându-se și fiind determinat la rândul lui în funcție de organele sale. În continuare, vom încerca să schițăm – în linii mari – elementele care nu pot fi evitate în cazul unei astfel de cercetări.

³⁰ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werke in sechs Bänden, vol. 4, ed. Könemann, 1995, pag. 272-273 și 275, fragm. 373-374 și 376: „In einem solchen Producte der Natur wird ein jeder Theil so, wie er nur durch alle übrigen da ist, auch als um der anderen und des Ganzen willen existierend, d.i. als Werkzeug (Organ) gedacht: welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden); sondern als ein die anderen Theile (folgich jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann: und nur dann und darum wird ein solches Product, als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen, ein Naturzweck genannt werden können“ și „Dieses Prinzip, zugleich die Definition derselben, heißt: Ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts ist in ihm umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben.“

Primul – și credem noi cel mai important – element pentru autorul unei cercetări pe tema lucrului în sine este poziția, atitudinea sa față de idealismul transcendent sau critic al lui Kant³¹. Astfel, această doctrină poate fi înțeleasă sub aspect epistemologic (cel mai important reprezentant al acestei direcții este Ernst Cassirer), ajungându-se la a atribui cea mai mare importanță aspectului de concept limitativ, de graniță (Grenzbegriff) al lucrului în sine pentru cunoașterea în cadrul experienței, neexcluzând importanța sa în cadrul filosofiei practice. Al doilea mod de a interpreta idealismul este cel metafizic, mizându-se pe caracterul ontologic al primei *Critici*, unde accentul cade pe existența în sens tare a unei lumi a lucrurilor în sine, lume paralelă cu cea fenomenală³². A treia poziție este cea a considerării obiectelor în sensul idealismului transcendent prezentat de către Kant în fragmentele B 518, B 525 (Despre idealismul transcendent, ca cheie pentru soluționarea dialecticii cosmologice). Interpretările care se opresc asupra acestor pasaje favorizează o interpretare dublă a obiectelor, ca fenomene și lucruri în sine (Prauss, Dalbosco).

Cel de-al doilea element este obiectul transcendent. Acesta este teoretizat în fragmentele A 104 – 109 și A 249-253, precum și în cadrul celei de-a treia antinomii, după cum am arătat la locul cuvenit. Obiectul transcendent poate fi interpretat atât ca o structură apriorică de unificare a unui divers intuițional în genere, cât și ca lucru în sine stricto sensu. El însă primește în dialectică o altă conotație, anume ca subiect agent cu caracter inteligibil. După cum am menționat, atitudinea autorilor diferă cu privire la obiectul transcendent, el putând servi în mod coerent în cadrul unor interpretări opuse.

În al treilea rând este cea de-a treia antinomie în ansamblu, unde locul central îl constituie libertatea transcendentă care revine unui subiect ca obiect transcendent cu caracter inteligibil. Aceasta este baza pentru direcționarea construcției argumentative pe terenul filosofiei practice propriu-zise.

Al patrulea element este desigur însăși filosofia practică, pentru care Kant a atribuit lucrului în sine rolul de locuitor (așa cum am menționat).

Desigur, această listă poate fi completată și prezentată mult mai detaliat; această sarcină ar putea constitui însă subiectul unei alte lucrări de cercetare. Important pentru prezenta lucrare este doar că susținem posibilitatea trasării unei analogii interpretative între definiția kantiană a organismului și structura metateoretică a unei cercetări în genere pe tema lucrului în sine.

³¹ Pe lângă Beiser, a cărui monumentală lucrare despre idealismul german per ansamblu am menționat-o deja, dorim să atragem atenția și asupra unei foarte bune prezentări a idealismului kantian, realizată de către Wilhelm Teichner, în cartea sa *Kants Transzendentalphilosophie: Grundriss*, Verlag Alber Freiburg / München, 1978

³² A se vedea mai ales pozițiile oferite de către Max Wundt (*Kant als Metaphysiker*) și Gottfried Martin (*Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*).

2. În cele ce urmează, vom încerca schițarea unor concluzii proprii directe în legătură cu tema în discuție.

Pe baza expunerii poziției lui Dalbosco, considerăm în mai mare măsură îndreptățită teoria dublului aspect al unuia și aceluiași obiect, ca fenomen și lucru în sine. Argumentația lui Dalbosco ni se pare a fi foarte detaliată și riguroasă. Credem totuși că, în contextul prezentat în capitolul corespunzător, ar fi posibilă precizarea mai bună, mult mai nuanțată a utilizării conceptului de noumenon în fragmentele A 249 – 253 cât și în cele care țin de cea de-a treia antinomie. După cum am indicat deja, credem că în primul set de fragmente noumenon-ul negativ poate fi identificat cu lucrul în sine lipsit de conștiință, în schimb în cea de-a treia antinomie avem de-a face cu un subiect capabil de acțiune, considerat tot ca lucru în sine, dar cu conștiință. Prima accepțiune ține de domeniul *non-sensibil*, cea de-a doua de cel *suprasensibil*. Contextul primei accepțiuni a lucrului în sine ține de afectarea simțurilor de către acesta, contextul celei de-a doua ține de exercitarea ca acțiune a caracterului inteligibil al rațiunii. Așadar, în această ordine de idei, ar fi posibil să vorbim despre conceptul de lucru în sine dezvoltat din direcția non-sensibilului lipsit de conștiință și de capacitate de acțiune și de cel dezvoltat din direcția subiectului transcendentă înzestrat cu rațiune cu caracter inteligibil, cu libertate transcendentă, participant la un domeniu suprasensibil, a cărui tematizare se găsește cu precădere în *Critica rațiunii practice* și în *Critica facultății de judecare*.

Vrem însă să supunem atenției încă un aspect legat de problema lucrului în sine, așa cum apare ea în *Critica rațiunii pure*. Considerația următoare a pornit de la analiza lingvistică întreprinsă de către Prauss, care se concentrează asupra formulării “lucru considerat în sine însuși”, mizând pe cuvântul “considerat”. Credem că această formulare este oarecum limitată. Dacă ne concentrăm însă numai pe pasajele indicate de către Prauss, este foarte probabil că vom ajunge la concluziile formulate de către el. Dacă, în schimb, analizăm din acest punct de vedere și alte pasaje ale *Criticii* vom putea constata un fapt bazal: de foarte multe ori, Kant vorbește nu numai despre *lucru în sine*, ci (poate, însumat, de un număr cel puțin egal de ori) și de *moduri ale conștiinței în sine* (B 406), de *conștiință în sine* (B 404), de *reprezentare în sine* (B 125), de *concept în sine* (B 182, B 602), *neființă în sine* (B 602), *intuiție în sine* (B 199) și multe alte cazuri; nu este însă intenția și sarcina noastră de a le enumera în această lucrare.

Prima concluzie pe care am îndrăzni să o formulăm în această ordine de idei este că atenția noastră ar trebui să se concentreze mai mult și asupra sintagmei ‘în sine’, și nu doar pe cea de ‘lucru în sine’, din moment ce aceasta poate însoți, asemenea unui factor comun, mai multe elemente de mare importanță în structura kantiană.

A doua concluzie pe care o propunem este că semnificația structurii 'în sine' nu este predicată numai în legătură cu o posibilă modalitate de articulare a ființei în sens larg aflată în afara conștiinței noastre, ci, cu atât mai mult, ea este predicată pe lângă însăși elementele care alcătuiesc structura omenească de cunoaștere și care face posibilă experiența: adică reprezentări, concepte, intuiții!

Pentru a însuma, credem că 'Lucru în sine' nu desemnează *neaparat și exclusiv* ceva existent în sens *tare*, ci mai degrabă o procedură metodologică de cercetare a elementelor constitutive ale capacității omenești de cunoaștere și ale acelor elemente asupra cărora această capacitate este îndreptată, din conlucrarea cărora se naște experiența.

În acest context, generalizând, îndrăznim să spunem că un 'element în sine' este unul la care nu se poate ajunge *decât printr-un altul*, și că definiția lui 'în sine' este oarecum: *calitate care exprimă o tematizare, o reificare, o luare în vizor care nu este posibilă decât prin acțiunea și intermediul altui element ce ține de structura constitutivă a primului element, subiectul tematizării respectiv acțiunii*. Așadar, când vorbim despre reprezentare în sine, vorbim de fapt despre un ceva pe care noi îl gândim prin structura noastră de gândire, în acest caz particular, tot printr-o reprezentare; noi nu ajungem nemijlocit la reprezentarea pe care tematizăm; dacă am face-o, nu am mai putea avea parte de conștiința acestui ceva, ar fi maxim o aprehensiune. Așadar, un 'în sine' este o calitate al unui ceva – de fiecare dată doar a unui ceva și numai a sa – de a se afla în vizorul conștiinței, împreună cu întreaga sa suită de elemente însoțitoare (categorii, concepte, și, mai ales, sinteze și forme a priori ale intuiției – spațiu și timp).

'În sine' ar putea fi așadar un loc, o poziție metodologică în unele cazuri, la care nu avem acces nemijlocit, direct, ci doar mijlocit, indirect, în virtutea faptului că noi, atunci când tematizăm ceva, ne servim de conștiință.

Același mod de a proceda îl considerăm a fi fructuos în cazul sintagmei de 'obiect în genere', unde o analiză riguroasă a sensurilor lui '...în genere' ar putea fi foarte utilă.

Suntem de părere că Immanuel Kant se află pe o poziție realistă; el nu se îndoiește de existența reală în sens tare a lucrului în sine, înțeles ca un ceva independent de conștiința noastră, dincolo de aceasta. Credem de asemenea că în *Critica rațiunii pure* accentul nu cade pe nivelul ontologic al relației lucru în sine – fenomen, ci pe cel metodic, implicat de prezentarea doctrinei idealismului transcendent.

GIANNI VATTIMO IN DIALOGO CON LA CRISTIANITÀ

DANIEL ȚUPLEA

REZUMAT. Gianni Vattimo în dialog cu creștinătatea. Dialogul cu modernitatea ne prezintă o nouă manieră de investigare a chestiunilor religioase. Lipsa temeiului întemeietor deschide orizontul gândirii slabe către pluralismul postmodern, ce atestă regăsirea credinței creștine. Rațiunile etice înlătură ispita unei întemeieri universal teoretice, ce se desprinde de sensul istoric. Creștinătatea determină experiența istorică și este la rândul ei determinată de această experiență. Dezvoltarea științei și a tehnicii, ce derivă din interpretarea lumii experimentată religios, apelează regăsirea religiozității. Religiozitatea regăsită nu trebuie să fie întemeiată, pe principii metafizice întemeietoare. În acest nou orizont deschis, secularizarea primește o nouă determinare. Ea nu se opune creștinătății ci dimpotrivă, este rezultatul ei. Asumându-ne acest adevăr ne înscriem într-un nou dialog, unde orizontul creștinătății se lărgeste și primește noi elemente semnificative.

Nell'epoca dello sviluppo sfrenato della tecnica, si presenta a noi, un nuovo orizzonte investigativo-oltre la domanda fondamentale *Perché l'essere e non piuttosto il nulla?*¹ presentata con successo da Heidegger –, che mette in questione il nostro rapporto con la fede cristiana. La modernità – che trova la sua delimitazione generalmente accettata in Lyotard² - ha portato nella cultura occidentale una critica sfrenata della religione e della fede cristiana. Oggi la questione della fede si presenta in maniera diversa, ma non del tutto liberata dalle varie ambiguità concettuali. Come oltrepassare queste ambiguità³ inerenti alla fede, e che determinano le varie sfaccettature della nostra ingannevole esistenza?

Si può superare il sospetto? Ricoeur risponde al sospetto con l'attestazione, dove sia il *Cogito* fondamento Cartesio, sia il *Cogito* decadente Nietzsche trovano spazio ed entrano in discussione. La convinzione, si alimenta e va determinata da questa prospettiva dialogica. È una via possibile per una nuova filosofia della religione, ma il nostro studio vuole prendere in esame i decisivi contributi del iniziatore del *pensiero debole*. Nel fruttuoso dialogare con i testi di Maritain nasce nel pensiero di Vattimo quell'atteggiamento critico di fronte alla modernità. Il pensiero di Vattimo si determina con l'aiuto dei

¹ Cfr. Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, G.A. 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

² Lyotard J.-F., *La Condition postmoderne*, Editions de Minuit, Paris 1979.

³ L'espressione *credere di credere* si presenta certa ed/o ambigua? Vedi Vattimo G., *Credere di credere*, Garzanti, Milano, 1996.

grandi critici della modernità: Nietzsche e Heidegger⁴. Quando la filosofia mette da parte Dio, smette di indagare sul fondamento (ultimo). Questo carattere non fondativo della filosofia apre nuovi inizi e nuove prospettive sia nel campo della filosofia quanto in quello religioso.

Con la fine della seconda guerra mondiale e con la caduta del muro di Berlino, cade l'ultimo bastione di una verità che si pretende universalmente valida e raccontabile⁵. Dunque, in questa prospettiva un'epoca post-moderna si impone come irripiutabile. Il nuovo mondo si costruisce attraverso il dialogo ed il consenso, che va oltre una verità ribelle creatrice di grandi sventure e violenze. Lo sforzo di Vattimo e di far vedere come nel pluralismo post-moderno si può ritrovare la fede cristiana. "Ma nella fine post-moderna delle filosofie assolute c'è ancora di più: ci rendiamo conto, infatti, che se scopriamo l'insostenibilità della visione dell'essere come struttura eterna che si rispecchia nella metafisica oggettivistica, quel che ci rimane è proprio la nozione biblica della creazione e della contingenza e storicità del nostro esistere"⁶. Qua si inserisce nel nostro discorso la ragione etica che supera la motivazione teoretica dell'universale a favore di una generalizzazione dell'esperienza storica.

Se la razionalizzazione si rivela possibile attraverso una credenza in Dio – il *cogito* di Cartesio funge come fondamento che si richiama a Dio come fondamento ultimo–, dopo il progresso della scienza e della tecnica, questo fondamento non si ritrova più⁷. Il Dio della filosofia come fondamento, causa ultima, l'origine della verità che fonda è determina le varie sfaccettature del destino storico, porta con se la necessita della razionalizzazione dei vari settori delle scienze. Tutte le scienze appellano e sono determinate dall principio dell'universalizzazione metafisica. Da un'altra parte, l'evoluzione delle scienze grazie anche alle nuove elaborazioni della tecnica (che diventano tecnologie) superano i propri paradigmi e richiamano a nuove ricerche che mettono in crisi i propri fondamenti. È ovvio e legittimo domandarsi; perché il fondamento ultimo viene meno nella razionalizzazione totale? "Perché l'ordine ideale al quale si è sempre riferita è diventato, almeno in linea di principio, l'ordine reale del mondo razionalizzato della moderna società tecnologica"⁸. L'ideale è arrivato alla portata di mano. Quasi tutto è possibile. Un richiamo all'ordine ideale è superfluo.

⁴ Cfr. Vattimo G., *Dopo la cristianità Per una cristianesimo non religioso*, ed. Garzanti, 2002, p.6, cerco di spiegare questo paradosso, di un cristianesimo ritrovato attraverso Nietzsche e Heidegger, e ritrovato sotto la forma del <credere che credo >. (p. 6-7)

⁵ Cfr. Lyotard J.-F., *La Condition postmoderne* e Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985.

⁶ Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 9

⁷ Cfr. Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 16 Vedi anche Weber M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Paul Siebeck, Tübingen 1934.

⁸ Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 18

Secondo Vattimo, che da questo punto di vista si inserisce nelle vie di Heidegger, lo sviluppo sfrenato della tecnica e dell'organizzazione totale richiama il ritrovamento della religiosità (Heidegger- senso dell'essere), una religiosità che non deve più essere razionalmente fondata sul principio metafisico, ma una religiosità oltre la banalità ovvero autentica, che rispecchi profondamente l'affettività umana. Questa religiosità dipende "dalla dissoluzione della metafisica, e cioè dal discredito di ogni dottrina che pretenda di valere assolutamente e definitivamente come descrizione vera delle strutture dell'essere. È la liberazione della metafora che rende di nuovo possibile ai filosofi parlare di Dio, di angeli, di salvezza eccetera, ed è anche e soprattutto il pluralismo caratteristico delle società tardo moderne che lascia ridiventare visibili le religioni⁹". Tuttavia, ciò che è razionalmente fondato è inserito in una struttura (linguistica, amministrativa ecv.) che va obbligatoriamente riformulata una volta che i propri principi vanno investigati. Con altre parole, il richiamo al proprio fondamento mette spesso in crisi la struttura.

Il fondamento può essere chiamato orizzonte di possibilità ed essere pensato in maniera meno rigida ma non può essere dissolto. La tentazione dell'universalizzazione, che nasconde anche la violenza ci segue in qualsiasi campo investigativo o storicizzato. Per esempio, la Chiesa Romana, che si fonda sulle parole di Cristo, essendo nel mondo, e per poter attivare, ha bisogno della struttura (chiamiamolo anche corpo politico-amministrativo). Questo corpo dovrebbe in teoria rifarsi alle verità evangeliche (l'origine, il proprio fondamento). La storia c'insegna che il corpo amministrativo, con tutta la sua flessibilità non rispecchia l'origine che gli è data vita. Ma, i santi mettono in guardia il corpo politico-amministrativo e richiamano l'origine. La struttura riconosce il proprio allontanamento dall'origine nel momento della proclamazione dei santi. Dunque, il fondamento (orizzonte) non è distrutto, ma solo un atteggiamento della struttura. La verità è intesa in senso ermeneutico e non strutturale. È ciò che allontana il cristianesimo dalle ideologie e dai vari miti¹⁰. Ma questo discorso ci allontana molto dalle intenzioni di Vattimo.

È possibile – dopo la proclamazione della morte del Dio morale-metafisico – un discorso coerente sulla religione cristiana?

La cristianità che ha determinato la cultura occidentale si presenta alla fine della metafisica in una nuova veste investigativa. "La storia della salvezza non è solo storia di coloro che ricevono l'annuncio, è anche e

⁹ Cfr. Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 22

¹⁰ Girard vede nel cristianesimo la dissoluzione di tutti i miti. Cfr. Rene G., *Il capro espiatorio*, ed. Adelphi, Milano, 1999³.

anzitutto storia dell'annuncio, per il quale la ricezione rappresenta un momento costitutivo, non solo accidentale. È forse questo il carattere del messaggio ebraico-cristiano che costituisce un caso unico nella storia delle religioni e che, di là da ogni pretesa imperialistica o eurocentrica, ne fa un ragionevole candidato a valere come religione universale¹¹. Il grande ruolo di cogliere nella storia della salvezza cristiana la dimensione storica appartiene secondo Vattimo a Gioacchino da Fiore¹². Vattimo vede un stretto legame del cristianesimo occidentale con la filosofia. Il tramonto della metafisica e la sua disoluzione richiama alla religiosità. Questa religiosità si distanzia dalle varie dottrine rigide rappresentate da varie istituzioni. “Questa <scoperta¹³>[...], ha in filosofia gli stessi caratteri della profezia della terza età in Gioacchino: la fine della metafisica è un evento che si annuncia, che chiede di essere riconosciuto e, così, anche promosso e messo in atto, o almeno esplicitato più chiaramente nel suo significato di filo conduttore per le nostre scelte¹⁴. Il dialogo con Gioacchino aiutò Vattimo a superare la tentazione di parlare di Dio in una prospettiva metafisica.. Un Dio *totalmente altro*, è per Vattimo un Dio della metafisica¹⁵. Il semplice smascheramento dei problemi metafisici non ci libera dalla metafisica¹⁶.

La fine della modernità coincide secondo Vattimo con la fine dell'eurocentrismo, dove nella prova della metanarrazione, una parte del discorso è costituita dall'interpretazione ebraico-cristiana in chiave secolarizzante della realtà. La secolarizzazione è l'effetto dell'interpretazione ebraico-cristiana della realtà, che porta con sé la disoluzione della metafisica. Spesso la secolarizzazione va letta in una prospettiva critica che si contrappone al cristianesimo. “Di conseguenza, la sola via per ritrovare la religione alla fine della modernità e dello storicismo che l'ha caratterizzata sarebbe proprio la via – di Karl Barth, di Emmanuel Lévinas – che si rivolge al divino come al <totalmente altro>. Ho già detto che questa via mi sembra impraticabile per motivi filosofici, in quanto implica una ripresa della metafisica dell'essere inteso come struttura stabile, eterna, data una volta per tutte, inaccessibile al discorso razionale e proprio per questo ancora più rigidamente <oggettiva>. Solo in questi termini metafisici, infatti, si può pensare il Dio *totalmente altro* che si impone al pensiero nella sua assoluta

¹¹ Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 30-31.

¹² Cfr. Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 30-31-32.

¹³ „della storicità costitutiva della rivelazione, che noi facciamo corrispondere al carattere eventuale dell'essere ..“ p.35.

¹⁴ Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 35.

¹⁵ Cfr. Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 42.

¹⁶ Cfr. Vattimo G., *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in *Filosofia* 86, Laterza, Bari 1987. (p. 71-- 94).

trascendenza¹⁷. Si deve passare secondo Vattimo dall'interpretazione metafisica dell'essere all'ontologia dell'evento¹⁸. "Al pensiero post-moderno l'essere si dà come annuncio che proviene da una tradizione di cui esso è erede, da un <invio> come dice Heidegger; e io intendo mostrare che ci sono buone ragioni per pensare che questo invio appartenga alla storia della salvezza come la pensa Gioacchino da Fiore, e abbia i tratti di quello che egli ha chiamato l'inizio dell'età dello Spirito"¹⁹. Vattimo sulle orme di Heidegger (critica della metafisica occidentale) interpreta la storia della metafisica come un episodio della storia della salvezza biblica. Ogni sforzo spirituale il quale ci aiuta a comprendere la nostra propria storia occidentale, ci inserisce nell'orizzonte della cristianità. "Si deve leggere la nostra epoca come un'età dell'interpretazione spirituale del messaggio biblico, è che in essa la presenza attiva dell'eredità cristiana si riconosce solo a patto di abbandonare l'interpretazione letterale e autoritaria della Bibbia"²⁰.

Il dialogo filosofico con la religione ebraico-cristiana dà una nuova descrizione della post-modernità. La chiave interpretativa è la spiritualizzazione. "La spiritualizzazione assume il significato di quell'indebolimento delle strutture forti dell'essere che sembra essere il risultato del trionfo della tecnica nel nostro mondo. La tecnica è stata dapprima tecnologia del motore e dunque sviluppo della capacità meccanica, che ha alleggerito la realtà in quanto ha reso meno gravoso il lavoro manuale; oggi essa è soprattutto tecnologia dell'informazione, che indebolisce la realtà mostrandola sempre più esplicitamente come gioco d'interpretazione"²¹. È necessaria un'interpretazione meno dogmatica del reale anche nelle prospettive della Chiesa Cattolica, dove la spiritualizzazione prende la forma del destino dell'indebolimento sotto la forma della carità.

Per superare l'oggettività incarnata nelle rappresentazioni del soggetto - che dispone e distrugge - è necessario vedere la verità in chiave interpretativa. Ma questa nuova prospettiva che nasce con la critica della modernità si mostra strettamente legata alla storia dell'Occidente cristiano. La cristianità ha sempre considerato il dialogo e l'interpretazione come centri determinanti nella comprensione della salvezza umana. Il messaggio cristiano supera l'interpretazione ciclica della realtà (cultura greco-romana). La visione lineare e l'intervento divino che modifica il destino sono di radice ebreu-cristiana. Nasce una visione storica aperta dove ciò che è possibile diventa vero. La scienza occidentale si origina in questa prospettiva del mondo sempre aperto e disponibile al nuovo. "Il punto è che bisogna vedere i vari processi di secolarizzazione accaduti nella modernità non – alla maniera hi

¹⁷ Cfr. Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 47.

¹⁸ Cfr. Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 45-47.

¹⁹ Cfr. Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 47.

²⁰ Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 51.

²¹ Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 54.

Hans Blumenberg, per esempio, e in molta storiografia di ispirazione illuministica, ma anche cattolica (Del Noce) – come processi di distacco dalla matrice religiosa, ma come processi di interpretazione, applicazione, specificazione arricchente, di quella matrice. [...] La sempre più acuta consapevolezza della storicità dei paradigmi scientifici mette l'epistemologia contemporanea nella condizione di riconoscere che anche la scienza della natura è affare di storia dell'interpretazione e di storia della salvezza: non c'è verità fuori da un orizzonte aperto da un annuncio, da una parola tramandata²².

Con le nuove vicende della politica europea ci viene spontanea la domanda del dove della spiritualità europea? Uomini di cultura si chiedono perché non c'è posto nel preambolo della <Costituzione Europea> per l'origine cristiana della cultura occidentale²³. Cerchiamo di dare una lettura sintetica e coerente alle vicende storiche dell'Europa. La coerenza del discorso mi obbliga ad una inserzione delle cose conosciute e ripetute nei manuali di storia. Con la Riforma, un fenomeno sviluppato all'interno della cristianità, l'Europa inizia a delimitare i propri confini. L'inizio della modernità oltre i conflitti determinano l'appartenenza alle varie nazioni. I conflitti sono razionalmente giustificati, anche se le cause sono affettive. La secolarizzazione è anche essa un risultato delle vicende cristiane. Con la fine del blocco comunista è caduto l'ultimo bastione della modernità, l'ideologia diviene obsoleta. L'Unione Europea inizia ad abbattere i confini. Il cristianesimo ha sempre predicato l'inutilità dei confini geografici all'interno del cristianesimo. Dunque, i vari atteggiamenti socio-economico-politici dell'Europa tradiscono gli effetti della secolarizzazione della religiosità cristiana. "Ciò che intendo sostenere è che l'Occidente è essenzialmente cristiano nella misura in cui il senso della sua storia si mostra come il <tramonto>dell'essere, l'indebolimento della durezza del <reale> attraverso tutte le procedure di dissoluzione dell'oggettività che la modernità ha portato con sé"²⁴. La tesi di Vattimo è: "se l'Occidente cerca la propria identità si trova a dover fare i conti principalmente con i fenomeni che ho indicato, cioè la razionalizzazione capitalistica weberiana più il mondo dell'informazione e dell'interpretazione senza centro, proliferante, che tende a indebolire il senso stesso dei termini come essere e realtà. Ora, questo insieme di fenomeni mi pare si possa comprendere unitariamente solo se lo si vede come un grande fenomeno di secolarizzazione del contenuto della tradizione ebraico-cristiana. Come Weber, nel cercare l'elemento <differenziale> che spiegasse perché il capitalismo moderno è nato proprio in Occidente, ha incontrato il monoteismo e l'etica protestante, così oggi, i fenomeni a cui ho sommariamente alluso mi sembrano ancora una volta comprensibili solo alla luce della tradizione cristiana"²⁵.

²² Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 70 – 71.

²³ Cfr. Reale G., *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, Ed. Cortina Raffaello, Milano 2003.

²⁴ Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 82.

²⁵ Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 84.

L'epoca della verità che si impone e giustifica le varie attività umane è alla fine. L'epoca dei metaracconti è finita, l'epoca dell'indebolimento è iniziata. L'indebolimento appare solo con la dissoluzione della metafisica, dunque ogni ragione dell'ateismo attivo si perde, ma è necessario una riconsiderazione della religione oltre l'indifferenza. La filosofia deve prendere sul serio dal punto di vista critico la religione. "Se la filosofia riconosce che non può più essere atea, deve trovare in questa consapevolezza anche la base per assumere un atteggiamento critico nei confronti della rinascita della religione e dei suoi pericolosi tratti fondamentalisti"²⁶.

Vattimo interpretando Nietzsche e Heidegger cerca di continuare la dissoluzione della metafisica nella prospettiva dell'indebolimento. Heidegger non è riuscito a superare la metafisica perchè nel suo smascherare le origini non ha trovato il discorso etico della metafisica della non violenza. La violenza dell'universale metafisico si trasforma in una metafisica nichilistica²⁷. Se la visione della verità obiettiva tramandata dalla classicità greca perde terreno di fronte all'interiorità cristiana, che vede la verità strettamente legata al soggetto, il moderno su questa via determina la verità come effetto del potere. La critica a questa visione da parte di Nietzsche e Heidegger ci aiuta a ritrovare nella secolarizzazione della religione cristiana gli elementi portanti della rinascita della religione. Il nichilismo che sembra preoccupante è metafisico ed il cristianesimo – almeno nella prospettiva di Vattimo – si mostra dall'inizio antimetafisico. La carità che ingloba la fredda oggettività lascia spazio nell'era del pensiero debole all'annuncio della buona novella.

Vattimo sulle orme di Heidegger, vede nell'ordine fabbricato dalla razionalità il risultato della violenza. La determinazione ontica della realtà, (già a partire da Platone) nasconde nel principio della liberazione della verità la violenza. L'origine nichilistica della metafisica nell'epoca della tecnica si mostra percettibile e spiegabile. Il cristianesimo (meglio la teologia) si fonda sullo stesso principio nichilistico, dove la violenza si impone come norma della verità. "E' violenza metafisica, in genere, tutta l'identificazione che ha dominato l'insegnamento tradizionale della chiesa, tra legge e natura. Il comando dell'amore del prossimo, anche e soprattutto del nemico, viene considerato così poco ragionevole da dover essere metafisicamente <fondato> nel naturale sentimento familiare dell'<amore> per i fratelli, i simili, quelli che per nascita ci sono legati. Ogni morale che ignora la <legge di Hume²⁸> è tendenzialmente

²⁶ Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 94.

²⁷ Cfr. Vattimo G., *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in *Filosofia* 86, Laterza, Bari 1987, p. 78.

²⁸ "Con l'espressione <legge di Hume> si riassume, com'è noto, una osservazione del filosofo inglese secondo la quale non si può passare dalla <descrizione> di un

DANIEL ȚUPLEA

una morale violenta²⁹. La chiesa cattolica è iscritta in questa prospettiva della potenza e della violenza attraverso le proprie norme della verità, sin quando domina e governa anche le strutture politiche secolari. Ma oggi giorno il potere secolare della chiesa cattolica è diminuito in maniera significativa. La carità che sin da principio domina la chiesa viene alla luce in maniera decisiva. Dunque un allontanamento dall'essenza metafisica da parte della chiesa è visibile e sarà sempre più dominante nella prossimità temporale.

comportamento naturale all'affermazione di una norma, almeno se non si suppone una qualche altra tesi (per esempio che ciò che accade per natura è, di per sé, bene)".
Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 120.

²⁹ Vattimo G., *Dopo la cristianità*, p. 120.

INFORMAȚII DOCUMENTARE PRIVIND LOCALITATEA, ȘCOALA ȘI BISERICA DE RIT CALVIN DIN VALEA LUI MIHAI

ADRIAN APAN

RIASSUNTO. *Informazioni documentarie che riguardano la località, la scuola e la chiesa di rito calvinista di Valea lui Mihai.* Dopo l'anno 1530, la Riforma religiosa si è imposta anche nella parte del nord del comitato Bihar, a danno della confessione tradizionale della regione, creando così, alcune comunità calviniste abbastanza intransigenti. Dopo l'anno 1692, la Chiesa Riformata è riuscita a conservare bene l'identità attraverso la fondazione di comunità religiose, scuole, ma anche di uno stato d'animo speciale, che ha contribuito alla conservazione e allo sviluppo delle rispettive parrocchie.

Fără îndoială că Reforma religioasă din comitatul Bihar și-a lăsat amprenta asupra confesiunilor de aici. Superintendența calvină cu centrul la Debrecen a avut autoritatea spirituală asupra întregului comitat Bihar, de unde s-au propagat în principalele direcții ale regiunii.

Extinderea Reformei a cunoscut mai multe etape. Astfel, în prima jumătate a secolului al XVI – lea s-a introdus reforma la Brașov, în județele Sălaj, Satu – Mare și în Banat. Ulterior, curente reformatoare s-au scindat. Astfel, cele de origine germană au rămas în legătură cu luteranismul de confesiune augustană și cu Wittembergul iar cele ungurești - Oradea, Târgu – Mureș, Aiud, Cluj - s-au atașat reformei helvetică.¹

Primele informații despre localitatea bihoreană Valea lui Mihai sunt din anul 1270, când localitatea a fost menționată ca fiind pustie în urma atacului mongolilor din 1241. În perioada medievală localitatea a aparținut când de comitatul Bihar, când de comitatul Szabolcs. Numele așezării provine probabil de la un oarecare Mihály, mare stăpân domenal². Tot probabilă este și denumirea localității de Valea lui Mihai – Nagy Nog sau Valea lui Mihai de pe ler pentru a se putea face deosebirea de o altă localitate, tot cu acest nume, care se pare că ar fi existat în comitatul Satu – Mare³. În ciuda vicisitudinilor timpurilor, se pare că localitatea s-a refăcut destul de repede, prin colonizări, pentru că la începutul secolului al XIV – lea apare ca localitate importantă în proprietatea neamului Túrul⁴.

¹ *Biserica Reformată din Republica Socialistă România*, 1976, p. 6

² Bunyitay Vincze, *A Várad püspökség története alapítástól a jelenkorig*, III, Nagyvárad, 1884, p. 269; Jakó, Zsigmond, *Bihar megye a török pusztítás előtt*, Budapest, 1940, p. 302

³ Direcția județeană Bihar a Arhivelor Naționale (în continuare D.J.B.A.N.), fond *Prototopiatul reformat Marghita* (în continuare P.r.M.), reg. 385, f. 99

⁴ Bunyitay Vincze, *op. cit.*

Tot referitor la istoria localității există și o altă variantă, pe baza mărturiilor predicatorului Rétsei János, și anume că localitatea propriu – zisă era așezată în jurul bisericii reformate, pe un pământ nefertil, nisipos; în consecință locuitorii s-au mutat pe valea pârâului Móka, unde pământul era mai fertil și unde se afla și un bordei al unui oarecare Nagy Nog Mihály. Astfel, locuitorii s-au îndemnat unii pe alții să se mute în satul lui Nagy Nog Mihály, denumire care, se pare, s-a păstrat până azi⁵. De asemenea, se presupune că prima așezare din jurul bisericii reformate, deci înainte ca locuitorii să părăsească terenul nefertil, s-a numit *Ujváros*, probabil fiind satul mai vechi a cărui colonie a devenit, apoi, localitatea Valea lui Mihai⁶.

Conform măsurătorilor efectuate prin anii 1800, suprafața totală a localității era de 17163 de iugăre la care se adăuga livada din Szabolcs, teren care a fost împărțit, în 1818 între domnii de pământ și nobilii composesori. Este menționat și pârâul Móka, care curgea printr-un canal amenajat spre Șimian, dar și numeroase bălți și ape curgătoare, pe cursul cărora se găseau mori de apă deținute de nobilul Bernáth Gedeon dar și de domeniul din Săcuieni, care era atunci în proprietatea familiei Sternberg și Saurau⁷.

Mediul înconjurător al localității a fost destul de bogat, oferind locuitorilor surse de hrană și de venit. Astfel, au fost menționate lacurile și bălțile care dețineau un serios potențial de pește, pădurile de stejar și de mesteacăn, tutunul și cânepa, cu care se desfășura un comerț profitabil, dar și viile. De asemenea, preocupările locuitorilor erau dintre cele mai diverse: fierari, tâmplari, zidari, țesători, pantofari, cizmari, croitori, dogari, tăbăcari, dulgheri, rotari, morari, funari, împletitori de coșuri, producători de praf de șarpe din familia Dobos, care aveau un privilegiu exclusiv pentru acest meșteșug. În localitate erau șapte curii nobiliare și conace și 86 de case în care locuiau nobili, 10 mori seci, șase case aparținând Bisericii reformate și o sinagogă evreiască⁸.

Stăpânii de pământ din Valea lui Mihai, în secolele XVIII – XIX, au fost contesa Saurau Josepha, urmașă a contelui Frantz Godefrid Dietrichstein, care stăpânea partea numită *Pap ur*, denumită așa pentru că mai demult ar fi fost deținută de Biserica catolică, contele Hállér ca și succesor al familiei Károlyi,

⁵ D.J.B.A.N., fond *P.r.M.*, reg. 385, f. 100

⁶ *Ibidem*

⁷ *Ibidem*, f. 101; D.J.B.A.N., fond *Domeniul contelui Stubenberg*, dos. 78, f. 37 – 39; Borovszki Sámú, (coord.) *Nagyvárad és Biharvármegye*, Budapest, 1901, *passim*; Iván, Nagy, *Magyarország családai. Czimerekkel és nemsékrendi táblákkal*, Pest, 1858, vol. X pentru familia Saurau și Sternberg; *Erdelyi monográfiája* (coord. Várady Aladár és Berey Géza), p. 469 pentru Sternberg; *Kortársak Lexikona. A romániai magyar nyelvterület szellemi és közeleti személyiségei* (coord. Gara Ernő), Cluj, 1939, pp. 765 și 93; Bársony István, Papp Klára, Takács Péter, *Az urbérrendezés forrásai Bihar Vármegyében – Az Érmelléki és Sárreți Járás*, I, Debrecen, 2001, *passim*

⁸ D.J.B.A.N., fond *P.r.M.*, reg. 385, f. 101

familia Szlávi, familia Osváth, Gesztsi László, judecător de tablă, Sárkőzi Gedeon, familia Dezsőfi și Orosz Károly de Csicseri, familia Harditsai, nobilul Túlepi Stillye, familia Kovács și familia Nagy⁹.

Biserica și preoții ei

Biserica străveche din localitate era de rit romano – catolic. Începând cu secolul al XIV – lea au fost menționați și unii preoți: Pál și Miklós, care între 1332 – 1337, plăteau 20 de groși anual, decima papală; pentru secolul XV, fostul canonic orădean Upori István, care a fost transferat aici, de asemenea, în 1434, prepozitul de Sânlazăr din Almoșd, Chyre Zsigmond. În 1466 îl găsim aici ca preot pe Várday István, viitorul arhiepiscop de Kalocsa¹⁰.

Un interes deosebit îl reprezintă clopotul de 800 de kilograme din turnul bisericii, turnat la Oradea și care menționează numele preoților catolici din Valea lui Mihai. De fapt, pe partea inferioară a acestuia era inscripționat următorul text: *Lucas, Marcus, Matheus, Johannes Tempore Mathiae Veres, ministri huius Ecclesiae*. Inscripția de factură medievală îi înșira, de fapt, pe cei patru evangheliști și, apoi, numele unui preot despre care nu există nici un fel de alte informații. Pe baza acestor considerente se pare că inițial, clopotul nu a fost turnat pentru biserica din Valea lui Mihai¹¹. Pe partea superioară se afla inscripționat : *regnante rege Ladislao, coronationis eius anno secundo, videlicet 1491. Hoc opus factum est ad laudem Dei et beati Georgii martyris per manus Emerici de Waradino*, ce reprezintă, la început, numele regelui iar apoi hramul *Sfântul Gheorghe* al bisericii și numele meșterului constructor din Oradea¹². Conform unei legende, relatată de surse reformate, în timpul năvălirii tătare, clopotul mare al bisericii a fost aruncat în pârâul Móka¹³ pentru a nu fi găsit, iar după terminarea războiului a fost așezat înapoi în turn¹⁴.

În ianuarie 1824, preotul reformat din Valea lui Mihai, Vászrhellyi Dániel, a întocmit o istorie a reformării religioase a localității¹⁵. Astfel, acesta își pomește istoria de la începuturile bisericii din Valea lui Mihai, amintind de prima confesiune de aici numită *credința veche* a locuitorilor¹⁶. În prima jumătate a secolului al XVI –

⁹ *Ibidem*, f. 102

¹⁰ Bunyitai Vincze, *op.cit*, p. 270

¹¹ *Ibidem*, p.272

¹² preotul reformat Vászrhellyi Dániel, care a întocmit, în ianuarie 1824, o istorie a localității și a bisericii, a considerat că clopotul cel mare al bisericii reformate (biserica catolică, odată cu mijlocul secolului al XVI – lea, deci cu avântul reformei, a devenit reformată; trebuie să menționăm, de asemenea, că reformații au mai adăugat un clopot mai mic) ar fi putut fi confecționat pe cheltuiala comunității, informație nedovedită însă. Vezi D.J.B.A.N., fond *P.r.M.*, reg. 385, f. 99

¹³ Care există și astăzi

¹⁴ D.J.B.A.N., fond *P.r.M.*, reg. 385, f. 106

¹⁵ *Ibidem*, f. 99 - 104

¹⁶ Același Vászrhely Dániel vorbește despre *credința veche* ceea ce ar putea fi interpretat ca fiind o populație de confesiune ortodoxă. Oricum, noi, prin coroborarea unor date ulterioare am încercat o reconstituire a unor realități religioase prin eliminare dar nici așa nu am reușit să realizăm o delimitare confesională precisă. Cert este faptul că nu putea fi

lea, odată cu avansul Reformei, majoritatea locuitorilor de confesiune catolică și, probabil, ortodoxă au trecut prin filtrul Reformei. Astfel, fosta parohie romano – catolică din Cheșereu care avea drept filie, printre altele, și biserica catolică din Valea lui Mihai era înființată din anul 1552 și restaurată în anul 1751¹⁷. Sigur, după 1751, s-a restaurat și confesiunea catolică din Valea lui Mihai, care nici la anul 1824 nu avea în localitate o biserică ci numai o capelă¹⁸. Chiar sursele romano – catolice confirmă, la 1851, prezența masivă a religiei helvetice printre locuitori și anume: catolicii erau în număr de 214, greco – catolici erau 246, ortodocși 2, reformați erau 2110, și evreii erau în număr de 152, care au aparținut cu toții de cultul mozaic¹⁹.

Pastorul autor al istoriei menționate afirmă că Reforma a fost adusă în Bihor de către Derecskei Demeter și Dévai Biró Mátyás, care au reformat anterior Sălajul, sub aripa ocrotitoare a comitelui suprem al comitatelor Crasna și Solnocul de Mijloc, Gáspár Drágffy de Beltiug²⁰. Odată cu apariția Reformei, vechea biserică a fost preluată de noua religie, făcându-se unele modificări, respectiv construcții la turnul și la corpul de clădire al acesteia.

În vara lui 1714, nobilul Mester Miklós, venit aici din Bagamér, a construit o boltă nouă în partea de apus a turnului, măbind astfel biserica. Ulterior a fost achiziționat și un clopot²¹. Toate acestea le-a făcut pe

vorba despre ortodocși pentru că informațiile ulterioare, atât cele confesionale cât și cele administrative oficiale nu amintesc mai nimic despre existența unei populații românești în zonă. Vezi și : Major Zoltán, Radics Kálmán, Szaszkoné Aranka Sin, *Magyarország történeti helységnévtára. Bihar Megye és a hajduság (1773 - 1808)*, pp. 97 ; *Recensământul din 1880 – Transilvania* (coord. Traian Rotariu și Maria Semeniuc), Editura Staff, 1997, p. 50, care amintește, pentru anul 1880, doar 14 români la Valea lui Mihai și un ortodox dar și Borcea, Liviu, Unele aspecte ale stăpânirii otomane în Bihor și în nord – vestul României în secolele XVI – XVII – lea, în *Crisia*, 1974, pp. 191 – 213

¹⁷ *Schematismus Venerabilis Cleri Diocesis Magno – Varadinensis Latini Ritus pro anno 1851*, Magno – Varadini, p. 55

¹⁸ D.J.B.A.N, fond *P.r.M.*, reg. 385, f. 101; capela respectivă a fost ridicată de familia Szlávy la începutul secolului al XIX – lea vezi la Borovski Samu, *op. cit.*, pp. 73 – 74

¹⁹ *Schematismus Venerabilis Cleri Diocesis Magno – Varadinensis Latini Ritus pro anno 1851*, Magno – Varadini, p. 55

²⁰ Afirmațiile pastorului Vásárhellyi Dániel au fost susținute și de către lucrarea *Flori Hungarici* a savantului Nadány János, care a confirmat succesul reformei în Bihor și Békés încă înainte de 1523 cu ajutorul familiei acestuia care era mare proprietară de pământ în cele două comitate. Bineînțeles data este puțin exagerată dar reforma a avut realmente succes în nordul Bihorului. Vezi și D.J.B.A.N., fond *P.r.M.*, reg. 385, f. 102

²¹ Pe partea de sus, acest clopot poartă inscripția *Fundit me Georgiu Nagy Félegyházini, anno 1790*, iar mai jos *proprietatea sfintei Biserici Reformate din Nagy Nog Mihály, tumat pe cheltuiala sa proprie. Veniți să-I adorăm pe Iehova*. Probabil, deja putem vorbi despre un alt lăcaș de cult, probabil pe structura celui vechi. Oricum, nu putem ști exact care a fost situația acestuia. Din păcate nici lucrarea *Repertoriul monumentelor naturii, arheologice, istorice, etnografice, de arhitectură și artă din județul Bihor*, Oradea, 1974 la paginile 254 și 176 nu realizează o imagine clară despre lăcașele de cult din Valea lui Mihai. Este menționată, totuși, la 1892 inițiativa de refacere din temelii a Bisericii reformate de aici pe o structură mai veche dar, înainte de această dată, nu se menționează nimic.

cheltuiala personală, din timpul său păstrându-se și inscripția de pe interiorul noii bolți: *Este adevărat că Dumnezeu locuiește pe acest pământ. Cerul și cerurile cerurilor nu-l pot cuprinde și pentru aceasta cu atât mai mult a fost construit acest lăcaș pentru El, pentru ca în spirit și dreptate să fie cinstit în această casă*²².

O altă modificare s-a realizat în anul 1771, când s-a construit partea de răsărit a bisericii din bunăvoința Mariei Terezia așa cum o dovedește, de fapt, inscripția de pe bolta acestei aripi²³. O a treia reconstrucție s-a realizat în anul 1790, prin ridicarea părții de vest a bisericii și înlocuirea vechiului turn de lemn cu unul de piatră. Conform unei mărturii aparținând lui Csetsi János, la 15 octombrie 1834, a avut loc un mare cutremur care a avariat serios casa parohială situată chiar lângă biserică²⁴.

Din păcate, biserica nu a păstrat matricolele și protocoalele înainte de anul 1769, neputând să reconstituim seria predicatorilor care au activat aici. Totuși, o inscripție de pe bolta veche a bisericii îi menționează ca predicatori pe Szent Királyi Ferenc în 1633, Michael Piskolti (1633 - 1650)²⁵, Michael V. Dioszegi²⁶, Uljfalusi Dániel, iar prin anul 1714 a fost Besenyei István²⁷. Alți predicatori au fost : Istvándi István (între 1731 – 1738), identificat pe baza unui epitaf care confirmă și moartea acestuia la 10 august 1738, Kovács János de Putnok (predicator între 1738 - 1758) , identificat și el prin intermediul unui ștergar alb de pânză fină încadrată cu broderie de aur pe care a donat-o bisericii în 1744, Földesi István (predicator între 1758 - 1769), Fényes László²⁸ (1769 - 1783), Kalmár János²⁹(1783 - 1787), asesor tractual, Morasi Imre³⁰, Rohodi Tamás, Tóth Péter (1798 - 1800)³¹, Zilahi János (1800 - 1803)³², Rétsei János (1803 - 1810)³³, Kővágó Orsi (1810 - 1814), Kuthi

²² D.J.B.A.N.,fond P.r.M., f. 103

²³ *Cu milostiva îngăduință a Mariei Terezia, Augusta noastră doamnă încoronată, din evlavie divină, pe cheltuiala sa personală, a mărit această Sfântă Casă cu partea de răsărit a Sfintei Biserici Reformate din Valea lui Mihai, în timp de era predicator spectacabilul domn Fényes László iar curatorii, nobilii Kovács Péter și Oklyus János. Anul Domnului 1771; vezi D.J.B.A.N., fond P.r.M., reg. 385, f. 104*

²⁴ *Ibidem*, f. 109

²⁵ D.J.B.A.N., fond Parohia reformată Valea lui Mihai, reg. 2, f. 2 - 3

²⁶ *Ibidem*, f. 7 – 100; vezi aici listele cu toți preoții.

²⁷ ultimul predicator a fost amintit de un discurs al lui Dioszegi István, predicator în Debrecen, în anul 1726

²⁸ a plecat, ulterior, la Andrid la curia sa nobiliara

²⁹ a predicat si în Sânicolau de Munte,Adoni și Mișca unde a murit la 1806

³⁰ a fost asesor tractual, notar și prosenior și a predicat și în Vaida, Debrecen și Sălacea

³¹ a mai predicat si la Nadháza

³² a mai predicat si la Bagamér si Cubulcut

³³ a avut studii aprofundate academice la Universitatea din Viena dar și la alte universități și a predicat la Tisza Ders, Săcuieni, Galospetreu și Buduslău

Sándor (1814 - 1816)³⁴, Szilisi Gábor, adus de la Albiș, Szúcs István, care a fost predicator interimar și Vásárhely Dániel³⁵.

În timpul ultimului predicator biserica posedea șase câble de pământ, trei câble în așa numita *țarină mică* și opt câble în prediul Szabolcs și avea o cârciumă pe dealul Bisericii, care aducea un venit anual de 50 de florini renani și o casă dată în arendă. Pe lângă acestea predicatorul mai avea ca venit patru câble în hotarul Vășadului, trei în hotarul localității Tarcea și cinci în *țarina mare*. Salariul acestuia era de 20 de florini renani, la care se adaugă 28 de snopi de secară de la fiecare proprietar, sau trei vici de grâu. Dacă familiile erau sărace atunci trebuiau să dea două vici iar jelerii una, iar femeile văduve trebuiau să dea un sac de grâu. Cei cu posibilități mari plăteau 24 crăițari, bani pentru fân, cei medii 16 crăițari iar jelerii 8 crăițari³⁶. Salariul clopotarului se constituia din cereale în cantitate de $\frac{1}{4}$ vică iar pentru înmormântare i se plătea 12 crăițari iar cantorului șase. De fapt, reglementarea acestor salarii primite de către rector, cantor, preot și învățător a fost decisă prin sinodul Bisericii calvine din 1745 de la Bagamér, care a stabilit cuantumul lor pentru toate localitățile din protopopiatul Ierului³⁷.

Biserica reformată din Valea lui Mihai a fost destul de bine dotată material,³⁸ având un inventar destul de divers și valoros: o cană de argint cu capac suflată cu aur, o farfurie de argint suflată cu aur cu inscripția *Domnul Bodda Gábor și soția sa, spectabila nobilă Ugvarhely Anna. S-a sfințit în anul 1759. Sfânta Biserică reformată din Tiream*, un pahar de argint cu picior mare suflat pe dinăuntru cu aur cu inscripția *Püspöki István, Udvarhely Krisztina le-au confecționat spre lauda lui Dumnezeu la 1751*, un vas pentru botez suflat pe dinafară cu aur, un mic pahar de argint, dar și alte multe obiecte și țeșături care foloseau cultului în sine

Scoala

Pe lângă biserica reformată din Valea lui Mihai, a mai funcționat și o școală de fete, menționată pe la 1797, care avea în frunte un rector, un preceptor și un învățător. Salariul rectorului era de 10 florini renani, o vică

³⁴ a terminat studiile la Debrecen după care, pe cheltuială sa, a plecat la Göttingen ocazie cu care a vizitat Marburgul și Heidelbergul. A predicat, apoi, și la Săcuieni

³⁵ a studiat opt ani la Debrecen după care a fost trei ani rector la Otsod în comitatul Békés. A întreprins mai multe călătorii la Posony, Viena, Göttingen, Leipzig unde a vrut să studieze dar a fost ajuns de trupele lui Napoleon Bonaparte, în retragere, pline de boli, fapt pentru care a plecat la Gotha, Weimar, Cassel ca, în final, să ajungă la Valea lui Mihai; vezi și D.J.B.A.N., fond *P.r.M.*, reg. 385, f. 104 - 105

³⁶ *Ibidem.*, f. 108 - 109

³⁷ *Ibidem*, fond *Parohia reformată Valea lui Mihai*, dos. 2, f. 111

³⁸ Datorită desființării Bisericii reformate din Tiream, tot inventarul acesteia a fost donat parohiei din Valea lui Mihai

de cereale și una de porumb boabe pentru fiecare elev în parte, patru stânjeni lemne de foc. Acesta mai avea și o câblă de pământ sărăcăcios, pe care o cultiva singur, precum și o bucată de pământ pe lângă biserică, care era cultivată cu tutun. Salariile învățătorului și ale preceptorului constau în o vică de cereale și una de porumb boabe, doi stânjeni de lemne de foc date de către biserică, 24 de crățari sau o căruță de lemne în contul fiecărei fete, o câblă de pământ sărăcăcios și o grădină cu cânepă³⁹.

În general, dascălul împărțea soarta, obiceiurile și modul de viață al comunității în care își desfășura activitatea. El era, totuși, un fel de exclus față de ceilalți membri comunitari pentru că muncea și în alt fel decât ceilalți și mai era și deținătorul unei oarecare pregătiri intelectuale. Ca atare, el era un fel de „preot fără biserică”, o persoană căreia i se impunea un fel de distanțare⁴⁰. Cu timpul, învățătorul sau dascălul au căpătat o importanță deosebită devenind un fel de *misionar* al comunității respective și fiind apreciat atât de stat cât și de biserică. Autorul menționat recunoaște faptul că școala s-a născut la periferia casei parohiale dintr-o *necesitate de educație* a comunității, printr-un proces de improvizație în funcție de condițiile locale și aceasta a avut, până în secolul al XIX – lea, caracterul de instituție neșcolară⁴¹. Peste tot, acolo unde a existat, școala era departe de accepțiunea pe care o dăm noi astăzi acestui termen pentru că aceasta nu era un loc anume amenajat pentru derularea procesului de învățământ. Metodele pedagogice tradiționale își propuneau să exercite coerciții asupra elevilor neoferind întotdeauna un cadru lax desfășurării proceselor cognitive⁴².

În ciuda unor aprecieri cu caracter general, care nu pot aplica pretutindeni și oricum, trebuie să constatăm totuși că învățământul reformat a funcționat relativ bine, pe baza unor reglementări precise primite de la forul superior, adică de la Superintendența de la Debrecen. Astfel, aceasta a conceput o serie de programe de învățământ, special pentru cele patru clase primare, care erau apoi trimise în parohii pentru a fi puse în aplicare. De exemplu, la punctul unu al programei de învățământ emisă la 1796 se prevedea ca preotul, înainte de a începe propriu-zis materia, să aibe obligația de a cultiva în sufletul copiilor dragostea și frica față de Dumnezeu, după care să-i învețe respectul față de tot ceea ce se afla în jurul lor, dar și să le formeze o imagine privind munca asiduă, care numai ea poate da satisfacție omului⁴³.

Fiecare lecție trebuia să înceapă și să se încheie cu intonarea unor cântece religioase pentru a asigura confortul spiritual necesar însușirii noilor informații, iar desfășurarea orelor era constantă pe tot parcursul anului și anume: pe timp de vară, programul era de la ora șapte dimineață

³⁹ *Ibidem*, fond *P.r.M*, reg. 385, f. 109

⁴⁰ Francois Furet, *Omul romantic*, Polirom, Iași, 2000, p. 141

⁴¹ *Ibidem*, p. 142

⁴² *Ibidem*

⁴³ D.J.B.A.N., fond *Colecția registrelor de stare civilă*, reg. 1026, f. 128

până la orele 14, iar după amiază de la 15 la 18, iar pe timp de iarnă se țineau ore de la opt la 14 și de la 14 la 16. În timpul vacanțelor stabilite, a verilor caniculare, în timpul culesului strugurilor dar și-n sărbători și posturi, perioadă care era liberă, trebuia să se țină, totuși, de miercuri până sâmbătă, o oră după amiază⁴⁴. Învățătorul avea obligația de a ține un protocol în care să se consemneze numele elevilor cu situația la învățatură și situația dărilor către școală. Tot acesta avea și obligația de a nu da teme de casă elevilor până nu explica acestora modalitatea de rezolvare a problemelor iar fiecare plan de lecție trebuia prezentat unui împuternicit special al Superintendenței. Examenele se țineau de două ori pe an, primăvara și toamna.

Pentru elevii anului întâi de studiu, învățătorul avea instrucțiuni speciale pentru a reuși să integreze copiii în școală. Grija deosebită față de elevi era de fapt chintesența tuturor instrucțiunilor în acest sens. Copiii mai slabi trebuiau să beneficieze de un statut aparte iar învățătorul trebuia să evite neînțelegerile și să se poarte cu afabilitate până când respectivul se alinia la pluton. Literale alfabetului trebuiau să fie învățate nu direct din abecedar ci prin scrierea lor pe tablă pentru a fi învățată paralel scrierea și citirea. În clasa a doua elevii cunoșteau deja în întregime Catehismul mic, declinările limbii maghiare și latine, primele versuri din psalmi, cântările de laudă ale lui Dumnezeu dar și noțiuni de aritmetică care se predau cu program special, de miercuri până vineri, timp de o oră. Cei din clasa a treia exersau citirea unor pasaje din Biblie și din Catehismul mare, toți aveau, în mod obligatoriu, un exemplar din Sfânta Scriptură cu păstrarea căreia, în bune condiții, era însărcinat învățătorul și toți știau să arate pe harta lumii Ungaria și câteva comitate mai importante, noțiuni de aritmetică și notele muzicale. În anul al patrulea Catehismul mare era deja stăpânit cu explicațiile de rigoare iar aritmetica era continuată. Era și perioada în care elevii erau trimiși în practică la copierea unor scrisori și contracte⁴⁵. Beneficiind, la finalul procesului de învățământ, de anumite informații, elevii erau pregătiți pentru a păși în viață cu credință în Dumnezeu și deținând și diverse alte cunoștințe atât de necesare pentru timpul respectiv.

Pe baza acestor informații, putem afirma că Reforma religioasă s-a dezvoltat în mod semnificativ în zona noastră, având puternice repercusiuni asupra comunității respective. Chiar dacă, până în prezent, cercetarea istorică se află abia la început, informațiile fiind destul de neorganizate, se poate totuși constata că Biserica reformată a impus credincioșilor săi un standard de viață destul de ridicat în comparație cu ceea ce a existat până la apariția Reformei.

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ *Ibidem*

1824 ianuarie, Valea lui Mihai

A Nagy Nog Mihályfalvai Helvétziai vallástételt követő Ekklezsia eredetéről, régiségéről, Reformációjáról, népességéről, mindennemű javairól, matriculáiról, jegyző – kőnveiről, predikáatarairól, Statistico – politica leírás. Készítette Vásárhelly Dániel. Predik(átor) az 1824 dik esztendő ianuár hónap (ján)

Első szakasz, eredetéről, régiségéről, népességéről, Reformációjáról.

Mikór, micsoda vallássú, és nemzettségű népek ülték meg, ezen, most egészen Bihar vármegyében fekvő, Nagy Nog Mihályfalva helységét, mely hogy a Szathmár vármegyében fekvő Kraszna Mihályfalvától megkülömböztetődjék, Er Mihályfalvának is nevezetik, bizonyosón, és historiai datummal meghatározni nem lehet. Régiségét mutató documentum volna, a nagyobbik harang, melynek körül írásáról alább lészen szó, de mivel ezen harangnak alsó karimáján levő kursivus, gothus caracterekkal való írás nem bizonyítja, hogy Mihályfalva számára öntődött volna, nem lehet azt is állítani hogy 1491 dik esztendő előtt, mint a harangon lévő esztendő szám mótatja már az a helység fenállot volna: mert ha az hihető, hogy ez a nagy harang a Mihályfalvai Ekklezsia számára öntődött, úgy azt is ellehet hinni hogy már akkor virágzó Ekklezsia lévén itt, mint a melynek módjába volt ilyen nagy is jó massajú harangot öntetni, már ellót száz esztendővel is fennálhatott a falú, és így régiségét, leg fellyeb a XIII dik század elejére lehet tenni. A nagy harang alsó részén lévő ezen körülírásból, „hoc opus factum est ad laudem Dei, et Sancti Beati Georgii Martijris”, és a felső részén lévő gotho – ruthenus caracterekből, azt lehet kihozni, hogy ennek a helységnek régi lakósi, a napkeleti görög ó hitű Ekklezsiaába tartoztak, melyet mint bizonyost feltéven úgy Mihályfalvának megülését legalláb is lehet a XIII dik század vegére tenni. Ámbár ógyan a Polgári Lexikon 623 oldalán Nemes Zólyom Lászlórol nem említődik, hogy szélessen kiterjedő szép jószágai közt, Mihályfalván birtoka lett volna de hogy 1526 dik esztendő sőt jóval a Mohátsi veszedelem előtt fennállott ez a helység bizonyítja az a Nemes Tülepi Sillye familia donationalis levele, melyet Zápolya János 1526 ban Péternek, és Getzőnek, ezen familia ős apjainak adott, melyben Mihályfalva nevezete kivan téve.

A régibb protocollum 407 dik lapjára Nagy Tiszteletű pro senior Retsei János Ur, akkori predikator, ilyen emlékeztető írást irott: „Réggen a helység ott volt, a hol most a templom van, de ott nem szeretvén a lakást, a sóvány homokón, leköltöztek a fekete földre, a Móra patakotskáján innem, mely a homokos földet a fekete fölrről elválasztja. Az által költözködéssre alkalmatosságot adott valamely Nagy Nog Mihály nevű ember, a ki a Móra pataknak déli partján, a fekete földön, vesszöböl valamely korán forma

kerítést és kúnyhótskát tsinált, és a Mókába kedvére halászatot, melyet látván a sovány homokon lakót, lassanként egymásután kiköltöztek a fekete földre, így hivogatván egy mást, az általköltözésre: mennünk a Nagy Nog Mihály falához lakni, későbbben asztán a megszorodott falutzkára rea ragadt a Nagy Nog Mihályfalva nevezet, a mint hogy máig is, a helység pecsét nyomóján ez a körül írás van: Sigillum possess(ione) Nagy Nog Mihályfalva 1782. A régibb hasonló körül írásu pecsét nyóma elveszett”.

Mivel pedig azon a tájékon holmost a templom van, és észak felé a homokos részen, két uttzai vagynak a helységnek, melyek Ujvárosnak nevezetnek, régen egy Ujváros nevezetű faló volt, mely az Ember Pál Ekklezia(ai) Historiájának 643 dik oldalán az Ermejjéki Senioratus vagy Tractus Ekkle(zia)ai közt Mihályfalva után tétetett, úgy lehet gondolkozni, a fellyebi előadás szerént, hogy Ujváros volt a régibb falú, és ennek coloniája lett Mihályfalva későbbben, nem tehetvén fel azt az értetlenséget a Mihályfalvai régibb lakosokról, hogy a templomott a falún kívül építették volna olyan helyre, mely az ő lakó helyektől, egy nádas lápos tóval, és a Móká felyő patakjával elválosztódott. Valamint azt sem lehet meg fogni, hogy ekét helység a régi időben, a mikor még elég tér föld volt, ilyen közel telepedett volna meg egy máshoz. Van tehát hitelessége az ellébi oralis traditionak, hogy tudniillik, Ujváros coloniája lett Mihályfalva. A helység napnyugati része Tóthfalúnak nevezetetik azért e hogy itt Tótok laktak, vagy azért hogy ez ismét más falú volt, nem tudhatni. Annyi bizonyos, hogy a Tóth falún lévő kenderes kertbe máig is az eke épületeknek fundamentom kőveit forgatja fel. Minthogy pedig a régi időben a Magyarok és Tóthok, közöttök még az urak is téglából nem igen építették házakat, annyival inkább ellehet hinni, hogy a Tóthfalún maig is található teiglak templom ruderái, mivel egy most is életbe lévő 97 esztendős Pap Ferentz névű ember állítja, hogy a nevezett kender helyen egy romlott épüllett falai még iffú korába látott. Hogy ha e szerint a Tóthfalú is kúllön falú volt, annyival inkább hihető, hogy Mihályfalvát az Ujvárosról le költözött colonnosok ültek meg: és idővel Ujjvárost egészszen óda hagyták, Mihályfalvára költözött lakossi mert hogy három helység, minden közöttök lévő legelő nélkül a régi időben ily szük helyre száritotta volna magát gondolni sem lehet : ma is ritkák az egymáshoz nagyon közel fekvő falúk kivált a mi Vármegyénkben.

Az Ujvárosnak, és a Tóth falúnak bizonyos része, de nem egészen mint a protocollumba irva van, és Mihályfalván is egy néhány apro teleketske, mely máig is Szaboltsi szernek nevezetetik Szabolts Vármegyéhez tartozott, hanem most az egész helység határa Bihar Vármegyébe incorporáltatván fogva.

Mihályfalva egész helységének határa az ujjab felmérés szerint téssen mind öszve 17163 jugerumot, a Szaboltsi ligettel edjűtt, mely transactio mellett 1817 dik esztendő ianuaris hónapjában felmérődvén a mostani földes urak, s nemes composzeszorok köz felosztódott, és hova tovább a szép nyires erdő annyira pusztitódik, hogy nem sokára sovány és púsztta homok lészen a kiirtott

erdő hellén. Fekete földjén a homoktól el választja, a helység alatt eredő, és a helység derekát keresztül folyó Móra patakja, mely ásott csatornán foly a Semjéni határra Lapajos földjét Mihályfalvának több helyken nagy folyó, és álló tavak borítják: mellyek közt a Nagy Mokos eszak felé a penészlaki határ szélben, a Fűzek, a Báriházi határ szélbe leg nevezetesebbek : ebből foly a viz két folyó tóba északról dérlé, mely folyó tavakon észak felé Tekintettes Méltó Bérnát Gedeon urnak, napnyugat felé a Méltóságos Székelyhidi Uradalomnak két kerekű vizi, ŐSZSZEL, ÉS TAVASZSZAL HASZNÁLHATÓ MALMAIK VAGYNAK. EZEK A TAVAK HATÁR ÉS TSIKOT ADNAK SÓKSZOR MEGLEHETŐS BŐSSÉGEL. VAN HELYSÉG HATÁRBAN KÉT SZŐLŐS KERT. EGYIK NAPNYÚGATRA A MÉLTÓSÁGOS SZÉKELYHIDI URADALOM FÖLDJÉN, TÉSZEN MINDŐSZE 56 NYILAST. ILLYEN NAGYSÁGU A MÁSIK ÉSZÁK FELÉ A FÖLDES URAK, S TŐBB COMPOSZESZOROK RÁTÁJÁN. A SZÖLLÖN KIVÜL NEVEZETES PRODUCTUMA E HATÁRNAK, MELY MINDEN FÉLE FÖLDI VETEMÉNYT KÖZÉP SZERÜ BŐSSÉGGEL MEG TEREM, A DOHÁNY, ÉS A KENDER, MELLYEKSEL ITT HASZNOS KERESKEDES ÜZETIK . NAPKELETI ÉS ÉSZAKI ÓLDALÁT, SZÉP MAKKOS, ÉS NYIRES ERDŐSÉG FEDEZI, EZÉRT TŰZI FÁVAL BŐVÖLKÖDIK: CSERT IS SZOTAK SZÁNTATNI AZ URASÁGOK.

NÉPESSÉGE É HELYSÉGNEK, MINDEN VALLÁSÚ, NEMZETŰ LAKOSOKAT EGYBE SZÁMLÁLVA A NEMESEKSEL AZ ADÓ FIZETŐKET, FÉRFI ÉS LÉÁNY GYERMEKEKET CESELEDEKET TÉSZEN MIND ŐSZE 2368 LELKEKET.

EZEK KÖZT AZ 1820 DIKI ANIMARUM CONSCRIPTIO SZERINT HELVETZIAI VALLÁSTÉTEL KÖVETŐK 2035.

NEVEZETESEN 93 NEMES FAMILIÁKBA	372 LÉLKEK
ADÓFIZETŐ HELLYES COLONÚSOK	108
ZSELLÉREK LS LAKÓK.....	210
FIU GYERMEKEK.....	435
LEÁNY GYERMEKEK.....	910
MIND ŐSZVE AZ ADÓ FIZETŐ LELKEK SZÁMA.....	1660
ROMANO – CATHOLICUS.....	40
EGYESÜLT , ÉS Ó HITŰ OLÁH LELKEK SZÁMA.....	100
Zsidó lelkek száma.....	188

Ezen lakosok közt vagynak minden falúba megkivántató mester emberek úgy mint 4 kovács, 2 asztalos, 1 kőmives, 1 takács, 1 schusztér, 5 csizmadia, 3 szabó, 2 pintzér, 1 cserző varga, átsok, kerékgyártók, molnárok, kötélverők, nád és kos kötők, vagyon 3 kigyó port készítő egy Dobos nevű paraszt familiában, mely ezt a mesterséget exclusivum privilegiummal gyakorolja.

Az adófizetők laknak224 házakban

A nemesek86 házakban

Vagynak 7 udvar házak és curiák.

A zsidó arendások, csáplárok, botosok, a két nagy vendék fogadóval edjütt, arendába birnak mint egy 25 házakat.

Száraz malom van.....10

A Reformáta Ekkleziának, a parochiával edjűtt vagynak 6 házai. A zsidó papnak is van különös háza.

Közönséges Isteni tiszteletnek 3 helyei vagynak: úgy mint a Reformátusok temploma, a catholicusok kápolnája, a zsidóknak zsinágógája.

Mostani földes úrai Mihályfalvának:

1. A leg nagyob birtoka van itt, a Meltóságos Székelyhidi Uradalomnak, melynek most törvényes es birtokossa a Meltóságos gróf Saurau Josepha Aszszony, néhai bold(óg)eml(ékű) gróf Dietrichstein succesora: a kinek a férje Nagyságos báro Mandel lakik Gréczbe. Az a rész mellyet ez az úraság bir, neveztetik Pap úr szernek is, azért, mert régen s mint mondják pápista papok birták.
2. Másik részét a helységnek birja, M(eltó)ságos gróf Haller, úgymint, a M(elto)ságos Károly házat, illető jószág succeszora, a ki a maga részét zálogba adta Tábla Biró Te(kinte)ttes Bernáth Gedeon urnak.
3. Harmadik részét birja a Te(kinte)ttes Szlávi familia, most a majoratus jussán birja Tábla Biró Ér Kenézi Te(kinte)ttes Szlávi János úr Császári Király Kapitány, és orvos doctor.
4. Negyedik részét a Te(kinte)ttes Osváth familia, de a melytől nagyobb részét a hitelezők adósságba elfoglalták, anyira hogy igen kevés vagyonok van már itt.
5. Ötödik részét birja anyjai jussan a Kis Gészti familia jussán Tábla Biró Te(kinte)ttes Gészti László úr.
6. Hatodik részt néhai Te(kinte)ttes Sárközi János, és néhai Te(kinte)ttes Kis Gészti Maria Aszszony fia Te(kinte)ttes Sárközi Gedeon úr.
7. Hetedik részt a Te(kinte)ttes Dersőfi familia és Te(kinte)ttes Csicseri Orosz Károly úr .
8. Nyolczadik részét a nemes Harditsai familia.
9. Kilencedik részét a nemes Tülepi Stillye familia.
10. Tizedik részét a Nemes Kováts és a Nemes Nagy familia, melyhez tartozik a házasság által a Nemes Józsa familia, de ezen négy útbóli közbirtokos familiák, fekvő jószágainak elzálogosították.
11. A Bátorj Minorita Barátóknak is van egy telekje Te(kinte)ttes Szlávi Pál ur adományából.

A Mihályfalvai Ekkleziá Refomátiojáról

Mihályfalván a Refomátio előtt ó hitű, vagy görög szertartásu Ekkleziá vólt. De mikor, és kik Refomálták bizonyoson meg határozni nem lehet. A Refomátio historiajából bizonyos lévén az, hogy Erdély, és a Szilágyság vette be elsőben, a Refomált Evang(elia) tudományt, innem azt lehet kihozni hogy a Szilágyságból, mely Deretskei Demeter, és Dévai Biró Mátyás által Refomáltatott, az Evang(élia) tudományi nagy protectora, Krászna, és Közép

Szólnok vármegye fő ispánnya, Beltechi Drágfi Gáspár általma alatt, a Szilágy szomszédos helyeire, Tekintetes Bihar vármegyében jókor kihatott a Reformatio , annyival inkább hogy Tőrök Bálint Debreczen is reformálta 1536 ban. És így mind napkeletről, mind napnyugatról jöven a világosság, nem lehet gondolni hogy a megvilágosított helyekhez közel eső Mihályfalva setétségbe maradt volna , annyival inkább, mert Nadányi János tudós úr, az 1532 esztendőben Flori Hungarici nevű munkájában azt állítja hogy már ekkor, sőt ez előtt is a Reformatio, a 3 Nadányiaknak pártfogása alatt, kik Bihar és Békés vármegyében szép jószágokat birtak szerencsésen terjedt Bihar, és Békés vármegyében a Reformatio tudományi.

A templom az Ujjvárosi részen, melyről oda fellyebb volt szó építődött. Mikor tették le ezen régi, és három izben tóldott, templomnak fundamentomát, arról semmi jegyzés nints, annyi bizonyos, hogy a templom igen régi mert a torony felől való napnyugati része nemes Mester Miklós úr, tulajdon költségén új menyezett alá huzatott 1714 ben: a mint sőt a régi menyezeten lévő ez az írás bizonyítja: Reg. 8. n. 27 „Igaz ez hogy az Isten lakozik e földön. Imé az ég s az egekk egei, ötet bém foghatják, sokkal inkább ez a hely mely építetelt őneki, azért hogy lélekben , és igazságban tiszteltesék ez házban itt, 1822”. Készült nagy részént nemes Mester Miklós uram Költségén, tiszteletes Bessenyei István uram predikátorsságában, Asztalos József által, Szabó István bíróságában, mense julie”. Ez a tehetős úri ember, a mint mondják Bagamérből szaladt ide, a haidani nemes Harditsai familiában házasotván: de már ez előtt itt templom toronyi, két harang is virágzó Reformátia Ekklezsia volt mert a mint allább a predikátorok rendjébe megláthatni. 1633 ban Református predikátor volt itt, melyből világos, hogy mind a templom régi, mind a Reformátioja az Ekklezsiának jókor eset. Hogy a predikátor háza régen, a templom körül építődött, abból gyanithatni, hogy a praeceptor kis kertjében, ez előtt, három esztendőkkkel, valami régi épületnek fundamentom téglái ásattattak ki. A templomnak napkeleti része kitóldódott 1771 dik esztendőben, mind ezen a mennyezeten lévő ez az írás bizonyítja: „Mária Therézia, Felséges Koronás Aszszonyunk, kegyelmes engedelmével, Istenes buzgóságából, tulajdon maga költségével, bővítette ezt a Szent Házat napkeleti részévé, a Mihályfalvi Református Szent Ekklezsia, tekintetes Fényes László uram predikátorságában nemes Kováts Péter , és Öklyűs János curátorságokban. Anno Domini 1771”. Harmadszor tóldódott a templom napnyugati oldala egy öllel, és a régi fa tóróny helyett építettett újj kő toronnyal ószve ragasztódott 1790 dik esztendőben a torony építése elvégződött, mint a tetején, bádog plékekből való esztendő szám mutatja 1797 dik esztendőben.

Masodik szakasz: ezen Ekklezsia tiszteletes predikátotaitol

Minhogy ennek az Ekklezsiának 1769 esztendőnél fellyebb mutató matriculája és protocolluma nints, ha volt is elveszet, é miat igen nehéz volt

csak ezen predikátorokat is, kinyómozni. Annyival inkább hogy az Er Mejjéki Nemes Tekinttetes Tractus matrixa kezemnél nints.

1633 ban predikátor volt Tiszteletes Szent Királyi Ferentz úr. Ezt követte, két izben itt szolgált Tekinttetes Úlyfalúsi Dániel úr kik ketten hihető, hogy 1714 ig vittek a szolgálatot mert 1714 ben, mint a régi mennyezetten lévő irás mutatja predikátor volt tiszteletes Besenyei István úr, a ki későbbben Székelyhidi papja lett, és az Ér Mejjéki Tractus Esperestyévé 1726 ban mint látszik tekinttetes Dioszegi István Debreczeni predikátor és Esperesi ilyen titulusú disertációjából, melyet Academicus korában készített: „Disputatio Theologico Mysthica, de velamine oculorum Saria Generale 20.16 Auctor Stephanus Dioszegi Debrecino – Hungaru traiecti ad rhenum. 1726”. Ajjánlván e munkáját „admodum reverendijae erudisimis viris ese, Stephanus Besenyei venerabile Distriktus Er Mejjekien Seniori digniszint verbi Divini in Coda Székelyhidiensis Ministro”. Azután Generalis notáriussá lett, és ezen hivatalt 4 esztendőig viselte , vissza jöven Mihályfalvára a hol 1731 táján meghalt. Ez után predikátorra lett 1731 – 1738 ifju tekinttetes Istváni István, a ki 1738 ban augusztus 10 dik napján hólt itt meg, mint máig is meg levő epitaphiuma mutatya. A Tractus Matriculája pedig pag. 7, 1738 tól 1758 ig tiszteletes Putnoki Kovács János mellyett tudni lehet az úr asztalára általa ajjándékozott sima fehér sűrű patyolat, s arany csipkébe szegett, nagy kendőre varrott írásból, mely szórúl szóra így van: „ A Mihályfalvai szent Ekklézsiának predikátora Putnoki Kovács János ajjándékozta ezen keszkenőt 1744 dik esztendőben”. 1758 – 1769 tiszteletes Földesi István mint egy 14 esztendőig volt predikátor. 1769 tól 1783 ig tiszteletes Fenyés László. Ekkor letévén predikatori hivatalát mént Endrédre, a maga nemesi jószágában lakni holott magánosságba meghólt. Ezt követte 1783 – 1787 ig tiszteletes Kalmár János tractualis assesor, innen ment Hegy Köz Szent Miklósra, innen Ér Adonyban, innen Mitskére, és itt hólt meg 1806 táján. Ezt fel váltotta 1787 tiszteletes Marosi Imre, elsőben Vajdaj, azután Debreczeni és Szalácsi predikátor tractualis asseszóságot, notáriuságot, s proseniori hivatalt viselt. Meghólt Mihályfalván 1787 dik esztendőben september 24 dikén.

Ezután predikátorá lett: 1787 – 1798 ig tiszteletes Rohodi Tamás, meghólt ugyan itt 6 an ianuar 1798 eltemettetett. Követte ezt 1798 – 1800 ig tiszteletes Toth Péter, a ki itt tsak két esztendőig szolgált. Innen Nadházra mennén, a hol meghólt. 1800 – 1803 ig predikátor volt tiszteletes Zilahi János, a ki innen Bagamérba, innen ismét Kőbőlkutra vivődött, és most oda való predikátor. 1803 – 1810 ig predikátor volt Nemes Tekinttetes Rétsei János úr mostani Nagy Erdemű pro senior, a ki 1776 tól 1780 ig itten máig is ditséretes emlékezetben lévő, rectori hivatalt viselt. Innen ment Academiákra. Esztendeig tanúlt a Bétsi Universitásban, innen ment Francquerába, innen

esztendei tanulása után Ultrajectumban, itt tanult 4 esztendeig, Academiákról haza jövén 1786 dik esztendőben ment predikátornak Tisza Dersre. Innen 6 esztendő múlva hivódott Székelyhidra, és ezen elsőbbi hivatalát folytatta 8 esztendeig. Innen Gálos Petribe hivódott hannem két esztendő múlva 1803 ban Mihályfalvára hozódott. Innen ismét vissza ment Székelyhidra, most szent hivatalát közkedveséggel folytatja Bogyoszlóba, több esztendeig visélt aszeszori tractualis szurrogatus notariusi hivatalából pro seniorságra emelték érdemei, és 1822 dik esztendőben február hónapja 10 dikén esketődött Székelyhidon (N.B. nem Székelyhidon: hanem Debreczenben a 86 ik kánon szerint).

1810 – 1814 Kővágó Őrsi Tisztelettes Kuthi Sándor, a mint magát a protocollum 409 dik lapjára irta. Tanulását végezvén Debreczenben, a maga költségén fel ment a Göttingai Universitásban 1807 ben. Itt esztendeig tanúlván meglátogatta Marburgot, és Heidelberget. 1809 nek végén lejövén ide való papjai lett. Innen 3 esztendő múlva ment Székelyhidra, és most predikátor s aszeszori hivatalát szép hirrel s nagy haszonnal folytatja úgyan itt.

1814 – 1816 ig, és így két esztendeig predikátor lett utánna tisztelettes Szilisi Gábor úr Albisról hozódott ide. Innen ment Mitskére, a hol most tractualis aszszesori rángol szólgál.

1816 ban interimalis predikátor vólt tekintettes Szűts István. Elsőbben Ábramba azután Tartsán actualis predikátor. Innen hozádolt lejövetelen esztendeig interimalisnak Mihályfalvára. Innen lépett Ér Adonyban actualis predikátorságra, a honnan 1823 dik esztendőben nyúghatatlansága miatt ki eset, és most Margittán privatizált.

1817 ben predikátorrá lettem én ifjabb Vásárhelly Dániel, a ki Debreczenben 8 dik esztendős deák koromban tanulásomat végeszvéen Őtsödön Békés vármegyébe rectorrá lettem, hollot 3 esztendeig vittem a rectori hivatalt. 1812 dik esztendő september hónapjába mentem Posonyban. Innen két holnap múlva Bétsbe. Itt egy hólnapig múlatván, és a Göttingai Universitásban lehető kimenetelre pasusom kezemhez vévén ianuaris 10 dik napján 1813 esztendőben, azon felette keményi téli időben, mikor Bonaparte vólt Franczia császár Ármádaia Múszka országában nagyob részint megfagyott Lipszába útaztam oly szándékall, hogy itt tanulók tavaszig de itt útól érvén a Franczia ország felé vissza tért hideg vette Franczia sereg, mint hogy ragadó nyaraját hozott magával a városban Góthába mentem , innen Weimarba, innen Casselbe, végre a tavaszi Académia cursus elejeré Göttingába, holott egy oskolai esztengőt eltöltven 1814 nek középe táján lejöttem Franczia ország határ szélében Margburgon, Erlangon, Norimbergan, Regensbourgon meglátogatván. Kevés ideig lehettem ide haza pihenőbe mert october 4 dikén 1814 Piskolton, a hó vocabilitatis censurát adtam, Tekintettes Tábla biró Bernáthfalvai Bernáth Gedeon úr két urfiainak nevelésére meghivolt: és Kassára küldött, a hol

esztendeig lakván, mentem az úr fiakka Posonyban, innen 3 hólnapokra Bétsbe. Harmadfél esztendőt ezen paedágógusi hivatalba eltöltötven, 1816 dik esztendő, october 22 dik napján Mihályfalván exmittáltattam, és hivatalamat 1817 martius 22 dik napjáról fogva itten folytatom.

Harmadik szakasz. Ezen Ekklézsiának ritkaságairól úr asztalához való szent edényeiről, és szent asztali rúháiról.

Ritka, és tekintetet érdemlő kintse ennek az Ekklézsiának a toronyba lévő nagyobbik harang, mely mint egy 8 mázsás lehet. Már csak a hosszúkás formája és mutatja régiségét. De hiteles bizonysgot téssen arról a (N.B. A Nagy Harangot Barát Betúk vagynak. Caracteres Monastici, mellyek a 13 – k században végén vagy a XIV nek elein kezdődtek. És első Károly hozta magával Olasz Országból. Illyen Barát Betüket lehet látni, a Sigmond Első Mátyás és a Bobsze László ezűsz és arany penzeiken). Gotho – Ruthena fracta és contradicta irás is, mely a heráldikája járatlanok előtt már ma egészen ismeretlen, ez az oka, hogy az Ekklézsia protocoluma is ugy emlékezik erről az időről mint esmeretlenről. Ezen körül irás bizonyítja azt hogy ez a helység legalább a 15 ik században már existált, mert ennek a harangnak itt létére századokon keresztül emlékeztetnek a mostoni igen idős emberek az ő ős apáikról. Róla má is szájon forgó trádítio ez hogy a tatár futásban a Mókaba vetődött, és a háború meg szűnése után onnan huzatott ki. A harang alsó részén ez a körül irás van: Regnate Rege Ladislau / ezen a mint az esztendő szám mutatja Vladislav/ Coronationis eius anno secundo, videlicu 1491 hoc opus factum est ad laudem Dei, et sancti beati Georgii Martyris, per manus Emerici de Wadino. A felső részén a fűlen áll nagy uncialis betűkkel ez az irás olvastatik: Tempore Mathiae Veres Ministri eius Ecclesiae Dei Lucas, Marcus, Matheius, Johanes.

A mostani kissebbik harangon ez a körül irás van felül a fűle alatt : Fudit me Georgius Nagy Félegyházini, anno 1790, alól a korimáján ez A Nagy Nog Mihályfalvai Református szent Ekklézsia , a tulajdon maga költségén öntette – lertek imádjúk a lehovát.

Az úrasztalára való azon szent edények, mellyeket néhai boldog emlékezetű árva Údvarhelyi Anna és Bodda Anna aszszonysgok ennek az Ekklézsiának ajjándékozták, mely edényeket a tisztelt pátronák elébb a Mező Teremi Ekklézsiának ajjándékozták vólt. De ez az ekklézsia az üldözések miatt el széledvén magok is a drága érdemű patrona aszszonyk ott lévő jószágokat Mihályfalvára cserélnén ki, a Meltóságos Károly succesórokal az Er Mejjéki Nemes Tekintetes Tractus protocolumába is megtalálható oblationálismál fogva, átok alatt ezen Ekklézsiának ajjándékozták ezen azok.

1. Egy ezüst két ittzes fedeles óros kanna, melybelől egészszen kívül a fedele oldalán lévő paizs a talpa, körülette gazdagon arannyal fútatott. Kivül a közepén a kanna első részére fel szófolva vagyon egy paizs forma aranyozott czimer, pompás kézülettel, melynek a közepén egy fél tojás forma nagyságú porcelán vagyon, mint egy köldőke a paizsnek. Ezen porcelánra van fekete szinnel egy feii sas festve, a fejen a sasnak Magyar Ország koronája, a jobb lábával tart egy királyi pálczát melynek tetején áll egy fei sas, a bal lábába tartja szoritva a föld gojóbisát: ezen van egy magányos kereszt. Ezen aranyozot paizson ki állólag hadi szerszámok vagynak öntve ugy mint zászlók, dobok, ágyúk, pántzélók, kardok, szabják, dárdák. Ezen páizs felett van Magyar ország koronája nagy otska fórmába, a korona felett ez az irás: „1758 A Mező Teremi Református Szent Ekklézsia”.

2. Egy ezüst tányer: mely arannyal fútatott, nagyságára nézve olyan, mint egy kis közönséges czin tányer, felső részére az az irás van metzve kised uncialis betűvel. T.N.V.Bodda Gábor úr, és feles Tekintetes Nemes Udvarhely Anna. A Mező Teremi Református Szent Ekklézsia szentelték 1759.

3. Egy ezüst nagy talpas pohár, belől arannyal futatott, melynek talpa kerülettén ezek obvastatnak: „Püspöki István, Udvarhely Krisztina. Istenditsőségére csináltatta 1751”.

4. Egy ezüst keresztelő edény, kívül arannyal fútatott. Meszszejes : viz folyásos rovaték van ralyta, talpa gerézdes. Ennek alsó részén ezek a betűk vagynak L.M.B.

5. Egy ezüst kis pohár, melynek töltséres szája kívülről, fél czolnyi szélességére körös környul arannya fútatott, és folyó virág bronz vagyon ralyta.

Ezeken kívül az Ekklézsiának tulajdon szent edényei

6. Egy nagy talpás ezüst, és arannyal fútatott pohár, semmi irás nincs ralyta.

7. Egy régi filegrán munkájú ezüst, de arannyal fútatott, kissebb talpas pohár melynek talpán ez az irás olvastatik : „Nemes és Nemzetes Mester Miklós Ur a Mihályfalvai Református Ekklézsiának ajjándékozta”.

8. Egy kis ezüst pohár, melynek szájánál kívülről medve talpú tövisek vagynak kinyomva, a fenekére e van metzve : „Ioannes Hofner 1680”.

9. Egy kis arannyal fútatott ezüst tányer.

10. Egy nagy czin fedeles kanna. Kivül az oldalán caricáturába ezen metzés van. „Nemes Gentsi Sámuel, csináltatta, a Mihályfalvai Ekklézsia számára 1725”.

11. Egy kissebb két ittzes fedeles ón kanna az oldalán caricáturába ez a metzés van: „Törös György és Oláh Kata csináltattya a Mihályfalvai Ekklézsiának 1706”.

12. Ennél valamivel kisebb fedeles óros kanna kívül az oldalán egyűgyű cziráda,de semmi irás nincs ralyta. Erről a protocollumban ez a jegyzés hogy Oláh György úr ajándékozta 1770 ben”.

13. Illyen forma nagyságú fedeles ón kanna ralyta egy tallérnyi nagyságú caricáturában ez a jegy (indescifrabil).

14. Egy igen régi, egy itzés forma fedeles ón kanna semmi metztes betű nints ralyta.

15. Egy fedeles ón kanna, mely keresztelő edény a templomba áll, egy ón fúles tálal egyűt.

16. Egy lapos ón tál, a másik keresztelő edényhez mely a predikátor házában áll.

17. Egy 14 itzés nagy cserép kanta.

18. Egy nagy újj kés a kenyér metzésére

Az Ur asztalára való szent rúhák

1. Egy sákosnyi üttes abrosz.

2. Egy fehér sima gyólts csipkés abrosz. Tekintetes Osváth Lajos úr és felesége, Tekintetes Bölőnyi lustina Aszony ajándéka.

3. Egy fehér sima gyólts amahóz hasonló abrosz.

4. Egy sűrű fehér patyolat arany csipkébe szegett abrosz Tiszteletes Putnoki Kovács lános ajándékozta 1744 ben.

5. Sziléziai gyólts keszkenő, fehér csipkébe szegvet a nagy szélén arannyal varrott virágok vagynak.

6. Sziléziai gyólts fehér keszkenő veres selyen kötéssel be szegve: a négy szélen veres sejemmel varrott virágok vagynak.

7. Bétsi házi vászon fehér kendő, kék sejemmel, s arannyal varrott virágok vagynak a négy szélén.

8. Egy kék sejem tasota aranyi csipkébe szegett kendő. A közepén egy aranyi koszorúba az esztendő szám van arannyal ki varva 1774. A szélén arannyal ki varrott betűk, mutatják az ajándékozónak nevét illyen emlék erásban. A Mihályfalvai szent Ekklézsiának ajándékozta Ketzeli Krisztina. A négy szegeletein arannyal versek vagynak kivarva.

9. Van egy fehér sejem tasota arany csipkébe szegett kendő, ezt ajándékozta 1784 Tekintetes Osváth Lajos ur es Tekintetes Bölőnyi lustina Aszszony.

10. Az ur asztalán van egy világos kék posztó paszomántba szegett teritő, ezen felül egy veres sejem sárga rolytú teritő. Ezt 1822 tájiban irotta Tekintetes Bölőnyi lustina aszszony. B.e.(Boldog emlékézetű) Tekintetes Osváth Lajos ur özvedye.

Negyedik szakasz, az Ekklezsiának földjei, jövedelme. A Tekintetes predicator és óskola, tanítók conventioja

1. Az Ekklezsiának a Petri dűlőbe van 6 köblős földje.
2. A kis Mezőn 3 köblős.
3. A Szabolcsi púsztán volna mint egy 8 köblős , de ennek nem sok hasznát veszi.

Van egy csapszéke a templom dombján árendába adva, mely be hoz esztendőként 50 Renes forintot. Van egy ház is a régi leányok oskolája féle ez is árendába adva: behoz 15 renes forintot bankóba.

A Tiszteletes predikátor fizetése

1. Van a Vasadi járóba 4 köblős földje. A Tartsai jőroba 3 köblős. A nagy mezőn 5 köblős. Ezt a 12 köblős földet tartozna az Ekklezsia, háromszór megszántatni: termését béhozatni. De mivel későn és rosszúl mivelteti a földet, miolta én itt szolgállok magam miveltetem.
2. Kész pénz fizetés 20 renes forint.
3. Minden gazdától ha két s három páron laknak is egy fedél alatt fizetődik 28 kéve rosz, vagy a helyet 3 véka búza. A középszerű tehetségűek fizetnek 2 vékát a zsellerek egy vékát, a régi vékával ez a kevés, de a régi fizetéssel egy remenő változtatás tevődoit 1818 ban.
4. Az özvegy aszszonyok fizetnek egy zsákot.
5. 12 öl tűzi fa adódik.
6. A legjobb tehetségű gazdák fizetnek széna pénzt 24 krentzert, a középszerűek 16 krentzert, a zsellérek 8 krentzert.

Az oskola Rector fizetése

1. Kész pénz 10 rhenes forint.
2. A lecticaleből felénnyi gabona a mint a predicator.
3. Minden gyermekért fizetnek 1 véka életet és egy véka csús tengerit.
4. Mindem tanítvánnyt fizet 1 rhenes forintot didactrumot.
5. Van egy köblős földje a szegény szerbe, mellyet maga miveltet, és a templom mellett egy darab dohányos föld.
6. 4 öl tűzi fa adatik számára.
7. A predikáztios hálóttol 36 krentzert, az énekszóstol 24 krentzert.

A praeceptor, vagy leányok tanítója fizetése

1. Minden leány gyermekért fizetnek a szűlék 1 véka életet, 1 veka csús tengerit, és didactrumba 1 rhenes forintot.
2. Ad az Ekklezsia két öl tűzi fát. Ezen kívül minden gyérmekekért egy szekér tűzi fa, vagy a helyet 24 krentzert.
3. Van egy köblős földje a szegény szerbe van egy vekás kender földje a kenderes kertbe.

A harangozó fizetése

1. Minden gazda fizet $\frac{1}{4}$ rész véka gabonát.
2. A predikátzio halótól 12 krentzert az ének szóstal 6 krentzert.

Petsétje ennek az Ekkleziának egy kősziklán épült Calvinista tornyos templom melynek ajtója nyitva van, az Isteni tisztelet szabad gyakorlásának jelenül. Napkeletről süt a templomra a tellyés fényes tündöklő nap, annak ábrázolására hogy napkeleten támadt az igazság fényes napja, a megváltó Jézus Krisztus. Napnyugatra van egy csillag a templom fellet mely azt ábrázolja, hogy az Evánghelium tündöklő világa mellett is vagynak még tudatlanság settétségebe vakóskodó pogány népek. A kősziklára van metzve az esztendő szám 1819, a mikor metztettem ezt a petsét nyomót, az Ekkleziára számára. Kinyomva ellyen.

Az 1834 october 15 én történt iszonyu föld rengés által a Mihályfalvai Ekkleziára predikátiori háza, nagy rómlást szenvedet. legyzette Csétsi János, senior esperes.

Original, Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale,
Fond *Protopopiatul Reformat Marghita*, reg. 385, p. 99 - 104

1824 ianuarie, Valea lui Mihai

A Nagy Nog Mihályfalvai Helvétziai vallástételt követő Ekkleziára eredetéről, régiségéről, Reformátiojárul, népességéről, mindennemű javairól, matriculáiról, jegyző – kőnveiről, predikátiorairól, Statistico – politica leírás. Készitette Vásárhelly Dániel. Predik(átor) az 1824 dik esztendő ianuár hónap (ján)

Első szakasz, eredetéről, régiségéről, népességéről, Reformátiojáról.

Mikór, micsoda vallássú, és nemzettségű népek útték meg, ezen, most egészszen Bihar vármegyében fekvő, Nagy Nog Mihályfalva helységét, mely hogy a Szathmár vármegyében fekvő Kraszna Mihályfalvától megkülömböztetődjék, Er Mihályfalvának is neveztetik, bizonyosón, és historiai datummal meghatározni nem lehet. Régiségét mutató documentum vólna, a nagyobbik harang, melynek körül irásáról alább lészen szó, de mivel ezen harangnak alsó karimáján levő kursivus, gothus caracterekkkel való irás nem bizonyítja, hogy Mihályfalva számára öntődött vólna, nem lehet azt is állítani hogy 1491 dik esztendő előtt, mint a harangon lévő esztendő szám mótatja már az a helység fenállot vólna: mert ha az hihető, hogy ez a nagy harang a Mihályfalvai Ekkleziára számára öntődött, úgy azt is ellehet hinni hogy már akkor virágzó Ekkleziára lévén itt, mint a melynek módjába vólt ilyen nagy is jó massajú harangot öntetni, már ellót száz

esztendővel is fennálhatott a falú, és így régiségét, leg fellyeb a XIII dik század elejére lehet tenni. A nagy harang alsó részén lévő ezen kőrülírásból, „hoc opus factum est ad laudem Dei, et Sancti Beati Georgii Martijris”, és a felső részén lévő gotho – ruthenus characterokból, azt lehet kihozni, hogy ennek a helységnek régi lakósi, a napkeleti görög ó hitű Ekkleziába tartoztak, melyet mint bizonyost feltévéen úgy Mihályfalvának megűlését legalláb is lehet a XIII dik század vegére tenni. Ámbár ógyan a Polgári Lexikon 623 óldalán Nemes Zólyom Lászlórol nem említődik, hogy szélessen kiterjedő szép jószágai kőzt, Mihályfalván birtoka lett volna de hogy 1526 dik esztendő sőt jóval a Mohátsi veszedelem előtt fennállott ez a helység bizonyítja az a Nemes Tülepi Sillye familia donationalis levele, mellyet Zápolya János 1526 ban Péternek, és Getzőnek, ezen familia ős apjainak adott, melyben Mihályfalva nevezete kivan téve.

A régibb protocollum 407 dik lapjára Nagy Tiszteletű pro senior Retsei János Ur, akkori predikator, ilyen emlékeztető írást írott: „Réggen a helység ott volt, a hol most a templom van, de ott nem szeretvén a lakást, a sóvány homokón, leköltöztek a fekete földre, a Móka patakotskáján innem, mely a homokos földet a fekete földről elválasztja. Az által költőzkódéssre alkalmatosságot adott valamely Nagy Nog Mihály nevű ember, a ki a Móka pataknak déli partján, a fekete földön, veszsőből valamely korán forma kerítést és kúnyhótskát tsinált, és a Mókába kedvére halászatgott, melyett látván a sovány homokon lakót, lassanként egymásután kiköltöztek a fekete földre, így hivagatván egy mást, az általköltözésre: mennünk a Nagy Nog Mihály falához lakni, későbbben asztán a megszaporodott falutzkára rea ragadt a Nagy Nog Mihályfalva nevezet, a mint hogy máig is, a helység pecsét nyomóján ez a kőrül írás van: Sigillum possess(ione) Nagy Nog Mihályfalva 1782. A régibb hasonló kőrül írasu pecsét nyóma elveszett”.

Mivel pedig azon a tájékon holmost a templom van, és észak felé a homokos részen, két uttzai vagynak a helységnek, melyek Ujvárosnak neveztetnek, régen egy Ujváros nevezetű faló volt, mely az Ember Pál Ekklezia(ai) Historiajának 643 dik óldalán az Ermejjéki Senioratus vagy Tractus Ekkle(zia)ai kőzt Mihályfalva után tétetett, úgy lehet gondolkozni, a fellyebi előadás szerént, hogy Ujváros volt a régibb falú, és ennek coloniája lett Mihályfalva késsőbbben, nem tehetvén fel azt az értetlenséget a Mihályfalvai régibb lakosokról, hogy a templomott a falún kívül építették vólna olyan helyre, mely az ő lakó helyektől, egy nádas lápos tóval, és a Móka felyó patakjával elválosztódott. Valamint azt sem lehet meg fogni, hogy ekét helység a régi időben, a mikor még elég tér föld vólt, ilyen közel telepedett vólna meg egy máshoz. Van tehát hitelessége az ellébi oralis traditionak, hogy tudniillik, Ujváros coloniája lett Mihályfalva. A helység napnyugati része Tóthfalúnak neveztetik azért e hogy itt Tótok laktak, vagy azért hogy ez ismét más falú volt, nem tudhatni. Annyi bizonyos, hogy a Tóth falún lévő kenderes kertbe máig is az eke épületeknek fundamentom

kőveit forgatja fel. Minthogy pedig a régi időben a Magyarok és Tóthok, közöttük még az urak is téglából nem igen építették házakat, annyival inkább ellehet hinni, hogy a Tóthfalún maig is található teiglak templom ruderaí, mivel egy most is életbe lévő 97 esztendő Pap Ferentz névű ember állítja, hogy a nevezett kender helyen egy romlott épület falai még ifjú korába látott. Hogy ha e szerint a Tóthfalú is külön falú volt, annyival inkább hihető, hogy Mihályfalvát az Ujjvárosról le költözött colonnosok ültek meg: és idővel Ujjvárost egészen óda hagyták, Mihályfalvára költözött lakossi mert hogy három helység, minden közöttük lévő legelő nélkül a régi időben ily szűk helyre szántotta volna magát gondolni sem lehet: ma is ritkák az egymáshoz nagyon közel fekvő falúk kivált a mi Vármegyénkben.

Az Ujjvárosnak, és a Tóth falúnak bizonyos része, de nem egészen mint a protocollumba írva van, és Mihályfalván is egy néhány apró teleketség, mely máig is Szaboltsi szernek nevezetik Szabolts Vármegyéhez tartozott, hanem most az egész helység határa Bihar Vármegyébe incorporáltván fogva.

Mihályfalva egész helységének határa az ujjab felmérés szerint tézzen mind öszve 17163 jugerumot, a Szaboltsi ligettel edjűtt, mely transactio mellett 1817 dik esztendő ianuaris hónapjában felmérődvén a mostani földes urak, s nemes composzeszorok köz felosztódott, és hova tovább a szép nyires erdő annyira pusztitódik, hogy nem sokára sovány és púsztá homok lészen a kiirtott erdő hellén. Fekete földjén a homoktól el választja, a helység alatt eredő, és a helység derekát keresztül folyó Móra patakja, mely ásott csatornán foly a Semjéni határra Lapajos földjét Mihályfalvának több helyken nagy folyó, és álló tavak borítják: mellyek közt a Nagy Mokos eszak felé a penészlaki határ szélben, a Fűzek, a Báriházi határ szélbe leg nevezetesebbek: ebből foly a víz két folyó tóba északról dérele, mely folyó tavakon észak felé Tekintettes Méltó Bérnáth Gedeon urnak, napnyugat felé a Méltóságos Székelyhidi Uradalomnak két kerekű vizi, őszszel, és tavaszszal használható malmaik vagynak. Ezek a tavak határ és tsikot adnak sókszor meglehetőss bövséggel. Van helység határban két szőlős kert. Egyik napnyúgatra a Méltóságos Székelyhidi uradalom földjén, tézzen mindősze 56 nyilast. Ilyen nagyságu a másik észak felé a földes urak, s több composzeszorok rátáján. A szöllön kívül nevezetes productuma e határnak, mely minden féle földi veteményt közép szerű bövséggel meg terem, a dohány, és a kender, mellyekkel itt hasznos kereskedes üzetik. Napkeleti és északi oldalát, szép makkos, és nyires erdőség fedezi, ezért tűzi fával bővölkődik: csert is szotak szántatni az uraságok.

Népessége é helységnek, minden vallású, nemzetú lakosokat egybe számlálván a nemesekkel az adó fizetőket, férfi és léány gyermekeket cselédeket tézzen mind ősze 2368 lelkeket.

Ezek közt az 1820 diki animarum conscriptio szerint helvetziai vallástételt követők 2035.

Nevezetesen 93 nemes familiákba	372 lélek
Adófizető helyes colonúsok	108
Zsellérek Is lakók.....	210
Fiu gyermekek.....	435
Leány gyermekek.....	910
Mind őszve az adó fizető lelkek száma.....	1660
Romano – catholicus.....	40
Egyesült , és ó hitű oláh lelkek száma.....	100
Zsidó lelkek száma.....	188

Ezen lakosok közt vagynak minden falúba megkivántató mester emberek úgy mint 4 kovács, 2 asztalos, 1 kőműves, 1 takács, 1 schusztér, 5 csizmadia, 3 szabó, 2 pintzér, 1 cserző varga, átsok, kerékgyártók, molnárok, kötélverők, nád és kos kötők, vagyon 3 kigyó port készítő egy Dobos nevű paraszt familiában, mely ezt a mesterséget exclusivum privilegiummal gyakorolja.

Az adófizetők laknak224 házakban
A nemesek86 házakban

Vagynak 7 udvar házak és curiák.

A zsidó arendások, csáplárok, botosok, a két nagy vendék fogadóval edjűtt, arendába birnak mint egy 25 házakat.

Száraz malom van.....10

A Reformáta Ekkleziának, a parochiával edjűtt vagynak 6 házai. A zsidó papnak is van különös háza.

Közönséges Isteni tiszteletnek 3 helyei vagynak: ugy mint a Reformátusok temploma, a catholicusok kápolnája, a zsidóknak zsinágógája.

Mostani földes úrai Mihályfalvának:

12. A leg nagyob birtoka van itt, a Meltóságos Székelyhidi Uradalomnak, melynek most törvényes es birtokossa a Meltóságos gróf Saurau Josepha Aszszony, néhai bold(óg)eml(ékű) gróf Dietrichstein succesor: a kinek a férje Nagyságos báró Mandel lakik Gréczbe. Az a rész mellyet ez az úraság bir, nevezetik Pap úr szernek is, azért, mert régen s mint mondják pápista papok birták.

13. Másik részét a helységnek birja, M(eltó)ságos gróf Haller, úgymint, a M(elto)ságos Károly házat, illető jószág succeszora, a ki a maga részét zálogba adta Tábla Biró Te(kinte)ttes Bernáth Gedeon urnak.

14. Harmadik részét birja a Te(kinte)ttes Szlávi familia, most a majoratus jussán birja Tábla Biró Ér Kenézi Te(kinte)ttes Szlávi János úr Császári Király Kapitány, és orvos doctor.

15. Negyedik részét a Te(kinte)ttes Osváth familia, de a melytől nagyobb részét a hitelezők adósságba elfoglalták, anyira hogy igen kevés vagyonok van már itt.

16. Ötödik részét birja anyjai jussan a Kis Gészti familia jussán Tábla Biró Te(kinte)ttes Gészti László úr.

17. Hatodik részt néhai Te(kinte)ttes Sárközi János, és néhai Te(kinte)ttes Kis Gészti Maria Aszszony fia Te(kinte)ttes Sárközi Gedeon úr.

18. Hetedik részt a Te(kinte)ttes Dersőfi familia és Te(kinte)ttes Csicseri Orosz Károly úr .

19. Nyolczadik részét a nemes Harditsai familia.

20. Kilenczedik részét a nemes Tülepi Stillye familia.

21. Tizedik részét a Nemes Kováts és a Nemes Nagy familia, melyhez tartozik a házasság által a Nemes Józsa familia, de ezen négy utóbbi kőzbirtokos familiák, fekvő jószágainak elzálogosították.

22. A Bátory Minorita Barátóknak is van egy telekje Te(kinte)ttes Szlávi Pál ur adományából.

A Mihályfalvai Ekklezia Refomátiojáról

Mihályfalván a Refomátio előtt ó hitű, vagy görög szertartásu Ekklezia volt. De mikor, és kik Refomálták bizonyoson meg határozni nem lehet. A Refomátio historiajából bizonyos lévén az, hogy Erdély, és a Szilágyság vette be elsőbben, a Refomált Evang(elia) tudományt, innem azt lehet kihozni hogy a Szilágyságból, mely Deretskei Demeter, és Dévai Biró Mátyás által Refomáltatott, az Eváng(élia) tudományi nagy protectora, Krászna, és Közép Szólnok vármegye fő ispánnya, Beltechi Drágfi Gáspár általma alatt, a Szilágy szomszédos helyeire, Tekintettes Bihar vármegyében jókor kihatott a Refomatio , annyival inkább hogy Török Bálint Debreczen is refomálta 1536 ban. És így mind napkeletről, mind napnyugatról jöven a világosság, nem lehet gondolni hogy a megvilágosított helyekhez közel eső Mihályfalva setétségbe maradt volna , annyival inkább, mert Nadányi János tudós úr, az 1532 esztendőben Flori Hungarici nevű munkájában azt állítja hogy már ekkor, sőt ez előtt is a Refomatio, a 3 Nadányiaknak pártfogása alatt, kik Bihar és Békés vármegyében szép jószágokat birtak szerencsésen terjedt Bihar, és Békés vármegyében a Refomata tudományi.

A templom az Ujjvárosi részen, melyről oda fellyebb volt szó építődött. Mikor tették le ezen régi, és három izben töldött, templomnak fundamentomát, arról semmi jegyzés nints, annyi bizonyos, hogy a templom igen régi mert a torony felől való napnyúgati része nemes Mester Miklós úr, tulajdon költségén újj menyezett alá huzatott 1714 ben: a mint sőt a régi menyezeten lévő ez az irás bizonyítja: Reg. 8. n. 27 „Igaz ez hogy az Isten lakozik e földön. Imé az ég s az egekk egei, ötet bénom foghatják, sokkal inkább ez a hely mely épitetelt őneki, azért hogy lélekben , és igazságban tiszteltesék ez házban itt, 1822”. Készült nagy részént nemes Mester Miklós uram Költségén, tiszteletes Bessenyei István uram predikátorsságában,

Asztalos József által, Szabó István bíróságában, mense julie”. Ez a tehetős úri ember, a mint mondják Bagamérből szaladt ide, a haidani nemes Harditsai familiában házasantván: de már ez ellőt itt templom toronyi, két harang is virágzó Reformáta Ekklézsia vólt mert a mint allább a predikátorok rendjébe megláthatni. 1633 ban Református predikátor vólt itt, melyből világos, hogy mind a templom régi, mind a Reformátioja az Ekklézsiánnak jókor eset. Hogy a predikátor háza régen, a templom körül építődött, abból gyanithatni, hogy a praeceptor kis kertjében, ez ellőt, három esztendőkkkel, valami régi épületnek fundamentom téglái ásattattak ki. A templomnak napkeleti része kitöldödött 1771 dik esztendőben, mind ezen a mennyezeten lévő ez az irás bizonyítja: „Mária Therézia, Felséges Koronás Aszszonyunk, kegyelmes engedelmevel, Istenes buzgóságából, tulajdon maga költségével, bővítette ezt a Szent Házat napkeleti részéve, a Mihályfalvi Református Szent Ekklézsia, tekintetes Fényes László uram predikátorságában nemes Kováts Péter , és Öklyús János curátorságokban. Anno Domini 1771”. Harmadszor töldödött a templom napnyúgati oldala egy öllel, és a régi fa tóróny helyett építettett újj kő toronnyal őszve ragasztódott 1790 dik esztendőben a torony építése elvégződött, mint a tetején, bádóg plékekből való esztendő szám mutatja 1797 dik esztendőben.

Masodik szakasz: ezen Ekklézsia tiszteletes predikátotaitol

Minhogy ennek az Ekklézsiának 1769 esztendőnél fellyebb mutató matriculája és protocolluma nints, ha vólt is elveszet, é miat igen nehéz vólt csak ezen predikátorokat is, kinyómozni. Annyival inkább hogy az Er Mejjéki Nemes Tekintetes Tractus matrixa kezemnél nints.

1633 ban predikátor vólt Tiszteletes Szent Királyi Ferentz úr. Ezt követte, két izben itt szolgált Tekintetes Úlyfalúsi Dániel úr kik ketten hihető, hogy 1714 ig vittek a szolgálatot mert 1714 ben, mint a régi mennyezeten lévő irás mutatja predikátor vólt tiszteletes Besenyei István úr, a ki későbbben Székelyhidi papja lett, és az Ér Mejjéki Tractus Esperestyévé 1726 ban mint látszik tekintetes Dioszegi István Debreceni predikátor és Esperesi ilyen titulusú disertációjából, melyet Academicus korában készített: „Disputatio Theologico Mysthica, de velamine oculorum Saria Generale 20.16 Auctor Stephanus Dioszegi Debrecino – Hungaru traiecti ad rhenum. 1726”. Ajjánlván e munkáját „admodum reverendijae erudisimis viris ese, Stephanus Besenyei venerabile Distriktus Er Mejjekien Seniori digniszint verbi Divini in Coda Székelyhidiensis Ministro”. Azután Generalis notáriussá lett, és ezen hivatalt 4 esztendőig viselte , vissza jőven Mihályfalvára a hol 1731 táján meghalt. Ez után predikátorra lett 1731 – 1738 ifju tekintetes Istvándi István, a ki 1738 ban augusztus 10 dik napján hólt itt meg, mint máig is meg levő epitaphiuma mutatya. A Tractus Matriculája pedig pag. 7, 1738 tól 1758 ig tiszteletes Putnoki Kovács János

mellyett tudni lehet az úr asztalára általa ajándékozott sima fehér sűrű patyolat, s arany csipkébe szegett, nagy kendőre varrott írásból, mely szórul szóra így van: „ A Mihályfalvai szent Ekkleziának predikátora Putnoki Kovács János ajándékozta ezen keszkenőt 1744 dik esztendőben”. 1758 – 1769 tisztelettes Földesi István mint egy 14 esztendőig volt predikátor. 1769 tól 1783 ig tisztelettes Fenyés László. Ekkor letévén predikátori hivatalát mént Endrédre, a maga nemesi jószágában lakni holott magánosságba megholt. Ezt követte 1783 – 1787 ig tisztelettes Kalmár János tractualis assesor, innen ment Hegy Köz Szent Miklósra, innen Ér Adonyban, innen Mitskére, és itt holt meg 1806 táján. Ezt fel váltotta 1787 tisztelettes Marosi Imre, elsőben Vajdaj, azután Debreczeni és Szalácsi predikátor tractualis assesoraságot, notáriuságot, s proseniori hivatalt viselt. Megholt Mihályfalván 1787 dik esztendőben september 24 dikén.

Ezután predikátorá lett: 1787 – 1798 ig tisztelettes Rohodi Tamás, megholt ugyan itt 6 an ianuar 1798 eltemtetett. Követte ezt 1798 – 1800 ig tisztelettes Toth Péter, a ki itt tsak két esztendőig szolgált. Innen Nadháza mennén, a hol megholt. 1800 – 1803 ig predikátor volt tisztelettes Zilahi János, a ki innen Bagamérba, innen ismét Kőbőlkutra vivődött, és most oda való predikátor. 1803 – 1810 ig predikátor volt Nemes Tekintettes Rétsei János úr mostani Nagy Erdemű pro senior, a ki 1776 tól 1780 ig itten máig is ditséretes emlékezetben lévő, rectori hivatalt viselt. Innen ment Academiákra. Esztendeig tanult a Bétsi Universitásban, innen ment Francquerába, innen esztendei tanulása után Ultrajectumban, itt tanult 4 esztendeig, Academiákról haza jövéen 1786 dik esztendőben ment predikátornak Tisza Dersre. Innen 6 esztendők múlva hivódott Székelyhidra, és ezen elsőbbi hivatalát folytatta 8 esztendeig. Innen Gálos Petribe hivódott hannem két esztendő múlva 1803 ban Mihályfalvára hozódott. Innen ismét visza ment Székelyhidra, most szent hivatalát közkedveséggel folytatja Bogyoszlóba, több esztendeig viselt aszeszori tractualis szurrogatus notariusi hivatalából pro seniorságra emelték érdemei, és 1822 dik esztendőben február hónapja 10 dikén esketődött Székelyhidon (N.B. nem Székelyhidon: hanem Debreczenben a 86 ik kánon szerint).

1810 – 1814 Kővágó Őrsi Tisztelettes Kuthi Sándor, a mint magát a protocollum 409 dik lapjára irta. Tanulását végezvén Debreczenben, a maga költségén fel ment a Göttingai Universitásban 1807 ben. Itt esztendeig tanúlván meglátogatta Marburgot, és Heildelberget. 1809 nek végén lejövéen ide való papjai lett. Innen 3 esztendő múlva ment Székelyhidra, és most predikátori s aszeszori hivatalát szép hirrel s nagy haszonnal folytatja ugyan itt.

1814 – 1816 ig, és így két esztendeig predikátor lett utánna tisztelettes Szilisi Gábor úr Albisról hozódott ide. Innen ment Mitskére, a hol most tractualis aszeszori rángol szolgált.

1816 ban interimalis predikátor volt tekintettes Szűts István. Elsőbben Ábramba azután Tartsán actualis predikátor. Innen hozádolt lejövetelen

esztendeig interimalisnak Mihályfalvára. Innen lépett Ér Adonyban actualis predikátorságra, a honnan 1823 dik esztendőben nyúghatatlansága miatt ki eset, és most Margittán privatizált.

1817 ben predikátorrá lettem én ifjabb Vásárhelly Dániel, a ki Debreczenben 8 dik esztendős deák koromban tanulásomat végeszvéen Ötsödön Békés vármegyébe rectorrá lettem, holott 3 esztendeig vittem a rectori hivatalt. 1812 dik esztendő september hónapjába mentem Posonyban. Innen két hónap múlva Bétsbe. Itt egy hólnapig mulatván, és a Göttingai Universitásban lehető kimenetelre pasusom kezemhez vévén ianuaris 10 dik napján 1813 esztendőben, azon felette keményi téli időben, mikor Bonaparte vólt Franczia császár Ármádaia Múszka országában nagyob részint megfagyott Lipszába útaztam oly szándékall, hogy itt tanulók tavaszig de itt útól érvén a Franczia ország féle visza tért hideg vette Franczia sereg, mint hogy ragadó nyaraját hozott magával a városban Góthába mentem, innen Weimarba, innen Casselbe, végre a tavaszi Académia cursus elejeré Göttingába, holott egy oskolai esztengőt eltöltven 1814 nek közepe táján lejöttem Franczia ország határ szélében Margburgon, Erlangon, Norimbergan, Regensbourgon méglátogatván. Kevés ideig lehettem ide haza pihenőbe mert october 4 dikén 1814 Piskolton, a hó vocabilitatis censurát adtam, Tekintetes Tábla biró Bernáthfalvai Bernáth Gedeon úr két urfiainak nevelésére meghivolt: és Kassára küldött, a hol esztendeig lakván, mentem az úr fiakka Posonyban, innen 3 hólnapokra Bétsbe. Harmadfél esztendőt ezen paedagógusi hivatalba eltöltotvén, 1816 dik esztendő, october 22 dik napján Mihályfalván exmittáltattam, és hivatalamat 1817 martius 22 dik napjáról fogva itten folytatom.

Harmadik szakasz. Ezen Ekklezsiának ritkaságairól úr asztalához való szent edényeiről, és szent asztali ruháiról.

Ritka, és tekintetet érdemlő kintse ennek az Ekklezsiának a toronyba lévő nagyobbik harang, mely mint egy 8 mázsás lehatt. Már csak a hosszúvás formája és mutatja régiségét. De hiteles bizonyoságot téssen arról a (N.B. A Nagy Harangot Barát Betűk vagynak. Caracteres Monastici, mellyek a 13 – k században végén vagy a XIV nek elein kezdődtek. És első Károly hozta magával Olasz Országból. Illyen Barát Betűket lehet látni, a Sigmond Első Mátyás és a Bobsze László ezűsz és arany penzeiken). Gotho – Ruthena fracta és contradta irás is, mely a heráldikája járatlanok előtt már ma egészen ismeretlen, ez az oka, hogy az Ekklezsia protocoluma is ugy emlékezik erről az időről mint esmeretlenről. Ezen kőrül irás bizonytja azt hogy ez a helység legalább a 15 ik században már existált, mert ennek a harangnak itt létére századokon keresztül emlékeztettnek a mostoni igen idős emberek az ő ős apáikról. Róla má is szájon forgó tráditio ez hogy a tatár futásban a Mókaba vetődött, és a háború meg szűnése után onnan huzatott ki. A harang alsó részén ez a kőrül irás van: Regnate Rege Ladislau / ezen a mint az esztendő szám

mutatja Vladislav/ Coronationis eius anno secundo, videlicet 1491 hoc opus factum est ad laudem Dei, et sancti beati Georgii Martyris, per manus Emerici de Wadino. A felső részén a fűlen álló nagy uncialis betűvel ez az írás olvastatik: Tempore Mathiae Veres Ministri eius Ecclesiae Dei Lucas, Marcus, Matheus, Johannes.

A mostani kisebbik harangon ez a körül írás van felül a fűle alatt : Fudit me Georgius Nagy Félegyházini, anno 1790, alól a korimáján ez A Nagy Nog Mihályfalvai Református szent Ekklezsia , a tulajdon maga költségén öntette – Iertek imádjuk a lehovát.

Az úrasztalára való azon szent edények, melyeket néhai boldog emlékezetű árva Udvarhelyi Anna és Bodda Anna aszszonyságok ennek az Ekklezsianak ajjándékozták, mely edényeket a tisztelt pátronák elébb a Mező Teremi Ekklezsianak ajjándékozták vólt. De ez az ekklezsia az üldözések miatt el széledvén magok is a drága érdemű patrona aszszonyk ott lévő jószágokat Mihályfalvára cserélnén ki, a Meltóságos Károly succesórokal az Er Mejjéki Nemes Tekintetes Tractus protocolumába is megtalálható oblationálismál fogva, átok alatt ezen Ekklezsianak ajjándékozták ezen azok.

19. Egy ezüst két ittzes fedeles óros kanna, melybelől egészszen kívül a fedele oldalán lévő paizs a talpa, körülette gazdagon arannyal fútatott. Kívül a közepén a kanna első részére fel szófolva vagyon egy paizs forma aranyozott czimer, pompás kezűlettel, melynek a közepén egy fél tojás forma nagyságú porcelán vagyon, mint egy köldöke a paizsnek. Ezen porcelánra van fekete szinnel egy feii sas festve, a fejen a sasnak Magyar Ország koronája, a jobb lábával tart egy királyi pálczát melynek tetején áll egy fei sas, a bal lábába tartja szoritva a föld gojóbisát: ezen van egy magányos kereszt. Ezen aranyozot paizson ki állólag hadi szerszámok vagynak öntve úgy mint zászlók, dobok, ágyúk, pántzéllok, kardok, szabják, dárdák. Ezen páizs felett van Magyar ország koronája nagy otska fórmába, a korona felett ez az írás: „1758 A Mező Teremi Református Szent Ekklezsia”.

20. Egy ezüst tányer : mely arannyal fútatott, nagyságára nézve olyan, mint egy kis közönséges czin tányer, felső részére az az írás van metzve kiseded uncialis betűvel. T.N.V.Bodda Gábor úr, és feles Tekintetes Nemes Udvarhely Anna. A Mező Teremi Református Szent Ekklezsia szentelték 1759.

21. Egy ezüst nagy talpas pohár, belől arannyal futatott, melynek talpa kerülettén ezek obvastatnak: „Pűspöki István, Udvarhely Krisztina. Istenditsőségére csináltatta 1751”.

22. Egy ezüst keresztelő edény, kívül arannyal fútatott. Meszszejes : viz folyásos rovaték van ralyta, talpa gerézdes. Ennek alsó részén ezek a betűk vagynak L.M.B.

23. Egy ezüst kis pohár, melynek töltséres szája kívülről, fél czolnyi szélességére kőrös kőrnnyul arannya fútatott, és folyó virág bronz vagyon ralyta.

Ezekén kívül az Ekklezsiának tulajdon szent edényei

24. Egy nagy talpás ezüst, és arannyal fútatott pohár, semmi írás nincs ralyta.

25. Egy régi filegrán munkájú ezüst, de arannyal fútatott, kisebb talpas pohár melynek talpán ez az írás olvastatik : „Nemes és Nemzetes Mester Miklós Ur a Mihályfalvai Református Ekklezsiának ajjándékozta”.

26. Egy kis ezüst pohár, melynek szájánál kívülről medve talpú tövisek vagynak kinyomva, a fenekére e van metzve : „Ioannes Hofner 1680”.

27. Egy kis arannyal fútatott ezüst tányer.

28. Egy nagy czin fedeles kanna. Kívül az oldalán caricáturába ezen metzés van. „Nemes Gentsi Sámuel, csináltatta, a Mihályfalvai Ekklezsia számára 1725”.

29. Egy kisebb két itzés fedeles ón kanna az oldalán caricáturába ez a metzés van: „Tőrös György és Oláh Kata csináltattya a Mihályfalvai Ekklezsiának 1706”.

30. Ennél valamivel kisebb fedeles óros kanna kívül az oldalán egyűgyű czirada, de semmi írás nincs ralyta. Erről a protocollumban ez a jegyzés hogy Oláh György úr ajjándékozta 1770 ben”.

31. Illyen forma nagyságú fedeles ón kanna ralyta egy tallérnyi nagyságú caricáturában ez a jegy (indescifrabil).

32. Egy igen régi, egy itzés forma fedeles ón kanna semmi metzes betű nints ralyta.

33. Egy fedeles ón kanna, mely keresztelő edény a templomba áll, egy ón fűles tálal egyút.

34. Egy lapos ón tál, a másik keresztelő edényhez mely a predikátor házában áll.

35. Egy 14 itzés nagy cserép kanta.

36. Egy nagy újj kés a kenyér metzésére

Az Ur asztalára való szent rúhák

11. Egy sákosnyi üttes abrosz.

12. Egy fehér sima gyólts csipkés abrosz. Tekintetes Osváth Lajos úr és felesége, Tekintetes Bölönyi Iustina Aszony ajándéka.

13. Egy fehér sima gyólts amahöz hasonló abrosz.

14. Egy sűrű fehér patyolat arany csipkébe szegett abrosz Tiszteletes Putnoki Kovács Lános ajjándékozta 1744 ben.

15. Sziléziai gyólts keszkenő, fehér csipkébe szegvet a nagy szélén arannyal varrott virágok vagynak.

16. Sziléziai gyólts fehér keszkenő veres selyen kötéssel be szegve: a négy szélén veres sejemmel varrott virágok vagynak.

17. Bétsi házi vászon fehér kendő, kék sejemmel, s arannyal varrott virágok vagynak a négy szélén.

18. Egy kék sejem tasota aranyi csipkébe szegett kendő. A közepén egy aranyi koszorúba az esztendő szám van arannyal ki varva 1774. A szélén arannyal ki varrott betűk, mutatják az ajjándékozónak nevét illyen

emlék érásban. A Mihályfalvai szent Ekklezsiának ajándékozta Ketzeli Krisztina. A négy szegeletein arannyal versek vagynak kivarva.

19. Van egy fehér sejem tasota arany csipkébe szegett kendő, ezt ajándékozta 1784 Tekintetes Osváth Lajos ur es Tekintetes Bölőnyi lustina Aszszony.

20. Az ur asztalán van egy világos kék posztó paszomántba szegett terítő, ezen felül egy veres sejem sárga rolytú terítő. Ezt 1822 tájban írotta Tekintetes Bölőnyi lustina aszszony. B.e.(Boldog emlékézetű) Tekintetes Osváth Lajos ur özvedye.

Negyedik szakasz, az Ekklezsiának földjei, jövedelme. A Tekintetes predicator és óskola, tanítók conventioja

4. Az Ekklezsiának a Petri dűlőbe van 6 köblös földje.

5. A kis Mezőn 3 köblös.

6. A Szabolcsi púztán vólna mint egy 8 köblös , de ennek nem sok hasznát veszi.

Van egy csapszéke a templom dombján árendába adva, mely be hóz esztendőként 50 Renes forintot. Van egy ház is a régi leányok oskolája féle ez is árendába adva: behoz 15 renes forintot bankóba.

A Tiszteletes predikátor fizetése

7. Van a Vasadi járóba 4 köblös földje. A Tartsai jőroba 3 köblös. A nagy mezőn 5 köblös. Ezt a 12 köblös földet tartozna az Ekklezsia, háromszór megszántatni: termését béhozatni. De mivel későn és rosszúl mivelteti a földet, miolta én itt szolgállok magam miveltetem.

8. Kész pénz fizetés 20 renes forint.

9. Minden gazdától ha két s három páron laknak is egy fedél alatt fizetődik 28 kéve rosz, vagy a helyet 3 véka búza. A középszerű tehetségűek fizetnek 2 vékát a zsellerek egy vékát, a régi vékával ez a kevés, de a régi fizetéssel egy remenő vőltosztatás tevődoit 1818 ban.

10. Az özvegy aszszonyok fizetnek egy zsákot.

11. 12 öl tűzi fa adódik.

12. A legjobb tehetségű gazdák fizetnek széna pénzt 24 krentzert, a középszerűek 16 krentzert, a zsellérek 8 krentzert.

Az oskola Rector fizetése

8. Kész pénz 10 rhenes forint.

9. A lecticaleből felénnyi gabona a mint a predicator.

10. Minden gyermekért fizetnek 1 véka életet és egy véka csús tengerit.

11. Mindem tanitvánnyt fizet 1 rhenes forintot didactrumot.

12. Van egy köblős földje a szegény szerbe, mellyet maga miveltet, és a templom mellett egy darab dohányos föld.

13. 4 öl tűzi fa adatik számára.

14. A predikáziós hálótól 36 krentzert, az énekszóstól 24 krentzert.

A praeceptor, vagy leányok tanítója fizetése

4. Minden leány gyermekért fizetnek a szülék 1 véka életet, 1 veka csús tengerit, és didactrumba 1 rhenes forintot.

5. Ad az Ekklézsia két öl tűzi fát. Ezen kívül minden gyermekért egy szekér tűzi fa, vagy a helyet 24 krentzert.

6. Van egy köblős földje a szegény szerbe van egy vekás kender földje a kenderes kertbe.

A harangozó fizetése

3. Minden gazda fizet $\frac{1}{4}$ rész véka gabonát.

4. A predikázió halótól 12 krentzert az ének szóstal 6 krentzert.

Petsétje ennek az Ekklézsiának egy kősziklán épült Calvinista tornyos templom melynek ajtója nyitva van, az Isteni tisztelet szabad gyakorlásának jelenül. Napkeletről süt a templomra a tellyés fényés tündöklő nap, annak ábrázolására hogy napkeleten támadt az igazság fényes napja, a megváltó Jézus Krisztus. Napnyugatra van egy csilag a templom fellet mely azt ábrázolya, hogy az Evánghelium tündöklő világa mellett is vagynak még tudatlanság settétségebe vakóskodó pogány népek. A kősziklára van metzve az esztendő szám 1819, a mikor metzettettem ezt a petsét nyomót, az Ekklézsia számára. Kinyomva ellyen.

Az 1834 october 15 én történt iszonyu föld rengés által a Mihályfalvai Ekklézsia predikátori háza, nagy rómlást szenvedet. legyzette Csétsi János, senior esperes.

BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ ÎN PERIOADA 1940-1944. CAZUL PREOTULUI ROMÂN UNIT PAVEL PORDEA.

OVIDIU HOREA POP

RIASSUNTO. *La Chiesa Rumena Unita nel periodo 1940-1944. Il caso del prete rumeno unito Pavel Pordea.* L'articolo presenta la situazione della Chiesa Rumena Unita nel territorio ceduto all'Ungheria in seguito al Trattato di Vienna (30 agosto 1940). Le considerazioni che facciamo hanno come punto di partenza la lettera del prete unito Pavel Pordea mediante la quale chiede un beneficio al vescovo unito di Lugoj, Ioan Balan. Il prete era parroco in una parrocchia dell'Eparchia di Oradea che si trovava nel territorio ceduto agli ungheresi ed in seguito al massacro di Ip, dove viveva la famiglia di origine del prete, questi fu obbligato ad abbandonare la parrocchia e tutti i suoi beni e rifugiarsi in Romania. Si tratta di un episodio di anticlericalismo di destra che ha coinvolto la Chiesa Rumena Unita pochi anni prima della sua soppressione per opera del regime comunista. La lettera, che viene pubblicata ora per la prima volta, descrive l'uccisione della sua famiglia di origine per mano dei soldati ungheresi e l'espulsione della propria famiglia dall'Ungheria.

De-a lungul istoriei sale, Biserica Română Unită a avut de traversat perioade extrem de dificile, mai ales dacă atenția istoricului care studiază evenimentele se concentrează asupra elementelor constitutive ale ei, cum ar fi poporul lui Dumnezeu. Fără a neglija structura Bisericii, oricum mai puțin expusă, credincioșii și preoții au reprezentat întotdeauna punctul cel mai sensibil și cel mai vulnerabil la confruntări.

Nuanțe ale anticlericalismului, indiferent dacă de stânga ori de dreapta, s-au manifestat violent mai ales după Revoluția franceză pe întreg continentul european. Faptul este de netăgăduit și nu ne rămâne decât să analizăm cauzele, adică opoziția dintre principiile creștine și lumea modernă, erorile Bisericii sau prejudecățile înrădăcinate de-a lungul vremii din lumea liberală. În orice caz amintim, în treacăt, ca o curiozitate, faptele întâmplare pe timpul Comunei din Paris (1871), când, pe măsură ce se înăsprea blocada orașului, în interior erau executați tot mai mulți preoți și călugări, culminând cu împușcarea arhiepiscopului Darboy. Însă, ca o ironie a sortii, responsabilii mai importanți ai Comunei se vor salva fugind din fața represaliilor travestiți în...sutană.

Manifestări violente ale anticlericalismului, provocate de un regim autoritar de dreapta, s-au verificat în urma cedării Ardealului. La 30 august 1940, prin Dictatul de la Viena, partea de nord-vest a țării a fost cedată de către România, Ungariei. Populația românească din zona cedată aparține în marea ei majoritate Bisericii Unite, conducătorii ei spirituali și culturali de aici

fiind episcopii Iuliu Hossu, Alexandru Rusu și Ioan Suciu (recunoscut oficial de către Statul ungar a fost doar primul) și profesorul unit Emil Hațieganu.

Despre viața Bisericii Unite în această perioadă s-a scris puțin. Lucrările lui Mihai Fătu, *Biserica românească din nord-vestul țării sub ocupația horthystă 1940-1944* (Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1985) și Nicolae Corneanu, *Biserica românească din nord-vestul țării în timpul prigoanei horthyste* (Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986) au meritul de a fi prezentat pentru prima oară cititorului faptul că Biserica a suferit în epoca descrisă. Acești autori au însă cu o viziune parțială și tendențioasă. De curând a apărut la Târgu Mureș (2005) lucrarea *Cinci ani de luptă românească în Ardealul de Nord 1940-1944*, ediție îngrijită de *Fundația culturală „Vasile Netea”*, unde sunt publicate mai multe studii redactate de diferiți autori imediat după război, însă rămase în manuscris din cauza vremurilor tot mai nefavorabile din punct de vedere politic din țara noastră.

Reconstituirea trecutului Bisericii Unite este o inițiativă în curs. În ultimii ani a apărut o istoriografie foarte interesantă și interesată cu privire la viața Bisericii Române Unite. Istorici laici studiază materialul arhivistic existent, iar studiile lor, în lumina istoriografiei moderne, prezintă aspecte relevante din trecutul acestei Biserici. Cu siguranță aceste contribuții monografice vor ajuta în viitor la redactarea unei Istorii a Bisericii Române Unite, scrisă în manieră științifică și după criteriul adevărului. Rămâne însă o problemă legată de documentare. Istoricul Blaga Mihoc, în una din cărțile sale, comentează de exemplu situația fondurilor arhivistice cu privire la Biserica Română Unită: «Risipite sau distruse în anii dictaturii comuniste, documentele privind activitatea instituției ecclesiale românești greco-catolice constituie o sursă de informare greu accesibilă, dar deosebit de necesară pentru recompunerea trecutului acesteia, în coordonatele sale reale sau cât mai aproape de realitate. Unele dintre documente au ajuns totuși la arhive, iar altele au rămas pe lângă biserici, unde zac în camere prăfuite, fără nici un *statut*, neprelucrate din punct de vedere arhivistic, la discreția *competenței* discutabile a preoților [...]»¹

Dintr-un asemenea fond arhivistic risipit și ajuns la privați s-a recuperat scrisoarea preotului Pavel Pordea, paroh în laz, cu filia Subcetate, jud. Sălaj, prin care solicită Episcopului unit Ioan Bălan integrarea în rândul clerului Episcopiei Unite a Lugojului. Ideea de a publica această scrisoare se înscrie în seria contribuțiilor documentare la istoria Bisericii Unite. Falsificatorii de istorie au pledat intens pentru caracterul ne-național al acestei Biserici. Pionieratul acestei teorii s-a făcut deja în perioada interbelică, însă radicalizarea ei absurdă a avut loc după 1989, când se

¹ B. Mihoc, *Biserică și societate în nord-vestul României*, Logos'94, Oradea, 2003, p. 155.

spunea că uniții ieșiți în libertate erau chiar unguri și ar lupta pentru alipirea Transilvaniei la Ungaria. Conținutul scrisorii confirmă exact contrarul.

Pavel Pordea s-a născut la 6 ianuarie 1910 în localitatea Ip, județul Sălaj, din părinți țărani, însă a rămas orfan de timpuriu, tatăl pierind pe front în primul război mondial. A absolvit liceul Simion Bărnuțiu din Șimleul Silvaniei, în 1929, avându-l ca director pe preotul și martirul de mai târziu Ioan Ossian. Apoi îl găsim menționat în *Șematismul veneratului cler al Diecezei Române Unite de Oradea Mare pe anul 1934* drept student în anul III al Academiei Teologice Române Unite, avându-l coleg de an pe viitorul episcop mărturisitor Iuliu Hirțe. În 20 februarie 1936 s-a căsătorit cu Eleonora Morar, de loc din Camăr, județul Sălaj, a fost hirotonit preot și numit paroh în primăvara aceluiași an la parohia Iaz din județul Sălaj.

La 14 septembrie 1940, părinții și surorile părintelui Pavel Pordea vor fi decimați în condițiile evenimentelor cunoscute de la Ip, episod narat în scrisoarea noastră, iar apoi preotul și cu familia sa expulzat în România. Aici se adresează episcopului unit de la Lugoj pentru a fi primit în vreo parohie, prin scrisoarea inedită pe care o publicăm acum. Va primi parohia Ohaba-Forgaci, situată la o distanță de 14 km de Lugoj și va rămâne în pastorație până în primăvara anului 1945, când se va întoarce la Ip. A funcționat ca preot la Ip fără beneficiu, întrucât acea localitate din punct de vedere bisericesc era filie la Porț, iar toate demersurile făcute către autoritățile de stat ale vremii spre a o ridica la rang de parohie vor rămâne fără rezultat. De abia în 1948, când parohia Porț va deveni vacantă, părintele Pavel Pordea va putea ocupa un post remunerat; dar evenimentele se precipită pe plan politic și spiritual, întrucât Biserica Unită va fi suprimată, iar Statul se va orienta tot mai insistent către o separare totală de Biserică. În 1951 Pavel Pordea s-a mutat cu familia în parohia Sanislău, rămânând aici până în 1963, când s-a stabilit definitiv la Carei. S-a pensionat în 1970 și a trecut la cele veșnice în 9 ianuarie 1975, fiind înmormântat la Carei².

Lecturând scrisoarea-cerere, vom observa că aceasta, pe lângă succesiunea faptelor narate, ne descoperă sincerul patriotism al preotului, însușit cu siguranță în mediul școlar sălăjan și în special la Liceul din Șimleu care a sădit în generațiile de absolvenți mândria și dârzenia patronului său. De asemenea, ca în multe alte școli, și aici existau în rândurile corpului profesoral multe elemente care militau pentru caracterul național al educației. Mai notăm că Biserica Unită era angajată din plin în susținerea celor persecutați în timpul regimului hortyst. În acest context Pavel Pordea a fost încadrat rapid într-o parohie, asigurându-se astfel supraviețuirea familiei sale; sora părintelui, Eugenia, a fost primită la Școala Normală de la Blaj, iar mai apoi în cea de

² Datele despre viața și activitatea preotului Pavel Pordea ne-au fost oferite cu extremă amabilitate de venerabila preoteasă Eleonora Pordea, născută Morar, ce trăiește aproape nonagenară în Carei, județul Satu Mare.

la Oradea, pe care a și absolvit-o. Eugenia Cosma, după căsătorie Vlad, s-a stabilit la București, unde trăiește și azi. Școlile normale pregăteau viitorii dascăli și aici tinerii se formau în speranța recuperării teritoriului cedat³.

Preotul Pavel Pordea a păstrat, în tot timpul vieții sale, atașamentul față de Biserica Unită. După desființarea ei în 1948, Pavel Pordea a continuat să rămână în parohie ca preot, împlinind, însă, cu fidelitate practicile liturgice care caracterizau Biserica Unită, mărturie fiind fotografiile de la Carei, cu copiii ce avuseră prima cuminecare solemnă, practică însușită de uniți de la romano-catolici.

ANEXA

Excelența Voastră,

Subsemnatul Pavel Pordea, preot greco-catolic refugiat din parohia Iaz cu filiala Subcetate, din jud. Sălaj, cu umilință fiască Vă rog să binevoiți a-mi permite să Vă raportez măcar în parte moartea tragică a Românilor din comuna Ip jud. Sălaj. Îmi permit să Vă fac acest raport în calitate de fiu născut în susnumita comună, unde am avut părinți, surori și alte neamuri, casă și pământ.

Excelența Voastră, Românii din com. Ip au fost denunțați armatei ungare de către locuitorii unguri din comună că au otrăvit mâncări, beuturi, fântâni, că dețin arme clandestine românești și că au atacat armata maghiară trăgând în soldații unguri cu mitraliera, în timp ce aceștia își făceau intrarea în teritoriul cedat. Notez de la început că nici unul din cauzele de mai sus nu s-au verificat deoarece moartea nici unui soldat din armata maghiară nu s-a verificat. Românilor din comună li s-a făcut cel mai sever control. Rezultatul a fost în favorul Românilor deoarece nu s-a găsit asupra lor nimic, ne cum arme – după cum au fost denunțați – dar nici măcar un singur manifest românesc. Neafându-se asupra lor nici o vină, li s-a aplicat asupra lor următorul procedeu:

În ziua de 13 septembrie a.c. s-a dat ordin de către armata ungară ca nici un locuitor din comună nu-i permis să-și părăsească locuința cu nici un motiv. În aceeași zi de la orele 7 p.m. la fiecare casă în care locuiau Români s-au așezat posturi înarmate ungare. În felul acesta a fost imposibilă părăsirea domiciliului.

Excelența Voastră, sosit fiind ceasul al 12-lea pentru toți Românii din comună, îngăduiți-mi să Vă comunic tragica moarte a familiei atât de

³ Oferim ca exemplu poezia-cântec *Spre Ardeal* din cele cântate pe atunci în astfel de medii: 1. Luptăm pentru hotar și pentru cruce/Și-n asprul nostru iureș triumfal/Ori unde lupta cruntă ne va duce/Murim cu tine-n suflete Ardeal. Refren: Dușmanii să știe/ Că nu îi vom ierta: Ardealul e al nostru/ Îl vrem și-I vom lua. 2. Pe înflorite plaiuri carpatine/ Când va suna trompeta pentru noi/ Aprinși de dor, ne-om îndrepta spre tine/ Să te luăm Ardealule-napoi. Refren. 3. Vom trece viforoși peste trufia/Ce strâns te ține azi întemnițat/ Și vom întinde mândră România/ Din Nistru până-n Tisa de-altădat. Refren.

scumpă mie. S-a întâmplat că pe la ora 12 noaptea, familia mea a fost conturbată de soldații unguri. Tatăl meu vitreg, Gh. Cosma, în vârstă de 48 ani, a fost scos din casă. L-au somat să predea armele ce deține în mod clandestin. E lucru foarte natural că neavând arme nu le-a putut preda. Pe motiv că nu vrea să le predea a fost bătut până la sânge. Lăsându-l în nesințire a fost dus în casă de către mama și 5 surori ce aveam.

În ziua de 14 sept. a.c. la ora 5 dimineața, familia mea a fost iar conturbată de a doua echipă ungară. A fost somată să iasă din locuință. Leșind din locuință a fost mângăiată cu următoarele cuvinte: leșiți. Nu vă temeți. Nu vă face nimeni nici un rău. Afară fiind toată familia, un ofițer ungar a dat comanda: Stați în șir, iar soldaților unguri: Trageți.

În acel moment soldații unguri au deschis foc și mi-au împușcat: Tata, Gheorghe Cosma de 48 ani, mama: Ana nasc. Meze 49 de ani, Susana 20 ani, Domnica 18 ani, Iuliana 15 ani, surori. Sora Susana avea o fetiță de 2 săptămâni pe care n-a dus-o afară. Găsită fiind în leagăn de către soldații unguri a fost spintecată de către soldații unguri cu baioneta.

Ca prin minune și în deplină sănătate a scăpat cu viață sora Eugenia de 12 ani în felul următor: a stat între tata și mama. Când l-au împușcat pe tatăl meu, sora a leșinat și a căzut la pământ deodată cu tatăl meu, care își odihnea mâna dreaptă plină de sânge pe pieptul ei. Executați fiind cu toții, soldații unguri au plecat la casa vecină, unde locuia soția unchiului meu văd. Meze Floare cu 4 copii. Peste puțin timp sora Eugenia și-a revenit, nefiind spionată de nimeni, a trecut la casa vecină din stânga. Acolo a găsit moartă pe sora Maria de 28 ani, cumnatul Ioan Sârbu de 36 ani și pe tatăl cumnatului Vasile Sârbu de 68 ani. Cu multă atențiune a trecut prin grădină la a 4-a casă unde a văzut moartă pe sora Leontina de 26 ani, cumnatul Nicolae Medieșan de 27 ani, pe fratele cumnatului Ioan și pe nepoata Viorica de 2 ani. Văzându-i pe toți morți prin împușcare și neștiind un adăpost sigur în comună, plină de frică și groază a trecut valea Barcăului îmbrăcată foarte sumar, s-a refugiat în comuna vecină Cosniciul de Jos, unde a stat 4 zile până când am putut-o aduce la mine în parohie.

În felul acesta atât de barbar, armata ungară m-a despărțit pentru totdeauna în lumea aceasta de cei scumpi mie: tată, mamă, 5 surori, 2 cumnați, 2 nepoate, o mătușă și 7 verișori primari. În total 18 persoane din familia mea au căzut jertfă pentru țară în acest masacru. Armata ungară nu s-a mulțumit cu atâta, ci în aceiași formă au mai ucis încă 40 de familii, soldându-se astfel 155 de morți din aceiași comună.

Tot în ziua de 14 septembrie, celor 155 de morți li s-a săpat de către ungurii din comună un șanț lung de 22 metri, în care au fost aruncați în comun, acoperiți fiind cu 400 kg var și puțin pământ, fără nici un ceremonial religios.

OVIDIU HOREA POP

Excelența Voastră,

În ziua de 28 sept. a.c. comandantul militar din Șimleul Silvaniei a convocat acolo pe toți funcționarii: preoți, notari, învățători, primari etc pentru prestarea jurământului. Singur eu am fost pus de o parte. După ce funcționarilor susnumiți s-a luat jurământul am fost poftit în cabinetul locotenent colonelului Lehunzky, care mi-a spus următoarele: Părinte, oameni suntem cu toții și trebuie să înțelegem că Domnia Ta ești în așa stare sufletească, că pe lângă cea mai bună voință a D-tale nu poți fi un cetățean loial și sincer față de statul maghiar, deci nu te obligăm la depunerea jurământului ci te sfătuim ca în cel mai scurt timp posibil să părăsești țara căci nici pentru D-ta nu ne putem lua nici o răspundere.

Cu mult regret, durere și jale după cei scumpi ai mei: părinți, surori și alte neamuri ce am avut, am părăsit teritoriul cedat. Mare mi-a fost bucuria când în ziua de 4 octombrie a.c. am călcat pe pământ românesc cu familia: soția, doi copii și sora Eugenia.

Am părăsit teritoriul cedat pentru felul barbar în care armata maghiară mi-a măcelărit familia și a umplut sufletul de atâta durere, groază și consternare, încât nu să servesc statul maghiar și să fiu cetățean bun ungar, dar nici în apropierea mea să nu-i am. Cred că departe fiind de această nenorocire, voi uita măcar în parte tragica moarte a familiei mele și-mi voi recâștiga puterea morală de care am atâta nevoie.

Și acum în prezenta situație, mă întorc către Excelența Voastră cu rugămintea să binevoiți a mă primi în sânul clerului Eparhiei Lugojului și să-mi conferiți un beneficiu parohial cât mai urgent posibil, deoarece familia mă așteaptă cu nerăbdare în comuna Calea Mare, jud. Bihor, fără nici un ajutor.

Trăim vremuri de mari prefaceri istorice și pline de serioase griji.

Existența țării și ființa națională a statului de la noi depinde și pe noi se bazează. Eu care sunt oțelit din punct de vedere național, de la moartea tatălui meu Teodor Pordea, mort în războiul pentru întregirea neamului și acum călit în durerea și jalea după întreaga familie distrusă tot pentru cauza națională, Vă promit Excelență că în viitor mă voi sili să fiu un și mai bun slujitor al Neamului Românesc și al Bisericii noastre.

În nădejdea că veți binevoi a lua în cea mai serioasă considerare umila mea cerere și că o veți rezolva în mod favorabil, rămân,

Al Excelenței Voastre umil fiu:
Preot Pavel Pordea
Lugoj, la 5 octombrie 1940

PROTOPOP ȘI PROTOPOPIAT ÎN BISERICA ROMÂNILOR DIN PARTIUM PÂNĂ LA JUMĂTATEA SECOLULUI AL XIX-LEA

SILVIU-IULIAN SANA

RIASSUNTO. Arciprete e decanato nella Chiesa dei Rumeni del Partium fino alla metà del secolo XIX. Il presente studio si propone un'analisi dell'istituzione del protopresbiterato nella coordinazione della vita ecclesiale dei romeni circoscritti in tali territori. Il periodo preso in considerazione in base alla bibliografia esistente ci offre una base argomentata per la chiarificazione dell'identità della vita del vescovato romeno unito con Roma di Oradea nel secolo XIX.

Nonostante gli sforzi del vescovo latino di Oradea e della sovrintendenza calvinista di Debrecen di uniformarli ed includerli nella *natio hungaricum*, i romeni di Bihor sono riusciti a conservare il loro rito e lingua attraverso l'adozione dell'istituzione dell'arcidiaconato e poi del suo distretto / vice-arcidiaconato, elementi che alla fine del secolo XVII e all'inizio del XVIII hanno indotto all'unione con la Chiesa Cattolica. Tali strutture hanno aiutato in modo evidente la vita ecclesiastica locale dei romeni, che si evolse nel tempo, accanto alle esigenze delle strutture latine, soprattutto perché nel periodo preso in considerazione si finalizzò e si cristallizzò la struttura ecclesiastica greco-cattolica romena, per mezzo della fondazione di un proprio Episcopio.

1. Structuri bisericești românești anterioare Unirii cu Roma

Istoria Episcopiei române unite, greco-catolice de Oradea a avut un ascendent diferit față de evoluția episcopiei unite de la Blaj și apoi față de noile înființate episcopii: a Gherlei și a Lugojului.¹

În contribuția noastră de față dorim să clarificăm și să definim instituția protopopiatului care în Episcopia unită de Oradea s-a identificat cu *districtul vice-arhidiaconal*,² structură adoptată după modelul bisericii de rit latin.

Literatura masivă despre instituția Bisericii Greco-Catolice din Transilvania și Partium,³ a făcut referiri la rolul jucat de protopopi în viața bisericească și politică. Însă prea puțini autori definesc cu exactitate

¹ Vezi Ardeleanu, Ioan, *Istoria Diecezei Romane Greco-Catolice a Oradiei Mari*, p. II, Blasiu, 1888; Radu, Iacob, *Șematismul istoric al Diecezei Române unite a Orăzii Mari (1727 – 1927)*, Oradea, Tipografia „Ateneul”; Călușer, Iudita, *Episcopia Greco-Catolică de Oradea*, editura Logos 94, Oradea, 2000;

² Vezi *Schematismus venerabilis cleri Diocesis Magno-Varadinesis graeco-catholicae* (prescurtat *Șematismus*) pentru anii 1851, 1854, 1864, 1867, 1871, 1881, 1895, 1900; Călușer, Iudita, *Episcopia Greco-Catolică de Oradea*, editura Logos '94, Oradea (prescurt. Călușer) p. 50 – 71.

³ Teritoriul Episcopiei române unite de Oradea se întindea în 1854 pe 12 comitate: Arad, Bekes, Bihor, Cenad, Csongrad, Krasso, Sabolcs, Sătmar, Timiș, Torontal, Solnocul de Mijloc și Kovar.

noțiunea de *protopop* și *protopopiat*,⁴ înlocuit pe teritoriul episcopiei de Oradea, după unirea religioasă, prin termenii de *arhidiacon*⁵ și *vice-arhidiacon*.

Instituția bisericii românilor de pe teritoriul menționat a avut în perioada Evului mediu o fluctuantă deosebită în ceea ce privește formele de organizare a vieții bisericești. Comitatele vestice (*Partium*) au ținut de regatul medieval ungar, fiindu-le permisă, într-o oarecare măsură, să aibă o viață bisericească proprie, adoptată pe filiera bizantino-slavă.⁶ Datorită nerecunoașterii confesiunii răsăritene în cadrul constituțional al Regatului ungar,⁷ românii de pe teritoriul Episcopiei latine de Oradea l-au avut ca superior ierarhic pe episcopul latin, existența lor bisericească fiind nevoită să continue, în ciuda lipsei unui episcop de același rit, în aceste cadre juridice.

Dacă în ținutul acesta se poate vorbi cu greu despre un episcopat românesc, *protopopiatele* sunt totuși amintite (Hațeg și Beiuș), dar și ele au fost rare.⁸ *Protopopiatul* din jurul Beiușului,⁹ a fost supus jurisdicției episcopului latin de la Oradea, lucru posibil doar în lumina conjuncturii unite ce a precedat Conciliul de la Florența, și probabil în lipsa unui episcopat specific (ortodox ori unit).¹⁰ Acest *protopopiat* a luat ființă probabil, după 1476, când răsăritenii au fost puși sub protecție regală împotriva abuzurilor ordinului minorit.¹¹ S-a creat astfel o structură bisericească - de tip district arhidiaconal - ce a inclus mai multe parohii, care în lipsa unui episcop de rit bizantin, a avut în frunte un arhidiacon.¹²

⁴ Cel care clarifică parțial, noțiunile de *protopop* și *protopopiat* este Alexandru Grama în *Instituțiunile calvinesti în biserica românească din Ardelu*, Blasiu, 1895 dar și el face referință strict la situația transilvăneană a instituției protopopiatelor, fără a defini protopopul în Episcopia greco-catolică de Oradea, a cărui evoluție a fost alta. (vezi capitolul D Forurile protopopesci p. 163 – 243)

⁵ *Archidiacon* – primul protopop; prim-diacon; în biserica primară, arhidiaconul era primul din preoții celebranți aflați în jurul episcopului, care se îngrijea de cei săraci. În Evul Mediu, arhidiaconul se îngrijea de administrarea averii catedralei episcopale iar în cadrul diecezei, era locțiitorul episcopului în cadrul unui arhidiaconat unde avea o autoritate juridică largită. Astăzi arhidiaconul stă în fruntea unui arhidiaconat, și se ocupă cu ceea ce episcopul i-a încredințat (vezi A.V. *Katolikus Lexicon*, I, Budapest, 1931, p. 106)

⁶ *Istoria României*, editura Enciclopedică, București, 1999, p. 195.

⁷ Bărbulescu, Mihai, Deletant, Dennis, Hitchins, Keith, Papacostea, Șerban, Teodor, Pompiliu, *Istoria României*, editura Enciclopedică, București, 1999, p. 162.

⁸ Rusu, Adrian, Andrei, *Ioan de Hunedoara și românii din vremea lui*, P.U.C., Cluj-Napoca, 1999, p. 163.

⁹ Conform părerii lui Ioan Ardeleanu, la Beiuș ar fi existat chiar un episcopat de rit grecesc. După desființarea acestuia, românii intraseră sub jurisdicția episcopilor latini de Oradea care în comune curatu romanesci de administratori și de parochi denumiau călugheri români. Vezi Ardeleanu, Ioan, *Istoria diecezei romane greco-catolice a Oradiei Mari*, p. I, Gherla, 1883, p. 39.

¹⁰ *Ibidem*, p. 115; Bunyitay, Vincze, *Biharvarmegye olahjai s a vallas-unio*, în *Ertekezések a tort. Tud. korebol*. Budapest, XV, nr. 6, 1892, p 14.

¹¹ *Ibidem*, p. 115-116;

¹² Bunyitay, *Op.cit.*, p. 14. Autorul îl desemnează pe superiorul bisericesc al românilor cu titlul de *föesperestök*.

În 1503 a fost amintit documentar preotul Dan din Seghiște, arhidiacon al preoților români din ținutul Beiușului, care au fost scutiți de episcopul latin de la plata dărilor.¹³ Peste câțiva ani, mai exact în anul 1538, episcopul Gheorghe Martinuzzi a întărit același privilegiu, dând urmare cererii preotului și arhidiaconului Ioan din Seghiște. Mai apoi în anul 1554, aceeași demnitate a fost confirmată de către episcopul de atunci Mathias Zabardi, la cererea preotului Petru din Seghiște, care a purtat și el titlul de *arhidiacon al cercului beiușan*.¹⁴ În aceste condiții, ei l-au avut ca superior bisericesc pe episcopul latin de la Oradea care a împuternicit pe preotul din Seghiște să fie instanța bisericească superioară pentru preoții români din această zonă.

Nu știm dacă oficiul *arhidiaconatului* pentru români a avut exact aceleași atribuții ca în cazul preoților de rit latin. Arhidiaconul din Seghiște a avut drepturi asupra preoților lui asemenea vicarilor foranei, fiind astfel și judecător bisericesc. În caz de defectiune, judecarea lui intra doar în competența episcopului latin, lucru care nu s-ar fi întâmplat dacă preoții români de aici ar fi fost sub jurisdicția unui episcop de rit grec.¹⁵ Ei au aparținut de episcopia romano-catolică orădeană, fiind în comuniune spirituală, semn că instanțele lor bisericești poartă denumiri din dreptul canonic latin. Se poate presupune că această denumire de *arhidiaconat* ar fi putut fi o continuare sub „mască” bisericească, a vechilor autonomii teritoriale, a „țărilor” românești din cuprinsul voievodatului. Putem distinge o legătură între forma de organizare bisericească și comunitățile românești grupate în afara orașelor medievale construite de regalitatea maghiară.

În perioada protestantă, când episcopul latin de Oradea a fost nevoit să trăiască în exil (1557 – 1692), convertirea românilor din Bihor a fost asumată de două forțe care au acționat cu sorți diferiți de izbândă: superintendența calvină de la Debrețin, prin protopopiatul Marghitei, și principii din familia Rákóczy, prin intermediul reprezentanților lor de pe domeniile pe care le posedau în jurul Beiușului. Teritoriul fostei episcopii latine de Oradea a fost împărțit în două: superintendența de la Debrețin a activat în partea de nord a comitatului Bihor, românii de aici, fiind vreme îndelungată sub ascultarea protopopiatului calvin de la Marghita.¹⁶ Pentru acest protopopiat, existau șapte parohii care îl aveau în frunte pe Petru Popa din Chișlaz, el îndeplinind rolul de vicar între români al seniorului maghiar,¹⁷ sau altfel spus de *protopop*, o funcție superioară preotului de rând. Sub

¹³ Ardelean, *Op.cit.*, p. 8

¹⁴ *Ibidem*, p. 9.

¹⁵ *Ibidem*. Acest titlu era purtat și de vice-arhidiaconi în secolul al XIX-lea, funcție ce avea atribuțiuni cu cele ale protopopilor. Probabil, acești preoți erau înnobilați și au purtat onorific acest titlu pentru a fi pe aceeași treaptă socială cu clerul superior maghiar.

¹⁶ Dumitran, Ana, *Religie ortodoxă-religie reformată*, Editura Neremiae Napoca, Cluj-Napoca, 2004, p. 301.

¹⁷ *Ibidem*, p. 302

această tutelă calvină sunt amintite districtele protopopești ale Barcăului și Ierului,¹⁸ care aveau incluse, parohiile românești de pe acest teritoriu.

În lipsa unui episcopat de rit grecesc, structurile protopopești locale ale românilor nu aveau o locație concretă, iar în ceea ce privește atribuțiile protopopilor, acestea nu erau clare. Un caz particular în această privință este sinodul din 1678 din Leta Mare - un alt centru protopopial – unde Pap Mihai și Nagra Andrei au fost împuterniciți să hirotonească preoți români, pentru teritoriul din dreapta Crișului.¹⁹ Bunytayi Vincze îi numește pe acești preoți *olah seniorok*,²⁰ care au fost înnobilați în virtutea aderării la confesiunea calvină, având și un rang preoțesc superior.

În partea de sud a Bihorului a existat un al doilea district protopopial cu rădăcini înainte de unirea religioasă: cel al Zărandului, pe Crișul Alb, unde principele Gheoghe Rákóczy I, la 15 decembrie 1648, l-a numit ca protopop româno-calvin, pe Petru din Ciuci (Vârfuri).²¹

Alte inițiative locale ale preoților români care semnaleză existența unor protopopiate *de lege grecească*, sunt reflectate în hotărârile sinodului ținut la Carei. La 1 mai 1690, sinodul la care a participat și proaspăt numitul episcop unit Iosif de Camilis - a hotărât intrarea sub autoritatea bisericească a episcopului de Muncaci, a circa 65 de preoți răsăriteni întărind realitatea acestui protopopiat.²²

În ciuda eforturilor făcute atât de episcopul romano-catolic orădean cât și de superintendența calvină de la Debrețin, de a-i uniformiza și include în *natio hungaricum*, românii bihoreni au reușit să își conserve ritul și limba, prin adoptarea instituției arhidiaconatului și mai apoi a protopopiatului / vice-arhidiaconatului, elemente care la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul lui XVIII-lea au condus la unirea cu Biserica Catolică. Putem admite că aceste structuri au ajutat într-o formă evidentă, viața bisericească locală, care pe acest teritoriu era lipsită de un episcop de rit grecesc.

2. Protopopi și protopopiate după Unirea cu Roma

Dacă consolidarea catolicismului prin unirea cu Roma a ortodocșilor din Ungaria s-a bucurat de un puternic sprijin din partea Curții de la Viena, aceasta a însemnat și refacerea echilibrului anterior Reformei. Această consolidare s-a concretizat prin Unirile religioase succesive începute în 1596 la Brest. Refacerea echilibrului religios din centrul Europei a depins în

¹⁸ Radu, *Op.cit.*, p. 9.

¹⁹ Bunytayi, Vincze, *Biharvarmegye olahjai s a vallas-unio*, în *Ertekezések a tort. Tud. korebol*. Budapest, XV, nr. 6, 1892, p.33.

²⁰ *Ibidem*

²¹ Radu, *Op.cit.*, p.10.

²² Gorun, Gheorghe, *Problematica unirii Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei între istorie și politică în Biserica românească și societatea transilvăneană – studii de istorie a bisericii greco-catolice românești*, editura Logos '94, oradea, 2002, p. 82.

mare măsură de aparatul administrativ al bisericii latine, bine organizat,²³ altul decât cel al bisericilor ortodoxe locale din centrul și estul Europei, care se aflau în faza unui creștinism parțial instituționalizat.

Încă din vremea anterioară sinoadelor unioniste de la Alba-Iulia, românii de pe acest teritoriu au aderat la unire prin implicare directă a episcopiei romano-catolice de Oradea, acțiune făcută de Iosif de Camilis care a urmat paradigma *latină*, romano-catolică. Pentru episcopul de Mukacevo, instanța bisericească în plan local era arhidiaconul, oficiul acestuia deosebindu-se categoric de cel al protopopilor, pentru că acesta se afla în fruntea unor unități administrative întinse, corespunzătoare de regulă, comitatelor.²⁴ Interesant este faptul că numirea lui Isaia din Debrețin ca vicar al său peste românii din părțile ungurene, a însemnat că el a avut autoritate peste toți protopopii și preoții din acest teritoriu.²⁵ În această situație, Bihorul a fost însă considerat ca făcând parte din episcopia de Mukacevo, căci la începutul veacului al XVIII-lea, se pomenește protopopiatul Orăzii cu 50 de parohii.²⁶ Apoi de Camilis a mai întreprins un lucru notabil din punctul de vedere al Bisericii unite: a creat un „arhipresbiterat al Bihorului”, în fruntea căruia l-a pus pe Demetriu Paulin. Evenimentul era rezultatul semnalelor pozitive primite de episcop în acel an; în baza lor trebuie să fi luat decizia de a înființa o atare unitate administrativă, ce semnifică autonomizarea bihorenilor uniți în raport cu Debreținul, nu numai sub aspect instituțional, ci și prin promovarea în funcție a unui reprezentant al preoțimii locale.²⁷ În egală măsură, momentul trăda faptul că arhiereul de rit grec, era încă departe de a deține un control al oamenilor și al spațiului.

În 1705, odată cu izbucnirea războaielor rákócziene, de Camilis a lăsat comunitățile unite din Bihor în grija lui Gheorghe Bizanczy, devenit între timp arhidiaconul Sătmarului. O asemenea structură, ce poartă numele comitatului e mai degrabă dovada unui început în plan organizatoric.²⁸ Tot la un for bisericesc superior al românilor bihoreni a apelat și Atanasie Anghel care, la 20 iulie 1701 îi

²³ Odată cu manifestarea cezaropapismului, Biserica occidentală se organizează, în contextul unei uniuni culturale și religioase, după modelul Imperiului Roman. Biserica devine o hierocrație fiind în istorie și o monarhie papală. (Vezi Alexandru Buzalic, *Eklessia – Din problematica ecleziologiei contemporane*, editura BunaVestire, Blaj, 2005, p. 48-49).

²⁴ Ovidiu Ghitta, *Biserica Greco-Catolică din nord-estul Ungariei la 1700 în 300 de ani...*, p. 113. Excepția de la regulă o face viitoarea episcopie unită de Oradea care, numai în comitatul Bihorului avea în anul 1851 trei arhidiaconate: Catedralei, Barcău și Crișului (Vezi *Schematismus Venerabilis Cleri Diocesis Magno Varadinensis Graeco-Catholicae pro anno 1851* p. 13, 33, 41) față de episcopia latină care și în anul 1900 avea patru arhidiaconate: Catedralei, Bekesiensis, Krasnensis și Solnocul de Mijloc care erau organizate pe structura vechilor comitate (vezi *Schematismus Venerabilis Cleri Diocesis Magno Varadinensis Latinorum pro anno 1900*).

²⁵ Conform părerii Iuditei Călușer, acesta era prima autoritate ecleziastică din zonă. Vezi *Op.cit.* p. 37.

²⁶ Radu, *Op.cit.*, p. 15.

²⁷ Ghitta, O., *Op.cit.*, p. 141.

²⁸ *Ibidem*.

scrisa aceluiși Demetriu din Oradea și preoților lui, să se pregătească de unire, invitându-l să treacă sub ascultarea sa.²⁹ Însă cel care a pus pe picioare o primă structură a bisericii unite bihorene a fost canonicul latin Paul László. Acesta a fost paroh la Șimleu apoi la Beiuș, iar în 1713 a primit din partea episcopului Emeric Csáky, titlul de arhidiacon al uniților din dieceză.³⁰ Paul László a cerut print-un memoriu adresat episcopului, pentru arhidiaconatul său o pecete care să aibă chipul unui sfânt oriental și care să-i întărească autoritatea bisericească între români.³¹

Paul László a fost primul arhidiacon care a întocmit pentru Bihor actele unei vizitații canonice, fapt petrecut între 1724-1725 unde menționează starea parohiilor, stăpânul de pământ al localităților, numele preoților, starea civilă, vârsta, de către cine au fost hirotoniți, date despre parohie și biserică, materialul de construcție folosit, starea edificiilor, dacă există registre de stare civilă, odăjdii deținute și hramul cărui sfânt îl poartă parohia. Astfel, parohiile au fost grupate în districte după criteriile zonale, care au preluat parțial structura organizatorică latină, dar care nu corespund districtelor de impunere fiscală și nici nu se suprapun peste structurile romano-catolicilor. Vizitația menționează 4 districte vice - arhidiaconale: Beiuș, Oradea, Loc și Crișul Repede.³² Cel mai mare succes în propagarea unirii l-a obținut în districtul Beiuș și Oradea, în ciuda incursiunilor episcopilor sârbi de la Arad care au profitat de războiul curuților lui Francisc Rákóczy al II-lea.³³

În 1736 patru arhidiaconi³⁴ români cu 178 de preoți au recunoscut ca autoritate supremă bisericească pe episcopul romano-catolic din Oradea. Alături de arhidiaconi, sunt amintite și districtele: Locului (Lunca), Bistra, Barcău și Ier cu arhidiaconii George Pap arhidiaconul Beiușului, Ioan Pap, arhidiaconul Beliului, Petru Pap, arhidiaconul Oradei și Mihai Pap, arhidiaconul Locului, toți fiind din comitatul Bihorului.³⁵

Perioada anilor 1730 – 1760, a cunoscut o serie de frământări religioase, marcate de treceri de la unire la ortodoxie, cât și de lupta uniților pentru a-și defini statutul și structurile în cadrul bisericii catolice. Un

²⁹ Radu, *Op.cit.*, p. 15.

³⁰ Bunyitay, *Op.cit.*, p.39; Radu, *Op.cit.*, p.16 – Autorul pune semnul egal între arhidiacon și protopop, ceea ce nu poate fi acceptat pentru că unitatea teritorială administrată de protopop era de regulă mai mică decât cea a unui arhidiaconat; Călușer, *Op.cit.*, p. 41.

³¹ *Ibidem.*

³² Călușer, *Op.cit.*, p. 43. Autoarea folosește termenul de *arhidiaconat* pentru cele patru districte, care erau doar *protopopiate/vicearhidiaconate*.

³³ Vezi Sana, Silviu, *Contribuții noi la istoria Bisericii Greco-Catolice din Bihor. Ancheta judiciară din anul 1727 în Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*. XLIX, 2/2004, p. 143-156.

³⁴ Este vorba de patru vice-arhidiaconi, adică protopopi ce aveau propabil doar titlul de arhidiacon, nu și competențele.

³⁵ Ardeleanu, *Op.cit.*, p. 10.

exemplu în acest sens este venirea episcopului sârb Vichentie Ioanovici în comitat. Pentru a contrabalansa această acțiune, vicarul Mihai Kébell a luat tot felul de măsuri restrictive, ceea ce i-a nemulțumit pe câțiva preoți și protopopi. Aceștia au înaintat un protest la comitat în care se plâneau și pretindeau că dacă le este permis și sunt siliți să lucreze de dimineața până seara, să le fie îngăduit și, totodată, să fie liberi să-și cultive sufletul în legea lor.³⁶ Cu această ocazie sunt menționați protopopii din districtele: Lunca, Beiuș, Oradea, Crișul Repede.³⁷

Față de uneltirile episcopului sârb, preoțimea unită a cerut, într-o scrisoare datată în ianuarie 1736, redactată în Satu Barbă, sprijinul comitatului care a fost semnată de *preoții uniți din districtele Lunca, Barcău, Bistra și de pe ler împreună cu protopopul Mihai Pop Popovici*.³⁸ Zelul dezvoltat de protopopul Mihai Pop pentru răspândirea unirii a făcut ca în 1736 să existe 178 de preoți români uniți în comitatul Bihor. Aceștia în frunte cu protopopii lor Gheorghe Pop de la Beiuș, Ioan Pop de la Beliu, Petru Pop de la Oradea și Mihai Pop, protopopul Luncăi, *s-au plâns la primatul țării în contra episcopului sârbesc cătră care nîcîcînd n-a avut atragere; îl roagă totodată pe pimate să-i apere și să-i protejeze*.³⁹

Următorii ani, au fost hotărâtori pentru românii greco-catolici din teritoriul episcopiei romano-catolice de Oradea. În ciuda imixtiunilor episcopilor sârbi, bihoreni au avut avea primele rezultate în procesul de creere a unei episcopii proprii. În 1738 Vasile Hatăș, fost paroh de Făgăraș este amintit ca protopop unit⁴⁰ peste întreg comitatul. În 1746 episcopul romano-catoilic orădean Paul Forgách a cerut de la papă aprobarea de hirotonire întru episcopat pentru Vasile Hatăș. Însă acesta, în același an, a murit.⁴¹ Paul Forgách a ales un nou candidat în persoana lui Meletie Kovács, fost paroh la Diosig și protopop unit din Oradea,⁴² care la 11 decembrie 1748, a fost sfințit în calitate de episcop-vicar pentru românii uniți din dieceza orădeană.

Însă, odată cu ridicarea la treapta episcopatului, Meletie a avut surpriza să-i fie retezate drepturile, puterea și jurisdicțiile de episcop. La 23 septembrie 1749, episcopul Forgách i-a amintit că nu mai are putere

³⁶ Tășiedan, Ștefan, *Icoane din vieța poporului român din Bihor (1726-1748)* în *Cultura Creștină* nr. 1, III / 1913, p. 15;

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Tășiedan, *Icoane, C.C.III, nr. 3/1913*, p. 81; Mihoc, *Biserica și societate*, p. 30;

³⁹ *Ibidem*, p. 86.

⁴⁰ *Ibidem*, C.C., III, nr. 5/1913, p. 146. Autorul îl meționează pe Vasile Hatăș ca fiind *protopopul cel mare*. Terminologia folosită de Tășiedan este o traducere forțată a titlului de *foesperes* adică pentru funcția de arhidiacon. După venirea lui la Oradea, Hatăș a purtat și a avut funcția și competențele unui arhidiacon pentru că era considerat capul bisericesc peste tot comitatul unde, așa cum am văzut existau mai multe protopopiate; vezi Radu, *Șematismul istoric*, p. 20.

⁴¹ Păcurariu, *Istoria bisericii ortodoxe*, p. 534.

⁴² Tășiedan, *Icoane*, III, nr. 5/1913, p. 147.

jurisdicțională ca pe vremea când era numai protopop, iar *funcțiunile episcopale numai cu permisul dânsului sau a vicarului său se pot împlini*.⁴³ În ciuda acestora, Meletie a întreprins câteva vizitații canonice care au menționat structurile ecleziastice românești din teritoriul încredințat păstorii sale. În anul 1750 a vizitat 16 parohii din districtele Ier, Barcău și Lunca.⁴⁴ În 1752 a vizitat 67 de parohii din districtele Beliu, Beiuș și Vașcău, raportând episcopului Forgách cele constatate. Bisericele erau aproape toate din lemn și foarte sărace în cărți, potire și odăjdii. Cantori existau peste tot și numărul preoților se ridica de multe ori la 4-5 în fiecare parohie. Aceștia predicau foarte rar, și atunci citind din carte. Mulți erau bigami, în afară de câțiva mai tineri ce fuseseră hirotoniți de episcopii de Arad. În același an, Meletie menționa că existau doi preoți care erau hirotoniți la Alba-Iulia și alți doi la București.⁴⁵

Date interesante privind organizarea districtelor și numărul parohiilor aparținătoare, aflăm din actele întocmite de Meletie între anii 1750 – 1753, cu ocazia efectuării unor noi vizite canonice. Într-o situație din anul 1753, ca urmare a verificării a 217 parohii din comitatul Bihor, menționează existența a nouă districte protopopești: Locului (Lunca), Barcău, Beliu, Giriș, Vașcău, Chișirid, Crișul Repede, Pomezău și Tulca. În fiecare district era notat numele protopopului, numele preotului și a parohiei unde funcționa, cifra finală fiind de 154 de sate unite, având 244 de preoți și asistenți. Districtele cu numărul cel mare de credincioși uniți erau cel al Locului, Chișirid, Giriș, Crișul Repede și Beiuș. Astfel, primele districte aveau între 30 – 40 de parohii, următoarele între 20 –30 iar ultimele între 10 –20.⁴⁶ În următorii ani, numărul uniților a scăzut datorită revenirii la ortodoxie a multora dintre ei. Astfel că, în 1765 situația greco-catolicilor din dieceză se prezenta astfel: 8 districte cu 93 de parohii și 110 preoți; față de situația din 1753, dispărea districtul Pomezău; protopopiatul Giriș avea 8 parohii, Crișul Repede cu 13, Chișirid cu 15, Beiuș cu 8, Vașcău cu 4, Beliu cu 6, Tulca cu 8 și Locului cu 31.⁴⁷

Odată cu alegerea lui Moise Dragoș pentru scaunul episcopal, a început „experiența facerii” Episcopiei române unite de Oradea Mare, independența ei de sub tutela latină fiind câștigată definitiv.⁴⁸ Numit arhidiacon⁴⁹ pentru românii uniți din dieceză încă din 1752, de către episcopul latin

⁴³ Radu, *Șematismul istoric*, p. 24.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Călușer, *Op.cit.*, p. 44.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Pentru detalii vezi Ardeleanu, 1888 p. 35-41; Bunyitay, *Biharvarmegye olahjai* p. 82 – 88; Radu, *Șematismul istoric* p. 36 – 50; Călușer, *Op.cit.*, p. 50 – 52.

⁴⁹ Și aici Iacob Radu pune semnul egal între arhidiacon și protopop oferind istoriografiei ortodoxe un motiv în plus pentru ca aceasta - prin Mircea Păcurariu în *Istoria bisericii ortodoxe*, p. 534 - să afirme că *protopopii în funcție au fost retrogradați la treapta de vice-protopopi*. Chiar Radu menționează titulatura lui Moise Dragoș: *supremus Archidiaconus* p. 43.

Adam Patachich, Moise Dragoș și-a dovedit calitățile prin recâștigarea multor parohii românești de sub tutela episcopilor sârbi. În 1765, existau 9 districte protopopești cu 94 de parohii și peste 100 de preoți.⁵⁰

Înființarea episcopiei greco-catolice de Oradea, prin bula *Indefessum* dată de papa Pius VI în 16 iunie 1777, a conferit vieții bisericești a românilor uniți un cadru legal care a trasat structuri bine definite, atât de necesare pentru menținerea Unirii, dar și pentru administrarea eficientă a parohiilor românești.

Preluând modelul organizatoric latin, nou înființata episcopie avea următoarea structură: episcopul diecezan, numit și propus spre confirmare papei de către împărat, capitul episcopal⁵¹ cu 5 canonici, apoi consistoriul⁵² ce includea pe arhidiaconii⁵³ de la conducerea arhidiaconatelor și pe vice-arhidiaconi (protopopi)⁵⁴ ce aveau în administrare vice-arhidiaconatele care includeau mai multe parohii.

În perioada episcopilor Ignatie Darabant și apoi a lui Samuil Vulcan, episcopia unită de Oradea s-a extins mai ales prin înființarea unor noi arhidiaconate și în cadrul acestora, vice-arhidiaconate. Vice-arhidiaconii au îndeplinit roluri diverse, aceștia fiind în același timp administratori eclesiastici și promotori ai valorilor culturale și politice pentru românii uniți din eparhia unită a Oradiei.

După numirea și înscăunarea lui Ignatie Darabant ca episcop de Oradea la, 8 aprilie 1788, acesta a reorganizat episcopia. Prepozitul Gheorghe Fărcaș a fost numit vicar general, iar eparhia a fost împărțită în două *provincii*: cea dincolo de Criș numit arhidiaconatul de Leta-Mare, care a avut în frunte pe arhidiaconul Iosif Silaghi, fostul protopop de Oradea, și cea dincoace de Criș ce a purtat numele de arhidiaconatul Oradiei cu

⁵⁰ Radu, *Șematismul istoric* p. 36; Bunyitay, *Op.cit.*, p. 77 – 79.

⁵¹ Are cinci membri, din care primul este *prepozit*, al doilea *lector*, al treilea *cantor*, al patrulea *custode* și al cincelea *cancelar*; al șaselea, fără demnitate este *vicar foraneu* al comitatelor Timiș, Torontal, Crasieu.. aceștia toți sunt și asesori consistoriali... (vezi I. Ardeleanu *Istoria Diezezei Romane Greco-Catolice a Oradiei Mari*, p. II, Blasiu, 1888, p. 58).

⁵² Organ administrativ și disciplinar în conducerea eparhiei. Președintele Consistoriului este Episcopul iar membri consistoriului sunt numiți *asesori consistoriali* care sunt canonicii Capitlului, precum și alți preoți numiți de episcop. De episcop depinde dacă încuviințează responsabilității Consistoriului un anume act sau nu. Însă cu toate acestea episcopul trebuie să țină seamă de Consistoriu mai ales în treburile referitoare la averea bisericească, la educarea și hirotonirea clericilor, la afacerile bisericilor și a școlilor precum și cauzele judecătorești civile, criminale și matrimoniale. (Vezi Genț, Ioan, *Administrația Bisericească*, Oradea-Mare, 1913 p. 172-173).

⁵³ În cadrul diezezei, era locțiitorul episcopului în cadrul unui arhidiaconat unde avea o autoritate juridică lărgită. Arhidiaconul stă în fruntea unui arhidiaconat, și se ocupă cu ceea ce episcopul i-a încredințat, mijlocind între acesta și vice-arhidiaconi (vezi A.V. *Katolikus Lexicon*, I, Budapest, 1931, p. 106).

⁵⁴ Preot superior sau protoiereu; conducător al unui protopopiat. Obligația protopopului este de a îndruma, a coordona și a supraveghea activitatea bisericească a parohiilor (Vezi Pr. Ene Braniște *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezana Caransebeș, 2001, p. 397.).

arhidiaconul Ioan Radnoti. Clerului i s-a impus portul clerical obligatoriu: preoților căsătoriți haină vânătă cu brâu negru; vice-arhidiaconilor căsătoriți, haină vânătă și brâu de mătase negru; preoților celibi haină neagră cu brâu negru, iar vice-arhidiaconilor celibi brâu vânăt de mătase.⁵⁵ Pentru întărirea Unirii episcopul a întreprins vizitații canonice în vice-arhidiaconatul Lunca și în părțile bănățene.⁵⁶ Datorită izbucnirii unor noi tensiuni cu episcopul de Arad, Avacumovici, episcopul unit de Oradea a cerut Consiliului Locumtenențial ca episcopul sârb să fie oprit să mai circule prin satele unite, amintind faptul că protopopii ortodocși Mihau Arsits și Ioan Clintoc din Velența și Nicolae Poinar din Peștiș agitau în continuare pe uniții din districtul Crișul Repede.⁵⁷

În momentul ocupării scaunului arhieresc orădean, în iunie 1807, de către Samuil Vulcan, eparhia orădeană cuprindea: 63 de parohii și 85 de filii cu 26.232 de suflete.⁵⁸ Acum eparhia avea șapte arhidiaconate.⁵⁹ În această perioadă episcopia de Mukacevo a fost dezmembrată, eparhia orădeană primind prin bula *Imposita humilitati nostrae*, acordată la 3 iunie 1823, de către papa Pius al VII-lea, cinci vice-arhidiaconate compacte: Bükallya (Codru), Andrid, Ardușat, Carei, Nir, iar din Satu Mare, șase parohii.⁶⁰ În anul 1825 episcopia orădeană avea 6 arhidiaconate și 9 vice-arhidiaconate cu un total de 141 de parohii.⁶¹ Samuil Vulcan a extins eparhia și în Banat, reușind atragerea de noi parohii la unire. Astfel, în anul 1837 episcopul Vulcan a reorganizat din nou eparhia.

La un an după moartea sa, survenită în 1840, episcopia unită era relativ bine organizată, semn că apropierea geografică de Ungaria și Austria a fost benefică mai ales în cristalizarea organizării vieții bisericești. Dacă în 1840, episcopia avea în componența ei 6 arhidiaconate, 17 vice-arhidiaconate și 172 de parohii cu 408 filii,⁶² în 1851 structura episcopiei cuprindea: 6 arhidiaconate, dar cu 19 vice-arhidiaconate, 196 de parohii cu 586 de filii și cu un număr de 128.769 de credincioși.⁶³

Cristalizarea structurilor ecleziale românești din teritoriul episcopiei latine a Oradei a fost încheiată în linii mari până la finele secolului al XVIII-lea. Contribuția protopopilor s-a făcut simțită mai ales după războiul antihabsburgic din anii 1703-1711.

⁵⁵ Radu, *Șematismul istoric*, p. 83.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 86.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 93.

⁵⁹ I. Chindriș confundă arhidiaconatele cu vice-arhidiaconatele afirmând că *Dieceza de Oradea este împărțită în șapte protopopiate numite aici, după moda catolică, arhidiaconate (!)* (vezi studiul lui I. Chindriș *Cel mai vechi șematism românesc cunoscut: Oradea, 1813* text preluat de pe www.history-cluj.ro)

⁶⁰ Vezi Călușer, *Episcopia*, p. 60.

⁶¹ *Ibidem*, p. 60; *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis 1824*;

⁶² *Ibidem*, p. 62.

⁶³ *Schematismus cleri gr.cath. Varadinensis 1851*, p. 85

Concluzii

Preluând modelul organizatoric latin, dar adaptându-l realităților locale, protopopii s-au identificat parțial, prin competențe și misiune cu vice-arhidiaconii latini, moștenirea Evului Mediu nefiind un motiv pentru asimilare și dispariția specificului structural al românilor uniți, ci acela de a se alia unei noi instituții, care pentru ei însemna Biserica Universală care, în diversitatea sa, a asigurat continuitatea valorilor rituale și structurale ale românilor. În ciuda eforturilor făcute atât de episcopul romano-catolic orădean cât și de superintendența calvină de la Debrețin, de a-i uniformiza și include în *natio hungaricum*, românii bihoreni au reușit să își conserve ritul și limba, prin adoptarea instituției arhidiaconatului și mai apoi a protopopiatului / vice-arhidiaconatului, elemente care la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul lui XVIII-lea au condus la unirea cu Biserica Catolică. Putem spune că aceste structuri au ajutat într-o formă evidentă, viața bisericească locală, care era lipsită, în acest teritoriu, de un episcop de rit grecesc.

Dacă înainte de momentul Unirii religioase protopopii au jucat un rol important în coordonarea vieții ecleziale a românilor din aceste teritorii, în secolul al XVIII-lea rolul lor nu a încetat. Ei au fost prezenți de ambele părți ale baricadei, căci prin ei, preoții și credincioșii și-au putut alege apartenența confesională. Este cazul lui Demetriu Paulin, Paul László, Mihai Pop protopopul Luncăi, protopopii ortodocși Miha Arsits și Ioan Clintoc din Velența și Nicolae Poinar din Peștiș. Tot din rândul lor s-au ridicat și cei propuși pentru titlul de episcop al românilor. Este cazul în special al lui Vasile Hataș, al lui Meletie Kovács și al lui Moise Dragoș, cu toții deținători anteriori ai acestor funcții ecleziale.

RECENZII

Adrian Andrei Rusu, *Castelarea carpatică. Fortificații și cetăți din Transilvania și teritoriile învecinate (sec. XIII – XIV)*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2005, 653 p.

După cum admite chiar autorul, lucrarea este o revizuire a propriei teze de doctorat, apărută în 1987. Prin abordarea castelologiei ca specializare aparte a istoriografiei, aceasta reprezintă, fără nici un dubiu, un pas al alinierii istoriografiei românești la istoriografia europeană. Autorul afirmă că nu dorește a da publicității un tratat, ci doar un volum de sinteză. El are totuși marele merit de a fi primul care s-a ocupat la un mod serios de castelologie sistematică în România.

Lucrarea are șase părți distincte: 1. Abordarea metodologică; 2. Castelarea Transilvaniei; 3. Polifuncționalitatea fortificațiilor; 4. Subiecte speciale; 5. Repertoriul fortificațiilor și 6. Anexe.

În prima parte istoricul clujean expune delimitările, izvoarele cercetării, istoriografia, terminologia și metodologiile tematicii dezbătute. În partea secundă care, în mare, dă și titlul lucrării, autorul tratează moștenirea antică, originea și evoluția fortificațiilor de lemn și pământ, cetățile arpadiene și cetățile medievale clasice. Tratatând construcțiile militare din secolele XIII-XIV, A. A. Rusu detaliază modul de construire al fortificațiilor, elementele care constituiau o fortificație și modul de amenajare.

“Subiectele speciale” ale lucrării sunt reprezentate de fortificațiile “etnice” – cetățile săsești, cele secuiești și fortificațiile medievale românești, care reprezentau particularități de caz în arhitectura militară a vremii. Cetățile teutonilor și ioaniților și, de asemenea, bisericile fortificate reprezentau, la rândul lor, particularități arhitecturale militaro –

eceziastice. Autorul tratează și fortificațiile din exteriorul arcului carpatic: cetățile moldovene primare, cetățile polono – baltice, cetățile din zona Severinului și cele din nordul Țării Românești; și situația arhitecturii militare dobrogene, ca parte integrantă a inventarului fortificațiilor de pe teritoriul României.

În partea a cincea, autorul analizează cronologia cetăților pe care le împarte în fortificații certe – al căror interval cronologic este cunoscut sigur; fortificații despre care se presupune că aparțin unui anumit interval cronologic; și fortificații cărora li s-a atribuit în mod absolut fals un cadru temporal.

Dincolo de pionieratul întreprins cu această ocazie, lucrarea lui A. A. Rusu se constituie în una din cele mai importante publicații ale sale, cu merite științifice indiscutabile, care poate să servească drept model cercetărilor viitoare.

TITIAN CĂLIN COSTEA

Peter Brown, *Întemeierea creștinismului occidental. Triumf și diversitate. 200-1000 d. Cr.*, Polirom, Iași, 2002, 356 p.

Lucrarea reprezintă analiza unei probleme istorice studiate destul de superficial anterior, fapt ce a dus la concluzii eronate asupra perioadei creștine vechi. Autorul își întinde studiul pe întregul spațiu acoperit de Creștinism în primul său mileniu de existență, deopotrivă în Imperiul roman cât și cel persan.

Peter Brown își împarte lucrarea în trei părți aproximativ egale. Prima parte, *Imperiul și urmările sale. Anii 200-500 d. Cr.*; a doua parte *Moșteniri divergente. Perioada 500-750 d. Cr.* iar a treia parte, *Sfârșitul lumii antice. 750-1000 d. Cr.*

Lucrarea este precedată de un *Cuvânt înainte*, redactat de Jacques Le Goff, coleg și colaborator al autorului. Lucrarea se încheie cu o *Bibliografie selectivă*, un *Tabel Cronologic* și un *Index*.

Tema abordată de către autor nu este o noutate în istoriografie, însă modul în care acesta o expune îl face pe cititor să-și pună întrebări reale asupra Creștinismului arhaic. Autorul destramă două mari mituri legate de creștinism: cel al persecuției minorității creștine, mit care a avansat un procent de cel mult 10 % din populația Imperiului roman ca fiind creștină și care a fost promovat de către romantici, precum și cel prin care Creștinismul ar fi reprezentat ascensiunea unei religii a claselor sociale defavorizate. Autorul demonstrează pentru ambele mituri că, de fapt, atât în Imperiul roman cât și în cel persan, în primele trei veacuri au existat creștini chiar și în aparatele de stat. Tratând perioada ce a urmat Edictului de la Milano – așa-numitele “tempora christiana” –, autorul se ocupă de comportamentul creștinilor față de necreștini, care erau

subestimați, termenul de “paganus” fiind folosit mai mult decât cu sensul său real, cu sensul peiorativ de “om de categoria a doua”.

În partea a doua a lucrării, autorul tratează situația creștinilor de pe teritoriul Asiei, condiția lor sub dominația Islamului și Creștinismul din spațiul irlandez – anglo – saxon. Ultima parte a lucrării prezintă situația Creștinismului în Europa de după 750 d. Cr. și expansiunea acestuia sub protecția lui Carol cel Mare.

Demersul istoriografic al lui Peter Brown are un caracter pozitiv, demonstrând faptul că istoria Creștinismului trebuie tratată foarte serios și nu doar speculativ, și că nu trebuie neapărat ca punctele de reper să fie miturile, zvonurile și tradițiile, ci cercetări îndelungate, care să scoată la iveală adevărul istoric documentat. Lucrarea lui Peter Brown poate constitui un model de interpretare riguros științifică a unei chestiuni care privește întreaga Europă și un îndemn de a depăși stadiul de interpretare encomiastică a istoriei Creștinismului impus de istoriografia eclesiastică obsedată de impunerea unui adevăr de credință cu folosirea unui instrumentar nu totdeauna corect folosit.

TITIAN CĂLIN COSTEA

Edgar Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* [traducere din limba franceză de Susanna Lazzari după, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, publié par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, science et la culture (UNESCO), Paris 1999], colecția «Minima» - 59, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 123 p.

Deși au trecut câțiva ani de la apariția primei ediții a acestei cărți, iar domeniul căruia aparține este cel al pedagogiei, dorim totuși să o semnalăm chiar și în paginile unei reviste cu conținut preponderent teologic, datorită preocupării sale identice cu una din exigențele formulate de papa Ioan Paul II în enciclica sa din anul 1998, *Fides et Ratio* (nr. 81), cu referire la fenomenul fărâmițării cunoașterii, în vederea depășirii actualei "crize a sensului".

Autorul este un sociolog, una dintre figurile cele mai prestigioase ale culturii contemporane. Răspunzând unei propuneri din partea UNESCO, Edgar Morin, care a consacrat mare parte din opera sa problemelor unei "reforme a gândirii" și unei cunoașteri adecvate, propune în această carte un număr de șapte cunoașteri "fundamentale" pe care educația ar trebui să le trateze în orice societate și în orice cultură. Totodată, ea se deschide spre «profunde mistere ce privesc Universul, Viața, nașterea Ființei umane [...] în care intervin opțiunile filosofice și credințele religioase» (cf. *Prolog*, p. 7-8).

Cartea, deși de dimensiuni reduse, reprezintă o sinteză a unei întregi opere și chiar a unei vieți, într-un limbaj cât se poate de accesibil cititorului de rând. După cum o prezintă în prolog, este ultima dintr-o "trilogie pedagogică" dezvoltând teze expuse în două volume anterioare: *La tête bien faite* și *Relier les connaissances*. În același prolog ne informează că anterior publicării, textul a fost supus atenției unor personalități

universitare sau funcționari internaționali de pe întreg mapamondul (o listă de peste douăzeci de nume ne este oferită), ale căror comentarii sau propuneri au fost integrate în textul final, astfel că putem admite dintru început garanția unui larg și pertinent consens asupra ideilor expuse.

Cele șapte capitole care alcătuiesc conținutul sunt precedate de un capitol introductiv care include rezumate preliminare ale fiecăruia din capitolele cărții. Fiecare dintre capitole expune detaliile exigențelor unei educații a viitorului, din care semnalăm cele ce urmează.

1. **Orbirea cunoașterii: eroarea și iluzia.** Este vorba de cerința de a capacita orice minte pentru lupta vitală pentru luciditate: prin introducerea și potențarea în procesul de învățământ a studiului caracterelor cerebrale, mentale, culturale ale cunoașterii umane, a proceselor și modalităților sale, a dispozițiilor psihice și culturale care o induc să riște eroarea sau iluzia.

2. **Principiile unei cunoașteri pertinente,** menite să promoveze o cunoaștere capabilă să perceapă problemele globale și fundamentale pentru a înscrie în ele cunoștințele parțiale și locale.

3. **A învăța condiția umană:** presupune a deveni cu adevărat conștienți de complexitatea acesteia, care ar trebui să fie obiectul esențial al oricărui proces didactic.

4. **A învăța identitatea terestră:** destinul planetar al speciei umane este

o altă realitate fundamentală ignorată de învățământul contemporan.

5. **A aborda incertitudinile:** «trebuie învățat a naviga într-un ocean de incertitudini, cu ajutorul arhipelagurilor de certitudini» (cf. *Riassunti preliminari*, p. 14); învățământul ar trebui să cuprindă și incertitudinile care au apărut în științele fizice (microfizica, termodinamica, cosmologia), în științele evoluției biologice și în științele istorice, oferind și principiile de strategie care să permită abordarea riscurilor și a incertului și să-i modifice evoluția, mulțumită informațiilor dobândite în cursul acțiunii.

6. **A învăța înțelegerea:** una din bazele cele mai sigure în educația în vederea păcii; o exigență care se impune la toate nivelurile educative și la toate vârstele, presupunând o reformă a mentalităților; implică necesitatea studierii neînțelegerii, în rădăcinile, în modalitățile și în efectele sale.

7. **Etica speciei umane:** una capabilă să recunoască cele trei aspecte ale condiției umane - individ, specie,

societate - în corelaționările lor reciproce, care presupun educarea democrației și a solidarității terestre.

După cum sperăm că se poate remarca, sub niște titluri aparent banale sau sub forma unor exigențe educative evidente, se ascunde de fapt, reflecția sintetică poate de decenii a autorului și colaboratorilor săi; fără riscul de a exagera, cititorul acestei cărți poate “simți” în ideile și sugestiile expuse, genialitatea care, ca de obicei, se ascunde sub aparența banalului sau a “evidentului”. Unele dintre ele se regăsesc deja în proiectele strategice ale unor programe educative la niveluri mai mult sau mai puțin extinse. Însă pentru fiecare persoană cu responsabilități didactico-pedagogice, sugestiile cuprinse în conținutul său pot oferi cel puțin criterii pentru un *modus docendi* adecvat timpurilor pe care le trăim.

CORNEL DÎRLE

Rafael Pascual (ed.), *L'evoluzione: crocevia di scienza, filosofia e teologia* [Congresso internazionale - Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, 23-24 aprile 2002], Edizioni Studium, Roma 2005, 378 p., ISBN 88-382-3922-3.

Întârzierea apariției acestei cărți cu trei ani de la evenimentul care i-a dat naștere, o putem considera oarecum providențială, prin clarificările pe care le aduce, în contextul în care tema evoluției/creației s-a bucurat de o atenție mediatică neașteptată în ultimul an: mai întâi apariția unui editorial pe tema evoluției, al cardinalului vienez Christoph Schönborn, în paginile cotidianului *New York Times* (*Finding Designe in Nature*, 7 iulie 2005), căruia i-a urmat un adevărat serial de comentarii și dispute; iar mai recent, tot în continentul nord-american, aceeași temă a constituit obiectul unor cazuri judiciare, unele instanțe regionale fiind chemate să se pronunțe asupra legitimității prezentării așa numitei teorii *intelligent design* în programele școlare ale instituțiilor publice de învățământ. Chiar doar evocarea acestor dezbateri publice asupra temei e suficientă pentru a sugera complexitatea problemei a cărei abordare necesită un cadru interdisciplinar.

Dar mai mult decât interdisciplinaritate, argumentul cheamă în cauză exercițiul metadisciplinarității; dacă interdisciplinaritatea presupune, pe de o parte, justa, legitima, corectă și necesara autonomie a respectivelor discipline, iar pe de altă parte, complementaritatea și armonia lor, metadisciplinaritatea supune atenției trei tipuri de chestiuni: «a) unele privesc metoda proprie unei științe, specificitatea sa, distincția sa față de alte metode apropiate, avantajele și limitele sale; b) alte chestiuni iau naștere din temele studiate, care, nefiind pe deplin înțelese cu respectiva metodă, fac trimitere la fundamentele

care se găsesc în alte cunoașteri, accesibile cu alte tipuri de raționalitate...; c) altele privesc cadrul metafizic (și etic și religios) de referință al științelor: filosoful, plecând de la starea actuală a științei, încearcă să-i descopere diferitele premise: ontologice (existența unei ordini a naturii, care o face inteligibilă), epistemologice (capacitatea omenească de a cunoaște respectiva ordine) și etice (valorile morale implicate în activitatea științifică)» (cf. Jesús Villagrasa în introducerea volumului, *Evoluzione, interdisciplinarità e metadisciplinarità*, p. 17-18).

Evenimentul științific găzduit de Ateneul Pontifical Regina Apostolorum se înscrie într-o serie de acte academice similare, stimulate de invitația adresată de papa Ioan Paul II în anul 1998, «ca filosofia să regăsească dimensiunea ei sapiențială de căutare a sensului ultim și global al vieții» (Ioan Paul II, Enciclica *Fides et ratio*, nr. 81), împotriva fenomenului la care asistăm, de fărâmițare a cunoașterii, care face dificilă și deseori zadarnică cercetarea unui sens (cf. *ibidem*). În cele mai recente pronunțări ale Magisterului Bisericii catolice pe tema evoluției (din 1996 încoace), aceasta e prezentată ca ceva mai mult decât o simplă ipoteză, fiind vorba, mai precis, de unele *teorii*, iar prin urmare, fiind chemate să-și demonstreze validitatea prin verificare și confruntarea cu faptele și experimentele. Chiar doar din titlurile celor 14 relatări se poate deduce structura logică a Congresului; în cele ce urmează, alături de prezentarea respectivilor relatori, vom rezuma contribuțiile lor științifice la acest congres interdisciplinar.

RECENZII

Rafael Pascual (Profesor de Filosofia Științei și a Naturii, Ateneul Pontifical *Regina Apostolorum*) prezintă *status quaestionis* asupra evoluției în trei puncte: verificabilitatea *faptului* evoluției, compatibilitatea sa sau nu cu creația și statutul epistemologic al teoriei evoluției.

Stanley L. Jaki (Seton Hall University, New Jersey), printr-un titlu paradoxal - *Non-Darwinian Darwinism* - atrage atenția asupra întrepătrunderii și, prin urmare, a necesarei distincții dintre componente științifice și ideologice în darwinism.

Francisco J. Ayala (cercetător la California University, Irvine) în *Two Revolutions: Copernicus and Darwin*, susține valoarea științifică revoluționară a descoperirii lui Darwin, limitată însă la lumea naturii, pentru că există valori deosebit de semnificative pentru viața omului, precum cele morale și cele estetice, care nu sunt accesibile științelor naturii.

Jean Staune (l'Université Interdisciplinaire de Paris) prezintă în relatarea sa - *La biologie non darwinienne: essai de typologie et analyse des implications phylosophiques* - diferite propuneri actuale, în special din mediul științific francez, de biologie *non-darwinienne*, cu intenția de a demonstra că o teorie a evoluției nu trebuie să fie în mod necesar darwiniană, chiar dacă aceasta continuă să fie paradigma dominantă.

Urmează apoi o serie de patru relatări cu caracter științific mai specific, referitoare la descoperiri recente ale paleontologiei și științelor înrudite. Astfel, Fiorenzo Facchini (Dipartimento di Biologia evoluzionistica sperimentale, Università di Bologna), în relatarea sa intitulată *L'emergenza dell'uomo nell'evoluzione: aspetti biologici e culturali*, analizând criteriile pentru precizarea momentului apariției omului, consideră că această precizare este probabil imposibilă,

pentru că se așează în afara domeniului observației empirice și pentru că e greu de presupus o apariție treptată, datorită naturii *metabiologice* a speciei umane.

Anne Dambricourt (Institutul de Paleontologie Umană, Paris), în concluzia unui studiu ce privește procesele de embriogeneză a țesutului ce devine ulterior osul de la baza craniului, precum și asupra memoriei embrionale a dinamicii procesului, consideră că baza memoriei respectivului proces nu este cu totul de natură genetică, deși încă nu este în măsură să-i stabilească natura. Cazul științific este prezentat de autoare inclusiv ca o invitație, în special pentru omul de știință, de a încerca să se înțeleagă mai întâi pe sine, ca om, cu umilință și prudență și astfel, fără pretenția de a emite judecăți hazardate despre originea universului.

José Maria Bermúdez, membru al unei echipe de paleontologi spanioli prezintă două importante descoperiri făcute în complexul carstic de la Atapuerca (Spania), cu aporturi la cunoașterea evoluției umane în Europa.

Pierre Perrier, sub un titlu interogativ - *Que nous apprend l'analyse mathématique de la macro évolution?* - trage concluzia, în urma simulărilor numerice ale micro- și macro-evoluției, că nu există continuitate în evoluția între specii, salturile între ele fiind inexplicabile din punct de vedere științific, confirmându-se doar microevoluția în interiorul speciilor.

Filosoful Vittorio Possenti (Università di Venezia) în relatarea sa *Vita, natura e teologia* pledează pentru punerea la punct a unei filosofii a vieții și a organismului adecvată nivelului recentelor descoperiri ale biologiei și care să permită dialogul între știință, filosofie și teologie. Ultimele cinci relatări sunt ale unor teologi. Mons. Józef Żicinski (Universitatea din Lublin, membru al

RECENZII

Congregației pentru Educație Catolică și al Consiliului Pontifical al Culturii) pornind de la unele achiziții ale fizicii moderne (titlul relatării sale, *The Weak Anthropic Principle and the Theological Meaning of Evolution*) încercă să demonstreze posibilitatea depășirii opoziției clasice între interpretarea teleologică a procesului evolutiv și cea cauzal-deterministă, pentru că procesele fizice necesare, subordonate legilor deterministe ale naturii, pot fi în același timp, fără contradicție, expresie a unei structuri teleologice a naturii.

Profesorul Pedro Barrajon (Ateneul Pontifical *Regina Apostolorum*) sub titlul *Evluzione, problemi epistemologici e antropologici*, aduce în discuție mai întâi valoarea gnoseologică a teoriei evoluției, pledând pentru necesitatea integrării acesteia într-o viziune globală și unitară asupra realității, așa cum este cea oferită de filosofie, la nivel rațional sau de teologie, dacă se acceptă revelația. În al doilea rând, dezvoltă tema diferenței ontologice dintre om și animale, datorate sufletului omenesc care nu poate proveni pe calea evoluției din animale inferioare.

Titlul relatării lui Lucio Florio (Universidad Católica Argentina) - *Trinidad y evolución. Repercusiones de la idea monoteísta y trinitaria del Dios cristiano en relación a la naturaleza en evolución* - este suficient de sugestiv pentru a deduce conținutul, însă merită semnalată relativa originalitate a prezentului studiu comparativ cu altele similare pe tema relației dintre evoluție și Dumnezeu, prin faptul că autorul depășește contextul oarecum clasic în care fusese abordată tema, cel deist sau monoteist nediferențiat, introducând noutatea creștină a Dumnezeului Întreit. Din relatarea profesorului Paul Haffner (Ateneul Pontifical

Regina Apostolorum) - *Evolution and the Magisterium of the Church* - sunt de remarcat: semnalările unor concepții despre creație ale unor autori creștini din antichitate și din Evul mediu care nu se opun evoluției; semnificația *Monitum*-ului adresat de Sfântul Oficiu în anul 1962 relativ la operele lui Theilard de Chardin; discuția referitoare la alternativa între monogenism și poligenism și propensiunea pentru cea dintâi, ca poziție mai sigură din punct de vedere teologic. Concluzia sa este că Magisterul Bisericii a fost pozitiv, deschis dezvoltării științifice a teoriei evoluției însă, în același timp indicând pericolele, pentru credință și pentru rațiune, provenite din ideologia materialistă.

Într-o relatare concluzivă - *La scienza e la fede* -, Mons. Marcelo Sánchez Sorondo (Cancelarul Academiei Pontificale a Științelor) afirmă necesitatea unei metafizici analitice și sapiențiale care să deschidă diferitele niveluri de raționalitate spre o mai mare integrare a cunoașterilor și spre primirea credinței.

Ceea ce poate reține un cititor inexpert al unor astfel de relatări cu un înalt grad de specializare, din domeniul aparent incomunicabile, este invitația pe care credința o adresează raționalității umane în diversele grade ale exercitării sale, la deschidere reciprocă. Specializarea este indispensabilă progresului științei, dată fiind capacitatea limitată a intelectului nostru, iar pe de altă parte, vastitatea cognoscibilului. Însă riscul specializării îl constituie această fragmentare a cunoașterii. Experiența unui astfel de dialog interdisciplinar reprezintă un exercițiu al unei raționalități care oferă științelor noi orizonturi, iar credinței confirmarea ce rezultă din convergența indiciilor.

CORNEL DÎRLE

Ionel Bușe, *Filosofia și metodologia imaginarului, Scrisul Românesc, Craiova, 2005, 197 de pagini*

Dezvoltarea culturii și științei europene datorează mult raționalității logocentrice și logicii terțului exclus, opțiuni care asigură un criteriu pentru a discerne în mod clar realul de imaginar (ireal) și care permit acțiuni eficiente asupra realității exterioare. Știința europeană are un model omogen al spațiului și timpului, însă limitele lui par să fi fost atinse prin globalizarea în care culturi cu premise opuse folosesc în comun aceeași lume disponibilă. Soluția conviețuirii poate să fie schimbarea paradigmei logicii terțului exclus cu una a terțului inclus, în care imaginarul nu este doar o sursă de iluzii, ci „locul” în care contrariile pot coexista.

Spre acest imaginar ne introduce cartea profesorului universitar Ionel Bușe, legitimând mitul și simbolul ca domenii de cercetare, arătând metodele, vecinătățile și aplicațiile unei căutări a sensului cu o putere epistemologică cel puțin egală științelor exacte, a cărei abandonare ar duce la creșterea neînțelegerii dintre oameni. Structurată în trei părți ce conțin două, cinci, respectiv trei studii, cartea, în întregul ei, dezvoltă două premise: imaginarul este locul în care contrariile subzistă și, a doua, omul autentic, cu deschidere spre infinit, este cel care suportă integralitatea contrariilor. Acestea pot fi gestionate de un intelect compatibil cu plurivalența imaginației, rezultatul fiind *raționalitatea slabă*, ca soluție tardo-modernă a conflictelor generate de un subiect logocentric.

În prima parte, reperele teoretice ale discursului sunt doi dintre cei mai importanți filosofi, Kant și Platon. Astfel, în *Filosofii și imaginarul* se nuanțează

raportarea acestora la imaginar. Pe baza unei interpretări a dialogurilor *Critias* și *Timaios*, studiul *Atlantida lui Platon* reconsideră importanța mitului în cunoaștere. Mitul Atlantidei creează un loc intermediar între vizibil și invizibil, astfel încât mitul nu este doar un surogat de concept sau o figură de stil folosită ca să priceapă mai bine ascultătorii, ci reprezintă o modalitate specifică de exprimare a gândirii. Autorul evidențiază în *Imaginația transcendentă la Immanuel Kant* contribuția imaginației la forma umană pe care o ia natura, concluzie la care ajunge prin comprarea abordării kantiene a imaginației în *Critica rațiunii pure* și *Antropologia din punct de vedere pragmatic*.

Eseurile părții a doua prezintă importanța imaginarului pentru cunoaștere și creație, *Repere bachelardiene* urmărind traseul tematic al autorului francez, arătând astfel cum se trece de la imaginea ca obstacol pentru cunoaștere, la imagine ca permanentă deschidere spre nou. Un alt nivel al creației este vizat în *Mircea Eliade – de la istoria religiilor la antropologie*, unde, așa cum anunță titlul, se argumentează existența unei antropologii filosofice implicite hermeneuticii eliadești a religiei. *Homo religiosus* este un om total, de aceea istoria religiei trebuie să se apropie de antropologia filosofică, prin hermeneutica totală, care este mai mult decât un exercițiu teoretic, o tehnică de formare spirituală. Prin aceasta credem că este relevantă una dintre mizele esențiale ale operei eliadești, ignorarea ei fiind o cauză a tot mai deselor judecări parțiale a lucrărilor istoricului religiei. *Animus și anima la Gaston Bachelard*

și *Mircea Eliade*, prin jocul conceptelor-imagini care exprimă dezvăluirile și ascunderile imaginarului, prezintă cei doi termeni ca expresia unei dualități în căutarea unității. Mitul androgenului, ca una dintre expresiile căutării unității, este, așa cum ne arată Ionel Bușe, un motiv central al operei bachelardiene, dar semnificația căutării lui nu este, ca la Jung sau Eliade, cea a regăsirii originilor, ci a creativității care aparține totalității. Astfel, reveria poetică nu este o evadare din prezent, ci explorarea unei căi spre unitatea androgenului. Acesta nu este o nostalgie, ci o sarcină, o idealizare posibilă prin reveria poetică, prin care omul devine mai autentic, apropiindu-se de integralitate. Eliade folosește conceptele *animus* și *anima* în căutarea misterului totalității, exprimat de mitul androgenului, autorul arătând influențele și diferențele între raportarea lui Eliade la inconștientul colectiv și cele ale lui Jung și Bachelard.

Ultimele două studii ale celei de-a doua părți, *Gilbert Durnad și redescoperirea imaginarului* și *O filosofie a dualității*, nu întâmplător în această ordine, pot fi considerate reprezentative pentru începutul și viitorul studierii imaginarului. Eseul dedicat lui Durnad reușește o prezentare a redescoperii imaginarului, pornind de la principiile metodologice ale lui Durand și contribuțiile acestuia în metodologia studierii mitului (mitocritica, mitanaliza și metodologia), până la felul în care acesta vede abordarea imaginarului cu ajutorul antropologiei globale. *O filosofie a dualității* prezintă cum, în concepția lui Jean-Jacques Wunenburger, imaginarul poate să fie un fundament al gândirii figurative și argumentele în favoarea unei noi paradigme, a *dualității contradictorii*. Familiaritatea cu opera filosofului francez îi permite

lui Ionel Bușe o prezentare clară și atentă la nuanțe, și apropieri între concepte din filosofia imaginarului (*intermediarul dinamic*) și termeni problematizați de Noica (*întru*).

A treia parte a cărții este una aplicată, care ne arată filosofia imaginarului „la lucru”. Astfel, după un inventar cvasi-complet în *Mituri românești ale originilor și imaginarul politic*, autorul prezintă confiscarea imaginilor arhetipice de către propaganda politică (legionară sau comunistă) și pervertirea lor în argumente ale totalitarismului. *Brâncuși și înțelepciunea formelor* este un exemplu de interpretare a unei opere cu ajutorul metodelor și conceptelor filosofiei imaginarului. În opinia autorului, de lucrarea brâncușiană cea mai bogată în semnificații (*Ansamblul din Târgu Jiu*) trebuie să ne apropiem cu un intelect care nu reprimă emoția, ci o mediază, favorizând conexiuni între arhetipuri și codul de semnificații al istoriei apropiate. Se depășesc astfel limitările interpretărilor curente ale *Ansamblului*, care ignorau că simbolurile exprimă întotdeauna perechi de contrarii. Realizat între cele două războaie mondiale, *Ansamblul* nu este doar o operă de artă sau un simplu monument comemorativ, ci răspunsul lui Brâncuși față de teroarea istoriei, exprimând unitatea celei mai profunde contradicții, cea dintre viață și moarte. O altă chestionare a unui loc comun prilejuiește și trecerea în revistă a modelelor spațio-temporale din *Analiza modelelor imaginale ale spațiului și timpului*, unde evidențierea persistenței modelului ciclic al religiilor precreștine în interiorul modelului liniar creștin relativizează dihotomia religii precreștine – creștinism, impunând o gândire fără clișee a raportului dintre creștinism și păgânism.

RECENZII

Deși este alcătuită din studii independente, elemente de curs sau articole publicate în reviste, cartea are o unitate tematică dată de interesul autorului pentru paradigma unei raționalități plurivalente, astfel încât lectura ei asigură atât o introducere pentru un student aflat la începutul interesului său față de acest domeniu, cât și problematizări sau deschideri pentru cei deja familiarizați cu el. Imaginarul a însoțit dezvoltarea raționalității logocentrice asemenea unei umbre. La adăpostul ei se pot dezvolta monștrii care ne amenință, dar tot acolo pot să dispară pretențiile de

claritate care justifică monstruozițiile și violențele asupra celorlalți. Echilibrul între aceste direcții, între identitatea mea și a celuilalt, poate fi asigurat doar de o raționalitate îngăduitoare față de realități aparent opuse. În acest sens cartea profesorului Ionel Bușes este o pledoarie pentru imaginar, o introducere în abordarea lui cu responsabilitate și fără prejudecăți, astfel încât să ajungem să îl recunoaștem ca sursă a creativității/inspirației.

IONUȚ MIHAI POPESCU