

**S T U D I A**

**UNIVERSITATIS BABEȘ – BOLYAI**

**THEOLOGIA GRAECO - CATHOLICA**

**VARADIENSIS**

**2**

---

Editorial Office: 400015, Cluj-Napca, Republicii Street, no. 24 ♦ Phone: 0264405352

---

**CUPRINS – CONTENT – SOMMAIRE – INHALT**

**STUDIA THEOLOGICA**

- ALEXANDRU BUZALIC, Ritul bizantin român în Biserica Română Unită cu Roma. \*  
*Le rite byzantino-roumain dans l'Église roumaine unie à Rome*..... 3
- ALEXANDRU SUCIU, Aspecte ale învățământului muzical bisericesc românesc din  
Transilvania în secolul al XVIII-lea. \* *Aspects de l'enseignement musical religieux*  
*roumain en Transylvanie au XVIII-ème siècle*..... 11
- CORNEL DÂRLE, Dreptul particular al bisericii române unite cu Roma și CCEO, în  
materie cultural-sacramentală. Premise teologice-istorice (secolele XVII-XVIII). \*  
*The Particular Law of the Romanian Church United with Rome and the CCEO*  
*with Reference to the Divine Cult and the Sacraments. Historical-Theological*  
*Premises (XVII<sup>th</sup>-XVIII<sup>th</sup> centuries)*..... 23

**STUDIA PHILOSOPHICA**

- ALEXANDER BAUMGARTEN, Posibilitate și pasivitate în teoria aristotelică a  
intelectului. \* *Possibilité et passivité dans la théorie aristotélicienne de l'intellect* ..... 35
- ANDREI BERESCHI, Sensul termenului *noeron* la Plotin și ideea lui Unu-Multiplu ..... 53
- CLAUDIU SFIRSCHI-LĂUDAT, Discursul funebru între joc și seriozitate. Dialogul  
Menexenos ..... 63

## **STUDIA HISTORICA**

BLAGA MIHOC, Implicarea instituției ecclesiale greco-catolice de la Oradea în activități sociale și economice. \* *The Involvement of the Greek-Catholic Ecclesiastical Institution from Oradea in Social and Economical Activities*..... 83

SILVIU SANA, O perspectivă istorică asupra identității rituale a Eparhiei Române Unite de Oradea reflectată în paginile revistei „Vestitorul” (1926 – 1936). \* *Una prospettiva storica dell'identità rituale dell'Eparchia Rumena Unita di Oradea, rispecchiata sulle pagine della rivista "Vestitorul"(1926 – 1936)* ..... 123

## **RECENZII**

CORNEL DÎRLE, Adolf Martin Ritter, «*L'Eglise et l'Etat*»: points de vue du christianisme ancien. *Religion et politique dans l'Antiquité - textes et commentaires*..... 147

## RITUL BIZANTIN ROMÂN ÎN BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ CU ROMA

ALEXANDRU BUZALIC

**RÉSUMÉ.** *Le rite byzantino-roumain dans l'Église roumaine unie à Rome.* L'Église roumaine qui appartient aux grandes traditions constantinopolitaines a hérité les éléments fondamentaux du rite grec en y ajoutant des éléments spécifiques du langage liturgique roumain, les pratiques particulières et la sensibilité spirituelle naturelle à ce peuple, éléments qui conduisent finalement à la naissance du rite byzantino-roumain. L'identité de l'Église roumaine peut être exprimée à travers le rite byzantino-roumain auquel se sont ajoutées quelques pratiques de piété empruntées à l'Occident qui sont entrées dans le culte par les contacts culturels et spirituels. Le contact entre les Églises locales concourt à l'unité de la foi dans la diversité des rites. L'Église est enrichie en gardant son patrimoine traditionnel, partageant avec d'autres la beauté de son propre rite. L'Église unie à Rome, grecque-catholique, est avant tout l'Église roumaine. C'est l'Église qui existe sur le territoire de la Roumanie, se tournant vers Dieu selon sa propre spiritualité et sensibilité, utilisant le langage slave dans le rite byzantin, devenant progressivement roumaine par l'utilisation du langage culturel roumain et des différences du typicon par rapport à la pratique ou aux hymnes grecques.

### **Locul Bisericii Române printre Bisericile de rit constantinopolitan**

În zona de contact cultural dintre creștinismul latin și bizantin, au apărut de-a lungul timpului Bisericile greco-catolice de astăzi, ca o încercare de refacere a unității creștinismului european, sfâșiat de schisma din 1054. Unirea cu Roma a fost posibilă mai întâi în teritoriile de Vest și Nord-Vest ale României de astăzi (Maramureș, Sătmăr, Crasna, Solnoc, Oradea), datorită activității în Mukacevo a lui Iosif de Camillis. Episcopia de Oradea a condus destinele populației românești din teritoriile de Vest, pentru a intra în componența Mitropoliei Române de Alba Iulia și Făgăraș în anul 1853, însă din punct de vedere spiritual a fost în legătură cu Biserica din Transilvania.

Transilvania, prin mitropolia română de Alba Iulia, a aderat la Unirea cu Roma în anul 1700, ca urmare a activității misionare a iezuiților și a politicii bisericești susținute de Cardinalul Kolonitz în cadrul Imperiului Habsburgic, prin semnătura Mitropolitului Atanasie Anghel. Tot la sfârșitul sec. XVII și începutul sec. XVIII, Țările Române se delimitează clar față de celelalte ambiente spirituale, prin introducerea în cult a limbii române, după ce au existat numeroase încercări anterioare, concretizate prin traduceri parțiale ale Evangheliilor sau a unor texte necesare desfășurării cultului divin.

Biserica română aparține marii tradiții constantinopolitane, moștenind elementele fundamentale din ritul greco-bizantin, la care s-au adăugat elementele specifice impuse de limba liturgică română, practicile particulare și sensibilitatea

spirituală autohtonă, elemente care conduc în cele din urmă la formarea ritului bizantin-român. Biserica vie se roagă, ori acesta e modul concret prin care credința este trăită și Cuvântul lui Dumnezeu dă rod bogat, concretizat sub aspectul spiritualității proprii. Dacă Biserica pământească este icoana istorică a Împărăției lui Dumnezeu, aceasta crește spre devenirea ei metaistorică, avându-și rădăcinile adânc înfipte în trecutul și spiritualitatea înaintașilor.

O uniformitate desăvârșită în ritul bizantin nu a existat și nici nu va putea exista niciodată,<sup>1</sup> însă serviciile divine au trebuit săvârșite după reguli precise, înscrise în indicațiile tipiconale și cărțile de Tipic bisericesc aflate în uzul Bisericii române, pentru o celebrare corectă a acestora. De aici și necesitatea unei uniformizări ce exprimă în mod vizibil unitatea spirituală a Bisericii *sui iuris* române. Viața liturgică exprimată prin cultul public săvârșit de credincioși împreună cu preoții lor, exprimă viața Bisericii.

Identitatea Bisericii române se exprimă prin ritul bizantin-român, la care se adaugă unele practici de pietate preluate din spiritualitatea creștinismului apusean, pătrunse ca urmare a contactului dintre Bisericile locale și înțelegerea reciprocă care o aduce cu sine unitatea credinței în diversitatea riturilor. Biserica se îmbogățește și își păstrează patrimoniul tradițional, împărțășind celorlalți din frumusețea ritului propriu.

Biserica Unită cu Roma, Greco-Catolică este mai întâi de toate Biserica Română. Există o singură Biserică care se dezvoltă pe acest teritoriu, valorificând spiritualitatea și sensibilitatea autohtonă, implementându-se apoi ritul bizantin-slav, devenit treptat „român” prin utilizarea limbii de cult și a unor diferențe tipiconale față de practica grecilor sau a slavilor. În mod particular, Biserica Română din Transilvania, Banat, Maramureș și teritoriile de Vest, a trecut printr-o situație particulară, total diferită față de Biserica Română din Moldova și Muntenia. Această Biserică s-a dezvoltat într-un teritoriu multiethnic și pluriconfesional, în lipsa unui centru mitropolitan influent, acceptat ca partener de dialog de către celelalte confesiuni, pe fondul lipsei drepturilor politice. Pătrunderea protestantismului a condus la manifestarea unor tendințe de subordonare a clerului român față de ierarhia calvină și mai ales la ingerințe în conținutul dogmatic al credinței ortodoxe autohtone; au apărut tendințe de restrângere a cultului morților, a cultului icoanelor, a practicilor sacramentale tradiționale, coordonate esențiale în spiritualitatea creștinismului răsăritean. Această situație este similară teritoriilor ucrainene, bielorusă și lituaniene din componența statului Polono-Lituanian, în care se aflau credincioși de rit răsăritean, bizantin-slav.

În ciuda lipsei, aproape totale, a unui cler format prin studii superioare și a institutelor proprii de formare, tradiționismul și fidelitatea creștinilor răsăriteni

---

<sup>1</sup> Silvestru Augustin PRUNDUȘ, *Rânduiala pentru uniformizarea tipicului Sfintei Liturghii*, material didactic tipărit pentru uz intern, Cluj-Napoca, 1995, p.1.

față de practicile de rit, au condus la păstrarea neștirbită a patrimoniului liturgic, spiritual și disciplinar propriu, numit și „lege strămoșească” la români, sau „credința rusă” în teritoriile locuite de ucraineni. În fața pericolului deznaționalizării și a calvinizării forțate, creștinii de rit greco-bizantin au căutat sprijinul Bisericii Catolice, văzând în documentul de unire de la Ferrara – Florența (1438 – 1439), modul de refacere a unității dintre Răsărit și Apus, după modelul primului Mileniu creștin.<sup>2</sup>

Bisericile de rit greco-bizantin Unite cu Roma, au fost obligate să se adapteze la nivel teologic și disciplinar cu cerința adaptării la specificul timpului, inexistentă în momentul în care au ratificat legal actul unirii ca reintrare în comuniunea deplină a Bisericii Universale. Astfel, în Biserica Română Unită au apărut unele diferențe disciplinare, datorate unei restructurări instituționale impusă de cerințele oficiale referitoare la adaptarea la modernitate, instituția sinodalității fiind înlocuită cu alte forme organizatorice de inspirație romano-catolică.<sup>3</sup>

Spiritualitatea proprie și viața liturgică a rămas însă ancorată în ritul original, astfel încât Biserica Unită nu s-a îndepărtat niciodată de misiunea ei de a reîntoarce pe toți frații la comuniunea deplină a Bisericii Catolice – unitate în diversitate – atunci când se va plini Voința Providenței divine, revelată nouă de Mântuitorul care se roagă pentru „ca toți să fie una” după comuniunea intimă de iubire a Sfintei Treimi (Ioan 17, 21).

La ora actuală, după Conciliul Ecumenic Vatican II și promulgarea Codului Canoanelor Bisericilor Orientale, identitatea Bisericii Greco – Catolice este clară: Biserica Română Unită cu Roma este Biserica Română, care la începutul secolului al XVIII-lea a refăcut comuniunea deplină cu Biserica Una, Sfântă, Catolică și Apostolică, afirmându-se conform patrimoniului spiritual, liturgic, disciplinar și al specificului istoriei sale, în marea unitate în diversitate a Bisericii lui Hristos, răspândită pe întregul pământ. Ridicarea canonică a Mitropoliei Române Unite la rangul de *Arhiepiscopie Majoră* la data de 16 decembrie 2005 șterge practic orice diferență rituală între cele două Biserici Române surori, din punct de vedere disciplinar restabilindu-se sinodalitatea în cadrul Bisericii Unite, modelul refacerii depline a unității Bisericii lui Hristos.

Din punct de vedere al practicii liturgice, se impune o bună cunoaștere a tradițiilor proprii și a particularităților ritului bizantin-român, precum și sursa diferențelor față de celelalte rituri din familia greco-bizantină, care se manifestă în săvârșirea diferitelor slujbe; acestea își au originea în evoluția locală a indicațiilor tipicoconale, rămase în uz, fără să șteargă esențialul, reprodus în Tipicul Sfântului Sava, sau Tipicul de la Ierusalim, ediția etalon pentru toate Bisericile de rit bizantin. O uniformizare în interiorul Bisericii

<sup>2</sup> Alexandru BUZALIC, *Ekklesia. Din problematica eclesiologiei contemporane*, Editura „Buna Vestire”, Blaj, 2005, pp. 292-293.

<sup>3</sup> Vezi Daniel DUMITRAN, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)*, Scriptorium, București, 2005, p. 225 ss.

noastre precum și normarea în conformitate cu necesitățile pastorale concrete și rezolvarea unor probleme legate de practica slujbelor prin care se săvârșesc Sfintele Sacramente, se impune astăzi mai mult ca oricând, ca un semn al unității în sânul Bisericii *sui iuris* și afirmarea bogăției patrimoniului nostru în comuniunea Bisericii Catolice.

### Formarea ritului bizantin-român

Tipicul bisericesc (cf. Grec. Τυπικόν – *Tipikon*), își are originea în primele prevederi referitoare la desfășurarea ritualului, ce apar pe marginea unui text liturgic concret, preluate apoi ca text explicativ în edițiile copiate ulterior. Prezentarea sistematică a combinațiilor posibile pe parcursul anului liturgic, a prevederilor exacte și situațiilor speciale devin reguli pentru celebrarea slujbelor bisericești respective. Apare astfel *Tipikonul*, de-a lungul timpului impunându-se mai multe variante.<sup>4</sup>

Primele reguli tipiconale apărute în scopul reglementării săvârșirii slujbelor dumnezeiești, sunt sistematizate de Hariton Mărturisitorul (†270), urmat în secolul IV dH de către cuvioșii Eutimie și Teoctist, cel mai important rămânând *Tipicul Sfântului Sava*,<sup>5</sup> autorul presupus fiind Sava Agiopolitul (†532), al cărui tipic a fost ulterior completat sub Sfântul Sofronie Patriarhul Ierusalimului (†638), Ioan Damaschinul (†749),<sup>6</sup> fiind cunoscute și variantele scrise în jurul marilor mănăstiri sau biserici catedrale, cel mai cunoscut fiind *Tipicul Studit* numit după Teodor Studitul (†826), un reformator al vieții monastice care a trăit în Mănăstirea Studion, devenită în cel mai scurt timp cel mai important centru de viață monahală din apropierea Constantinopolului; dintre bisericile catedrale care au constituit modelul de urmat pentru oficierea slujbelor și în celelalte biserici, putem enumera catedrala din Tesalonic, biserica patriarhală „a Sfintei Înțelepciuni” (*Hagia Sofia*) din Constantinopol (în scrierile românești numită *biserica cea mare*), la care se adaugă *Tipicul Athonit* (sau de la *Svetagora* – cf. slav. „Sfântul Munte”) citate ca atare și în Liturghierul greco-catolic de la Blaj din 1775.<sup>7</sup>

Încercări de uniformizare au fost făcute și de către Patriarhul Filotei al Constantinopolului în secolul XIV, care în gramatele sale patriarhale prescrie *Rânduiala diaconiei* la Utrenie și Vecernie, precum și rânduielele

<sup>4</sup> Isydor Dol'nyc'kyj, *Tipicul Bisericii Ucraineano-Catolice*; Editura PP. Basiliani, Roma, 1992; în original lb. ucraineană: *Тупик Української Католицької Церкви*, укладений о. Исидором Дольницьким, Видавництво ОО. Василіан Рим, 1992, p. 5.

<sup>5</sup> Victor BOJOR, Ștefan ROȘIANU, *Tipic bisericesc*, Ediția a II-a îndreptată, Tipografia Seminarului Teologic Gr.-Catolic, Blaj, 1931.

<sup>6</sup> *Ibidem*

<sup>7</sup> „*Rânduiala Sfintei și Dumnezeieștii Liturghii cari se face așa în Biserica cea mare, și la Svetagora.*” În *Dumnezeieștile Liturghii*, Blaj, 1775, p. 62.

Proscomidiei și a Liturghiei (*Diataxa Patriarhului Filotei*), preluate și în edițiile Liturghierelor greco-catolice românești.<sup>8</sup>

După inventarea tiparului, Veneția devine un important centru pentru uniformizarea tipicului bizantin, fiind cunoscută ediția critică a ieromonahului Iosafat din Nauplia, editată în limba greacă (1586), intitulată *Tipiconul Sfântului Sava precum era cunoscut și mai înainte*; acest tipic bisericesc, numit uneori și *Tipicul de la Ierusalim*, constituie în esență structura cărților de tipic bisericesc aflate în uz și astăzi.<sup>9</sup> Dintre cărțile de cult venețiene, putem aminti ediția lui Demetrios (1678), în care sunt publicate și Liturghiile, preluată de ediția română a *Euhologionului* (1872), numit și *Euhologionul lui Benedict al XIV-lea*, deoarece a fost propus ca ediție tipică pentru ritul bizantin.<sup>10</sup>

Pentru formarea ritului bizantin-român, un rol deosebit l-au avut atât cărțile de cult grecești, cât mai ales cele slavone, ambele punându-și amprenta asupra ritului bizantin-român de astăzi. În ambientul bizantin-slav situat la Miazănoapte de teritoriul românesc, cel mai influent centru al vieții liturgice se cristalizează inițial în jurul Kievului, în secolul XI funcționând *Tipicul Studit*, înlocuit până în secolul XVI de către *Tipicul de la Ierusalim*, sau al *Sfântului Sava*; în secolele următoare au fost tipărite în Vestul Ucrainei edițiile *Tipicului de la Poceaev* (1766), *Tipicului de la Peremis'k* sau al *părintelui I. Doskovs'kyj* (cu edițiile din 1852, 1870, 1903), *Tipicul de la Ujhorod* (1890, 1901), cea mai importantă lucrare din ambientul greco-catolic ucrainean fiind ediția din 1899 a părintelui Isydor Dol'nic'kyj, structurată conform cerințelor Sinodului din L'viv (1891), ediție care cuprinde un bogat material referitor la istoria liturgicii și referințe practice precise, reeditată pentru uzul Bisericii Ucraineano-Catolice în anul 1992.<sup>11</sup>

Limba de cult folosită în Biserica Română până în secolul al XVIII-lea a fost, cu mici excepții, limba slavonă bisericească (*црковнословянська*), circulând ediții ale Liturghierului de la Cetejine (Serbia), urmate de ediția lui Macarie de la Târgoviște (1508, a doua ediție Brașov 1588, a treia la Dealul 1646).<sup>12</sup> Odată cu răspândirea ideilor *reformei* protestante, în Transilvania se răspândește ideea folosirii limbii naționale ca limbă de cult, fiind cunoscute încercările de tipărire a unor cărți de cult în limba română de către episcopul româno-calvin Gheorghe din Sângeorz, neacceptate de români datorită ritualului calvinizant, apoi ale lui Pavel Tordași care tipărește în anul 1570 o *Psaltire* și *Tocmeala slujbei dumnezeiasca întru ea și diaconstvele* (Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, tradusă după textul slavon, ediție

<sup>8</sup> Cf. Silvestru Augustin PRUNDUȘ, *op. cit.*, pp. 1-2.

<sup>9</sup> Cf. Victor BOJOR, Ștefan ROȘIANU, *op. cit.*, p. 9.

<sup>10</sup> Cf. Silvestru Augustin PRUNDUȘ, *op. cit.*, p. 2.

<sup>11</sup> Cf. Isydor Dol'nyc'kyj, *op. cit.*, p. 5.

<sup>12</sup> Cf. Silvestru Augustin PRUNDUȘ, *ibidem*.

copiată în manuscris pentru uzul preoților, până la apariția altor ediții tipărite).<sup>13</sup> În anul 1679 apare Liturghierul Mitropolitului Dosoftei din Moldova, care însă nu are răspândire datorită limbajului greoi folosit în traducere, în timp ce în Muntenia, sub Mitropolitul Teodosie, apar în limba română indicațiile tipiconale continuate de textul slavon (1680), ediție însoțită de traduceri parțiale într-o română fluentă care au circulat și în Transilvania, după cum stă mărturie și dispoziția dată de Mitropolitul român unit Atanasie la 14 septembrie 1700: „popii să facă cât vor putea slujba în românește.”<sup>14</sup>

Traducerea completă a Liturghiilor într-o limbă română coerentă este făcută de Mitropolitul Antim Ivireanul, editată de data aceasta nu din limba slavonă, ci după ediția greacă a lui Glichis din Veneția (1691), preluându-se indicațiile tipiconale din Liturghierul lui Teodosie. Antim a schimbat anumite prevederi tipiconale care nu erau conforme cu textul grecesc. Părintele ieromonah Silvestru Augustin Prunduș sugerează, în studiul său amintit, faptul că indicațiile tipiconale făcute de Teodosie surprind ritul slavon-român autohton, în timp ce ediția lui Antim introduce pe alocuri indicații specifice strict ritului greco-bizantin.<sup>15</sup>

Ediția Liturghierului tipărit de Antim Ivireanul (1713) constituie lucrarea de referință de la care pornesc toate edițiile românești ulterioare, atât ortodoxe cât și greco-catolice, corectate și actualizate, până când s-a ajuns la cele două forme aflate în uz astăzi în Bisericile române surori.

### **Evoluția cărților liturgice în ambientul greco-catolic român**

Aspectele liturgice legate de ritul bizantin român pot fi surprinse cel mai bine în cărțile de cult. În Biserica Română Unită cu Roma, încă din momentul semnării documentului de unire de către Mitropolitul Atanasie Anghel, s-a specificat necesitatea celebrării ritului în limba română, așa cum rezultă din documentele timpului.<sup>16</sup>

Într-o primă etapă, la începutul lui 1700, au circulat numeroase manuscrise de uz local, copiate de către preoții din Transilvania, iar după 1713, liturghierul tipărit de Antim a circulat și în Transilvania, fiind de aici preluat de și de către preoții români din teritoriile de Vest. Printre cărțile de cult tipărite în limba română putem enumera *Strastnicul* și primul *Liturghier* tipărit pentru uzul greco-catolicilor români cu binecuvântarea lui Petru Pavel Aron, în anul 1756, la Blaj. Următoarele două ediții ale Liturghierului (1775 și 1807), sunt aproape identice cu prima ediție de la Blaj, urmând toate textul de origine, anume Liturghierul lui Antim Ivireanul, uneori preluându-se și greșelile din text; apar însă o serie de rugăciuni la cuminecare și corecturi,

<sup>13</sup> *Ibidem*

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>15</sup> *Ibidem*

<sup>16</sup> *Ibidem*



prin traducerea corectă a unor termeni folosiți inițial în forma slavonă. Aceste prime ediții sunt tipărite integral în limba română, însă se folosește încă alfabetul chirilic adaptat pronunției române.

Modificări radicale apar în a patra ediția a *Liturghiuerului*, din 1870. Acestea se datorează în primul rând introducerii alfabetului latin în locul alfabetului chirilic, dar și curentului latinizant exagerat, care generează o mișcare de îndepărtare a cuvintelor de origine slavă din limba liturgică greco-catolică; acum se înlocuiește românescul *Doamne miluiește*, apropiat de slavonul *Hospody pomyluj*, cu *Doamne îndură-te spre noi, slavă* înlocuit cu *mărire*, precum și termenul *Duh*, înlocuit cu *Spirit*, modificări care dăinuiesc în limbajul liturgic transilvănean și astăzi. Următoarea ediție a *Liturghierului* din 1905, revine în unele locuri la limba liturgică veche, îndepărtându-se o serie de exagerări ale ediției anterioare.

Ediția din 1931 reprezintă forma cea mai apropiată de limba română vorbită, lărgind rubricile de tipic cu explicațiile necesare, explicând mult mai bine mișcările facute de preot, precum și unele gesturi sau acțiuni necesare uniformizării practicii liturgice; se adaugă unele ectenii pentru diferite cereri și o serie de *Învățăături*, de la păstrarea Sf. Cuminecări la binarea Sf. Liturghii, dar și o amplă *Învățătură pentru preoți*.<sup>17</sup> Această ediție, în uz și astăzi, datorită inteligibilității limbajului și modernității lui, precum și dimensiunii textului – preferat pentru lizibilitate – constituie modelul care a stat la baza tipării textului ediției din 1996, ultima ediție tipărită cu acordul autorității ecleziastice de drept.

Liturghierele românești cuprind tradițional atât Sf. Liturghie a Sf. Ioan Gură de Aur, a Sf. Vasile cel Mare și a Slujbei Înaintesfințitelor Daruri, cât și slujbele Vecerniei și Utreniei.

Celelalte slujbe bisericești ale sacramentelor și sacramentalilor sunt reglementate de *Euhologiu*, ultima ediție completă editată de greco-catolici fiind tipărită în anul 1940, aceasta este inspirată după ediția standard pentru ritul bizantin, după modelul dat de ediția lui Demetrios (1678), în care sunt publicate și Liturghiile, preluată ulterior de ediția română a *Euhologionului* (1872), numit și *Euhologionul lui Benedict al XIV-lea*.<sup>18</sup>

Cărțile intitulate *Ceaslov* sau *Orologhion*, cuprinzând urmarea laudelor, pentru uzul călugărilor și clerului de mir, au fost tipărite în limba română la Blaj în mai multe ediții: prima ediție intitulată *Orologhion adecă Ceasoslov*, apare în anul 1766, la Mănăstirea Bunavestire, fiind tipărită cu caractere chirilice, urmat de a patra ediție a *Polustavului* din anul 1773 (edițiile a II-a și a III-a nefiind datate), *Ceasoslovul* din 1778, *Ceaslovul* din 1786, urmate de un *Polustav* în 1793 și *Polustavul* din 1808. Urmează *Orologhionul cel mare*, în alfabet latin, prima ediție apărând în anul 1835, revizuit după ediția grecească, următoarele

<sup>17</sup> *Liturghier*, 1931, pp. 230 – 238.

<sup>18</sup> Cf. Silvestru Augustin PRUNDUȘ, *op. cit.*, p. 2.

ediții revăzute fiind tipărite în 1869, 1890, 1912 și 1934,<sup>19</sup> ultima fiind reprodusă pentru uzul clerului și călugărilor greco-catolici în mai multe ediții, ultima – nesemnificativ modificată – apărând la Cluj în anul 2006.

În afară de acestea, au apărut variante pentru uz privat și diverse ediții, de mărimi diferite, la care se adaugă *Antologhionul* de uz intern apărut la Roma pentru folosul studenților de la Colegiul Pio Romeno.

### Concluzii

Ritul unei biserici vii nu se reduce doar la aspectul liturgic, ci la patrimoniul teologic, disciplinar și spiritual, diferențiat față de alte rituri de un trecut istoric care îi dă un specific propriu, manifestat și trăit apoi de popor prin cultul divin. Chiar dacă filonul liturgic din care se formează ritul român este cel constantinopolitan, pătruns în teritoriile românești prin filieră slavă, se observă o serie de particularități, relativ minore, care devin specifice românilor.

Contribuția esențială în formarea ritului bizantin român a avut-o însă introducerea limbii române în cult. După primele încercări ale secolelor XVI-XVII, abia în secolul XVIII se ajunge la celebrarea integrală în limba română, un rol deosebit jucându-l Antim Ivireanul, a cărui ediție a liturghierului în limba română din 1713 constituie punctul de plecare pentru toate versiunile ulterioare. Biserica Română Unită cu Roma, susținătoare a utilizării limbii române în cult încă de la începutul existenței ei, prin cererea explicită făcută de semnatarul Unirii, Mitropolitul Atanasie Anghel, și-a adus contribuția prin tipărirea cărților de cult pentru clerul român, de la formele identice cărților de cult folosite de Biserica Ortodoxă Română, până la limbajul liturgic nuanțat în mod particular de-a lungul istoriei culturale a românilor transilvăneni.

Simpla trecere în revistă a cărților de cult greco-catolice române, arată evoluția particulară a Bisericii Române Unite cu Roma și a ritului bizantin român. Fără a intra în amănunte legate de unele diferențe tipiconale legate de practica liturgică în spațiul românesc, se observă prezența influențelor diverselor ambiente culturale, la întretăierea cărora se află și România. Concretizând pe textul Liturghierului, ritul bizantin-român „este un amestec de practici slave cu practici grecești”,<sup>20</sup> unele caracteristici fiind specifice în mod exclusiv ambientului Transilvănean. La acestea, dacă se adaugă cântul bisericesc tradițional, (înlocuit din păcate din ce în ce mai mult cu psaltichia și glasurile grecești, după modelul Bisericii Ortodoxe Române), avem o imagine de ansamblu a spiritualității creștinismului de factură greco-bizantină care se dezvoltă în spațiul geocultural românesc, o punte de legătură între Occident și Orient, între creștinismul slav și grecesc.

<sup>19</sup> *Orologhion care cuprinde urmarea orelor și câte sunt de lipsă spre săvârșirea laudelor de toate zilele*, ediția a V-a, Blaj, 1934, p. 644.

<sup>20</sup> Cf. Silvestru Augustin PRUNDUȘ, *op. cit.*, p. 4.

## ASPECTE ALE ÎNVĂȚĂMÂNTULUI MUZICAL BISERICESC ROMÂNESC DIN TRANSILVANIA ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

ALEXANDRU SUCIU

**RÉSUMÉ.** *Aspects de l'enseignement musical religieux roumain en Transylvanie au XVIII-ème siècle.* L'article suivant se propose d'analyser des aspects de l'enseignement musical religieux en Transylvanie au XVIII-ème siècle, en tenant compte du contexte historique, social et culturel de cette époque. Pendant longtemps, les seules écoles à enseigner la musique étaient celles confessionnelles. La deuxième partie du XVIII-ème siècle nous montre une image de l'enseignement roumain fortement marquée par l'illuminisme et la Réforme. En même temps, par le fondement des écoles de Blaj, la société roumaine a vécu l'expérience des transformations culturelles, religieuses et politiques.

Se poate afirma că în secolul al XVIII-lea, în Transilvania, se iveau primii muguri ai unor activități didactice organizate, care cuprindeau și asimilarea unor cunoștințe muzicale.

Articolul de față își propune să analizeze aspecte ale învățământului muzical bisericesc de pe teritoriul mai sus menționat în secolul al XVIII-lea, ținând cont în același timp de contextul istoric, social și cultural din această perioadă.

Poporul român a fost un popor creștin încă din cele mai îndepărtate timpuri. Pentru săvârșirea cultului, muzica a constituit întotdeauna un element indispensabil. Astfel, de-a lungul vremii, a apărut necesitatea unui învățământ muzical care să pregătească slujitori ai Bisericii. În acest sens, Sebastian Barbu-Bucur precizează: *cu toate că despre existența unor școli bisericești se pomenește numai din secolul XIII, învățământul muzical individual sau colectiv a existat într-o formă simplă încă de când există religie și biserică creștină pe aceste meleaguri, întrucât formele de manifestare ale practicii religioase presupun și cântarea. Pentru aceasta au fost necesare școli în care să se învețe liturghia, scris-cititul și cântarea bisericească*<sup>1</sup>.

În secolele XV-XVI în Țara Românească, Moldova, Transilvania și Banat se știe că au existat mănăstiri, biserici, unde s-a predat muzica psaltică mai mult pe cale orală. Astfel, timp îndelungat singurele școli în care se învăța muzică erau cele bisericești și se aprofundau mai cu seamă cântările religioase predate de către dascăli, dieci sau cantori. În afară de muzică se învăța Liturghia, cititul și scrisul. După vechile obiceiuri transmise din generație în generație, *muzica bizantină a făcut parte integrantă din trecutul de artă și cultură al României. Ea s-a păstrat, s-a dezvoltat și s-a*

---

<sup>1</sup> BARBU-BUCUR 1989, p.30

*transmis într-un evident spirit tradițional prin dascăli și psalți români, buni cunoscători ai cântării și scrierii neumatice vechi, care au deschis școli pe lângă locașurile mănăstirești mai importante - așa cum au fost de exemplu, Școala de la Neamț din secolul al XV-lea, sau așa numita de noi școală muzicală de la Putna, atestată și ea în secolele XV-XVI, sau școala din Scheii Brașovului, semnalată la sfârșitul secolului al XV-lea<sup>2</sup>.*

În veacul al XVII-lea și al XVIII-lea învățământul elementar din Transilvania a fost cu precădere ecleziastic și funcționa în cadrul școlilor mănăstirești: la Plosca - Hunedoara, la Sfânta Treime în Alba-Iulia, la Măgina - Aiud, la Prislop - Hunedoara, la Moisei, leud, Peri - Maramureș, la Sebeșul - Săsesc, la Covăsânț - Arad, la Sâmbăta de Sus - Făgăraș, la Beclean pe Someș și Hășdate, la Copalnic - Mănăștur - Maramureș, la Săliște - Sibiu și la Scheii Brașovului.

Școala din leud - Maramureș pregătea jurații, preoții și cantorii maramureșeni, școala de la Moisei - Maramureș pregătea dascăli și cantori, în școala de la Sâmbăta de Sus - Făgăraș se pregăteau preoți și dascăli. Cea mai însemnată școală din Transilvania din secolul al XVII-lea a fost școala din Scheii Brașovului, unde activau mai mulți dascăli și era frecventată de elevi din Țara Bârsei, din alte ținuturi transilvănene, din partea de sud a Moldovei și partea de nord a Țării Românești<sup>3</sup>.

Una dintre personalitățile din domeniul muzical în secolul XVII în Transilvania a fost Ioan Căian (1629-1687). După ce a studiat în Mănăsturul Clujului, Sebeșul și Șumuleul Ciucului, a avut o bogată activitate muzicală, fiind: organist, constructor de orgi, tipograf muzical, educator muzical și culegător de cântece populare. De mare importanță este seria de manuscrise și tipărituri adunate în *Codex Caioni*, care conține un cântec intitulat: *Cantio jucunda de nuptiis Canae Gallileae*, el avându-și corespondentul - prin text - în cântecul de stea *Nunta din Cana Galileii*. Documentul mai sus amintit este de referință și datorită însemnărilor făcute în legătură cu muzica românească din secolul al XVII-lea.<sup>4</sup>

Mare parte a tipăriturilor din preajma veacului al XVIII-lea au contribuit la introducerea limbii române în săvârșirea cultului. Acțiunea de calvinizare a românilor din Transilvania a determinat tipărirea în 1570 "... cu litere latine, o *cărtică de cântări* în limba română, tradusă după alta ungurească a lui Szegedi Gergely, completată de Gheorghe Agyagfalu (1642), fapt care se va repeta cu 127 de ani mai târziu (1697), când Ioan Viski din St. Măria Orlea (Hațeg) va traduce pentru românii calvinizați din Țara Hațegului *Psalmi și cântece bisericești*<sup>5</sup>. La Brașov s-au tipărit de către diaconul Coresi<sup>6</sup> un număr

<sup>2</sup> MOISESCU 1996, p.8

<sup>3</sup> cf. LEGENDA 1995-1996, p.190-191

<sup>4</sup> cf. POPOVICI 1975, p13; cf. CIOBANU 1978, 23; cf. BREDICEANU 1938, p.7

<sup>5</sup> ALBU 1944, p.26

<sup>6</sup> Coresi (1510-1581), traducător și meșter tipograf, diacon. A avut un rol esențial în introducerea limbii românești în cultul religios. Tipăriturile sale apărute la Brașov (*Catehismul* 1559; *Tetraevangheliarul* 1561; *Apostolul* 1563; *Liturghierul* 1570; *Psalitrea* 1570; *Evanghelia cu învățături* 1581 ș.a.), unele dintre ele, influențate de luteranism și de

important de cărți bisericești în limba română. Acest fapt este aparte pentru că oferă posibilitatea românilor să-și practice cultul în propria limbă. În acest sens, Ioan Lupaș menționează: *Astfel, din încercările sașilor și calvinilor de a-i abate pe români de la credința lor strămoșească a izvorât un bine și un folos neașteptat: începuturile tipăriturilor românești, înflorirea limbii române și pătrunderea ei în slujba și cântarea bisericească*<sup>7</sup>.

Sub influența luterană în anul 1544 s-a tipărit *Catehismul luteran*, la Sibiu, un *Tetraevangheliar* slavon în 1546 și în 1551-1552 *Tetraevangheliar* slavo-român, prima carte bilingvă română păstrată.<sup>8</sup>

Însă una dintre cele mai vechi cântări în limba română, atât text, cât și muzică, care constituie și un început al cântării corale în țara noastră, este "oda la de pre noi Tu, Doamne, mânia Ta, din colecția *Odae cum harmoniis* a lui Honterus (nr. 2, *Saphicum aliud*), preluată de la Peter Tritonius și tipărită în anul 1548, pentru uzul școlii brașovene, piesă descoperită și transcrisă de muzicologul Romeo Ghircoiașu. Textul românesc a fost publicat, împreună cu altele, prin 1570 și atașat melodiei, cu scopul de a atrage și prin cântare pe români la Reformă"<sup>9</sup>.

O altă tipăritură care a circulat în secolul al XVIII în Transilvania este *Anastasimatarul* (nr.1106, aflată la BCU Cluj-Napoca). Aceasta reprezintă copia unor manuscrise grecești din secolele anterioare cu textul tradus în limba română cu caractere chirilice.<sup>10</sup>

Acțiunea de românire a cântărilor continuă în secolul al XVIII-lea pe

#### [IA DE PRE NOI TU, DOAMNE...]

la de pre noi tu, Doam-ne, mî - ni - a - ta și cze-le gre - le pe-dep-se a ta - le

calvinism, sunt monumente de limbă veche românească. Utilizând graiul din Țara Românească și din sudul Transilvaniei, ele stau la baza formării limbii române literare. (cf. *Mic Dicționar Enciclopedic*, p.1170, col. II)

<sup>7</sup> LUPAȘ 1995, p.87

<sup>8</sup> BOTA [2003], p.234

<sup>9</sup> BARBU-BUCUR 1989, p.93, (din Romeo Ghircoiașu, *O colecție de piese corale din secolul XVI. Odae cum harmoniis de Johannes Honterus*, p.22-26); exemplul este preluat din CIOBANU 1978, vol.II, p.127

<sup>10</sup> cf. TREBICI-MARIN 1985, p. 15

meleagurile transilvănene prin neobosita activitate a lui Ioan Radu Duma Brașoveanul, a cărui *Anastasimatar* (de 48 de file) a circulat în Brașov și împrejurimi până în preajma secolului următor prin cea a lui Naum Râmniceanu care scrie în 1788 un *Antologhion*, cuprinzând o *Propedie*, *Șase cântări către ucenici*, *Heruvic* și *Priceasnă* în Joia Mare, heruvicul *Să tacă tot trupul*, *Porunca cea de taină*, *Cinei Tale cea de taină*, priceasna *Sculatu-s-a*, *La Sâmbăta cea Mare* și stihira *Împărăteasă prea cântată Fecioară*.<sup>11</sup>

Accesul la învățătură a populației românești din majoritatea localităților transilvănene era redus. Unul din motive era în strânsă legătură cu situația socială și politică a românilor din Principatul Transilvaniei. În secolul al XVII-lea, populația românească de pe aceste meleaguri a fost supusă la mari presiuni din partea luteranilor și calvinilor pentru a trece la una din aceste confesiuni. Printre metodele de atragere s-au aflat tipăriturile în limba română folosite în biserici și școli, iar cântarea ca instrument de propagandă religioasă. Toate aceste frământări legate de cult, ținând cont de locul important al cântării în strădania de câștigare de noi adepți printre românii, au avut un rezultat pozitiv în dezvoltarea muzicii sacre.<sup>12</sup>

Începutul secolului al XVIII-lea aduce cu sine o schimbare în starea socială, politică și culturală a românilor din ținutul intracarpatic: *Unirea bisericii a adus puține schimbări substanțiale în viața religioasă a românilor. În materie de doctrină și de practică religioasă, cele două biserici românești au rămas răsăritene. (...) Prin deschiderea pentru români a porților unor instituții de învățământ romano-catolic în Transilvania și în alte părți ale monarhiei, unirea a contribuit direct la crearea unei elite intelectuale, care, în anii '30 ai secolului al XVIII-lea, a dobândit un rol dominant în biserică, precum și în viața socială și culturală a românilor. În ultimă instanță, unirea a reprezentat pătrunderea Apusului în societatea românească tradițională și, drept consecință, clerul unit devenea mediator între cele două lumi culturale distincte*.<sup>13</sup>

Elementele muzicii europene vor pătrunde din ce în ce mai frecvent în cultura românească, așa cum și Cristian Ghenea menționează: *Veacul al XVIII înseamnă un moment de dezvoltare a învățământului muzical religios. Alături de dascăli denumiți dascăli musicos, în anaforele și alte acte ale secolului apar mehterbașa cu taifaua, muzicanții nemți și italieni, într-un cuvânt "muzica evropenească". Aceasta se petrece datorită legăturilor tot mai frecvente cu țările apusene în care muzica cultă avea o veche tradiție*.<sup>14</sup>

La sate, posibilitatea de a face școală era în zilele de duminică, după terminarea Sfintei Liturghii, când dascăl era însuși preotul. Istoricul Nicolae Albu afirmă: *Trecerea de la liturghie la școală se făcea aproape pe nesimțite*.

<sup>11</sup> cf. BARBU-BUCUR 1989, p.113

<sup>12</sup> cf. CIOBANU 1978, p.18

<sup>13</sup> HITCHINS 1998, p.250

<sup>14</sup> GHENEA 1965, p.126

(Preotul) *pășea în ușa altarului și le citea Cazania (Tâlcul Evangheliilor), Viețile Sfinților, talmăcite spre priceperea și zidirea sufletească a ascultătorilor. Urma apoi rostirea rugăciunilor și cântărilor liturgice. (...) Terminând cu rugăciunile, în explicarea cărora nu uita propovăduirea credinței creștine strămoșești, începea învățarea cântărilor bisericesti, a răspunsurilor liturgice, a troparelor și a glasurilor după rânduiala praznicelor*<sup>15</sup>.

Existența unui învățământ pe aceste meleaguri, (evident într-o formă primară) ne-o dovedește și prezența unor dascăli - copiiști (ambulanți, cu școlile făcute la mănăstirile din Moldova și Țara Românească): diacul Daniil (Coruș - Cluj), dascălul Ștefan (Toplița - Mureș), dascălul Ievon (Cuhea - Maramureș), "Diiac Grigore de la Ardelu" (Sălișteștea Sibiului), dascălul Pavel Rusu în comunele Gepiu și Josani (Bihor), "Ștefan Popa dascălul" din Sâmbățașag (Bihor), Vasile Sporje în Popmezeu, Sâmbățașag, Stracăș și Răbăgani. În ținuturile Sălajului și Sătmarului îi avem ca dascăli pe Vasile Marinceaș în Sângeorgiul Meseșului, diac Ioniță Comorzan în Cămărzana Sătmarului și dascălul Gavril din Tiream<sup>16</sup>.

Datorită faptului că sudul și estul Transilvaniei se aflau în permanentă legătură cu Țara Românească, respectiv cu Moldova, numărul școlilor a fost probabil mult mai mare, în deosebi cele mănăstirești care pregăteau preoți și dascăli. Dintre acestea, două sunt mai însemnate: Sfântul Nicolae din Scheii Brașovului și Mănăstirea Sâmbăta de Sus - Sibiu.

Școala din Scheii Brașovului este cea mai veche școală de cântări bisericești din Transilvania atestată documentar. Ea datează din anul 1495, dată care reiese dintr-un memoriu al clerului și credincioșilor ortodocși de la Brașov, trimis în anul 1761 împărătesei Maria Tereza, și în care se precizează că școala are 226 de ani (la acea dată, 1761) de atestare documentară în arhivele orașului și bisericii Sfântul Nicolae din Schei<sup>17</sup>. Aici îl găsim profesând ca învățător pe Dimitrie Eustatievici între anii 1753-1762, iar apoi pe Radu Tempea al V-lea. Informații cu privire la una dintre materiile de învățământ ce se preda la Brașov în prima jumătate a secolului XVIII găsim în afirmația călugărului iezuit Fasching de la Universitatea din Cluj, care scria în cartea lui (*Nova Dacia*, Cluj, 1743) următoarele: *... Partea principală a învățământului se sfârșește cu cântările, care imită în mare parte muzica gregoriană și hebreă*<sup>18</sup>.

Un rol deosebit în dezvoltarea învățământului muzical brașovean îl aveau școlile de psaltichie, după cum afirmă și Sebastian Barbu-Bucur: *În secolul al XVIII-lea, școlile de psaltichie constituiau aproape singurele forme de învățământ organizat. Lucrul acesta ne este confirmat și de faptul că în anul 1759 Ioan sin Radului Duma Brașoveanu este angajat ca dascăl*

<sup>15</sup> ALBU 1944, p.120

<sup>16</sup> cf. ALBU 1944, p.121-123

<sup>17</sup> cf. MĂLINAȘ 1994, p.117

<sup>18</sup> cf. MĂLINAȘ 1994, p.118; BARBU-BUCUR 1989, p.51

de cântări la "Școala cea nouă" a bisericii Sf- Nicolae din Schei, cum reiese din "Catastiful pentru rânduiala dascălilor", din care vedem că la 20 mai 1759 - când se face "tocmeala" între el și reprezentanții bisericii - este așezat "dascăl de cântări, să păzească cu cântările strana cea mare la toate cele ce să cuvine cântărețului", fiind plătit cu 120 de lei pe an; iar "căți copii vor veni ca să învețe cântări, să se tocemască cu părinții lor și precum se vor putea așeza (învoi) să-și ia plata dascălul de cântări cel mai sus numit de la părinții lor"<sup>19</sup>.

Școala din Scheii Brașovului pregătea învățații satelor (preoți, dascăli, cântăreți), care acopereau atât necesitățile locale de ordin cultural, cât și a multor alte localități de pe cuprinsul Transilvaniei. În localitățile din apropierea Brașovului se vor deschide și alte școli, pe care Nicoale Albu le numește: *mădițe*, cum era școala din Rotbav (1745), școala din Bran-centru (1742), *Săcele* (1740), *Satulung* (1735), *Zărnești* (1738), *Râșnov* (1731), *Cernat* (1721)<sup>20</sup>.

A doua parte a veacului al XVIII-lea ne oferă o imagine a învățământului românesc puternic marcată de iluminism și reformism, iar prin înființarea școlilor din Blaj societatea românească de pe aceste meleaguri trăiește un moment de transformare culturală, religioasă și politică<sup>21</sup>.

La 12 noiembrie 1754, episcopul unit Petru Pavel Aron al Făgărașului are posibilitatea să deschidă într-un mod festiv primele trei școli din Blaj, numite de acesta și "fântânile darurilor", fapt ce marchează un moment important în istoria culturii și a învățământului românesc din Transilvania. Aceste școli au fost inițiate<sup>22</sup> de episcopul Inochentie Micu Klein și cuprindeau: Școala de Obște (primară), Școala Latinească (liceul de mai târziu) și Seminarul.

Adrian Solomon notează: *Școlile Blajului au fost slujite de-a lungul timpului de sute de profesori care cu multă abnegație și modestie au sădit în inima ucenicilor lor sămânța dragostei de învățătură pusă în slujba nației române din Transilvania. Primii dascăli ai școlilor din Blaj au fost călugării ordinului Sf. Vasile cel Mare care, pe lângă faptul că aveau în administrare averea bisericii, erau sfetnicii episcopului, dar și profesori, școlile fiind confesionale. Învățământul muzical a existat încă de la începuturile școlilor blăjene, rolul său fiind precizat chiar de vlădica Petru Pavel Aron în Scrisoarea Circulară care atesta faptul că școala de obște era școală "... de cetanie, de cântare și de scrisoare". În seminarul teologic și școala latinească, muzica era obiect de învățământ cunoscut sub numele de cânt bisericesc*<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> BARBU-BUCUR 1989, p.51

<sup>20</sup> ALBU 1944, p.131-132

<sup>21</sup> cf. MĂRZA 2004, p.9

<sup>22</sup> Bazele unui învățământ organizat și metodic în limba română în Transilvania au fost puse de către episcopul Inochentie Micu-Klein al Făgărașului (1728-1751). Ele au fost desăvârșite de urmașul său, Petru Pavel Aaron (1752-1764). (cf. MĂLINAȘ 1984, p.25)

<sup>23</sup> SOLOMON 2004, p.292



Școala Primară sau de Obște exista de la 1738, dar la 1754 a fost reorganizată, iar în Actul de fondare a școlilor românești (1754) se precizează: *lângă toate acestea necurmată Școală de Obște va fi a tuturor de toată vârsta, nici o plată de la ucenici așteptându-se.*<sup>24</sup> Aici se pregăteau învățători sau cântăreți bisericești, ceea ce înseamnă că muzica era o materie de bază în educația școlară.

La această școală veneau tineri cu pregătiri, vârste și origini sociale diferite, iar cei mai mulți dintre ei erau cunosători ai cântărilor bisericești și proveneau din toate colțurile Transilvaniei. În anul 1779, Școala de Obște se transformă în Școală Normală, unde se vor forma viitorii învățători, care vor avea un rol important în educarea tinerilor români din Transilvania.<sup>25</sup> O primă mare personalitate a învățământului blăjean, care ajunge director la Școala Normală între anii 1782-1794 a fost Gheorghe Șincai, un mare cărturar, filolog, istoric, profesor, care a deschis 300 de școli pe întreg teritoriul Transilvaniei.

Se cunoaște o listă a elevilor Școlii de obște întocmită la 19 februarie 1757, listă din care ne putem face o idee despre ce se învăța în această școală, elevii având posibilitatea să intre când vor, precum și să-și aleagă singuri materiile de studiu. Avem exemplul unor astfel de învățăcei: Gavrilă Crăciun din Aiton (comitatul Cluj) a intrat în școală în 15 iunie 1755 și a început să învețe cântări: *Canonul Precestei, al Botezului și Axionul*; Lupul Munteanul din Iclânzul a intrat în școală în 20 noiembrie 1755 și a "isprăvit ceaslovul tot, cântări a învățat canonul precestei, al Crăciunului, Cheruficul și Priceasna"; Gligor din Morlaca a intrat în școală la 18 octombrie 1756 și a învățat 12 *Catisme*, din *Învățătura creștinească*, din cântări a învățat 3 *glasuri*, *Cheruficul și Priceasna*; Moise din Sanislau (lângă Careii Mari) a intrat în școală la 15 iunie 1756 și a isprăvit *Ceaslovul*, din *Învățătura creștinească*, 10 capitole, *Cântări Canonul Crucii, al Precestei, Priceasna, Cheruficul și Axionul*.

Dascălul acestei școli era Constantin Dimitrievici, născut și venit din Țara Românească, din județul Romanașilor, din satul Arcești, iar de la el s-a păstrat o copie a *Hronicului vechimii Romano-Moldo-Vlahilor* a lui Dimitrie Cantemir, care se păstrează în Biblioteca centrală din Blaj<sup>26</sup>.

În același timp cu celelate școli (Școala de Obște, Școala Latinească sau Gimnaziul de mai târziu) s-a deschis *Seminarul Român Unit* în incinta Mănăstirii Sfânta Treime (Blaj). Acesta a avut o mare însemnătate în istoria românilor din Transilvania prin faptul că pregătea preoții care de-a lungul vremii au fost păstrători de credință și au luptat pentru cauza românilor de pe aceste meleaguri. La început au existat 20 de teologi pregătiți, printre alții, de călugării Silvestru Caliani și Athanasie Rednic. *Cântul bisericesc* figura în programa școlară și se preda studenților câte două ore pe săptămână,

<sup>24</sup>cf. MĂLINAȘ 1984, p.56; BARBU-BUCUR 1989, p.55

<sup>25</sup>cf. SOLOMON 2003, p.12-13

<sup>26</sup>cf. PĂCLIȘANU 1991-1993, p.47; cf. TEODOR 2000, p.78

ore în care se învățau (după auz, cu ajutorul harmoniului) cele opt glasuri și diferite cântări necesare săvârșirii cultului divin.<sup>27</sup>

În 1760 s-a deschis și Seminarul de la Mănăstirea Bunavestire din Blaj pentru pregătirea viitorilor preoți greco-catolici, care a funcționat până în 1781 când a fost unit cu cel de la Sfânta Treime în timpul domniei Împăratului Iosif al II-lea, transformându-se într-un seminar diecezan.

După modelul primelor școli de la Blaj, au fost întemeiate altele asemănătoare pe lângă unele mănăstiri din Transilvania: Maieri din Alba-Iulia, Strâmba Fizeș din Sălaj, Prislop, Vaca, Plosca, (județul Hunedoara), Geoagiu de Sus, Râmeț, Lupșa (județul Alba), mănăstiri în care călugării îi învățau pe tinerii din satele din jur cântările bisericești și tipicul, pregătind astfel cantori din ei.

În afara școlilor mai sus menționate, în secolul al XVIII-lea existau școli sătești al căror program probabil a fost asemănător cu cel al Școlii de Obște din Blaj: rugăciuni înainte și după cursuri, exerciții de silabisire și scriere, noțiuni de catehism, etc. Manualele folosite erau *Bucoavnele* editate la Alba-Iulia, Cluj, Blaj, iar pentru exercițiile de citire și catehism, erau folosite *Psaltirea*, *Orologiul* și *Apostolul*, care era folosit și pentru exercițiile de psalmodiere și citire a pericopei de la Sfânta Liturghie duminicală, îndatorire care revenea cantorului (care era de cele mai multe ori și învățător), fapt ce demonstrează că muzica se studia în mod organizat.<sup>28</sup>

Informațiile cu privire la formele de învățământ teologic din Transilvania începutului de secol XVIII sunt puține, dar atâtea câte sunt - mergând pe firul lor - putem descoperi existența unei culturi muzicale bisericești unitare a românilor de pe aceste meleaguri.

Numărul localităților și a mănăstirilor în care se făcea școală, iar muzica bisericească era obiect de studiu, era desigur mai mare.

Necesitatea înființării unor școli normale pentru pregătirea cantorilor și învățătorilor se materializează la Sibiu în anul 1786, când ia naștere Școala Normală, în care au urmat cursuri, pe lângă cei care studiau pentru a deveni cantori și învățători, și candidați la preoție. Profesorul acestei școli a fost Dimitrie Eustatievici, pe care Nicolae Albu îl așează lângă Gheorghe Șincai și Radu Tempea, și îi numește *trei luminați îndrumători ai învățământului românesc din Transilvania (...) cei dintâi trei directori ai școalelor românești din Transilvania veacului al XVIII-lea*<sup>29</sup>. Astfel, în anul 1787, Dimitrie Eustatievici devine primul director al școlilor ortodoxe române din Transilvania.<sup>30</sup>

La Școala Normală cursurile și examinările se desfășurau în următorul mod: Dimitrie Eustatievici îi convoca în clădirea Consistoriului ortodox pe cantorii din parohii, îi examina din cântările bisericești, scris, citit, socotit și

<sup>27</sup> cf. SOLOMON 2004, p.295; cf. SOLOMON 2003, p.18

<sup>28</sup> cf. MĂLINAȘ 1994, p.68-70

<sup>29</sup> ALBU 1944, p.248

<sup>30</sup> cf. ALBU 1944, p.229

metodă; pe cei care posedau cunoștințele necesare îi numea învățători, iar pe cei care nu le posedau, îi reținea șase săptămâni la Consistoriu, unde le preda noțiunile elementare, pentru ca apoi să fie numiți cantori-învățători. Aceeași soartă o aveau și candidații la preoție, care trebuiau să treacă mai întâi pe la cursurile școlii normale pentru a fi mai apoi hirotoniți<sup>31</sup>.

La Oradea, în anul 1739 se sfințește un lăcaș de cult (biserică transformată din casa dată de Paul Forgach) pentru românii greco-catolici. Aici s-a deschis o școală condusă de către preot, unde copiii și tineretul învățau cântările bisericești, rugăciunile și cititul<sup>32</sup>.

Românii ortodocși din Oradea frecventau încă din secolul al XVI Școala Normală din Velența (un cartier al orașului Oradea), școală a cărei învățători erau clericii și cantorii de la biserica din acest cartier. La 1743 ia ființă Școala Normală (primară) în Oradea, a cărei dascăli îi inițiau pe elevi în cântare bisericească, scris, citit și socotit. La 1783, dascăl al acestei școli este atestat Măcsim Petrovici<sup>33</sup>.

După 1756 Meletie Covaci primește aprobarea și sprijinul împărătesei de a organiza învățământul românesc pe aceste meleaguri, iar sub supravegherea sa școala a devenit un model pentru comunele din zonă. Directorul acestei școli avea și sarcina de a organiza școlile satești din ținut, iar în urma vizitelor prin sate trimitea pe dieci la cursurile de pregătire din Oradea: *În sărbătorile Rusaliilor din 1779, la ordinul Comitatului Bihor și pe spesele comunelor respective, au fost întruniți toți acești dascăli-dieci, atât uniții cât și ortodocșii (...) la un curs ce se ținea în școala organizată de Meletie Covaci*<sup>34</sup>.

În 1792 se deschide Seminarul Român Unit de la Oradea, iar odată cu intrarea primilor seminariști se deschide accesul la cultură și pentru poporul român din aceste ținuturi. La început, rolul seminarului era de a-i forma pe clericii uniți - care studiaseră teologia în limba latină la Seminarul Episcopiei Romano-Catolice din Oradea - în spiritul tradiției liturgice bizantine.

Cu siguranță, în afara școlilor menționate în articolul de față au existat și alte școli în Transilvania secolului al XVIII-lea, care probabil nu funcționau întotdeauna după regulile stabilite în *Ratio educationis*<sup>35</sup> a Mariei Tereza și din cauza lipsei pedagogilor și a manualelor. În ele se învăța scrisul, ritul, câteva rugăciuni și cântările bisericești. Cu toate acestea, școlile românești erau insuficiente, iar un mare număr de elevi români au continuat

<sup>31</sup> cf. MĂLINAȘ 1994, p.114

<sup>32</sup> cf. ALBU 1944, p.123

<sup>33</sup> cf. BARBU-BUCUR 1989, p.53

<sup>34</sup> ALBU 1944, p.237

<sup>35</sup> Prin *Ratio educationis* (22 august 1777), Maria Tereza organizează învățământul pe baze noi, distingând trei feluri de școli populare: *scholae vernaculae*, care funcționau în comunele rurale și aveau un singur învățător, *scholae urbanae*, care funcționau în centrele industriale și aveau doi-trei învățători și *scholae normales*, care funcționau în capitalele de județ, având patru profesori care formau dascălii satești din județe.

să învețe la școlile străine din țară: Colegiul iezuit din Cluj<sup>36</sup> - 30 de elevi români în 1776, Gimnaziul piariștilor din Bistrița, în Sibiu, Alba-Iulia și Odorheiul Secuiesc (1776 - 11 elevi români).<sup>37</sup>

Cântarea bisericească a constituit pentru românii din cele trei provincii un factor esențial în păstrarea credinței, a tradiției și a limbii, precum și o puternică punte de legătură spirituală și națională. Până la un moment dat muzica de cult s-a transmis oral, cu timpul apărând tipărituri, la început în limba slavonă, iar mai apoi în limba română.

Învățământul muzical religios din Transilvania în secolul al XVIII-lea are trei componente distincte: păstrarea tradiției bizantine cultivată în formele de studiu autohton, europenizarea muzicii sacre prin influențele altor confesiuni și a imixtiunilor occidentale, precum și influența folclorului românesc.

Importanța cunoașterii acestor realități din istoria muzicii religioase românești este legată de faptul că pe teritoriul intracarpatic în perioada cercetată se realizează o cristalizare și o structurare a cântărilor bisericești care vor sta la baza evoluției cântului sacru.

Astfel, se poate constata faptul că în rândul populației românești simțul pentru muzică s-a dezvoltat în mod special în cadrul bisericii și în învățământ, mai ales în cel confesional.

## ABREVIERI ȘI BIBLIOGRAFIE

\*\*\* *Mic dicționar enciclopedic*, Editura enciclopedică română, București, 1972

ALBU 1944

ALBU, Nicolae, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Tipografia "Lumina", Miron Roșu, Blaj, 1944

BARBU-BUCUR 1989

BARBU-BUCUR, Sebastian, *Cultura muzicală de tradiție bizantină pe teritoriul României în secolul XVIII și începutul secolului XIX și aportul original al culturii autohtone*, Editura muzicală, București, 1989

<sup>36</sup> Colegiul iezuit Sf. Iosif din Cluj făcea parte din ampla mișcare de Contrareformă din Transilvania, și a fost fondat de călugării iezuiți în anul 1581, fiind considerat ca cea mai înaltă formă de învățământ din acel Principat. (...) La 1605 Colegiul și-a întrerupt funcționarea, reluând-o la 1698, adică după trecerea Principatului sub stăpânirea Casei de Habsburg. De data aceasta, Colegiul avea două forme de învățământ: una inferioară - echivalentă cu un gimnaziu - și una superioară, cu un nivel cvasiuniversitar, cu un profil de studii, cuprinzând trei secții: Teologică, Drept și Medicină. (...) La 1774, după desființarea ordinului iezuit și după ce Universitatea din Cluj a încetat să mai fie condusă, influențată și să aibă profesori aparținând aceluși ordin călugăresc, s-a realizat o amplificare a profilului de studii. (MĂLINAȘ 1994, p.161-162)

<sup>37</sup> cf. PĂCLIȘANU 1991-1993, p.154-156

ASPECTE ALE ÎNVĂȚĂMÂNTULUI MUZICAL BISERICESC ROMÂNESC ...

- BOTA 2003 BOTA, Ioan, *Istoria bisericii universale și a Bisericii românești de la origini până astăzi*, Editura Viața creștină, Cluj-Napoca, 2003
- BREDICEANU 1938 BREDICEANU, Tiberiu, *Histoire de la musique roumaine en Transylvanie*, București, 1938
- CIOBANU 1978 CIOBANU, Gheorghe, *Izvoare ale muzicii românești*, Editura muzicală, București, 1978
- GHENEA 1965 GHENEA, C. Cristian, *Din trecutul culturii muzicale românești*, Editura muzicală, București, 1965
- GIURESCU 1981 GIURESCU, Dinu C., *Istoria ilustrată a românilor*, Editura sport-turism, București, 1981
- HITCHINS 1998 HITCHINS, Keith, *Românii 1774-1866*, Editura Humanitas, București, 1998
- LEGENDA 1995-1996 LEGENDA, Denisa, *Învățământul în secolul XVII, în viață privată, mentalități colective și imaginar social în Transilvania*, Asociația istoricilor din Transilvania și Banat, Muzeul Țării Crișurilor, Oradea-Cluj, 1995- 1996
- LUPAȘ 1995 LUPAȘ, Ioan, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995
- MĂLINAȘ 1994 MĂLINAȘ, Ioan Marin, *Situația învățământului bisericesc al românilor din Transilvania și Bucovina 1740-1792*, Editura Mihai Eminescu, Oradea, 1994
- MĂRZA 1994 MĂRZA, Iacob, *Pumnul cu grăunțe. școlile de la Blaj: cultură, religie, națiune*, în *Cultura creștină*, nr.1-2 din 2004, Blaj 2004
- MOISESCU 1996 MOISESCU, Titus, *Muzica bizantină în spațiul cultural românesc*, Editura muzicală, București, 1996
- PÂCLIȘANU 1991-1993 PÂCLIȘANU, Zenovie, *Istoria Bisericii Române Unite*, în revista *Perspective*, nr. 53-60, Iulie 1991, Iunie 1993, Anul XIV-XVI
- POPOVICI 1975 POPOVICI, Doru și MIEREANU, Costin, *Începuturile muzicii culte românești*, Editura Tineretului, București, 1975
- SOLOMON 2003 SOLOMON, Adrian, *Învățământul muzical blăjean*, Editura Buna-Vestire, Blaj, 2003
- SOLOMON 2004 SOLOMON, Adrian, *Învățământul muzical blăjean - privire istorică* în *Cultura creștină*, nr.1-2 din 2004, Blaj 2004

ALEXANDRU SUCIU

TEODOR 2000

TEODOR, Pompiliu, *Sub semnul luminilor - Samuil Micu*,  
Presa Universitară Clujeană, 2000

TREBICI-MARIN 1985

TREBICI-MARIN, Hrisanta, *Izvoare ale muzicii românești*,  
vol.VIII, Editura Muzicală, București, 1985

## DREPTUL PARTICULAR AL BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA ȘI CCEO, ÎN MATERIE CULTURAL-SACRAMENTALĂ. PREMISE TEOLOGICO-ISTORICE (SECOLELE XVII-XVIII)

CORNEL DÂRLE

**ABSTRACT.** *The Particular Law of the Romanian Church United with Rome and the CCEO with Reference to the Divine Cult and the Sacraments. Historical-Theological Premises ( XVII<sup>th</sup>-XVIII<sup>th</sup> Centuries).* At the end of the XIX<sup>th</sup> century the Romanian Church United with Rome (Greek-Catholic Church) celebrated three provincial synods. The first one (held in 1872) and the third (held in 1900) included decrees regarding the sacraments and the divine cult. This study starts from the initial assertions of those chapters, about the meaning of sacrament, respectively the role of the Liturgy as center of the divine cult. Comparing these assertions with those of CCEO's on the same subjects, we are trying to explain the conceptual situation, a bit strange comparatively with the Eastern theological and liturgical tradition, by evoking on one hand, the interconfessional relationships in the XVII<sup>th</sup> century in Eastern Europe and peculiarly in Transylvania and on the other hand, the influence of Jesuitic scholastic-theological texts during the XVIII<sup>th</sup> century and even afterwards in the Greek-Catholic Church. We think that the manner in which Francisco Suárez sistemized the treatise on Eucharist, to be the remote cause which for the consideration of the *sacramentum in se* led to a neglect of his celebration, or to the separation between sacramental theory and liturgical experience.

Studiul de față dorește a fi o contribuție la cunoașterea premiselor teologico-istorice, relativ mai depărtate din punct de vedere istoric, dar destul de apropiate din punct de vedere al conceptualizării teologice, premise care au stat la baza activității de codificare desfășurate în sinoadele noastre provinciale de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Tema rămâne deschisă pentru aprofundări ale premiselor imediate, cum ar fi formația teologică a unui precursor imediat al acestor sinoade, canonistul Iosif Papp Szilagy<sup>1</sup>, sau formația specifică fiecăruia dintre membrii comisiilor de teologi ale respectivelor sinoade provinciale și eventualele dezbateri sinodale. De asemenea, poate fi circumscrisă unui discurs mai amplu, cum este cel al identității confesionale și rituale. Întrucât studiile publicate în ultimii 15 ani, asupra realităților confesionale, cum este și viața culturală, și cele asupra relațiilor interconfesionale din Transilvania secolelor XVII-XVIII s-au concentrat în mod aproape exclusiv asupra

---

<sup>1</sup> Activitatea sa didactică concretizându-se în manualul intitulat *Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae*, pro usu auditorum theologiae, et eruditione cleri graeco-catholici, adiția a II-a, Magno-Varadini, Typis Eugenii Holóssy, 1880.

relevanței lor național-social-cultural-istorice,<sup>2</sup> considerăm indispensabilă începerea completării cadrului cu considerarea aspectelor teologico-istorice.

### 1. Introducere: afirmații de principiu

În anul 1872, se celebra la Blaj primul Conciliu al Provinciei Bisericești Greco-Catolice de Alba Iulia și Făgăraș (CP I, în continuare). Între cele zece titluri care grupează materia Decretelor emenate, două se referă la sacramente și cult divin - Titlul V, *De SS. Sacramentis* și Titlul VI, *De Cultu divino*.<sup>3</sup> Capitolul I - *De Sacramentis in genere* -, din Titlul V, începe cu o scurtă introducere în economia sacramentală a mântuirii oferită nouă de Mântuitorul nostru: «*Salvator Noster Iesus Christus naturae nostrae infirmitatem considerans, publicos gratiae fontes in Ecclesia iugiter manentes aperire dignatus est, atque voluit homines corpore ac anima praeditos, qui ad spiritualia nisi per sensibilia evehuntur, dona coelestia per quaedam signa externa, quae sunt SS. Sacramenta, degustare et suscipere*»; după care, conform metodei scolastice de definire a unei realități după genul și specia sa (*definitio - divisio - distinctio*) urmează o *definitio* a sacramentului în general, și o *divisio* cu descrierea pe scurt a fiecăruia din cele șapte sacramente, subîmpărțite la rândul lor în *Sacramenta mortuorum* și *Sacramenta vivorum*. Definiția oferită - *Novae Legis Sacramenta sunt signa visibilia gratiae invisibilis, quae gratiam non tantum significant, verum etiam continent et efficiunt* - redă aproximativ pe cea a lui Petru Lombard<sup>4</sup>, intrată ulterior în patrimoniul teologic apusean; este omisă menționarea instituirii lor, însă ideea este reliefată în mod sugestiv, în prima frază a capitolului și câteva aliniate mai jos, în același capitol, într-un mod mai explicit. Nu apare însă menționată în notă sursa definiției, cum de obicei se întâmplă pentru alte afirmații capitale. Probabil pentru că sub această formă nu fusese investită cu autoritate magisterială în vreun act conciliar.

În al cincelea paragraf al aceluiași capitol este menționat caracterul de neșters imprimat în suflet de sacramentele Botezului, Confirmării și Hirotoniei<sup>5</sup>, făcând trimitere în notă la un citat dintr-o omelie a Sfântului Vasile despre Botez.<sup>6</sup>

În paragraful următor este afirmată eficacitatea sacramentală *ex opere operato*, în virtutea instituirii divine, la toți aceia care nu pun piedică, într-o formulare care face trimitere în mod implicit, la canoanele 6 și 8 despre

<sup>2</sup> O excepție o reprezintă lucrarea Pr. Cristian Barta, *Tradiție și dogmă, Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII-XIX)*, Editura Buna Vestire, Blaj 2003.

<sup>3</sup> Cf. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis celebratum anno 1872*, Blaj 1886<sup>2</sup>, p. 69-101.

<sup>4</sup> Cf. Petru Lombard, *Sententiarum Liber IV*, dist. 1, num. 2: PL 192, 839.

<sup>5</sup> «*Baptismus, Confirmatio et Ordo*» în textul latin al documentului și «Botezului, Confirmatiunea [s.n.] și Chirotonia» în versiunea română a ediției respective, p. 71-72.

<sup>6</sup> «*Sigillum quod conatu nullo frangi potest*»; însă sub titlul *Homilia in Sanctum Baptisma*, în ediția Migne PG 31, 423-444 nu apare acest citat.



Sacramente în general ale sesiunii a șaptea a Conciliului din Trento. În același paragraf sunt amintite capacitatea subiectului, materia și forma prescrisă, și ministrul legitim, drept condiții necesare unei administrări valide a sacramentului. Capitolele următoare (II - IX) ale aceluiași Titlu V, sunt așezate sub titlul *De Sacramentis in species*.

Comparativ cu cele evocate pe scurt mai sus, și pentru ceea ce ne interesează aici, reținem doar faptul că definiția pe care o oferă sacramentelor primul canon din cuprinsul Titlului XVI - *De cultu divino et praesertim de sacramentis*, can. 667, se remarcă prin registrul eclezial și funcțional, acestea fiind considerate nu atât în sine, cât *quoad nos*: «*Per sacramenta, quae Ecclesia dispensare tenetur, ut sub signo visibili mysteria Christi communicet, Dominus noster Iesus Christus homines in virtute Spiritus Sancti sanctificat, ut singulari modo Dei Patris veri adoratores fiant, eosque sibi ipsi et Ecclesiae, suo Corpori, inserit*»<sup>7</sup>; iar în privința vocabularului folosit, în conținutul recentului *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) nu apar termenii «materie», «formă», «caracter».

O următoare codificare de drept particular al acestei provincii bisericești, în materie cultuală, se regăsește în decretul celui de la treilea Conciliu Provincial (CP III), desfășurat tot la Blaj, în anul 1900, în care, dintre cele patru titluri în care este împărțită materia, Titlu II este despre cultul dumnezeiesc (*De cultu divino*), subîmpărțit în trei capitole: 1. *De sancta Liturgia*, 2. *De aedibus sacris*, 3. *De coemeteriis*. Primul capitol începe cu o referință la primul conciliu provincial (citând din Titlu VI, capitolul II - *De cultu Divino Publico promovendo et de Sanctificatione Dierum Festorum*), asupra sfintei Liturgii ca centru al cultului public: «*Centrum cultus publici est in S. Liturgia verum ac proprium illudque unicum Novae Legis Sacrificium, in quo sub speciebus panis et vini Christus ipse mystice immolatur, atque Patri coelesti tamquam victima offertur in recognitionem supremi sui dominii in omnem creaturam. Quoniam igitur idem ille Christus, qui in ara Crucis cruenta se obtulit, in sacra Liturgia incruente sacrificatur, idcirco per applicationem satisfactionis et meritorum in Cruce semel consummatorum hoc perenne sacrificium non modo laudis est et gratiarum actionis, sed etiam propitiatorium pro vivis et defunctis, quod pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus iuxta Apostolorum traditionem debet offerri*»<sup>8</sup>. După care urmează o serie de dispoziții grupate în 13 paragrafe, privind celebrarea demnă a Sfintei Liturghii Euharistice, în conformitate cu normele tipiconale și cu rubricile edițiilor Liturghierului aprobat de autoritățile

<sup>7</sup> Ne-am servit de ediția bilingvă *Codul Canoanelor Bisericilor Răsăritene. Pro manuscripto. Text paralel latin-român* [trad. pr. drd. Iuliu Muntean], Presa Universitară Clujeană, 2001.

<sup>8</sup> *Concilium Provinciale Tertium Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iulensis et Fogarasiensis celebratum anno 1900*, Blaj 1906, p. 83.

competente<sup>9</sup>, cu observarea perioadei din zi convenite celebrării, a zilelor aliturgice și a ajunului euharistic, a situației de excepție a celebrărilor succesive pe același altar în aceeași zi, iar mai pe larg, în ultimele cinci paragrafe, despre aplicarea roadelor Jertfei liturgice și dispoziții privind stipendiul preotului.

Doar asupra acestor ultime două aspecte dorim să detaliem prezentarea, urmând a relua argumentul în secțiunea următoare a articolului. Paragraful cu numărul 9 începe cu afirmarea caracterului sacrificial al Sfintei Liturghii, *sacrificium propitiatorium ac impetratorium*, nu doar de laudă și de mulțumire. Un sacrificiu în care același Hristos care s-a jertfit în mod sângeros pe cruce, este acum victimă și preot, și de aceea, Sfânta Liturghie, de partea sa, produce în mod infailibil aceste efecte; iar «dacă totuși nu se face părtaș efectelor acestora acela, pentru care se aduce sânta Jertfă, aceasta este a se explica din lipsa de dispozițiune a respectivului subiect, ori din altă cauză»<sup>10</sup>. După care, a doua jumătate a aceluiași paragraf detaliază expunerea asupra roadelor sacrificiului liturgic, prin distincția între rodul general (din care se împărtășesc în măsură mai mare cei prezenți la celebrare), cel individual (doar preotul) și cel special (sau mediu - intermediar între primele două -, primit de cei pentru care s-a adus sfânta Jertfă). Ca o concluzie, încheie acest paragraf: «sântul sacrificiu liturgic e de nespus folos atât Bisericei, pentru care se aduce în general, cât și preotului, care îl aduce, precum și aceluia pentru cari se aduce în mod special»<sup>11</sup>. Conținutul paragrafelor următoare: o motivare a efectului limitat al Sfintei Liturghii *quoad homines* (nr. 10), pentru cine se poate celebra Jertfa liturgică sau cui se poate aplica rodul special al acesteia (nr. 11), datoria preotului de a celebra și pentru cine, semnificația și cantitatea stipendiului missal (nr. 12) și o serie de măsuri împotriva eventualelor abuzuri în această materie (nr. 13).

Comparativ cu descrierea pe care CP III o face Sfintei Liturghii (citând din CP I) ca centru al cultului public, redăm conținutul canonului 698 din CCEO, cu care începe Capitolul III - *De Divina Eucharistia* din cadrul Titlului XVI - *De cultu divino et praesertim de sacramentis*: «*In Divinam Liturgia, per ministerium sacerdotis in persona Christi super oblationem Ecclesiae agentis perpetuatur virtute Spiritus Sancti, quod ipse fecit in novissima Cena Dominus Jesus, qui discipulis dedit Corpus Suum in Cruce pro nobis offerendum Sanguinemque Suum pro nobis effundendum, verum mysticumque instaurans sacrificium, quo cruentum illud Crucis sacrificium cum gratiarum actione commemoratur, actuatur et ab Ecclesia participatur*

<sup>9</sup> Referitor la prescrierile rubricilor, semnalăm doar aici, lăsând tema pentru un ulterior studiu istorico-liturgico-dogmatic, situația concelebrărilor, din conținutul paragrafului 8: recitarea de către toți concelebranții a tuturor celor prescrise în Liturghier și, cu atenție deosebită, la consacrare; prevedere care de fapt, nu apare în rubricile edițiilor Liturghierelor.

<sup>10</sup> *Conciliul provincial al Treilea...*, Blaj 1906, p. 92.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 94.

*tum oblatione tum communionem ad significandam et perficiendam unitatem populi Dei in aedificationem Corporis Sui, quod est Ecclesia».*

Reținem din comparația celor două texte termenul final al acțiunii liturgice euharistice:

CP III (CP I): <i>pro peccatis, poenis, satisfactionibus          et aliis necessitatibus</i>		CCEO: <i>ad significandam et perficiendam          unitatem populi Dei in aedificationem          Corporis Sui, quod est Ecclesia</i>
--	--	--

Alături de prima observație ce am făcut-o mai sus, cele două texte manifestă opțiuni sau perspective teologice care, dacă acordăm credit principiului *Lex Magistra est*, în mod mai mult sau mai puțin conștient, în timp, marchează inclusiv activitatea pastorală, catehetică adiacentă activității culturale, liturgice. Din punct de vedere teologic, conținutul afirmației primului text se integrează în cel de al doilea. Însă în condițiile în care Biserica noastră doar de relativ puțin timp și-a reluat activitatea normală, se impune reconectarea la opțiunile Conciliului Vatican II, manifestate și prin intermediul noului Cod al canoanelor Bisericilor Orientale. Conform Constituției despre liturgie, *Sacrosanctum concilium*, celebrările liturgice trebuie să se caracterizeze printr-o nobilă simplitate și claritate.<sup>12</sup> Extrapolând la activitatea de codificare, cel puțin în materie cultural-sacramentală, noul cod se poate spune că a tradus această claritate în expresivitatea limbajului experienței liturgice. În vederea unei actualizări coerente și omogene a dreptului particular conform «Instrucțiunilor pentru aplicarea normelor liturgice ale Codului Canoanelor Bisericilor Răsăritene» a Congregației pentru Bisericile Răsăritene, considerăm că se impune mai întâi o analiză obiectivă a situației în care ne găsim, cu toate condiționările sale istorice.

În acest sens, încercăm în continuare să trasăm cadrul reflecției teologice în materie sacramentală pe parcursul secolelor XVII-XVIII, cu o privire particulară asupra raportului dintre teorie și practică (sacramental-liturgică). Transilvania respectivei perioade aflându-se oarecum la hotarele fiecăreia dintre cele trei confesiuni tradiționale, e ușor de presupus că acest raport nu a fost constant.

## **2. Ecouri în lumea ortodoxă la tezele reformatoarelor protestanți, în materie sacramentală<sup>13</sup>**

Ceea ce era comun lumii protestante și celei catolice în secolele XVI-XVIII era «idealul încreștinării», fapt ce contrazice legenda unui ev mediu

<sup>12</sup> Cf. SC, 34.

<sup>13</sup> Asupra acestui argument în ortodoxia greacă și cea în cea slavă, un studiu relativ amplu, se găsește în R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de oriente y occidente* [trad. de B. Girbau după *Sakramente im Wechselspiel zwischen Öst und West*, Köln 1979], Salamanca 1986, p. 131-203.

creștin, însă confirmat tot mai mult de «noua istorie», atentă în special la «mentalitățile» timpului studiat.<sup>14</sup> De ambele părți, încercarea de reformă era menită să purifice creștinismul de orice amprentă de tip magico-animistic legată de superstiție, pentru a păstra doar natura esențială creștinismului. De aceea ar fi injust a circumscrie disputele interconfesionale ale epocii doar unor interese de natură socială sau politică sau, pur și simplu, unui prozelitism confesional scop-în-sine, deși și acești factori, și probabil și alții, în unele situații au contribuit la acestea. Am putea rezuma spunând că perioada se prezenta sub semnul reformării creștinismului ca realitate exterioară, socială, dar care rămânea de spiritualizat.

Tentativele de atragere a ierarhiei ortodoxe de partea reformei protestante au început în anul 1559, când Melanton trimitea patriarhului Constantinopolului, Ioan al II-lea o traducere în limba greacă a Confesiunii de la Augsburg, însă fără să primească vreun răspuns. Cu intermitențe, acestea au continuat în deceniile următoare, folosindu-se de canalele diplomatice ale puterilor apusene favorabile reformei, la curtea otomană.

În aceste prime contacte, partea ortodoxă a putut să constate lipsa unei reflecții sistematice asupra sacramentelor, în măsură să dea un răspuns precis afirmațiilor teologilor protestanți. O singură excepție la acea dată, o reprezenta un compendiu asupra celor șapte Taine (*mysteria*), lucrare intitulată *Syntagmation peri tôn 'agiôn kai 'ieron mysteriôn*, editată la Veneția de către Gabriel Sevêros, mitropolit de Filadelfia și proieru al bisericii ortodoxe din Veneția. Opera în două volume, era o compilație mediocră de opinii doctrinare scolastice, scoțând în relief punctele de controversă cu latinii.<sup>15</sup>

Deficiența aceasta a fost resimțită mai acut în momentul în care un patriarh al Constantinopolului - Chiril V (Loukaris), patriarh între 1620-1635 și 1637-1638 -, instalat cu sprijinul ambasadurilor olandeze la Poarta otomană, a început să susțină în mod deschis teze calviniste, publicându-i-se chiar, în 1629 la Geneva, o Confesiune de credință calvinistă.<sup>16</sup>

Un răspuns cu fundament teologic a venit abia în anul 1640 din partea mitropolitului de Kiev, Petru Movilă, fiu al voievodului Moldovei, care studiasse teologia la Lemberg (Lwiv), centru de contact între ortodocșii și catolicii din Ucraina, după uniunea parțială de la Brest-Litovsk din anul 1595; de asemenea, studiasse probabil și la Sorbona. De aceea era familiarizat cu teologia catolică romană, ceea ce explică publicarea în limba latină a unei *Confessio fidei orthodoxa*. Supusă discuției unui sinod provincial ținut la Kiev în același an, nu s-a ajuns însă la nici un acord. La insistențele aceluiași

<sup>14</sup> Cf. J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971.

<sup>15</sup> Cf. R. Hotz, *op. cit.*, p. 135, nota 8.

<sup>16</sup> Într-o formă mai succintă și dintr-o perspectivă ortodoxă, dar nu diferită substanțial, Hr. Andrușos, *Simbolica* [trad. de Iustin Moisesescu, Patriarh al BOR, după ediția originală în limba greacă din 1930], Editura Anastasia, București 2003<sup>2</sup>, p. 55-66.

mitropolit și cu sprijinul voievodului Moldovei, Vasile Lupu, patriarhul Constantinopolului, Parthenios I, a convocat un sinod la Iași în anul 1642, la care au participat delegați ai tuturor patriarhilor greci și al celui de la Moscova. Aici a fost prezentată și acceptată o ediție revizuită și tradusă în limba greacă a Confesiunii lui Movilă, *Orthodoxos homologia*,<sup>17</sup> care în anul următor a primit aprobarea oficială a celor patru patriarhi greci.

Un sinod ținut la Ierusalim în 1672, a ratificat din nou *Orthodoxos homologia*, la care a fost adăugată ca o a doua parte, o mărturisire de credință a patriarhului Ierusalimului, Dositei II (Notaras) - *Aspis othodoxias* (=Pavăza ortodoxie) -, ce se dorea a fi o replică ortodoxă la tezele lui Chiril Loukaris, corespunzând acesteia ca formă și structură.

În anul 1685, patriarhul Moscovei, Ioachim (Savelov) a cerut traducerea în limba slavă a Confesiunii ortodoxe de la Iași, pe care succesorul său, Adrian, a ajuns să o stimeze ca pe o carte inspirată de Dumnezeu.

În acest fel, ortodoxia a început să asume o doctrină a sacramentelor în general de inspirație, în mod neîndoielnic latină, scolastică, în ciuda unor puternice sentimente anti-romane în unele locuri și vremuri. Așa de exemplu, patriarhul mai sus amintit al Ierusalimului, Dositei II, deși mult mai anti-roman decât majoritatea colegilor săi constantinopolitani, împărtășea doctrina transubstanțierii. Sau în ambient slav, exista în secolul al XVII-lea la Kiev o școală teologică de tendință catolică, care urma metoda scolastică a Sfântului Toma din Aquino. În prima jumătate a secolului al XVIII-lea, cu sprijinul țarului Petru I, a fost înființată tot acolo o școală de tendință protestantă. La Moscova, exista în schimb, una mai înclinată spre tradiția greacă, școală care din secolul al XVIII-lea a început să se impună față de cele din Kiev. Cu toate acestea, în ortodoxia rusă s-a menținut fermă o doctrină a sacramentelor în general, de influență catolică, până către secolul al XIX-lea, când, în contextul mișcării slavofile, s-a inițiat o întoarcere spre tradițiile răsăritene proprii.

În ambient teologic grec în schimb, mai conservator și chiar dacă cu sentimente anti-romane mai puternice, s-a menținut o doctrină generală a sacramentelor, de inspirație catolică.

Însă ceea ce va fi comun ortodoxiei în ansamblu, începând cu secolul al XVII-lea, în ce privește reflecția pe tema sacramentelor, va fi o situație în care fiecare dintre sacramente sau «ierurgii» vor fi percepute și interpretate în sens neoplatonic, în timp ce ansamblul celor șapte sacramente, tratatul despre sacramente în general, era reunit într-un edificiu doctrinal înălțat pe

<sup>17</sup> Documentul oficial, în limba greacă, *Orthodoxos homologia tēs pistēos tēs katolikēs kai apostolikēs ekklēsiās tēs anatolikēs*, publicat în I. Mihălcescu, *Thésaurus tēs orthodoxias: Die Bekenntnisse und wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext, nebst einleitenden Bemerkungen*, Leipzig 1904, p. 29-122.

categorii aristotelice. Această supra-structură scolastico-aristotelică nu va ajunge însă să pătrundă prea profund în conștiința populară sau a majorității clerului, rămânând circumscrisă câtorva centre teologice.<sup>18</sup>

Pentru Biserica românească din Transilvania secolului al XVII-lea, după cum se știe, presiunea reformat-calvină, nu a fost doar una tangențială, promotorii ei având în această regiune și pârghii social-politice la îndemână. Pentru a sintetiza situația de aici, din secolele XVI-XVII, cităm dintr-un studiu relativ recent în materie, chiar dacă aprecierea ni se pare prea optimistă sau prea generalizată: «Biserica românească din Transilvania trebuie apreciată ca o Biserică ortodoxă reformată, renovată, schimbare la care și-au adus simțitor contribuția și unele principii protestante, dar și contextul politic special în care a fost nevoită să funcționeze Ortodoxia sub stăpânirea maghiară cu multe secole înainte de apariția Reformei. De asemenea, își păstrează în continuare validitatea acele afirmații ale istoricilor înregimentați în structurile Bisericii Ortodoxe care susțin că Reforma nu a pătruns în profunzime în lumea românească, ignoranța clerului și credincioșilor în materie de dogmă constituind o stavilă suficient de puternică pentru a-i apăra de erezia noilor învățături. Rămân însă în afara adevărului istoric acele opinii care asimilează influența calvină în administrarea sacramentelor cu neglijența și insuficiența educației creștine a clerului și a credincioșilor deopotrivă. În aceeași situație se află opiniile potrivit cărora întreaga activitate cărturărească ardeleană ar fi avut aceeași compoziție românească și în afara dialogului cu Reforma, precum și gândul că limba română ar fi pătruns în cult, în secolele XVI-XVII, în urma unei singure nevoi interne a Ortodoxiei românești».<sup>19</sup>

### 3. Teologia sacramentală în *ratio studiorum* a ordinului iezuit

Ca o măsură în linia reformei sau contra-reformei catolice, un mare număr de seminarii și de universități în zonele de limbă germană și, în mod particular, în teritoriile dominației Habsburgice vor fi încredințate direcțiunii membrilor Societății lui Isus, ceea ce va contribui, alături de alte motive, la puternica reacție împotriva acestui ordin, care va conduce în cele din urmă la suprimarea sa în anul 1773, de către papa Clement XIV, pentru a fi repus în drepturi depline în anul 1814. Se știe că membrii acestui ordin vor reprezenta adesea avangarda misiunilor catolice, așa cum a fost și cazul din Transilvania. Formația teologică pe care această școală a oferit-o primilor

<sup>18</sup> Cf. R. Hotz, *op. cit.*, p. 139.

<sup>19</sup> A. Dumitran - G. Botond - N. Dănilă, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI - primele decenii ale secolului XVIII). Román-magyar felekezeti közti kapcsolatok Erdélyben (a XVI. század közepe - a XVIII. század első évtizedei között)* [col. «Bibliotheca Musei Apulensis», XIII], Alba Iulia 2000, p. 128.

dascăli teologi ai Bisericii greco-catolice din Transilvania ne obligă să ne oprim mai îndeaproape asupra conținutului său.<sup>20</sup>

Pe parcursul secolului al XVIII-lea era încă în vigoare acea *ratio studiorum* dispusă în anul 1599 de Generalul Claudio Acquaviva, la care se adăugaseră ulterior (în urma deciziilor celei de a VII-a Congregații Generale din 1615-1616), o serie de norme cu referire la examene în filosofie și teologie. Idealul formativ al acelei *ratio* este rezumat de G. Filograsi în următoarele obiective și premise: «1. Programele și metodele dețin o formă în mod eminent formativă, pentru că nu se urmărește atât vastitatea erudiției, cât profunzimea asimilării. Metoda scolastică se pretează scopului, în mod minunat: adevărurile ascultate la școală, parcurse în studiul privat, revăzute în repetiții, discutate în dispute, se imprimă în spirit și îi dau o formă și o configurație, prin care e făcut capabil și agil a preciza noțiuni și idei, de a cântări valoarea afirmațiilor și a probelor, de a descoperi punctul slab al obiecțiilor contrare și, în mod subtil, de a discerne adevărul de fals. 2. Profesori pregătiți din punct de vedere spiritual, științific și pedagogic; studenți pregătiți deja și dispuși, din punct de vedere spiritual, literar, filosofic. 3. Programa de învățământ determinată în mod exact: un singur Doctor propriu, Sf. Toma; o singură carte de text, *Somma Theologiae*. Un complex bine definit de lecții, repetiții și dispute convergente către un scop clar și precis: *Sacra Theologia*. Profesorul animează mișcarea; studentul, în strânsă colaborare cu profesorul, participă la aceasta în mod activ, intens. 4. Cele două instituții, Academia și Bieniul de repetiție a Teologiei, completează formarea, lărgind câmpul și perspectiva studiilor și, accentuând partea activă și personală a studentului. 5. Guvernarea studiilor și a școlilor, unitară și puternic organizată. 6. Formarea astfel obținută constituie, așa cum experiența a demonstrat-o, o pregătire și o bază excelentă pentru a cultiva cu rod științele, care acum poartă numele de pozitive. Mai mult, e permis a afirma că, în primul secol al Societății, metodele și programele acestei *Ratio* au format pe acei oameni iluștri, care au contribuit la însăși crearea științelor pozitive ecleziastice»<sup>21</sup>. Totuși, textul de referință al studiilor, reprezentat de sistematizarea tomistă, nu a fost urmat într-un mod cu totul servil: comentariile la chestiunile (*quaestiones*) tomiste, transformate în *disputationes*, vor abandona treptat criteriile sistematizării tomiste, asumând altele, dictate de preocupări noi. Era cazul lui Roberto Bellarmino care, în *De Controversiis*

<sup>20</sup> Cf. X. Le Bachelet - J. de Blic - P. Bouvier, art. *Jésuites (La Théologie dans l'ordre des)*, în DThC VIII, 1012-1108; pentru secolul al XVIII-lea, col. 1043. 1050-1052; G. Filograsi, *La Teologia dogmatica nella "Ratio studiorum" della Compagnia di Gesù e le scienze sacre*, în *La compagnia di Gesù e le scienze sacre*, Romae 1942, p. 13-44; S. Ubbiali, *Il Segno Sacro. Teologia e sacramentaria nella dogmatica del secolo XVIII*, Glossa, Milano 1992, p. 46-62.

<sup>21</sup> Cf. G. Filograsi, *op. cit.*, p. 27.

*Christianae Fidei adversus hujus temporis haereticos*, inițial, un curs ținut la Colegiul Roman între 1576 și 1588, iar mai târziu publicat inițial în trei tomuri (1586-1593), va distribui materia în patru părți: «regulile credinței» (*De Verbo Dei scripto et non scripto; De Christo capite totius Ecclesiae; De summo Pontifice capite militantis Ecclesiae*), Biserica, sacramentele și harul.<sup>22</sup> Inițiativa sa va fi repede asumată și reprodusă, neglijându-se însă împrejurările care au justificat genul de operă pe care intenționase să o scrie.

Alți autori au continuat să urmeze succesiunea articolelor Summei tomiste, însă introducând la sfârșitul analizei și a comentariului, unele întrebări sau *dubia* care, mai târziu vor deveni autentice dizertații pe argumente teologice singulare. Numitorul comun în diversitatea demersurilor<sup>23</sup> este reprezentat de referința constantă la textul lui Francisco Suárez (1548-1617) ale cărui *disputationes* comentează textul tomist.<sup>24</sup>

Referitor la opera lui Suárez și la subiectul articolului nostru, este interesant de remarcat la *Disputatio XV - De sacramentalibus, seu caeremoniis sacramentorum in genere*, adică la raportul dintre cultural-ritual și sacramental, menționarea pe care acesta o face chiar în începutul respectivei *disputatio*, că discuția asupra acestui punct este un adaos comparativ cu summa tomistă<sup>25</sup>, adăugând totuși imediat apoi: «*tamen, cum in singulis sacramentis, de uniuscujusque caeremoniis disserandum sit cum ipsemet D. Thoma, necessarium visum est, hoc loco praemittere ea, quae communia ac generalia esse possunt*»<sup>26</sup>. Fără a intra în detaliile argumentărilor, chiar doar titlurile celor patru secțiuni sunt suficient de sugestive pentru a surprinde principiul care stă la baza problematizării: *I. Quid sit caeremonia seu sacramentale; II. An usus sacramentalium religiosus et sanctus sit atque Ecclesiae conveniens; III. Quis possit sacramentales caeremonias instituere, mutare aut ministrare; IV. Utrum haec sacramentalia habeant aliquem effectum spiritualem*; o perspectivă care prin sublinierea diferenței dintre ceremonie și sacrament, pune valoarea de *locus theologicus* a liturgiei în conul de umbră al conceptualizării scolastice a sacramentului *in re*.

Adevărul este că această concepție putea fi sugerată de însuși Toma din Aquino prin distincția pe care o face între sacrament și sacrificiu în cazul Euharistiei, în *STh* III, q.79 (*De effectibus huius sacramenti [Eucharistiae]*), a.5

<sup>22</sup> Cf. X. Le Bechelet, art. *Bellarmin*, în *DThC* II/1, 597-598.

<sup>23</sup> Cf. S. Ubbiali, *op. cit.*, p. 48-49.

<sup>24</sup> Jacques de Blic descrie cel de al doilea secol al existenței Societății, relativ la producția teologică, comparativ cu primul, drept o perioadă care se mulțumește cu asimilarea producției anterioare și, în același timp, o perioadă de vulgarizare: cf. art. *Jésuites*, *DThC* VIII, 1050-1051.

<sup>25</sup> «Haec disputationem praetermisit D. Thomas in hac materia»: Franciscus Suarez, *Opera omnia*, vol. XX (*Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae, de Sacramentis in genere, de Baptismo, de Confirmatione, de Eucharistia usque ad q. LXXIV*), Parisiis 1860, p. 283.

<sup>26</sup> *Ibidem*



și a.7. În articolul 5, răpunzând la întrebarea *utrum per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur*, afirmă că acest sacrament este în același timp sacrificiu și sacrament, însă are rațiune de sacrificiu ca fiind oferit și rațiune de sacrament ca fiind asumat, primit și, de aceea, efectul de sacrament îl are în cel care îl asumă, iar efectul de sacrificiu în cel care îl oferă sau în cel pentru care este oferit. După care, analizează efectele Euharistiei, considerată pe rând sub cele două aspecte pentru a răspunde întrebării și obiecțiilor inițiale.

Sub aspectul de sacrament, distinge un dublu efect: într-un prim mod, direct *ex vi sacramenti*, în virtutea căruia, are în mod direct efectul pentru care a fost instituit - *non ad satisfaciendum, sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum et ad membra eius*, unitate care se realizează prin caritate, din a cărei feroare omul dobândește iertarea nu doar a vinei sale, ci și a pedepsei; prin urmare, ca și o consecință a primului efect este cel de al doilea mod în care se realizează efectul Euharistiei sub aspectul de sacrament, *quasi ex quadam concomitantia*, prin care omul dobândește iertarea pedepsei, *non quidem totius, sed secundum suae devotionis et fervoris*.

Sub aspectul de sacrificiu, are în schimb, *vim satisfactivam*. În satisfacere, ceea ce se așteaptă mai degrabă, este afectul ofertantului, decât cantitatea ofertei (dând aici exemplul celor doi bănuți ai văduvei, din Lc 21,4). În ce privește cantitatea ofertei din Euharistie, aceasta este suficientă satisfacerii oricărei pedepse, însă în ce privește pe cel care oferă sau pentru cine se oferă, depinde de cantitatea devoțiunii sale.

Distincția între *sacramentum* și *sacrificium* mai este asumată apoi în conținutul articolului 7 al aceleiași chestiuni, pentru a răspunde întrebării dacă acest sacrament este de folos și altora decât celor care îl primesc; pentru aceștia, *qui non sumunt [Eucharistiam], prodest per modum sacrificii*, invocând drept argument, fragmentul anamnetic al Canonului roman: *Memento Domine, famulorum famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt...*

Mai semnalăm din cuprinsul aceleiași *Summae Theologiae*, pentru ceea ce spuneam în introducere că ne interesează, conținutul chestiunii 83, intitulată *De ritu huius sacramenti*, care în primul articol dezbate problema *utrum in celebratione huius sacramenti Christus immoletur* care, sub o altă formă, pune din nou în discuție aspectul sacrificial al Euharistiei.

Aici închidem și paranteza care am început-o cu această digresiune în secolul al XIII-lea și în opera sfântului Toma din Aquino, revenind la Francisco Suárez pentru că în vastul său comentariu la summa tomistă, din acest punct începe tratatul *de Missae Sacrificio*,<sup>27</sup> desfășurat pe parcursul unui număr de șapte *disputationes* (de la 83 la 88), după ce mai întâi tratase *De Sacramento*

<sup>27</sup> F. Suárez, *op. cit.*, vol XXI, p. 599-951.

*Eucharistiae secundum se (disputationes 73 - 82)*<sup>28</sup> amorsate tocmai de comentariul la acest articol al sf. Toma. În introducerea sa, la fel ca și în cazul *disputationis XV*, semnaleză că dacă despre primul aspect al misterului Euharistei, *ratione sacramenti*, sf. Toma tratase *ex professo*, în schimb pentru cel de al doilea aspect, *ratione sacrificii*, a făcut-o *quasi incidenter et brevissime*.<sup>29</sup> Nu este locul pentru a intra în dicuarea conținutului acestui tratat, sau în aprecierea sistematizării propuse de Suárez, desigur oportune acelu context istoric și interconfesional.

#### 4. Concluzie

Ceea ce dorim să subliniem însă, drept concluzie, este incidența pe care o astfel de sistematizare specifică unei școli teologice,<sup>30</sup> o are în timp asupra percepției faptului sacramental, așa cum o manifestă *in obliquum* și textele sinoadelor noastre provinciale în afirmațiile lor de principiu în materie sacramental-culturală. O perspectivă unilaterală, individualistă asupra efectelor sacramentelor, care în mod colateral induce spre a separa sacrament și celebrarea sa sau, într-un sens mai larg și folosind limbajul manualisticii specifice curentului, a separa «uzul sacramentelor» de celebrare liturgică (*s.l.*). În acest sens, noul CCEO, cel puțin prin Titlul său XVI, poate fi privit ca o invitație la a reconsidera valoarea experienței liturgice în exprimarea conținuturilor teologice.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, din vol. XX, p. 700, până în vol. XXI, p. 598.

<sup>29</sup> *Ibidem*, vol. XXI, p. 599.

<sup>30</sup> În această linie se înscrie o tradiție manualistică mergând până în prima jumătate a secolului XX, din care mult uzitată în perioada interbelică în seminariile noastre va fi lucrarea lui H. Noldin, *Summa Theologiae moralis*. III: *De Sacramentis*, ediția a 13-a, Oeniponte, 1920

## POSSIBILITATE ȘI PASIVITATE ÎN TEORIA ARISTOTELICĂ A INTELECTULUI

ALEXANDER BAUMGARTEN

### **RÉSUMÉ. *Possibilité et passivité dans la théorie aristotélicienne de l'intellect.***

Notre étude concerne une réévaluation de la célèbre théorie du *De anima*, III, 4-5 du point de vue d'une distinction qui provient des commentaires grecs et arabes de Jean Philopon et Averroès, entre la passivité et la possibilité de l'intellection. En analysant la trajectoire historique de notre thème, nous avons avancé l'hypothèse que la tradition des commentaires latins chrétiens (notamment celui de saint Thomas) a effacé le problème des anciens commentateurs et a donné une nouvelle ligne d'interprétation au texte d'Aristote, étrangère par rapport au texte, dont l'héritière est l'exégèse courante du *De anima*.

În sens larg, teoria aristotelică a intelectului corespunde unui conglomerat de concepte construite în etape succesive și în tradiții diverse (greacă, arabă și latină) a cărei receptare contemporană este adesea decisă de succesiunea parțial asumată a acestor tradiții. Un caz tipic pentru această situație îl reprezintă ideea aristotelică a distingerii unei duble funcții a intelectului, careia Stagiritul nu îi dă un nume propriu zis, dar care face subiectul unuia dintre cele mai frecvent comentate pasaje aristotelice: *Despre suflet*, III, 5. Deoarece pasajul a fost folosit în tradiția comentariilor interesate de stabilirea unei surse peripatetice a individualității și eternității sufletului, așa cum au fost comentariile musulmane sau creștine medievale, sensul lui originar pare să fi fost supus unor intenționalități de lectură mai degrabă proprii culturilor care l-au receptat decât presupusei idei originare aristotelice. Astfel, tradiția ne transmite o idee, larg acceptată într-un segment al exegezei aristotelice recepte<sup>1</sup>, privind faptul

<sup>1</sup> De fapt, exegeza tipurilor de intelect propuse de Aristotel este foarte diversă și ea poate fi, în general, împărțită după modul în care fiecare exeget a gândit raportul dintre intelectul activ și cel posibil. Dar, cum pe noi nu ne interesează în acest studiu un asemenea aspect, vom reține doar univocitatea comentatorilor în identificarea obiectului capitolului 4 al cărții a III-a a tratatului și expresia „intelect pasiv” din finalul capitolului 5, ca fiind simptomul caracteristic al suprapunerii dintre posibilitatea și pasivitatea intelectului, indiferent de tipologia specială și diversă a acestei suprapuneri. De pildă, cf. O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Felix Alcan, Paris, 1931, p. 385, și mai ales O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, ed. J. Vrin, Paris, 1953, p. 20, unde intelectul posibil și cel pasiv sunt suprapuse, dar și sir David Ross, *Aristotle*, ed. a VI-a, Routledge, 1995, cap. V, tr. rom. ed. Humanitas, 1998, p. 142 sqq., dar și sir D. Ross, *Aristotle, De anima, edited with introduction and commentary ...*, Oxford, 1961, p. 296, care distinge intelectul activ doar de cel pasiv, apoi L. Robin, *Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1944, p. 202, care deosebește totuși intelectul activ de cel posibil, dar nu decide o deosebire clară față de „intelectul pasiv” din finalul capitolului menționat, apoi M. de Corte, *La*

că Aristotel a deosebit între un intelect activ și unul pasiv, pentru a putea explica mecanismul cunoașterii. Scopul articolului nostru este argumentarea ideii că o asemenea interpretare nu este în acord nici cu sensul de bază al tratatului *Despre suflet*, nici cu o bună parte a comentariilor antice și medievale, ci că formula acceptabilă de înțelegere a teoriei lui Aristotel este deosebirea dintre o facultate activă a cunoașterii (numită de Themistius „intelect activ”, așa cum vom relua mai jos) și o facultate receptivă (pe care o vom numi, tot după Themistius, „intelect posibil”), cu mențiunea că referința aristotelică literală la „intelectul pasiv”, coruptibil și dotat cu memorie, nu se referă la cuplul mai sus distins, ci doar la imaginație, așa cum au înțeles Ioan Philopon și Averroes. Argumentarea unei asemenea idei aduce cu sine alte două clarificări necesare. Pe de o parte, vom încerca să stabilim care este sursa reală a confuziei și ce semnificație istorică are ea. Pe de altă parte, vom fi interesați de formularea unei posibile reconstrucții a semnificației antropologiei aristotelice din perspectiva recuperării sensului plauzibil al distincției pomenite.

Textul tratatului *Despre suflet*, așa cum a ajuns el până la noi, conține o construcție a teoriei intelectului ale cărei ambiguități conduc adesea, prin interpretare, la poziții diverse în interiorul peripatetismului, care se diversifică astfel tocmai prin geneza tradiției comentariilor la acest text. Totuși, în interiorul acestor ambiguități, interpretările sunt rareori totalizante și, cel mai adesea, sunt nevoite să sacrifice sensurile proprii ale unor enunțuri, pentru a le interpreta în acord cu doctrina generală a tratatului. Acesta este și cazul de față: problema pe care o ridică studiul nostru este dacă obiectul capitolului 4 al cărții a III-a a tratatului se referă sau nu la același lucru cu expresia nou=j paqhtiko/j din finalul capitolului 5 (430a 24-25). Răspunsul la această întrebare poartă cu sine toate consecințele istorice și filosofice pe care le-am anunțat mai sus.

Există un număr de presupoziii filosofice care anunță, în tratatul *Despre suflet*, teoria intelectului: pentru început, vom încerca să reluăm din perspectiva lor această teorie, pentru a putea defini limpede conceptul de „posibilitate” și cel de „pasivitate”, așa cum ele funcționează în tratat. Apoi, vom rezuma disputa comentatorilor antici și medievali pentru a putea găsi sursa simplificării istorice a distincției pomenite. Astfel, sufletul face, pentru Aristotel, obiectul științei într-o manieră atipică: el este studiat de fizică, în

---

*doctrine de l'intelligence chez Aristote*, ed. J. Vrin, Paris, 1934, p. 55, care accentuează indiferența dintre intelectele aristotelice și vede în Alexandru din Afrodisia chiar un precursor al deosebirilor ontologice inutile în teoria intelectului aristotelice, apoi F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1973, p. 311, care urmează lectura lui W. Jaeger, îl critică pe M. de Corte și pentru care conceptul intelectului posibil descris în capitolul 4 al cărții al III-lea este identic cu „intelectul pasiv” din finalul capitolului 5 și cu „partea sufletului prin care el are o cunoaștere teoretică și practică” (III, 4, 429a 10-11).

măsura în care funcțiile sale sunt actualizate într-un organ corporal, și de filosofia primă, în măsura în care există o funcție incorporeală a sa<sup>2</sup>. Această ultimă funcție este tocmai intelectul<sup>3</sup>. Sciziunea științei despre suflet corespunde unei echivocități a facultăților, de vreme ce intelectul este declarat „un alt gen de suflet”<sup>4</sup>, iar diversitatea generică ridică în chip firesc probleme aparent insurmontabile definirii sufletului. Din acest motiv, definițiile oferite de Aristotel la începutul cărții a II-a țin cont de această dificultate și o reamintesc în mai multe rânduri: sufletul „este actul prim al corpului natural dotat cu organe”<sup>5</sup>, asemeni formei care determină materia și o individualizează, imprimându-i o finalitate prin activitatea ei, iar compusul lor este un „ceva ce era pentru a fi”<sup>6</sup>; totuși, corpul dotat cu organe nu pare să servească direct activității corporale a gândirii, cu excepția implicației (necesare, dar indirecte) a sensibilității în actul cognitiv, prin prezența imaginilor<sup>7</sup>.

Dificultatea definiției pare surmontată de Aristotel printr-o analogie care, dacă nu rezolvă definitiv dificultatea, propune cel puțin un model de explicare: dacă am accepta faptul că facultățile sufletului sunt cuprinse una în cealaltă tot așa cum figurile geometrice complexe le conțin pe cele simple, atunci am putea accepta și faptul că definirea sufletului ca unitate a tuturor facultăților este identică definiției facultății celei mai cuprinzătoare. O asemenea unitate inedită suspendă dificultățile unității generice și ar putea avea legătură și cu elogiul vieții intelectuale, corespondentă facultății supreme a omului, din *Etica nicomahică*<sup>8</sup>. Dar, ca orice analogie, formula nici nu întemeiază necesitatea raționamentului, nici nu explică propriu zis conținutul relațiilor dintre termeni, fiindcă nu putem deduce, din formula ei, modul în care intelectul se raportează propriu zis la celelalte facultăți și ce înseamnă propriu zis „faptul de a fi în altul”, așa cum acest fapt însemna incluziunea grafică în cazul figurilor geometrice. Această situație ar putea fi lămurită, însă, urmărind modul în care Aristotel gândește unitatea viețuitorului și identitatea lui născută din raportarea la facultatea sa supremă. În primul rând, unitatea viețuitorului se oglindește în modul în care Aristotel pare să fi gândit raportarea reciprocă a facultăților, care se presupun unele pe altele pe măsură ce trecem de la viețuitorul simplu la cel complex. Criteriile după care sunt judecați presocraticii în *Despre suflet*, I, 2-3, sunt mișcarea și cunoașterea, dar aceste criterii par să dirijeze în egală măsură planul tratatului *Despre suflet*, deoarece ele dispută inegal temele ultimelor două

<sup>2</sup> Cf. *Despre suflet*, I, 1, 403a 28 sqq.

<sup>3</sup> Cf. *Despre suflet*, III, 4, 429a 24 sqq.

<sup>4</sup> Cf. *Despre suflet*, II, 2, 413b 26.

<sup>5</sup> Cf. *Despre suflet*, II, 1, 412b 3-5.

<sup>6</sup> Cf. *Despre suflet*, II, 1, 421b 12 sqq.

<sup>7</sup> Cf. *Despre suflet*, III, 8, 432a 8 sqq.

<sup>8</sup> Cf. *Etica Nicomahică*, IX, 8, 1168b 35-36.

cărți ale tratatului<sup>9</sup>. Mai mult, în câteva rânduri din final, Aristotel sugerează o reductibilitate a mișcării la pipăit prin intermediul dorinței mobilizatoare<sup>10</sup>, ceea ce ar putea însemna că facultatea hrănirii și ierarhia facultăților cunoașterii pot explica unitatea corpului viu. Tot în acest context apare și problema identității: compusul viu este întotdeauna cel care își actualizează (efectiv sau doar ca dispoziție formată printr-un exercițiu prealabil) facultatea supremă. Autorul acțiunii este întotdeauna compusul<sup>11</sup>, însă el este tocmai cel realizat de acțiunea însăși, deoarece absența absolută a exercițiului în act al unei facultăți îl face pe presupusul posesor al ei să o dețină doar într-o posibilitate pur generică. Din acest motiv, este adevărat că știutorul are trei sensuri<sup>12</sup>, unul în potență absolută, unul ca posesor al unei dispoziții, altul ca practicant în act al științei (așa cum oricine poate învăța gramatica, unii o știu dar nu o practică în clipa de față, iar unii o și stăpânesc, o și practică în clipa de față), dar, așa cum precizează același pasaj<sup>13</sup>, ordinea logică pleacă de la potența absolută și ajunge la actul deplin, în vreme ce ordinea naturală a dobândirii științei pleacă de la potența absolută, continuă cu practicarea științei și se încheie cu dobândirea dispoziției care figura în ordinea aristotelică pe poziția intermediară. Cu această ultimă observație, ne aflăm în fața unui aparent paradox: autorul acțiunilor nu există în sens actual și determinat înaintea acțiunii. El este compusul din materie și formă, dar acțiunea îi dă o identitate și îl determină în sens individual. Înaintea acțiunii, compusul are o identitate precară, definită în pasajul amintit doar de o potență nedeterminată și generică. Or, tocmai natura pur generică a posesorului unei potențe nedeterminate este conceptul pe care Aristotel își întemeiază ideea intelectului posibil. Faptul este semnalat de primul său comentator, Alexandru din Afrodisia<sup>14</sup>, care leagă ideea celor trei sensuri ale știutorului de descrierea intelectului posibil din capitolul 4 al cărții a III-a. Exegetul numește *intelect material* (nou=j u(liko/j) acest concept, chiar dacă identifică în el o sursă strict organică (ceea ce îi și atrage critica lui Averroes<sup>15</sup>, care insistă asupra imaterialității afirmate explicit în *Despre suflet*, III, 4 de Aristotel însuși).

<sup>9</sup> Cunoașterea, cu diversele ei nivele, pare să ocupe a doua parte a cărții a II-a (capitolele 5-12) și prima parte a cărții a III-a (capitolele 1-8), iar mișcării par a-i fi rezervate ultimele capitole (9-13) ale întregului tratat.

<sup>10</sup> Cf. *Despre suflet*, III, 12, 434b 9 sqq.

<sup>11</sup> Cf. *Despre suflet*, I, 4, 408b 1 sqq.

<sup>12</sup> Cf. *Despre suflet*, II, 5, 417a 22 sqq.

<sup>13</sup> Cf. *Despre suflet*, II, 5, 417b 5.

<sup>14</sup> Cf. Alexander Aphrodisiensis tractatus De intellectu et intellecto [De intellectu] în G. Théry, O.P., *Autour du décret de 1210 – II – Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique*, Le Saulchoir, Kain, 1926, tr. rom. Al. Baumgarten în *Despre unitatea intelectului*, ed. IRI, București, 2000, pp. 33-35.

<sup>15</sup> Cf. Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge, Massachussets, 1953, pp. 444-454, tr. rom. Al. Baumgarten, *op.cit.*, p. 77 sqq.

\*

Cu această schiță preliminară a teoriei intelectului, putem identifica cele două presupoziii filosofice care au condus la geneza conceptului de intelect posibil în *Despre suflet*, 4-5: 1) dificultățile definiției sufletului; 2) problema constituirii autorului intelectiei ca rezultat al activității sale. Dar faptul că autorul intelectiei reprezintă o simplă posibilitate înaintea oricărei acțiuni reale de cunoaștere este coerent pentru Aristotel cu prezența unei analogii între funcționarea sensibilității și a intelectiei<sup>16</sup>. În cartea a II-a, capitolul 5, Aristotel stabilise deja ideea receptivității ca model al teoriei senzației, iar în cartea a III-a, capitolul 4, el folosește acest model în explicarea intelectiei. De fapt, el folosește modelul receptivității pasive pentru a explica atât intelectia, cât și simțirea. În cazul sensibilității, în repetate rânduri din tratat, ca și în aceste două capitole amintite, el îndreaptă teoria receptivității contra lui Empedocle și a ideii cunoașterii „asemănătorului prin asemănător”<sup>17</sup>. De fapt, Aristotel nu respinge integral ideea lui Empedocle, ci putem recunoaște în critica lui protestul împotriva reducerii (comune pentru presocratici) în general a ființei la actualitate, deoarece însuși Aristotel recunoaște omogenitatea cunoscătorului cu obiectul cunoscut, cu condiția unei corespondențe între un cunoscător în potență și un obiect de cunoscut aflat în act<sup>18</sup>. Prin urmare, ideea receptivității sensibile este grefată pe modelul conceptului aristotelic de posibilitate. La această idee de posibilitate receptivă a cunoscătorului, comună intelectului și sensibilității, Aristotel adaugă o diferență a intelectului: datorită materialității organului senzitiv, receptivitatea simțului are loc în limitele unui stimul prea slab pentru a fi sesizat și a unui stimul prea puternic pentru ca organul de simț să îi reziste fără a fi distrus, în vreme ce receptivitatea intelectului este nelimitată, asigurând identitatea dintre intelect și inteligibil<sup>19</sup>. Astfel, starea de pură posibilitate a intelectului este conceptul lansat de Aristotel ca o urmare firească a dificultăților definiției sufletului, a meditației sale asupra identității autorului unei acțiuni și din analogia dintre intelect și sensibilitate și la el se referă denumirea de „intelect posibil”. Dar noul concept propus are trei surse filosofice recognoscibile, a căror descriere este utilă înțelegerii funcționării acestui concept în *Despre suflet*, III, 4-5 și deosebirii lui de pura pasivitate destructibilă. Ele sunt: conceptul asemănării de la Empedocle<sup>20</sup>, conceptul receptaculului platonician din *Timaios* și conceptul inteligenței moștenit de la

<sup>16</sup> Cf. *Despre suflet*, III, 429a 13.

<sup>17</sup> Cf. *Despre suflet*, I, 2, 405b 16 etc.

<sup>18</sup> Cf. *Despre suflet*, III, 4, 429a 16.

<sup>19</sup> Cf. *Despre suflet*, III, 4, 429a 31 sqq.

<sup>20</sup> Acest concept revine la faptul că Aristotel îl critică pe Empedocle (cf. *Despre suflet*, I, 2, 404b 8 sqq.) în măsura în care el își critică în general predecesorii pentru reducerea domeniului ființei la actualitate, dar recuperează ideea lui Empedocle afirmând faptul că intelectul posibil trebuie să fie în potență omogen inteligibilelor în act (cf. *Despre suflet*, III, 4, 429a 16).

Anaxagoras. Dintre ele, Aristotel îl amintește numai pe ultimul în tratatul său, dar prezența celui dintâi este o evidență recunoscută pentru prima oară de Toma din Aquino<sup>21</sup> și redescoperită de Leon Robin<sup>22</sup>. Ideea platoniciană a unui receptacul al tuturor realităților care le poate primi fiindcă este toate acestea doar în posibilitate<sup>23</sup> excludea totuși formele, fiind primitoare a realităților care devin<sup>24</sup>, spre deosebire de Aristotel, care se referă la intelectul posibil ca la un „loc al ideilor”<sup>25</sup>. De fapt, Aristotel preia de la Platon doar ideea unei receptivități absolute a tuturor sensurilor substanței, ceea ce îl face pe Averroes să recunoască, în chip consecvent lui Aristotel, faptul că intelectul posibil nu este nici formă, nici materie, nici compusul acestora, iar epuizarea celor trei sensuri ale substanței<sup>26</sup> îl determină să vadă în acest intelect „al patrulea gen de ființă”<sup>27</sup>. Fiind receptivitate absolută, acest intelect „nu este deloc o ființare în act înainte de a gândi”<sup>28</sup>, iar natura sa este contradictorie oricărei determinații: „un obiect străin, manifest înăuntru (paremfaino/menon), ar împiedica inteligibilul și i s-ar pune în cale, așa încât natura intelectului nu este altceva decât potență”.

A treia sursă a conceptului de intelect posibil, explicită în tratat, este ideea inteligenței la Anaxagoras. De fapt, Aristotel vede în Anaxagoras predecesorul cel mai familiar teoriei sale și propune o analogie între atributele inteligenței anaxagoriene și intelectul posibil tratat în acest capitol: „puterea” pe care o avea inteligența celestă a gânditorului presocratic devine la Aristotel „cunoaștere”<sup>29</sup>. Analogia îi permite lui Aristotel un adevăr transfer de atribute, prin care intelectul care face obiectul acestui capitol este neafectat (απαφ᾿ ἑαυτοῦ) și, în consecință, nemuritor. Dar întâlnirea dintre aceste surse ale conceptului lui Aristotel conduce la o nedumerire în formularea căreia stă întreaga ontologie a intelectului posibil aristotelic: „Dar ar putea cineva să întrebe: dacă intelectul este simplu și neafectat și nu are nimic comun cu altceva, cum spune Anaxagoras, atunci cum va gândi, de vreme ce gândirea este o anumită afectare?”<sup>30</sup>. Reformulată, interogația are sensul: cum este cu puțință un concept al unei receptivități care să nu se consume prin faptul receptării, asemeni materiei? (sau, am putea noi reformula în sens istoric: cum să preluăm teoriile lui Anaxagoras și ale lui Empedocle și să le adaptăm receptacolului din *Timaios*?) Paradoxul a fost sesizat de G. Rodier, care

<sup>21</sup> Cf. Toma din Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, 24, ed. L. W. Keeler, Roma, 1936.

<sup>22</sup> Cf. L. Robin, *Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1944, p. 196.

<sup>23</sup> Cf. Platon, *Timaios*, 52b.

<sup>24</sup> Cf. Platon, *Timaios*, 49a.

<sup>25</sup> Cf. *Despre suflet*, III, 4, 429a 28.

<sup>26</sup> Cf. *Despre suflet*, II, 1, 1, 412a 5 sqq.

<sup>27</sup> Cf. Averroes, *op.cit.*, p. 400.

<sup>28</sup> Cf. *Despre suflet*, III, 4, 429a 23.

<sup>29</sup> Cf. *Despre suflet*, III, 4, 429a 19.

<sup>30</sup> Cf. *Despre suflet*, III, 4, 429b 23-24.



rezervă în comentariul său o amplă analiză acestei dificultăți și susține faptul că receptivitatea intelectului nu trebuie să contrazică eternitatea și imaterialitatea lui<sup>31</sup>. Dar clarificările tratatului *Despre suflet* se opresc aici în privința acestui concept: tradiția manuscrisă nu ne-a rezervat o tratare aristotelică a ontologiei intelectului<sup>32</sup>; ne rămâne limpede, totuși, un fapt: conceptul posibilității absolute a intelectului, tratat în *Despre suflet*, III, 4, nu este compatibil nici cu ideea unei individualități determinate a gânditorului, de vreme ce această individualitate ar putea contrazice nedeterminarea absolută a intelectului căutat de Aristotel, nici cu caracterul muritor al intelectului numit de Aristotel „pasiv” în capitolul următor, deoarece nedeterminarea celui posibil nu conține nici un subiect pieritor, asemeni compușilor materiali. La nivel de principiu, ideea că acest intelect „posibil” ar putea fi, conform cunoscutei teorii a lui Averroes, unic pentru toți oamenii, ar putea fi solidară cu cea mai intimă și mai simplă coerență cu intențiile lui Aristotel. Rămâne astfel să clarificăm sensul pasivității din capitolul 5, pentru a-l putea deosebi astfel de conceptul posibilității enunțat în capitolul 4 al cărții a III-a.

\*

Printr-o frază care presupune analogia structurală dintre elementele realului (materia și forma) și elementele intelectului (ceva receptiv și altceva activ), Aristotel începe expunerea tipurilor de intelect: pe de o parte, unul „care devine toate lucrurile”, în care recunoaștem conceptul posibilității absolute și eterne din capitolul precedent, și unul „prin care toate se produc”, forță activă despre care tratatul nu a spus încă nimic, dar despre care aflăm în rândul imediat următor că este „o stare” și că este „*asemănător luminii*”<sup>33</sup>. Fără a deschide aici amplul capitol al discuției asupra naturii intelectului activ, să clarificăm termenii analogiei care ar putea să ne ajute în clarificarea naturii cunoscătorului și a sensului posibilității receptive propus aici de Aristotel. Exemplul luminii amintit aici de Aristotel a fost adesea înțeles, începând mai ales cu Themistius<sup>34</sup>, în sensul unei metafore teologice menite să sublinieze divinitatea intelectului activ. Indiferent însă de divinitatea sa posibilă, în economia tratatului, explicația mult mai simplă și mai plauzibilă asupra sensului luminii amintite aici este legată de invocarea mecanismului

<sup>31</sup> Cf. G. Rodier, *Aristote, Traite de l'ame*, ed. Leroux, Paris, 1900, reprint J. Vrin, Paris, 1985, p. 461. Dar, în ciuda faptului că a sesizat această contradicție, Rodier nu se decide (cf. *op.cit.*, *infra*, p. 465-466) să separe intelectul posibil de cel pasiv, ci în tot comentariul său păstrează binomul „intelect activ – intelect pasiv” fără nici o nuanță.

<sup>32</sup> Ne rămâne, poate, lacunara indicație din *Despre generarea animalelor*, II, 2, 736b 27, unde Aristotel se referă la proveniența „din afară” (qu/raqen) a intelectului, făcând probabil o aluzie la înrudirea sa cu natura cerului.

<sup>33</sup> Cf. *Despre suflet*, III, 5, 430a 10-16.

<sup>34</sup> Cf. Themistii *In libros Aristotelis De anima Paraphrasis*, edidit R. Heinze, Berlin, 1890, p. 103.

vederii cu care este asemănată acum înțelegerea. Mai mult, în această asemănare, ni se pare esențial numărul termenilor angajați de vedere, identic celor angajați de cunoaștere. Putem reaminti astfel că Aristotel a întemeiat propria teorie a senzației pe generalizarea unei remarci platoniciene: pentru Platon, intelectia și vederea presupun câte un intermediar care permite cele două procese, în vreme ce celelalte simțuri, mai simple, nu ridică o asemenea necesitate<sup>35</sup>. Dimpotrivă, pentru Aristotel, fiecare tip de percepție presupune un intermediar specific, iar văzul este simțul cel mai complex, în care mediul este extern, în vreme ce simțul cel mai simplu, pipăitul, face ca intermediarul și organul pipăitului să coincidă<sup>36</sup>. Astfel, văzul presupune organul văzător, obiectul vizibil și mediul vederii.

Dar senzația transmisă nu este deloc tocmai obiectul sensibil (culoarea), ci doar specia ei sensibilă<sup>37</sup>. În acest caz, intermediarul trebuie să asigure acest transfer, de la obiectul în care se află specia sensibilă imaterială la facultatea receptivă materială: acest transfer poate avea loc în contextul în care și intermediarul dispune de o formă și o materie care să asigure actul comun dintre receptivitatea organului și specia sensibilă a culorii. Din acest motiv, elementele vederii sunt patru: organul receptiv, forma sensibilă, materia intermediarului (transparenta, care poate fi actualizată de lumină sau poate fi privată de ea) și forma intermediarului (lumina). Din acest motiv, intermediarul vederii este pentru Aristotel „transparenta în act”<sup>38</sup>. Dacă reluăm acum termenii corespondenți în teoria intelectului, putem constata că specia vizibilă corespunde inteligibilului, intelectul activ corespunde luminii, intelectul posibil corespunde transparente, și mai rămâne să identificăm o instanță pasivă și destructibilă care să corespundă organului receptiv corporal. Averroes, în comentariul său, a identificat în aceeași manieră termenii analogiei, iar în ultimul a recunoscut imaginea<sup>39</sup>. Putem remarca acum faptul că, dacă termenii analogiei sunt corect stabiliți, înseamnă că intelectul posibil este tot atât de puțin al individului înainte ca el să gândească pe cât de puțin aparțin vederii transparenta înainte ca ea să fie actualizată de lumină. O asemenea observație este compatibilă cu modul în care Aristotel a descris în capitolul precedent natura pură de orice determinație a intelectului posibil, dar nu este compatibilă cu ideea eternității individuale a intelectului, idee agreată în general de comentatorii monoteiști ai lui Aristotel, în măsura în

<sup>35</sup> Cf. Platon, *Republica*, 507 d-e.

<sup>36</sup> El este carnea, de vreme ce Aristotel nu avea cunoștințe legate de natura sistemului nervos.

<sup>37</sup> Cf. *Despre suflet*, II, 12, 425a 18-25.

<sup>38</sup> Cf. *Despre suflet*, II, 7, 419a 10-12.

<sup>39</sup> Cf. Averroes, *op.cit.*, p. 411: „*Quemadmodum enim lux est perfectio diaphani, sic intellectus agens est perfectio materialis*” (aici *intellectus materialis* se referă la intelectul posibil: terminologia prelungește inițiativa lui Alexandru, chiar dacă Averroes a criticat conținutul interpretării lui Alexandru).

care aceștia au dorit să întemeieze o escatologie pe teoria aristotelică. Or, în ceea ce ne privește, credem că tocmai în interferența acestor intenții de cunoaștere cu textul lui Aristotel se naște confuzia dintre conceptul posibilității propus în tratat și terminologia intelectului „pasiv” cu care se încheie capitolul. De fapt, capitolul continuă cu o frază în al cărei debut stă particula „ka` - și”. Sensul ei este decisiv pentru întreg studiul nostru. În chip firesc, ea ar putea fi o conjuncție interpropozițională: „... *un altul care le produce pe toate ... . Și acest intelect este separat și neafectat și neamestecat, fiind prin esență în act*”. Dacă această lectură ar fi cea corectă, ar însemna că doar intelectul activ poartă atributele intelectului lui Anaxagoras. O asemenea ipoteză ar fi, însă, contradictorie, fiindcă ea ar implica faptul că întreg cuprinsul capitolului 4 nu ar mai propune analogia dintre intelectul conceput de Anaxagoras și ideea de receptivitate pe care Aristotel i-o atribuie fără a-i răpi atributele originare formulate de filosoful din Klazomenai. Rămâne ca particula în discuție să fie adverb: „*Și acest intelect (n.n.: pe lângă cel posibil) este separat etc*”. Prin urmare, atributele intelectului conceput de Anaxagoras se pot atribui în textul lui Aristotel ambelor intelecte: celui posibil, fiindcă despre el este vorba în capitolul 4, dar și celui activ, fiindcă este „mai nobil” decât cel dintâi, așa cum ne asigură capitolul 5 (430a 18-19).

Ultima secvență a capitolului debutează cu o frază (în rândurile 20-23) care reamintește identitatea dintre intelect și inteligibil, dar pe care editorii o plasează, de obicei, în debutul capitolului 8 al aceleiași cărți. Dacă lăsăm deoparte această posibilă interpolare, reținem un nou elogiul al caracterului nemuritor și separabil al intelectului activ, după care urmează cuvintele menite să pună întreaga istorie a comentariilor în dificultate: „*Dar noi nu ne amintim <cu intelectul activ>, fiind neafectat, pe când intelectul pasiv (nou=j paqhtiko/j) este muritor, iar fără acesta, el nu gândește nimic*”. Aceste ultime rânduri ale capitolului sunt menite să ne deconcerteze, de vreme ce Aristotel a vorbit cu câteva rânduri mai sus despre un intelect „care devine toate lucrurile, analogic materiei, care nu primește un nume propriu în text, și care pare asemănător cu „intelectul pasiv” prin funcția sa de subiect al determinațiilor oferite de cel activ. Mai mult, dacă „ka` - și” putea fi conjuncție, și acest „intelect” ar fi putut fi identic celui posibil. Dar am argumentat deja că o asemenea ultimă ipoteză este absurdă, iar la această argumentare se adaugă faptul că un intelect care a primit atributele conceptului de intelect anaxagorian nu poate primi un caracter muritor. Mai mult, în fraza de la 429b 23, citată mai sus, Aristotel a fixat deja deosebirea dintre faptul a recepta și faptul de a fi consumat în actul receptării, creând modelul unei receptivități care nu se consumă în actul ei propriu. Mai mult, conform concluziei de mai sus în care am reținut că identitatea compusului viu depinde de acțiunea lui și este instituită de aceasta, este firesc să admitem că memoria nu poate aparține unei instanțe nemuritoare, ci unei

facultăți care colaborează la realizarea conceptului în inteliecție, dar depinde de sensibilitate, de experiența empirică și, în cele din urmă, de corp. Putem reține, în urma acestor argumente, că sintagma „un intelect care devine toate lucrurile” nu poate avea același sens cu „intelectul pasiv” din finalul capitolului<sup>40</sup>. Rămâne să lămurim însă la ce se poate referi expresia nou=j paqhtiko/j, obscură ca sens în textul lui Aristotel. Este adevărat că singurul „rest” al inteliecției, mereu asociat de Aristotel acesteia, dar absent propriu zis din capitolul discutat, este imaginația. Nici Ioan Philopon, nici Averroes<sup>41</sup>, nu ezită să o recunoască la nivelul sensului expresiei discutate. În favoarea lor, se pot aduce mai multe argumente: mai întâi, ea este o facultate legată de sensibilitate și de corp, prin urmare muritoare. Apoi, ea face transgresia între sensibilitate și intelect, iar una din speciile ei este imaginația intelectuală, alta este imaginația sensibilă, chiar dacă Aristotel nu are o poziție tranșantă și sistematică în privința tipurilor de imaginație posibile<sup>42</sup>. Apoi, pasivitatea ei se consumă în actul inteliecției, în sensul în care ea este analogică materiei propriu zis a unui obiect care ființează în mod real. În fine, în analogia cu mecanismul vederii, dacă intelectul activ este analogic luminii, inteligibilul vizibilului, iar intelectul posibil transparentei, rămâne ca imaginea să fie analogică organului receptiv: tot așa cum specia sensibilă are un act comun cu organul de simț care se raportează la el ca o materie, tot așa imaginea poate avea un act comun cu inteligibilul, ca o materie propriu-zisă a lui.

\*

Interpretările pasajului discutat au fost oscilante în tradiția comentariilor antichității târzii și a celor medievale. Am văzut deja că Alexandru din Afrodisia reținuse obiectul capitolului 4 drept „intelect material – nou=j u(liko/j)”, ceea ce l-a determinat să îl declare drept un compus organic al elementelor și să îl rețină ca muritor. Din cu totul altă perspectivă, Themistius<sup>43</sup> propune o scară a facultăților sufletului în care fiecare nivel este formă pentru cel inferior și materie pentru cel superior. El este primul care are meritul de a fi dat denumiri propriu zise celor două intelecte aristotelice: nou=j e)n du/namei și nou=j poihtiko/j, ceea ce a devenit, în traducerea lui Guillaume din Moerbeke, în jurul

<sup>40</sup> În acest sens înțelege și Averroes lucrurile, care gândește subiectivitatea ca pe o realitate generică individuală abia în momentul acțiunii. Comentând însă interpretarea lui Averroes, Alain de Libera (cf. Averroes, *L'intelligence et la pensee*, ed. GF Flammarion, Paris, 1998, p. 30) o consideră eronată, opunând-o unei „interpretation standard de du passage” conform căreia atributele anaxagoriene ar trebui să revină doar intelectului activ, ceea ce am văzut deja că este imposibil.

<sup>41</sup> Cf. Jean Philopon, *Commentaire sur de le De anima d'Aristote*, édition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon par G. Verbeke, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1966, p. 61, dar și Averroes, *op.cit.* p. 452.

<sup>42</sup> Cf. *Despre suflet*, III, 10, 433b 30-31.

<sup>43</sup> Cf. Themistius, *op. cit.*, p. 101-109.

anului 1268, *intellectus possibilis* și *intellectus agens*. Dar interpretarea lui Themistius accentuează caracterul divin al intelectului activ, păstrând pentru cel posibil un nivel rezervat muritorilor: el nu spune deschis faptul că cel posibil ar fi identic celui pasiv, ci reține faptul că atât cel activ cât și cel posibil trebuie să primească atributele intelectului anaxagorian, „dar nu în același fel”<sup>44</sup>, de vreme ce intelectul agent ar trebui să definească adevărata noastră substanță divină, pentru acest comentator cu o accentuată formație neoplatoniciană. Dimpotrivă, cel „pasiv” este numit aici „comun – koino/j”<sup>45</sup> rămânând ca el să fie cel muritor, datorită amestecului său cu corpul. Themistius nu indică direct imaginația, dar este la un simplu pas de a o face, de vreme ce el admite corporalitatea și individualitatea acestui intelect. Pasul decisiv îl face Ioan Philopon, care recunoaște în expresia discutată imaginația: „Quia, ait, etsi impassibilis intellectus, et hac deberet non oblivisci, sed phantasia corruptibilis; hanc enim ait passivum intellectum, ut saepe dictum est. Quoniam igitur corruptibilis est phantasia, sine ipsa autem intellectus non intelligit...”<sup>46</sup>. Identificarea este, fără îndoială coerentă, dar ea rupe posibilitatea logică a legăturii dintre aristotelism și teologiile monoteiste, deoarece escatologiile acestora nu mai pot uza de epistemologia aristotelică, decât deturnându-i sensul, de vreme ce doar individualitatea muritoare este cea care deține memorie și poate fi, în consecință, supusă unei judecăți finale.

Ideea lui Philopon a fost reluată de Averroes, într-o dezvoltare mult mai complexă. După cum se știe, Averroes a redactat mai multe scrieri dedicate tratatului *Despre suflet* între care *Comentariul Mare* și *Comentariul Mediu* și-au disputat cronologia în ochii exegeților<sup>47</sup>. Problema nu este deloc minoră, deoarece în *Comentariul Mediu*, Averroes distinge între un intelect activ transcendent omului și o disponibilitate pasivă individuală, fără a deosebi între receptivitatea absolută și cea muritoare pe care am distins-o mai sus, în vreme ce în *Comentariul Mare* el le distinge și formulează cunoscuta teorie a unității intelectului posibil. Dacă este adevărată concluzia

<sup>44</sup> Cf. Themistius, *op.cit.*, p. 105: „ou) m³⁄⁴n o(moi/wj cwristÖj tù poihtikù”.

<sup>45</sup> Cf. Themistius, *opt.cit.* pp. 105-106

<sup>46</sup> Cf. *Ioannis Philoponi In Aristotelis de anima libros commentaria*, editat M. Haiduck, Berlin, 1897, cu traducerea lui Guillaume din Moerbeke în *Jean Philopon – Commentaire sur le De anima d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, ed. par G. Verbeke, Louvain-Paris, 1966, p. 61.

<sup>47</sup> Cf. Abdelali Elamrani-Jamal, *Averroès: la doctrine de l'intellect matériel dans le Commentaire moyen au De anima d'Aristote, présentation et traduction, suivie d'un lexique-index du chapitre 3, livre III : De la faculté rationnelle*, în *Langage et philosophie, Hommage à Jean Jolivet*, édité par Alain de Libera, Abdelali Elamrani Jamal, Alain Galonnier, Paris, ed. J. Vrin, 1997, pp. 281-307, dar și H. A. Davidson, *Averroes on Material Intellect*, în *Viator*, 17 (1986), pp. 91-137 și A. L. Ivry, *Averroes' Middle and Long Commentaries on the De anima*, în *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 5, nr. 1, pp. 75-92.

lui Abdelali Elamrani Jamal<sup>48</sup> privind faptul că *Comentariul Mare* este posterior *Comentariului Mediu*, atunci am putea reține ca opinie definitivă a lui Averroes distincția dintre intelectul pasiv și cel posibil. Dealtfel, teoria are, în acest ultim comentariu, un fundament foarte solid: am văzut deja că, în termenii vederii, intelectul posibil este analogic transparenței. Asumând această interpretare, Averroes deduce caracterul unic al intelectului pentru toți oamenii<sup>49</sup> și lasă de înțeles faptul că omul ar fi rezultatul activității individualizante a intelectului său cu care se află „în legătură” (în terminologia latină a comentariului său: *coniunctione*). În egală măsură, el îl urmează aici pe Philopon și recunoaște în sensul expresiei „intelect pasiv” imaginația<sup>50</sup>, dar susține faptul că activitatea (*usus* și *exercitio*) conferă unitate ființei umane în actul gândirii, astfel încât, am putea deduce, unitatea subiectului gânditor este dată la Averroes de către și în timpul activității intelectuale: această unitate nu este nici eternă, dar nici inexistentă în sens absolut, așa cum a fost înțeles Averroes de către o parte a interpreților săi latini din secolul al XIII-lea, care a generat celebra polemică în jurul unității intelectului posibil<sup>51</sup>. Odată cu mediul latin, ne apropiem de turnura interpretărilor care a generat reducerea celor trei intelecte prezente în textul lui Aristotel (posibil, pasiv și activ) la două. Este foarte posibil ca autorul acestei reducții să fi fost Toma din Aquino. Este cunoscut faptul că întreg comentariul la *Despre suflet* al lui Averroes a fost tradus în limba latină în jurul anilor 1220-1225, iar el a provocat în lumea latină o amplă dezbatere în jurul identității naturii gânditoare. Fără a face o descriere a acestei debateri, să reținem doar faptul că Averroes este urmat și nunațat de Albert cel Mare în interpretarea celor două pasaje care ne interesează: impasibilitatea intelectului „care devine toate lucrurile” (posibil) și identificarea intelectului pasiv cu imaginația: el nuanțează ideea averroistă prin specificarea faptului că intelectul pasiv (*intellectus passibilis*) se deosebește de cel posibil (*possibilis*) prin operație, și nu chiar prin substanță, datorită conversiei lui spre imagini: „*Et ideo, etiam*

<sup>48</sup> Cf. Abdelali Elamrani-Jamal, *op. cit.*, p. 283.

<sup>49</sup> Cf. Averroes, *op. cit.*, p. 408 etc.

<sup>50</sup> Cf. Averroes, *op. cit.*, p. 452: „*et demonstrat quod intendebat hic per intellectum passibilem virtutem ymaginativam humanam*”.

<sup>51</sup> Este vorba mai cu seamă de Siger din Brabant, asupra căruia nu ne vom opri aici, deoarece am încercat deja să argumentăm ideea potrivit căreia interpretarea averroismului latin reduce unitatea subiectivității gânditoare la o simplă conexiune a omului ca ființă producătoare de imagini la un intelect universal care nu se manifestă în om, așa cum se petre la Averroes (cf. A. Baumgarten, *Principiul cerului*, ed. Dacia, Cluj, 2002, pp. 148 sqq., unde am analizat poziția lui Siger din Brabant și diferențele față de doctrina averroistă originară). De fapt, Siger din Brabant refuză decis acceptarea vreunei forme de pasivitate a intelectului (cf. Siger din Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, q. 10. *Utrum intellectus sit passibilis*, ed. B. Bazan, Louvain-Paris, 1972, p. 30, iar această afirmație îi servește pentru ca în capitolul următor al lucrării sale să arate că sufletul intelectual nu poate pătimi în iad din partea focului corporal).

*quando talis est in toto separatus intellectus, qui est conversio intellectus possibilis ad agentem, qui totum intelligere suum habet intra seipsum, tunc non reminiscimur, quia reminiscencia fit per conversionem ad particularia, quae sunt in phantasmatis, et fit mediante cogitativa, quae est actus rationis conferentis de particularibus. Et hoc non habet intellectus possibilis per conversionem ad agentem, sed potius per conversionem ad phantasmata, et ex illa parte est vere passibilis intellectus, sicut ostendimus superius, et secundum hoc corruptibilis est, licet in se sit substantia perpetua*<sup>52</sup>. In formularea lui Albert, interpretarea averroistă nu se schimbă prea mult, deoarece nici acum textul lui Aristotel nu este forțat să exprime nemurirea individuală a omului, dar se pierde ontologizarea accentuată a intelectului posibil transcendent omului de la Averroes. De fapt, Albert pregătește un teren al glisării interpretării spre teza dorită de escatologia creștină. Acest gest a fost asumat, în comentariul său, de Toma din Aquino: pentru el, expresia „intelect pasiv” de la finele capitolului nu se mai referă la nici o facultate superioară menită să dea identitate spirituală omului individual, ci doar la sensibilitate, a cărei coruptibilitate este evidentă. Totuși, identificarea intelectului pasiv cu sensibilitatea ar fi neobișnuită pentru textul lui Aristotel: „*Passivus vero intellectus corruptibilis est, idest pars animae quae non est sine praedictis passionibus, est corruptibilis; pertinent enim ad partem sensitivam. Tamen haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, in quantum aliquantulum participat rationem oboediendo rationi et sequendo motum eius, ut dicitur in primo Ethicorum*”<sup>53</sup>. Referința tomistă este la *Etica Nicomahică*, I, 1102a 26-28, unde Aristotel include într-o parte irațională a sufletului hrănirea, lăsând toate nivelele cunoașterii „părții raționale (lo/gon)”. Invocarea pasajului nu este, totuși, convingătoare pentru a susține faptul că expresia nou=j paqhtiko/j trebuie să se refere la sensibilitate, de vreme ce și imaginația face parte, chiar *a fortiori*, din aceeași „parte” rațională. Dar identificarea intelectului pasiv cu sensibilitatea în comentariul tomist poate fi reținută drept o expresie a intenției autorului acestui comentariu de a arăta că nemurirea și individualitatea sufletului intelectual sunt attribute compatibile, iar din acest motiv, epistemologia aristotelică și escatologia creștină sunt în aceeași măsură compatibile.

Diferența dintre interpretările date de Averroes și Toma din Aquino este încă și mai vizibilă în critica pe care Aquinatul o face Comentarului în privința modului în care acesta din urmă își reprezenta funcționarea inteligenței umane și colaborarea dintre intelectul posibil și cel pasiv (imaginația). Pentru

<sup>52</sup> Cf. Alberti Magni *De anima*, ed. C. Stroick, Monasterii Westphalorum in Aedibus Aschendorff, 1968, p. 206, r. 21-33.

<sup>53</sup> Cf. Sancti Thomae Aquinatis *Sentencia libri de anima*, III, 10, 18, rep. Reginaldi Piperno, ed. Taurini, 1959.

Averroes, realizarea conceptului depindea de întâlnirea a două subiecte<sup>54</sup> în care se actualizează forma inteligibilă, anume un subiect receptiv care nu se consumă în acest act (intelectul posibil) și unul care se consumă, și anume imaginea, tot așa cum o culoare văzută face un act comun cu organul sensibil fără să îl altereze, dar ea este actualizată în materia unui perete<sup>55</sup>. Dacă acceptăm în continuare faptul că omul, ca individualitate gânditoare nu este nimic înainte de a gândi, atunci explicația lui Averroes ar putea fi acceptabilă, deoarece ființa gânditoare este rezultatul acestei activități. Dimpotrivă, Toma din Aquino, în paragraful 66 al tratatului său *Despre unitatea intelectului împotriva averroistilor* consacră o amplă critică teoriei celor două subiecte ale cunoașterii. Principalul contraargument, reluat la nivelul analogiei propuse mai sus, este faptul că „*tot așa cum peretele nu vede, însă culoarea lui este văzută, tot astfel ar rezulta că omul nu ar înțelege, dar imaginile lui ar fi înțelese de intelectul posibil*”<sup>56</sup>. Dacă acceptăm că omul individual gânditor (*hic homo intelligit*) este premisa absolută a actului gândirii, atunci Toma are dreptate; dacă reținem că omul acesta este rezultatul activității sale, așa cum se petrece la Averroes și așa cum ni s-a părut că se petrece și la Aristotel, atunci cele două interpretări se despart, fiindcă uzează de presupuziții filosofice diferite<sup>57</sup>. Totuși, interpretarea tomistă pare a fi fost destul de originală chiar în contextul latin și îndreptată strict împotriva lui Siger din Brabant<sup>58</sup>. Intenția tomistă era îndreptată spre recuperarea de partea teologiei persoanei a tratatului lui Aristotel, iar din acest motiv autorul latin pare să treacă peste distincția dintre intelectul posibil și cel pasiv, conștient probabil de faptul că ea l-ar fi condus spre adoptarea unor poziții averroiste. Această situație a tomismului este și mai vizibilă dacă o comparăm cu claritatea cu care Bonaventura reconstruiește aceeași distincție, chiar dacă o respinge: „*maxime autem hoc putaverunt de anima humana propter sui dignitatem et spiritualitatem quantum ad intellectum agentem; quantum vero ad ad intellectum possibilem crediderunt idem esse quod hyle, quia anima potest recipere omnia, et ita denudata est a formis omnibus. (...) animam autem tertiam, quam dicit generabilem et corruptibilem, vocat intellectum passivum, et illud dicit quod nihil aliud est*

<sup>54</sup> Cf. Averroes, *op.cit.*, p. 400.

<sup>55</sup> Folosim chiar exemplul dat de Toma din Aquino în *De unitate intellectus contra averroistas*, 66, unde peretele este analogic imaginii, iar organul de simț este analogic intelectului posibil.

<sup>56</sup> Cf. Toma din Aquino, *ibidem*: „*sicut igitur paries non videt, sed videtur eius color, ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod eius phantasmata intelligeretur ab intellectu possibile*”.

<sup>57</sup> Pentru o analiză mai amplă a divergenței celor două subiecte ale cunoașterii, cf. studiul nostru din *Intermedietate și Ev mediu, Teoria celor două subiecte ale cunoașterii și dialogul filosofic dintre Sfântul Toma din Aquino și Averroes*, ed. „Viața creștină”, Cluj, 2002, pp. 55-79.

<sup>58</sup> Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, ed. critique par Bernardo Bazan, Louvain-Paris, 1972.



*quam imaginatio*<sup>59</sup>. Cu o asemenea reconstrucție, coerența poziției averroiste este evidentă. Dar mai interesant ni se pare ultimul dintre cele trei contraargumente cu care Bonaventura respinge această teorie. Primul invocă imposibilitatea unei judecăți finale individuale, al doilea invocă unitatea persoanei umane. În schimb, ultimul, numi în baza unei *sensibilem experientiam*, susține faptul că diferența dintre indivizi este întemeiată și pe altceva decât pe imagini deoarece omul are acces la cazuri ale gândirii lipsite de imagine, iar aceste idei sunt diferite: „*sicut etiam est ipse Deus, quem quidam diligunt, quidam contemnunt*”<sup>60</sup>. Construcția acestui argument ar putea fi instructivă: dacă Bonaventura este nevoit, penturu a-și susține teza, să apere ideea unei cunoașteri lipsite de imagine (contra oricărei ortodoxii aristotelice), înseamnă că teoria diversificării intelectelor umane prin imagini, proprie lui Averroes, ar fi solidară teoriei originare a deosebirii dintre intelectul posibil și cel pasiv (sau, imaginație) a lui Aristotel. Poziția lui Bonaventura se prelungește, dealtfel, într-un demers similar al unui autor ulterior, Henricus Bate, care își încheie principala sa operă, *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, înainte de 1305<sup>61</sup>. Poziția este însă nouă, deoarece Henricus Bate recunoaște funcția noetică a dublului sens al pasivității, ca receptivitate și ca formă de corupere, urmându-l pe Ioan Philopon: „*Super hc autem ait Grammaticus quod premissam dubitationem hic solvit dicens quod pati est aequivocum. Dicitur enim pati et quod vertitur et corrumpitur, (...) et quae ducuntur in id quod secundum naturam et in perfectionem propriam*”<sup>62</sup>. Fără a mai accentua caracterul nemuritor al ultimului sens, Henricus îl menține, reluând soluția bonaventuriană a cunoașterii în afara imaginii care poate individualiza intelectele, chiar dacă el se sprijină, de această dată, și pe celebrul pasaj al unificării noetice cu divinul din *Metafizica*, XII, 7<sup>63</sup>. Nu este deloc cert, dar este posibil ca influența istorică a contraargumentării tomiste să fi afectat înțelegerea recentă a distincțiilor aristotelice ale cunoașterii intelectuale. Un argument în favoarea acestei teze este faptul că atât pozițiile mai vechi (Ernest Renan, Pierre Mandonnet sau Etienne Gilson) cât și traducerile și interpretările mai recente ale tratatului tomist *De unitate intellectus*<sup>64</sup> acceptă

<sup>59</sup> Cf. *Sancti Bonaventurae Commentaria in quator Libros Sententiarum*, vol. II, Ad Claras Aquas, 1875, p. 446.

<sup>60</sup> Cf. S. Bonaventurae *op.cit.*, p. 447: „*immo etiam in his quae sunt supra omnem imaginationem, sicut sunt virtutes quae intelliguntur per suam essentiam*”.

<sup>61</sup> Cf. Henricus Bate, *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, ed. Dom E. Van de Vyver, O.S.B., tome I, Louvain-Paris, 1960, p. XIII.

<sup>62</sup> Cf. Henricus Bate, *op.cit.*, tomus II, p. 30.

<sup>63</sup> Cf. Henricus Bate, *op.cit.*, tomus II, p. 51.

<sup>64</sup> Cf., de exemplu, traducerea lui Alain de Libera din 1994: Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroistes*, GF Flammarion, Paris, 1994, pp. 65 sqq., care, chiar dacă se detașează categoric de venerația indiscutabilă a generațiilor anterioare de medievști

ideea că tomismul a repercutat o victorie definitivă în disputa sa cu interpretarea filosofului arab, fără a reinteroga raportul de coerență dintre mesajul aristotelic și meditația lui Averroes. Oricine ar avea dreptate, este cert cel puțin faptul că depășirea interpretării dualiste a teoriei intelectului la Aristotel trebuie să treacă prin rezolvarea tensiunii dintre intelectul pasiv perisabil și principiul intelcției receptive și nemuritoare enunțate de filosoful grec.

\*

În poziția tomistă, avem o apărare a unității individului înțeles ca subiectivitate în sens aproape modern al termenului: „eu gândesc” este principiul de înțelegere pe care îl aplică Toma din Aquino lecturii sale din tratatul *Despre suflet*. Am văzut în cele de mai sus că, interpretând literal tratatul lui Aristotel, sensurile pasajelor ne pot conduce la o diferențiere a intelectelor, astfel încât intelectul pasiv și cel posibil să poată fi deosebite, fie că urmărim ideea unei deosebiri substanțiale, ca la Averroes, sau a unei deosebiri funcționale, ca la Albert. În încheiere, am putea formula o serie de argumente care sprijină faptul că, pentru Aristotel, nici nu este foarte evidentă și nici necesară ideea unei individualități gânditoare care să preceadă actul gândirii, mai mult decât precara ei densitate ontologică oferită de dispoziția dobândită a exercițiului gândirii.

Mai întâi, în general pentru cultura greacă și pentru tradiția filosofică clasică, nu există un concept al persoanei ca individualitate unică și irepetabilă, prin urmare putem gândi și tratatul lui Aristotel fără această presuposiție. Este adevărat că tema platoniciană a grijii față de suflet putea să îi ofere exemplul intelectelor plurale, dar chiar și această teorie are, pentru Platon, un sens relativ, de vreme ce Platon raportează frecvent numărul sufletelor la numărul stelelor<sup>65</sup>, iar abordarea aristotelică a sufletului ca „*principiu al vieții*”<sup>66</sup> nu permite înțelegerea lui ca plural în afara raportării la corpuri.

Apoi, tratatul *Despre suflet* nu ridică problema pluralității sufletelor, ci este interesat de explicarea mecanismului înțelegerii ca un act care determină individual gânditor, iar această explicație are loc la nivelul unor principii universale: intelectul posibil nu trebuie neapărat „pluralizat”, de vreme ce natura sa de principiu este comună, iar Aristotel nu a oferit o ontologie a lui, chiar dacă Averroes a încercat să recunoască în el un principiu al mobilității astrale<sup>67</sup>.

---

față de poziția tomistă, totuși acceptă tacit această poziție ca pe o recompunere *de iure* a sensului originar aristotelic (p. 72).

<sup>65</sup> Cf. Platon, *Timaios*, 41e și *Republica*, 611a.

<sup>66</sup> Cf. *Despre suflet*, I, 1, 402a 7.

<sup>67</sup> Cf. Averroes, *op.cit.*, p. 410: „*et hoc latuit multos modernos, adeo quod negaverunt illud, quod dicit Aristoteles in sui libri, quod necesse est ut formae abstractae moventes corpora coelestia sint secundum numerum corporum coelestium. Et ideo scire de anima necessarium est in sciendo primam philosophiam*”.

Apoi, dacă înțelegem teoria aristotelică a intelectelor din perspectiva individului înțeles ca rezultat al activității sale, astfel încât intelectul posibil este o subiectivitate generică, fără o existență separată reperabilă cosmologic, ci doar reducibilă la nivelul unui principiu universal al cunoașterii prin realizarea căruia se individuează fiecare inteligență particulară atât cât gândește, atunci sensul capitolului 4-5 ale Cărții a III-a a tratatului se constituie într-o evidentă analogie cu antropologia aristotelică teoretizată în *Politica*. Dacă reamintim teza anteriorității naturale a cetății față de individ<sup>68</sup> ca pe o aplicație a tezei metafizice a anteriorității logice și substanțiale a actului față de posibilitate<sup>69</sup>, atunci putem gândi analogic raportul dintre intelectul posibil și dispoziția achiziționată a gândirii și, pe de altă parte, cetate și individ. Cetatea este principiul fiecărui individ gândit ca viețuitor politic<sup>70</sup> tot așa cum intelectul posibil este principiul gândirii fiecăruia în măsura în care această gândire este predicativă, adică își definește limitele dianoetice față de cunoașterea realului ca fiind definatorii pentru nivelul intelcției umane. În plus, definiția cetățeanului, oferită de Aristotel în debutul cărții a III-a, conține un funcționalism foarte asemănător ideii că activitatea este, în genere, individuală pentru filosof: „cetățeanul în sens absolut nu se poate defini în nici un fel mai bine decât prin participarea la o funcție ...”<sup>71</sup>. Această analogie între cetate și conceptul intelectul posibil poate sta, de fapt, sub semnul comun al definirii individualului din punctul de vedere al fizicii: „natura fiecărui lucru este ceea ce s-a îndeplinit prin devenire”<sup>72</sup>.

Este posibil ca întreaga tradiție a comentariilor la *Despre suflet* să fi urmat linii divergente de înțelegere a textului, producând implicit filosofii coerente și diverse în interiorul aristotelismului. Dar, chiar în interiorul acestei tradiții divergente, evoluția interpretărilor spre recunoașterea unei consistențe ontologice autonome a subiectivității și reducerea teoriei intelectului la binomul „activ-pasiv” în sensul original al tratatului lui Aristotel este relevantă mai degrabă pentru tradiția creștină medievală a interpretărilor (căreia îi suntem, iată, atât de datori) decât pentru contextul original grec al tratatului.

<sup>68</sup> Cf. *Politica*, I, 2, 1253a 19-20.

<sup>69</sup> Cf. *Metafizica*, IX, 8, 1049b-1050b.

<sup>70</sup> Cf. *Politica*, I, 2, 1253a 3.

<sup>71</sup> Cf. *Politica*, III, 1, 1275a 23.

<sup>72</sup> Cf. *Politica*, I, 2, 1252b 32, ceea ce amintește tezele finaliste ale *Fizicii*, II, 1, 192b etc.

## SENSUL TERMENULUI NOERON LA PLOTIN ȘI IDEEA LUI UNU-MULTIPLU

ANDREI BERESCHI

**ABSTRACT.** The main intention our study is to explore the meaning of the term *noeron* in the Enneads of Plotinus, having as purpose to prove that we may have in the specific case of this notion a systematic and a technical use. The results of our analysis would permit a whole new vision upon the medium level of Plotinus' system, that of the Pure Intelligence, and its relation with the Supreme One. The modern translations of the Enneads are very much inclined to pass over the specificity of the term *noeron*. Usually they reduce its signification to *noeton*, another term from its linguistic formation that has many instances in Plotinus as well. The distinction is indeed of some importance for the understanding of the so-called "plotinian system".

În volumul *Les Sources de Plotin*<sup>1</sup>, după comunicarea susținută de E.R.Dodds asupra lui Numenius și Ammonius, este prezentată o discuție în legătură cu fragmentul 24 din Numenius, în care acesta descrie *he prote nous – intelectul prim*. Opinia lui P. Hadot asupra textului era că felul lui Numenius de a gândi acest *nous* poate fi considerat unul "pre-plotinian", în sensul în care *nous-ul* numenian, neavând nici un obiect, nu putea fi considerat *theoretikos*. Și totuși, Dodds atrage atenția asupra faptului că se spune despre *nous-ul prim* că el este *peri ta noeta*. Discuția se mută asupra semnificației lui *peri* (variante: Dodds: en relation ; Hadot: 1) vers la și 2) chargé de). În urma discuțiilor, P. Hadot conchide: "*le premier nous atteint les noeta, avec l'aide du second nous. Donc par lui-meme, en lui-meme, il n'est pas theoretikos*". H. Ch. Puech preia această concluzie formulând-o, se pare, mai succint: "*Il est purement intelligence, c'est un noeton et non un noeron*." Discuția se încheie fără ca această distincție să fie făcută mai explicit, și nici una din celelalte comunicări sau discuții nu reia în vreun fel problema consistenței interne a acestei distincții și, mai ales, a semnificației termenilor în care este explicată.

Termenul *noeron* apare și la Plotin în mai multe pasaje, însă nici una din traducerile disponibile ale *Enneadelor* nu îi ia în considerare specificitatea și nici nu oferă vreo lămurire în privința sa. În ciuda penuriei de explicații, termenul ca atare și alte expresii înrudite apar la Plotin cu o frecvență constantă și sunt folosite, în opinia noastră, în mod conștient de către Plotin cu un sens distinct și determinat. Scopul prezentei lucrări este

---

<sup>1</sup> *Les Sources de Plotin*, ed. Vandoeuvres-Genève, 1957, p.50-51

acela de a investiga paricularitatea termenului și de a reduce lipsa de lămuriri în privința lui, oferind o clarificare a specificității sale.

Pe lângă consistența distincției lui H. Ch. Puech, apare ca problematică însăși posibilitatea traducerii specifice a acestui termen. E. Brehier și A.H. Armstrong, în traducerile făcute *Enneadelor* lui Plotin, îl traduc ca *intellectuell* (fr.) și *intellectual* (engl.), fără a-l deosebi de *noeton* (cuvânt pe care îl traduc la fel), termen de care H-Ch. Puech înțelegea să-l deosebească și chiar să-l opună lui *noeron*. Doar S. MacKenna, în traducerea sa, îi oferă o *specificitate lingvistică*, traducându-l prin *intellective* (*Enn.IV,3,1,20*), dar el nu păstrează această soluție, în mod constant, pentru toate intervențiile lui *noeron*, sau ale ocurențelor flexionate: *noeran*, *noeroteron*, *noera*, *noeros* (etc). În unele dintre aceste cazuri el oferă fie aceeași soluție ca și ceilalți traducători menționați, fie extinde aria lui *intellective* și la *noeton* (*Enn.V,10,12*). În ce privește posibilitatea limbii române de a traduce acest termen, s-ar putea ca soluția lui S. MacKenna să poată fi preluată direct datorită existenței distincției *lingvistice* dintre *intelectual* și *intelectiv*, ce-și are filiația în distincția limbii latine dintre *intellectualis* și *intellectivus*. Dar orice soluție terminologică, întrucât angajează un câmp semantic ce se află într-o relație de determinare reciprocă cu conținutul ideatic, trebuie să se întemeieze plecând de la baze teoretice cu referința în însuși sensul sistemului plotinian.

Locul teoretic din sistemul plotinian în care se situează problema de față este acela al raportului dintre *Nous* și "obiectele" sale. Acest *topos* doctrinar a făcut figura unui măr al discordiei, mai întâi la începutul relației dintre Porfir și Plotin (Porfir, *Viața lui Plotin*, 18) și, în al doilea rând, în cadrul polemicii dintre Longinus și Plotin.

1. Mențiunea făcută de Porfir în capitolul 18 al *Vieții lui Plotin* cu privire la polemica în jurul satutului inteligibilelor are o importanță majoră pentru însăși "viața lui Porfir", întrucât această dezbatere marchează momentul convertirii lui Porfir la doctrina lui Plotin. După ce Porfir prezentase o demonstrație în care susține că *inteligibilul (to noema) ar fi în afară sau dincolo de intelect (exo tou nou)*, în urma înțelegerii doctrinei lui Plotin survenite prin intermediul polemicii scrise duse pe această temă cu Amelius, el renunță la poziția sa.

*Am încercat și eu, Porfir, aceleași impresii, când l-am ascultat întâia oară. De aceea, i-am și prezentat o respingere pe care o scrisesem în care încercam să arăt că Inteligibilele sunt situate în afara inteligenței. Plotin, după ce l-a pus pe Amelius să citească cele scrise de mine, iar acela a terminat de citit, a zis zâmbind: Este treaba ta, Amelius, să lămurești dificultățile în care a căzut Porfir din cauza necunoașterii opiniilor noastre. După ce Amelius a scris un tratat foarte întins împotriva obiectelor mele,*

*la rândul meu, am scris unul de răspuns la cele scrise. Amelius a răspuns și împotriva acestora, și abia a treia oară am înțeles cu greu opinia și am scris o palinodie pe care am citit-o la întrunire: de atunci am avut deplină încredere în tratatele lui Plotin(...).<sup>2</sup>*

Într-o notă din traducerea pe care E. Brehier o face la acest pasaj, traducătorul indică Enneada V,5 ca fiind locul în care sunt prezente ideile atacate inițial de Porfir. Ceea ce respinge aici Plotin este tocmai faptul că inteligibilele (*ta noeta*) ar putea fi în afara intelectului. Cea mai serioasă obiecție împotriva acestei poziții, consideră Plotin, ar fi că: (a) pe de o parte, dacă "*intelectul cunoaște inteligibilele (ta noeta), dacă le cunoaște ca fiind altele decât el însuși, cum ar putea intra în contact cu ele?*" și, (b) pe de altă parte, *dacă intelectul contemplă din afară inteligibilele, atunci el nu poate avea adevărul lor.*

La prima problemă, Plotin susține că dacă intelectul cunoaște inteligibilele ca alterități, atunci actul intelectiei (*he noesis*) va fi discontinuu și analog percepției (*he aisthesis*). În acest caz, criteriul judecării și al adevărului vor depinde de niște inteligibile inerte, fără inteligență sau viață, lucru absurd pentru Plotin.

A doua problemă se află în continuitate logică cu prima. Contemplând inteligibilele din afară, intelectul nu poate avea adevărul lor. Pentru a soluționa dificultatea este nevoie, după Plotin, să acceptăm că *inteligibilele au inteligență și viață și în felul acesta ele însele constituie ho protos nous*, astfel încât "*el va fi fundamentul tuturor realităților și ele vor viețui și vor înțelege –kai zesetai kai noesei- Enn. V,5,2,10*). Acesta este un exemplu tipic pentru felul special în care Plotin concepe inteligibilele și lumea noetică, și care confirmă opinia lui A.H.Armstrong că principiul de ordin psihologic al lumii noetice a lui Plotin este "*compenetrația spirituală*"<sup>3</sup>. Caracterizarea aceasta se explică astfel: *Nous-ul* este sistemul inteligibilelor în act. Inteligibilele nu sunt pure obiecte dispuse inert în fața unei inteligențe supreme, ci sunt viețuitoare *intelective*: adică, în primul rând, au o esență noetică, în al doilea rând, ele au o funcție activă a intelectiei, și, abia în ultimul rând, am putea spune că pentru Plotin ele își păstrează caracterul *inteligibil* – în sensul eidetic platonician al perioadei anterioare *Sofistului*, sensul de "*obiecte inteligibile*" accesate doar pe cale noetică, în analogie cu "*obiectele sensibile*" destinate unei cunoașteri senzitive.

<sup>2</sup> Plotin, *Enneade I-II*, editura IRI, București, 2003, *Viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale*, trad. de V. Rus, p. 77. Am corectat tacit persoana verbelor din fraza "... și abia a treia oară a înțeles cu greu opinia și și a scris o palinodie...", căci ele se referă la Porfir și nu la Amelius, așa cum s-ar putea greșit înțelege.

<sup>3</sup> A.H.Armstrong, *L'architecture de l'univers intelligible dans le philosophie de Plotin*, Ottawa, 1984, p.95

2. În opinia lui A.H.Armstrong, opoziția dintre Plotin și Longinus se originează în două lecturi diferite ale lui Platon<sup>4</sup>. În timp ce teoria lui Longinus urma raportul platonician “clasic” dintre idei și suflet, în care ideile erau înțelese ca pure obiecte inteligibile pentru suflet, teoria lui Plotin urmează o variantă a platonismului secolului al II-lea care, prin Albinus se pare, realizează (în *Epitome, Cap. X*) un melanj între formula aristotelică a *Nous-ului* ca *noesis noeseos* (din *Met.*, L, 1074b15- 1075a11- *intelecție a intelectiei*, cu interpretarea ce pendulează între un genitiv subiectiv și unul obiectiv) și doctrina platoniciană a ideilor ca idei ale lui Dumnezeu. Astfel, baza doctrinei lui Plotin constă în “*combinarea identificării aristotelice dintre noesis de o eternă actualitate și noeton, dar cu interpretarea lui noeton ca Idee platonice*”<sup>5</sup>. După cum afirmă A. H. Armstrong, cea mai importantă influență în această temă a avut-o asupra lui Plotin tradiția peripatetică prin intermediul *teo-noetologiei* ei (o numim așa, cu un termen inspirat de demersul lui Armstrong, în interpretarea cărei tradiții, în urma distincțiilor aristotelice, realitățile imateriale sunt, după cum se exprimă Armstrong, *self-thinking intellects*).

Din această analiză reiese tocmai confirmarea caracterului inedit al concepției pe care o avea Plotin despre *inteligibile*, un inedit care a avut forța de a-l induce în eroare la începutul discipolatului chiar pe Porfir, devenit ulterior, printr-o convertire intelectuală, tocmai editor al scrierilor maestrului.

Termenul de **inteligibil** poate să ne inducă în eroare, căci mai întâi înțelegem că este vorba de un obiect destinat înțelegerii: *ceva care poate fi înțeles* – la fel cum prin formula **sensibil** desemnăm *ceva care poate fi simțit*, un obiect destinat simțirii, dar care, el însuși, nu este senzitiv și nu simte nimic. Or, pentru Plotin, așa cum am văzut, esențele noetice sunt, mai întâi, vii și au o activitate de intelectie în act, abia în al doilea rând ele având sensul de obiect al intelectiei intuitive a *Nous-ului*. În cazul lui Plotin, nu putem spune că există vreun *aspect activ al sensibilelor*, astfel încât sensibilele să poată fi descrise ca *senzitive*, dar, cu siguranță, putem presupune existența unui *aspect activ al esențelor noetice*, astfel încât acestea să poată fi descrise ca *intelective*. Aspectul *intelectiv* (activ) se referă, în opinia noastră, la un element mai esențial și mai definitiv al esențelor noetice, decât aspectul *inteligibil*, întrucât apare ca un aspect prin care acestea sunt vizate în actul lor esențial, acela vital și noetic; celălalt aspect, cel “obiectual” sau “reificant”, rezidă în vizarea lor din punctul de vedere al unei exteriorități. Însă, ceea ce este mult mai important, este faptul că acest caracter activ apare ca fiind specific doctrinei plotiniene, și în fond, în polemica sa cu Longinus, tocmai aceasta este trăsătura care creează diferența majoră dintre ei.

<sup>4</sup> A.H.Armstrong, *The Background of the Doctrine “That the Intelligibles are not Outside the Intellect*, în *Les Sources de Plotin*, p.391

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.404

În conformitate cu opiniile lui A. H. Armstrong, se pare că elementul cel mai pregnant aristotelic în concepția lui Plotin este doctrina intelectului. Sensul identității dintre intelect și obiect din *De Anima* a lui Aristotel și distincția aristotelică dintre potență și act pot fi considerate ca două surse ce întemeiază afirmația de mai sus și care pot fi de ajutor subiectului nostru.

Christian Rutten, într-un studiu publicat în 1956<sup>6</sup>, pune în dezbatere problema sursei și a specificității doctrinei existenței a două feluri de acte la Plotin. În *Enneada* V (4,2,29-31), Plotin face distincția dintre două feluri de acte: 1) *actul esenței* ce reprezintă lucrul însuși în act și 2) *actul* ce rezultă din esență, care urmează imediat, dar care este diferit de lucrul însuși. Vom numi al doilea tip de act, pentru scurtarea expresiei, *act rezultat*. Observația lui C. Rutten este că distincția exprimă raportul dintre fiecare *ipostază* și ceea ce o produce: de exemplu, raportul dintre *Nous* și *Hen* (în *Enn.* V,4,2,36-37) sau dintre *Psyche* și *Nous* (în *Enn.* V,1,3,6-12). Teza autorului este că teoria actului la Plotin reprezintă o subtilă deviere de la doctrina aristotelică. Pentru Plotin există două ocurențe ale cuplului conceptual act-potență. Prima, apropiere actul de *formă*, opunându-l potenței înțelese ca *materie*. A doua, corespunde unei alte accepțiuni a potenței, în care potența este înțeleasă ca *principiu de activitate* și nu doar ca posibilitate de a fi: "*Numele de act, în sens propriu, convine poate mai bine actului opus potenței producătoare a acestui act*" (*Enn.* II,5,2,31-32). Potența producătoare nu poate aparține materiei, ci doar formei sau actului prim. De aici, în vederea explicitării celor două tipuri de acte, reiese o analogie în care *ceea ce actul produs este față de potența producătoare este și actul rezultat față de actul esenței*. În opinia lui C. Rutten, Plotin preia această distincție de la Aristotel (*Met.* IX, 1045b; 1048a25; *De Anima* II,7,418b,16-17; *Fizica* III,3), însă se desparte de concepția aristotelică, înțelegând într-un mod diferit raportul dintre *actul rezultat* sau secund și *actul esenței* sau producător.

În capitolul trei al cărții a treia a *Fizicii*, Aristotel susține că nu există decât o *distincție noțională* între actul unui motor și acela al mobilului pe care îl mișcă. Actul agentului și al pacientului sunt de o singură realitate. C. Rutten observă că în *Enneade* distincției noționale i se substituie o diferență reală: *actul rezultat* nu mai este văzut ca pacient preexistent, ci în el rezidă întreaga realitate a unei ipostaze, care este, la rândul ei, un act derivat din esența generatorului ei. "*Pentru Plotin, actul derivat dintr-o potență producătoare nu este actul acelei potențe; actul <care rezultă din esență> nu este actul esenței.*"<sup>7</sup> Prin aceasta, în opinia autorului, se recuză orice monism metafizic, căci, de exemplu, viața inteligibilă, care este actul Binelui, este mai degrabă

<sup>6</sup> Christian Rutten, *La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin*, Revue Philosophique, 146/1956

<sup>7</sup> *ibid.*, p.105



actul care *provine* din Bine, decât actul care ar fi activitatea proprie principiului său (*Enn.* VI,7,21,4-5).<sup>8</sup>

Pentru subiectul nostru, consecința cea mai importantă a acestei cercetări constă în faptul că, la nivelul vieții noetice, întâlnim, pentru prima dată în ordinea logică a doctrinei plotiniene, posibilitatea unei duble perspective în definirea statutului acestei lumi. “Lumea” *Nous*-ului este, pe de o parte, ipostazierea primului *act rezultat*, deci unul care se definește în funcție de o producere, și este, pe de altă parte, *act esențial și potență producătoare*. A doua calificare se argumentează prin 1) autoconstituirea sa în raport cu actul producător și prin 2) raportul pe care îl întreține cu *Psyche*. Caracterul “reificat” este dat de trăsătura de *produs* pe care o are lumea noetică, însă, în urma studiului lui C. Rutten, se poate înțelege că acest caracter este atenuat de autoconstituirea acestei lumi, o autoconstituire determinată de activitatea independentă a *actului rezultat* și de *potența generativă* pe care o evidențiază în raport cu *Psyche*.

În concluzie, se pare că Plotin concepe conținutul constituant al lumii noetice ca fiind în mod esențial determinat prin *activitate*, iar aspectul activ al “*inteligibilelor*” ar putea găsi aici încă un argument doctrinar prin care să se legitimizeze specificitatea eventuală a termenului nostru.

Ultima problemă din care s-ar putea extrage încă un argument care să contureze particularitatea unui *topos logic* pentru termenul nostru se referă la concepția plotiniană asupra identității dintre intelect și obiectul său. Acestei chestiuni, P. Hadot, îi identifică sursa în corelarea pe care o operează Plotin între două pasaje aristotelice.<sup>9</sup> Primul fragment se află în *De Anima* III, 4, 430a25 și traducerea lui P. Hadot îl redă astfel: “*L’intellect est un objet de pensée, comme les autres objets de pensée. Car, dans les choses sans matière, le pensant et le pensé sont identiques; en effet le savoir qui exerce effectivement l’acte de considérer un objet (theoretikon) et le <su> qui correspond à cet acte sont identiques.*” Al doilea pasaj este din *Metafizica* L (9, 1074b – 1075a, pasaj din care Plotin s-ar fi putut inspira în lectura pe care a dat-o fragmentului din *De Anima*) în care Intelectul Divin are o inteliecție *în* și de sine: (P. Hadot) “*sa pensée est pensée de la pensée.*” Or, așa cum atrage atenția P. Hadot<sup>10</sup>, pentru Plotin, formulele din *De Anima* nu servesc la descrierea funcționării intelectului, ci, de pe planul psihologic, ele sunt transmutate pe cel onto-teologic sugerat de pasajul din *Metafizica* L, ele fiind folosite la definirea modului de existență a Intelectului Divin (*Enn.* V,4,2,43 – 48). În urma

<sup>8</sup> Alte pasaje: *Enn.* VI,7,40,22 – în care actul secund are o existență prin el însuși; V,4,2,27; V,1,3,21-22 – unde se afirmă despre o ipostază producătoare și una produsă că “*nimic nu le separă decât diferența*”

<sup>9</sup> Pierre Hadot, *La conception plotinienne de l’identité entre l’intellect et son objet. Plotin et le De Anima d’Aristote*, p. 367-369; în *Corps et âme – sur le De Anima d’Aristote*, J. Vrin, 1996, Paris

<sup>10</sup> *ibid.*, p.370

acestora, sensul identității dintre Intellect și obiectele sale apare, pentru Plotin, explicitat astfel:

*Dacă cineva spune că în lucrurile fără materie, cunoașterea (le savoir) este identică cu obiectul gândirii, trebuie să înțeleagă această formulă în modul următor: ea nu vrea să spună că cunoașterea este cea care este obiectul gândirii, ci, invers, că obiectul gândirii, pentru că el este fără materie, este simultan obiect al gândirii și act al ei (s.n. – A. B.), act al gândirii nu în măsura în care ar fi o definiție a obiectului gândirii sau o vizare a acestui obiect, ci acest obiect al gândirii, el însuși, pentru că el este în inteligibil, ce ar putea fi altceva decât Intellect și Cunoaștere? (Enn. VI,6,6,6; după traducerea lui P. Hadot<sup>11</sup>).*

Mesajul acestui fragment ar putea fi rezumat, în opinia noastră, în două propoziții ce relevă reciprocitatea esențială dintre intelectia Intellectului și “inteligibile”: 1) *Intellectul își este sieși propriile obiecte* (formularea îi aparține în mare parte lui P. Hadot) și 2) *Obiectele inteligibile sunt actele gândirii intelectului luate doar ca acte în raport cu nici un conținut*. Pierre Hadot rezumă într-o manieră sintetică și dintr-o perspectivă globală imaginea ce se degajă din aceste afirmații:

*Toate formele inteligibile sunt prezente dintr-o dată, cu activitatea lor care este Intellectul, și acesta este toate formele dintr-o dată. Plotin își reprezintă universul inteligibil ca un sistem de forme care se presupun unele pe altele, fiecare formă reprezentând în maniera sa totalitatea celorlalte. Universul formelor deci, însă **vii și gânditoare** (s.n. – A. B.), așadar, universul care este un Intellect viu ce se prezintă ca sistem.*

Așadar, prin intermediul actului, Intellectul și obiectele sale, din sinea sa, se află într-o relație de convertire reciprocă; singurul motiv pentru care ele nu sunt prezentate sub specia unei identități formale este constituit de diferitele puncte de vedere din care *sistemul Nous-ului* poate fi privit. Într-o formulă concisă s-ar putea afirma că *Nous-ul este un Unu multiplu constituit*, iar unitatea se realizează prin pulsul de *viață și gândire* prin care multiplele constituante sunt caracterizate.

Din relativ numeroasele pasaje în care apare termenul *noeron* și expresiile înrudite, vom examina doar unul pe care îl considerăm cel mai relevant, pentru a propune în cazul tuturor traducerea lui *noeron* prin cuvântul

<sup>11</sup> *ibid.*, p.371

*intelectiv* și a formelor sale flexionare; problema nu este însă doar a unei variante de traducere, ci ea angajează un anumit sens doctrinar al lumii noetice la Plotin, lucru pe care am încercat să-l demonstrăm.

În *Enneada* V,9,8 Plotin afirmă:

*If, then, the thought [of Intellect] (noesis noetos) is of what is within it, that which is within it is its immanent form, and this is the Idea. Ce este atunci aceasta?<sup>12</sup> Intellect and intelligent substance (noera ousia); fiecare idee individuală nu este altceva decât Intellect, ci fiecare este Intellect. Și Intellectul, ca întreg, este toate formele, și fiecare formă individuală este un intelect individual, la fel cum întreaga cunoaștere este toate teoremele, dar fiecare teoremă este o parte a întregului, nefiind spațial distinctă, ci având puterea ei particulară în întreg. Acest Intellect este, așadar, în sine și, de vreme ce se are pe sine în pace, este veșnică plenitudine. Dacă Intellectul a fost conceput ca precedând Ființa, ar trebui să spunem că Intellectul, venind la actualitatea activă în intelectia sa, a realizat și a produs ființele reale; dar, de vreme ce trebuie să gândim Ființa ca precedând Intellectul, trebuie să presupunem că ființele reale își au locul in the thinking subject (en toi noonti), și că actualitatea activă a intelectiei este în ființele reale, la fel cum actualitatea activă a focului este în foc deja existândă, pentru ca ele să poată avea în ele un Intellect în unitatea sa ca actualitate activă a lor.<sup>13</sup>*

Pasajul este de o importanță maximă pentru subiectul nostru pentru că aici nu numai că apare termenul cercetat, ci este vorba chiar de conceperea de către Plotin a unei substanțe sau esențe determinate în funcție de termenul nostru (he noera ousia), substanță sau esență care este *definitorie pentru natura ideii*.

În calitatea ei de conținut al Intellectului, ideea este descrisă ca fiind un adevărat intelect individual, care este esențialmente activ în exercitarea naturii sale. Fiecare idee este o ființă reală ce posedă "*actualitatea activă a intelectiei*", iar *Intellectul unitar apare, în calitatea sa de unitate, ca integrala actualităților active ale tuturor ideilor*. Or, din motivele expuse mai sus, a înțelege și a traduce aici substanța ideilor ca **substanță inteligibilă**, ar fi neconcordanțat atât

<sup>12</sup> Dacă atunci intelectia intelectului se exercită asupra celor ce se află înăuntru, atunci ceea ce se află înăuntru său este forma sa imanentă, iar aceasta este tocmai Ideea.

<sup>13</sup> Diversitatea lingvistică în care am prezentat acest fragment și apariția sincopată a textului în limba engleză (chestiuni ce se pot dovedi deranjante și greu de urmărit) se motivează prin nevoia de precizie, precum și prin eventuala confuzie pe care o traducere integrală a opțiunilor de traducere ale lui A. H. Armstrong ar putea-o provoca.

cu litera cât și cu sensul textului. Singurul care, condus din nou de o sensibilitate lingvistică admirabilă, a tradus textul, desigur în maniera sa inconfundabilă, folosind formularea “*intelectiv*”, a fost S. MacKenna; așadar, conform definiției lui Plotin, ideea este: “*An Intellectual – Principle and an Intellectual Essence, no concept distinguishable from the Intellectual – Principle, each actually being that Principle.*” E. Brehier adoptă o a treia manieră (variantea lui A. H. Armstrong fiind considerată prima) de a răspunde la întrebarea lui Plotin: “*Une intelligence ou une substance intellectuelle...*”

Este vorba, așadar despre trei modalități diferite de a traduce același termen: *substanță inteligentă* (A. H. Armstrong), *esență intelectuală* (S. MacKenna) și *substanță intelectuală* (E. Brehier). Prima soluție este, în opinia noastră și în urma analizelor de mai sus, una imprecisă, întrucât nu surprinde accentul pus pe activitatea esențială ce revine ideii, aceasta împărțându-se de la viață și inteliecție. Când ceva este *inteligent* acesta poate sau nu să înțeleagă, poate să gândească acum și poate să nu mai gândească la un moment dat, fără ca toate acestea să îi nege caracterul de *inteligent*. A afirma toate acestea despre “locuitorii” lumii noetice a lui Plotin, adică a susține contingenta inteliecției și discontinuitatea acesteia ar fi, totuși, mai mult decât riscant. A treia soluție nici nu poate face obiectul unei discuții pe marginea preciziei sau a impreciziei ei, pentru că ea este pur și simplu neclară. Caracterul de *intelectual* i se poate atribui atât părții cât și întregului, atât Intelectului cât și ideii, atât acestora cât și ansamblului lumii lor; specificitatea acestui termen este în contextul de față aproape nulă; dacă este vorba de o definiție a ideii, atunci aceasta ar trebui să conțină o specificitate mai accentuată. Soluția pe care o oferă S. MacKenna<sup>14</sup>, în schimb, ni se pare a fi una care intră în concordanță cu aspectul activ specific ideii vehiculate de text. Ceea ce se câștigă prin folosirea termenului de *intelectiv* nu se reduce doar la o precizie lingvistică existentă deja, deși nu în mod coerent și perseverent, la S. MacKenna. Înăuntrul acestei precizii se așează o înțelegere mai acută și mai evidentă a subtilității cu care Plotin gândește relația dintre Unu și Multiplu, de asemenea ea poate deschide un demers istoric atât retrospectiv (cu privire la sursele și modificările puse în joc) cât și unul prospectiv (cu privire la felul în care această distincție împreună cu imaginea de “Unu în rețea” a lumii noetice au fost luate în dezbateri sau omise de către posteritatea lui Plotin). Nu în ultimul rând, ea poate înlătura regretabila înțelegere a Intelectului (lucru întărit, desigur, de substantivizarea impozantă a termenului și de scrierea lui cu inițială majusculă) ca un fel de entitate misterioasă față cu nu mai puțin enigmaticele idei, întrucât aspectul activ al lui *noeron* nu se reduce la caracterizarea doar a ideilor, ci este vorba în cazul său de un aspect activ intrinsec, care este

<sup>14</sup> MacKenna, după cum afirmam, deși traduce frecvent termenul în această manieră, totuși nu o face sub exigența unei teorii asupra chestiunii; de exemplu, în *Enn.V,5,10,12* el traduce prin *intellective act* expresia *Ôtan d' noj*

evidențiat în cadrul folosirii tehnice sistematice pe care o are la Plotin. Toate celelalte pasaje pe care le vom indica mai jos într-o scurtă listă suportă aceleași observații în ce privește termenii în cauză, și considerăm că sunt valabile și în cazul lor toate sugestiile noastre.

### Lista pasajelor

1. *Enn.* II,9,1,32: **noeran poion**; E. Brehier: elle donne l'intelligence a l'âme; A. H. Armstrong: making Soul intellectual; S. MacKenna: thus made an Intellectual Soul.

2. *Enn.* III,2,14 (5): **eis aei noeroteron**; E. Brehier: Acestă ordine...rezultă etern din inteligență; A.H. Armstrong: naturile individuale... mai conformate în mod continuu Intelectului; S. MacKenna: display the Divine Intelligence

3. *Enn.* IV,3,1,20: **to homoios noeron**; E. Brehier: leur fonction intellectuelle soit semblable; A.H. Armstrong: and are intellectual in the same way; S. MacKenna: that it is intellectual in the same degree

4. *Enn.* IV,8,4,1: **orexei men noera**; E. Brehier: leur inclination intellectuelle; A.H. Armstrong: have an intelligent desire; S. MacKenna: the appetite for the Divine Intellect

5. *Enn.* VI, 6,17,10 & 20: **noeron mentoi & panta... kai noera kai pos to pragma**; E. Brehier: 1)une chose intellectuelle; 2) Ea este și toate inteligibilele; S. Mac Kenna: 1) it is also a thing of Intellectual; 2) All that belongs to that order is at once an Intellectual and in the some degree the concrete thing

6. *Enn.* V,1,3,18: **hosa noeros kai hosa oikothen**; A. H. Armstrong: all it does intellectually and which spring from its own home; E. Brehier: sont les actes intellectuelles interieurs; S. MacKenna: which are of this intellectual nature and are determined by its own character

7. *Enn.* V,1,3,11: **apo nou noera esti**; A.H. Armstrong: Since then its existence derives from the Intellect soul is intellectual; E. Brehier: Venant de l'intelligence, c'est une âme intellectuelle; S. MacKenna: Sprung, in other words, from the Intellectual – Principle, soul is intellectual

8. *Enn.* V,3,17,25: **kan noeros ephapsasthai**; E. Brehier: Il suffit alors d'un contact intellectuelle; A. H. Armstrong: But is enough if the Intellect comes into contact with it; S. MacKenna: All the need is met by a contact purely intellectual

9. *Enn.* VI,8,17,8: **kai panta aei noeros**; E. Brehier: y est eternellement fixe, a la maniere d'une intelligence; S. MacKenna: must lie for ever there in their Intellectual mode

10. *Enn.* IV,7,4,4: **kai pyr noeron**; E. Brehier: un feu intellectuelle; A. H. Armstrong: the fire is intelligent; S. Mac Kenna: intellectual fire

11. *Enn.* IV,7,13,4: **zoen monon noeran**; E. Brehier: une vie purrement intellectuelle; A. H. Armstrong: a purely intellectual life; S. MacKenna: living the purely intellectual life

12. *Enn.* V,5(32),10,12–14: **Zoes gar emphronos kai noeras**; Pierre Hadot (în *Les Sources de Plotin*, p.116): la vie sage et intellectuelle; A. H. Armstrong: thoughtful, intelligent life; S. MacKenna: the intellectual life of life and Intellect; E. Brehier: la vie sage et intellectuelle

13. *Enn.* V,9,8,1-5: **Nous kai noera ousia**; E. Brehier: Une intelligence ou une substance intellectuelle; A. H. Armstrong: Intellect and intelligent substance; S. MacKenna: An Intellectual-Principle and an Intellectual Essence

## DISCURSUL FUNEBRU ÎNTRE JOC ȘI SERIOZITATE. DIALOGUL MENEXENOS

CLAUDIU SFIRSCHI-LĂUDAT\*

**RÉSUMÉ.** Cet article se propose, en soulignant les multiples allusions implicites au reste des dialogues platoniciens, de mettre en lumière la manière avec laquelle Platon se joue autour de la production rhétorique de son temps. On croit aussi que la perspective historique sur l'épithios logos (qui suit le commentaire) apporte une grande aide dans la compréhension de la thématique mise en jeu dans ce dialogue, de sa structure et de ses intentions.

Anapaula gar, ō Prōtarkhe, tēs  
spoudēs gignetai eniote hē paidia.\*\*  
Philebos, 30e6-7

Cu *Menexenos*, ne aflăm în prezența unei scrieri cel puțin ciudate, care, prin tăcerea ei, dă viață unui destin hermeneutic greu de epuizat. Adusă pe lume de un părinte care nu o mai poate apăra, această scriere stă mută dinaintea întrebărilor noastre. Parodie<sup>1</sup> – fără a fi urmată de o palinodie, așa cum se întâmplă în *Phaidros* –, dialogul acesta împărtășește soarta oricărui joc al spiritului, putând fi acuzat – asemenea creatorului său – de *adolesctheia*, de vorbărie goală. Plăsmuire de seriozitate și de joc, el mustește de înțeleșuri și subînțeleșuri, trimite în stînga și-n dreapta, la o temă sau alta, fără a ne convinge să ne oprim la una dintre direcții: este vorba despre retorică<sup>2</sup>, despre suflet sau despre problema morții sau despre toate la un loc? Rîndurile care urmează își propun să traseze și să lumineze cadrul în care acest straniu dialog orfan va răspunde întrebărilor pe care avem a i le pune.

Poate că *Menexenos* face parte dintre acele scrieri care sînt destinate a fi înțelese, prin indicații discrete din partea autorului lor, numai de către cei puțini și

---

\* Doctorand la Universitatea Aristotel din Thessaloniki Departamentul de Filologie Clasică

\*\* "Gluma e uneori ca un interludiu al seriozității".

1 Rod a două fantome, Aspasia și Socrate, acest dialog despre morți este o copie fantasmatică a unei thanatologii autentice, înscriindu-se în producțiile unei phantasia înșelătoare (Soph., 260c, Rep., 510a, 599a, Phd., 81d).

2 Cu privire la istoricul hermeneuticii antice și moderne a dialogului *Menexenos* și la interpretarea dialogului drept parodie sau nu, v. Robert Clavaud, *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Les Belles Lettres, 1980, pp. 17-78.

inițiați<sup>3</sup>, de către aceia amintiți de Platon în *Scrisoarea a VII-a*. Poate că este doar o parodie care nu ne invită la nici un joc arheologic, necuprinzând nimic platonice într-însa. Împresurat de dialog, ca formă specific platonice, discursul funebru își desprinde caricatural trăsăturile, continuu cum este, neîntrebat și nerăspunzând, asemenea discursului lui Lysias din *Phaidros*, care îi furnizează lui Platon subiect de critică și de punere la punct a chestiunii retoricii.

Oricum ar fi, scopul nostru este de a parcurge pas cu pas – urmărind o mai bună punere în lumină a trimerilor la restul operei platonice – prologul silenic al discursului funebru, un adevărat prolog "în cer", întrucât el cuprinde intențiile ascunse ale lui Platon, intriga "dialogului", oferindu-ne – pentru a relua expresia doamnei Nicole Loraux – "le mode d'emploi d'*epitaphios*"<sup>4</sup>.

Cadrul este unul familiar: așa cum, în *Phaidros* sau în *Alkibiades*, Socrate se află singur cu interlocutorii săi de care este îndrăgostit, pentru a se ține, parcă, departe de ochii celor care-l cunosc pe adevăratul Socrate, nicicând în stare a se dezice pe sine (cum o face în *Phaidros*, în *Alkibiades* sau în *Menexenos*), tot așa, aici, în dialogul *Menexenos*, Socrate îl are tovarăș numai pe tânărul Menexenos, gata să se arunce în viața politică, deși e prea tânăr pentru aceasta. De unde și mirarea ironică a lui Socrate: cum, tânărul Menexenos socotește că a terminat cu *paideusis* și cu *philosophia* (234a5<sup>5</sup>), că a deprins atât de devreme arta politică, ținând la treburile cele mai înalte din cetate (*ta meizō*, 234a6)<sup>6</sup>? Dar cum s-ar putea, pare a vrea să spună Socrate, ca un om așa de tânăr, fără îngrijirea sufletului pe calea filozofiei, să-i conducă pe ei, pe cei bătrâni, care, apropiindu-se de moarte, știu – poate – ce este sufletul. Menexenos ar fi destinat, asemenea multora din familia sa, să devină *epimelētēs*. Or, cuvântul acesta ne trimite la *meletē* și la importanta lui sferă semantică în doctrina socratică și în aceea platonice: *meletē* este, prin excelență, îngrijirea, primenirea sufletului în timpul vieții, o activitate continuă de recuperare mnemică a adevărului original, în vederea trecerii ulterioare a pragului morții și a contemplării lumii Ideilor, a adevărului. *Meletē mnēmes* și *meletē thanatou* sînt, după cum bine se știe, strîns legate la Platon; tocmai de aceea, exercițiul mnemic al lui Socrate, care redă pe de

3 Scrisoarea VII, 341 d-e: ei mē tisin oligois oposoi dynatoi aneurein autoi dia smikras endeixeos.

Cf. Robert Clavaud, *Le Ménexène...*, Les Belles Lettres, 1980, p. 250.

4 L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique, 1981, p. 268. V. și cuvintele lui R. Clavaud: "Platon n'a sûrement pas mis ce dialogue comme un hors-d'oeuvre, mais comme une mise au point", *Le Ménexène...*, p. 81.

5 Textul grecesc al operei platonice este redat după ediția lui John Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1907.

6 Antiteza ton presbyteron–telikoutos on, 234a6-b1 are și ea menirea sublinierii faptului că cetatea se pierde astfel pe sine, intrînd pe mîna celor tineri și nedepriși cu arta filozofiei, ținută acum drept ocupație fără rost. Graba de a termina de timpuriu cu studiul filozofiei, socotită altfel pierdere de vreme, este exprimată de Kallikles în *Gorgias* (484 c sqq); v. și Theaitetos, 172c-177c, *Soph.*, 225d.

rost discursul Aspasiiei, și elogiul formal al morților, despre care nu știm nici cine au fost (dată fiind ficțiunea discursului) și nici cum și-au petrecut viața (în acord cu exigențele filozofiei sau nu), fac o figură caricaturală în *Menexenos*.

Atunci întrebarea implicită a lui Socrate se reformulează astfel: cum crezi tu, tinere, că poți fi *epimeletēs* al nostru, al bătrânilor, tu, care nu te îngrijești de propriu-ți suflet, care nu dai dovadă de *meletē*, luînd calea filozofiei?

Apoi, arta politică nu este doar scena ambiției personale, ci a unei cunoașteri de ordin "științific": retorica și oratoria politică își dobîndesc calitatea de *psykhagōgia* (*Phdr.*, 261a7-8), adică adevărata lor natură, doar luînd seama la alcătuirea sufletului, la ierhia sufletelor, și la universul din care acestea fac parte (*Phdr.*, 270b-c, *Tim.*, 41d-e, 42e-44b, *Gorg.*, 504d sqq). O vedem și în *Phaidros*, unde Perikles are toate șansele să devină bun orator, aflîndu-se în preajma unui filozof, a lui Anaxagoras<sup>7</sup>. Căci drumul spre sufletele oamenilor este deschis numai de știința (dialectică sau filozofică) care s-a preocupat activ de ele, și nu de o activitate care are doar statutul de meserie, de experiență, de simulacru al artei politice<sup>8</sup>. În plus, *paideia* și *dikaïosynē* sînt condiții ale fericirii (*eudaimonia*), acelea care fac un om *kalos kai agathos*. Or, renunțînd la ele, omul politic nu ajunge decît o marionetă a voinței *dēmos*-ului, făcîndu-i toate favorurile de îndrăgostit și necontribuînd întru nimic la formarea lui.

Toate aceste gînduri par a străbate mirarea lui Socrate, atunci cînd el i se adresează tînărului și neștiutorului Menexenos, asemănător aici lui Phaidros<sup>9</sup> și ambițiosului Alkibiades. Între patru ochi fiind cei doi, ne-am aștepta la un denunț al ambiției lui Menexenos, un denunț similar aceluia din dialogul *Alkibiades*, în care Socrate pune sub semnul îndoielii aspirațiile pline de ambiție ale frumosului om politic către viața civică. Poate Alkibiades, se întrebă Socrate, să-i sfătuiască pe atenieni cu privire la cele drepte și nedrepte, înainte de a se fi îngrijit de sine (*epimeleia*, 119a, 120d, 124d, 127e-128a), adică de neștiința proprie? Nu, căci „află, neprețuitule, – îi spune Socrate – că faci casă bună cu neștiința de cea mai joasă speță, așa cum te denunța discuția noastră și cum tu însuți te denunți. De aceea te și avîinți în politică, înainte de a te forma prin educație (*prin paideuthēnai*)” (118b). Nesupunîndu-se imperativului *cunoaște-te pe tine însuți*, Menexenos se face vinovat, asemenea lui Alkibiades, de cea mai mare greșeală: vrea să-i

7 Cf. *Alkib.*, 118c, cu privire la relația dintre Perikles și Anaxagoras. Fizicist cum este, Anaxagoras ne dă a înțelege că problemele universului trebuie să-l intereseze pe adevăratul om politic, de vreme ce sufletele, cărora el li se adresează, sînt părți ale universului. Nu era oare un cap de acuzație împotriva lui Socrate faptul că acesta se preocupă de cele cerești și de cele subpămîntene (*Apol.*, 18b)? Pentru o discuție mai amănunțită, a se vedea Luc Brisson, *Lectures de Platon*, Librairie J. Vrin, 2000.

8 *Phdr.*, 260e4-5. Definirea artei politice o va realiza Platon în dialogul *Politikos*. V. *Gorg.*, 263d. Despre toate acestea vom vorbi mai jos.

9 *Phdr.*, 260a1-4: ocurența verbelor *dokein* și *peithein* de aici ne trimite înapoi la Menexenos, la elogiul alcătuirii statului democratic din cadrul discursului funebru, 238d-e.



sfătuiască pe ceilalți în chestiunile cele mai de preț (*ta meizō*, în *Menexenos*, *ta megista*, în *Alkibiades*, 118a), fără a le ști rostul și fără a-și conștientiza propria necunoaștere (*hē agnoia tōn kakōn aitia kai hē epioneidistos amathia*, *Alkib.*, 118a). Denunțul așteptat nu se produce însă, de vreme ce Menexenos nu remarcă ironia, iar Socrate pare a nu fi în exercițiul funcțiunii.

Tînărul, plin de naivitate, își continuă povestea. Entuziasmul său este datorat iminentei desemnări de către Sfat (*Boulē*) a aceluia care va rosti *epitaphios logos* în cinstea morților. Aici se cuvine a ne opri, în trecere și doar cu titlu de ipoteză, asupra unui amănunt curios: același Menexenos, care este citat printre cei prezenți lângă Socrate în ultimele clipe ale acestuia (*Phaidon*, 52b), își arată aici încântarea față de o creație a cetății care îi condamnase la moarte maestrul, și anume față de discursul funebru. O întrebare ni se strecoară în minte: Menexenos, cunoscînd preabine decența morții filozofului, cum se poate ca el să fie răpit de un elogiu înălțat unor morți fantomatici anonimi, desemnați doar prin numele tribului căruia îi aparțin, el care asistase la o moarte aparte, la un fel anume de a muri, respectiv la unul *filosofic*? Cum poate da crezare unor vorbe doar? O trădare, după moartea lui Socrate, a spiritului filozofiei? Un Petru? Cine poate ști?!

Socrate începe treptat a se dezice pe sine, lăudînd cinstirile de care au parte cetățenii morți pe cîmpul de luptă. *Daimon*-ul pare a-l fi părăsit, pare a se fi retras în intervalul său, nestînd în calea acestei dezmințiri de sine: "*Frumos este, se pare, Menexenos, să mori în luptă, și asta datorită multor lucruri. Întîi, chiar de-ai sfîrși ca un sărac, ai parte de o înmormîntare frumoasă și măreață. Apoi, dacă ai fost un nimeni, ai parte și de elogii ce-ți sînt aduse de bărbați înțelepți, care nu le compun în pripă, ci le pregătesc din timp. Iar aceste elogii vorbesc, într-un chip ales, și despre cîte a făcut fiecare și despre cîte nu a făcut, autorii lor înfrumusețînd lotul și vrăjindu-ne sufletele prin vorbe meșteșugite*"<sup>10</sup>. Frumos elogiu adus oratorilor, îți vine a spune. Dar este el sincer? Dacă ciulim urechile la ce ne spune Platon în alte dialoguri, vom spune cu hotărîre că nu. S-o luăm pe rînd.

Neferindu-se de război și dînd dovadă de mare curaj în timpul luptelor de la Potideea, așa cum o mărturisește Alkibiades în *Banchetul*, Socrate nu are motive să rîdă de acest tip de moarte și nici de morți; dar are, în schimb, suficiente motive pentru a rîde de spectacolul pe care cei vii (*i.e.* cetatea) îl țin împrejurul acestor morți, folosindu-se parcă de ei. Oprindu-se la aspectul exterior al ceremoniilor sale, cetatea nu ia seama la modul de viață, de pînă în clipa morții, al celor elogiați. Mormîntul și discursul, grandioase cum sînt (*taphēs kalēs kai megaloprepous tynkhanei*, 234c2-3), reflectă numai propria ei grandioare, nicidecum pe aceea a fiecărui cetățean-soldat în parte. Aceasta să fie cinstirea autentică a morții? Dar unde este

10 234 e-235 a (traducere de Cătălin Partenie, în *Opere complete II*, Humanitas, 2002, pp. 7-8).

pomenită viața virtuoasă cerută de socratism și platonism? Singura *aretē* valabilă în acest gen de discurs este aceea a conformării la valorile cetății, la niște valori tradiționale moștenite și nu pe deplin asumate, valori ale recunoașterii exterioare, în spațiul cetății, prin urmare relative, fără universalitatea la care tinde tipul de *aretē* profesat de Platon și de Socrate.

Cultul morților menținut de tradiția cetății și alcătuit, după cum o știm din sursele literare ale poemelor homerice și ale tragediei, din practici rituale bine stabilite (expunerea morților, libațiile, bocetul deasupra cadavrului etc.) și manifestat, la nivelul *logos*-ului, prin *threnoi*, apare în scrierile platonice remaniat: doctrinele orfico-pythagoreice și experiențele de tip șamanic impun un concept nou, care, la Platon, dobândește o importanță covârșitoare: acela de *katharsis*. Manifestat în planul cunoașterii ca desprindere de lumea sensibilă și întoarcere către lumea noetică, conceptul acesta se răsfrînge asupra filozofiei înțelese ca mod de viață: filozoful va încerca, în răstimpul vieții, să-și desprindă sufletul de trup, să scape de *sōma-sēma*, să se elibereze. Atunci, ceea ce rămîne în urmă, trupul-cadavru, își pierde sacralitatea<sup>11</sup>. Trupul, înveliș supus dispariției, dezintegrării, nu mai trebuie plîns, iar sufletul nicidecum, întrucît abia acum acesta își începe viața autentică<sup>12</sup>. Acesta este și îndemnul socratic adresat lui Kriton: "... *încredințați-l că, odată mort, n-am să rămîn aici, că voi pleca. (...). ... tu să fii voios, să-ți spui că nu pe mine mă îngropi, ci numai trupul meu și să-l îngropi cum ți-o plăcea ție mai mult și cum vei socoti mai potrivit cu obiceiful*" (*Phaidon*, 115e-116a). Sufletul, nemuritor fiind, nu suferă cu nimic la gîndul călătoriei pe care o are de făcut. De aceea Socrate, în clipa morții, îi pare lui Phaidon fericit (*eudaimōn*); Phaidon ajunge să creadă că moartea lui Socrate nu este altceva decît un dar al zeilor. Această perspectivă îl îndeamnă pe Platon să reglementeze "cultul morților", invitînd la măsură în atitudinea pe care trebuie să o arătăm față de cei morți<sup>13</sup>. În fond, cel care dă identitate unui individ este tocmai sufletul acestuia, iar ceea ce conferă vieții propria *aretē*, văzută ca o virtute interioară, întărită de dialogul sufletului cu el însuși, rezultat al acelei *katharsis* despre care ne vorbește dialogul *Sophistes* (230 b), este modul de viață în conformitate cu cerințele impuse de filozofie. Nemurirea sufletului și eternitatea vieții de dincolo reduc la nimic toate cele de aici (*Rep.*, 608c *sqq.*). Zeii vor răsplăti dreptatea de care a dat dovadă

11 La Homer, ce putea fi mai frumos decît eroul, în clipa morții sale? Tinerețea, strălucind și încărcîndu-se de valoarea faptelor de vitejie, oferă spectacolul unui trup divin. Contrapartea acestei frumuseți corporale rezidă în ultragiurea cadavrului eroului de către dușman: II., XIV, 638, XVIII, 24, XXII, 509 etc.

12 Phd., 58e-59a. Pentru toată discuția a se vedea și Henri Joly, *Le Renversement platonicien*, Librairie J. Vrin, Paris, 1974.

13 *Nomoi*, XII, 959b-d, 959e. Precedente sînt de aflat și în legislația lui Solon sau în aceea a lui Lycurg, dar într-un spirit civic: *Ploutarkhos*, Solon, 21, 1 și 5; *Lykourgos*, 27. Și Menexenos pare a invita la moderație – dacă nu cumva este doar o figură retorică – prin citarea maximei: *mēden agan*, 247e.

omul virtuos în timpul vieții; prețuirea contemporanilor nu mai are mare însemnătate potrivit acestei perspective eshatologice. Dimpotrivă, în cetatea democratică întemeiată pe principiul egalitarismului, cinstirea se distribuie în sfînga și-n dreapta, fără a se cerceta valoarea fiecăruia dintre cei elogiați: ne-o spune limpede prologul dialogat al lui *Menexenos*. Uniformizarea în fața morții este o consecință firească a egalitarismului politic.

Rămîne mai departe problema alcătuirii discursurilor. *Sophos* din text (234c4) ne trimite la acela care nu este pe deplin nici *sophistēs*, nici *philosophos*. La jumătate de drum, acesta se zbate între improvizația și pregătirea din timp a discursului: deținător al unei "arte-priceperi" (*tekhnē*), bărbatul priceput sau de meserie o pune pe aceasta în aplicare, îmbinînd și desfăcînd, după circumstanțe (*kairoi*), frazele stereotipe, formulare, ale unui discurs funebru-model. Față de Socratele din *Apologie*, care își declară neștiința alcătuirii de discursuri (*Apol.*, 17b-c), deși fusese acuzat de sofist și de preapriceput vorbitor, sau față de Socratele din *Timaios* (*Tim.*, 19d), care se arată încurcat în a elogia cetatea ideală din *Republica*, oratorul discursurilor funebre se înfățișează ca o fantasmă, ca o replică fără conținut, împodobită doar de vorbe. Adevărul contează, spune Socrate în *Apologie*, rugînd judecătorii să-i scuze felul necioplit de a vorbi. Toată viața s-a ocupat de cercetarea adevărului, neîngrijindu-se de felul în care l-ar putea transmite. Oglinzi doar, poeții și retorii dau replica de suprafață a lucrurilor din preajma lor: ceea ce este străin (și poate aici Socrate se gîndește la o anumită lume) reprezintă pentru aceștia ceva greu de imitat (în faptă și cuvînt) (*Tim.*, 19d, *Rep.*, 392d, 394e, 395a).

Ce este mai simplu pentru un retor, se întrebă Socrate, decît să laude în fața concetățenilor săi propria cetate (235d *sqq.*)? Miza este doar mulțumirea pretențiilor de autoreprezentare ale cetății printr-un discurs oficial de importanța lui *epitaphios logos* și crearea în sufletele cetățenilor a unui sentiment plăcut de mulțumire și de orgoliu. Și toate acestea în ciuda adevărului istoric: discursul funebru din *Menexenos*, la fel cu celelalte discursuri de-o seamă, alege calea verosimilului, fără să înșele așteptările și idealurile democratice ale publicului, care dorește numai o proiecție ideală a propriei istorii.

Mai rămîne de amintit, apoi, *mitul* expus de discursurile funebre: el este asemenea mitului lui Solon, închipuit ca relatînd faptele străvechi din istoria cetății Atenei, dar dovedit a fi o simplă naivitate, o copilăreală (*paidōn... mythōn*, *Tim.*, 23 b), întrucît istoria adevărată (*mē plasthenta mython all' alēthinon logon*, *Tim.*, 26 e) trimite la un trecut mult mai îndepărtat. Mitul doar fabrică un trecut, cu scopul de a-l justifica. Opunîndu-se *logos*-ului care poate fi calificat drept adevărat sau fals, mitul apare ca fabulație neverificabilă<sup>14</sup>. Așa se arată a fi și mitul discursurilor funebre: el se referă la un trecut doar pentru a legitima politic o

14 Cf. Pindar, Ol. 1, vv. 28-29: *alathē logon, mythoi*.

stare de fapt actuală, ignorînd adevărul istoriei înregistrate, paradoxal, de scrierile preoților egipteni. Atena străveche, loc al unor oameni de seamă, se opune, cu istoria sa, mitologiei încropite oratoric a preatinerei Atene<sup>15</sup>.

Un singur scop îl mîină pe retor: să vrăjască sufletele auditoriului (*goēteuousin hēmōn tas psykhas*, 235a2, *kēloumenos*, 235b1), să le captureze sub puterea farmecului vorbelor sale pestrițe (*tois onomasi poikillontes*, 235a2), pîrînd doar, nefiind însă, un retor autentic, de vreme ce nu adevărul este urmărit, ci doar o părere: sub efectul vorbelor (*enaulos*<sup>16</sup> o *logos te kai o phthongos para tou legontos*, 235c1-2) care i se strecoară în ureche (*endyetai eis ta ōta*, 235c1), Socrate, ca sub o fascinație gorgonică<sup>17</sup>, lingușit, se simte înălțat și transportat pe Insulele Fericirilor. Starea de grație nu este indusă de un zeu, nu mai ține de verticalitatea inspirată care unea poetul și filozoful cu divinul, ci se plasează în spațiul unei comunicări pe orizontală, dinspre muritor către muritor. Adresîndu-se numai părții iraționale a sufletului, pasiunilor lui, retorul își face publicul să se simtă mai nobil (*meizōn kai gennaiōteros kai kallion*, 235b2, *semnōteros*<sup>18</sup>, 235b4), convingîndu-l astfel să-și admire și mai mult cetatea (*thausasiōeran autēn hēgeisthai einai ē proteron*, 235b6-7) și căpătînd el însuși renumele de bun vorbitor (*eudokimesontos*, 235d5, *eudokimein*, 236a6<sup>19</sup>). Supunîndu-i și gîdilîndu-le orgoliul, cetatea își capturează oamenii prin chiar mijloacele de constituire a democrației, condamnate de Platon. Transportarea pe Insulele Fericirilor subliniază îndeajuns utopia cetății idealizate a Atenei. Ea duce la uitare de sine și nu la regăsirea sinelui autentic – țel socratic prin excelență. De aceea fuge și Alkibiades (*Symp.*, 216a-b) din fața lui Socrate: să nu dea voie impresiei produse de acesta din urmă să se transforme într-un efect durabil, adică să ducă la alegerea unui *bios philosophikos*. Transportul de autoadmirație al publicului este de scurtă durată, asemenea efectului general al discursului funebru. Sufletele ascultătorilor sînt întocmai butoaielor ciuruite ale Danaidelor (*Gorg.*, 493a). Sămînța aruncată pe acest pămînt neroditor, neprimenit (fără *meletē*), este o scriere pe apă (*Phdr.*, 276c7) sau o *skiographia*. A scrie pe apă și a turna în chiupurile ciuruite nu sînt decît una și aceeași imagine a sufletelor neprimenite și dedate jocului umbrelor. Sufletele apar, astfel, drept grădini adonice, care se întocmesc doar ocazional, circumstanțial, așa cum se întîmplă și cu discursurile festive (*panegyrikos*, *epitaphios etc.*), și urmăresc impresia de o clipă, pe cînd discursul filozofic, dimpotrivă, devine un

15 M. Detienne, *La double écriture de la mythologie, în Métamorphoses du mythe en Grèce ancienne* (sous la direction de Claude Calame, Éd. Labor et Fides, Genève, 1988).

16 Nu fusese flautista alungată de la banchetul dedicat lui Eros? Muzica dionysiacă a flautului atinge numai partea irațională a sufletului.

17 *Symp.*, 198a sqq.; Gorgias=Gorgo, joc de cuvinte. Despre efectele discursului interlocutorului asupra lui Socrate: Protag., 328d3-7, *Symp.*, 198a-c, *Phdr.*, 234d1-6, *Apol.*, 17a1-3.

18 . Despre *semnos*, v. Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes...*, 1981, pp. 324-326.

19 Acest cuvînt cu valențe pozitive se contaminează și el cu sensurile ambigui, negative chiar, ale familiei lui *dokein*.

bun pentru totdeauna, *ktēma eis aei*, fiind un exercițiu spiritual care se constituie ca *methodos* spre viața autentică de după moartea trupească.

Ne aflăm aici în fața unei deosebiri dragi lui Platon: aceea dintre cuvântarea scrisă pe apă, pierdută din chiar clipa rostirii ei, neputincioasă în a se apăra pe sine, așa fără de tată cum este (*Phdr.*, 275e), inconsistentă cum numai verosimilul este la Platon, și cuvântarea care pătrunde adânc în suflet, tocmai pentru că are de ce să se agațe, descoperind și actualizând într-însul întreaga lume ideală și ideatică a Ideilor. Așadar, pe de o parte, o cuvântare univocă, impunându-se pe sine ca autoritate, în măsura în care pornește de la un emițător *sophos* (= *sophistēs*) și ajunge la împlinire și fără de răspuns la urechile unuia sau altuia, și, pe de altă parte, o cuvântare care își alege sau își caută ascultătorul, tocmai pentru că acesta va deveni participant – activ și îndrăgostit – la dialog, cuvântarea (sau, mai degrabă, rostirea) fiind guvernată de metoda dialecticii, întreruptă de tăceri și ocolișuri pentru a-și atinge mai bine ținta.

Pe de altă parte, dialogul *Phaidros* face aluzie la însămintarea sufletelor cu *logos*-ul filozofic, însămintare care atrage după sine o rodire potrivită cu natura fiecărui suflet în parte. Așadar, menirea filozofului implicat în schimbul dialectic de idei este aceea de a cunoaște natura fiecărui suflet, pentru a se îngriji cum se cuvine de acesta. La fel, legislatorul din *Politikos*, deși nu poate lua în seamă individualitatea participanților la viața politică în momentul redactării legilor, va observa ce este mai bine pentru fiecare, călcând, atunci când este nevoie, peste prescripțiile statornicite de tradiție.

Kathartic și îndrăgostit, discursul filozofic urmărește un rod care transcende răsaturile grădinilor adonice. El conduce, în această viață, la primenirea structurilor de gândire ale interlocutorului, făcându-l să primească, asemenea unui receptacul, frumusețea și dreptatea, în forma lor pură, din lumea noetică. Asemenea grădinilor adonice, *epitaphios logos* este pentru cunoscătorul autentic un divertisment menit să se piardă în vânt, îndată ce cuvântul rostit de orator își va înceta fermecarea. Divertismentul acesta are cu totul altă natură decât jocul căruia i se dedă știutorul regulilor discursului bine întocmit: cultivarea grădinilor de litere este de dragul unui joc al spiritului (*paidias kharin*, *Phaidros*, 276c-d; *prospaizon en logois*, *Phaidros*, 262d1-2) care, pentru ceva vreme, se ia pe sine mai puțin în serios, știind prea bine ce este seriozitatea. Aceasta este și impresia pe care Socrate i-o dă lui Menexenos: "Mereu îți bați joc de retori, Socrate (*aei sy prospaizeis... tous rhētoras*, 235c6)", îi spune tînărul.

Dar dacă Socrate va trebui să treacă din rîndurile ascultătorilor de *epitaphioi* în chiar tribuna oratorilor? Cum se va descurca? Va mai îndrăzni să ia totul așa, în glumă? Cum se întâmplă și în *Phaidros* (237a), și aici, în *Menexenos*, Socrate se arată rușinat, temător a nu deveni ridicol în ochii celui alt: *all' isōs mou katagelasēi, an soi doxō presbytēs ōn eti paizein* (236c8-

9). Dar nu este decît o impresie – subliniată de adverbul *isōs* și de verbul *dokein* din text –, doar aparența unui demers care își alege registrul comic pentru a se manifesta. Singurătatea celor doi este complice dezvăluirii lui Socrate sub acest chip. Ba, dacă i-o cere tînărul Menexenos, Socrate, ca sub înrîurirea sunetului de flaut (*enaulos*, *Menex.*, 235c1-2) dionysiac, ar dansa gol în fața acestuia (*apodynta orkhēsasthai*, 236d1), pentru a-i fi pe plac. Doar să aplece urechea, parcă vrea să spună Socrate. Comportamentul lui este la fel de *poikilos* precum acela al retorilor. Ar face orice pentru a atrage. În adîncimea dialogului dintre cei doi, dintre Menexenos și Socrate, nu dibuim nici un scop socratic, ci doar unul retoric, de persuasiune vană. Confundarea lui Socrate cu figura retorului profesionist este firească, îndreptățind acuzațiile formulate în *Apologie*, dacă luăm aminte la chipul pestriț al filosofului, așa cum este el înfățișat de neștiința mulțimii: "... (filozofii) sînt înfățișați (*phantazontai*) uneori ca oameni politici, alteori drept sofiști, iar cîteodată dau unora impresia că sînt cu totul ieșiți din minți (*pantapasin ekhontes manikōs*)" (*Soph.*, 216c-d).

Merită să ne oprim o clipă asupra figurii centrale a dialogului, o prezență-absență, așa cum este orice fantomă: maestra Aspasia. Ea domină dialogul *Menexenos*, numele său străbătînd discuția de la început a celor doi, iar discursul funebru fiind prezentat de Socrate drept o creație originală a acesteia. Personajul acesta, așa cum consemnează R. Clavaud (*Le Ménexène...*, pp. 253-256), pare a fi fost împrumutat de Platon de la Aiskhines socraticul, care este amintit drept autor al unei scrieri *Aspasia*. Renumit pentru umor, pentru preferința arătată amfibologiei și pentru jocul între glumă și seriozitate, de care amintește și Agathon în *Banchetul* (*o par'emou logos... ta men paidias, ... ta de spoudēs metriās... metekhōn*, 197e), Aiskhines îl înfățișează pe bogatul Kallikles dornic să-și încredințeze copiii unui educator destoinic. Socrate îl îndeamnă s-o aleagă pe Aspasia, celebră pentru rolul jucat pe lîngă Perikles. Aici, Kallikles își exprimă îndoiala: este această femeie pricepută în arta ei sau vorbele ei trebuie luate ca un *paignion*? După cum vom vedea, îndoiala o împresoară mereu pe această femeie (*Menex.*, 249d3-5), inteligentă fără doar și poate, dar greu de luat în serios pe scena masculină a politicii grecești.

Aspasia ne sporește senzația că ne aflăm dinaintea unei comedii, a unui joc de spirit, și prin alăturarea pe care o putem face între ea și o altă figură feminină, cunoscută nouă numai grație lui Platon: dublet al Diotimei<sup>20</sup>, Aspasia se arată, în plan ideatic, precum umbra unui vis. Căci însăși Diotima este pîndită de pericolul inconsistenței, de pericolul acuzației de a fi doar o născocire. Dar ce putem zice de o imitație a ei? Deja este prea mult.

20 Cronologia, oricare ar fi ea, nu ne împiedică, în opera lui Platon, care își răspunde de la un dialog la altul, să facem această supoziție.

Aspasia ne este prezentată în sfera politicului, pe când Diotima, mantiniana (*hē mantinikē xenē*, *Symp.*, 211d1 și 201d2), era înconjurată de aura *manticului*, a profeticului, a religiosului (ea întârzie molima zece ani). Discursul primeia, continuu și rod al îmbinărilor de locuri comune, se opune întrebărilor și răspunsurilor din care se alcătuieste transmiterea doctrinei despre Eros de către cea de-a doua. Discursul Aspasiei, golit de religios, pe orizontală, desfășurându-se în spațiul politic al cetății democratice, se opune dialogului dintre Diotima și Socrate, ascendent, pe verticală, pornind de la lumea muritorilor și îndreptându-se către cea a zeilor. Aspasia, autoare în sensul modern al cuvîntului, trăgîndu-și "inspirația" din propria-i ființă, Diotima, intermediar al vocii divine, loc al revelației. Iată, așadar, cîteva trăsături ce despart figurile celor două femei. Dar ce rol joacă aici Aspasia? Ea este un alibi pentru Socrate, așa cum, în *Phaidros* (242e, 244a), nebunia și Stesikhoros scuzau avîntul lui Socrate către a rosti discursuri în cinstea lui Eros. În *Menexenos*, acesta o spune răspicat: *autos men par'emautou isos ouden* (236a8). De la el nimic. Aspasia este autorul. Vorba lui Euripides, citat în *Alkibiades*: "De la tine, nu de la mine... nu eu le rostesc (sc. răspunsurile), ci tu însuși, iar pe mine mă învinuiești fără temeii" (113c). Introducînd un element feminin în sfera discursurilor alcătuite îndeobște de bărbați, Platon ridică deja un semn de întrebare, căci ficțiunea lui *Menexenos* este sporită astfel, dacă ne gîndim la convențiile teatrale ale lumii antice, care făceau ca rolul femeilor să fie jucat de un bărbat; un Socrate-actor, travestit, avem aici, și nu pe Socratele inspirat de adevăr. Și la Aristophanes femeile participă la Adunare, deghizate în bărbați. Numai astfel au ele dreptul la cuvînt, poetul comic asimilînd priceperea de a vorbi elementului viril (*Adunarea femeilor*, 119-123, 149: *andristi=kalōs*). Iar *Menexenos* se minunează, la sfîrșit, de abilitatea acestui discurs, în ciuda faptului că este alcătuit de o femeie (*makarian ge legeis tēn Aspasian, ei gynē ousa toioutous logous hoia t' esti syntithenai*, 249d3-5). Dacă Diotima putea să ia cuvîntul în mijlocul bărbaților simposiaști, prin gura lui Socrate, ea o făcea prin invocarea unui zeu, plasîndu-se, pe sine și pe Socrate, într-o stare de grație, de inspirație, asemenea preoteselor oficiante. În fond, dialogul le era condus de un zeu.

Dar Aspasia este citată aici în domeniul unei arte, al unei priceperi eminentamente politice, laice. Care este tehnica ei? Este chiar aceea care stă drept temei discursului lui Perikles, așa cum ni l-a transmis Thoukydides (să fie și aici o aluzie la felul transiterii, care subminează adevărul spuselor?), și al oricărui discurs funebru în genere. Jumătate inspirație, jumătate colaj, arta Aspasiei este una formală: ea se sprijină pe locuri comune, pe mnemotehnică, pe îmbinări de formule în funcție de circumstanțe. Adaptabilitatea aceasta nu se aseamănă însă aceleia a dialogului socratic: circumstanțele sînt cele politice și nu naturile diferite ale sufletelor ascultătorilor. Apoi discursul ei cade sub acuzația formulată în *Banchetul* de către Socrate cu privire la genul

*epainos* și *enkōmion*, care aplică zorzoanele retoricii, fără a lua seamă la adevăr (*Symp.*, 198d-e). Retorii lipesc fără cap și coadă formulele într-un discurs, neobservînd, sau nevrînd a ști, că discursul este precum o ființă vie (*hōsper zōon synestanaî, Phaidros*, 264c2-5), merită să trăiască prin ea însăși. Produs cultural, într-o paradigmă a lui Theuth, a scriiturii aducătoare de uitare, discursul profesionist devine doar o podoabă, un motiv de orgoliu al autorului, o părelnicie de *sophia* (*sophias... doxan... porizeis, Phdr.*, 275a6), despovărlîndu-l pe acesta de responsabilitate. Simulacru (*eidōlon, Phdr.*, 276a8-9), discursul nu mai respiră, nu mai are viață, devenind o fantomă pe care nu o mai putem lua la întrebări. Autorul, din chiar clipa în care încredințează cuvîntul său scriiturii care va fi rostită sau recitată de un alt "eu" decît al său, devine absent, moare. Sappho, geloasă pe acel *ekeinos*, pe lectorul care îi va răpi copilele (versurile), simte cum se stinge, cuprinsă de vălurile morții: nici moartă, nici vie, ea asistă la înnuntirea dintre lector și odraslele sale<sup>21</sup>. Asemenea aceleia, Aspasia, încredințînd lui Socrate propriul ei discurs, scris în prealabil<sup>22</sup> (*synetitheî ton epitaphion logon, Menex.*, 236b5; *syntithenai*, 249d5), se retrage în colțul de umbră al absenței, al neființei, stîndu-ne dinainte printr-un discurs repetat la nesfîrșit, izvorînd dintr-o memorie care nu mai este a ei, ci doar capacitate intelectuală a intermediarului, a lui Socrate. Mai este de subliniat aici și falsul spirit de școală care îi unește pe Aspasia și pe Socrate: transmiterea orală a discursului funebru urmează modelul școlilor filosofice, dar conținutul nu este o doctrină care va îndruma sufletul în avatarurile sale, ci o producție politică, anonimă, în ultimă instanță. Maestra Aspasia nu este nicidecum maestra Diotima, căci ea nu are nimic a spune sufletului, nu-l hrănește prin vorbele sale, umbre doar.

Interesant de remarcat este faptul că ambele "maestre" ale lui Socrate, Aspasia și Diotima, presupun și se sprijină pe memoria acestuia. Ascultate cîndva, ele trăiesc prin memoria discipolului lor: Diotima printr-o memorie care poate fi supusă *anamnezei*, dînd la iveală o sursă adevărată (Ideile), Aspasia printr-o memorie care se cere doar repetată mecanic pentru a se păstra vie. Poate așa se înțelege și invocația pe care Kritias, în dialogul omonim, o adresează muzei Mnemosyne, înainte de a purcede la istorisirea auzită din moși-strămoși. Și aici, în *Menexenos*, Socrate amintește de severitatea pe care Aspasia i-ar arăta-o, în cazul în care ar fi să uite lecția (*mnēmoneusais*, 236b7, *oligou plēgas elabon ot' epelanthanomēn*, 236c1). Retorica presupusă de Aspasia și de întreaga școală retorică se sprijină pe tehnici mnemonice bine puse la punct și pe tradiție. Dar memoria aceasta nu este decît una exterioară, pur repetitivă,

21 J. Svenbro, J'écris, donc je mourrai. Sappho, le poème et le lecteur immortel, *Lalies*, 9/1987, PENS. Pentru varianta comică a abandonării textului-copil, v. Aristophanes, *Norii*, 585 sqq.

22 Nu se arătase și Phaidros, la început, ca rostind din memorie discursul lui Lysias, deși ținea ascunsă, sub himation, copia scrisă a acestuia?



una psihologică, a colajului (*perileimmat'atta... synkollousa*, 236b6), pe ea sprijinindu-se educația tradițională lăudată de Protagoras, în dialogul cu același nume (*Protag.*, 325c-326e). Memoria lui Platon este, dimpotrivă, una interiorizată, conducând activitatea dialectică a filozofului. Dar *meletē mnēmēs* ni se înfățișează, privind către ținta drumului parcurs de filozof, ca *meletē thanatou*<sup>23</sup>. Îndreptat spre moarte și pregătindu-și ochii sufletului pentru contemplarea lumii autentice, adică a ființei în dezvăluirea adevărului ei de ființă, filozoful se va pune, cum spuneam, pe drumul filozofiei (ca *methodos*) încă din timpul vieții. Smulgînd, ca în chinurile facerii, adevărul scufundat în adîncurile interlocutorului său, Socrate îi moșește sufletul, prin procesul unei anamneze eliberatoare; e asemenea unei inițieri în tainele ființei. Maieutica devine dialectică, devine, din practică mînată de instinctul profetic al lui Socrate, artă supusă propriilor ei legi. Diviziunile și reconducerea la unitatea conceptului se înscriu, odată cu Platon, în practica unei filozofii ca mod de viață. Căci ce alt scop poate ea urmări, dacă nu pe acela al curățării sufletului de impuritățile prejudecăților, de indistinția sub care interlocutorilor lui Socrate li se dezvăluie Frumosul, Binele sau, în genere vorbind, Ideea. Așezarea sufletului sub auspiciile dreptății, în binefăcătorul ei cîmp de acțiune, se înfățișează la Platon ca exercițiu dialectic de purificare, întrucît, după cum bine știm din *Gorgias*, nedreptatea reprezintă o boală a sufletului, așa cum și un *logos* nepotrivit rostit poate dăuna sufletului (*Phdr.*, 115e). Educației lui Protagoras i se opune o nouă viziune asupra îngrijirii sufletului în timpul vieții. Noua educație platonice stă sub semnul morții lui Socrate, al nedezmințirii scopului pe care maestrul său l-a fixat *logos*-ului (*Apol.*, 28d, 30b-c).

Gîndirea morții conduce către o viziune *filozofică* asupra vieții. Asumarea pînă la capăt a consecințelor pe care le implică o viață nu de puține ori plasată la extremele cetății – și care face din filozof un *atopos* – este, din acest unghi de vedere thanatologic, totuna cu asumarea morții, cu asumarea acelei lumi a ființei. Că ea nu este căutată de bunăvoie și că poți da înapoi în fața măreției și luminii ființei, trăgîndu-te spre negurile ne-ființei, că încerci să te sustragi aceluia *deinon* al ființei, o dovedește greutatea acceptării de către interlocutorii lui Socrate de a se pune sub semnul filozofiei (*Apol.*, 29a); căci a accepta filozofia înseamnă a accepta un fel anume de viață, și anume una pregătitoare pentru moarte, care presupune cercetarea sufletul și eliberarea lui de necunoașterea în care cetatea, prin vocea retorilor, își ține membrii săi.

Aici, o dată mai mult, transpare întreaga miză a acestui discurs despre morți care este *Menexenos*: moartea filozofului nu este aceeași cu moartea cetățeanului, cu alte cuvinte, nici în moarte oamenii nu sînt egali. În goliciunea lor, ei se vor înfățișa la judecata din lumea cealaltă, descrisă

23 Despre doctrina pythagoreică a memoriei și despre raportul dintre *meletē mnēmēs* și *meletē thanatou*, a se vedea J. P. Vernant, Fluviul "Ameles" și "meletē thanatou", in *Mit și gîndire în Grecia Antică*, trad. Zoe Petre, Meridiane, 1995.

în *Gorgias*, fără rude, fără ajutorul cuvintelor găunoase, ci numai cu faptele lor drepte sau nedrepte. O spune și *Menexenos*, în singurul loc în care am putea afirma că se întrezărește platonismul: în *prosopopeea morților*. Nu renumele strămoșilor durează virtutea și valoarea unui om (*dia doxan progonōn*, 247b3-4), ci ceea ce este acesta prin el însuși (*di' heauton*, 247b3), invitând la o morală stoică *avant-la-lettre*: a nu face să depindă fericirea (*eudaimonia*) de altcineva decât de tine însuși (*eis heauton anērtētai*, 247e6), a nu vrea nimic mai mult decât tine însuși. Ideea că ne-am afla aici în platonism este confirmată, poate, de maxima citată în acest loc: *mēden agan*, care, după cum știm, era înscrisă la intrarea în templul de la Delphi alături de cealaltă, ajunsă deviză a moralei socratice: *gnōthi seauton*. Dar alăturarea este și ea semn al paralelismului celor două tipuri de cuvântări. Nu maxima socratică este citată, ci una care-i stă doar alături. Îndemnul lui *mēden agan* și excursul care-i urmează pot fi citite, din acest punct de vedere, în cheia unei autosuficiențe a spiritului, a neacceptării de a te pune sub ascultarea unui filozof care să-ți moșească sufletul și să te atragă spre înălțimile ființei. Alkibiades refuză iubirea lui Socrate, care îl obligă la o responsabilitate de neîndurat: trufia spiritului său vine din aceea că nu are nevoie de nimeni; doar el cu sine însuși: "tu susții, îi spune Socrate la începutul dialogului *Alkibiades*, că nu se află pe lume vreun om de care să ai nevoie cât de puțin, *oudenos phēis anthrōpōn endeēs einai eis ouden* (104a)". Nici o smerenie în fața superiorității altuia. *Mēden agan*: doar tu singur, incapabil a primi generozitatea spiritului altcuiva. Desigur, nu este decât o simplă speculație, așa cum este aceea că maxima de aici este o maximă a uniformității, a conservării spiritului colectiv, de turmă am spune, al cetății democratice. Totuși, de câte subînțelesuri nu este bănuie acest "dialog"? Mai rămîne o interpretare, care ar merge în spiritul celor scrise mai sus: *prosopopeea morților*, așa plină de sentențiozitate cum este, se adresează experienței comune a publicului, care va conveni întru totul asupra acestor adevăruri universal valabile<sup>24</sup>. Nu se deschid, prin aceste maxime, teme asupra cărora s-ar cuveni ca doar un cerc restrîns de cunoscători să hotărască, ci banalități îmbrățișate de spiritul necritic al ascultătorilor, cu alte cuvinte, convenții oratorice. Apoi, cuvintele bărbaților de seamă către urmașii lor vin înainte de moarte, înainte de a ști care sînt regulile lumii de dincolo, în ce fel sufletele lor de viteji vor fi judecate acolo. O vom afla însă de la Er, trimis de zei să le profețească oamenilor despre adevăratele pedepse și recompense viitoare ale sufletelor.

Ca sub imperiul inspirației, Socrate se pornește să debiteze discursul funebru. Temele lui ne sînt prea cunoscute, pentru a le mai trece în revistă. Rămîne de amintit doar desăvîrșirea imitației platonice, cu aparenta inovație a

24 V. și Arstt., *Rhet.*, II, 21, 1395a, despre utilizarea maximelor în discursuri.

prosopopeei, care nu face decît să ne sporească semnele de întrebare cu privire la așa-zisul mesaj platonician. Și numai gîndul că este o imitație ne pune în gardă asupra intențiilor autorului real. Încheind elogiul morților, al cărui intermediar este<sup>25</sup>, Socrate se reîntoarce la forma dialogată. Nu urmează nici o palinodie, nici o retractare a celor zise, cum se petrece în *Phaidros* (257b-c, 263d). Jocul lui Socrate vorbește de la sine. Sub jurămîntul tăcerii, al nedivulgării celor rostite, el se arată dispus a-i mai spune încrezătorului și doritorului Menexenos și alte discursuri politice. Cetatea vrea să se asigure de fidelitatea membrilor ei, iar atunci vraja trebuie să continue. Drog fiind, discursul politic se cere repetat la nesfîrșit, tocmai pentru că efectul său nu este de durată. Și ce este, la urma urmelor, atît de greu în a-i lăuda pe atenieni atenienilor, în a lipi și a dezlipi locuri comune?

Ca pentru a spori confuzia pe care o face mulțimea între filozofi, sofști și oameni politici, Platon ne oferă, prin *Menexenos*, o mostră parcă ieșită de-a dreptul din atelierul oratoriei. Mizînd pe asemănările dintre obiectul retoricii și al filozofiei, Platon joacă rolul retorului și îl pune pe Socrate în pielea comediantului, sugerînd celor puțini, prin mijloacele amfiboliei, diferența imprimată de țelul celor două "arte". Ne rămîne nouă, contemporanilor, sarcina de a înțelege regulile jocului. Sau reușește Platon să ne vrăjească și pe noi, făcîndu-ne a-l lua în serios? Istoria hermeneuticii dialogului vorbește de la sine.

Nu vom încheia înainte de a spune cîteva cuvinte despre cadrul istoric și despre evoluția discursului funebru în spațiul grecesc, intenția fiind aceea de a pune și mai bine în lumină confruntarea tradiției pe care dialogul *Menexenos* o lasă a se întrevădea. Descrierea tradiției și a temelor ei subliniază mai bine distanța care se deschide între aceasta și noua perspectivă platoniană. Notățiile care urmează nu fac decît să releve mai bine confruntarea pomenită, reluînd oarecum ideile deja expuse.

Civilizația greacă este o civilizație în care statutul social este conferit și legitimat de privirea Celuilalt asupra propriei tale existențe, asupra faptelor săvîrșite în timpul vieții, o civilizație a contactului direct, a unui *față în față* care subliniază preeminența privirii, dar, deopotrivă, o civilizație în care *rostirea* (Cuvîntul) rostuiește un întreg cîmp social, o rețea bine definită de raporturi de forță și de statute sociale. Prin intermediul cuvîntului, statornicit *social* sub forma *epos*-ului, uitarea și neființa sunt metamorfozate într-un alt aspect al vieții: moartea devine, cultural și cultural, una *ideală* sau, altfel spus, moartea devine un *ideal al vieții* (Herodot I, 30-31). *Epos*-ul îndeplinește rolul de *mnēma*, semn imaterial al reamintirii: el stă pentru o prezență după moarte a eroului în conștiința grupului de războinici, această formă de memorie servind de liant și de temei onto-logic, asigurînd coerență unei comunități determinate.

25 În fapt, cetatea este autorul și ținta elogiului: ea se elogiază narcisist pe sine, prefăcîndu-se a elogia pe cei morți, pe membrii ei; dar ei sînt o mulțime indistinctă, pe care doar numele de polis o poate desemna, pentru a-i reda unitatea.

Corelatul material al *epos*-ului este marcat de *sēma*. Poetul are datoria – dar și puterea, prin intermediul Blamului și al Laudei<sup>26</sup> – să cînte un anumit tip de moarte, să laude acele *klea andrōn*, manifestare a unei *aretē* aparte: o *aretē* aristocratică, agonistică. Menirea poetului este aceea de a simboliza valorile comunității sale, salvînd de la uitare prin verbul său poetic atît eroul, cît și comunitatea constituită în jurul numelui acestuia.

Tipul de moarte despre care aminteam și care face distinctă societatea agonistică este acela al lui *kalos thanatos*. Ideea *morții frumoase* devine un *topos* în retorica discursului funebru atic, care continuă tematic, dar în registrul prozei<sup>27</sup>, *epos*-ul homeric. Funcția mnemică a elogiului se păstrează, dar într-un alt registru, căci ea servește acum la simbolizarea altor valori. Aristocrația homerică, asociată unei distincții individuale și unui renume de sine stătător al eroului, face locul democrației, clădită pe valorile egalității. Spațiul cetății recuperează modelul oralității prin instituțiile sale democratice, făcute posibile prin comunicarea pragmatică pe orizontală cu privire la chestiunile politice. El are nevoie de legitimarea autorității sale plătite prin moartea cetățenilor-soldați. În acest sens, *epitaphios logos* este o creație politică paradigmatică – continuatoare a tradiției orale poetice, epice și lirice –, în care elogiul cetății și al morților se sprijină pe modelul cultural al transmiterii memoriei sociale prin *logos*. Întemeierea autorității merge mîna în mîna cu procedeele culturale<sup>27</sup> și culturale de cinstire a morților, tot așa cum, în spațiul lumii homerice, comunitatea își revendica autoritatea prin numele eroilor ei. Numele lui Theseus, ca erou fondator, este mînuit de propaganda ateniană atît pentru a oferi o justificare religioasă (culturală), cum spuneam, dar și pentru a susține pretențiile politice ale democrației: cetatea și-l anexează, în discursurile sale, pe Theseus ca inventator al *isēgoriei* (Euripides, *Suplicantele*, 352-353, Isokrates, *Helena*, 35-36, Demosthenes, *Epitaphios*, 28).

Dacă, așa cum afirmam, universul homeric se constituie în funcție de figurile individualizate ale eroilor săi, cetatea se creează pe sine drept colectivitate, drept sumă a cetățenilor participanți la viața politică<sup>28</sup>. Ei sînt prinși în chiar rețeaua valorilor democratice atît de prețuite de ei – *isonomia*, *isēgoria* și *isogeneia* – și fac corp comun cu cetatea. Aici însă

26 "Pînă la urmă, un om valorează atît cît valorează *logos*-ul său", asupra căruia poetul are controlul: M. Detienne, *Stăpînitorii de adevăr în Grecia arhaică*, trad. de Alexandru Niculescu, *Symposion*, 1996, p. 64. Întreaga viață a războinicului tinde către gloria cîntată, spre buna memorie: II., XXII, 304-305, Pd., Pyth. IV, 185 sqq... .

27 De amintit aici corelarea, în plan cultural, a sărbătorilor Epiphania cu sărbătorile închinat lui Theseus, după aducerea osemintelor acestuia în Atena și înălțarea Theseion-ului: v. Louis Méridier, *Notice*, în *Platon, Oeuvres complètes*, tome V, 1-re partie, Les Belles Lettres, Paris, 1931, p. 52. Spre deosebire însă de caracterul panhellen al *epos*-ului, discursurile funebre din Atena privesc numai valorile locale, specifice acestei polis determinate spațio-temporal.

28 Morala democratică este aceea hoplionică, examinată în amănunțime de Nicole Loraux în cartea ei, *L'Invention d'Athènes...* .

doar cetatea mai poate avea chip distinct. Ea cuprinde, fără a fi cuprinsă sau determinată de nici un individ în parte, cerînd participare totală la pretențiile ei de superioritate și de autohtonie, pe care le opune celorlalte cetăți. Ne aflăm în față unei alte idealizări, realizate pe calea unei neîncetate abstractizări: aceea a cetății. A lupta pentru patrie înseamnă a i te dedica întru totul, a-i accepta sistemul de valori pe care, murind, îl reprezintă exemplar și pe seama căruia cetatea își întărește autonomia. Drumul este lung și începe încă de la Homer, dar el culminează cu elegia lui Tyrtaios<sup>29</sup>, care îndeamnă pe spartani la un *bios polemikos*, dar și la un *bios politikos* (Lykourgos, *Contra Leocr.*, 107). Din această perspectivă, oricine rupe rîndurile armatei hoplitice este judecat de cetate, întrucît el primejduiește valorile ei politice și democratice; orice acțiune care presupune o distingere a individualității este sancționată de cetate<sup>30</sup>.

Schimbarea paradigmei politice, dinspre aristocrație către democrație, se oglindește în raportul *ergōi* și *logōi* pe care comunitatea (*i.e.* cetatea) îl întreține cu morții săi: de la mormîntul închinat eroului ca un dublu corporal al acestuia și ca semn al absenței lui se trece la mormîntul comun, public, la *dēmosion sēma*, în care luptătorii morți pentru patrie sînt parcă ținuți să nu-și facă simțită diferența, să nu-și afirme identitatea și, prin aceasta, alteritatea în raport cu Cetatea<sup>31</sup>, adică să nu devină *idiōtai*. Dar ei nu au parte propriu-zis, în ciuda cultelor familiale de omagiere a celor dispăruți, nici de o cinstită *logōi* (prin cuvînt), aceasta realizîndu-se pentru toți laolaltă și, mai cu seamă, pentru cetatea idealizată. Adepții democrației vor trebui să-și asume pînă la capăt egalitatea: egalitatea în timpul vieții atrage după sine egalitatea în fața morții. Cotitura produsă în trecerea de la aristocrație la democrație este remarcabilă. Moartea (frumoasă) este confiscată, prin idealizarea ei excesivă și de natură politică, de cetate, în nevoia acesteia de a se autolegitima. În convenția politică democratică, cetatea își asumă rolul de părinte, de mamă<sup>32</sup>, aici ideea autohtoniei jucînd rolul cel mai de seamă<sup>33</sup>. Oferindu-le fiilor ei un spațiu

29 De asemenea, Kallinos. Elegia ca instrument politic este de regăsit la Solon, după cum dă mărturie Ploutarkhos în *Viața lui Solon*, 8, 1 sqq. (elegia krypha... meletesas; en ödēi diexelthē tēn elegian).

30 V. Gilles Velho, *Les déserteurs des armées civiques en Grèce ancienne ou la négation du modèle du citoyen-soldat*, *Les Études Classiques*, 70/2003, 3.

31 O prezentare a trecerii de la gloria individuală a eroului către anonimatul cetățeanului, v. Nicole Loraux, *Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: De la gloire du héros à l'idée de la cité*, in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (edd. J. P. Vernant și G. Gnoli), Cambridge U.P., Éds. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990.

32 Deși, cu timpul, prin abstractizarea cetății, genul ei devine "neutru": v. N. Loraux, *L'invention...*, p. 287-288.

33 N. Loraux, *L'invention...* : "l'autochtonie... doit être considérée comme le mythe central de l'oraison funèbre", p. 282. Tema autohtoniei apare în mai toate discursurile funebre păstrate pînă azi: Lysias, *Epit.*, 17, Demosthenes, *Epit.*, 4, Hyperides, *Epit.*, 7, dar și la Isokrates,

privilegiat de clădire a cetății, hrănindu-i, crescîndu-i și educîndu-i, ea le pretinde dăruire totală, lupta cu Celălalt, cu Barbarul, pentru păstrarea acestor beneficii.

În fața acestui imperialism statal, despre care amintește Euripides prin vocea mesagerului theban (*prassein sy poll'eiōthas hē te sē polis*, 576), spiritul critic nu doarme: acesta străvede în democrație o altă formă de tiranie, și mai diabolică decît aceea exercitată de un singur individ, întrucît ea se sprijină pe forța celor mulți, ignoranți, ușor de manipulat. Cît de bine o spune Aristophanes, în *Cavalerii*, 1111-1150: "O, Demos, prea frumoasă ți-e domnia, toți oamenii se tem de tine ca de un tiran (*dediasi s' hōsper andra tyrannon*). Dar ești lesne dus de nas, căci te topești după lingușeli și înșelăciuni, și veșnic rămii cu gura căscată la cei care țin discursuri: mintea ți-e aici, dar și razna"<sup>34</sup>. În *Suplicantele* (412-413), opunînd regimul tiranic theban și democrația ateniană reprezentată de Theseus, Euripides amintește și el lingușirile oratorului, urmărirea propriului interes (*pros kerdos idion*) și a circumstanțelor favorabile (*allot' allose strephei*).

Iată motive suficiente pentru ca vocile să se ridice, încă de mult, împotriva moralei colective și patriotice impuse de cetate, a anarhiei de fond care bîntuie democrația. Nici paradigma aristocratică nu fusese ferită de contestații, după cum ne-o dovedește atitudinea lui Arkhilokhos. Nepunînd preț pe *kleos*, pe gloria sacrificiului, acesta încearcă să-și apere pielea. Lasă totul pe cîmpul de luptă și fuge. Dezertor sau încă un om care, denunțînd-o prin fugă, nu ia în serios pretențiile suverane ale comunității, pretenții care atrag după sine sacrificiul orb al membrilor săi? Din cetatea democratică vedem cum fug Euelpides și Pisthetairos, personajele comediei *Păsările* de Aristophanes, sătui de "superficialitatea" atenienilor. Indistinția valorică arătată de cetate față de morții săi, care îi apără valorile și contribuie la consolidarea imperialismului său cu chip democrat, este luată în rîs de cele două personaje aristofanești; temîndu-se a nu fi uciși de neamul păsărilor, Euelpides și Pisthetairos se liniștesc la gîndul înmormîntării lor în Kerameikos, pe banii statului (*dar dacă am pieri pe-aceste locuri?/ ne-ar îngropa pe undeva? O, da!/ În cimitirul cel de la Olari,/ pe socoteala statului! Vom spune/ la toate căpeteniile noastre/ c-am înfruntat dușmanul și-am murit,/ La Orneai, în țara păsărilor...* (*Păsările*, 395-308). Alt atac îndreptat împotriva *dēmos*-ului ignorant, anarhist și ticălos, și împotriva căutării sale de legitimare prin intermediul discursului oficial al epitafului este conținut și în scrierea numită *Bătrînul oligarh*, atribuită lui Xenophon (*Constituția atenienilor*, I, 2-9) și apărută la cinci sau șase ani după discursul rostit de Perikles.

---

Panegy., 24, Panath., 124-125, Euripides, Erekteus, fr. 360 Nauck, 7-13. La Platon, în Menex., 237b6 și în Politikos, 269b2-3.

34 Ce familiar ne sună aceste vorbe: Socrate cu gura căscată, transportat pe Insulele Fericitilor, nu este, în această lumină, decît un personaj de comedie.

Însă cetatea nu permite luarea în derîdere a valorilor ei; ea pedepsește orice abatere. Atunci, singura cale de a-i ieși împotrivă este mînuirea propriilor ei arme. Atacul direct împotriva statului-unitate nu este cu puțință: rămîne trecerea în registrul comic a unui reprezentant democratic sau a altuia, exagerarea efectelor discursurilor ținute prin cetate, a narcisismului atenienilor (Aristophanes, *Akharn.*, 370-373). Parodia urmărește *neutralizarea*<sup>35</sup> discursului oficial al cetății, așa cum apare acesta redat de *epitaphios logos*. Ea îi folosește cuvintele și imaginile pentru a reda sunetul gol al acestora. Spre deosebire de Socrate-Silenos care ascunde înlăuntrul său o ființă divină (Platon, *Symp.*, 221d-222a), înșelînd plăcut impresia provocată interlocutorului său, discursul funebru nu ascunde nimic, este doar vorbărie, care se imită pe sine, prin reluarea fără încetare a acelorași tipare.

Țintă a atacului comediei și al lui Platon este, alături de odrasla lui, oratorul. Acesta, mai mult decît oricine, se face responsabil de înșelarea auditoriului, mînat fiind doar de ambițiile sale politice. Nici o grijă din partea lui pentru sufletele celor care apleacă urechea la zisele sale, neștiind că "reaua folosire a cuvintelor (*to mē kalōs legein*) nu este numai o greșeală de limbă, ci și un chip de a face rău sufletelor" (*Phd.*, 115e). Îndrăgostit de Demos, el îl urmărește și îl lingușește pentru a-i obține favorurile (Aristophanes, *Cav.*, 732: *erastēs t'eimi sos*, 737 sqq., și 1163, 1341). Imaginea nu este inedită, căci o întîlnim, pentru a da un exemplu, în discursul funebru al lui Perikles: *kai erastas gignomenous autēs (sc. tēs poleōs)* (Thkd., 2, 43) sau în dialogul *Alkibiades: phoboumai mē dēmerastēs hēmin genomenos diaphtharēis* (132a). Dar cîtă deosebire aflăm aici între ascensiunea promisă de eros-ul Diotimei, între iubirea care trasează un spațiu privilegiat al dialogului socratic și platonice, și iubirea lingușitoare, pe orizontală, neputincioasă a transgresa spațiul politic al pieței publice, pe care o întîlnim în discursul oratorului profesionist. Cuvintele lui Lysias, din *Phaidros*, par a-și păstra valabilitatea aici, aplicate discursului retoric, căci, într-adevăr, nu trebuie cedat favorurilor erastului, atunci cînd din această unire nu iese nimic constructiv, temeinic, pentru cei doi, erast și eromen.

Dator vechii comedii atice, în privința mijloacelor subversive de neutralizare a efectelor dăunătoare pe care democrația le are asupra sufletelor, rîsul lui Platon nu este neobișnuit. De cîte ori Socrate nu simulează comicul, devenind subiect de glumă (*Parm.*, 130c-e, *Soph.*, 227a), prin întrebările pe care le pune interlocutorilor săi? De cîte ori nu apelează la joc? Și de cîte ori nu împrumută Socrate mijloacele retoricii, devenind gorgianic – de unde și acuzația de sofist ce i-a fost adusă nu de puține ori? Ironia își alătură forțele jocului (*Symp.*, 216d- 217a: Alkibiades despre Socrate:

---

35 Despre parodia comică și pastșa platonice, v. N. Loraux, *L'Invention...*, 309 sqq.

*eironeuomenos kai paizōn*) pentru a-l forma și satura pe celălalt<sup>36</sup>. Ceea ce pare a contrazice *doxa* comun acceptată stîrnește rîsul, iar acest rîs este un semnal de alertă pentru un spirit prevenit, este un rîs subversiv, care țintește adevărul mai presus decît a face pe plac simțului comun. În acest fel, rîsul și ironia devin elemente ale unei pedagogii<sup>37</sup> sustrate tiparelor pe care cetatea vrea să le impună, în vederea egalitarismului, o dată mai mult, cunoașterii. Filozoful poate face apel, el mai mult decît oricine, la ficțiunea artistică și la mijloacele artei – ale cărei imitații secundare, de altminteri, le critică – pentru a demasca, întrucît el cunoaște prea bine adevărul, știe cine este copie și cine este model. Dar nici un compromis nu se poate stabili între filozof și obiectul ridiculizării sale. Înîndu-se departe, ca pentru a nu deveni impur, Platon imită desăvîrșit prin oglindire, știind prea bine ce însemnătate avea această pastişă în ochii cunoscătorilor: scopul lui este doar acela de a purifica prin ironie, înțeleasă în chiar termenii noștri moderni.

Astfel privită, arta devine accesibilă spiritelor care se lasă cu greu convinse a urma demersul filozofului: tinerii, la vîrsta jocului cum sînt, primesc mai repede spiritul de glumă socratic, asociat unei forme de persuasiune care vrea să înlătore rezistența prejudecăților față de un bine mai puțin aparent<sup>38</sup>, dar nu mai puțin autentic.

Despre rîsul și joaca lui Socrate ne învață cîte ceva și dialogul *Menexenos*, așa cum am avut prilejul de a o vedea în rîndurile de mai sus.

## BIBLIOGRAFIE

### Ediții

BURNET, J., *Platonis Opera*, 5 vol., Oxford, 1907.

PLATON, *Opere complete*, Humanitas, voll. I-II, 2002.

---

36 Pentru cele două concepte, ca mijloace meta-retorice, v. Livio Rosetti, *La Rhétorique de Socrate*, în *Socrate et les Socratiques*, edd. G. Romeyer Dherbey și J.-B. Gourinat, Paris, Vrin, 2001, pp. 179-185.

37 Cf. Emmanuelle Jouët-Pastré, *Le rire chez Platon: un détour sur la voie de la vérité*, in *Le Rire des Anciens*, PENS, 1998; René Schaerer, *La question platonicienne*, Neuchâtel, Switzerland, 1938, p. 168.

38 Tot așa procedează și medicina, termen mereu prezent de comparație cu procedeele filozofiei: *Nomoi*, 659 e, *Politikos*, 293a6-b8 (despre binele trupului) = 293d4-e2 (despre binele cetății). Nu de puține ori conducerea spre ceea ce este mai bun e văzută de "pacient" ca o formă de constrîngere (atît în plan medical, cît și în plan politic): *Politikos*, 296b sqq.; *Gorgias*, 521d.



**Studii**

- BRISSON, L., *Lectures de Platon*, Librairie J. Vrin, 2000
- CLAVAUD, R., *Le Ménéxène de Platon et la rhétorique de son temps*, Les Belles Lettres, 1980.
- DETIENNE, M., *La double écriture de la mythologie*, în *Métamorphoses du mythe en Grèce ancienne* (sous la direction de Claude Calame, Éd. Labor et Fides, Genève, 1988). – *Stăpînitorii de adevăr în Grecia arhaică*, trad. de Alexandru Niculescu, Symposion, 1996
- JOLY, H., *Le Renversement platonicien*, Librairie J. Vrin, Paris, 1974.
- JOUËT-PASTRE, E., *Le rire chez Platon: un détour sur la voie de la vérité*, in *Le Rire des Anciens*, PENS, 1998.
- LETOUBLON, Fr., *Fonder une cité. Ce que disent les langues anciennes et les textes grecs ou latins sur la fondation des cités*, E.L.L.U.G., Université des Langues et Lettres de Grenoble, 1987.
- LORAU, N., *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, 1981. – *Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: De la gloire du héros à l'idée de la cité*, in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (edd. J. P. Vernant și G. Gnoli), Cambridge U.P., Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990.
- ROSETTI, L., *La Rhétorique de Socrate*, in *Socrate et les Socratiques* (études sous la direction de G. Romeyer Dherbey, réunies et editées par Jean-Baptiste Gourinat, Librairie Philosophique J. Vrin), 2001.
- SCHAERER, R., *La question platonicienne*, Neuchatel, Switzerland, 1938.
- SVENBRO, J., „J'écris, donc je mourrai. Sappho, le poème et le lecteur immortel”, *Lalies*, 9/1987, PENS.
- SVENBRO, J., *La parole et le marbre, aux origines de la poésie grecque*, Lund, 1976.
- VELHO, G., “Les déserteurs des armées civiques en Grèce ancienne ou la négation du modèle du citoyen-soldat”, *Les Études Classiques*, 70/2003, 3.
- VERNANT, J. P., „Fluviul "Ameles" și "meletē thanatou”, in *Mit și gândire în Grecia Antică*, trad. Zoe Petre, Meridiane, 1995. – *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989.

## IMPLICAREA INSTITUȚIEI ECCLESIALE GRECO-CATOLICE DE LA ORADEA ÎN ACTIVITĂȚI SOCIALE ȘI ECONOMICE

BLAGA MIHOC

**SUMMARY. *The Involvement of the Greek-Catholic Ecclesiastical Institution from Oradea in Social and Economical Activities.*** The author points out that the Greek-Catholic ecclesiastical institution from Oradea made great efforts for the improvement of the material situation of the Romanians and for the development of healthy morality based on christian virtues. It also supported the measures taken by political authorities in order to help the inhabitants to practice certain occupations for the growth of their income such as: fruit growing, sericulture and apiculture.

The Greek-Catholic church was involved in fighting against the alcoholism and in liquidation of the consequences of natural disasters such as: drought, inundation or fire.

Most of the information used by the author in this work are unpublished, extracted from unexamined archives.

Instituția bisericească greco-catolică din Imperiul habsburgic a popularizat printre enoriașii români toate dispozițiile guvernamentale și le-a cerut să le respecte. De altfel multe dintre acestea vizau combaterea viciilor, de care nici lumea satelor românești nu era lipsită, unul dintre acestea și poate cel mai frecvent, fiind alcoolismul, cu urmările sale devastatoare, pe care instituția ecclesială a încercat întotdeauna să-l prevină sau să-l combată, în conivență, desigur, cu măsurile luate de oficialități. Prezența numeroasă a cârciumilor îngreuna acest efort, chiar dacă, guvernării făceau eforturi să îngreudească frecventarea lor. Astfel, Tisza István, viitorul prim ministru din anii primului război mondial, a emis, la 26 august 1904, un ordin prin care cerea fiecărui comite din Ungaria să dispună închiderea cârciumilor pe timpul sărbătorilor religioase și a duminicilor.<sup>1</sup> Deși Demetrie Radu (1862-1920) episcopul greco-catolic de Oradea, a declarat că este de acord cu această dispoziție, aplicată *manu militari*, în circulara prin care își informa preoții din dieceză despre existența ei, menționa că localurile, respectiv cârciumile, nu trebuie închise duminicile și în sărbători tot timpul „pentru că clasa muncitorilor doar în acest timp le poate folosi pentru odihnă și distracție și astfel interzicerea comerțului cu băuturi pe timpul luării mesei

---

<sup>1</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 65, f.1

n-ar corespunde intereselor publicului consumator”.<sup>2</sup> El preciza doar că în eparhie trebuie să se respecte ordinul din 2 decembrie 1899 al aceluiași ministru de externe privind „inspecția polițienească și polițial-medicală, ca adică în timpul serviciului divin și localurile pentru desfacerea țuicii, aflătoare în apropierea bisericilor ori în locul de trecere a procesiunilor trebuiesc ținute închise”.<sup>3</sup> Episcopul le solicita preoților să ceară organelor polițienești locale „executarea strictă și responsabilă a amintitei interdicții”.<sup>4</sup> De altfel în aproape toate contractele de închiriere a *localurilor* aflate în proprietatea bisericii, destinate a deveni ospătării, Demetrie Radu a impus să se specifice obligația de a se desface sau vinde către doritori, pe lângă băuturi, și alimente de primă necesitate. Astfel, în contractul încheiat între parohia greco-catolică din Pocola de lângă Beiuș și cârciumarul evreu Iosif Hercz, încheiat la 25 noiembrie 1906 se specifică, la cererea expresă a lui Demetrie Radu desigur, că cel amintit „este îndatorat a ținea de vânzare și clisă (slănină n.n.), unsoare și brânză, pentru că aceasta o pretinde interesul public al populației din Pocola”.<sup>5</sup>

Combaterea alcoolismului a sensibilizat pe toți ierarhii români, între aceștia situându-se și cei de la Blaj; ei s-au îngrijit, între altele, de întemeierea, în acest scop, a unei așa-numite „Ligi de temperanță”, cu membri dintre clericii seminarului „Bunavestire”. La 18 martie 1914, când Societatea literară Micu Klein de la Blaj împlinea 50 de ani de existență, a dat o circulară către fruntașii și enoriașii bisericii greco-catolice din alte provincii, exprimându-și intenția de a lupta pentru efectuarea unei ameliorări sociale integratoare, cu *pond* sau greutate pe *stârpirea* alcoolismului, prin eforturile încrucișate ale reprezentanților tuturor claselor sociale din rândurile poporului român. (vezi Anexa 1) În această circulară se prefigurează, pornind de la biblicul exemplu al samarineanului milos, o dăruire totală pentru vindecarea *ranelor* sociale și în special a celor provocate de *viciul viciilor*, alcoolismul, combătut cu insistență și de către oficialități, care erau convinse că ceea ce se pierde visteria statului din scăderea consumului de alcool ”înzecit dobândește prin scăderea contribuțiilor la diferite institute menite pentru adăpostirea celor năpăstuiți de acest rău”.<sup>6</sup> Autorii circularei remarcă și faptul că în lupta contra alcoolismului s-au distins *corifeii* unor secte „bizare ca compoziție de credință”, însă apte în a oferi enoriașilor soluții salvatoare, spre a se debarasa, adică, de vicii, învățându-i la *trezvie*, la grijă și pază de toate cele rele. Urmând acest exemplu, *alumnii* sau elevii școlilor blăjene năzuiesc a lupta în viitor pentru ameliorarea situației morale și materiale a conaționalilor lor sub steagul

---

<sup>2</sup> *Ibidem*

<sup>3</sup> *Ibidem* p.3

<sup>4</sup> *Ibidem*

<sup>5</sup> *Ibidem*, Dos.66, f.202

<sup>6</sup> *Ibidem*, Dos.66, f.202

organizației caritabile „Liga de temperanță”, cu deviza „Jos alcoolul, ca să ridicăm biserica și neamul”.<sup>7</sup>

Emitătorii circularei, adică Ioan Bozdog, președintele ligii și Clemente Pandrea, secretarul ei, solicită ierarhilor din episcopiile Provinciei mitropolitane greco-catolice de Făgăraș și Alba Iulia Transilvaniei să pregătescă din timp, prin protopopii cei mai luminați din eparhiile lor, propuneri concrete pentru activitatea de viitor a ligii, care să fie discutate „la proximus sinod” mitropolitan, și în general să li se acorde tot sprijinul pentru a ridica memoria personalităților din trecut „o columnă de marmoră albă, pe care noi, urmașii lor, (să) scriem celea dintâi slove de plecare pe un nou drum, prin jertfe curate la izbândă”.<sup>8</sup> Dincolo de retorica patriotică, în vogă în acei ani, răzbate, din această *întreprindere* a tinerilor blăjeni, intenția curată, nobilă și hotărâtă de a contribui la îmbunătățirea *stării* generale a comunităților sociale românești din Transilvania acelei perioade. Gestul lor era o dovadă că activitatea bisericii greco-catolice din care făceau parte se insera fericit în problematica socială generală suferită în conivență de oficialități și de reprezentanții etniei de care aceasta aparținea. Ea s-a *opus* guvernărilor doar atunci când socotea că măsurile luate de acestea încălcau legalitatea, lezând interesele poporului român. În acest context, așa-numitele *măsuri sanitare*, luate în situații excepționale de pandemie, de secetă sau inundație erau *tălmăcite* de ierarhi și de preoții din subordinea lor pe înțelesul tuturor, îndrumându-i pe enoriași ce să facă și cum să se comporte.<sup>9</sup> Vaccinarea populației, practică, așa cum am arătat altădată,<sup>10</sup> în premieră în această parte a țării, cu ajutorul preoțimii, din ordinul guvernului, încă din primii ani ai secolului, a devenit, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, o activitate obișnuită în rândul populației rurale, pe care *specialiștii* o repetau ori de câte ori era cazul. Din acest motiv, de exemplu, la 2 iulie 1850 episcopul Vasile Erdelyi (1797-1863) le trimite tuturor preoților din eparhia sa o scurtă circulară, cu rugămintea de a-i îndemna pe enoriași să se *revaccineze*, spre a-și păstra sau recâștiga sănătatea. „Din privința păstrării vieții, a căpătării sănătății și întregimea membrilor”, spunea episcopul, „foarte de folos recunoscându-se revaccinația celor învaccinați una dată, în înțelesul rânduelelor mai înalte s-au făcut dispoziții prin cărma civilă ca toți acei care voi de nou a să învaccina, fiecând să se poată prin respectivii doctori, despre care revaccinație sanatoriul atestat și parohii locale trebuie să-l subscrie, drept aceea Frățiilor Voastre se lasă, ca precum în toate, așa în această privire datele înalte

<sup>7</sup> *Ibidem*

<sup>8</sup> *Ibidem*

<sup>9</sup> Blaga Mihoc, *Caritate și prigoană*, Editura Logos '94, Oradea, 1999, p. 9-16; *Justiție și moralitate*, Editura Logos '94, Oradea, 2000, p.7-23.

<sup>10</sup> Vezi Blaga Mihoc, *Caritate și prigoană*, Editura Logos '94, Oradea, 1999, p.9-16

rânduele cu toată fervoarea înșiși și prin respectivii poporeni pre cari despre folosul vaccinației îl învățați și convingeți a-l efectua să vă năzuiți”<sup>11</sup>

Iată o dovadă, la dimensiunea de rigoare, că instituția ecclesială nu se opunea aplicării cuceririlor științei, că ea socotea domeniul sănătății supus, nu doar divinității, ci și legilor fizice, naturale, pe care intervenția omului le poate împlânzi, deturnându-le, într-un fel, efectele, atunci când acestea dăunau intereselor sale. În acest scop, de altfel, comunitățile sociale și-au întemeiat un sistem instituțional, cum a fost, de exemplu cunoscuta *Crucea roșie*, care există și astăzi. Enoriașilor li se cerea, atunci când era cazul, s-o sprijine și s-o servească. Cea din Imperiul austro-ungar, de exemplu, patronată în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea de arhiducele Carol Ludovic, a adresat, la 30 ianuarie 1892, între altele și *poporului* din dieceza greco-catolică de Oradea, un apel „pentru stârnirea interesării clerului și a poporului diecezan de postulatele acestei «Reuniuni filantropice pentru cei chemați a presta sucurs (ajutor n.n.) social spontan pentru grija celor răniți într-un eventual rezbel »”.<sup>12</sup> Recepționat și interpretat de episcopul Mihail Pavel (1827-1902) apelul a fost trimis, la 2 mai același an, în parohii, cu indicarea, după expunerea scopului pe care îl are *Crucea roșie*, de a se face, pentru nevoile ei, colecte, și de a se efectua în spitalele din teritoriu, activități de asistență caritabilă. El mai solicită ca enoriașii să se înscrie în organizația *Crucea roșie*, specificând că ea include patru categorii de membri, în funcție de contribuția bănească oferită pentru fondurile ei, după cum urmează: *onorari* sau cu merite excepționale în acțiunile specifice ale *Crucii roșii*; *fondatori* sau cei care oferă acestei instituții 20 de florini; *ordinari* sau ofertanții a 10 florini și în fine *extraordinari*, sau cei care oferă 3 florini (sau câte 50 de crăițari în șase ani consecutivi).<sup>13</sup>

Una dintre preocupările *Crucii roșii* din imperiu va fi, în anii viitori, cea de profilaxie și de tratare a bolilor contagioase și în special a celor *anacronice* de tipul holerei. În acest scop, în colaborare cu guvernul, membrii săi organizau adeseori întruniri publice, vorbindu-le participanților despre simptomele acestor boli, precum și despre metodele de prevenire și de tratare a lor. Ei colaborau, în acest scop, cu primarii din localități, rugându-i să apeleze la preoți pentru ca aceștia să le asigure auditoriu la *prelegerile* lor. Dar iată cum *sună* o *invitare* adresată la 11 septembrie 1911 în acest scop protopopului greco-catolic de Beiuș, Coriolan Ardeleanu, de către primarul din localitate: „Ținând cont de faptul că pe teritoriul țării noastre s-au înregistrat mai multe cazuri de bolnavi de holeră, mă simt obligat a lua măsuri pentru a stopa extinderea îmbolnăvirilor. Acest lucru se realizează cu

<sup>11</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Parohia greco-catolică Galošpetreu*, Dos.2, f.158

<sup>12</sup> Idem, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.52, f.82-83

<sup>13</sup> *Ibidem*

dificultate datorită ignoranței populației, care nu cunoaște cele mai elementare reguli de igienă și curățenie generală; eforturile autorităților în această direcție trebuie să se bazeze pe elementele luminate ale populației, și anume pe sprijinul preoților și al învățătorilor, pe munca lor bazată pe dragoste față de popor. Aceasta este singura cale ce duce spre succes.

Din aceste motive rog pe Excelența Voastră să-i îndemne pe preoții și învățătorii din parohie că în data de 14 ale lunii curente să fie prezenți în sala mare a restaurantului din oraș, pentru a participa la o conferință ce are ca subiect apărarea împotriva holerei. Cunoștințele dobândite cu acest prilej trebuie să le împățăsească localnicilor din comunele unde-și desfășoară activitatea. Astfel își aduce aportul la salvarea poporului de molima pustiitoare”.<sup>14</sup> Protopopul a transmis preoților din tractul pe care îl conducea *invitarea* primarului din Beiuș, cerându-le ca împreună cu învățătorii, „conducătorii firești ai poporului credincios”, să ia parte la prelegerea din 14 iulie din sala mare a ospătăriei din Beiuș, „unde li se vor da toate înviațiunile și îndrumările de lipsă pentru a preveni răspândirea și pentru a împiedica morburile contagioase”.<sup>15</sup> O mare atenție se dădea măsurilor de prevenire a îmbolnăvirii vitelor de tracțiune și modului de tratarea a acestora, atunci când era cazul. Mijloacele erau conjugate, de la implorarea ajutorului divin, prin slujbe dedicate evenimentului respectiv și până la indicarea aplicării unor măsuri profilactice, cu caracter științific<sup>16</sup>. La 18 februarie 1836, de exemplu, Samuil Vulcan ( 1758-1839 ), episcopul greco-catolic al eparhiei de Oradea, a ordonat preoților din subordinea sa să officieze „ în 3 zile dupăolaltă”, liturghii pentru câștigarea ajutorului divin în scopul prevenirii inundațiilor și a îmbolnăvirii vitelor din gospodării. „Această aspră iarnă care se pune acum”, arată episcopul, „mai vârtos oamenilor celor mai săraci, spre greutate mare este, și de va mai rămâne în această asprime cu mult mai friguroasă va fi, și de cumva atâta neauă și gheață cea mai mare de aproape prin grabnica caldură s-ar topi, mult loc ar inunda și sămănăturile le-ar astupa, sau le-ar spăla. Drept aceea”, continuă episcopul, „fiindcă și prin boala vitelor, care în aceste timpuri de curând mare parte a țării au cuprins, și până astăzi încă mai ține, mare pagubă a(u) pătitit țărani, ca preînduratul Dumnezeu să întoarcă de la Poporul său alte neie (zăpezi n.n.), răutăți, și pagube, de care ne putem teme pentru această iarnă grea, precum Eminența sa cardinalul și primașul Țării noastre în a sa arhipăstoricească eparhie, a fire (a făcut n.n.) prin cartea sa din 8 zile a(le) acestei luni, ne înștiințează și asemenea a facere ne îndeamnă, rânduim ca îndată după luarea acestei cărți, în toate bisericile eparhiei noastre, în 3 zile

<sup>14</sup> *Ibidem*, Dos.76, f.167

<sup>15</sup> *Ibidem*, f.168

<sup>16</sup> Blaga Mihoc, *Caritate ...*, loc.cit.

după o altă să se facă liturghii, și să se verse fierbinți rugăciuni la preabunul Dumnezeu pentru mai sus atinsul scop înștiințându-se<sup>17</sup>.

Această circulară a episcopului Samuil Vulcan era o reluare a unor dispoziții oficiale, deoarece porunca „primașului” de Strigoniu, pe care el o invoca, provenea în fond de la un demnitar al țării, care ocupa și funcția de *vicerege* în regatul Ungariei de atunci, fiind preocupat, cum se vede, și de starea materială a supușilor săi.

Introducerea treptată a unor metode noi, moderne, de tratament i-a determinat, în deceniile care au urmat, pe ierarhii orădeni să-și povățuiască enoriașii în a se supune măsurilor luate de autorități în caz de epidemii<sup>18</sup>. Așa s-a întâmplat în august 1863, când proaspăt instalatul episcop greco-catolic de Oradea Iosif Papp-Szilágyi ( 1813-1873 ) își informează preoții din eparhie că, la 9 august același an, onoratul *Consiliu Regesc Ungar* a emis un rescris prin care preoților li se cere „a îndupleca pe poporeni supuși a se acomoda după cerință ordonațiilor emanate pe cale politică în privința cazurilor intervenitoare de boală a vitelor, care după împrejurările timpului prezent pare a lua o extindere mai lată în patrie. Drept aceea, se lasă frăților voastre”, arată episcopul „ca, cu toată acuratețea, să conlucreți ca poporeni să se supună unor asemenea ordinațiuni însușinde (privind n.n.) boala vitelor proprii în timp ca să se poată împiedica lățirea aceleia”. El preciza, în final, că „această ordinațiune se dă pentru localitățile unde ar erupe sau s-ar ivi asemenea boală<sup>19</sup>”.

Conlucrarea dintre oficialitate și biserică viza, așadar, ameliorarea stării materiale a locuitorilor, în contextul programului de *civilizare* generală, preconizat de Curtea vieneză. La eforturile materiale ale enoriașilor se adăugau cele ale preoțimii, în sensul că aceasta avea datoria, în situații limită, să se roage, așa cum am precizat mai sus, pentru mântuirea de calamități, și în acest context pentru creștinii expuși foametei, indiferent de locul unde își aveau domiciliul. Astfel, marea foamete din Irlanda, din anii 1845-1846, cu efectele ei dezastruoase, l-a determinat pe episcopul Vasile Erdelyi să ceară, din îndemnul papei *Evlavie al IX-lea* (Pius n.n., papă între anii 1846-1878), preoților din eparhia sa, să facă „ în trei zile consecutive liturghie... spre oprirea acestei îngrozitoare pedepse dumnezeiești<sup>20</sup>, cauzată de compromiterea, în mai mulți ani consecutivi, a recoltei de cartofi<sup>21</sup>. Instituția ecclesială a încercat, apoi, să-i determine pe enoriași a-și lărgi aria de resurse materiale, pentru ameliorarea nivelului de trai. Putem aminti aici unele măsuri, urmărind

<sup>17</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Parohia greco-catolică Uileacul de Beiuș*, dos.1, f.5

<sup>18</sup> Blaga Mihoc, *Justiție...*, p.79

<sup>19</sup> Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Parohia greco-catolică Șuncuiuș*, Dos.2, f.116-117.

<sup>20</sup> Idem, *Fond Parohia greco-catolică Vășad*, Dos.1, f.75.

<sup>21</sup> Vezi, André Maurois, *Istoria Angliei*, Editura Politică, București, 1970, p. 232-233

orientarea țăranimii către ocupații profitabile noi, sau cel puțin mai rar practicate, menite să le faciliteze accesul la surse de venituri suplimentare<sup>22</sup>. În contextul acesta, preconizarea selecției pomilor fructiferi în pepiniere sau școli special amenajate era considerată ca un paleativ pentru modernizarea pomiculturii, iar plantarea și îngrijirea duzilor pe marginea șoselelor ca modalitate de dezvoltare a sericulturii<sup>23</sup>. Semnificative sunt, în acest, sens circularele aceluiași Iosif Papp Szilágyi de la Oradea, din 11 mai 1860 și 22 august 1863, în care preoților și învățătorilor li se cerea să întemeieze pe lângă fiecare școală *pepiniere de pomi fructiferi* și să găsească „o modalitate bună (pentru ca) prepoporeni supuși păstoririi lor (să-i obișnuiască) a îngriji de arborii puși până acuma de-alungul căilor publice și a se feri de stricarea căilor acelora și pe unde nu sunt să pună și de va fi cu puțință a se înființa școală de pomărie”, care să-i aprovizioneze pe toți doritorii, existând în fiecare comună suprafețe de pământ destinate anume pentru acest scop<sup>24</sup> (vezi Anexa 2)

Obiceiul plantării duzilor se răspândise în multe localități din nord-vestul României încă din primii ani ai secolului al XIX-lea, în urma solicitărilor repetate ale episcopului Samuil Vulcan, frunzele lor fiind utilizate la prăsierea viermilor de mătase<sup>25</sup>. Urmașul acestuia în scaunul arhieresc, Vasile Erdelyi, va cere și el, desigur la insistențele guvernului, ca această îndeletnicire să continue concomitent cu cea a albinăritului.

Printr-o circulară a sa, din 30 ianuarie 1858, încerca să implice în această acțiune pe preoții și învățătorii de la școlile confesionale<sup>26</sup> (vezi Anexa 3). De fapt în aceasta el cerea ca, până la începutul lunii martie 1858, fiecare gospodar enoriaș cap de familie să aducă la școală câte „3 arbori sălbatici” și să-i predea învățătorului spre a fi plantați în grădina școlii. Primăria sau „comunitura din fiecare comună a eparhiei”, cum se spunea în circulară, urma „să cumpere viermii cei de *bumbac* în luna martie, în care scop inspectorii școlilor elocăți vor strânge în fiecare comunitate 6 fl. c.m. până în capătul lunii februarie”<sup>27</sup>. În același timp sătenii pricepuți în prăsierea albinelor trebuiau lămurii de către preoți să doneze „barem o coșniță de stupi pe partea școlii gratis”, învățătorii fiind obligați să-i instruiască în această îndeletnicire, procurându-și cărți de specialitate,<sup>28</sup> sau pur și simplu primind „învățătură de la cei versați în deprinderile acestea”<sup>29</sup>. Pentru a da autoritate și *întărire*

<sup>22</sup> Blaga Mihoc, *Justiție...*, p.73-87.

<sup>23</sup> *Ibidem*

<sup>24</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Parohia greco-catolică Șuncuiuș*, Dos. 2, f.112; Blaga Mihoc, *Justiție...*p.79 , p.82

<sup>25</sup> Blaga Mihoc, *Justiție...*p.74

<sup>26</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Parohia greco-catolică Șuncuiuș*, Dos.5, f.97.

<sup>27</sup> *Ibidem*

<sup>28</sup> B.Mihoc, *Justiție...*p.76

<sup>29</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Parohia greco-catolică Șuncuiuș*, loc.cit.



acestor cerințe episcopul îi somează pe arhidiaconi, respectiv pe protopopi, care erau și directori ai școlilor confesionale din *districtele* eparhiei, să-i anunțe pe învățători că aceia dintre ei „care nu vor fi în stare a-și câștiga și a avea deplină cunoștință și tractare (pricepere n.n.) în obiectele aceste nu se vor putea suferi în stațiune”, obligându-i să facă rapoarte periodice asupra rezultatelor obținute, neuitând să includă, în acestea, „câtimea locului pământului, numărul coșnițelor și...viermilor de mătase în capătul lunii martie”<sup>30</sup>. Preocupări de acest gen au avut și episcopii Ioan Olteanu, Mihail Pavel și Demetrie Radu. Ioan Olteanu ( 1839-1877 ) a încercat în acest sens să vină în întâmpinarea eforturilor *erariale* pentru emularea grădinaritului, cerându-le preoților și dascălilor din eparhie, prin circulara din 5 octombrie 1875, să sprijine activitatea comisariatului ministerial Alexandru Lukácsy, un eminent profesor agronom, însărcinat să contribuie la „avântarea cauzei grădinaritului”, la dezvoltarea pomiculturii, „pentru înavușirea țării cu arbori folositori și prin urmare cultivarea și sădirea pomilor nobilitați și lățirea lor din un ținut în altă provincie..., la dezvoltarea industriei grădinariei mai corespunzătoare împrejurărilor speciale ale fiecărui ținut și a trebuințelor comunale” și în fine la” introducerea practică a tinerimei școlare în deprinderile economice și de grădinarit”.<sup>31</sup>

Urmașul său în scaunul arhieresc Mihai Pavel îi informa pe preoții și învățătorii de la școlile confesionale din eparhia de Oradea, prin circulara din 3 mai 1888, că pentru extinderea culturii ”frăgarilor în cantitatea recerută la prăsierea viermilor (de mătase n.n.)” trebuie să se adreseze la așa-numitul « Inspectorat al prășirii viermilor de mătase din Szekszárd » care „va subministra sămânța cerută pe totul gratis”.<sup>32</sup> Peste trei ani, adică la 12 mai 1891, tot el își sfătuia *cadrele* să se aboneze la publicația bilunară „Grădina de legume” (Gyümölcskertész) a Ministerului de agricultură, spre a se informa despre cele mai noi metode de cultură legumicolă.<sup>33</sup>

Episcopul Demetrie Radu, preocupat și el de chestiuni economice, a atras atenția învățătorilor și preoților asupra rentabilității sericiculturii, printr-o circulară emisă la 20 decembrie 1911, îndemnându-i să „se ocupe cu acest ram de industrie” spre a putea „să instrueze ...pe săteni, în special pre băieții de școală, la sădirea și cultivarea frăgarilor și la manauarea sistematică a viermilor de mătase”, prin care „ținuturi întregi pot să-și amelioreze starea materială”.<sup>34</sup> El mai preciza că cei interesați de sericicultură vor fi consiliați gratuit și repede de către „Împuțernicitul Ministerului de

<sup>30</sup> *Ibidem*

<sup>31</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.39, f.47

<sup>32</sup> *Ibidem*, Dos.48, f.116-117

<sup>33</sup> *Ibidem*, Dos 51, f.123

<sup>34</sup> *Ibidem*, Dos.77, f.5

Agricultură regal maghiar, însărcinat cu creșterea producției viermilor de mătase”, cu sediul în amintita localitate Szekszárd. Tot cu acea ocazie Demetrie Radu, dorind să atragă tineretul român, de astădată înspre practicarea industriei și comerțului, le comunică celor amintiți mai sus că Ministerul regal maghiar de culte și instrucțiune publică a dispus ca părinții băieților trecuți de 12 ani să se poată adresa *Agenciei de plasament a forței de muncă în industrie și comerț* din Budapesta, care „fără taxă se îngrijește de așezarea celor insinuați”, adică a fiilor lor, ca ucenici la diferite întreprinderi din țară. De asemenea îi mai informează că la Budapesta funcționează o instituție numită „Cselédképző és Elhelyező Otthon”, (Agenție de pregătire și plasare a servitoarelor n.n.), patronată de „Alianța matroanelor catolice” care se îngrijește de plasarea în diferite slujbe a fetelor din familii greco-catolice românești, sosite în capitala Ungariei.<sup>35</sup> Episcopia urmărea, așadar, responsabilizarea factorilor subordonați ei, implicându-i în activități care, să-i obișnuiască pe tineri cu meseriile, cu viața din capitala țării, căutând să răspundă, în acest fel, unei politici guvernamentale bine intenționate, dar din păcate cu rezultate modeste. Atunci când unele comunități sătești erau lovite de nenorociri, - războaie, secetă, inundații sau incendii, - instituția ecclesială mobiliza pe enoriași să se ajute reciproc, încercând să ușureze starea acelora care, indiferent de zona unde locuiau și de etnia de care aparțineau, își pierduseră bunurile, fiind astfel expuși mizeriei. Starea de sărăcie a acestor *mișei* din comunitățile sătești, agravată, pe lângă alte nenorociri și de destrucția generală întâmplată în timpul evenimentelor de la 1848-1849<sup>36</sup>, urma a fi atestată prin certificate scutite de taxa de timbru, emise de primăriile comunale, orice abuz în alcătuirea acestora fiind pasibil de o grea pedeapsă. De altfel acest lucru era stabilit prin lege, și el a fost comunicat, la 11 noiembrie 1850, printr-o circulară a vicarului episcopesc greco-catolic de Oradea, Ioan Pak, tuturor preoților din eparhie. În ea se spuneau următoarele: „Fiind că în înțelesul dispozițiilor mai înalte, toți acei locuitori ai țării care cu atestare vrednică de crezământ vor dovedi că sunt adevărați mișei (săraci n.n.) se vor mântui de sub greutățile timbrului (ștempel). Frățiile voastre, în urmarea provocării mai înalte lângă alăturarea defigerilor (dispozițiilor n.n.) aici, sub %, în două exemplare culese, sub strânsă datorință se pune că numai acelora poporeni să dați atestate de mișelătate despre care veți fi convinși că sunt adevărați mișei; în alt modru lucrătoriu grea pedeapsă veți experimenta”.<sup>37</sup>

Cele de mai sus sunt o dovadă că ierarhia bisericească, în conivență, desigur, cu dispozițiile guvernamentale, dorea să evite practicile abuzive,

<sup>35</sup> *Ibidem*, f.5-6

<sup>36</sup> Vezi pentru aceasta, B. Mihoc, *Justiție...*p.89-99; Viorel Faur, *Românii din Crișana în evenimentele revoluționare din anii 1848-1849, vol.I (1848) Studii*, Editura Universității din Oradea, 2005, 346 p.

<sup>37</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, Fond *Parohia greco-catolică Șuncuiuş*, Dos.2, f.41

prezente și în acest domeniu, obișnuite cu siguranță în lumea satelor din eparhia de Oradea. În plus, o astfel de atenționare cominatorie avea în vedere și grija față de fondurile de ajutoare a săracilor, a căror sporire se afla mereu în grija autorităților.

Că lucrurile stăteau așa o demonstrează o altă circulară a vicarului Ioan Pak către preoții din eparhie, din 4 noiembrie 1850, prin care se arată că ministerul de cult a dispus ca sumele strânse din amenzi să intre în fondurile pentru ajutorarea sărcilor, pe care urmau să le manipuleze preoții și *dirigătorii locali*.

„În sensul dispozițiilor ministeriale, pentru trebuincioasă cunoștință și îndreptare”, se spune în circulara amintită, „se face de știre că de acum înainte toți banii acei care se vor pune în pedeapsa cuiva pentru călcarea legilor politice se vor da pe seama fondurilor mișeilor, și până ce se vor regula comunitățile banii aceia de pedeapsă (amenzile n.n.), de cumva în cutare loc încă nu este fond sau cassă pentru mișei întemeiată, se vor da la mâna preotului respectiv, care cu dirigătorii locului îi va împărți între oamenii cei mișei în parohia sa, despre care împărțire îndată va face relație documentată la jurisdicția aceea de la care i s-au străpus banii împărținzi”<sup>38</sup>.

Lăsarea fondurilor la discreția preoților și a dregătorilor locali prezuma existența, cel puțin la cei dintâi, a unei conștiințe creștinești profunde și implicit a unei corectitudini greu de găsit în comunitățile sociale ale acelor ani. Poate tocmai de aceea în Episcopia greco - catolică de Oradea valoarea sumelor alocate pentru săraci și *sinistrați* au crescut în decursul anilor în mod considerabil, distribuirea lor făcându-se în mod regulat, dar și accidental, atunci când împrejurările o cereau<sup>39</sup>. Inundațiile din primele luni ale anului 1876, de exemplu, de la Holod și din alte localități ale Bihorului, au pricinuit pagube mari multor gospodării țărănești, determinându-l pe episcopul greco-catolic de Oradea Ioan Olteanu, să trimită, la 21 martie același an, o circulară către preoții din subordinea sa, rugându-i să contribuie la ajutorarea celor păgubiți de marile inundații, care tocmai avuseseră loc. El spunea că enoriașii și preoții trebuie să urmeze pilda împăratului Franz Josef ( 1830-1916 ) „carele în mai multe domenii (în sensul de moșii n.n.) ale sale încă au suferit daune enorme; totuși, dimpreună cu Înalta sa consoartă și cu Casa Domnitoare au sucurs (contribuit n.n.) cu ajutoare notavere (însemnate n.n.) supușilor săi nefericiți..., fără (de)osebire de limbă și confesiune”, ba chiar pe a sa proprie care, deși păgubit de revărsarea pârâului Holod de pe domeniul episcopal din aceeași localitate și împovărat și de alte sarcini

<sup>38</sup> *Ibidem* , vezi și B. Mihoc, *Justiție...* p.146

<sup>39</sup> B. Mihoc, *Justiție...*p.22-23; *Biserica și societate...*p.158-159.

„publice diecezane, n-a întrelăsat” a-și aduce „și cu această ocaziune obolul... pe altarul misericordiei creștinești și publice”<sup>40</sup>. (vezi Anexa 4)

Spre a-i impresiona pe donatori, episcopul le amintește că numele lor se va publica în „foile publice”, iar Dumnezeu îi va răsplăti înzecit pentru sacrificiul merit să-i ajute pe cei aflați la ananghie. Vicarul episcopului Mihail Pavel, Teodor Kőváry Chioreanul (1819 – 1906), fostul profesor și director al liceului din Beiuș, s-a îngrijit și el, la îndemnul celui dintâi, de strângerea fondurilor pentru cei afectați de inundații, printr-o circulară emisă în 8 iunie 1888. „Pentru alinarea mizeriei dăunaților prin esundările apelor, se arăta în ea, dispunem ca în prima și a doua zi de Rusalii, sub decursul S(fintei) liturghii, încunoștinându-se întâi poporul credincios, să se facă colectă cu un tax separat. Ofertele benevole pentru trimitere la locul destinațiunii vor fi a se sușterne la acest ordinariat”, se spunea în încheierea circularei.<sup>41</sup> Acțiunile de acest fel, deși aveau efecte de regulă mediocre, din motive pe care nu le discutăm acum, dincolo de semnificația lor caritabilă, sporeau prestigiul Episcopiei greco-catolice de Oradea și al ierarhului care o conducea. Un plus considerabil în acest domeniu realiza instituția ecclesială, și prin ea toți cei care o compuneau, atunci când era invitată să susțină activități politice și culturale *patriotice*, ca de exemplu ridicarea unor statui dedicate marilor personalități ale poporului maghiar. În acest context putem aminti că, în iulie 1876, în parlamentul de la Budapesta s-a hotărât ridicarea unui monument dedicat „marelui bărbat al patriei, Francisc Deac”, urmând ca *spesele* pentru acesta „să se asigureze prin oferte benevolente”, adunate prin grija unui comitet anume ales, care a emis, în acest scop, o listă de subscripție. Primind un exemplar din această listă la 1 august 1876, episcopul Ioan Olteanu a dat o circulară în care solicita preoților din eparhia Oradiei să subscrie, după puteri, diferite sume pentru „eternizarea memoriei aceluși bărbat mare, carele nu numai clarei noastre patrii comune au prestat cele mai mari servicii, ci și față de naționalitățile din țară au contestat (arătat, dovedit n.n.) cea mai mare bunăvoință”<sup>42</sup>. (vezi Anexa 5)

Cei mai mulți preoți au răspuns chemării de *rușine* sau de *frică*, întrucât majoritatea dintre ei nu erau convinși că cel căruia urma a i se dedica monumentul ar fi făcut vreun serviciu poporului din care proveneau. Altfel trebuie să fi stat lucrurile atunci când aceștia erau solicitați să-i ajute, de exemplu, pe cei păgubiți de pe urma incendiilor. *Răspunsul* la solicitarea ierarhilor de a contribui materialmente pentru scopul amintit era de obicei copios, iar chemările exprimate prin circulare erau și ele patetice. Una dintre acestea, din 4 iulie 1878, dată de Consistoriul Episcopiei greco-catolice

<sup>40</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Parohia greco-catolică Prisaca*, Dos.2, f.3

<sup>41</sup> Idem, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 48, f.89

<sup>42</sup> *Ibidem*

orădene, aflată pe atunci, în urma morții din 29 noiembrie 1877 a episcopului Ioan Olteanu, în *sedis-vacanță*, - cerea enoriașilor să-și aducă obolul, în bani și *naturale*, adică în produse, pentru a-i ajuta pe țărani din Lipou, o comună a Comitatului Sătmăr, rămași pe drumuri în urma unui incendiu survenit în 29 mai același an, când „două case parohiale, - vechea și noua, școala, casa cantorală și pre lângă aceasta alte 60 case și *olate* (anexe n.n.) ale poporenilor noștri de acolo, împreună cu vite și strânsure (agoniseli n.n.), în ½ oră scursă s-au prefăcut în cenușă, abia scăpând oamenii numai cu viață, precum se aflau în culcușurile sale”.<sup>43</sup> (vezi Anexa 6)

Nu se știe câți bani s-au adunat în eparhia greco-catolică de Oradea pentru ajutorarea sinistraților din Lipou, dar exemplele din alte locuri pot sugera că mărinimia enoriașilor a dus la rezultate notabile, consemnate în unele publicații ale vremii<sup>44</sup>. Punga enoriașilor se deschidea cu mai multă larghețe iarăși atunci când păgubiții erau din teritorii apropiate, cum a fost în cazul incendiului din comuna Vad, din protopopiatul Criș, în care au ars 16 case a 21 de familii de țărani, în valoare totală de 22.000 de coroane, și când episcopul Mihail Pavel dispune preoților să facă, pentru a-i ajuta pe cei păgubiți, o *colectă* „îndemnând pre popor că din compătimirea și iubirea de-approapelui, să le sucurgă (să-i ajute n.n.) după putință”.<sup>45</sup> Există cazuri, și nu puține, când s-a dispus, în ciuda modicității mijloacelor de care dispuneau enoriașii, să se facă și *colecte* de bani pentru a ajuta fie sinistrați de pe urma cutremurelor și inundațiilor din alte țări, fie dintre cei de *altă religie*, respectiv de rit ortodox. În primul caz e vorba de colecta ordonată la 21 ianuarie 1909 de episcopul Demetrie Radu, pentru locuitorii din Calabria (Italia), loviți, la sfârșitul anului precedent, de un cutremur devastator însoțit „de mișcarea furtunoasă a mării și de focul mistuitor carea a nimicit aproape total orașele înfloritoare Messina, Regio și Palmi, dimpreună cu mai multe sate din Calabria și Sicilia, stingând viața a lor mai bine de 100.000 de oameni, iar pre cei rămași în viață, în mare parte grav răniți, lăsându-i fără scut și în lipsa mijloacelor de trai”, în timp ce „bisericile pompoase, instituturile de învățământ, mănăstirile și lăcașurile fraților noștri (italienilor n.n.) căzut-au și ele jertfă acestui dezastru grozav”.<sup>46</sup>

Episcopul orădean le cerea preoților și enoriașilor din eparhia de Oradea să răspundă îndemnului său, pornit de la „glasul părintesc al Sfinției Sale Pontificele roman Piu al IX-lea”, și să ofere, din puținul lor,

<sup>43</sup> *Ibidem*, Dos.5, f.6-7

<sup>44</sup> Vezi Blaga Mihoc, *Incendiul din Beiuș (28 august 1862) – un moment de solidaritate umană. Scurtă contribuție documentară în Pagini din istoria pompierilor*, Serviciul editorial, presa și propaganda în rândul populației, București 1977, p.97-101.

<sup>45</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.56, f.95

<sup>46</sup> *Ibidem*, Dos 73, f.8

pentru a veni în ajutorul celor din Calabria atât de afectați de calamitate. „Disponem, drept aceea”, spunea episcopul adresându-se preoților în circulara din 21 ianuarie 1909, „că în duminica proximă de pe amvon să dați cetire Literelor Noastre de față și prin cuvântare potrivită să îndemnați pe poporul credincios la contribuire spre acest scop sfânt și salutar, vestindu-le, totdată, că în cele două dumineci suburmătoare se vor face colecte cu tasul spre acest scop”, iar „sumele astfel adunate Frățiilor Voastre le veți străpune (...) cel mai târziu până la finea lui februarie (...) la Oficiul Administrativ al fundațiunilor noastre diecezane, de unde (...) le vom înainta Sfinției Sale Pontificelui Roman, carele, ca și Părintele Creștinătății, a fost cel dintâi a se îngriji de ajutorarea fiilor săi loviți de atâta încercare”.<sup>47</sup> Ierarhul orădean privea, așadar, din punct de vedere al solidarității creștinești diversele comunități umane ca pe ceva organic, puternic legate între ele, suferind una pentru alta și, într-o proiecție ideală, ajutându-se întotdeauna reciproc. În al doilea caz putem cita ajutorarea locuitorilor ortodocși din localitatea motiașcă Câmpeni, lovită de un cumplit incendiu, declanșat probabil într-una din zilele lui august 1904. De fapt, cu acea ocazie a ars aproape toată localitatea, și comitetul pentru ajutorarea sinistraților în frunte cu avocatul Dr. Zosin Chirtop a trimis preoților și enoriașilor români din mai multe localități ale Transilvaniei o cerere de ajutor. Una a sosit la protopopul greco-catolic din Beiuș, Augustin Antal, care a purces în grabă la efectuarea unei colecte bănești, dispunând, la 19 septembrie 1904 ca sumele adunate să fie expediate la Câmpeni. De fapt protopopul din Beiuș îl informează pe avocatul Dr. Zosin Chirtop că el, împreună cu negustorul beiușean Cornel Palladi au adunat pentru „dearșii din Câmpeni o sumă totală de 162 coroane (136 coroane 90 fileri de la enoriașii greco-catolici din Beiuș și 25 de coroane 10 fileri de la enoriașii ortodocși). De notat că în lista ofertanților de bani greco-catolici și ortodocși pentru sinistrații din Câmpeni, figurează 91 de persoane, unele consemnate doar cu inițialele numelui, după cum urmează<sup>48</sup>:

**Lista de oferte benevole pentru dearșii din Câmpeni – Topanfalva, lăsată de Augustin Antal, protopop.**

Nr. crt	Numele și satul	Co-roane	Fi-leri	Nr. Crt.	Numele și satul	Co-roane	Fi-leri
1.	Biserica gr.ca.din Beiuș	10		8..	Ioan Bușiția	2	
2.	Augustin Antal protopop	10		9.	C.T.	-	40
3.	Ioan Butean	5		10.	N.N	1	
4.	Teodor Bulc	5		11.	I.I.	1	
5.	Prof.dr.C.Pavel	1		12.	Bârsan	-	60

<sup>47</sup> *Ibidem*, Dos.73, f.8

<sup>48</sup> *Ibidem*, Dos.64, f.177

BLAGA MIHOC

6.	Constantin Ignat	2		13.	L.Oros	1	
7.	Camil Sălăgianu	2		14.	Stologian	4	
15.	Tăbăcariu	4		45.	Demetriu Fekete	1	
16.	V.P.	-	40	46.	Ioan Gyelan	-	40
17.	X.Y	1		47.	E. Stan	-	50
18.	Crișan Ilariu	1		48.	Cupariu	1	
19.	Czicz Vasalie	-	40	49.	Sferle	-	40
20.	Ardelean I.	1		50.	N.N.	-	10
21.	Ianovici Janos	-	20	51.	N.Romul Criste	-	20
22.	N.N. Ioan Crăciun	-	20	52.	Georgiu Criste	-	20
23.	Dr.Ioan Ciordaș	10		53.	Kilner Bela	-	60
24.	Dr.Gavril Cosma	10		54.	Ioanovici Demeter	-	60
25.	Vasile Dumbravă	2		55.	Teodor Bărbuș	-	60
26.	Pap Adolf	-	40	56.	N.Erdeli	5	
27.	Traian Farkaș	2		57.	Dr.Iacob	1	
28.	Geņț Saveta	1		58.	D.Gospera	1	
29.	I.Fersigan	1		59.	Georgiu Kiss	-	40
30.	D.G.Syilágyi	1		60.	Georgiu Papluca	2	
31.	Dr.Poinar	2		61.	Traian ...	-	50
32.	Ioan Bărbuș	-	40	62.	Georgiu Pap	-	20
33.	Vasiliu Vancu	-	20	63.	Elena Zacarias	1	20
34.	N.N.	-	50	64.	Poinar Ioan	-	20
35.	Dr.Constantin Popovici	5		65.	Ioan Meze	-	40
36.	Augustin Maiorescu	1		66.	Georgiu Meze	-	40
37.	N.N.	-	20	67.	Flore Meze	-	50
38.	Mitraș Georgiu	-	60	68.	Flore Dringo	-	40
39.	V. Ștefănică	1		69.	Herman Girogiu	-	40
40.	Alexiu Ardeleanu	2		70.	Miloje	-	6
41.	Maria Veghső	3		71.	Matica Miron	-	80
42.	Potoran Mihai	-	10	72.	Petru Fitero	-	60
43.	Georgiu Coroiu	2		73.	Hadeși Ioan	-	40
44.	Dr. Georgiu Mureșan	4		74.	Vasiliu Popa	-	20
75.	Soția lui Vasiliu Popa	-	40	84.	Ioan Pantea	-	50
76.	Matica Laslo	-	20	85.	.Geza	5	
77.	Nicolae Meze	-	10	86.	N.N	1	
78.	Georgiu Poinar	-	40	87.	Augustin Popovici	-	40
79.	Morariu Gusti	-	40	88.	Fanta Georgiu	-	40
80.	Bungye Ioan	-	20	89.	Gavul Bolcaș	-	40
81.	Nemeș Ioan	-	50	90.	Mihai Cosma	-	40
82.	Paul Bodnar	-	40	91.	Papp Ioanescă	-	20
83.	Fazekas Georgiu	-	20				

Suma totală face 136 coroane și 90 fileri

Studiind această listă ne dăm seama de la prima vedere că în ea apar indivizi din toate păturile sociale majoritatea români, dar și maghiari, greci și evrei sensibili din punct de vedere creștinesc (și uman) la necazurile concetățenilor lor loviți de nenorociri.

O mare solitudine a arătat instituția ecclesială greco-catolică și desigur și enoriașii săi, pentru ajutorarea celor cu defecte fizice grave, cum erau bunăoară nevăzătorii, față de care, de altfel, comunitățile sociale de pretutindeni au manifestat întotdeauna o grijă deosebită<sup>49</sup>. Chemările episcopului greco-catolic de Oradea, Samuil Vulcan<sup>50</sup>, din 15 noiembrie 1827 și 25 iulie 1831, prin care preoții și enoriașii erau rugați să sprijine financiar întemeierea, la Pesta, a unui institut pentru educația orbilor, sunt sugestive în acest sens<sup>51</sup>. Episcopul a apelat atunci la simțămintele nobile ale fiilor săi sufletești, neuitând să arate, de exemplu, că acea persoană care „va face fundație în acel Institut, din care în tot anul să se capete 150 de florini conv(ertibili) interusuariu (dobândă n.n.) sau acest capital îl va număra în bani gata, sau numai îl va asigura, va avea jusu (drept n.n.) a prezentare (să înscrie n.n.) o persoană la acel Institut.”<sup>52</sup> (vezi Anexa 7)

Avem de aface în acest loc cu o solicitare motivantă către posibili donatori, din partea ierahului, de la care el spera un răspuns generos, bazat pe cointeresarea acestora, ținând cont desigur că și în unele dintre comunitățile de enoriași din eparhia sa existau indivizi cu deficiențe de vedere. Episcopul se îngrijea, însă, și de văduvele și orfanii de preoți rămași, prin decesul capilor de familie, fără niciun sprijin material, dispunând, încă din 30 august 1808, între altele, ca din averea fiecărui preot celib decedat două procente să se verse în fondul *viduo orfanal*. Această hotărâre generoasă va fi reiterată și lărgită, la 3 ianuarie 1857 și de către episcopul Vasile Erdelyi, printr-o circulară în care se menționa că „dacă ar răposa cutare preot celibe fără testament, atunci partea a treia din substanța (averea n.n.) rămasă, care altcum ar fi să se împărțească între mișei, va fi de a se capita (capitaliza n.n.) și de a se solvi de numitul fund diecezan”.<sup>53</sup>

Grija pentru săraci era promovată și de către *superiorii* diferitelor ordine călugărești, hotărâți să adune fonduri pentru aziluri și spitale, în care apoi abnegația lor voluntarială făcea ca cei amintiți mai sus să poată fi găzduiți și tratați. Propaganda pentru adunarea de fonduri în acest scop transgresa hotare și țări, căci călugării, cum erau franciscanii, de exemplu,

<sup>49</sup> Vezi B. Mihoc, *Justiție și...*, p.21

<sup>50</sup> Vezi pentru activitatea lui Samuil Vulcan, *Episcopii Samuil Vulcan și Gherasim Raț. Pagini mai ales din istoria românilor crișeni (1830-1840)*, Tipografia Diecezană Arad, 1935, 701 p.; Iacob Radu, *Istoria diecezei române unite a Orăzii 1777-1927*, Oradea, Chiriașii tipografiei românești, 1932, p. 90-106.; Dr. Iacob Radu, *Samuil Vulcan episcopul român al Orăzii și Biserica ortodoxă română*, Oradea, 1925, 106 p.; Vasile Bolca, *Episcopul Samuil Vulcan. Contribuții la ridicarea culturală a neamului*, Oradea, 1939, 109 p.; B. Mihoc, *Legăturile episcopului Samuil Vulcan cu intelectualii arădeni în Crisia*, XXIX, Oradea, 1999, p.137-141.

<sup>51</sup> Vezi B. Mihoc, *Justiție...*p.21; Gavril Hădărean, *Torțe arzânde în Țara Beiușului*, Editura Buna Vestire, Beiuș, 1995, p.204-213

<sup>52</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Parohia greco-catolică Vășad*, Dos.1, f.1-2, 18

<sup>53</sup> Idem, *Fond Parohia greco-catolică Șuncuiuș*, Dos.”, f.93.



aveau *convente* în multe locuri, unul avându-și sediul în provincia Bosnia din Împărăția habsburgică. *Supranul* sau șeful acestuia umbla după donații prin diferite țări, pentru un *spital* ce funcționa la Constantinopol, și pentru a-l ajuta sprijinit în perseverența sa acțiune, la 7 februarie 1856 episcopul Vasile Erdelyi le-a cerut preoților de sub arhipăstoria să să-i satisfacă doleanțele. „Se lasă frăților voastre”, spunea episcopul de Oradea în dispoziția dată în acest scop preoților din subordinea sa, „că dacă va sosi în parohiile voastre supranul acela să-l purtați pe la unele localuri ca acele de unde va putea să capete ceva ajutorință, îndreptându-l pre acela și în cale dintr-una parohie în alta, iară banii ce s-ar culege... vor fi a se trimite aici, la acest guvernium diecezan, spre promovarea la locurile mai înalte”.<sup>54</sup>

O grijă surprinzătoare a manifestat Vasile Erdelyi pentru întemeierea unor *creșe* pentru copii, într-o vreme în care astfel de preocupări în alte țări erau aproape inexistente. În vederea acestui deziderat de altfel, la 2 februarie 1853 el a și emis o circulară cu descrierea concretă a avantajelor pe care le-ar putea avea familiile de țărani ducându-și copiii, de la vârsta de două săptămâni până la doi ani, în acele preconizate „leagănande”, cum le numea el, unde puteau fi foarte bine îngrijiți. „În acest institut”, spunea episcopul, „se duce pruncul cel micuț dimineața și se readuce acasă numai seara. Și așa poate să lucreze maica sa peste toată ziua fără de nici una grijă; numai la aplecarea aceluia să-i deie de supt merge peste zi la el pe câțva timp. Acolo”, se continuă în circulara din 2 februarie 1853, „se grijește acela cu mare sârguință, pe lângă puține spese ce sânt a se da pentru el, fără de a fire de lipsă, că au mămă sa, au altă ceva persoană să fie tot cu el deprinsă și împiedicată de la lucru au de la școală. În acela se poartă mare grijă de sănătatea aceluia și se bagă de seamă să nu se vatăme acela prin căzut, au prin scăpat oarecum, rupându-și sau un mădular sau altul, ce acasă se întâmplă de multe ori”, se arăta în încheierea circularei.<sup>55</sup>

N-au rămas insensibili la întreprinderi asemănătoare nici episcopii greco-catolici de Oradea, de mai târziu, ale căror gesturi caritabile se întind pe parcursul întregii lor arhipăstoriri. Un an după înscăunarea ca episcop la Oradea, adică la sfârșitul lui mai 1904, Demetrie Radu dispune ca în dieceza sa să se adune fonduri pentru ajutorarea bolnavilor din spitalul-azil „Casa îndurării”, întemeiat la 1900 la Budapesta, de către contesa de San Marco, și care atunci găzduia 60 de bolnavi incurabili. De altfel el venea, prin gestul său, în întâmpinarea voinței Ministerului de interne, care „a permis ca pe o perioadă de un an «Casa îndurării» să adune donații caritative, având astfel posibilitatea internării unui număr mai mare de bolnavi”.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Idem, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.22, f.31

<sup>55</sup> Idem, *Fond Parohia greco-catolică Galoșpetreu*, Dos.2, f.177

<sup>56</sup> Idem, *Fond Episcopia greco-catolică de Oradea*, Dos. 186, f.60

Precaritatea materială a enoriașilor făcea ca eforturile caritabile ale bisericii să fie de multe ori ineficace. În mod paradoxal, însă, ierahii încercau câteodată să *impună* enoriașilor și sarcini mai *largi*, cum ar fi de exemplu sprijinirea, nu doar a construcției de biserici în dieceza proprie, ci și pe cea din alte dieceze. Așa procedează același episcop Samuil Vulcan, care prin circulara din 6 iulie 1832, emisă la solicitarea Consiliului Locumtenențial, le cere preoților și enoriașilor din eparhie să ofere ajutor financiar pentru „ridicarea unei biserici greco-catolice în Kuzmann, în eparhia Munkácsului”<sup>57</sup> (vezi Anexa 8). Din această dispoziție, ca și din altele de acest gen, rezultă că episcopul orădean vedea biserica de care aparținea ca o instituție unitară și *integratoare*, deși în public făcuse eforturi pentru individualizarea celei românești, luptând cu succes, așa precum se știe, să desprindă din trupul episcopiei de Munkács o mulțime de parohii, locuite de românii din Sătmar și Maramureș<sup>58</sup>. Ecolul unor astfel de chemări în mediul bisericesc greco-catolic românesc trebuie să fi fost, totuși, mediocru, căci enoriașii, îndeobște săraci, se străduiau să ajute materialicește mai ales pe cei din etnia lor. De altfel circulara din 2 septembrie 1831, după ce enunță necesitatea sprijinului creștinesc pentru „frații” greco-catolici din eparhia Munkácsului, precizând, oarecum impersonal, că strângerea de fonduri pentru enoriașii din Kuzman e cerută de împărăție, propune, de astă dată *prodomo*, ca protopopii din eparhia de Oradea să întocmească „o informație despre văduvele și rămașii prunci ai răposaiților preoți și despre statul lor”<sup>59</sup>. Această ultimă solicitare a episcopului intenționa o mai bună evidență a celor care trebuiau susținuți cu bani din așa-numitul *fond viduo-orfanal*<sup>60</sup>, avându-se în vedere și situațiile în care unii

<sup>57</sup> Idem, *Fond eparhia greco-catolică Prisaca*, Dos.2, f.10

<sup>58</sup> Vezi Blaga Mihoc, *Valențele emancipării*, Editura Logos '94, Oradea, p.89-94

<sup>59</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Parohia greco-catolică Prisaca*, Dos.2 f.10

<sup>60</sup> Fondul viduo orfanal, adică o sumă de bani din care văduvelor și orfanilor de preoți li se acordau *pensii*, s-a format în urma unei dispoziții guvernamentale, date în perioada 1802-1808. Capitalurile de care dispunea cel din eparhia greco-catolică a Oradei provenea din mai multe surse, după cum urmează: din veniturile *Domeniului de la Beiuș* pe perioada *sedis-vacantelor*, „din prebendele canonice intercalare, dacă nu se folosesc la repararea caselor canonice”, și din cotizația, în proporție de 3%, din totalul congruei ( a salariului ) și a ajutoarelor statale primite de preoții aflați în activitate. De notat că de fapt din acele 3 procente, numai două intrau în fondul viduo orfanal, celălalt fiind repartizat fondului de „ajutorare a preoților deficienți”, adică pensionați. În plus, fiecare preot care se hirotonea trebuia să contribuie la fondul viduo orfanal cu o sumă considerabilă. În eparhia de Oradea, din acest fond s-a acordat, în 1887, fiecărei văduve de preot câte 280 de coroane (140 florini), la care s-au adăugat alte 20 pentru fiecare copil aflat în întreținerea acestora. În anul 1905, adică sub arhipăstorirea episcopului Demetrie Radu, fondul viduo orfanal din eparhia de Oradea dispunea de un capital de 400.813 coroane 21 de fileri, din care se stabilise ca văduvelor de preoți să li se acorde următoarele patru categorii de pensii: categoria I, pentru cele ale preoților decedați, care avuseseră o vechime de până la 10 ani inclusiv, în mărime de 300 de coroane pe an; categoria a II-a, la o vechime de 11-20 de ani, de 350 de coroane; categoria a III-a la 21-30 de ani, de 380 de coroane, și în fine, a IV-a, la peste 30 de ani, de 400 de coroane. De notat că orfanilor de preoți, cărora le muriseră și mama, li se

dintre cei *asistați* ar fi decedat sau și-ar fi câștigat „modru de a putere ( a putea n.n.)viețui și fără ajutor din fondul (fondul n.n.) lor<sup>61</sup>”. Documentele de arhivă demonstrează, însă, că la acordarea *sprijinului* sau pensiei de urmaș în cazul văduvelor de preoți, de exemplu, nu se ținea cont de durata căsătoriei acestora cu soții lor decedați, existând cazuri de femei foarte tinere care au primit *pensii* deși viețuiseră cu soții lor doar o lună sau două. Un caz de acesta a fost în comuna (parohia) Uileac, din apropierea orașului Beiuș, unde în 1885 trăia o tânără văduvă pensionară, Maria Herman, căsătorită Marinescu, despre a cărei comportare morală preotul local Alexandru Grama a făcut mai multe *plângeri* la protopopiatul din Beiuș și la episcopia orădeană, spunând că cea sus-numită are comportare „dehonestatoare și scandaloasă” și că vine la biserică doar să se „ochieze cu feciorii”, organizând cu aceștia dese „conventicule (întâlniri n.n.) nocturne”. Din această pricină, de altfel, preotul din Uileac cerea ca episcopia să-i sisteze pensia, considerând că cea care o primea, numită de el „rafinată astută de curvă..., muierușcă...pensionată și patrocيناتă numai nu merită pensiuine, de care nici altcum nu are lipsă, fiind foarte înstărită, ci ar trebui ca o oaie răioasă eschisă (dată afară n.n.) din Sfânta biserică”<sup>62</sup>.

Gestul preotului din Uileac, probabil, unul și același cu cel care mai târziu se va distinge ca profesor erudit la școlile din Blaj, *neîmpăcat* cu poezia eminesciană atât de agreată în acea perioadă de către intelectualitatea românească de pretutindeni, venea să se încadreze în rigorile acelui puritanism moral, promovat cu succes de către multe dintre fețele bisericesti care activau în Provincia bisericească greco-catolică a Transilvaniei.

E aproape sigur că solicitarea intransigentului preot a găsit ascultare la episcopie, căci chestiunile de *morală* prevalau în fața forurilor bisericesti de foarte multe ori în fața tuturor celorlalte, deși în anii următori grija față de văduve a continuat să-i preocupe pe ierarhii orădeni când, pe lângă pensie, celor rămase cu mulți copii li se făceau și alte înlesniri. Așa se întâmplă în vara anului 1901, către sfârșitul arhipăstoririi lui Mihail Pavel, când văduvei unui preot pe nume George Marian decedat la 12 august același an din Petrani, de lângă Beiuș, cu 5 copii, i se acordă mai multe *favoruri*, după cum urmează: de a continua să locuiască, până la sfârșitul anului, în Casa parohială din comună, de a primi toată recolta de pe pământul parohiei din acel an, de a căpăta rația anuală de lemne pentru foc, de a ridica în întregime congrua sau plata preoțească de la Episcopie, pe lunile iulie, august și septembrie, și pe jumătate cea de pe octombrie-noiembrie,

---

acorda o pensie de categoria I, adică de 300 de coroane, și în plus, pentru fiecare copil, începând cu al treilea, dintr-o familie de aceasta, încă câte 50 de coroane. ( Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 66, f.30-32; Dos. 68, f.136-139)

<sup>61</sup> *Ibidem*

<sup>62</sup> *Idem*, *Fond Protopopiatul Beiuș*, Dos. 45, f.60-62.

decembrie, restul rămânându-i preotului numit în locul soțului ei decedat și în fine de a primi jumătate din „subsidiul regnicolar (sau statal n.n.) care se dă pe numele noului preot” numit la Petrani.<sup>63</sup> De remarcat că în acest caz preotul nou, pe nume Augustin Antal junior, abia sosit în parohie a fost obligat, la 23 septembrie același an, să semneze o declarație că acceptă să cedeze în folosul amintitei văduve din drepturile ce i s-ar fi cuvenit lui. Grija episcopală se răsfrângea și înspre fiii orfani ai preoților decedați cărora li se acordau întotdeauna burse la școlile confesionale, distingându-se în acest domeniu toți episcopii români greco-catolici de Oradea de dinainte de primul război mondial. Înainte de instalarea în eparhie a episcopului Demetrie Radu, la 10 octombrie 1902 văduva de preot Iuliana Steer, născută Ardeleanu, solicită și obține de la consistoriul episcopesc un ajutor anual de 200 de coroane pentru întreținerea fiicei sale la Institutul călugărițelor ursuline din Oradea.<sup>64</sup> De aceeași atenție caritabilă se bucură din partea episcopului amintit și fiii văduvelor de *docenți* sau învățători, care nu se sfiesc să-i ceară, atunci când se ivea ocazia, burse sau alte favoruri. Dintre destul de numeroasele cazuri putem aminti pe cel al văduvei lui Ioan Tămaș din Beiuș, al cărui fiu Ioan Tămaș, *student* la gimnaziul greco-catolic din Oradea în anul al III-lea, solicită împreună cu mama sa și obține de la Consistoriu, în mai multe rânduri ca de exemplu la 2 decembrie 1911 și 10 iulie 1913, „vipt și cortel gratuit”, adică cazare și hrană la internat. El promite că va învăța mai bine, în așa fel încât își va *corege* notele mai slabe, anexând petiției și un „atestat de pauperitate”, din care rezultă că în familia sa sunt cinci frați, toți minori, și că din pensia mică a mamei sale aceștia nu pot să se întrețină.<sup>65</sup> Cele două petiții expun, în detaliu, starea familiei orfane; în cea din 2 decembrie 1911 se precizează, de exemplu, că pentru întreținerea *studentului*, adică a celui mai mare dintre copii, văduva plătea „lunarminte câte 7 coroane”, iar pentru al doilea, aflat „la poarta seminarului din Oradea” și care în anul precedent „a căzut în a IV-a civilă (și acum n.n.) voiește a depune examen corector”<sup>66</sup>, nu dispune de cele 42 de coroane necesare, iar în cea de a doua se fac promisiuni ferme că tânărul Ioan Tămaș își va corecta notele la geometrie, în așa fel încât să obțină, la sfârșitul anului școlar 1913-1914, un „testimoniu exemplar”.<sup>67</sup>

Desprinderea sau *dezmembrarea* celor 46 de parohii din eparhiile greco-catolice de Oradea și Lugoj, prin bulla *Cristi fideles* din 1913 și trecerea lor sub jurisdicția Episcopiei greco-catolice ungurești de Hajdudorog, a *dezorganizat* sistemul de pensii preoțești, în sensul că văduvelor de preoți

<sup>63</sup> Idem, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.61, f.146

<sup>64</sup> Idem, *Fond Episcopia greco-catolică din Oradea*, Dos.186, f.16

<sup>65</sup> Idem, *Fond Protopopiatul greco-catolic din Beiuș*, Dos.80, f.236

<sup>66</sup> *Ibidem*, Dos.77, f.154

<sup>67</sup> *Ibidem*, Dos.80, f.236

din parohiile *căzute* sub noua jurisdicție urma să li se micșoreze substanțial pensiile, întrucât s-a considerat că soților lor, noua episcopie de care atârnavau nu le-a mai perceput cotizația de 5% convenită pentru fondul diecezan „viduo-orfanal”, deși aceasta li se reținea direct din congruă. Cele cărora li s-a micșorat din această cauză pensia, și-au manifestat, încă din anii primului război mondial, nemulțumirea, între ele numărându-se, bunăoară, și văduva Elena Mureșan din localitatea Vășad. La 4 ianuarie 1916 ea s-a adresat episcopului Demetrie Radu, cu un amplu și *încâlcit* memoriu, explicând cum s-a procedat în cazul stabilirii pensiilor pentru văduvele de preoți *dezmembrați*, adică intrați, fără voia lor, sub *atârnavarea* religioasă a episcopiei de Hajdudorog. În memoriu Elena Mureșan cerea, în esență, să nu i se micșoreze pensia, argumentându-și, uneori temeinic, alteori arguțios această pretenție.<sup>68</sup> (vezi Anexa 9)

De altfel, situația acordării pensiilor sau ajutoarelor pentru văduve în anii primului război mondial s-a complicat foarte mult. Aceasta pentru că pe timpul cât preoții, *cantor docenții* și în general bărbații erau pe front, erariul sau statul le acorda soțiilor lor importante ajutoare bănești, care încetau în cazul în care cei dintâi cădeau la datorie, urmând ca *erezilor* sau moștenitorilor, respectiv soțiilor și copiilor minori, să li se acorde pensii. Existau, însă, multe cazuri când moartea celor de pe front nu era anunțată la *antistiile* sau primăriile comunale, continuând a se ridica și pe mai departe ajutoarele, fapt pentru care oficialitățile i-au rugat pe ierarhi, în mai multe rânduri, în perioada august 1915 – ianuarie 1916, să ceară scaunelor școlare comunale rapoarte precise despre învățătorii căzuți pe front, amenințând că le va imputa orice ajutor bănesc distribuit ilegal în zona lor de activitate.<sup>69</sup> Rezultă, deci, că în multe locuri familiile de învățători, ca de altfel și restul populației, se pretau a păcăli oficialitățile, încercând să obțină de la acestea *foloase bănești necuvenite*. În memoria satelor românești din Transilvania, așa cum își mai aduc aminte cei de vârsta a treia, circulau, pe atunci, improvizații folclorice de moment, strigate la horă sau la șezători de către tinerele soții ale celor de pe front, de genul: „Ține Doamne bătaie / Și bărbații noștri-n ea / Să ne meargă pensia /.” Autoritățile au pretins, în anii războiului, de la populație diferite *contribuții*, încercând s-o determine a se angaja plenar la acestea prin intermediul instituției ecclesiale, respectiv prin școlile patronate de ea. Direcțiunilor acestora li s-a cerut să-i mobilizeze pe elevi la acțiunile de recoltare a diverselor plante și *semințe* pentru asigurarea stocurilor de materii prime necesare susținerii războiului. În acest scop, în întreaga perioadă a războiului, Ministerul cultelor și educației a emis o mulțime de circulare,

<sup>68</sup> Idem, *Fond Episcopia greco-catolică de Oradea*, Dos.99, f.12-13

<sup>69</sup> Idem, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.84, f.53-54

solicitând să se culeagă frunze de mur pentru ceai, urzici pentru confecționatul îmbrăcămintei, ghindă și jir pentru obținerea de grăsimi.<sup>70</sup>

Dintre numeroasele circulare privind recoltatul jirului, transmise în teritoriu de către episcopul Demetrie Radu, o putem aminti pe cea semnată de împuternicitul ministerial Jankovich, din 13 octombrie 1916 (numărul 13660) ca fiind mai amplă și mai explicită.<sup>71</sup> (vezi Anexa 10) În ea se explică, de fapt, că jirul se întrebuițează la fabricatul unor uleiuri utilizate în alimentație, industrie și *activități militare* și că, de aceea, în condițiile crizei generate de război, recoltarea sa este o problemă deosebit de importantă. Culesul de jir trebuie făcut, se arăta în circulară cu ajutorul unor elevi recrutați prin voluntariat, în condiții igienice, expedierea făcându-se în saci, pe poștă, la Budapesta, pe adresa *Centrului maghiar pentru industrializarea uleiului și a grăsimilor*.<sup>72</sup> În circulară se precizează că trebuie să se adune numai jirul bine copt, indicându-se cum să se păstreze până la expediere, precum și cu ce sumă vor fi remunerați factorii implicați în recoltare, adică proprietarii de păduri, profesorii și elevii. Așa stând lucrurile, această acțiune patriotică urma să servească interesele Împărăției habsburgice, aflată pe atunci la mare ananghie, dar și pe cele ale populației, *avizată* la câștiguri suplimentare. Din *prisosul* ei populația trebuia să contribuie și la ajutorarea celor de pe front, mai ales pe timpul sărbătorilor de iarnă. Ea era *invitată* la astfel de acțiuni tot prin circulare ministeriale, emise în numele amintitei *Cruci roșii*, cea care strângea ofrande pentru a le expedia pe front cu ocazia Crăciunului, una dintre acestea fiind dată la 17 noiembrie 1917 și semnată de Nagy János, secretar de stat în Ministerul de cult și educație.<sup>73</sup> Ea se adresa de fapt „către direcțiunile tuturor școlilor medii de băieți și fete, către Academia de comerț, școlile normale de învățători și școlile populare din țară”, pretinzând că elevii trebuie să se implice în activitatea de „colectare de fonduri și obiecte pentru Crucea roșie din Budapesta, care va trimite soldaților de pe front alimente și cadouri pentru a-i face „să simtă că sunt iubiți și că acest al patrulea Crăciun petrecut departe de casă și de cei dragi nu va trece fără un cadou, o atenție cât de neînsemnată.” De altfel pe versoul unei foi volante cu circulara amintită s-a consemnat și numele unora dintre donatorii din orașul Beiuș, elevi în clasele mici ale școlilor confesionale, sau cadre didactice ale acestora, dintre care poate fi remarcat și cel al viitorului pictor Niculiță Papp, celebru în zonă prin pânzele sale *exotice*, reprezentând scene din viașa trudnică a moșilor. (vezi Anexa 11 a și b)

<sup>70</sup> Vezi pentru aceasta B. Mihoc, *Valențele...*p.105-135

<sup>71</sup> Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.84, f.279

<sup>72</sup> *Ibidem*

<sup>73</sup> *Ibidem*, Dos.87, f.160; Dos.88, f.37

Astfel de *chemări* oficiale n-au rămas, aşadar, fără răspuns nici în lumea satelor ținând cont de ceea ce acestea solicitau și de *actanții* care urmau să se bucure de pe urma lor. Pentru a exemplifica, precizăm că în scopul amintit, dintr-o singură și insignifiantă comună de munte de lângă Beiuș, Fiziș, s-a adunat și trimis de Crăciun soldaților pe front suma de 33 coroane, iar unul dintre profesorii liceului din Beiuș, cunoscutul dr. Constantin Pavel, alte 300<sup>74</sup>. Urmările dezastruoase ale războiului erau de altfel prezente în toate locurile afectând o mulțime de familii rămase fără părinți, căci numărul celor căzuți pe front sau în prizonierat era considerabil, de pe urma lor rămânând o mulțime de văduve și orfani. La Blaj, pentru aceștia din urmă, mitropolitul Victor Mihali de Apșa (1843 – 1918) împreună cu profesorii școlilor blăjene și beiușene și cu alți intelectuali din *provincia* bisericească greco-catolică din Transilvania, a lansat, la 15 februarie 1915, o chemare pentru întemeierea unui orfelinat, și a donat în acest scop 20.000 de coroane, la care s-au mai adăugat îndată alte 30.000, dăruite de alți mecenai. (vezi anexa 12)

Această acțiune se voia o întregire a „încercărilor” făcute de o fundațiune mai veche, numită „Filon Tat” și „Ioan Micu Moldovanu”, creată cu scopul de a întemeia un „orfelinat pentru ocrotirea orfanilor rămași pe urma preoților și învățătorilor noștri (greco-catolici n.n.), ...extinzându-se asupra orfanilor rămași pe urma mirenilor noștri, băieți și fetițe, orfanii celor căzuți în război.”<sup>75</sup>

Chemarea mitropolitului, dincolo de tonul ei patetic și în același timp triumfalist, exprima o necesitate urgentă, care, însă, se va materializa mai târziu, adică abia la sfârșitul războiului, în urma unor eforturi susținute ale așa-numitului *Comitet Central al Orfelinatului greco-catolic român*. Să remarcăm aici că chemarea lui Victor Mihali de Apșa a avut în eparhia de Oradea un ecou deosebit, căci numai din protopopiatul greco-catolic al Beiușului, în fruntea căruia se afla cunoscutul Dr. Valeriu Hetco, s-a adunat, pentru nevoile orfelinatului, considerabila sumă de 4405 coroane 40 de fileri.<sup>76</sup> Adunarea de fonduri pentru acest orfelinat va continua în perioada 1916 – 1917 în eparhia de Oradea la insistențele episcopului Demetrie Radu. Lumea feminină din mediul greco-catolic a găsit, în anii războiului, și alte mijloace de a aduna fonduri pentru orfanii de război, unul dintre acestea fiind organizarea de loterii cu obiecte confecționate de soțiile unor intelectuali români. Astfel, femeile din localitatea Șeitin, de lângă Arad, au confecționat, la îndemnul protopopului greco-catolic de acolo, George Maior, un „măsal”, adică o față de masă croșetată, de 3 / 5 metri, în valoare de 400 de coroane, pe care la 1 februarie 1916 l-au pus la loterie, ca să adune bani spre a ajuta pe văduvele și orfanii celor căzuți pe front. Un număr de 15

---

<sup>74</sup> *Ibidem*

<sup>75</sup> *Ibidem*, f.65

<sup>76</sup> *Ibidem*.f. 66

lozuri au fost expediate, cu acea ocazie, lui Dr. Valeriu Hetco, protopopul greco-catolic al Beiușului. La tragerea din 1 martie 1916, *măsauiul* a fost câștigat de o enoriașă greco-catolică din Nădlac, pe nume Oros Solga Jelița.<sup>77</sup> Loteria a adus organizatorilor o sumă importantă, distribuită cu promptitudine orfanilor de război din localitățile protopopiatului Șeitin. Iată, deci, numai câteva acțiuni din evantaiul bogat ale celor desfășurate de instituția ecclesială pentru a răspunde și altor necesități, în afară de cele strict religioase, ale societății. Ele îi dădeau acesteia din urmă o statornică respectabilitate înăuntrul *cetății*, adică, în Împărăția habsburgică, frământată în acei ani de atâtea evenimente.

## ANEXE ANEXA 1

### Sfinția Voastră

Grija zilei de mâine nu ne lasă nici pe noi față de frământările și zburciunile întru care trăiește azi neamul nostru. Din frământarea luptelor sociale ce le dă el azi tot mai tare ni se lămurește un gând, care ne mână cu putere: spre a cerca și a afla un remediu pentru ranele lui.

Aceasta ne-a îndemnat să ne luăm, cu umilință fiască, îndrăsneala de a ne apropia de Sf. Voastră cu tot respectul și a vă împărtăși unele gânduri și dorințe de ale noastre și a le încredința înțelepciunii și bunătății Dvoastre părintești. E o plângere continuă povestea vieții noastre în zilele în care trăim. Greul traiului, însă, și sărăcia mare în care trăim, se încarcă de celea mai multe ori în spinarea sistemului de administrație a timpurilor nefavorabile și a cămătarilor fără suflet. Decadența religioso-morală, lipsa aproape totală a conștiinței de sine și a demnității etnice le cearcă și mulți cred că le află rădăcina, în separatismul care ar exista între clasele noastre sociale, care biată le avem, - așa cum sunt - într-o stare nedeslușită, încă luptându-se cu tradiționalismul nostru încremenit încă și acum în fața timpurilor ce le trăim. Oamenii noștri de bine, însă, și în special conducătorii firești ai poporului, preoții - buni și cucernici - nu s-au îndestulat numai cu această soluție, cu acest răspuns nemulțumitor, la o problemă așa însemnată cum e problema luptei pentru existență. Ei au înțeles că aceste lamentări și plângeri ar fi lacrimile păstorului neputincios și că relele acestea trebuie să aibă un punct comun de operare, spre care trebuie îndreptate toate măsurile de apărare. Ei au înțeles și înțeleg că bacilul care macină oasele noastre, dușmanul comun al întregii omeniri, (este) *alcoolul*. La început și la noi numai glasuri răzlețe și sfioase s-au ridicat contra acestui dușman, mai apoi rândul luptătorilor s-a tot îndesat, dând luminoase pilde chiar și un număr însemnat de sinoade protopopești. Glasul tuturor, ferm și rezolut, spune că dușmanul cel mai primejdios al vieții individuale, familiare și sociale e alcoolul - și aceasta o dovedesc, cu argumentele tari ale experienței zilnice. El subsapă, încet dar sigur, la temelia vieții, făcând nu o dată ca dimpreună cu vaporii veninoși, care se înalță din templele viciilor - din crâșme - să se prefacă în fum, și duhul vieții economice, bunăstarea și

<sup>77</sup> *Ibidem*, Dos.84, f.46



independența, și nu arareori însăși viața fizică și sufletească, lăsând în urmă-i ori unde pătrunde numai fantoma neagră a mizeriei și decadenței morale. Victimele ce le seceră această hienă, care se nutrește cu sângele nostru infectat de alcool, sunt nenumărate iar binele o sineamăgire bolnavă, care curând dispăre și îngroapă sub ruinele sale toată fericirea închipuită a consumantului.

Ziarele, aproape zi de zi vorbesc despre victimele ce le seceră această molimă. Statisticile oficiale, cu cifre reci dar elocvente, ne pun în față adevărul brutal și înfiorător. Și, dacă, ar fi acestea singurele urmări nefaste ale alcoolului!

Dar unde sunt ereditățile înviciate, unde mulțimea idioților, damblagiilor, unde sanatoarele cu victimele nenumărate, secerate tot de coasa acestui înfricoșat dușman, alcoolul?

Și pe lângă aceste victime a trecut un levit... și s-a dus. O privire compătimitoare, câteva vorbe de mângâiere, dar nimic nu i-a putut ajuta. Și, venind un Samarinean, s-a aplecat la el, „a turnat balsam pe ranele lui și l-a legat și l-a dus la o casă de oaspeți.”

Această admirabilă parabolă a Mântuitorului ne vine în minte, când rezumăm în mintea noastră puținul medicament ce s-a întins acestor rane sociale, din care sângerăm mai îngrozitor, parcă, chiar noi Românii.

Preoțimea noastră incontestabil a lucrat mult și pentru lecuirea acestui rău, dar a fost mult stânjenită și de cei din sus și de cei din jos. Azi aceste piedici în mare parte sunt delăturate, căci cei de sus tot mai des și mai serios se cugetă la remedierea acestui rău, prin ordinațiuni antialcooliste, și prin aprobarea măsurilor înțelepte luate contra consumației desordonate a alcoolului.

Sunt(em) deplin convingși – din mulțimea cazurilor experimentate, că ceea ce pierde visteria statului din scăderea consumului de alcool, înzecit dobândește, prin scărițarea contribuțiilor la diferitele institute menite pentru adăpostirea celor năpăstuiți de acest rău.

Pătura de jos încă e deplin scârbită de acest rău și e convinsă despre necesitatea unei operații, căreia cu drag i se supune. Dovadă: succesul mare al diferitelor secte – bizare ca compoziție de credință – dar cari știu prinde călcâiul achilean al sufletului lui, se știu apropia de el și a-i lecui ranele care îl dor, învățându-l, prin exemplu, la trezvie. Aici își află în mare parte explicarea – credem noi – și ușoara lui seducere în celea sufletești, căci cugetă el în simplitatea lui: cine te scapă de-o boală așa primejdioasă, fără îndoială e un trimis al lui Dumnezeu și pentru suflet.

Delăturate fiind acestea balasturi sociale – în mare parte – zelul și dragostea noastră de luptă sfântă ni se alimentează și noi vom cerea, de aici înainte numai o tot mai mare consolidare și concentrare de puteri, fiindcă forțele singuratice se pierd, ori cel puțin luptă fără sorți de reușită.

Acestui din urmă scop voind a servi și noi cu cât de puțin, credem că nu facem rău, ci promovăm un bine, când cu sfială ne luăm voie să vă rugăm a ne slăbi în lupta pentru întruchiparea propuselor mărețe, contra acestui mare, a celui mare rău, a alcoolismului. Sf. Voastră veți ști poate aceea că în școlile ridicate de nemuritorii episcopi Inochentie M.Clain și Aron încă s-a discutat mult această chestiune și că, mulțumită lui Dumnezeu, astăzi alumnii seminariali, în majoritate covârșitoare, s-au înșiruit sub steagul alb, cu inscripția: *jos alcoolul, ca să ridicăm Biserica și neamul.*

După toate acestea, Sf. Voastră, să ne fie permis a Vă ruga cu toată smerenia:

## IMPLICAREA INSTITUȚIEI ECCLESIALE GRECO-CATOLICE...

a) Binevoii a da apelul acesta al nostru unui cucernic Părinte tractual, care studiind cauza, să vină cu o propunere concretă în această chestiune la proximalul sinod, în care să se poată lua măsurile necesare și uniforme contra acestui rău, pentru parohiile din tractul ce-l conduceți;

b) Vă rugăm, cu insistență, să ne sprijiniți întreprinderea noastră modestă, delăturând împreună cu ceilalți stimați și iubiți Părinți orice piedici și orice prilej de ispită, care ni s-ar putea pune în cale și mai ales supraveghind și în afară, cu bunătate părintească, asupra mersului bun al ligii noastre de temperanță, aducând pretutindenea aminte membrilor de sublimitatea scopului prefapt și înconjurându-ne la luptă cu sfaturi înțelepte și exemple luminoase.

Credem că e potrivit să facem acest apel chiar cu prilejul când societatea noastră domestică literară „Inochentie Micu Clain” împlinește 50 de ani, ceea ce, neputând sărbători în cadre mai largi, cum aveam de gând – voim să ridicăm memoriei trecutului cinstit o columnă de marmoră albă, pe care noi, urmașii lor, scriem celea dintâi slove de plecare pe un nou drum: *prin jertfe curate la izbândă*.

Sf. Voastră, Vă exprimăm tot devotamentul nostru și Vă rugăm după Sf. Pavel, ca pentru îndrăsneala aceasta a noastră să nu se defăimeze tineretele noastre.

Ai Sfinției Voastre pururea stimători Blaj, la 18 martie 1914  
Pentru „Liga de temperanță a clericilor Seminarului Bunevestiri”

Ioan Bozdog  
prezident

Clemente Pandrea  
secretar

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale,  
*Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.80 a, f.198)

## ANEXA 2

### Amaților în Cristos frați și fii

Înaltul guvernium, din părinteasca sa îngrijare pentru înaintarea binelui și a poporului fericire, dorește ca în tot satul să se deprindă tinerii școlari cu altoirea pomilor și nobilitarea lor, pentru aceea ca lângă fiecare școală să fie grădină sau școale de pomi și despre sporul în tot anul specifică arătare, după comunicatul, formulare să se facă și ca în aceasta și în școlile noastre diecezane să poată corespunde ordinațiunilor mai înalte, în Preparandia diecezană deosebi se învață măestria nobilitării pomilor și manipularea școalei de pomi, ma (ba n.n.) Înaltul Gubernium, părintește s-au îngrijit ca cu prilejul segregatiunii pășunilor sătești urbariale, în tot satul pentru școli de pomi o câtime de pământ să se osebească, unde dară aceasta s-au întâmplat și pământ pentru școli de pomi s-au dat afară, sunt datori sătenii până la toamnă a o îngrădi sau cu arac a o prevede școala de pomi, iară la toamnă să se procureze prin învățători pomi sălbatici, să se pună în școala, ca la primăvara viitoare să se poată altoi, și celelalte operațiuni spre nobilitarea pomilor a se face la timpul său. Cu efeptuirea acestei ordinațiuni a-i însărcina pe toți preoții ca Directori ai școlilor sătești ca, unde va fi cu puțință, încă și în grădina școlii să se folosească o parte, după circumstările locului, spre acest scop, iară protopopii, ca inspectori (ai) școlilor să inspecteze ca aceste ordinațiuni a(le) noastre cu cel mai mare zel să se efectueze și la vizitarea

canonică de toamnă să se convingă au plinitu-s-au această poruncă sau ba? Cine este de vină de nu s-au împlinit, făcându-se nouă relațiune adevărată despre tot locul, ca așa să fim și noi în stare a arăta Înaltului Guvern în anul viitor că și în Dieceza noastră s-au început sădirea școlii de pomi ma și sporul crescător în tot anul, iară de s-ar afla oareunde învățători care nu știu această măestrie și manipularea școlii de pomi să o învețe, ca care aceasta nu-și vor însuși, nu-i vom răbda în stațiunile lor, iară care se vor deschilini și în această privință, cătră dănșii vom fi cu distinsă reflecțiune. Dat în Oradea Mare, la 11 mai 1860, Ioan Pak, vicariu episcopesc, Iosif Papp Syilágyi abate, C.R. Inspector al școlilor diecezane.

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale,  
*Fond Parohia greco-catolică Șuncuiuș*, Dos.2, f 112.)

### ANEXA 3

Mult onoraților Domni Directori locali școlari

În înțelesul rescrisului C.R. Minister de cult și învățământ pentru școalele populare frățiiilor voastre concretzute se face cunoscută următoarea ordinațiune: a) În luna lui Martie a.c. în grădina școlară se vor sădi arbori silvatici, așa ca un arbore să distee (să stea n.n.) de un picior; spre acest scop tot casnicul va aduce 3 arbori, care le (sic!) va primi dascălul lângă quittă (chitanță n.n.), și va însemna quitta cu număr de sine, înțelegându-se ca despre primirea aceasta a arborilor trebuie să ducă protocol dascălul după formularul aci sub a) inclus. b) Pentru prăsierea vermilor de bumbac (mătase n.n.) acea Ordinațiune este ca comunitura (comunitatea n.n.) să cumpere vermii cei de bumbac în luna martie, spre care scop inspectorii școlilor alocați vor strânge în fiecare comunitate 6 f.c.m. până la capătul lunii februarie. c) Stupii încă trebuie prășiți la școlile populare; pentru aceea va fi de a se provoca poporul ca să deie, care va putea, barem o coșniță de stupi pe partea școlii gratis, că de nu s-ar putea mijloci de la comunitate adunați mai puțin două coșnițe. Dascălii care nu au destulă învățătură în aceste obiecte vor procura sie-și cărți, sau vor primi învățătură de la cei versați în deprinderile acestea. Care dascăl nu va fi în stare a-și câștiga și avea deplină cunoștință și tractare ( pricepere n.n.) în obiectele aceste nu se va putea suferi în stațiune, ce dascăliilor frățiiile voastre timpuriu veți face cunoscut și veți face aicea relațiune despre activitatea dascăliilor; Frățiiile Voastre veți face aicea relațiune încă despre câtimea locului pământului, numărul coșnițelor și... vermilor de mătase în capătul lunii martie și veți face trebuincioase dispozițiuni ca toate acestea să se îplinească cu ord și forma prescrisă.

Dat în Beiuș, 30 ianuarie 1858. În Cristos frate  
Andrea Pappfalvay v. a(rhi)diacon )

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale,  
*Fond Parohia greco-catolică Șuncuiuș*, Dos 5, f.97)

#### ANEXA 4

##### Amărilor în Cristos frați și fii

Din foile publice ați devenit (ați luat n.n.) la cunoștința acelei teribile nefericiri care au cutreierat esundarea (inundarea n.n.) apelor, nu numai capetele Țării noastre ci au despuiat sutre de mii și a altor nefericiți concetățeni ai noștri din mai multe părți a(le) patriei și altcum greu cercetate de locuințele și nutrețul lor. O atare nefericire, - ferească Dumnezeu, poate să ne ajungă și pe noi prin diverse alte plăgi; pentru aceea, nu numai din caritate creștinească umanitară și patriotică, ci și în sperare de reciprocă compensațiune în cazul unei asemenea nefericiri, trebuie să sucurgem (ajutăm n.n.) fraților noștri loviți greu prin mâna sorții neîndurate, exemplu întruadevăr majestatic, ma (chiar n.n.) de la Împăratul și Regele nostru apostolic Înalt, carele, deși în mai multe domenii ale sale încă au suferit daune enorme, totuși, dimpreună cu Înalta sa consoartă și cu Casa Domnitoare, au scurs cu ajutoare notavere (însemnate n.n.) supușilor săi nefericiți.

Înaltul Regim S. Municipal din ziare asemeni și alte corporațiuni private fac tot ce numai e cu putință pentru de a alina lipsele miilor (de) nefericiți. Pre mine încă esundarea Holodului și alte calamități mult m-au dăunat, abstrăgând de la enormele erogațiuni (sarcini n.n.) care am de a le suporta pentru alinarea sorții multor confrăți și fii sufletești ai mei, apoi și pentru alte scopuri publice, diecezane; totuși nu am întrelăsat a aduce și cu această ocaziune obolul meu pe altarul misericordiei creștinești și patriotice. Vă rog, însă, și pre voi fraților și fiilor mei prea amați (iubiți n.n.), ca fiecare din voi și din credincioșii voștri, cu atâta cât puteți să nu pregetați a surveni (a întâmpina n.n.) lipselor amare a(le) concetățenilor noștri ajunși la cea mai tristă și amară soartă.

Contribuirile din fiecare protopopiat să se suștearnă (trimită n.n.) Oficiului meu diecezan cât se poate mai curând, că *bis dat qui citra dat*. – Contribuirile se vor publica în foile publice și Dumnezeuul Înduraților să vă răsplătească înzecit aceea ce trageți de la gura voastră pentru acei care astăzi mai mult sufăr decât voi.

Arătați și cu această ocaziune, prin fapte caritative că, imitând exemplul generos al Regelui nostru încoronat, cât de mult și sincer iubiți pe toți compatrioții voștri, fără osebire de limbă și confesiune, mai vârtos când aceia sunt în nevoie și în necaz. Darul Domnului și binecuvântarea mea Arhierească să fie cu voi cu toți, în veci.

Oradea Mare, 21 martie 1876

Episcopul Ioan

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale,  
*Fond Parohia greco-catolică Prisaca, Dos.5, f.3*)

#### ANEXA 5

##### Amărilor în Cristos frați și fii

Areopagul (Dieta n.n.) Țării noastre prin art.III , 925/1876 a decis a se ridica în capitala regnului (regatului n.n.) un monument demn de memoria marelui bărbat al patriei, Francisc Deac și, ca să poată da ocaziune tuturor compatrioților spre constatarea

BLAGA MIHOC

pietății sale cătră neuitatul înțelept al țării, au dispus ca spesele acestui monument să se asigureze prin oferte benevolente; spre acest scop Comitetul însărcinat cu realizarea acestui act de pietate au exmis o coală de subscrieri, din care și nouă, pe calea În. Ministeriu de cult și Învățământ public, ni s-au trimis un exemplar, pe lângă recercarea ca să provocăm la atare contribuire și pe veneratul cler eparhial – cu promptitudine deferim acestei provocări, rugându-vă în Domnul ca fiecare, cu ce puteți, să concurgeți și din parte de la eternizarea memoriei acelui bărbat mare, carele nu numai clarei noastre patrii comune au prestat cele mai mari servicii, ci și față cu naționalitățile din țară au contestat (arătat n.n.) cea mai mare bunăvoință. Deac, în toată viața lui, nici o remunerațiune de la nimeni nu au primit. Meritează, dară, ca după moarte să-i presteze fiecare patriot tributul său de recunoștință. Ofertele voastre să le trimeteți guvernului diecezan, așteptând ca fiecare protopop să ne notifice rezultaul contribuțiilor incurse până la 15 sept. a.c.

Beiuș, 1 aug. 1876

Episcopul Ioan

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale,  
*Fond Parohia greco-catolică Prisaca, Dos.5 f.6-7*)

#### ANEXA 6

##### Amaților în Cristos frați

În noaptea din 29 mai a.c. sub un vânt favoritor furios din nenorocire iscându-se în comuna noastră gr.catolică de Lipou din protopopiatul Someșului în comitatul Satu Mare, două case parohiale, vechea și noua, școala, casa cantorală și pre lângă aceasta alte 60 case și olate (anexe n.n.) ale poporenilor noștri de acolo, împreună cu vite și strânsure (agoniseli n.n.) în o ½ de oră scurse s-au prefăcut în cenușe, abia scăpând oamenii numai cu viața, precum se aflau în culcușurile sale.

Drept aceea trist constatând și că acea comună a noastră bisericească, până aci frumos înfloritoare și care ne servește și de scaun protopopesc, în urma nefericirii ce-au întâmpinat să se disolve și nimicească, și credincioșii și locuitorii, până aci avuți și fericiți, astăzi sunt nevoiți a se risipi în lume pentru ca să-și țină mai departe viața amară din cerșit; la umilita lor rugare, dară mai vârtos cumpănind cu sufletul și inima cum că acești nefericiți după sânge și după limba și întru credință și un Dumnezeu sunt frații noștri, fiii noștri, în creștinească ascultare și credincioasă îndeplinire a legii Domnului, după carea : „Creștinătatea cea adevărată și nespurcată înaintea lui Dumnezeu și a tatălui este a face bine săracului și a mângâia pre cel nefericit în necazurile lui, pentru ca faptele bune și cu credință curățească păcatele și omul care se îndură spre sărac și nefericit bine- face sufletului său și va împrumuta lui Dumnezeu și după darea lui se va plăti lui” – întru adăugarea bunătății și de mântuirea sufletelor voastre prin facerea de bine și ajutorarea nefericiților frați ai noștri poporeni de *Lipou*, cu aceste vă rugăm în Domnul și dispunem fr. Voastre ca deloc după primirea acestora vestind poporului să vă îngrijiți a se purta; în curs de o lună, în toate duminicile și în toate sărbătorile (cu un al doilea tas (talger, farfurie n.n.) la S. Liturghie prin biserică și pre acolo să se adune obolul modest de îndurarea creștinească și facere de bine frățească al

## IMPLICAREA INSTITUȚIEI ECCLESIALE GRECO-CATOLICE...

poporenilor întru ajutorarea parohienilor noștri nefericiți de Lipou; la, care să se adauge și alte colete benevole și la toată (în)tâmplarea atare modest ofert și din casa bisericilor, care sume apoi, la timp registrându-le, să le străpuneți oficiului nostru diecezan, pentru înaintarea în scopul venit la mâna antistiei (conducerii n.n.) bisericești de *Lipou*.

Oradea Mare din ședința Consistorială, ținută în 4 iulie 1878,  
binevoitor Vasiliu Nistor, vicar general capitular.

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale,  
*Fond Parohia greco-catolică Prisaca*, Dos.5, f. 15;  
*Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.41, f.2)

### ANEXA 7

#### Iubite în Cristos Frate

Lucru cunoscut este cum că Instituturile publice spre învățarea celor nefericiți care au ceva scădere în trupul său, sunt de mare folos și foarte de lipsă, în oricare societate bine așezată.

Întrunele ca aceste folositoare Instituturi se socotește și cel de frunte loc cuprinde acel Institut, în care nefericiții și vrednicii de îndurare pruncii cei lipsiți de vedere, care fără ajutor și fără învățătură lăsați, chiar se fac netrebniți și societății spre greutate, - prin însușirea puterilor sufletești și trupești așa se deprind, cât prefăcându-se cetățeni lucrători și cu bune năravuri, fără ajutorul altora, pot cu spor în ceva lucru a se deprinde, acele de lipsă spre ținerea vieții a le câștigare și așa asîntire cum că s-au alinat trista lor soarte.

Un institut folositor ca acesta spre învățarea pruncilor celor orbi în cetatea Pesta sub îndurata protecție a Preafericitului Arhi-Ducă și Palatinul Țării noastre, și sub publică inspecție din daniile unora făcători de bine s-au rădicat – ci aceasta, pentru neajungerea cheltuielilor nici nu s-au putut întinde la toată Țara Ungurească, nici s-au crezut a fire statornic.

Drept aceea, ca acest Institut să se facă statornic și după cum este cel din Vaț, spre învățarea surzilor, mușilor, Regnicolar Înaltul Consilium, prin Intimatul său din 17 iulie a.c. nr.18589, îndemna pre toți Țăranii ( în sens d e cetățeni n.n.) a facere îndurare și a dare subsidium spre acest folositor scop.

În urmare, acest Intimat îndatorim pre toți Păstorii sufletești din Eparhia noastră ca, (prin n.n.) puternica cuvântare în sântele biserici să pună înaintea Poporului său folosul și lipsa numelui Institut și să-l îndemne a dare după putința sa ceva ajutor în bani spre acel folositor sfârșit, însuși preoții mergând înaintea întru aceasta cu bun exemplu și după starile împrejur ale sale îndurându-se cu ceva sumă.

Banii care se vor aduna din Protopopiatul Frăției Tale, până la ieșitul (sfârșitul n.n.) acestui an, pre lângă scrisa înștiințare, Frăția Ta ai de a-i trimitere la noi, de unde se vor îndrepta la locul său, precum și despre aceea vei scrie de s-ar întâmpla ca din acel district chiar nimica să nu se strângă - adăugând cauza acestei întâmplări.

Cu acest prilej, spre cuviincioasa îndreptare înștiințăm și aceea cum că de acum înainte Concurs spre primirea în numărul clerului cel tânăr, adică spre alegerea

BLAGA MIHOC

alunilor la Seminariumul nostru Greco-catolicesc de aici din Orade, în tot anul, în zece zile a lunii septembrie după Calendar nou, iară de cumva această zi ar cădea în Duminecă, în cealaltă zi nesărbătoare de cât următoare, în Episcopiasca noastră Residenție se va ține. Luarea a noastră hotărâre Frăția Ta în a(l) său District (Protopopiat n.n.) o vei face cunoscută. Fiți binecuvântați! Dat în Episcopiasca Noastre Residenție, în Oradea Mare, 15 noiembrie 1827, Episcop Samuil m.p.

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale,  
*Fond Parohia greco-catolică Vășad*, Dos.1, f. 1-2)

La 3 mai 1831 (nr.14250) Consiliul Locumtenențial a dat un *intimat* prin care înștiințează și cu adausă însemnare a veniturilor și a cheltuielilor arată: cum că suma banilor care după îndemnarea în anul 1827, 17 iulie nr.18589, publicată spre ridicarea Institutului în Pesta pentru orbi s-au adunat – nu e de ajuns ca acest Institut să se întărească și să se țină precum e de lipsă și de folos; pentru aceea, spre adaugere subsidiumului din nou și mai tare ne îndeamnă, pre lângă acea luare aminte cum că acel care va face fundație în acel Institut, din care în tot anul să se capete 150 de fl. conv. Interusuariu, sau acest capitol (capital n.n.) îl va număra în bani gata, sau numai îl va asigura, va avea jusu (drept n.n.) a prezentare o persoană la acel Institut.

Drept aceea, pre clerul și poporul Eparhiei noastre a se îndurare, să facere ceva adunare în bani spre mai sus folositorul scop, cu atâta mai vârtos îl stârnim; fiindcă din acest Diecez, după îndemnarea, în urmarea prea lăudatului Intimat publicat, nimica nu s-au adunat. Iară Frăția Ta vei purta grije să aduni și să trimiți la noi ce se va aduna în acest District până la capătul lunei lui august, făcând înștiințare de s-au adunat ceva au nu.

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale,  
*Fond Parohia greco-catolică Vășad*, Dos. 1, f. 18)

#### ANEXA 8

În urmarea Intimatului Înaltului Consiliu Crăiesc Locumtenențial din 8 mai a.c., nr.11140, pre clerul și poporul eparhiei noastre îl îndemnăm părintește a facere îndurat ajutor spre întemeierea și ridicarea bisericii greco-catolice din Kuzmin (Cușmin?) în eparhia Munkácsului, spre a cărui ajutor adunare și trimitere a mărginit un an de la datul prealăudatului Intimat socotind. Iară Frăția Ta Te îndatoresc a facere înștiințare cu ce folos s-au publicat această îndemnare și suma care se va culege în districtul său a o trimitere la noi, de unde se va trimite la locul său.

Fiind că unii protopopi de mai mulți ani n-au dat informație despre văduvele și rămașii prunci a(i) răposaiților preoți și despre statul lor, pre Frăția Ta Te îndatorim ca, după aci alăturatul formular, în toți anii înainte de ieșitul lunii octombrie să ne trimiți această informație, iară de s-ar întâmpla ca vreuna văduvă sau oare un prunc rămas ar muri, sau s-ar căsători, sau pruncul rămas ar căpăta

## IMPLICAREA INSTITUȚIEI ECCLESIALE GRECO-CATOLICE...

modru de a putea viețui și fără ajutor din fondul lor, despre aceasta îndată și mai înainte de capătul anului să ne faci înștiințare.

Dat în Oradea Mare, 6 iulie 1832, Episcop Samuil m.p.

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale,  
*Fond Parohia greco-catolică Prisaca*, Dos. 2, f. 10)

### ANEXA 9

#### Preasfințit Domn Episcop

Cu durere am primit grațiosul rescris de sub a:3650 / 1915 și după ce este bazat pe motive, - după a mea umilită părere neexistente și neatârătoare de mine cu permisiunea Preasfinției Voastre vin a-mi înoui rugarea din următoarele motive: Să zice că grațiosul rescris „prin statutele noi, preoților dezmembrați li s-a lăsat libertate să poată contribui la fondurile diecezane, fie după statutele noi, fie după celea vechi”, din care enunțare urmează că pentru noi, cei dezmembrați – mai există statute vechi.

Această enunțare e în contradicere cu § 42 a(l) statulelor noi, unde se zice că statutele noi înlocuiesc pe celea vechi, de la 1 iulie 1914. După acest § statutele vechi au încetat pentru preoții diecezani de Oradea – Mare, dezmembrați, ori nedezmembrați.

Primind soțul meu repausat exemplarul de statute noi de la cancelaria Preasfinției Voastre, prin aceasta ni s-a dat de știre că acelea, de la 1 iulie 1914 au intrat în vigoare. În acestea nu e pomană (nu se pomenește n.n.) de preoți dezmembrați. Și cu tot dreptul, că și noi cei dezmembrați avem aceleași drepturi ca și ceilalți preoți diecezani: că și noi în o formă am contribuit la acest fond ca și ei. Soțul meu, în decurs de 30 de ani tatăl meu în decurs de 48 de ani moșul meu pe aceia urmă, și eu nu merit a fi socotită în o clasă cu celelalte preotese diecezane? Ar fi mare nedreptate.

Spune grațiosul rescris motivul pentru care nu se asemează numai 600 coroane. Soțul meu, adică, nu a plătit celea 5% și pentru că nu s-a obligat la plățirea taxelor după statutele noi deși a fost recercat Episcopul de Hajdudorog în 2 rânduri.

Mă rog, umilit, nici soțul meu, dar nici un preot diecezan nu a plătit și nu plătește nimic fondului viduo-orfanal, pentru că taxele se subtrage din congruă. Și aceea ce nu a făcut soțul meu și nu o face nici un preot diecezan se poștește acum să o fi făcut ca preot dezmembrat? Așa ceva în statute nu este. În statutele noi este, însă, contrarul. Se zice, în pasajul din urmă a § 3: „Percentele (Procentele n.n.) acestea le vor solvi preoții din congruă, și cincuenalul lor respective li se va subtrage din acestea la scădița lor. Dacă cu toate acestea ar rămânea restanțe după cutare preot, acelea se vor subtrage în rate moderate din competențele ce se vor asigna pe seama văduvei.” Acest pasagiu ia de la preoți grija plățirii. Congrua și cincuenalele ce le căpătăm de la Ordinariat, Ordinariatul are grije de încasarea taxelor după statutele noi.

E drept că noi suntem dezmembrați dar și așa percentele au să fie, de fapt au și fost, încasate pe calea Ordinariatului de Hajdudorog. Despre încercările de sub nr.1229 și 57 – 1915, noi nici idee nu avem, nu ni le-a comunicat nime; noi am căpătat numai statutul și de acela ținem.



BLAGA MIHOC

În statut nu e prevăzut că dacă careva preot va plăti i se va micșora pensia văduvei lui. În § 21 e spus că dacă nu a plătit celea 5% va urma dispoziția § 3..., restanțele se vor subtrage în rate moderate. Asta e în statut. Micșorarea pensiei nu se poate explica din § 21. Celea 60 coroane le stabilește statutul pentru văduvele preoților repausați înainte de intrarea în vigoare a noului statut. Apoi, dacă substragerea competențelor viduo-orfanale sunt depuse în mâinile Ordinariatelor, nici aceia nu știu că oare nu 5% s-a substras ca în anul curinte din cincuenalele soțului meu? Știu, adecă, că de la toți preoții dismembrați s-au substras competențele anului întreg curinte, dacă s-au substras așa și de la noi atunci am plătit mai mult decât 5% pe anul acesta, deoarece trebuie să plătesc numai pe ½ an – ar rămânea numai ceva diferență de 15-20 coroane pe anul trecut, și pentru această mică restanță să mi se detragă anual 200 de coroane din pensiuene? Este ceva cu neputință! La suta din § 4 încă nu i-a expirat termenul. Iară dacă Ordinariatul dezmembraților nu a încasat competențele, după cum pofteste noul statut, pentru ce nu a reclamat V(eneratul) Oficiolat sumele lipsitoare, atunci de bună seamă le primea și acelea; dacă le-a întrelăsat, eu să fiu de vină și păgubită?! Avea drept M(ăritul) Ordinariat a-mi scărița penzia, dacă soțul meu, primind statutul, ar fi protestat în contra arădicării percentelor; asta însă nu o a făcut, din contră cu tăcerea l-a primit și așa am drept la penzia nouă, amăsurat și §21 din statute, deoarece soțul meu a răpăusat după intrarea în vigoare a noului statut. Pensia de 600 coroane, mă rog de iertare – nu o pot primi; cu aceasta aș vătăma amintirea neuitatului meu soț. Care, în decurs de 30 ani a fost unul dintre cei mai zeloși preoți diecezani; mă rog, deci, umilit – acum, a doua oară, să binevoiți a-mi asemna pensiuena de 800 coroane, care îmi compete după statutul nou.

Înnoindu-mi umilita rugare, pe lângă sărutarea sfintei drepte, sum în Vășad, la 4 ianuarie 1916, umilită fiică

Văd(uva) Elena Mureșan  
născută Nuțiu

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale,  
*Fond Episcopia greco-catolică Oradea*, Dos. 99, f. 11)

#### ANEXA 10

A m. kir. vallás- és közoktatásügyi minisztertől 13660/1916  
Eln. szám

#### Igen sürgös!

A bükkmakk olajtartalmánál fogva az élelmezési, ipari és hadászati célokra annyira fontos olaj szolgáltatására és így a zsirhiány enyhítésére is igen alkalmas lévén, országos érdek, hogy gyójtése lehetőleg előmozdittassék. Minthogy pedig a mai rendkívüli viszonyok között nem áll elegendő munka-erű rendelkezére, felhivom az iskolákat, hogy figyelemmel a szóbanforgó fontos érdekekre, a bükkmakk (bükkmag) gyójtésében, amely különben is számbajövő és tiszteletreméltó díjazással jár a amely irányban már is nagy arányu actió indult meg, teljes erővel közreműködjenek.

A búkkmakk gyűjtését az iskolák felhívásom vétele után haladéktalanul kezdjék meg és egészen hóesésig folytassák. A gyűjtésnél követendő eljárásra nézve mihez tartás végett a következőket közlöm.

Gyűjtés előtt az iskoláknak az illető erdőtulajdonos engedélyét is meg kell szerezniük, illetőleg ajánlkozniuk kell az illető erdőbirtokosnál, hogy a búkkmakk gyűjtését, kezelését, felzsákolását és az erdőhöz legközelebb fekvő vasuti állomáshoz való szállítását, a tanító személyzet felügyelete mellett, a tanulókkal az alább részletezendő módozatok mellett foganasítják. Ennek megkönnyítésére egyidejűleg az ország erdőbirtokosaihoz azt a felhívást intéztem hogy az ifjuság gyűjtő munkáját a maguk részéről is lehetőleg elősegítsék, illetőleg a hozzájuk forduló iskolák közreműködését vegyék igénybe a ugyanilyen értelmű felhívást intézett a földművelésügyi miniszter úr 139518/1916, szám alatt a közigazgatási bizottságok gazdasági albizottságai útján a búkkerdők tulajdonosaihoz.

Csakis egészséges, érett, nem rothadt, aránylag száraz makkot kell gyűjteni a lehetőleg száraz időben. Az összegyűjtött búkkmakkot zárt helységben vékony rétegekben kell megőrizni akként, hogy levegő érje. Ha hely hiányában a búkkmakkot 20 cm.-nél magasabban felhalmozva kell tartani, azt minden második nap alaposan meg kell lapátolni. A gyűjtés befejeztével a gyűjtőiskolák a székhelyük, jellegük és iskolanemük pontos megjelölése mellett a gyűjtött mennyiséget a Magyar Olaj és Zsiripari központ R.T. címére (Budapest, VI, Vilmos császár út 33.) jelentsék be. A szállítás módozatai iránt az iskolák közvetlenül fognak értesítést nyerni, s meg fogják kapni a szállításhoz szükséges zsákokat is, valamint intézkedés fog történni aziránt is, hogy a búkkmakk ára (kilogrammonként 3ö fillér) az erdőbirtokos pénztárának, a búkkmakk gyűjtési díja fejében pedig – amelynek ellenében a gyűjtésen kívül a búkkmakk kezelését, felzsákolását és a legközelebbi földadó vasuti állomáshoz való szállítását is foganasítani kell, - kilogrammonként 50 fillér az iskolák pénztárának megküldessék. A gyűjtési díj egyötöd része a gyűjtést vezető tanítót, tanárt, a többi pedig a gyűjtésben résztvevő tanulókat illeti meg.

A búkkmakk csak akkor szállítható, ha megelőzőleg legalább 10-12 napig raktáron volt. Rothadt, penészes, dohos, nedves, vagy szemetes üres árut nem szabad szállítani, mert az ilyen búkkmakk szállítás közben megromlik. Ez idén elég jó búkkmakk termés mutatkozik különösen Zólyom, Zemplén, Sáros, Ung, Máramaros, Szatmár, Bihar, Krassó-Szörény vármegyében, valamint a Királyhágón túl fekvő vármegyékben.

Elvárom az iskoláktól, hogy – természetesen a tanítói kára nélkül és csakis az önként vállalkozó tanulók bevonásával – minden igyekezetükkel a gyűjtés sikerén fognak munkálkodni. A búkkmakk gyűjtése nagy jelentőséggel bír. Ha azonban kis mennyiséget gyűjtünk, ezzel az ország hiányain nem segíthetünk. Gyűjtésünk komoly és országos jelentőségű csak akkor lehet, ha nagyarányú és eredményes. Ehhez azonban az szükséges, hogy sok iskola a szíves kintartással gyűjtsön, kedvét el ne veszítse és a gyűjtést addig abba ne hagyja, míg eredményt nem ért el. Az iskolák ugyan máris számos gyűjtésben vesznek részt, az ifjuság közreműködik a mezőgazdasági munkálatokban is, de a kényelmetlenséget, fáradságot le kell győzni s szem előtt tartani, hogy a világháború harmadik esztendejében szükséges, hogy az iskolák az itthon folyó gazdasági küzdelemnek cselekvő, komoly és megbecsült tényezői legyenek. A gyűjtés eredményéről teendő bejelentéseket s különösen azon

BLAGA MIHOC

iskolákét, amelyeknek vármegyéjében a bükkmakk nagyobb mennyiségben található, figyelemmel fogom kísélni s a legtübbet gyűjtő iskolákat a magam részéről is elismerésben és jutalomban fogom részesíteni.

Budapest, 1916, évi október hó 12.  
JANKOVICH, s.k.

(De la ministrul regal maghiar al cultelor și învățământului  
Nr.13660/1916)

Jirul este foarte bogat în uleiuri; uleiul extras poate fi utilizat în alimentație, în industrie și activități militare, atenuând, astfel, lipsa acută de grăsime. Din aceste motive, demararea acțiunii de recoltare a jirului constituie o problemă națională. Datorită condițiilor actuale, neavând suficientă mână de lucru, atrag atenția școlilor ca să participe, cu toate forțele, la recoltarea jirului; de altfel, acțiunea de recoltare a demarat în condiții bune.

Școlile să înceapă imediat recoltarea și s-o continue până la căderea zăpezii. În ce privește cele ce trebuiesc cunoscute în vederea culegerii jirului, comunic următoarele:

Înainte de a începe culesul, școlile trebuie să obțină acordul proprietarului pădurii sau să trateze cu acesta ca să fie de acord cu recoltatul jirului; adunatul se va face în saci și transportarea lor la cea mai apropiată gară, cu ajutorul elevilor, sub directa supraveghere a cadrelor didactice. Pentru a ușura obținerea acestui acord, m-am adresat proprietarilor de păduri, cu rugămintea de a înlesni munca școlilor folosiți în activitatea de recoltare a jirului; un apel asemănător a fost lansat în adresa nr. 139518/1916, de către dl. Ministru al agriculturii.

Se va recolta numai jirul perfect copt, relativ uscat și pe cât posibil pe vreme frumoasă. Jirul recoltat se va păstra în încăperi închise, întins în straturi subțiri, ca să pătrundă aerul între ele. În cazul că, din lipsă de spațiu, jirul s-a depozitat în grămezi mai înalțe de 20 cm, acesta trebuie întors cu lopata o dată la două zile.

După încheierea recoltării, școlile sunt obligate să comunice cantitatea de jir recoltată, adresa și specificul școlii, „Centrului maghiar pentru industrializarea uleiului și a grăsimilor” (Budapesta VI, str. Împărat Vilhelm, nr.33)

În ce privește transportul jirului adunat, școlile vor primi sacii necesari, precum și dispozițiile legate de această acțiune; proprietarul pădurii va încasa 30 fileri /kg de jir, iar școlile 50 fileri pe kg de jir recoltat, depozitat în saci, transportat la cea mai apropiată gară. O cincime din suma încasată pentru recoltarea jirului se cuvine cadrelor didactice care au coordonat acțiunea, iar restul de 4/5 elevilor care au luat parte la cules.

Jirul se poate transporta numai după ce a stat depozitat 10-12 zile. Jirul putred, mușcat sau umed nu se încarcă, deoarece acesta, în timpul transportării, se alterează. În acest an se prevede o recoltă bună de jir, în special în comitatele Maramureș, Sătmar, Bihor, Caraș-Severin, Ung, Zemplen, Saros, Zolyom.

Aștept din partea școlilor o participare masivă; dar acțiunea de recoltare să nu se desfășoare în detrimentul procesului de învățământ; la recoltare să fie coopțați doar elevii care se prezintă voluntar la acțiune.

IMPLICAREA INSTITUȚIEI ECCLESIALE GRECO-CATOLICE...

Recoltarea jirului este foarte importantă pentru țară; dacă vom recolta o cantitate mică de jir, nu vom contribui prea mult la eradicarea lipsurilor din țară. Acțiunea noastră își va atinge scopul doar dacă vom reuși să recoltăm cantități mari de jir, lucru ce se va realiza numai prin participarea masivă a elevilor.

De altfel, școlile iau parte la numeroase activități de recoltare și considerăm că este foarte important ca ele să fie conștiente de faptul că în acest al treilea an de război munca elevilor trebuie să ocupe un loc de frunte în economia țării. Rapoartele legate de rezultatele obținute în activitatea de recoltare a jirului, prezentate de școlile situate în zonele cu cantități mari de jir, se vor bucura de atenția mea, iar instituțiile de învățământ cu cele mai mari cantități adunate vor fi recompensate.

Budapesta , 12 octombrie 1916  
JANKOVICH m. p.

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale,  
*Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș, Dos.84, f.279*)

**ANEXA 11**

**a)**

A vallás – és közotatásügyi m.kir. minisztertől  
18561/ 1917  
eln.szám.

A magyar Szent Korona Országainak Vöröskereszt Egylete az eddigi gyakorlathoz képest ez évben is tervben vette a harctéren lévő katonáknak karácsonyi megajándékozását.

A háboru negyedik évében nem szükséges már külön kiemelnem, mit köszönhet a polgári társadalom harctéren küzdő hőseinknek, s mit köszönhet főként a jövő nemzedék, a tanuló ijuság. A Vöröskereszt által megindított országos gyűjtések sikeréhez mindenkor nagy mértékben hozzájárult a hazai tanulóifjuság lelkes részvétele s kívánatosnak tartom, hogy a különböző foku és jellegű iskolák igazgatóságai és tanárai az elmúlt években jól bevált módszer szerint szervezzék a folyó évi karácsonyi gyűjtést is. E végből – a helyi körülmények szerint lehetőleg rövid határidőn belül – magyarázzák meg a vezetésükre bizott ifjusának az országos gyűjtés nemes célját, a gyűjtött összeget, az adományozók neveit feltüntető kimutatást legkésőbb folyó évi december hó 10 –ig közvetlenül a Magyar Szent Korona Országai Vöröskereszt Egyletének (Budapest, I., Albrcht –ut) küldjék be s a gyűjtés eredményéről egyidejűleg közvetlen felettes hatóságukhoz is tegyenek jelentést.

Budapest, 1917, évi november hó 17-én.  
A miniszter helyett:  
NAGY JÁNOS s.k.  
államtitkár.

Valamennyi fiu – és leány – középiskola, a budapesti és kolozsvári kereskedelmi akadémia, a budapesti keleti akadémia, a fumei kiviteli akadémia,

BLAGA MIHOC

valamennyi pólári és felsőkereskedelmi iskola, tanító- és tanítónőképző-intézet, pólári iskolai tanító- és tanítónőképző intézet és elemi népiskola Igazgatóságának.

(De la ministrul maghiar regal al cultelor și învățământului  
Nr.18561/1917)

Crucea roșie din țările aparținătoare sfintei coroane maghiare, ca și până acum de altfel, și-a propus să pregătească soldaților aflați pe front cadouri de Crăciun.

Suntem în al patrulea an de război; este inutil să mai vorbesc despre datoria societății față de vitejii de pe front și mai ales despre datoria tineretului studios față de soldații din tranșee. Organizația „Crucea roșie” a inițiat o acțiune de colectare de fonduri care s-a bucurat de o participare masivă din partea tinerilor. Consider că și în acest an, conducerile școlilor de toate tipurile, împreună cu profesorii, au obligația ca, după modelul anilor precedenți, să sprijine această acțiune.

Din acest motiv, în cel mai scurt timp posibil, să se explice tinerilor scopul nobil al acestei acțiuni; sumele donate să fie consemnate într-un raport care, până în data de 10 decembrie a.c., să se expedieze direct pe adresa Organizațiunii „Crucea roșie” (Budapesta sect. I, str. Albrecht)

Budapesta, la 17 noiembrie 1917

Nagy Janos m.p.  
secretar de stat

Către Direcțiunile tuturor școlilor medii de băieți și fete, Academiei comerciale din Budapesta și Cluj, școlilor populare superioare de comerț, colegiilor de învățători și a școlilor elementare populare)  
(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale,  
*Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș, Dos.87, f.159*)

b)

**„KARÁCSONY A HARCTÉREN” 1917**

Hazánk tanuló ifjúságához!

Közeledik a szent Karácsony – immár a negyedik – melyet vitéz csapataink a harctéren töltenek.

Karácsony szent ünnepe felekezeti külömbőség nélkül azon alkalom, amidőn a szeretteitől, hozzátartozóitól elszakított harcos, akár apa, akár fiú, testvér vagy rokon, leginkább érzi hiányát az őt körülvevő szeretet melegének.

A multban is és most is, a negyedik Karácsony előtt az itthonmaradottak legszebb, legnemesebb feladata gondoskodni arról, hogy ezt a hiányt ne érezzék és szeretetünk jelei mindenhová és mindenkire eljussanak.

Minden csekély kiküldött tárgy nekik egy darab hont jelent, melyet fáradva, küzdve és nélkülözve védenek.

Hadd érezzék ismét, hogy a hálás itthoniak aggódva figyelik, rájuk szünet nélkül gondolnak és Karácsony szent estéjén képzeletben körülöttük vannak és gondolatban csaták zaján át és fedezékek sötétjében őket szerettettel kísérik.

Eddig is az ifjúság volt az, amely lelkesedésével és hazaszeretettel biztosította a fényes sikerét a karácsonyi mozgalmaknak.

IMPLICAREA INSTITUȚIEI ECCLESIALE GRECO-CATOLICE...

Ezúttal is mindenki adakozzék tehetségéhez képest a nemes célra,  
Karácsony szent ünnepéneé a megünneplésére a harctéren!

Valóságos belső titkos tanácsos  
királyi biztos.

**LISTA**

cu elevii care au răspuns chemării și au donat sume de bani

Nr.crt	Numele (Név)	Adresa (Lakás)	K	Fill.	Observații (megjegyzés)
1.	Meze Valér I. oszt.	Belényes (Beiuş)	-	10	
2.	Bottyán János „ „	„ „		10	
3.	Hetco László „ „	„ „		-	
	Gyűjtő ivén		16	-	
1.	Kures János II oszt.	„ „		40	
2.	Kakas Miklós „ „	„ „		50	
3.	Papp Miklós „ „	„ „		40	
4.	Vanku Alexa „ „	„ „		40	
5.	Barkás László „ „	„ „		20	
1.	Hollmayer Géza III	„ „		50	
2.	Argyelán Géza „ „	„ „		20	
3.	Papp János „ „	„ „		20	
4.	Stefán Eutich „ „	„ „		20	
1.	Budó Gábor „ „	„ „		20	
2.	Mány Géza „ „	„ „		20	
3.	Nagy János „ „	„ „		40	
4.	Zsunk Attila „ „	„ „		80	
	Igazgató gyűjtése	Adunat de director	10		
<b>Total</b>		30 80			

„CRĂCIUN PE FRONT” 1917  
Tineretului studios din țara noastră!

Se apropie Crăciunul – al patrulea ca număr – pe care-l petrec trupele noastre neînfricate pe front.

Crăciunul este sărbătoarea sfântă care, indiferent de religia căreia-i aparține, îl face pe soldatul – tată, fiu sau rudă – să simtă lipsa căldurii celor dragi, de acasă.

Ca și în celelalte dăți, datoria celor rămași acasă este de a-i face pe cei aflați pe front să simtă că sunt iubiți și că acest al patrulea Crăciun petrecut departe de casă, și de cei dragi, nu va trece fără un cadou, o atenție cât de neînsemnată.

Fiecare obiect, cât de mărunț, simbolizează o bucățică din patria pe care o apără neobosiți, cu vitejie, îndurând lipsuri.

Faceți să simtă, că cei de acasă urmăresc cu recunoștință soarta lor, iar în sfânta seară a Crăciunului, cel puțin în gând, sunt alături de ei, încurajându-i în luptă.

BLAGA MIHOC

Și până acum tineretul a fost acela care a organizat acțiunile legate de sărbătorirea Crăciunului. Prin urmare, fiecare să contribuie după posibilități la această acțiune nobilă: sărbătorirea Crăciunului sfânt pe front.

s.s. indescifrabil (consilier regal)  
(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale,  
*Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș, Dos.87, f.160*)

## ANEXA 12

### Apel pentru „Orfelinatul greco-catolic din Blaj”

Cu încredere în Dumnezeu și în spiritul de jertfă al neamului și bisericii noastre românești unite cu Roma, ridicăm steagul alb al milei și al dragostei creștinești.

În viforul năprasnic ce s-a descărcat asupra noastră îl vom străjui cu credință și vom aduce toate jertfele ce ni se vor cere pentru a-l susține și a-l duce la izbândă.

Veniți cu toții!

Bunul nostru Arhiepiscop, I.P.S.Părintele Mitropolit Victor (Mihali de Apșa) a binecuvântat acest steag, și cu un gest de Mecenat mărinimos a deschis lista ofertelor, dăruind 20.000 (douăzeci mii) coroane pentru orfelinatul ce se va ridica în Blaj, urmându-i pilda a adus și el o jertfă de peste 30.000 coroane.

Fundațiunea „Filon Tat” și „Ioan Micu Moldovanu” prevedeau până acum ridicarea unui orfelinat pentru ocrotirea orfanilor rămași pe urma preoților și învățătorilor noștri. Mișcarea de acum întrece opera acestor fondatori extinzându-se asupra orfanilor rămași pe urma mirenților noștri, băieți și fetițe, orfanii celor căzuți în război.

Să ne strângem, cu toții rândurile în preajma bunului Păstor, și sub adăpostul steagului alb să purcedem pe urmele Lui.

Veniți, deci, frați preoți, de pe întreg cuprinsul Provinciei noastre mitropolitane, și înșiruți- Vă alături de noi, să muncim împreună pentru a alina durerile celor fără de nădejde și a ocroti, pentru patria, biserica și neamul nostru, pe Orfanii rămași pe drumuri, pe urma fraților cari, pentru noi au căzut sau au rămas invalizi pe câmpul războiului.

Veniți toți fiii credincioși ai bisericii noastre și întindeți-ne mâna să înfăptuim împreună idealul măreț de a crește pe orfanii rămași în urma celor căzuți în război, până la vârsta când îi putem da societății ca membri folositori: agricultori, meseriași și intelectuali.

Zeci de mii s-au prăbușit pe câmpul de onoare, și orfanii rămași – cum zice Ieremia prorocul – cereau pâine și nu era cine să le frângă...

Cei ce au adus pentru patrie și tron suprema jertfă, vrednicesc ca și noi, să ne jertfim pentru ei, măcar în proporții neasămănat mai reduse, îngrijindu-ne de ocrotirea orfanilor lor. În viforul cumplit al măcelului, să ridicăm și noi în slavă porumbul alb al milei și dragostei creștinești. Alături de ofertele mărinimoase ale Arhiepiscopilor și ale oamenilor noștri cu dare de mână, să adunăm și fileră văduvelor și ai celor săraci, căci și aceia apasă tot atât de greu în cumpăna milostivului nostru Stăpân.

Prin graiul nostru vă roagă mii și mii de orfani, care la timpul său, având parte de o creștere îngrijită, vor fi tot atâția membri folositori ai patriei noastre, ai neamului și bisericii noastre.

IMPLICAREA INSTITUȚIEI ECCLESIALE GRECO-CATOLICE...

Deschideți, deci, fraților, inimile Voastre cernite de jale și revărsați asupra orfanilor nevinovați comoara îndurării creștinești.

Orice filer, orice bucată de pânză ori de haină va fi binevenită, căci vi se cere în numele sfânt al dumnezeiescului nostru Învățător, care a spus: "oricine primește pe unul dintre acești prunci întru numele meu, pe mine mă primește." (Marcu, 9,37)

Din satele noastre pustii și fără lumină, mii și mii de mânuțe nevinovate se întind spre noi, sbătându-se în luptă cu mizeria neagră ce vrea să-i înghită.

„În numele lui Hristos, ajutați-ne” – strigă ei.

Glasul lor ne pătrunde la inimă; nu mai putem întârzia nici o clipă.

Având autorizarea Veneratei noastre Superirități bisericești, ridicăm deci steagul în numele Domnului. Blaj, la 25 februarie 1915. – În numele Comitetului Central al „Orfelinatului greco-catolic român din Blaj.”

Dr.Vasile Suciu	Dr.Ambroziu Chețianu	Dr.Alex.Nicolescu		
Canonic metropolitan	canonic metropolitan	canonic metropolitan		
F.Negruțiu	Gavril Precup	Al. Ciura	Ștefan Roșianu	Dr.Oct. Prie
directorul Inst. Pedag.	Prof.gimn.	prof.gimn.	prof.semin.	prof.gimnaziu
Dr. V.Macaveiu	Dr.Alex. Rusu	Dr.I.Coltor	Dr.Valer Suciu	Dr.Ionel Pop
rector al internatului	prof.semin.	prof.semin.	prof. prep.	advocat
de băieți				

Între dăruitori: Gerard Véghsö, G. Radovan, Todoca (Vigil de pădure), Cornel Nyes (100 coroane), Traian Farkaș, Camil Sălăgian (500 coroane), Constantin Pavel (500 coroane), V.Hetco (2000 coroane), Alexandru Gera (500 coroane), Dr.Tr.Pășcuț (500 coroane), Nicolae Fabian (100 coroane).  
(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale,  
*Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.84, f.65)



## O PERSPECTIVĂ ISTORICĂ ASUPRA IDENTITĂȚII RITUALE A EPARHIEI ROMÂNE UNITE DE ORADEA REFLECTATĂ ÎN PAGINILE REVISTEI „VESTITORUL” (1926 – 1936)

SILVIU SANA

**RIASSUNTO. *Una prospettiva storica dell'identità rituale dell'Eparchia Rumena Unita di Oradea rispecchiata sulle pagine della rivista "Vestitorul" (1926-1936).***

Fra le due guerre mondiali l'Eparchia Rumena Unita di Oradea ha cercato di arricchire, di motivare la vita spirituale dei suoi fedeli e del proprio clero tramite la pubblicazione di un periodico. Il presente studio si occupa della vita dell'Eparchia secondo il materiale pubblicato sulle pagine della rivista "Vestitorul", trattando specialmente l'intreccio fra gli aspetti specifici della tradizione orientale con quelli delle devozioni latine. La scelta di un simile tema ha come punto di partenza il desiderio di tracciare il sentiero della vita spirituale della Chiesa Rumena Unita odierna, ma solo in seguito ad un'attenta analisi del periodo precedente alla seconda guerra mondiale, nel nostro caso prendendo di mira la testimonianza che ci dà la rivista "Vestitorul".

Integrarea în marea familie a Bisericii Catolice a însemnat pentru românii transilvăneni un beneficiu material, cultural și spiritual. Integrarea în cele patru religii recepte însemna obținerea unor beneficii de ordin material și social, dar și acela de păstrare a tradițiilor răsăritene specifice Bisericii Românești. Acest fapt a condus la salvarea, conservarea și progresul națiunii române. Tradiția răsăriteană a reprezentat în secolele XVII – XVIII, un argument solid atât în ceea ce privește apărarea în fața calvinizării impuse de principii Transilvaniei, iar după Unire un motiv de deosebire față de ritul latin. Unirea Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Catolică a mai consfințit alipirea la valorile și cultura Apusului. Însă, ea nu a însemnat alipirea la o nouă tradiție sau la o spiritualitate nouă românilor. Integrarea în Biserica Catolică a însemnat revenirea în sânul Bisericii Universale, aceasta făcându-se cu propriul *bagaj* tradițional, liturgic și spiritual, așa cum amintea episcopul Teofil. Însă este de remarcat paradigma la care au aderat făuritorii Unirii, problema integrării în comuniunea catolică și păstrarea ritului, a calendarului, nu lipsită de semnificație, sesizată de

Cezare Alzati. Acestea sunt în măsură să explice sensul pe care îl învederează de fapt unele din formularile actelor sinodale.<sup>1</sup>

Evoluția ulterioară a înregistrat după 1700 influențe post tridentine care au dus la întreruperea legăturilor cu ortodoxia.<sup>2</sup>

După înființarea Episcopiei Unite de Oradea prin Bula papală *Indefessum*, din 16 iunie 1777 ea va fi subordonată Arhiepiscopiei romano-catolice din Strigoniu (Estergom). Dacă la Blaj sinodul propunea curții imperiale trei candidați, din care unul era numit, în cazul episcopiei unite de Oradea, împăratul care era considerat patron suprem, având dreptul de a numi și confirma papei, în vederea confirmării pe titularii diecezei.<sup>3</sup> Iar în ceea ce privește structura organizatorică a eparhiei ea va funcționa după ritul latin, instituindu-se un Capitul episcopal, cu cinci staluri canonice.<sup>4</sup> Tot din punct de vedere structural trebuie să notăm hotărârea sinodului diecezan din anul 1790 de a împărți eparhia în două *provincii* cea din stânga Crișului, denumită arhidiaconatul de Leta Mare, iar cealaltă de Oradea, având un vicar general și doi arhidiaconi. Totodată se decide și portul clerical diferențiat pentru celibi și căsătoriți, atât la preoții de rând cât și la arhidiaconi.<sup>5</sup>

Din a doua jumătate a secolului XIX –lea și, mai frecvent, la începutul secolului XX, în cărțile de rugăciuni greco-catolice s-a instalat paradigma catolică a pietății populare prin rugăciunile *Calea Sfintei Cruci*, *Cultul Preasfintei Inimi a lui Isus*, *Rugăciunea Rozariului*, precum și *Rugăciuni către Sfântul Anton și Rugăciuni către Sfânta Tereza*<sup>6</sup>.

Un conflict tranșant între mitropolie și episcopia de Oradea va izbucni în timpul episcopului Iosif Pop Silagyi, care pleda pentru activitate comună, nu subordonată, ci coordonată cu latinii și era împotriva oricărei asimilări cu ortodocșii și acatolicii, ceea ce ar fi însemnat după opinia sa *regres și nu progres*. Plecând de la premisa că numai biserica Romei era singura biserică a lui Hristos, Silagyi era de acord cu păstrarea ritului oriental aprobat de papă, dar insista ca uniții și latinii să emuleze influența catolicismului în toată perfecțiunea și splendoarea lui, pentru ca Biserica greco-catolică să nu stagneze ca cea ortodoxă<sup>7</sup>.

În vederea reglementării unor probleme de ordin canonic și organizatoric s-au convocat trei *Concilio provinciale* la Blaj, în anii 1872,

<sup>1</sup> P. Teodor, *In jurul sinodului mitropolitului Teofil din 1697 în 300 de ani de la Unirea Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei*, Actele colocviului internațional din 23 – 25 noiembrie 2000- p.46.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 57; *apud*. Iacob Radu, *Istoria diecezei române unite a Orăzii Mari*, 1932, p.79.

<sup>6</sup> D. Radosav, *Sentimentul religios la români*, editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 35.

<sup>7</sup> I. Călușer, *op. cit.*, p. 76.

1882 și 1900. Actele primului Conciliu după ce au fost aprobate de Congregația de Propaganda Fide și de Papa Leon XIII, au fost trimise înapoi cu o serie de instrucțiuni date de Sfântul Scaun creștinilor orientali, cum ar fi indisolubilitatea căsătoriei în caz de adulter, despre căsătoriile mixte și împărtășirea catolicilor cu necatolicii în cele sfinte.

De asemenea și actele celui de-al doilea conciliu vor fi aprobate după doi ani, însoțite de noi instrucțiuni și tipărite în anul 1886. În 1900 se convoacă al treilea conciliu unde sunt prezenți episcopii sufragani însoțiți de 25 de canonici, profesori de teologie și protopopi.

Cele trei Concilii primeau nu numai cele *patru puncte florentine*, ci întreaga învățătură a Bisericii Catolice Sinodul VIII, Conciliul tridentin (1543 – 1563), Conciliul Vatican I (1869– 1870), cu toate hotărârile, inclusiv infailibilitatea Papei, introducând dogme noi în Biserica Unită din Transilvania<sup>8</sup>.

La începutul secolului XX, Biserica română unită se prezintă a fi o instituție cu rădăcini în ortodoxie și cu o succesiune de reforme care au favorizat pătrunderea unor elemente noi din mediul latin.

În ceea ce privește muzica bisericească, încă de pe vremea episcopului Ignatie Darabant se înființează o școală în limba română din care se recrutau *cântăreții de strană*. Această școală exista încă din 1733.<sup>9</sup>

În cadrul Seminarului exista o bogată activitate muzicală. Corul seminarial și muzica instrumentală au fost introduse de maeștri de muzică din Oradea. Francisc Tutschek, cehoslovac de origine și mai târziu Gheorghe Hubic, compozitorul unei liturghii cu orchestră, au fost sufletul și conducător al acestora. Cu Dr. Leontin Palladi corul și orchestra din Seminar se transformă în organizații muzicale de valoare artistică adevărată. Urmează apoi Silaghi Mihai – Sălageanu, care în 1928 ajunge profesor de rit și cânt bisericesc la preparandie și din 1928 la Academia Teologică din Oradea unde scoate de sub tipar cântările bisericești pe cele opt versuri ale bisericii orientale, contribuind cu un material bogat la unificarea cântecelor și uniformizând cântările, făcând serviciul divin plăcut și folositor<sup>10</sup>.

Dacă totuși în cânt și tipic nu se făcea un progres satisfăcător, este pentru că clericii diecezei, în mare parte au studiat în seminarii de limbă latină. Pentru ca clericii să se deprindă cât mai mult în ritul propriu și în ceremoniile bisericii, ei făceau asistență în catedrală și de la 1800 și pe perioada vacanței trebuiau să activeze într-o parohie pentru a învăța rânduiala serviciului divin și ceremoniile bisericii răsăritene.<sup>11</sup>

Figura cea mai mare pe tărâmul muzicii bisericești a fost Francisc Hubic, directorul corului „Unirea” de la catedrala din Oradea. El a introdus

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>9</sup> Ș. Mărcuș, *Muzica și teatrul în Bihor*, Tiparul tipografiei diecezane-Oradea, 1935, p. 108.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 114.

pentru întâia dată muzica instrumentală în Biserica Unită, unind corul cu orchestra. Muzica lui Francisc Hubic era o punte între melodiile orientale și muzica apuseană clasică<sup>12</sup>.

Îndată după războiul mondial a avut loc o înflorire religioasă foarte accentuată la românii din Transilvania. Au fost introduși Asumționiștii, a fost refăcut Ordinul Basilitan, s-au format două ramuri orientale ale ordinelor occidentale, unul al Franciscanilor Conventuali și altul al Iezuiților, s-a deschis un ram româno-bizantin al Fraților Școlilor Creștine, s-a început un ram al Călugărițelor Notre Dame de Sion<sup>13</sup>.

Pe teren pastoral și al implicării laicilor în viața eparhiei pot fi amintite înființarea unor asociații religioase. Aceste asociații apar pentru a contrabalansa perioada de dislocare a valorilor morale tradiționale prin care trecea societatea la începutul secolului XX.<sup>14</sup> Fiind niște asociații de evlavie sau pietiste, ele aveau ca și scop înfrumusețarea și îmbogățirea vieții spirituale a credincioșilor. La 28 decembrie 1913 se întemeiază la Oradea, Reuniunea *Sfânta Maria (Reuniunea Mariană)*. Inițiativa întemeierii acestei reuniuni a aparținut protopopului de Oradea Ioan Ghențiu alături de un grup de credincioși laici. Episcopul Demetriu Radu a salutat această inițiativă care privea în perspectivă viața spirituală a credincioșilor eparhiei. Astfel episcopul vedea Reuniunea ca pe un instrument de regenerare sufletească, prin întărirea sentimentului religios, și prin aceasta a unei moralități superioare. Scopul ei era cultivarea sentimentului religios moral care să urmeze virtuțile Sfintei Fecioare Maria, înfrumusețarea și ținerea în ordine a bisericilor, și faptele de caritate.<sup>15</sup> Emulația pietistă din rândurile reuniunii s-a concretizat prin participarea regulată la diferitele activități între care pot fi amintite devoțiunile comune ale Reuniunii, adică Paraclisul Maicii Domnului din prima Duminică a lunii, Acatistul Maicii Domnului, cuminecările *in corpore*, ale tuturor membrilor la sărbătorile mari, Crăciun, Paști, Rusalii, Imaculata Concepție, Sfântul Gheorghe, precum și periodicele exerciții spirituale, de câte trei zile, ținute la Oradea, patronate, în 1924 de către episcopul Frențiu<sup>16</sup>.

În 1922, când episcopul Valeriu Traian Frențiu a trecut la cârma diecezei de Oradea, în cuprinsul acestei eparhii erau numai două reuniuni Sf. Maria, una la Oradea și alta la Beiuș. Din îndemnul și din zelul preoților s-au creat în anii următori atâtea asociații de evlavie, încât sinodul diecezan din 1926 a simțit nevoia de-a le coordona și de a le redacta statutele

<sup>12</sup> O. Bârlea, *Biserica română unită. 250 de ani de istorie*, Madrid, 1952, p.223.

<sup>13</sup> *Perspectiv*, nr. 35, ianuarie – martie, 1987, p. 65.

<sup>14</sup> B. Mihoc, *Biserica și societate în nord-vestul României*, editura Logos, Oradea, 2003, p. 221.

<sup>15</sup> I. Călușer, *op.cit.*, p. 322.

<sup>16</sup> B. Mihoc, *op.cit.*, p. 228 – 229.

definitive<sup>17</sup>. În 1934 în cuprinsul acestei eparhii existau: 1 Congregație Mariană, 125 Reuniuni Mariane, 1 Societate Sf. Pavel (pentru bărbați), 40 de Societăți Preasfintei Inimi a lui Isus, 3 Congregații a Terțiarilor Franciscani, 1 Asociație Apostolatul Bolnavilor, 31 Reuniuni ale Sfântului Rozar, 5 Reuniuni Sfântul Anton<sup>18</sup>.

Cea mai puternică asociație a mirenilor uniți a fost însă AGRU (Asociația Generală a Românilor Uniți). Gânduri de organizare a laicilor existau încă din 1926 dar realizarea acestui deziderat s-a realizat abia în 1929. Această acțiune a izvorât tocmai din acțiunea de protest împotriva legii cultelor. Dorea să stea deasupra altor asociații de evlavie, și să-și dezvolte activitatea religioasă și socială prin congrese, conferințe, editare de cărți, reviste, ziare după modelul Acțiunii Catolice din Italia<sup>19</sup>.

Pe fondul acestei *efervescente* religioase, chiar și preoții aveau o asociație numită *Asociația Preoților Adoratori* care a fost aprobată întâia dată de episcopul Frențiu, încă de când se afla în eparhia Lugojului în 25 iulie 1915. Dânsul s-a străduit să o încetățenească în toată provincia mitropolitană, și a introdus-o în deosebi în dieceza Oradiei, după ce a devenit episcopul acestei eparhii. Scopul ei era întărirea vieții sufletești prin cultul Sfintei Împărtășanii<sup>20</sup>. Nu pot fi trecute cu vederea *Reuniunile de Misiuni* care aveau ca scop de ai ajuta pe preoți din parohii în opera de ridicare morală a credincioșilor prin mărturisiri și predici. Apoi, *Exercițiile spirituale* pentru cler care au început în dieceza Orăzii sub IPSS Valeriu Traian Frențiu în 1926 și în 1931 au participat la ele, în patru serii toți preoții acestei eparhii<sup>21</sup>.

Anul 1926 marchează pentru revista *Vestitorul* un an de activitate și dacă ea și-a făcut sau nu datoria, îl menționează articolul scris pe prima pagină intitulat *Renoire*. Ținta clară și precisă a acestei reviste este *întărire și iluminare*<sup>22</sup>. Articolul are un caracter ferm prin cuvintele care vorbesc de *întărirea catolicismului nostru oriental și de ridicarea neamului nostru prin biserică*. Dictonul *In Veritate et Caritate!* va jalona reînnoirea pe care o propune revista tuturor membrilor eparhiei. Pentru început de an, redactorul revistei reamintește cum trebuie să se lucreze de-a lungul întregului an: *Pe cât vom fi de dârzi orientali, pe atât vom fi de neclintți catolici, pe cât ne vom iubi de tare neamul, legea și strămoșii, pe atât ne vom alipi de aceea stâncă dătătoare de viață, care este catedrala lui Petru, de unde izvorește lumină, cultură și viața sufletească pentru popoare*<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> O. Bârlea, *op.cit.*, p. 198.

<sup>18</sup> *Șematismul diecezei*, Oradea, 1934, p. 210.

<sup>19</sup> O. Bârlea, *op.cit.*, p. 199.

<sup>20</sup> O. Bârlea, *op.cit.*, p. 193.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>22</sup> *Vestitorul* nr. 1/1926, p. 1.

<sup>23</sup> *Ibidem*

Acest articol meționează clar linia pe care o urmează episcopia de Oradea. Fiind considerat organul oficial al eparhiei de Oradea, această revistă era împărțită în două părți: partea oficială cu rolul de a face cunoscute hotărârile Consistoriului tuturor preoților, având bineînțeles rolul de *lege*, adică ceva ce trebuie îndeplinit sau de luat aminte; partea neoficială se vrea a fi o notă a redacției revistei cu rolul de a scoate în evidență un aspect, o problemă sau a face o mențiune vis-a-vis de viața episcopiei. Structura revistei cuprinde articole, anunțuri, referințe bibliografice împărțite pe diferite categorii. Astfel există articole clasate în categoria *studii*, altele sunt *cazuri de pastorală* de rezolvat pentru preoți. Capitolul consacrat anunțurilor de pe întreg mapamondul catolic și din eparhie se încadrează sub titlul *Cronici*. Urmează apoi capitolul care scoate în evidență diferite publicații, cărți, studii de spiritualitate, istorie, teologie, filosofie din lumea catolică cu un titlu foarte sugestiv: *Bibliografie*. Aceasta denotă faptul că preoții, ca miniștrii ai cultului divin erau îndrumați și încurajați să se autoperfecționeze continuu citind reviste sau cărți publicate în alte limbi.

### 1. Aspecte ce privesc tradiția răsăriteană

Tot ceea ce este legat de identitatea Bisericii greco-catolice, adică aspectul tradițional are în această revistă o pondere destul de însemnată. Se evidențiază probleme legate de Tipicul Bisericesc, de devoțiunile specific orientale cum ar fi Vecernia și Paraclisul, cântările bisericești, probleme de ordin liturgic ș.a.

Este de remarcat faptul că primul număr din 1926 consacră pe ultima pagină o serie de îndrumări liturgice preoților, prin publicarea unui **Tipic bisericesc**. Tipicul bisericesc apare în paginile *Vestitorului* de-a lungul a mai multe numere, fapt ce indică că exista o grijă deosebită din partea forului superior, adică a Consistoriul diecezan asupra serviciului divin. El apare de-a lungul întregului an 1926 de la Sărbătoarea Sfântului Vasile cel Mare până la ultima zi din anul calendaristic, adică 31 decembrie<sup>24</sup>. Observăm insistența pentru fiecare zi din cadrul calendarului liturgic oriental. Această perspectivă asupra tipicului bisericesc asupra căruia insistă revista este probabil datorită faptului că nu toți preoții aveau la îndemână un tipic după care să se ghideze în celebrările liturgice, și probabil că nu exista un manual cu îndrumări în acest domeniu foarte important în celebrarea liturgică.

Dacă anul 1926 avea cel puțin 19 referințe în ceea ce privește tipicul bisericesc, anul 1928 marchează începutul unei întreruperi asupra îndrumărilor de ordin liturgic, lucru dovedit prin faptul că doar în numerele din lunile ianuarie și februarie apare acest îndrumar tipiconal.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, nr. 24/1926 p. 9.

<sup>25</sup> *Ibidem*, nr. 1/1928, p.8; nr. 2/1928, p.4; nr 3/1928, p. 8.

Articolul intitulat *Un mare neajuns* publicat în numărul din luna mai 1928 cuprinde o serie de remarci și critici făcute de Părintele Aloisiu Ludovic Tăutu, în timpul unor vizite cu caracter pastoral făcute în Săptămâna cea Mare a Patimilor într-una din parohiile eparhiei. Acesta constată cu *adâncă jale și mâhnire*<sup>26</sup>, starea în care se află cântul și tipicul bisericesc. Chiar mai mult, anumiți preoți îl atenționează că nu sunt doar câteva cazuri izolate, ci se vorbește de o stare generală în dieceză. Amintește de faptul că anumiți preoți nu cunosc Liturgia Înainteasfințitelor, iar unii preoți nici nu o fac. Ca o încurajare la toate aceste *neajunsuri*, autorul articolului vorbește de îndepărtarea acestora reînnoind frumusețea cântărilor strămoșești și exactitatea ritului. Îl amintește pe Episcopul *de pie memorie*, Vasile Erdelyi, care *a pus mare pond pe frumusețea și exactitatea ceremoniilor sacre*<sup>27</sup>. Finalul articolului cuprinde o cerere către episcopul Valeriu Traian Frențiu pentru ca acesta să sprijine o temeinică reformă a cântului și a tipicului bisericesc.

Prima pagină a revistei *Vestitorul* din 15 septembrie 1929 consacră un articol cu titlul *La retipărirea cărților liturgice*. Autorul articolului, probabil redactorul șef, *dă de știre* cititorilor despre neajunsurile tipicului bisericesc. Pentru a exemplifica ceea ce afirmă, face referință la Sfânta Liturghie *cunoscută atât de preot cât și de popor*.<sup>28</sup> Și printr-o serie de întrebări, pune în fața cititorilor cazurile concrete pe care el le-a întâlnit: *Când se închid și se deschid ușile împărătești?...că unii le lasă deschise –în orice vreme- sub tot decursul Liturghiei. Cari rugăciuni să le zică preotul ținând mâinile ridicate?...Ce să mai zicem despre pomenirile la ieșirea cu darurile? Aproape pe câți sunt în atâtea forme se fac*.<sup>29</sup> Căutând să răspundă tuturor acestor probleme de ordin tipiconal, se face mențiune la faptul că nepotrivirea în săvârșirea cultului divin vine de acolo că rubricile cărților liturgice sunt *sau neclare cu privire la unele ceremonii sau lipsesc cu desăvârșire(a se vedea numai cele din Litughier)*.<sup>30</sup> Așadar preotul însoțește rugăciunile din cadrul Liturghiei cu acțiuni și ceremonii pe care le-a învățat de la vre-un preot mai bătrân, sau le-a compus el sau, în cel mai bun caz, le-ar fi scos din vre-un manual de tipic bisericesc, despre care se menționează că *nu prea avem, dar care se deosebesc în practică și nici unul nu prezintă o normă generală obligatorie pentru toți preoții măcar la săvârșirea Sfintei Liturghii*.<sup>31</sup> Conciliul Provincial III spune că ceremoniile după care se îndeplinește Sfânta Jertfă Liturgică sunt cuprinse în Liturghier. Rezultă că Sfânta Litughie trebuie săvârșită observând toate ceremoniile arătate în

<sup>26</sup> *Ibidem*, nr. 9/1928, p.1.

<sup>27</sup> *Ibidem*

<sup>28</sup> *Ibidem*

<sup>29</sup> *Ibidem*, nr. 17-18/1929, p. 1-2.

<sup>30</sup> *Ibidem*

<sup>31</sup> *Ibidem*

rubricile Liturghierului. Prin urmare, cărțile liturgice trebuie să aibă toate rubricile directive care să arate modalitatea împlinirii funcțiilor sacre și de care să se țină strict fiecare preot.

Editarea unor cărți liturgice cu rubrici clare, de care să țină cont preoții la săvârșirea serviciilor religioase era o necesitate izvorâtă din împrejurările arătate mai sus.

În capitolul intitulat *Cronici*, din 15 octombrie 1932 apare un anunț care certifică apariția *Tipicului Bisericesc* îngrijit și coordonat de Dr. Victor Bojor și Ștefan Roșianu. Este vorba de o a II –a ediție revăzută și îndreptată. Acesta cuprinde toate cele necesare pentru săvârșirea serviciilor divine după ritul oriental. Redacția *Vestitorului* specifică că *acest Tipic, acum îmbogățit, precizat și îndreptat în multe, îl recomandăm tuturor cari se interesează de rânduiala serviciilor divine*<sup>32</sup>. Luna decembrie a anului 1932 aduce în paginile revistei ocazia de a publica Tipicul pentru *Sărbătoarea Nașterii Domnului*. Și aceasta pentru că în anul 1932, această sărbătoare este Duminică din acest motiv ivinduse unele abateri tipiconale<sup>33</sup>.

În practica pietății individuale, alături de „Rugăciunea Domnească” care este Tatăl Nostru, locul cel mai important îl dețin rugăciunile către Maica Domnului. **Paraclisul Maicii Domnului** reprezintă forma de rugăciune specific orientală pe care credinciosul greco-catolic o trăia și o practica. Capitolul *Cronici* din iulie 1926, anunță apariția Paraclisului Maicii Domnului. Se lansează un îndemn către toți preoții: *Dați Paraclisul în mâinile credincioșilor! Se apropie luna august când de la 1 – 15 se face paraclis în întreaga dieceză. Comandați exemplare cât mai multe.*<sup>34</sup> Această îndrumare adresată în mod direct preoților încuraja pregătirea sufletească a credincioșilor pentru marea sărbătoare a Adormirii Maicii Domnului.

Capitolul *Cronici* din luna iulie a anului 1928, atrage atenția tuturor credincioșilor eparhiei: *În atenția tuturor! Se apropie luna August, luna paracliselor obligatoare. La redacție, se află de vânzare Paraclisul Maicii Domnului cu 5 lei bucata.*<sup>35</sup>

*Reuniunile de misiuni* erau de asemenea o ocazie în care preoții putea însufleți evlavia orientală în rândul credincioșilor. Aceste reuniuni de misiuni au existat între cele două războaie mondiale în toate diecezele. Cea dintâi Reuniune de misiuni fusese întemeiată sub mitropolitul Victor Mihali de Apșa, fost canonic de Oradea. Scopul îi era de-a ajuta preoții din parohii în opera de ridicare morală a credincioșilor, prin așa zisele misiuni

<sup>32</sup> *Ibidem*, nr. 20/1932, p. 8.

<sup>33</sup> *Ibidem*, nr.23-24/1932, p. 12.

<sup>34</sup> *Ibidem*, nr. 13-14/1926, p. 7.

<sup>35</sup> *Ibidem*, nr. 13-14/1928, p. 10.



poporale (predici, mărturisiri). Acestea au dezvoltat o bogată activitate în perioada interbelică.<sup>36</sup>

Partea oficială a revistei din iulie 1931, scoate în evidență un articol ce pare să aibă caracterul unei circulare. Acesta se adresează preoților din parohiile care au fost încorporate în dieceza de Oradea, odată cu înființarea Eparhiei de Maramureș. Articolul reia dispozițiunea luată prin scrisoarea pastorală din 15 iulie 1925 care afirma: *În fiecare post al Sfintei Mării în fiecare biserică din Eparhia noastră, în fiecare zi să se cânte Paraclisul Preacuratei Fecioare. Și anume: în fiecare biserică seara la 7 sau 8 ore, cum e mai potrivit pentru credincioși, se va face Paraclisul și se va ține câte o predică scurtă de 10 minute despre o virtute a Preacuratei Fecioare, așa ca întreaga ceremonie să nu țină mai mult de o oră. În parohiile vacante și în filiale unde nu este preot, Paraclisul se va cânta de cântăreți. Parohii vor îndemna atât în biserică cât și în afară de biserică pe toți credincioșii să i-a parte regulat la aceste ceremonii.*<sup>37</sup> Un alt anunț certifică apariția unei broșuri intitulată *Paraclisul pe note* care era conceput pentru a putea fi utilizat atât de către preot cât și de către cântăreți. În plus, redacția revistei subliniază că este foarte potrivit pentru unificarea Paraclisului pe întreaga dieceză.<sup>38</sup>

În cadrul congreselor AGRU diecezane sau mitropolitane procesiunile și ceremoniile religioase constituiau o parte esențială. Astfel, la Congresul Diecezan AGRU desfășurat la Șimleu, în cadrul zilei a doua, după ședințe, seara după ce s-a oficiat Vecernia, s-a cântat rugăciunea Paraclisului.<sup>39</sup> De asemenea, în parohia Abrămuț sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului a fost un prilejul de a aduna pe toți credincioșii satului, inclusiv pe tinerii intelectuali care *în număr frumos au cântat Paraclisul.*<sup>40</sup> În parohia Vălani, între 11 – 18 februarie s-au ținut misiuni populare. În acest context, seara, preotul îi aduna pe credincioși la rugăciunea Paraclisului.<sup>41</sup>

O altă formă de cult specifică ritului bizantin este **Utrenia și Vecernia**. Aceste două ceremonii liturgice își au însemnătatea lor în ziua liturgică. Utrenia sau *mânecatul*, este una din slujbele numite Laude Bisericești și anume slujba de dimineață. Ea este o slujbă de mulțumire către Dumnezeu, pentru pacea și odihna nopții care a trecut și a zilei care începe.<sup>42</sup>

Vecernia sau *Înseratul* este slujba de seară, prima din cele șapte Laude bisericești cu care începe serviciul divin public al fiecărei zile liturgice.

<sup>36</sup> Bârlea, *op.cit.*, p. 193.

<sup>37</sup> *Vestitorul*, nr.13-14/1931, p. 1.

<sup>38</sup> *Ibidem*, nr. 15-16/1931, p. 7; nr. 19-20/1931, p. 11.

<sup>39</sup> *Ibidem*, nr. 12/1933, p. 3.

<sup>40</sup> *Ibidem*, nr. 17-18/1933, p. 15.

<sup>41</sup> *Ibidem*, nr. 8-9/1934, p. 6.

<sup>42</sup> E. Braniște, E. Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Caransebeș, 2001, p. 529.

Scopul Vecerniei este de a se aduce lui Dumnezeu mulțumire pentru ziua care a trecut, cerând și ajutorul pentru pacea nopții ce vine.<sup>43</sup>

Aceste ceremonii religioase, revista eparhială *Vestitorul* le amintește mai ales în cadrul instrucțiunilor date prin Tipicul Bisericesc. Așa avem, de exemplu numărul din ianuarie 1926, în care se dau instrucțiuni cum și în ce fel trebuie să se desfășoare utrenia sau vecernia: *vineri la Mânecat la Dumnezeu e Domnul. Tropar ca la Înserat. Sedelnele din Mineiu. Polileu cu pripele sărbătorii din 1 ianuarie, Antifonul, vers 4.*<sup>44</sup> Un alt anunț care face parte din capitolul *Bibliografie*, pune în fața cititorilor apariția *Vecerniei pe cele 8 glasuri. Ediție oficială, la Pr. Mihai Sălăjanu.*<sup>45</sup>

Ceremoniile religioase din 1936 oficiate cu ocazia sfințirii mănăstirii franciscanilor uniți de la Drăgești, a prilejuit ca în seara precedentă câțiva preoți să țină slujba Înseratului, alături de ceremonia spălării altarului și sfințirea icoanelor.<sup>46</sup> Vecernia solemnă și spălarea altarului, a fost oficiată chiar și de episcopul Frențiu în ante-ziua sfințirii bisericii din Vintere (județul Bihor).<sup>47</sup>

În categoria evlaviei orientale intră și rugăciunile de tip **Acatist**. Acestea sunt imnuri sau rugăciuni de laudă și preamărire aduse Mântuitorului, Maicii Domnului și altor sfinți, prin care credincioșii cer ocrotire și ajutor.<sup>48</sup> În capitolul *Bibliografie*, redacția recomandă „spre citire” *Acatistul Sfintei Terezei Lisiozanei sau... a cuvioasei Maicei noastre făcătoare de minuni, Sfânta Tereza Lisiozana.*<sup>49</sup> Broșura apare cu binecuvântarea episcopului Frențiu, într-o tipografie din București. Este vorba despre Sfânta Tereza de Lisieux sau a Pruncului Isus, mult cunoscută și cinstită în mediul latin. În cazul de față, avem de-a face cu o adaptare la formele de cult și rugăciune specific orientale. Însă, după cum comentează redacția, acesta se adresează credincioșilor din vechiul regat pentru că folosește terminologia ortodoxă *Duh și miluiește*. Redacția o recomandă tuturor credincioșilor rugându-i pe cititori să *nu se tulbure văzând în ea Duh și miluiește, căci e ediție greco catolică cu aprobarea episcopului nostru.*<sup>50</sup>

Rugăciunea Acatistului s-a ținut în biserica Seminarului în luna Decembrie a anului 1932, când într-un cadru solemn al Congregației Mariane, au fost promovați cu medalie și cu diplomă de episcopul diecezan 17 membri în parohia Oradea-Olosig și vreo 40 în Congregația nou înființată.<sup>51</sup>

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 534.

<sup>44</sup> *Vestitorul*, nr. 1/1926, p. 7.

<sup>45</sup> *Ibidem*, nr. 23/1928, p.20.

<sup>46</sup> *Ibidem*, nr. 13-14/1936, p. 116.

<sup>47</sup> *Ibidem*, nr. 16-17/1936, p. 128.

<sup>48</sup> E. Braniște, *op.cit.*, p. 18.

<sup>49</sup> *Vestitorul*, nr. 13-14/1928, p. 8.

<sup>50</sup> *Ibidem*, nr. 13-14/1928, p. 8.

<sup>51</sup> *Ibidem*, nr. 23-24/1932, p. 11.

**Rugăciunile indulgențiale**, adică rugăciuni de *iertare vremelnică*, consacrate de Sfântul Scaun pentru lumea greco-catolică românească în 1902, au intrat în rândul celor mai frecventate și împărtășite rugăciuni. Ele erau recomandate a se practica într-o frecvență strict delimitată. Astfel, existau rugăciuni cu indulgențe de 300 de zile, care presupuneau rugăciunea zilnică scurtă: *Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, îndură-te spre noi* precum și rugăciunea cu indulgență de 500 de zile.<sup>52</sup> Se observă și aici, o adaptare la tradiția răsăriteană a Bisericii române unite. Chiar dacă ele vin din mediul latin, aceste rugăciuni se adresează tuturor credincioșilor din Biserica Catolică indiferent de tradiție și rit. Redacția recomandă preoților broșura *Anul Sfânt* apărută în cadrul Episcopiei Unite de Lugoj care cuprinde instrucțiuni, îndemnuri și rugăciuni potrivite pentru dobândirea indulgențelor jubiliare.<sup>53</sup>

Rugăciuni prevăzute cu indulgențe au fost rânduite credincioșilor eparhiei și în anul 1936. Astfel, Sfântul Părinte a aprobat cererea Episcopiei greco-catolice de Oradea pentru rugăciunile *Împărate Ceresc; Preasfântă Treime îndură-Te spre noi; Sfinte Dumnezeule; Cuvine-se cu adevărat* pe o perioadă de 7 ani, adică până în 1942. Credincioșii obțineau indulgența *plenuță sau parțială*, dacă aceste rugăciuni de tradiție răsăriteană, erau îndeplinite alături de câteva condiții.<sup>54</sup>

În desfășurarea ceremoniilor liturgice și a practicii devoționale răsăritene, **cântările bisericesti** ocupă ponderea cea mai însemnată. Ele antrenează prin melodia lor întreg poporul în rugăciunea pe care preotul de la altar o înalță lui Dumnezeu. Apoi, fiecărui moment din timpul ceremoniei liturgice îi corespunde un tip de cântare, cu o anumită intonație, după o melodie anume.

Cu prilejul tipăririi pe note a *Vecerniei* în dieceza de Oradea, părintele Aloisiu Ludovic Tăutu reține atenția cititorilor cu articolul *Reforma cântărilor bisericesti*. Analiza lui se întinde asupra întregii provincii mitropolitane, pentru care recomandă uniformizarea cântărilor bisericesti prin trimiterea unor bărbați la Atena și Constantinopol pentru niște studii speciale. Acest demers era necesar pentru a prezenta un proiect de unificare a muzicii bisericesti. Apoi își expune opiniile cu privire la lucrarea *Vecerniei pe cele 8 glasuri*, la care spune că *se mai pot regăsi încă glasurile fundamentale grecești, dar stălcite, prelungite, amplificate... lucru săvârșit de cantori analfabeți în ale muzicii bizantine, necunoscători ai originei și dezvoltării muzicii noastre bisericesti*.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> D. Radosav, *op.cit.*, p. 109.

<sup>53</sup> *Vestitorul*, nr. 7/1926, p. 7.

<sup>54</sup> *Ibidem*, nr. 7/1936, p. 63.

<sup>55</sup> *Ibidem*, nr. 22/1928, p. 3.

Ordinariatul diecezan s-a preocupat în perioada respectivă cu unificarea cântărilor pe întreaga dieceză. În acest scop sunt trimise fiecărui oficiu parohial câte două exemplare din *Cântările bisericești*, volum ce cuprindea cântările Vecerniei și ale Utreniei, puse pe note. Preotul care semnează doar cu inițiale I.V., semnaleză că în comuna lui din județul Sălaj, o cântare se cântă pe 3-4 melodii, și acesta *nu din cauza cantorilor... absolvenți ai școlii de la Gherla și Oradea* (ci pentru că) *aceștia n-au căutat să mențină o uniformitate a cântărilor, ci mai mult s-au silit să cânte altfel de cum au cântat înaintașii lor.*<sup>56</sup> Același preot recomandă că mijlocul cel mai sigur pentru unificarea cântărilor bisericești ar fi cursurile de cantori, cum sunt la Blaj și la Gherla. Înființarea școlilor de cântăreți în Eparhia de Oradea și obligația cantorilor de a participa la cursurile acestor școli, *ar putea duce în câtiva ani ... la unificarea cântărilor bisericești.*<sup>57</sup>

Tot redacția *Vestitorului* vine și comentează apariția glasurilor bisericești pentru dieceza de Oradea. Se pune în discuție originalitatea acestora și mai ales dacă aceste glasuri respectă cântarea originală grecească denumită și *Psaltichie*. Se evidențiază în acest comentariu un ton deosebit de tranșant, mai ales că se cere ajutorul specialiștilor în muzică, a tineretului conservatorist. Pentru a argumenta solid originalitatea cântărilor bisericești în rit răsăritean, revista deschide cu această ocazie o serie de articole cu titlul *Unificarea glasurilor bisericești.*<sup>58</sup> Se fac observații asupra faptului că nu există unitate nici în ceea ce privește ritualul, nici în cântările bisericești. Unificarea cântărilor bisericești se limitează doar pe teritoriul eparhiei de Oradea. Comentând această unificare, autorul articolului afirmă că *singurul criteriu după care s-a condus comisia au fost melodiile cântate de fostul cantor catedral Gheorghe Cioară, fără ca să se fi cercetat în mod analitic dacă melodiile respective corespund cu melodiile psaltichiei.*<sup>59</sup> Se amintește chiar faptul că din cauza multor *înfloriri*, în mare parte greșite și profane, sa pierdut structura melodică a glasului I, pierzându-se caracterul de cântare bisericească răsăriteană ce *pare a fi ceva profan.*<sup>60</sup> Necunoștința în muzica bisericească era prezentă datorită lipsei de cultură muzicală a acelor care o învățau, lipsei unui formular fix și stabil, și mai ales datorită faptului că totul se menținea prin tradiție orală.<sup>61</sup>

Viața cultural religioasă din cadrul eparhiei de Oradea se îmbogățise în perioada dintre cele două războaie cu o societate de cântări, în al cărei statut era prevăzut că scopul societății era *cultivarea și promovarea*

<sup>56</sup> *Ibidem*, nr. 4/1931, p. 6.

<sup>57</sup> *Ibidem*

<sup>58</sup> *Ibidem*, nr. 17-18/1932, p.4-5; nr. 10/1933, p.4-6; nr. 17-18/1933, p. 7-14;

<sup>59</sup> *Ibidem*, nr. 17-18/1932, p. 4.

<sup>60</sup> *Ibidem*

<sup>61</sup> *Ibidem*, nr. 17-18/1933, p. 7.

cântului bisericesc și a celui profan, precum și prevederea corului catedralei greco-catolice din Oradea cu instrumente muzicale de corzi și vânt și construirea de orgă modernă.<sup>62</sup> Este vorba de societatea de cântări *Unirea*, un cor mixt cu orchestră întemeiat în 1923 de preotul profesor Francisc Hubic, și era considerat la vremea respectiva singurul cor de rit oriental cu orchestră din România. La baza compozițiilor profesorului Hubic stătea psaltichia și muzica gregoriană. Articolul în care găsim aceste amănunte amintește de necesitatea unei muzici clasice bisericești pentru poporul român care să redea sentimentele religioase muzicale ale sufletului românesc.<sup>63</sup>

Strâns legat de cântările bisericești și de ceremonialele religioase se află **cantorii** sau **cântăreții de strană**. Rolul lor era acela de a da răspunsurile la Liturghie, a cânta la toate slujbele religioase pe care le oficia preotul. Acești cântăreți bisericești se formau în școli speciale. Episcopul Ignatie Darabant, după înființarea Seminarului din Oradea a avut grijă să aibă o școală din care să-și recruteze *cântăreții de strană* după vechea tradiție bisericească.<sup>64</sup>

Perioada interbelică consacră pentru instituția *cantoratului* înființarea unor asociații a cantorilor bisericești. În orașelul Seini a avut loc prima adunare în vederea înființării asociației cantorilor bisericești greco-catolici din Transilvania.<sup>65</sup> Exista chiar o revistă profesională a cantorilor greco-catolici intitulată *Cantorul român*, inițiativă care a fost lăudată la vremea respectivă de redacția *Vestitorului*.<sup>66</sup>

Episcopia greco-catolică de Oradea s-a îngrijit în acea perioadă, ca prin intermediul revistei cititorii să poată afla **programul Sfințelor Slujbe** care se oficiau cu prilejul unor sărbători importante din calendarul bisericesc. Astfel, în fiecare an numărul care apărea anterior sărbătorii Învierii Domnului, avea în cadrul ei, programul serviciilor divine din biserica catedrală română unită din Oradea în Săptămâna Patimilor și din Săptămâna Luminată.<sup>67</sup>

## 2. Aspecte, influențe și asociații provenite din biserica romano-catolică

În paginile revistei *Vestitorul* se găsesc multe referințe din cadrul spiritualității și pietății devoționale romano-catolice. Astfel sunt: exercițiile spirituale, cultul euharistic, devoțiunile către Inima Preasfântă a lui Isus și Inima Neprihănită a Mariei, rugăciunea Rozarului, rugăciuni către Sfântul Anton, Sfânta Tereza, Sfântul Iosif și reuniunile de pietate, AGRU și asociațiile

<sup>62</sup> *Ibidem*, nr.1/1933, p. 4.

<sup>63</sup> *Ibidem*

<sup>64</sup> Ș. Mărcuș, *op.cit.*, p. 108.

<sup>65</sup> *Vestitorul*, nr. 22/1926, p. 5.

<sup>66</sup> *Ibidem*, nr. 17-18/ 1931, p. 13.

<sup>67</sup> *Ibidem*, nr. 7/1926, p. 7; nr. 7-8/1931, p. 12.

preoților. Promovarea acestora, chiar pe cale oficială nu ocolește concepția mai veche a episcopului Iosif Pop Silagyi, care insista ca uniții și latinii să emuleze influența catolicismului în toată perfecțiunea și splendoarea lui, pentru ca biserica greco-catolică să nu stagneze ca cea ortodoxă.<sup>68</sup>

Revista *Vestitorul* era unul din mijloacele care propaga efervescența religioasă din perioada interbelică în Eparhia de Oradea. În acest sens, preotul Aloisiu Ludovic Tăutu îi îndeamna pe preoți să lucreze *cu puteri unite și îndoite pentru adâncirea, întărirea și luminarea vieții religioase a credincioșilor... prin predici, cateheze, presă (și) reuniuni pii.*<sup>69</sup>

Venite din spiritualitatea latină, mai exact din cea iezuită, **exercițiile spirituale** au avut o influență deosebită asupra vieții spirituale a greco-catolicilor. Practica lor, consta de obicei în retragerea pentru câteva zile în reculegere și rugăciune într-o mănăstire sau într-un loc propice, de obicei în clădirile seminariilor eparhiale. În anul 1913 s-au ținut asemenea exerciții la Sighet, iar în 1914 noul episcop al Lugojului, Valeriu Traian Frențiu a ordonat pentru clerul seminarial exerciții la Lugoj și la Prislop.<sup>70</sup> Echivalentul lor la nivelul credincioșilor de la sate erau *misiunile populare* care începură printre români în 1904.<sup>71</sup>

Primele exerciții spirituale care s-au ținut în dieceza de Oradea pentru preoți s-a desfășurat în zilele de 20 – 24 septembrie 1926. Cea dintâi serie de preoți s-a întrunit în clădirea Seminarului *pentru săvârșirea celor dintâi deprinderi sufletești, care nu s-au făcut... de când s-a înființat dieceza.*<sup>72</sup> În anul 1931, au participat la ele toți preoții diecezei în 4 serii.<sup>73</sup> Au fost chemați chiar și cei care îndeplineau funcțiuni pe teritoriul altor dieceze. În seria a II – a din 13 până în 17 iulie a participat și episcopul Frențiu, stând tot acest timp în Seminar. Predicatorul exercițiilor spirituale a fost preotul Dr. Dominic Niculăeș, franciscan conventual.<sup>74</sup> În anul 1933, exercițiile spirituale pentru preoții diecezani s-au ținut în două serii, iar predicator a fost preotul Leonte Man de la Mănăstirea Bixad.<sup>75</sup>

Exercițiile spirituale s-au organizat în perioada interbelică și pentru credincioși. Oficiul protopopesc din Oradea a organizat în perioada respectivă, exerciții spirituale pentru credincioșii orădeni. Conferințele au fost ținute de Pr. Ioan M. Gârleanu în fiecare zi din Duminica Floriilor până în Joia Mare,

<sup>68</sup> I. Călușer, *op.cit.*, p. 76.

<sup>69</sup> *Vestitorul*, nr. 1/1932, p. 7.

<sup>70</sup> A. Rus, *Influența paradigmei devoționale latine asupra religiozității populare Greco-catolice (1918 –1948)* în *Annales Universitatis Apulensis*, seria *Historica*, 6/1 2002, al Universității 1 decembrie 1918, Alba Iulia, p. 224.

<sup>71</sup> O. Bârlea, *op.cit.*, p. 219.

<sup>72</sup> *Ibidem*, nr. 19-20/1926, p. 3.

<sup>73</sup> *Ibidem*, nr. 10/1931, p. 2.

<sup>74</sup> *Ibidem*, nr. 13-14/1931, p. 14.

<sup>75</sup> *Ibidem*, nr. 12/1933, p. 8.

în biserica Seminarului.<sup>76</sup> Sunt organizate exerciții spirituale pentru intelectuali, care sunt chemați alături de preoți să *lupte pentru surparea răului din lume*.<sup>77</sup>

Pentru organizarea misiunilor sacre la sate, Ordinariatul diecezan a publicat în paginile revistei *Vestitorul* câteva instrucțiuni.<sup>78</sup> Acestea cereau organizarea anuală a misiunilor sacre *în cel puțin câte 2 parohi din fiecare protopopiat. Încheierea lor, trebuie făcută solemn, prin cuminecarea generală a tuturor persoanelor care s-au mărturisit... și parochul își va da osteneala să înființeze o asociație de evlavie...căci astfel se vor păstra mai bine și mai îndelung roadele duhovnicești ale Misiunilor Sacre*.<sup>79</sup> Pe parcursul anilor, s-au organizat misiuni sacre în parohia Rușeni și filiala Hrip,<sup>80</sup> Santău – Tășnad (județul Sălaj),<sup>81</sup> Vălani, Mociar (județul Bihor),<sup>82</sup> și Derșida (județul Sălaj).<sup>83</sup>

Evlavia față de **Euharistie** este o altă caracteristică inserată în seria de exerciții venite din mediul latin, evlavie ce s-a împământat cu succes printre credincioșii greco-catolici.

În conferința ținută la Adunarea Generală a Reuniunii Mariane din Oradea, la 30 mai 1926, se pomenește despre Sfânta Euharistie care se *cheamă și Taina Iubirii*.<sup>84</sup> Conferențiarul face referință la absența societăților de adorație din Biserica greco-catolică apoi vorbește despre cuminecarea deasă spunând despre episcopul Frențiu că *nu mai poate trăi fără Sfânta Cuminecare*.<sup>85</sup> În articolul *Sfatul unui mirean*, autorul recomandă preoților că trebuie să se pună accent pe cultul extern al Sfintei Euharistii, despre care afirmă că *lipsește în Biserica Orientală*.<sup>86</sup> Mai vorbește despre necesitatea înrădăcinării între credincioși a acestei obicei prin *toate mijloacele pentru că numai așa îi vom putea pregăti la ascultarea cu folos a Cuvântului Bisericii*.<sup>87</sup> Preotul Gheorghe Hubic din parohia Vășad, în articolul *Câteva îndemnuri la o pastorație mai intensă* recomandă împărtășanii dese cu *Euharisticul Isus, care este secretul veritabilei vieți creștinești și mijlocitorul cel mai puternic al pastorației efective*.<sup>88</sup>

<sup>76</sup> *Ibidem*, nr. 6/1930, p. 14.

<sup>77</sup> *Ibidem*, nr. 13-14/1932, p. 5.

<sup>78</sup> *Ibidem* nr. 4/1932, p. 2.

<sup>79</sup> *Ibidem*

<sup>80</sup> *Ibidem*, nr. 22/1929, p. 6.

<sup>81</sup> *Ibidem*, nr. 3/1933, p. 4.

<sup>82</sup> *Ibidem*, nr. 8-9/1934, p. 6.

<sup>83</sup> *Ibidem*, nr. 2/1935, p. 20.

<sup>84</sup> *Vestitorul*, nr. 11/1926, p. 3.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>86</sup> *Ibidem*, nr. 6/1928, p. 5.

<sup>87</sup> *Ibidem*

<sup>88</sup> *Ibidem*, nr. 9/1928, p. 3-5.

Episcopul Frențiu alături de teologi și peste 30 de preoți a celebrat în luna martie a anului 1934, o oră de adorație în Biserica Seminarului, în momentele când la Roma, Papa *înconjurat de întreg clerul de mir și regular... făcea același lucru întru pomenirea întemeierii Celui mai scump dar: Sfânta Euharistie*.<sup>89</sup>

Un alt aspect legat de cultul Sfintei Euharistiei este cel al **primei împărtășanii a copiilor**. În 1933, *prima Sfânta Cuminecare* a elevilor de la școlile primare din Oradea a avut loc în 21 mai în prezența episcopului diecezan. În aceeași zi, episcopul Valeriu Traian Frențiu a ținut pentru toți elevii școlilor din Oradea, o oră de adorație care s-a încheiat cu o procesiune euharistică.<sup>90</sup> Cu solemnitatea obișnuită acestui gen de sărbători, a avut loc la Carei, în ziua de 13 mai a anului 1934, *Întâia Împărtășanie* a o sută de băieți și fete de la școlile primare din localitate. A fost invitat preotul canonic Ioan Georgescu.<sup>91</sup> Articolul *O importantă aniversară* informează cititorii despre regula *Primei Împărtășanii* instituită de Papa Pius al X-lea în 1905, care prin decretul Sfintei Congregații a Sacramentelor intitulat *Quam singulari Christus amore*, a fixat regula *apropierii de 1-a Împărtășanie a copiilor, îndată ce ajung la anii priceperii, adecă aproximativ la vârsta de 7 ani*.<sup>92</sup> Cu această ocazie, împlinindu-se 25 de ani de la introducerea documentului în Magisteriul Bisericii, Sfânta Congregație a luat inițiativa de a organiza în lumea întreagă o *cuminecare generală a tuturor copiilor catolici*.<sup>93</sup> În 1936, redacția *Vestitorul*-lui publică un articol intitulat *Apel în favoarul apropiatei Cuminecări universale făcută pentru mântuirea nenorociților copii ruși, cu ocazia aniversării primei cuminecături a Sfintei Tereza din Lisieux*.<sup>94</sup>

În duminicile dintre Sfintele Paști și Rusalii se obișnuia să se facă *Întâia Împărtășanie* a copiilor, aproape în toate parohiile de pe cuprinsul Eparhiei. Prin articolul *Curând și des*, revista ține să aducă la cunoștința parohilor, educatorilor și părinților dispozițiile Dreptului Canonic care deși *în biserica noastră... sunt vagi, în practică însă, se pare că toată lumea se orientează în vremea din urmă ... după prescrierile dreptului apusean*.<sup>95</sup>

**Cultul Preasfintei Inimi** se regăsește în jurul rugăciunii adresate Inimii lui Isus, cunoscută și sub denumirea de *Câteva clipe în fața Preasfintei Inimi a lui Isus*. Ea s-a constituit în jurul revelației avută de Sfânta Margareta de Alacoque. Evlavia pentru *Inima lui Isus* se trage din perioada Renașterii,

<sup>89</sup> *Ibidem*, nr. 6/1934, p. 1.

<sup>90</sup> *Ibidem*, nr. 10/1933, p. 8.

<sup>91</sup> *Ibidem*, nr. 13-14/1934, p. 10.

<sup>92</sup> *Ibidem*, nr. 13-14/1935, p. 103.

<sup>93</sup> *Ibidem*

<sup>94</sup> *Ibidem*, nr. 8-9/1936, p. 76.

<sup>95</sup> *Ibidem*, nr. 10/1936, p. 80.



dar rugăciunea este consacrată în pietatea colectivă de Papa Leon al XIII – lea în 1899. Această rugăciune aduce în agenda pietății individuale un repertoriu de meditații desfășurate pe parcursul zilelor săptămânii, care, la rândul lor, transpun tot atâtea ipostaze sau momente de trăire religioasă ale creștinului în relația culturală cu *Inima lui Isus*.<sup>96</sup>

Cultul *Preasfintei Inimi* a primit în perioada interbelică o cinste deosebită. Acest respect deosebit născut prin cultivarea pietății și printre laici, a culminat cu împărțirea unor medalii scapulare de către Societatea *Sfântul Ioan Gură de Aur*<sup>97</sup> și punerea numelui de hram unor capele. În Valea lui Mihai, după ce credincioșii au ajuns în posesiunea clădirii care le-a aparținut, au închinat respectiva capelă *Preasfintei Inimi a lui Isus* și *Sfintei Tereza a Pruncului Isus*.<sup>98</sup> O altă inițiativă de acest gen a fost făcută în 1933, când în cartierul loșia pentru a combate sectarismul, din fondurile AGRU și Societății *Preasfintei Inimi* din Oradea s-a amenajat o capelă în strada Întâiu nr. 33. Aceasta a fost închinată Preasfintei Inimi a lui Isus.<sup>99</sup> O altă biserică care poartă hramul *Preasfintei Inimi a lui Isus*, este cea din Delani (protopopiatul Beiușului).<sup>100</sup>

**Rugăciunea Rozarului** a fost răspândită mai ales după 1855, după minunea de la Lourdes (Franța) și este o rugăciune zilnică, prin care se evocă cele 15 mistere care amintesc cele mai importante momente din viața Mântuitorului. Această rugăciune era săvârșită în general individual, iar în colectivitate, aceasta se făcea în cadrul Reuniunilor Mariane. În 1930 deschiderea unei noi Reuniuni Mariane în filia Codru, a fost o ocazie când credincioșii au învățat să recite Rozarul solemn, cu cântări intercalate. Aceștia săvârșeau Sfântul Rozar în fața unei icoane mari a Maicii Domnului pentru care au jertfit 11 mii lei.<sup>101</sup> Evlavia născută față de Sfânta Fecioară Maria a dus chiar la setea de rugăciune. Astfel, în foarte multe parohii din eparhie, mai ales în cadrul Reuniunilor Mariane exista obiceiul *Rozarului Viu*<sup>102</sup>. Aceasta era o rugăciune individuală făcută în același interval de timp cu alte persoane sau fiecare credincios recita un mister după o ordine stabilită înainte. Reuniunea Mariană din parohia Gereușa (districtul Codrului) purta numele de *Regina Preasfântului Rozar*.<sup>103</sup>

<sup>96</sup> D. Radosav, *op.cit.*, p. 107.

<sup>97</sup> *Ibidem*, nr. 22/1932, p. 8.

<sup>98</sup> *Ibidem*, nr. 10/1928, p. 5-6.

<sup>99</sup> *Ibidem*, nr. 3/1933, p. 7.

<sup>100</sup> *Șematismul*, 1934, p. 73.

<sup>101</sup> *Vestitorul*, nr. 10/1930, p. 7.

<sup>102</sup> *Ibidem*, nr. 19/1930, p. 7.

<sup>103</sup> *Ibidem*, nr. 13-14/1929, p. 9.

Credincioșii puteau comanda broșura *Misterele Sfântului Rozar*, de la redacția revistei.<sup>104</sup> Publicația avea în cuprinsul ei o serie de 15 iconițe reprezentând cele 15 mistere, fiecare mister având câte o rugăciune și o meditație. Redacția sublinia că este *cel mai potrivit mijloc de-a populariza rugăciunea Sfântului Rozar*.<sup>105</sup> O altă broșură intitulată *Rugăciunea Sfântului Rozar* de Pr. Emil Bran, apare în paginile revistei cu aprobarea Ordinariatului.<sup>106</sup> Această rugăciune se obișnuia să se facă și în cadrul exercițiilor spirituale.<sup>107</sup> Misiunile sacre din Derșida (județul Sălaj) din decembrie 1934, au luat sfârșit cu Rozarul recitat în comun.<sup>108</sup>

**Rugăciunea către Sfântul Anton de Padova** este o altă particularitate a pietății în mediul greco-catolic românesc și are, de asemenea, o structură ciclică. Cultul Sfântului Anton s-a exprimat și prin venerația statuilor acestuia, așezate în stânga sau în dreapta pronaosului unor biserici greco-catolice.<sup>109</sup>

În cadrul eparhiei, primul mare pelerinaj organizat în cinstea acestui mare sfânt al Bisericii Catolice a fost făcut pe 14 iunie 1936, cu ocazia sfințirii bisericii mănăstirii franciscane din Drăgești. Biserica purta hramul Sfântului Anton de Padova, în interiorului căreia se afla o icoană frumoasă și moaștele lui, aduse din Padova.<sup>110</sup> Tuturor celor care au cercetat în respectiva zi sanctuarul, Sfântul Părinte a binevoit a le acorda indulgența pleneră.<sup>111</sup> Corul *Unirea* condus de Francisc Hubic a fost la înălțimea momentului istoric, cântând pe lângă liturghia magistral executată și troparul Sfântului Anton, *compoziție nouă și plină de putere*.<sup>112</sup> Prin decretul nr. 1982 din 29 mai 1936, episcopul Frențiu a declarat biserica mănăstirii franciscane din Drăgești, *loc de pelerinaj la Sfântul Anton de Padua, a cărui icoană și ale cărui moaște se venerază în numita biserică, pe Duminica întâia după 13 iunie, sărbătoarea Sfântului Anton, din fiecare an*.<sup>113</sup>

Alături de Sfântul Anton de Padova, un loc important în pietatea de obârșie latină, ca intercesor l-a avut **Sfânta Tereza a Pruncului Isus**, în jurul căreia s-a instituit o rugăciune structurată și ea în ciclul de novene.<sup>114</sup> Cinstirea ei s-a concretizat în punerea numelui de hram capelei din

<sup>104</sup> *Ibidem*, nr. 24/1930, p. 3; nr. 1-2/1931, p. 16.

<sup>105</sup> *Ibidem*, nr. 13-14/1931, p. 16.

<sup>106</sup> *Ibidem*, nr. 10/1933, p. 8.

<sup>107</sup> *Ibidem*, nr. 19-20/1933, p. 1.

<sup>108</sup> *Ibidem*, nr. 2/1935, p. 20.

<sup>109</sup> A. Rus, *op.cit.*, p. 220.

<sup>110</sup> *Ibidem*, nr. 10/1936, p. 87.

<sup>111</sup> *Ibidem*

<sup>112</sup> *Ibidem*, nr. 13-14/1936, p. 115-116.

<sup>113</sup> *Ibidem*, nr. 11/1936, p. 99.

<sup>114</sup> D. Radosav, *op.cit.*, p. 110.

Marghita<sup>115</sup> și bisericii din Beznea, care însemna la vremea respectivă o nouă fortăreață de rezistență împotriva sectarismului.<sup>116</sup> Cititorilor le era recomandată o carte despre viața Sfintei Tereza, intitulată *Istoria unui suflet* editată de Blaj, în 1923.<sup>117</sup> Dintr-un alt anunț aflăm că, de la redacția revistei se putea procura contra sumei de 250 lei o icoană a Sfintei Tereza a Pruncului Isus în culori, mărime 80 X 50 cm.<sup>118</sup>

Consultând capitolul *Bibliografie* din revista *Vestitorul* se observă o propagandă intensă și asupra altor devoțiuni latine. Astfel, sunt **Sfântul Francisc de Assisi**,<sup>119</sup> **Calea Sfintei Cruci**<sup>120</sup> și **Sfântul Iosif- patronul Bisericii Universale**.<sup>121</sup>

În biserică, obiceiul de a se asocia datează de foarte mult timp, începând cu ordinele terțiare din secolul al XIII –lea și cu confreriile Evului Mediu timpuriu. Totuși, formele moderne de asociere au fost constituite în secolul al XIX –lea.<sup>122</sup> În mod obișnuit aceste organizații nu se limitau doar să adune fonduri, ci în același timp promovau în proprii membri interesul pentru marile sarcini ale Bisericii și le ofereau ocazia să-și exercite în practică creștinismul.<sup>123</sup>

Reuniunile de pietate sunt strâns legate de practica devoțională. Celelalte asociații promovau valorile creștine în diferite medii și ofereau credincioșilor un punct de sprijin solid în atmosfera din ce în ce mai ireligioasă din societate<sup>124</sup>. În acest sens, cele mai importante au fost *Reuniunea Mariană*, *Societatea Preasfintei Inimi* și *Asociația Generală a Românilor Uniți (AGRU)*. Spiritualitatea promovată în cadrul acestor asociații, combina tradiția orientală cu cea latină.

**Reuniunea Mariană** a fost considerată în epocă, ca fiind cea mai răspândită și cea mai activă dintre toate asociațiile religioase din Biserica greco-catolică. În 1934, ea avea pe tot cuprinsul Eparhiei de Oradea 125 de filiale cu 8232 de membri.<sup>125</sup>

Încadrarea în Reuniunea Mariană impunea membrilor anumite îndatoriri religioase. Primirea noilor membri se făcea printr-o recepție solemnă la care aderenții făceau un legământ, primind o diplomă și o medalie. Apoi exista obligativitatea participării la devoțiunile cerute în

<sup>115</sup> *Vestitorul*, nr. 11-12/1928, p. 5.

<sup>116</sup> *Ibidem*, nr. 20/1929, p. 3-4.

<sup>117</sup> *Ibidem*, nr. 5/1929, p. 8.

<sup>118</sup> *Ibidem*, nr. 23/1928, p. 20.

<sup>119</sup> *Ibidem*, nr. 13-14/1926, p. 10; nr.19-20/ 1926, p. 3-4; nr. 20/1936, p. 152.

<sup>120</sup> *Ibidem*, nr. 1/1929, p. 8; nr. 4/1936, p. 44; nr. 6/1936, p. 60.

<sup>121</sup> *Ibidem*, nr. 17-18/1929, p. 12; nr. 15-18/1934, p. 16; nr. 19/1934, p. 8.

<sup>122</sup> L. Hertling, *Istoria Bisericii*, editura "Ars Longa", Iași, 2001, p. 534.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 535.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 536.

<sup>125</sup> *Șematism*, 1934, p. 210.

fiecare Duminică și sărbătoare după Vecernie. Datoria de creștin și de marianist impunea mărturisire și cuminecare în comun de 7 ori pe an: la cele 3 mari sărbători (Crăciun, Paști, Rusalii) și la cele 4 sărbători ale Preacuratei (Nașterea Preacuratei Fecioare Maria, Intrarea în Biserică, Bunavestire și Adormirea Maicii Domnului). Participarea *in corpore* era obligatorie la înmormântarea membrilor care mureau. Toate aceste devoțiuni trebuiau onorate de către membri Reuniunii, prin purtarea medaliei mariane.<sup>126</sup> Aceasta era un semn distinctiv prin care marianiștii se recunoșteau între ei și în același timp era un mesaj, o chemare, adresată celorlați.

Fiind o societate al apostolatului laic în care credincioșii jucau un rol activ, Reuniunea Mariană propunea membrilor ei o paletă largă de activități. Era împărțită pe 5 secțiuni: secția *paramentelor* care confecționa și repara odăjdiiile bisericești, secția *înfrumusețării bisericilor*, secția *patronajului* pentru instruirea servitoarelor în lucruri bune și folositoare în toate Duminecile anului, secția *caritativă* care organiza colecte de bani, alimente și îmbrăcăminte pentru ajutorarea celor săraci și a bolnavilor din spitale, și secția *cunoștințelor religioase* care se apleca asupra instrucției religioase a credincioșilor<sup>127</sup>. În 1929, la 15 ani de la înființarea Reuniunii Mariane din Oradea, Adunarea Generală a hotărât reorganizarea Reuniunii. Luau ființă 3 secții noi: o secție a apostolatului, o alta a tineretului de la școlile superioare și o secție a meseriașilor.<sup>128</sup> Prin această varietate de secții, Reuniunea Mariană încerca să răspundă într-un mod cât se poate de practic, nevoilor credincioșilor din mediile culte și cele mai puțin culte.

În anii 1936 se constată un recul în cadrul reuniunilor de pietate. Comitetul Reuniunii *Sfânta Maria* adresează un apel credincioșilor din parohiile Oradea – Orașul nou și Oradea – Olosig. Se dorea reorganizarea Reuniunii prin convocarea pe data de 1 iunie 1936 a Adunării Generale. Pentru realizarea reînnoirii și renașterii sufletești, Reuniunea a depus coli de înscriere la cele două biserici, și i-a îndrumat pe credincioșii *de ambele sexe să se înscrie ca membri activi cu cotizație lunară de 10 lei pentru fondul săracilor*.<sup>129</sup>

În general, răspândirea acestor Reuniuni a perfecționat viața spirituală a credincioșilor. A făcut să crească evlavia, a curățit moravurile și i-a mobilizat pe credincioși să fie parte activă în cadrul Bisericii. Prin implicarea lor, a crescut și s-a întărit iubirea și credința față de Biserică, virtuți care l-au adus pe credincios mai aproape de Dumnezeu.

Pietatea dezvoltată în jurul cultului *Preasfintei Inimi* a condus la înființarea unei societăți de evlavie numită **Societatea Preasfintei Inimi**.

<sup>126</sup> *Ibidem*

<sup>127</sup> *Ibidem*, nr. 10/1926, p. 1.

<sup>128</sup> *Ibidem*, nr. 4/1929, p. 6.

<sup>129</sup> *Ibidem*, nr. 11/1936, p. 99.

Necesitatea conservării și promovării acestei devoțiuni a iradiat în întreaga Eparhie. Nașterea acestei societăți a fost făcută cu acordul Episcopiei care prin decretul Sinodului Diecezan din 1926, chiar sprijinea și recomanda înființarea acestor societăți. *Actele Sinodului Diecezan al IV-lea* desfășurat la 4 – 5 mai 1926 au fost publicate în paginile revistei *Vestitorul* cu scopul de ai informa pe preoți despre înființarea reuniunilor de pietate. În acest sens, se găsesc referiri la *Societatea Sfintei Inimi*.<sup>130</sup> Înființarea societății de evlavie cum era *Societatea Preasfintei Inimi*, a fost recomandată și de preotul Gheorghe Hubic, preot în Vășad, în articolul *Câteva îndemnuri pentru o pastorație mai intensă*.<sup>131</sup> *Societatea Preasfintei Inimi* asemenea altor asociații de pietate avea și o latură caritativă. Ea a organizat la Oradea, în ajunul Crăciunului din anul 1928, un *matineu* artistic în favoarea săracilor.<sup>132</sup>

În 1934, Eparhia de Oradea avea răspândite pe raza a trei județe 40 de societăți *Preasfânta Inimă* cu 2680 de membri. Cele mai multe societăți închinare *Inimii Preasfinte a lui Isus* se găseau în protopopiatul Ierului.<sup>133</sup>

**Asociația Generală a Românilor Uniți** (A.G.R.U.) a adunat în rândurile ei toată *spuma* elitelor laice și clericale din Biserica Română Unită. Era o asociație a laicilor, din care făceau parte și preoții. Mișcarea se naște din protestele credincioșilor uniți împotriva proiectului de lege a cultelor.<sup>134</sup> Însă, avea la bază modelul *Acriunii Catolice* din Italia. Congresul de constituire al A.G.R.U.-lui s-a ținut la Blaj, în perioada 23-24 noiembrie 1929. În discursul de deschidere ținut de Dr. avocat Valer Pop, președintele Comitetului de inițiativă, specifica scopurile asociației: *Confesional! Adâncirea vieții sufletești a membrilor, intensificarea educației religioase a tineretului; Social: să pună în practică în familie și în Stat principiile moralei lui Hristos; Național: prin întărirea credinței la întărirea neamului*.<sup>135</sup> Pentru atingerea acestor scopuri, Statutele AGRU aveau prevăzute mijloace morale (adunări, conferințe, prelegeri, răspândire și editare de cărți) și materiale (cotizații de membru).

Atât congresele AGRU care se țineau anual pe întreaga mitropolie, cât și congresele diecezane, se desfășurau într-o solemnitate deosebită. În 1930, la Congresul AGRU desfășurat la Sighet, în alcătuirea programului s-a ținut cont și de latura religioasă (Paraclis, Liturghii, mărturisiri, procesiune cu Preasfântul Sacrament).<sup>136</sup> Se pare că în acest cadru, pe străzile orașului Sighet s-a desfășurat prima procesiune euharistică din istoria Bisericii Unite, l-a care au participat vreo 12 mii – 15 mii de persoane.

<sup>130</sup> *Ibidem*, nr. 19-20/1926, p. 2-3.

<sup>131</sup> *Ibidem*, nr. 9/1928, p. 3-5.

<sup>132</sup> *Ibidem*, nr. 23/1928, p. 12.

<sup>133</sup> *Sematism*, 1934, p. 210.

<sup>134</sup> O. Bârlea, *op.cit.*, p. 241.

<sup>135</sup> *Vestitorul*, nr. 23-24/1929, p. 6-8.

<sup>136</sup> *Ibidem*, nr. 19/1930, p. 8.

Preasfântul Sacrament a fost purtat chiar de către Episcopul Valeriu Traian Frențiu, însoțit de ceilalți doi arhieri și de un lung șir de preoți.<sup>137</sup>

Asociația generală a românilor uniți era încadrată în mișcarea de apostolat al laicilor. Răspândirea mesajului evanghelic era o datorie *de câpătâi* a fiecărui creștin. Biserica Catolică s-a atașat acestei *politici*, la sfârșitul secolului XIX –lea, când lumea modernă traversa perioada de glorie al descoperirilor științifice și al progresului industrial. Angajându-i pe credincioși misiunii Sale, i-a făcut responsabili în a căuta cu mijloace proprii cele mai *fertile* metode de apostolat.

În ceea ce privește numărul și răspândirea asociației pe teritoriul Eparhiei de Oradea, la finele anului 1931, existau 71 organizații cu 3059 de membri.<sup>138</sup> În 1934, numărul organizațiilor locale a scăzut la 59, dar a crescut numărul membrilor, ajungându-se la 3503.<sup>139</sup>

### 3. Concluzii

Evoluția Eparhiei de Oradea de-a lungul a 10 ani din perioada interbelică, a avut răsunset în întreaga mitropolie, mai ales prin modul propriu de a se organiza. Un rol important l-a avut Eparhul locului, Dr. Valeriu Traian Frențiu. Venind din Eparhia de Lugoj, el a împărtășit uzanțele locale, aducând cu sine și alte obiceiuri, îmbogățind considerabil viața episcopiei. Acesta a știut să-și coordoneze clerul și să-și motiveze credincioșii în trăirea preceptelor evanghelice.

Organul oficial al Eparhiei Unite de Oradea, revista „Vestitorul” a modelat, a format conștiințele credincioșilor uniți și a căutat să fie, în toată perioada o revistă de actualitate. Meritul buneii „orânduiri” în redactare, calitate și conținut s-a datorat în mare măsură redactorilor-șefi. Primul redactor-șef al revistei a fost preotul Aloisie Ludovic Tăutu, urmat fiind până în 1936, de către preoții Nicolae Fluieraș, Petru Tămâian și Augustin Cosma.

Pentru perioada 1926 – 1936, revista „Vestitorul” a fost un „mesager” în a-i instrui pe preoți asupra tradiției răsăritene prin problemele de tipic bisericesc și de ordin liturgic, dar și de a le propune o alternativă în pastorația credincioșilor. Această alternativă s-a identificat cu exercițiile spirituale, devoțiunile latine ș.a. Totuși ele nu au putut suplini uzanțele tradiționale răsăritene. Modul propriu de trăire al spiritualității răsăritene era dacă nu imposibil, cel puțin foarte greu de practicat și trăit, din moment ce o parte din cler, era *școlit* în seminariile latine din Apus. Sprijinindu-se pe cultul liturgic, tradiția răsăriteană a decăzut și datorită instituției *cantoratului* care în perioada interbelică a avut de suferit. Statul român nu a respectat

<sup>137</sup> *Ibidem*, nr. 21/1930, p. 1-3.

<sup>138</sup> *Ibidem*, nr. Special (dedicat AGRU) 21-22 noiembrie 1931, p.1.

<sup>139</sup> *Șematism*, 1934, p. 210.

drepturile câștigate ale fostelor școli parohiale, pentru ca în respectivele școli să fie numiți învățători cu calificare cantorală pentru biserica căreia a aparținut școala înainte. Se suprima astfel calitatea de cantor al fostului cantor-învățător confesional. De aici s-a ajuns la denaturarea cântărilor bisericești, prin ocuparea postului de cantor de către niște oameni simpli fără pregătire.

*Împrumutul* formelor de pietate proprii ritului latin s-a produs și datorită poziției geografice a eparhiei. Se pare că, începând cu episcopatul lui Iosif Pop Silaghi, acesta a iradiat încet, dar sigur, în întreaga mitropolie, ajungând să pătrundă în ultimele decenii din secolul XIX –lea, în pietatea populară a credincioșilor greco-catolici, prin devoțiunile *Rozarului*, *Calea Sfintei Cruci*, cultul *Preasfintei Inimi*, cultul *Sfântului Anton* etc.

Devoțiunile latine au fost o alternativă spirituală de moment, pe care au adoptat-o episcopii și clerul. Prin ele s-au creat niște credincioși pioși, buni la suflet, devotați Bisericii Catolice, din care puțini au avut conștiința apartenenței la Biserica Greco-Catolică românească. În activitățile Reuniunii Mariane sau a Societății *Preasfintei Inimi* s-au îmbinat forme de pietate din ambele rituri. Se cânta Paraclisul, Acatistul sau Vecernia și se recita Rozarul sau se făcea *ora de adorație* în fața Preasfântului Sacrament. Adoptându-se două modele de spiritualitate, diferite ca manifestare, dar apropiate sau echivalente în modul specific de trăire, s-a produs o neînțelegere în practicarea ritului propriu, și chiar în practicarea respectivelor devoțiuni venite din mediul latin. Ele s-au manifestat intens în asociațiile laice și datorită crizei de preoți prin care trecea Biserica Română Unită.

Reuniunile de pietate și răspândirea AGRU –lui pe tot cuprinsul Eparhiei a produs o schimbare în mentalitatea oamenilor. Exemplul multor persoane a atras și a înmulțit numărul credincioșilor practicanți. În acest sens, discursul Episcopului Frențiu ținut la Congresul diecezan de la Șimleu e deosebit de semnificativ: *...Așa că azi putem afirma, că nu există în Oradea intelectual, fiu al Bisericii noastre, care să absenteze de la mărturisirea și cuminerea pascală, din contra avem foarte mulți, cari se cuminică lunar, săptămânal și la vreo 150 numai din Oradea, cari se împărtășesc zilnic, tot așa și la Beiuș...*<sup>140</sup>

În acest fel s-a prezentat Eparhia română unită de Oradea în perioada interbelică. Conștientă de faptul că are rădăcini în tradiția răsăriteană, ea a evoluat asemenea unui organism viu, care, fiind în mișcare, a căutat să-și adapteze mesajul evanghelic la necesitățile vieții interbelice. Această perioadă a oscilat pentru credincioșii uniți între refacere morală și pregătirea *sufletească* pentru perioada de după al doilea război mondial, cea a *catacombelor*. Dacă tradiția răsăriteană a adus salvarea națiunii române în secolele XVII –XVIII –

<sup>140</sup> *Vestitorul*, nr. 12/1933, p. 4.

SILVIU SANA

lea, în perioada interbelică ea s-a diluat cu uzanțele de factură latină, care deși benefice în multe cazuri n-au reușit să opună suficientă rezistență, în fața tăvălugului bolșevic ateu. Aceste forme de evlavie latine au supraviețuit, și persistă și astăzi în multe parohii *ortodoxizate* forțat. Din nefericire, însă, ele au ajutat prea puțin la refacerea greco-catolismului românesc după revoluția din decembrie 1989.



## **RECENZII**

---

Adolf Martin Ritter, **«L'Eglise et l'Etat»: points de vue du christianisme ancien. Religion et politique dans l'Antiquité - textes et commentaires** [col. *Traditio christiana*, XIII; versiune franceză de Robert Tolck], Editura Peter Lang, Berna-Berlin-Bruxelles-Frankfurt/Main-New York-Oxford-Viena 2005, 279 p.

---

Autorul/editorul volumului, Președinte din 1996 al Comisiei Patristice a Academiei Germane de Științe, este bine cunoscut deja, cel puțin mediului universitar clujean și celui orădean, prin conferirea titlului de *doctor honoris causa* din partea Facultăților de Teologie ortodoxă ale respectivelor universități în anul 2000, respectiv 2002, cărora de fapt, le și este dedicată lucrarea, drept recunoștință. Este al XIII-lea volum din colecția *Traditio christiana*, colecție consacrată nu doar tratării unor teme *dogmatice* [s.a.] controversate, ci, cu ajutorul unor colecții de documente, inclusiv unor aspecte ale vieții ecleziale sau sociale din antichitatea creștină. În cazul de față este vorba despre raporturile dintre religie-teologie și politică în lumina tradiției patristice.

Deși autorul avertizează acribia istoriografului asupra anacronismului inclus în titlu (conceptul de «stat», aparținând abia modernității), cititorul comun poate intui miza pe care noua credință, atât de irelevantă din punct de vedere statistic până la pacea constantiniană, avea să o pună în «jocul» raporturilor dintre religie și politică, într-un mod cu adevărat revoluționar la acea epocă, cum ar fi desacralizarea autorității politice în noua *civitas christiana* pe cale de a se naște. În spatele unora dintre aceste texte, aparent banale cititorului contemporan, se ascunde însă o luptă dramatică cu Goliatul timpului. Ni se propune o lectură

ghidată printr-un număr de 70 de fragmente de origini diferite, chiar din afara tradiției creștine, însă cu valoare de premise sau de context pentru aceasta, ordonate cronologic: texte din Vechiul Testament referitoare la regalitate, din Noul Testament, din literatura iudaismului antic despre puterea politică, din teoria politică a antichității grecești clasice (Platon Aristotel, Isocrate), eleniste (Plutarh) și romane (Cicero), din rugăciunea pentru autorități la începuturile creștinismului și substratul său teologic, din primele reflecții teologico-patristice asupra raporturilor dintre Biserică și Cezar, de la Tertulian la Ioan Gură de Aur, din cele două *civitates* la Augustin, din doctrina gelasiană a «dublei puteri» și analogiile sale bizantine (până la Fotie, inclusiv). Ediția este bilingvă, textele selectate fiind redactate în limba lor de origine (ebraică, greacă sau latină), iar traducerea este însoțită de un solid aparat critic.

Spațiul cel mai amplu este acordat doctrinei augustiniene a celor două «cetăți»/«cetățenii» (circa 1/3 din totalul de pagini de text), contextualizată mai întâi istoric și doctrinar printr-o selecție ilustrativă de texte augustiniene și urmată de alte două teme adiacente: raportul dintre Împărăția lui Dumnezeu și Biserică și respectiv, raportul dintre *Civitas Dei* și *pax terrena*. În structura expunerii fragmentelor selectate, doctrina augustiniană oferă termenii problematizării ulterioare din

## RECENZII

doctrina gelasiană a «dublei puteri» - *auctoritas sacrata pontificum și regalis potestatis*, cf. *Epistula* 12 a papei Gelasie I, din anul 494 -, editorul semnalând conținutul acestei distincții (*auctoritas/potestas*) în analogie cu distincția existentă în lumea romană, în materie politică, între funcțiile senatorilor și cele ale magistraților (consuli, tribuni, etc.). În aceeași secțiune de texte cu cel gelasian sunt redate și două fragmente cu conținuturi analoage și aproximativ contemporane, însă din partea de răsărit a imperiului: unul aparținând împăratului Iustinian, celălalt dedicat acestuia de către Agapet Diaconul; în fragmentul din Prologul la Novella VI a împăratului Iustinian (din anul 535), *sacerdotium et imperium* sunt desemnate drept două daruri divine dintre cele mai remarcabile acordate neamului omenesc, chemate să conlucreze în mod «simfonic» (*consonantia/symphonia*) spre binele acesteia. Ultimele două texte reproduse, atribuite patriarhului Fotie, deci de la sfârșitul secolului al IX-lea, descriu relațiile care trebuie să existe între împărat și patriarh.

Între aceste ultime două fragmente și cele două anterioare se situează însă, evenimentele dramatice pentru creștinismul răsăritean, datorate cuceririi arabe, care a reprezentat inclusiv un motiv de criză religioasă pentru multe conștiințe creștine, după cum poate transpare și din unele fragmente ale lui Anastasie Sinaitul († începutul sec. VIII) sau ale sfântului Ioan Damaschinul (†751). Noua situație politică, în mod sigur a impus revederea modelului politico-religios, în condițiile în care domeniul autorității imperiale începea să devină tot mai restrâns comparativ cu domeniul *oikumene*-lui. În plus, criza monotelită, în

aceeași perioadă, continuată cu cea iconoclastă, aducea din nou în discuție problema reprezentativității autorității ecleziastice în fața celei politice (în mod particular): cazul papei Martin I, este emblematic în acest sens; reprezentativitatea invocată de patriarhul Fotie în fragmentele redate din *Eisagoge*, referitoare la funcțiile patriarhului, este discutabilă, chiar făcând abstracție de istoria disputelor interconfesionale pe tema primatului. Prin urmare, fragmentele redate și grupate în ultimele două secțiuni ale volumului (66-68: *Doctrina gelasiană a «dublei puteri» și analogiile sale bizantine*, respectiv 69-70: *Fotie și relațiile între patriarh și împărat la Bizanț*) permit aprofundări, contextualizări, chiar autorul recunoscând în introducere că temele politice și etice ale tradiției orientale au ocupat un loc mai degrabă marginal în activitatea sa didactică.

Oricum, este de remarcat numitorul comun al reflecției creștine din primul mileniu pe tema raporturilor dintre Biserică și Stat, bine ilustrat în acest volum: tema nu este ideată dintr-o perspectivă conflictuală, specifică doar problematicilor sau clișeelelor epocii moderne, precum cea a autonomiei celor două instituții în sfera proprie de competență, ci în perspectiva armoniei, «consonanței» sau «simfoniei» dintre ele, ceea ce conferă permanentă actualitate exigenței operative în direcția edificării acelei *civitas charitatis*.

**CORNEL DÎRLE**