

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO – CATHOLICA
VARADIENSIS

2

EDITORIAL OFFICE: Gh.Bilașcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - SOMARIO - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

CORNEL DÂRLE, Sacramente, sacramentalitate și unitatea Bisericii în secolele II – III. ♦ <i>Sacramenti, sacramentalità ed unità della Chiesa nei secoli II – III</i>	3
ALEXANDRU BUZALIC, Particularități în teologia pastorală greco-catolică contemporană ♦ <i>Particularités dans la théologie pastorale greco-catholique contemporaine</i>	15
IOAN IRINEU FĂRCAȘ, Taina omului și/în Taina lui Dumnezeu ♦ Il mistero dell'uomo e/nel mistero di Dio.....	29
SABIN FĂGĂRAȘ, <i>Il contenuto della divina e divinizzante tradizione</i> ♦ Conținutul tradiției dumnezeiești și îndumnezeitoare	41
ALEXANDRU BUZALIC, Spiritualitatea creștinismului kievian de la apariție până în secolul XIII ♦ <i>La spiritualité chrétien kieviénne de de l'apparition jusqu'au XIII^e siècle</i>	47

STUDIA PHILOSOPHICA

- ALINA NOVEANU, *Die Hermeneutik Platons im Werke Hans-Georg Gadamer* ♦ Hermeneutica lui Platon în opera lui Hans Georg Gadamer 63
- ANCA CÂMPIAN, Spiritul american – retrospectie ♦ *The American Spirit – Retrospection* 73

STUDIA HISTORICA

- CONSTANTIN ILIEȘ, Unelte de fierărie în Dacia romană ♦ *Forging tools in Roman Dacia*..... 81
- DANIEL DUMITRAN, Strategii misionare în Biserica Română Unită (sfârșitul sec. XVIII – începutul sec. XIX) ♦ *Missionäre Strategien in der Rumänischen Unierten Kirche (Ende des 18. Jahrhunderts – Anfang des 19. Jahrhunderts)*..... 99
- BLANKA GORUN – KOVÁCS, „Grecii” din Bihor în secolul al XVIII-lea ♦ *Die « Griechen » aus Kreis Bihar in 18. Jahrhundert* 121
- REMUS CÂMPEANU, Două personalități, două două atitudini diferite față de Unirea religioasă: Nicolae Densușianu și Ștefan Manciulea ♦ *Deux personnalités, deux attitudes différentes envers L’Union religieuse: Nicolae Densușianu et Ștefan Manciulea* 139
- BLAGA MIHOC, Pentru cauza limbii române în comitatul Maramureș. Contribuții documentare (1860) ♦ *For the Cause of the Romanian Language in Maramureș County. Documentary contributions (1860)* 145
- ADRIAN APAN, Din istoria Seminarului Teologic Greco-Catolic din Oradea ♦ *Dalla Storia del Seminario Teologico Greco – Cattolico di Oradea*..... 155

RECENZII

- Firea românilor*, coord. Daniel Barbu, Editura Nemira, 2000 (Alexandru Buzalic) 189
- Geneviève D'Haucourt, *Viața în Evul Mediu*, Editura Corint, București, 2000, 142 p. (Adrian Vasile Tanchiș) 191
- Papp Klára, *Biharország jobbagynépe. A magánbirtok és jobbagysága a XVIII. században*, Debrecen, 1998, 175 + [50] p. + 8 hărți (Gheorghe Gorun) 193
- Caiete de antropologie istorică*, anul I, nr. 1, Cluj – Napoca, ianuarie – iunie 2002, 175 p. (Gheorghe Gorun) 194
- Rácz István, *Parasztok, hajdúk, civisek (Társadalomtörténeti tanulmányok)*, Debrecen, 2000, 421 p. (Blanka Gorun-Kovács) 195
- The First Millenium of Hungary in Europe*, coord. Klára Papp și János Barta, Debrecen, 2002, 582 p. (Gheorghe Gorun) 197
- Charles Tilly, *Revoluțiile europene (1492-1992)*, Polirom, Iași, 2002, 268 p. (Blanka Gorun-Kovács)..... 199
- Facultatea de Teologie Ortodoxă la zece ani de existență*, coord. Ioan Tulcan și Mihai Săsăujan, Arad, 2001, 346 p. (Gheorghe Gorun) 201
- Olivier Gillet, *Religie și naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, București, 2001, 313 p. (Adrian Apan) 202
- Bársony István, Papp Klára, Takács Péter, *Az úrbérrendezés forrásai Bihar vármegyében*, vol. I, *Az érmelléki és a sárréti járás*, Debrecen, 2001, 361 p. (Blanka Gorun-Kovács)..... 203

STUDIA THEOLOGICA

SACRAMENTE, SACRAMENTALITATE ȘI UNITATEA BISERICII ÎN SECOLELE II – III

CORNEL DÂRLE

RIASSUNTO. Sacramenti, sacramentalità ed unità della chiesa nei secoli II-III. L'articolo intende segnalare le motivazioni di fondo – di natura teologica e culturale – che hanno accompagnato la riflessione di alcuni rappresentanti di questo periodo, motivazioni che corroborate con eventi ecclesiali, le sottoponiamo all'attenzione, avendo, nella nostra considerazione, rapporto con l'effort ecumenico attuale. Nella prima parte – Dal *mysterion* al *sacramentum* nei secoli II-III - riprende l'ipotesi del processo di slittamento di significato del mistero celebrato, con la traduzione del *mysterion* greco con il latino *sacramentum*, dal mistero-evento a mistero-verità. Come attestazione ecclesiale di questo fatto teologico, si considera l'episodio della disputa del vescovo Cipriano di Cartagine con il papa Stefano riguardo il battesimo di quelli ritornati nella comunione cattolica e, più precisamente, le premesse e conseguenze dal punto di vista dell'unità della Chiesa. Nella terza e ultima parte – Sacramentalità e *kerygma* -, partendo dalla pastorale del rituale del catecumenato e del battesimo nei primi tre secoli, in cui *kerygma* ed evento sacramentale si compenetrano, si sofferma sul modo in cui Irineo di Lione descrive e teoretizza quelle realtà che le nominiamo sacramenti, per concludere con le due prospettive che caratterizzerebbero le due tradizioni teologiche che incominciano a profilarsi già nei primi tre secoli in Oriente e in Occidente.

Nu este intenția noastră și nici spațiul suficient aici de a retrasa o istorie a teologiei sacramentale la originile ei; ne propunem în acest articol să semnalăm motivațiile de fond – de natură teologică și culturală - care au însoțit reflecția reprezentanților acestei perioade, motivații care, coroborate cu evenimente ecleziale, le aducem în atenție, având, în aprecierea noastră, tangență cu efortul ecumenic actual.

1. De la *mysterion* la *sacramentum* în secolele II-III

Un nume de referință din cele contemporane, în ce privește studierea principiilor hermeneutice, mai mult inconștiente, care au ghidat reflecțiile reprezentanților acestei perioade, este cel al lui E. Ruffini¹, deși concluziile sale nu sunt întru totul și în mod unanim împărtășite.² Condensând și probabil simplificând concluziile autorului, acesta este de părere că procesul lingvistic al transpunerii mesajului evanghelic din contextul cultural al limbii grecești în cel al limbii latine, în decursul secolelor II-III, proces urmărit în jurul conceptului de mister (*mysterion-mysterium-sacramentum*), a fost însoțit și de un proces semantic care nu e lipsit de importanță, spunem noi, în câmp teologic și mai precis, tocmai în cel al teologiei sacramentale și al celei ecumenice.

¹ E. Ruffini, *Sacramentalità ed economia sacramentale negli scritti dei Padri della Chiesa* în E. Ruffini – E. Lodi, "Mysterion" e "Sacramentum". *La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi*, Dehoniane, Bologna 1987, pp. 57-213; Id., *Sacramentaria*, în *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1991⁶.

² De exemplu, A. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, LAS – Roma 1999.

De fapt, o primă modificare semantică a termenului, chiar dacă mai puțin relevantă, are loc deja prin trecerea mesajului creștin din contextul cultural iudaic în cel elenist. La o primă considerație, ne-am aștepta ca această trecere să fi avut loc fără probleme deosebite, uzul termenului *mysterion* în unele cărți mai recente ale Vechiului Testament și în cele ale Noului Testament, mai ales, pe lângă faptul de a fi rezultatul unei anumite influențe eleniste asupra lumii iudaice, aparținând oarecum aceluiași sistem lingvistic; în realitate însă, dincolo de orice posibilă influență, conținutul semantic al termenului biblic va păstra o anumită originalitate care nu permite o deplină coincidență cu cel elenist.³ Chiar dacă dezbateră asupra noțiunii biblico-creștine de mister este încă deschisă, se poate totuși reține în mod suficient de întemeiat că, în timp ce în contextul biblic termenul *mysterion* semnifică planul mântuitor, ascuns din veci în Dumnezeu, plan care se manifestă înfăptuindu-se în istorie și ca atare, nu e fără legătură cu celebrarea, în lumea elenistă în schimb, termenul era folosit în două contexte diverse, cu semnificații diferite. Primul este contextul filozofic, mai vechi și din punct de vedere cultural mai influent; al doilea este contextul religiilor misterice, mai recent și din punct de vedere cultural mai puțin influent. În primul caz are o semnificație aproape identică cu cea din limbile contemporane, adică un adevăr dificil de cunoscut și practic inaccesibil unor persoane neinițiate într-o anumită cunoaștere filozofică. În cel de-al doilea caz, are cu precădere alte două semnificații: fie ansamblul riturilor culturale ale unei religii misterice, fie complexul principiilor doctrinare adiacente practicii culturale.

Impactul între aceste două semnificații nu s-a petrecut fără dificultăți și cu interferențe periculoase. În comunitatea creștină de limbă greacă, cuvântul *mysterion* se folosea deja în secolul II pentru a indica Botezul și Euharistia, însă acest uz deriva dintr-o referință precisă la sensul biblic al termenului. Deoarece cu trecerea timpului, referința biblică nu a fost întotdeauna remarcată în mod reflexiv, apărând temerile că uzul termenului ar fi prezentat afinități periculoase cu sensul propriu religiilor misterice păgâne, s-a preferat uzul termenului *mysterion* conform sensului din contextul filozofic, care părea mai apropiat gândirii creștine. Doar în secolul III unii Părinți, în mod particular reprezentanți ai școlii alexandrine, se vor simți în măsură să facă primele paralele între misteriiile păgâne și misterele creștine, chiar dacă puneau în evidență și enormele diferențe: misteriiile păgâne sunt în raport cu o interpretare mitică a realității și deci, cu o ideologie, în timp ce misterele creștine sunt în raport cu o istorie a mântuirii.

Totuși, întrucât paralela între misterul păgân și misterul creștin va rămâne, în fond, mai mult literară decât teologică, e de înțeles de ce în aceeași școală alexandrină – destul de influențată de neoplatonism – va fi preferat sensul filozofic al termenului și va fi favorizată echivalența mister-adevăr mai degrabă, decât cea de mister-istorie. Autorul citat consideră că deși în reflecția teologică răsăriteană din secolul III se poate întâlni deja un clar proces semantic care inițiază deplasarea de accent de la noțiunea de mister-eveniment la noțiunea de mister-adevăr, va fi tocmai celebrarea sacramentală care va modera accelerarea procesului, cele două noțiuni găsindu-se într-o situație de echilibru în practica liturgică. Procesul însă, se va accelera, din diferite motive, în lumea creștină de limbă latină. Posibile explicații

³ Vezi G. Bornkamm, *Mysterion*, în GLNT, VII, Brescia 1971, pp. 645-716.

ale acestui fapt: mai întâi de toate, însăși existența, în traducerea latină a grecescului *mysterion*, a doi termeni – *mysterium* și *sacramentum* – invitau parcă la a le distinge sensurile și a le preciza semnificațiile; deși de matrici lingvistice și semantice diferite, pentru un timp, la început, vor fi folosiți în mod nediferențiat, ca sinonimi. Treptat însă, tendința va fi de a folosi termenul *mysterium* în sensul comun pe care cuvântul "mister" îl are în limbajul actual, iar termenul *sacramentum*, conform sensului care la fel, ne este familiar astăzi.

O altă explicație, complementară și de natură propriu-zis mai teologică, pe care o oferă autorul citat, ar reprezenta-o faptul că tema *revelației* va fi disociată de cea a *dispensației*, ceea ce va accelera distanțarea dintre noțiunea de mister-eveniment și cea de mister-adevăr. În lumea răsăriteană, chiar atunci când este privilegiat adevărul în raport cu evenimentul, legătura dintre adevăr și eveniment este păstrată sub două aspecte: mai întâi, pentru că însuși evenimentul este considerat vehicul al adevărului; în al doilea rând, pentru că însăși revelația adevărului este luată în considerare mai mult pentru faptul de a fi *eveniment* mântuitor decât vestire de adevăruri mântuitoare. În alte cuvinte, în contextul răsăritean, revelația face parte din dispensație; ambele aparțin unei unice economii mântuitoare care, la rândul său, corespunde întotdeauna logicii întrupării istorice. În lumea latină în schimb, această legătură ar fi suferit o treptată slăbire. Misterul-adevăr ar fi devenit, tot mai mult, sinonim cu adevăruri misterioase, identificându-se treptat cu doctrina, din care se urmărea să sublinieze *transcendența* și *normativitatea*.

Consecințe ale acestei echivalări reductive dintre revelație și doctrină, ar constitui-o mai întâi, profilarea a altor două echivalențe în sens reductiv: echivalența revelație-Scriptură sau, mai de nedorit, echivalența revelație-dogmă. În al doilea rând, ceea ce va interesa mai mult din revelație, va fi mai degrabă potențialul său doctrinar, decât faptul unui eveniment-mântuitor. În al treilea rând, revelația va tinde a fi înțeleasă doar ca o făgăduință sau ca o prevestire a ceea ce va fi dispensația.

Astfel e de înțeles că și noțiunea de mister-celebrat sau sacrament va avea o altă fizionomie, în funcție de raportul dintre mister-adevăr și mister-eveniment. Faptul teologic, considerăm că e verificabil, am putea spune într-un mod paradoxal, într-un episod eclezial petrecut în Apusul creștin al Africii de Nord din secolul III, dar ale cărui consecințe persistă în teologia și în disciplina canonică a Răsăritului creștin-ortodox actual și implicit în dialogul ecumenic.

2. Disputa dintre episcopul Ciprian al Cartaginei și papa Ștefan privitor la botezul celor reveniți în comuniunea catolică: premise și consecințe

Nu vom parcurge întreg episodul, ci după cum precizează titlul acestei secțiuni, vom semnală doar unele premise de natură culturală și teologică ce vor inspira pozițiile părților în dispută și consecințele practice care vor decurge din acest episod, consecințe care se perpetuează până în zilele noastre.

2.1. Sacrament și sacramentalitate în scrierile lui Tertulian

Începem cu Tertulian pentru că, după cum se știe, scrierile acestuia au constituit o bună parte din hrana spirituală a episcopului Ciprian.⁴ Pe de altă parte, în lucrarea sa *De baptismo* apare pentru prima oară în literatura creștină termenul *sacramentum* tocmai în raport cu această realitate creștină (*felix sacramentum*, PL 1, 1197).⁵

Scrierea, contemporană aproximativ cu *Adversus haereses* al lui Irineu din Lyon, combătea aceeași problematică a dualismului gnostic de tip maniheist. Însă remarcă E. Ruffini⁶ că logica ce ghidează teologia lui Tertulian, doar în aparență converge cu cea a lui Irineu, drept pentru care, chiar atunci când Tertulian folosește termenul *sacramentum* pentru a desemna aceleași realități pe care Irineu și alexandrinii le indicau prin termenul *mysterion*, nu este în același sens și pentru același motiv; aplicând de fapt, același termen atât misterului (înțeles ca adevăr misterios), cât și sacramentului (celebrarea creștină), această libertate de exprimare nu-i derivă din perceperea legăturii intrinseci dintre realitățile desemnate prin noțiunea de mister și prin cea de sacrament. Irineu și alexandrinii, prin *mysterion* desemnau acele realități care înfăptuiesc economia mântuirii în termeni de legământ. Când, în schimb, Tertulian aplică acestor realități calificarea de *sacramentum*, deși recunoscând în ele un fapt mântuitor, intenționează să sublinieze în acestea mai ales transcendența. Pentru primii însă, misterul este ca atare, inclusiv în virtutea dimensiunii sale umano-istorice; sacramentalitatea face referință continuă la istorie, în care se înfăptuiește și se exprimă economia mântuirii. Pentru Tertulian, misterul-sacrament este astfel, mai ales în virtutea dimensiunii sale divine-anistorice, iar sacramentalitatea face referință, mai degrabă, la transcendență și este un gest de supunere față de aceasta. Pentru răsăriteni, marile Evenimente ale mântuirii (Cuvântul, Cristos, Biserica) se raportează reciproc fie prin faptul că aparțin aceleiași economii a mântuirii, fie pentru că fac trimitere una la alta în virtutea structurii simbolice comune. Pentru Tertulian, aceste Evenimente, deși aparținând unei aceleiași economii și făcând parte dintr-o unică istorie, se raportează între ele, fie doar așa cum o preinformare (misterul-adevăr) se raportează la realitatea asupra căreia informează (misterul celebrat), fie doar precum o normă se raportează la gestul de supunere prin care este satisfăcută respectiva normă. În cadrul acestei perspective, e de înțeles că dacă «misterul» și «celebrarea creștină» vor fi indicate prin același termen *sacramentum*, va fi doar pentru că sunt înfăptuiri istorice ale unei unice voințe divine și nu pentru că au în comun o structură identică, iar cu trecerea timpului, pentru a evita posibile confuzii, cele două realități vor fi indicate cu termeni distincți: *mysterium* pentru misterul-adevăr și *sacramentum* pentru celebrarea creștină.

⁴ «...numquam Cyprianum abque Tertulliani lectione unum die praeterisse», Ieronim, Sf., *De viris illustribus*, PL 23, 661-663; «B. Cyprianus Tertulliano magistro utitur» Id., *Ep.* 84, 2.

⁵ În uzul profan, *sacramentum* semnifica fie suma de bani pe care două părți într-un litigiu judiciar o depuneau în templu ca și garanție, înainte de începerea procesului, fie jurământul între două părți care încheiau un pact. Termenul, legat de rădăcina *sar, sacer, sancire*, ar fi exprimat deci, atașarea unei garanții religioase la o anumită realitate umană; cfr. G. Bornkamm, *art. cit.*, col. 713.

⁶ E. Ruffini, *op.cit.*, pp. 104-119.

O opinie similară împărtășește R. Hotz⁷, care consideră că odată cu aplicarea termenului *sacramentum* Botezului și Euharistiei, Tertulian, folosind încă sensul profan al termenului, dădu origine unui proces de transformare a semnificației conceptului și a realității semnificate de acesta, proces ale cărei consecințe se fac simțite până în zilele noastre. În limbajul lui Tertulian, *sacramentum* reprezintă atât ceea ce sfințește și mijlocul prin care se sfințește, cât și rezultatul sfințirii.

În mod divers asupra acestui punct, consideră însă E. Lodi⁸, care analizând *mysterion*-ul ritual în izvoare liturgice pre-nicene, trage concluzia că trecerea de la noțiunea de *mysterium* în sens global de plan mântuitor concretizat în Cristos și pregătit în sens tipologic, la realitatea de *sacramentum* în sens ritual și sacramental, nu ar fi rezultatul unui act creativ al lui Tertulian, ci ar corespunde unei evoluții organice a liturgiei, pornind de la o matrice ebraică.

Oricare ar fi ipoteza adevărată, deși nu par să se excludă reciproc, în lumea creștină latină se remarcă o deplasare de accent de la mister la semn⁹, proces care, consideră R. Hotz¹⁰, și-a găsit cu Sfântul Augustin o bază teoretică. Asupra argumentului vom reveni în capitolul următor disputei dintre Ciprian al Cartaginei și papa Ștefan.

2.2. Botez și Biserică în controversele din secolul III

Chestiunea admiterii în comuniunea catolică a celor botezați în afara acestei Biserici, apăru devreme în istoria acesteia, când teologia era încă departe de a fi sistematizat datele relative la noua situație. Cele mai vechi texte pe care le cunoaștem, care fac aluzie la valoarea (sau lipsa ei) botezului ereticilor sunt din jurul anului 200 și aparțin lui Clement din Alexandria¹¹ și Tertulian¹². Din primul, care spune doar că botezul ereticilor nu este o «apă din casă», nici o «apă legitimă» și din contextul mai degrabă ambiguu, nu se poate trage o concluzie asupra valorii acestui botez. Mai clar, în schimb, este Tertulian în *De baptismo*, unde nu poate recunoaște botezul ereticilor pentru că nu-l au nici pe Dumnezeuul nostru, nici pe Cristos al nostru, și deci, nu pot primi un botez pe care de fapt, nu-l posedă. În cele din urmă, totul e raportat la ruptura comuniunii ecleziale pe care aceștia au provocat-o. Deși nu spune în mod explicit că aceștia trebuie rebotezați, concluzia este totuși logică. De fapt, ulterior, în perioada sa montanistă, se va pronunța în acest sens.¹³

⁷ R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de oriente y occidente*, Salamanca 1986, p. 68.

⁸ E. Lodi, *La sacramentalità nelle fonti liturgiche primitive*, în E. Ruffini – E. Lodi, *op. cit.*, pp. 223-233.

⁹ Sensul original de *sacramentum* ca jurământ militar a continuat să fie prezent doar în Ciprian, Arnobiu și uneori în Ambrozie, pentru ca apoi, să dispară după secolul IV; cfr. G. Bornkamm, *art. cit.*, col. 715.

¹⁰ R. Hotz, *op. cit.*, p. 72.

¹¹ Clement din Alexandria, *Stromata*, I, 19, 96: PG 8, 813 A.

¹² Tertulian, *De baptismo*, 15: PG 1, 1324 C.

¹³ Tertulian, *De pudicitia*, 19: C. Munier (ed.), SC 394, pp. 252-262.

Apoi, în Biserica catolică din nordul Africii, un sinod din timpul episcopului Agrippinus din Cartagina (către anul 220) pare să fi decis în favoarea rebotezării ereticilor¹⁴; la fel, două sinoade ținute în Asia Mică, la Iconiu și Synnade (cca. 230-235) au respins botezul montaniștilor datorită ereziei lor trinitare¹⁵.

Astfel se ajunge la controversa pe tema botezului de la jumătatea secolului III, care amenință unitatea Bisericii. Disputa i-a avut ca protagoniști, după cum se știe mai ales din epistolarul Sfântului Ciprian episcop al Cartaginei (epistolele 69-75), pe de o parte pe acesta și pe episcopul Firmilian al Cezareii Capadociei, iar de cealaltă parte, pe episcopul Romei, Ștefan.

Teza centrală a lui Ciprian consta în considerarea comuniunii ecleziale la fel de necesară precum credința catolică în Sfânta Treime, pentru a putea vorbi de un adevărat botez; deci, cei reveniți în comuniunea catolică, schismatici saueretici, trebuiau (re)botezați.

Papa Ștefan în schimb, îi opusese pur și simplu, argumentul tradiției, conform căruia, celor convertiți trebuia doar să li se impună mâinile *in paenitentiam*¹⁶, argument ce va fi combătut apoi nu atât de Ciprian, care încercă mai degrabă să-l ocolească¹⁷, cât de Firmilian, care pretindea a opune uzanței romane, o alta autentică și derivată de la Cristos și de la apostoli¹⁸.

Este în acest context că episcopul Dionisie al Alexandriei se interpușe ca mediator între Roma și Capadocia mai ales, când văzu că unitatea Bisericii era amenințată, pentru a încerca să-i sugereze papei Ștefan că uzanța diferită de cea romană nu era cu totul nouă¹⁹, fără însă să asume ideile lui Ciprian. Astăzi, în lipsa unor documente din primele două secole asupra temei, originea apostolică a uneia sau alteia din uzanțe nu se poate demonstra în mod apodictic, însă tradiția romană, pentru acea perioadă, apărea mai întemeiată.²⁰

Conform lecturii pe care A. de Halleux o face asupra controverselor²¹, papa Ștefan ar fi justificat uzanța tradițională în mod asemănător autorului anonim al scrierii *De rebaptismate* (cap. 6-12: PL 3), adică printr-o concepție a puterii numelui lui Isus, argument în spatele căruia Ciprian și apoi Firmilian ar fi văzut o concesie intolerabilă în favoarea marcioniștilor, care, printre alte lucruri, considerau inutil botezul cu apă, limitându-se la invocarea numelui lui Isus. Se pare deci, că pozițiile Romei și ale partizanilor rebotezării nu erau atât de distanțate pe cât se poate deduce din tonul polemicii.²²

¹⁴ Cfr. Ciprian, Sf., *Ep.* 71,2; 73,3; 75,7.19: W. Hartel (ed.), CSEL 3, 2, pp. 772ș.u.; 780; 814; 822. Ereticii de care se ocupă sinodul nu puteau fi încă novațienii, care de altfel, se separară de biserică din motive de disciplină sacramentală și nu de credință.

¹⁵ Cfr. Dionisie din Alexandria, în Eusebiu din Cezareea, *Historia ecclesiastica*, VII, 7: G. Bardy (ed.), SC 41, pp. 172-173; PG 20, 649 A.

¹⁶ Cfr. Ciprian, *Ep.* 74, 1,2.

¹⁷ Cfr. Id., *Ep.* 71, 3: «Non est autem de consuetudine praescribendum, sed rationem vincendum».

¹⁸ Cfr. Id., *Ep.* 75,5.6.13.19.

¹⁹ Episcopul Dionisie se referea însă, la deciziile sinoadelor din Iconiu și Synnade din anii 230-235 care respinseră pe bună dreptate botezul montaniștilor și de aceea impuneau (re)botezarea celor convertiți; cfr. Eusebiu din Cezareea, *Historia ecclesiastica*, VII, 7: SC 41, pp. 172-173; PG 20, 649 A.

²⁰ Cfr. K. Duchatelez, *Le principe de l'économie baptismale dans l'antiquité chrétienne*, în «Istina» 18 (1973), p. 331.

²¹ Cfr. A. DE Halleux, *Foi, baptême et unité*, în «Irenikon» 61 (1988), p. 173ș.u.

²² Cfr. Id., *art. cit.*, p. 175.

Noutatea însă, o constituia lectura sacramentalității Bisericii, datorată ideii de *Una sancta* a lui Ciprian; acesta pare să fi continuat în câmp eclesiologic ceea ce maestrul – Tertulian – începuse în câmp sacramental, respectiv mutarea accentului de la aspectul celebrativ-simbolic către cel semnificativ-normativ. De fapt, reflecțiile lui Ciprian asupra problemei botezului celor separați de Biserică, se plasează pe fondul convingerilor sale eclesiologice, drept pentru care declară nul respectivul botez subliniind mai degrabă situația lor de schismatici decât de eretici; o concepție despre Biserică, în mod esențial ca *instituție*, iar prin urmare, celebrarea sacramentală devine mai degrabă, un exercițiu al unei puteri pe care Biserica a primit-o de la Cristos, decât o manifestare a acțiunii și puterii Acestuia.

Dacă aceasta era și viziunea episcopului Firmilian asupra misterului Bisericii, e mai greu de afirmat; de fapt, el nu menționează în scrisoarea sa către Ciprian (*Ep. 75* din epistolarul lui Ciprian) nici un grup de schismatici, care în schimb apar în epistolele care-l au pe Ciprian ca autor (novațieni, în particular). Oricum, prin autoritatea succesorului său de un secol mai târziu, Sfântul Vasile cel Mare, care avea la dispoziție corespondența dintre Cezareea Capadociei și Cartagina, eclesiologia ciprianică va fi consacrată în Răsărit, prin intermediul unei pneumatologii care leagă atât de strâns botezul de episcopatul de succesiune apostolică, încât va nega sacramentul oricărei comunități separate.²³ Vom vedea însă, că motivațiile de fond ale tradițiilor teologice pe care cei doi le reprezintă, chiar la un secol distanță între ei, nu coincid întru totul. Mai întâi însă, semnalăm unele consecințe de natură eclezială ale acestui episod de la jumătatea secolului III.

2.3. Consecințe pentru secolele următoare

În Apus, succesorul papei Ștefan, papa Sixt II lăasă Bisericile din Africa (precum și cele din Asia Mică) în practica lor de a «reboteza» pe cei convertiți, situație care se va menține în Apus până la Conciliul din Arles (314). Convocat de împăratul Constantin pentru a rezolva noua problemă ridicată de donatiști, decizia luată referitor la primirea celor convertiți dintr-o situație de separare, a fost de a-i interoga asupra simbolului credinței și doar în cazul în care nu răspundeau cu o mărturisire corectă a misterului Sfintei Treimi, se proceda la botez, altfel erau primiți doar cu impunerea mâinilor pentru primirea Spiritului Sfânt.²⁴ Decizia pornea de la un principiu favorabil validității botezului și în afara Bisericii catolice, conform practicii romane.

Câțiva ani mai târziu, conciliul ecumenic de la Nicea (325) se pronunță referitor la primirea în Biserică a slujitorilor novațiani (catari) și pauliniști (discipoli ai lui Paul din Samosata), cerând pentru primii impunerea mâinilor și subscrierea la mărturisirea de credință catolică²⁵, în timp ce pentru al doilea grup se cerea în mod hotărât rebotezarea.²⁶

²³ Cfr. Vasile cel mare, *Ep. 188*, 1: A.R. Raccone (trad.), *San Basilio. Epistolario* [col. «Patristica», 5], Paoline, 1966, pp. 490-493.

²⁴ Cfr. can. 9(8): Mansi, 2, 472 A.

²⁵ Cfr. can. 8: Mansi, 2, 672 B.

²⁶ Cfr. can. 19: Mansi, 2, 676 E.

În continuare, dreapta credință treimică va fi o constantă în argumentările principalilor reprezentanți patristici din secolul IV, ca și condiție a validității botezului.²⁷ Și mai intransigente sunt deciziile *Constituțiilor Apostolice* și *Canoanele Apostolilor* (can. 46 și 68) care ar putea avea legătură cu deciziile vechilor sinoade de la Iconiu și Synnade și care ar fi contribuit, în parte, în Răsărit la a considera invalid orice botez conferit în afara Bisericii.²⁸ Nu lipseau însă, păreri opuse asupra aceleiași probleme, cum era cazul lui Eusebiu din Cezareea, care se arăta înclinat spre tradiția romană, considerând-o ca fiind mai veche.²⁹

Totuși, spre sfârșitul secolului IV, atât în Răsărit cât și în Apus, începură să fie admiși în Biserică arieni, fără a li se mai cere rebotezarea³⁰, fapt despre care dă mărturie și consimte și Atanasie al Alexandriei (prin anul 362)³¹.

În acest context se situează cele două scrisori canonice ale Sfântului Vasile cel Mare (cca. anul 370), în răspuns la prietenul său Anfilohie, episcop de Iconiu, scrisori ce cuprind două canoane referitoare la botezul conferit în afara Bisericii.³² În primul canon el distinge trei categorii sau trei situații ale celor separați: *haireseis*, *schismata* și *parasynagôgai* (comunități răzvrătite față de autoritățile legitime, din motive de natură mai degrabă personale). În timp ce pentru eretici e hotărât în a cere botezul la convertirea lor, față de schismatici (enumeră novațiani, encratiți și hydroparastați) poziția sa este mai nuanțată: deși cunoaște că în alte regiuni la convertirea lor nu se cere rebotezarea (novațiani, mai ales), el în schimb, îl pretinde, fără însă a-și impune în mod absolut poziția, pentru a nu fi obstacol «economiei generale» (*τη καθολου οικονομια*); cere totuși, ungerea lor (*χρησθα*) și își explică deciziile în mod asemănător lui Ciprian. Apoi în canonul 47 din cea de a doua scrisoare canonică, din nou botezul schismaticilor este respins, însă ferindu-se de a impune propria uzanță. Nu se poate presupune că episcopul Vasile ar fi ignorat canonul 8 al conciliului din Niceea; însă nu se simțea legat, interpretând acea decizie ca pe o alegere între două uzanțe diverse, însă legitime: adică, de a reboteza sau de a folosi «economia».³³

Cele două motive prin care legitimează exercițiul acestei economii, vor fi reținute apoi în tradiția răsăriteană posteroară. Unul ține de ordinea comuniunii bisericești: e convenabil a se conforma unei economii generale, practică de majoritatea Bisericilor. Altul ține de pastorală individuală: trebuie evitat ca *akribia* să constituie obstacol în calea mânturii celor convertiți, doritori de a intra în Biserică.³⁴

²⁷ Cfr. Atanasie cel mare, Sf., *Cuvântare împotriva arienilor*, II, 42-43: PG 26, 236 C - 237 B; Id., *Epistole către Serapion*, 29 și 30: PG 26, 597 A și B; Chiril al Ierusalimului, Sf., *Procateheze*, 7: PG 33, 345 B; Grigorie din Nazianz, Sf., *Cuvântarea* 40 (Despre Sfântul Botez), 26: PG 36, 396 B; Gregorie din Nyssa, Sf., *Împotriva lui Eunomie*, 11: PG 45, 877 C ș.u.

²⁸ Cfr. K. Duchatelez, *Le principe de l'économie baptismale dans l'antiquité chrétienne*, în «Istina» 18 (1973), p. 343.

²⁹ Cfr. Eusebiu din Cezareea, *Historia Ecclesiastica*, VII, 2: PG 20, 640 B.

³⁰ Cfr. J. Hamer, *Le Baptême et l'Église. A propos des «Vestigia Ecclesiae»*, în «Irénikon» 25 (1952), pp. 162 ș.u.

³¹ Cfr. Atanasie cel mare, *Tomus ad Antiochenos*, 3: PG 26, 797 C.

³² Cfr. Vasile cel mare, *Ep.* 108, can. 1: PG 32, 665-668 și *Ep.* 199, can 47: PG 32, 729-732.

³³ Cfr. K. Duchatelez, *art. cit.*, p. 341.

³⁴ Cfr. A. De Halleux, *L'économie dans le premier canon de Basile*, în «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 62 (1986), p. 390.

Deci, la Vasile, *economia* începu să se manifeste ca un principiu eclezastic special, opus *akribiei*, observanța strictă a canoanelor, însă e dificil de spus dacă i se dădea o semnificație pur juridică. Faptul este că pune *economia* în alternativă rebotezării, deci oarecum, echivalent acestei Taine, Biserica acceptând, sau mai degrabă convalidând un botez invalid, deoarece conferit de laici care nu mai aveau pe Spiritul Sfânt și deci, nici puterea de a-l dăru. În ce privește primirea prin ungere cu mir, K. Duchatelez consideră că funcția reconciliantă este clar manifestată, însă nu se poate spune cu certitudine dacă exista o legătură directă între *economie* și această ungere.³⁵

Distincția celor separați pe categorii, introdusă în mod oficial la conciliile din Arles și Niceea, s-a păstrat, iar cu indicațiile lui Vasile, listele au devenit mai detaliate, la cele două moduri de primire a celor convertiți, către anii 530-540 s-a mai adăugat unul: abjurarea vechii erori și o nouă mărturisire de credință.³⁶ Chiar dacă se constată apoi că după Sfântul Vasile termenul *oikonomia* nu mai apare în chestiunile legate de botez și în schimb, e folosit în diferite alte contexte (în materie de pocăință, mai ales), totuși mecanismul său este subînțeles atunci când de exemplu, Anastasie Sinaitul (către anul 700) sau Teodor Studitul (care recurge în mod explicit la Sfântul Vasile în listele sale de erezii), vorbind despre primirea unui eretic convertit în Biserică fără rebotezarea sa, faptul nu se explică decât prin aplicarea acestei *economii*.³⁷

Spre sfârșitul perioadei patristice, se poate trage concluzia că, deși rămâne incert modul în care Părinții concepeau lucrarea acestei *economii*, totuși, putem spune că se prezenta ca un act canonic al Bisericii ce permitea botezului conferit în afara Bisericii (mai precis, celor din a doua categorie, adică fără o eroare fundamentală în materie trinitară), să devină valid în sens eclezial strict. Aceasta convalidare reconciliantă din partea Bisericii, probabil și-a găsit un instrument potrivit fie în ungerea cu mir sau impunerea mâinilor, fie încă, mai târziu, într-o mărturisire publică a credinței³⁸ (adică dizidenți din cea de a treia categorie, începând cu nestorienii și eutihienii).

3. Sacramentalitatea între «*theoria*» și «*kerygma*»

O probă a raportului reciproc, încă evident la nivel pastoral în secolul III, între mister-eveniment și mister-adevăr și totodată între mister-adevăr și celebrare a misterului, se poate remarca în pastorala ritualului catecumenatului și a botezului. În acest ambient al celebrării creștine, *kerygma* și eveniment sacramental se întrepătrund, fapt atestat deja de literatura nou-testamentară, de exemplu, în Faptele Apostolilor sau în 1 Petru; în timp ce, pe de o parte, botezul simbolizează în mod viu și eficace mesajul evanghelic, sigilând în mod liturgic angajarea divină din făgăduințele vehiculate în predicare, pe de altă parte, mesajul evanghelic anticipează și marchează începutul reînnoirii operate de botez. Această interacțiune între vestire kerygmatică și eveniment este exprimată în mod simbolic în celebrarea sacramentală: ea face trimitere la vestirea ne-rituală, înțeleasă ca ofertă de mântuire în înnoirea vieții și deci, provocatoare a acelu răspuns mântuitor al omului care este credința.

³⁵ Cfr. K. Duchatelez, *art. cit.*, pp. 346 ș.u.

³⁶ Cfr. A. De Halleux, *Orthodoxie et catholicisme. Une seul Baptême?*, în «Revue Théologique de Louvain» 11 (1980), p. 424.

³⁷ Cfr. K. Duchatelez, *art. cit.*, pp. 351 ș.u.

³⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 352.

Din acest motiv, dimensiunea sacramentalității este mult mai amplă decât cea a celebrării în sine, mai întâi, în ce privește eficacitatea, întrucât misterul-eveniment se realizează deja în dinamismul vestirii-primirii credinței care anticipează celebrarea; apoi, în ce privește valoarea semnificativă, întrucât celebrarea face trimitere la întruparea existențială și istorică a evenimentului celebrat conform sensului indicat în predicare. Acest dinamism corespunde schemei catecumenat-celebrare-mistagogie, schemă ce va fi structurată într-un mod mai rigid în secolele următoare ale perioadei patristice, dar care ritmează în formă mai reală și mai puțin formalizată viața creștină deja din primele timpuri. În acest context, catecumenatul nu este doar, sau nu este atât, un moment de instruire doctrinară la practica sacramentală, iar credința este mult mai mult decât o condiție pentru eficacitatea sacramentală. La fel cum momentul mistagogic nu este doar timpul aprofundării doctrinei a unor adevăruri dobândite în parte sau simpla interpretare moralizatoare a evenimentului pentru a permite o viață coerentă cu acesta, ci e mai degrabă sacramentul însuși care se face viață și istorie, și care face ca viața și istoria să devină realități simbolice, adică semnificative și eficiente.

Este ceea ce în alte cuvinte și la un nivel de fundamente ale reflecției teologico-sacramentale, L.M. Chauvet descrie ca fiind oarecum, procesul de structurare a identității creștine, ce corespunde itinerarului de urmat pentru a se realiza miracolul credinței, itinerar rezumat în episodul ucenicilor din Emaus (Lc 24).³⁹ Acest «miracol» cere dobândirea unei «competențe», recunoscută ca fiind dăruită din inițiativa lui Cristos și a Spiritului Sfânt; competență de a vrea, de a ști, de a putea accede la ordinul simbolic propriu Bisericii, ce poate fi reprezentat de configurația formată din hermeneutica sa biblică, din celebrările sale liturgice și din angajarea sa etică. Scriptură, Sacramente și Etică exprimă bine, în opinia autorului nostru, mijlocirea sacramentală fundamentală a Bisericii. Accesul la credință presupune asumarea cuvântului vestit de îngeri femeilor de la mormânt, cel al învierii, cuvânt din care s-a născut Biserica și care o structurează după tripla sa manifestare, scripturală, sacramentală și etică.

Orice tentativă de inserare directă în sacramentul-originar, Isus Cristos, făcând abstracție de această mediere sacramentală fundamentală a Bisericii, reprezintă de fapt, o tentativă de tip gnostic, fie că se prezintă sub forma unui sistem închis de cunoștințe religioase, sub forma «magiei» sacramentale sau sub cea a moralismului care încearcă așezarea lui Dumnezeu în virtutea propriilor merite. O astfel de tentativă operează de fapt, o disjunctie în circuitul vital și structurant al credinței manifestate în cele trei aspecte.

Ca o ilustrare a celor spuse, și pentru a rămâne circumscriși spațiului propus în titlul acestui capitol, apelăm la datele oferite de scrierile Sf. Irineu din Lyon, ale cărui idei de principiu se mențin și pentru situații teologico-eccleziale critice din secolele următoare.

³⁹ L.M. Chauvet, *Symbole et sacrament. Une relecture sacramentale de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987; trad italiană de care ne-am folosit: *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elle Di Ci, Leumann-Torino, 1990, pp. 113-218.

Dualismului de fond al ereziei gnostico-manihee combătute în principala sa scriere, *Adversus haereses*, îi opune unitatea economiei salvifice, bazate pe unitatea lui Dumnezeu. Din acest fundament extrage cu rigoare logică elementele necesare pentru a citi într-o viziune unitară diferitele momente ale istoriei mântuirii. Lectura sa tipologică a istoriei mântuirii este suficient de cunoscută și studiată. E. Ruffini subliniază două date relative la această lectură⁴⁰: în primul rând, faptul că pentru Irineu, istoria nu este un «locus» în care are loc revelația, ci este ea însăși, în marile evenimente care o constituie, revelație. Un al doilea dat, constă în concepția dinamică pe care Irineu o are despre revelație, asemenea devenirii unei istorii, care nu este doar o juxtapunere de episoade sau o simplă dilatare a consecințelor fiecărui episod; în mod esențial, aceasta este un *eveniment* pentru că este o acțiune a lui Dumnezeu care se manifestă în istorie, adică o istorie a mântuirii de natură epifanică. Această natură epifanică trebuie însă înțeleasă nu în categoriile metafizice de inspirație aristotelică precum cea a cauzalității eficiente (pornind de la creație și de la istorie pentru a ajunge la Dumnezeu) sau cea a analogiei (după gradele de participare la ființă, care va permite distincția diferitelor tipuri de cunoaștere sau a diferitelor forme de limbaj), ci după o categorie mai conaturală contextului cultural căruia îi aparține Irineu și pe care, autorul nostru o numește «simbolicitate»: «dinamismul» simbolic, spre deosebire de cel analogic, stabilește o legătură permanentă între simbol și realitatea semnificată – simbolul semnifică întreaga realitate semnificată, chiar dacă nu o semnifică în mod total; termenul analog în schimb, se referă la analogat precum partea la întreg. Referința continuă la realitatea semnificată este o funcție esențială simbolului: un simbol care nu mai face trimitere, nu mai este simbol, în vreme ce partea dintr-un întreg poate avea un sens deplin în sine. Concluzia autorului citat la studierea naturii istoriei mântuirii la Irineu, e că aceasta este epifanică în sens simbolic, iar această simbolicitate este caracteristica tipică a economiei salvifico-istorice.

Ceea ce ne interesează mai îndeaproape aici, este modul în care Irineu descrie și teoretizează acele realități pe care noi le numim sacrameinte, putând rezuma în câteva idei:

1) în diversele aluzii la celebrările sacramentale (în concret, Botezul și Euharistia), reiese preocuparea de a afirma reînnoirea realității ce se înfăptuiește în acestea: din acest punct de vedere se află în continuitate cu preocuparea fundamentală a *kerygmei* apostolice, interesată mai mult în vestirea a ceea ce are loc, decât «cum» și «de ce»;

2) reînnoirea operată de Cuvântul întrupat, antrenează întreaga realitate creată; «îndumnezeirea» privește întreg omul, nu doar spiritul său, iar prin om, inclusiv lumea sa;

3) reînnoirea și îndumnezeirea omului e descrisă cu categoria de «chip/imagină», care aparține, în cazul lui Irineu, ordinului simbolic și nu celui al participării analogice.

Concluzionând cu E. Ruffini, care adaugă un argument *ex silentio* acestor observații: «motivul pentru care Irineu nu califică celebrările sacramentale cu termenul de semn-simbol este pentru că el face să intre în categoria semnelor-simboluri nu doar celebrarea, ci și ceea ce în limbajul nostru suntem obișnuiți să numim "efecte" ale sacramentului. Distincția introdusă deja de prima scolastică

⁴⁰ E. Ruffini, *op. cit.*, pp. 75-80.

între *sacramentum tantum* (semn) și *res tantum* (efect-realitate) ar intra cu greu în ansamblul teologiei sacramentale a lui Irineu; pentru el, de fapt, inclusiv *res* este un *sacramentum*. Ceea ce e cu totul în sintonie cu învățătura sa fundamentală privitoare la natura epifanico-simbolică a unicei economii salvifico-istorice. În fond, Irineu nu are nevoie de a include cele "șapte" în categoria de semne-simboluri pentru că în viziunea sa teologică globală, totul este semn-simbol, totul intră în categoria de sacramentalitate, chiar dacă în măsură și pentru motive diferite». ⁴¹

Trebuie să recunoaștem că o astfel de viziune a sacramentalității nu permite o distincție între aspectul instituțional și cel haric, așa cum va fi teoretizată mai târziu de către Sfântul Augustin, pentru a rezolva o problemă asemănătoare în contextul crizei donatiste. O astfel de viziune «holistică» împărtășește, dacă mai e necesar a remarca faptul, o hermenutică a realității, de inspirație platonice și/sau neo-platonice; remarca e de făcut însă, fără nici o nuanță peiorativă, acesta fiind ambientul cultural dominant al epocii. Însă o astfel de concepție, care privilegiază modalitatea *theorică* - contemplativă de abordare a Revelației, își găsește și un fundament biblic, dacă admitem opinia exegetică devenită oarecum clasică, care atribuie corpusului scripturistic ioaneic această trăsătură și care este complementară celei *kerygmatică* – discursive, specifică sinopticilor, lecturi care totodată ar fi devenit specifice celor două mari tradiții creștine, din Răsărit, respectiv din Apus. ⁴² Aceasta ultimă ar prefera de aceea, o abordare discursivă, *pro*-spectivă, inclusiv a realității sacramentale, bazată pe distincția conceptuală, al cărei rod matur, câteva secole mai târziu va fi teologia scolastică. Pericole legate însă de această abordare, rămânând la problematica noastră și revenind la acea distincție terminologico-conceptuală între *mysterium* și *sacramentum* al cărei inițiator ar fi fost Tertulian, am putea aminti mai întâi, faptul de a limita simbolicitatea la domeniul ritualității, rezultând astfel simbolicitatea, puternic sărăcită: aceasta nu va mai fi o *economie* și deci, un criteriu indispensabil de interpretare a istoriei, ci va fi doar o funcție. Semnul-simbol va servi doar pentru a cunoaște o realitate oarecum ascunsă, ce nu poate fi cunoscută în mod imediat ⁴³; va fi un gest din care reiese cu dificultate spiritul legământului și al fidelității față de om, al Dumnezeului care mântuiește.

De cealaltă parte, ne găsim la extrema opusă, am putea spune, celei anterioare, având de-a face în acest caz, cu un «monofizism» eclezial-sacramental, care identifică, într-o dinamică «descendentă» sau *retro*-spectivă, *pleroma* și «corp social» al Bisericii sau, în teremeni sacramentali scolastici, *res tantum* și *sacramentum tantum*. În concluzia ce o extrăgeam în I.2.2., lectura sacramentalității Bisericii în concepția lui Ciprian ar absolutiza sau cel puțin, ar privilegia aspectul instituțional-normativ; aici, în schimb – extrapolând de la Irineu la Părinții răsăriteni și în mod mai punctual, la Firmilian și Vasile cel Mare -, este absolutizat sau privilegiat aspectul «haric», ambele concepții regăsindu-se însă, în sensul strict al principiului *extra Ecclesiam nulla salus*.

⁴¹ Id., *ibid.*, p. 83.

⁴² Vezi, de ex., H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961.

⁴³ «După ce, printre alții, Origen (pornind de la concepții neoplatonice) va fi pus fundamentele pentru o înțelegere a sacramentelor ca semne, accentuând, în mod evident, misterul, Augustin (influențat, la fel, de filozofia platonice) a pus accentul pe semnul vizibil. Punctul de plecare al reflecțiilor lui Augustin este o concepție a lumii în care totul poate fi un semn. (Cfr. *De doctrina christiana*, I, 2; II, 1)», cfr. R. Hotz, *op. cit.*, p. 69.

PARTICULARITĂȚI ÎN TEOLOGIA PASTORALĂ GRECO-CATOLICĂ CONTEMPORANĂ

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. Particularités dans la théologie pastorale greco-catholique contemporaine. La théologie pastorale, connu aussi comme "théologie pratique" ou "théologie de la pratique de l'Église" est une réflexion théologique sur l'édification de l'Église en tant qu'un oeuvre de salut de Dieu à l'égard du monde. Cette théologie s'occupe en tant que science théorique des essences et science pratique, existentielle, de l'analyse théologique et sociologique de la situation du moment présent. Une théologie pastorale greco-catholique qui étudie théologiquement en établissant les faits, une critique, la tactique du ministère pratique et la stratégie de l'ensemble de l'Église et en particulier de l'Église greco-catholique, reste encore à réaliser. Les particularités des greco-catholiques il y a dans le niveaux d'individue et des transformations politiques contemporaines, ainsi de la psiho- et socio- dynamiques de l'homme actuel.

Teologia pastorală – disciplină teologică autonomă

Teologia pastorală, numită uneori *teologie practică* sau *teologia acțiunii eclesiale* este prezentă în preocupările Bisericii începând cu primele îndemnuri misionare și îndrumări date persoanelor implicate în păstoria sufletelor. Probleme pastorale mai mult sau mai puțin individualizate întâlnim în Epistolele Sfântului Apostol Pavel, apoi în lucrările Sfântului Clemente Romanul (†100), Sfântul Ciprian (†258), dintre capadocieni Grigore de Nazianz și Ioan Gură de Aur, și alții.¹ O primă lucrare dedicată domeniului mai sus amintit aparține antichității creștine, fiind atribuită Sfântului Grigore cel Mare (†604) – *Regula Pastoralis*, observându-se o înflorire deosebită a literaturii de specialitate în perioada imediat următoare Conciliului Tridentin.² *Summa quae Aurea Armilla inscribitur Bartholomei Fumi* (Venezia 1554), J.Molanus – *Theologiae practicae compendium* (1585), P.Biensfeld – *Enchiridion Theologiae pastoralis et doctrinae necessariae sacerdotibus curam animarum administrantibus* (1591), L.Engel – *Manuale parochorum* (1661), J.Opstraet – *Pastor bonus* (1698), etc.

În calitate de disciplină universitară, teologia pastorală a fost propusă de părintele iezuit Ludwig de Biel în anul 1752 ca o disciplină cu aspect practic, destinată nivelului inferior de studii, cu finalități legate în mod direct de pastorație. După casarea Societății lui Isus (1773), abatele Stephan Rautenstrauch va preda teologie pastorală – intrată în programa de studii în 1774 – ca parte integrantă a cursului de *teologie practică*, alături de așa numita polemică și morală practică.

¹ Alexandru Nicula, *Păstorul și Turma. Hodegetica*, curs uz intern, Institutul Teologic Universitar Greco-Catolic, Cluj-Napoca, 1994, p. 6 – 7.

² Sergio Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia, 1989, p. 41

Teologia pastorală apare ca disciplină universitară autonomă în anul 1777, Rautenstrauch considerând-o o componentă esențială a formației teologice și nu un apendice al altor discipline sau o disciplină destinată "studenților mai puțin dotați" – după organizarea iezuită. Teologia pastorală ca disciplină universitară autonomă, încă din momentul apariției în ambientul universitar vienez, are ca principal scop formarea păstorilor, "sau a slujitorilor demni de Evanghelie."³

Următorul salt calitativ în evoluția teologiei pastorale îl reprezintă dezvoltarea acesteia în ambientul protestant german, impregnat de filosofia kantiană și de ideile luterane care restrâng teologia la aspectul exclusiv practic. F. Schleiermacher, preocupat de problematica epistemologiei teologice, introduce o serie de schimbări în cursurile susținute la Halle și apoi la Berlin, definind în cele din urmă o teologie ca știință pozitivă destinată conducerii comunității bisericești – *Kirchenleitung*, legată de modul de organizare eclesiastică specific protestantismului.

În prima jumătate a secolului al-XIX-lea teologia pastorală cunoaște o constantă evoluție, existând și încercări de aprofundare teologică a problematicii tratate, împotriva tendințelor protestante care rămân fidele modelului propus de Schleiermacher. În ambientul universitar catolic apar manualele, care erau destinate orientării și susținerii pacticii pastorale. O contribuție deosebită o aduce J.M. Sailer prin lucrarea *Pastoraltheologie* apărută în anul 1788 și mai ales A.Graf cu lucrarea *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, publicată în anul 1841. Meritul lui A.Graf constă în îmbogățirea teologiei practice cu elemente de eclesiologie, teologia pastorală dobândind o formă științifică care se suprapune pragmatismului propus. Publicarea ulterioară a manualelor conduce însă spre formarea unei teologii scolastice, rigide, cu reguli stricte ce limitează treptat cercetarea teologică; pragmatismul manualistic este eficient doar la un anumit nivel – de exemplu învățământul obligatoriu și mediu – pentru un învățământ superior de calitate se impune o permanentă actualizare a cunoștințelor și o abordare interdisciplinară a problematicilor teologice în funcție de noile concluzii și descoperiri.

În anii '30 ai secolului al XX-lea, în ambientul cultural specific continentului nord-american, se produce o schimbare în cadrul teologiei practice prin intermediul mișcărilor cu caracter pastoral dedicate asistării bolnavilor – *Clinical Pastoral Training*. Teologia pastorală devine o știință practică centrată pe trei direcții majore: pastorația – *sheperding*, procesele de comunicare (*mass-media*) – *communicating* și dinamica organizatorică – *organizing*. Pastorația bolnavilor, centrată pe intervenția suportivă făcută de asistenți sociali sau de grupe de voluntari, lipsită de un conținut confesional direct, pătrunde în practica europeană începând cu anii 1970.

După cum era de așteptat, datorită contactului direct cu tendințele de reînnoire din sânul Bisericii Romano-Catolice prin intermediul teologilor formați la Viena, Strassbourg sau Roma, Biserica Greco-Catolică Română își va defini o teologie pastorală proprie, inspirată de manualele dedicate teologiei practice. Teologia pastorală a fost predată în instituțiile de învățământ ale Bisericii Greco-Catolice Române ca o disciplină cu caracter teoretico-practic împărțită în trei domenii.⁴

³ *Ibidem*, p. 39

⁴ Alexandru Nicula *op.cit.*, p.6.

1) *hodegetica* – "Păstorul și Turma", curs destinat metodelor aplicate în pastorație și administrării parohiei, 2) *liturgica* – "Preotul Domnului", curs dedicat liturgicii pastorale și 3) *didactica* – "Semănătorul", curs care cuprinde retorica, omiletica și catehetica.

În limba română apar primele lucrări dedicate pastorației în ambientul ortodox specific secolului al XVII-lea: *Șapte taine a bisericii de Eustatie Logofătul*, Iași 1644, *Mistirii sau sacrament sau Taine două din cele șapte, de Mitropolitul Ștefan al Ungro-Vlahiei*, Târgoviște 1651, urmate de *Preoția cu datoriile clerului mirean*, Râmnic 1740, *Întrebările bogoslovești cu răspunsuri*, Râmnic 1740, *Sinopsis, adecă adunarea celor șapte taine*, Iași 1747. În Biserica Greco-Catolică Română apar lucrări sistematice, după modelul apusean prin: Episcop P.P.Aron – *Păstoriceasca datorie a dumnezeieștei turme vestită*, Blaj 1759, G.Cotorea – *Cartea pastorală*, Blaj 1760, Episcop I.Bob – *Despre preoție și despre duhul cel bun și a celui rău păstor sufletesci* Blaj 1808, S.Clain – *Teologia pastorală*, Buda 1817, I.Marcu – *Theologia pastorală*, Blaj 1902, și N.Brânzeu cu *Păstorul și turma* (Hodegetica), Lugoj 1930, *Sămănătorul* vol.I, *Catehetica*, Lugoj 1936 și *Sămănătorul* vol.II, *Omiletica modernă*, Lugoj 1944. După mărturia autorilor de manuale de teologie greco-catolică dedicată pastorației, cu toate că majoritatea autorilor consacrați sunt vorbitori de limbă germană, sunt citați de preferință autorii francezi.⁵ Începând cu secolul al XIX-lea, termenul "teologie pastorală" pătrunde și în ambientul ortodox, fiind publicate lucrări precum: Melchisedec – *Teologia Pastorală*, București 1862, Șaguna – *Manual de Studiu Pastoral*, Sibiu 1872, Gr.Gh.Comșa – *Pastorația individuală și colectivă*, Arad 1929 și de același autor, *În slujba misionarismului ortodox*, Arad 1930. Pe fondul lipsei direcțiilor de acțiune pastorală date de un eventual Conciliu Provincial care să actualizeze problematicile nou apărute atât în perioada interbelică cât și în perioada războiului, ultimele lucrări citate revelează pregătirea sub forma "misionarismului", prin metode pastorale bine elaborate, a ofensivei Bisericii Ortodoxe contra Bisericii Greco-Catolice, fapt ce va culmina prin trecerea în ilegalitate și confiscarea bunurilor de către frații din Biserica soră.⁶

Teologia pastorală capătă o nouă orientare în perioada postbelică, conturându-se problemele condiției pastorației actuale și dezvoltarea aspectului legat de "teologia acțiunii eclesiale." Se definește pentru prima dată necesitatea reevanghelizării, a conceptului de "mediu / ambient" care impune o "pastorală în situație," pastorația ambientului muncitoresc și "pastorală de tip împreună" – *pastorală d'insieme*, etc. Un pas înainte îl constituie Conciliul Ecumenic Vatican II, considerat a avea un caracter majoritar pastoral, însă dedicat în mod concret actualizării limbajului mesajului Evangheliei pe măsura omului contemporan.

⁵ Acest lucru este afirmat de pr. Alexandru Nicula fost doctorand în teologie pastorală la Strassbourg, dar și de Nicolae Brânzeu, *Sămănătorul. Omiletică modernă*, II, Lugoj, 1944, p.6.

⁶ O prezentare inedită a situației din perioada mai sus amintită și despre carențele pastorației din Biserica Greco-Catolică între 1918 – 1948, o face pr. Ioan Vasile Botiza, *apud* S.A.Prunduș, C.Plăianu, *Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Casa de Editură Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1994, p. 191 – 192.

Teologia Pastorală după Conciliul Ecumenic Vatican II

Adaptarea Bisericii văzute – implicată în plan istoric și social – la particularitățile timpului istoric în care își desfășoară activitatea, este un proces permanent care trebuie să evite în mod programatic erorile trecutului și să țină cont, în mod critic, de noile afirmații ale științei contemporane, precum și de modificările culturale și sociale din cadrul spiritualității Bisericii locale păstorită. O primă modificare survine în abandonarea limbajului legat de imaginea păstorului, acțiunea pastorală fiind divizată după tripla misiune a lui Hristos: profet, sacerdote și rege.⁷

Unele prevederi, precum diaconatul permanent, etc, sunt specifice doar Bisericii Romano-Catolice, Bisericile Orientale Catolice fiind chemate să-și adapteze practicile conform prescrierilor propriei Biserici *sui juris*. Apoi, simpla observare a tendințelor creștinismului contemporan din ambientul catolic unde Vaticanul II a produs deja schimbări, ne obligă să receptăm în mod critic doar ceea ce este adecvat spiritualității Bisericii Române Unite cu Roma. În virtutea Vaticanului II, rolul păstorului nu se diferențiază de cel al comunității⁸ și nici nu ocupă un loc privilegiat în fruntea acesteia, misiunea păstorului fiind conjugată cu a celorlalte componente eclesiale. Sunt depășite astfel anumite inadvertențe ce au reieșit din eclesiologia anterioară Vaticanului II (de exemplu imaginea ierarhică și statică propusă de Papa Pius al X-lea), din păcate actuală în educația anticatolică susținută de anumiți formatori ortodocși, peste care s-au suprapus consecințe negative specifice psihismului uman format pe convingerea superiorității față de ceilalți prin apartenența la "singura" Biserică posesoare a "unicului" adevăr, gestionară în exclusivitate a promisiunii mânturii; astfel apare triumfalismul, concepția unui Rai din care sunt excluși Toți cei care sunt "altfel" – *Extra Ecclesia nulla salus*, clericalismul și centralismul care se manifestă într-o structură eclesială verticală, eclesiocentrismul în orice acțiune misionară și socială care atribuie doar un rol pasiv laicului, etc.⁹

Teologia pastorală ca disciplină teologică ce atinge în reflecția sa totalitatea problematicilor teologice, psihologice și sociale, definită în spiritul Conciliului Ecumenic Vatican II, se concretizează în "Manual de Teologie pastorală" – *Handbuch der Pastoraltheologie*. Acesta este publicat începând cu anul 1964, fiind îngrijit de F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr și L.M. Weber.¹⁰ Așa cum recunoaște și Karl Rahner, opera a fost slab receptată de către preoții din pastorație, acest fapt datorându-se vastității și complexității problematicii tratate, de altfel temeinic prezentată din punct de vedere metodologic și al conținutului teologic. Constituie totuși o operă monumentală care deschide drumul spre o teologie pastorală a timpurilor noastre. Numai volumul dedicat "Dicționarului de teologie pastorală,"¹¹ reprezintă un important instrument de lucru pentru un teolog, chiar dacă este în mod *a priori* lipsit de logica și prezentarea sistematică a volumelor "Manualului" propriu-zis.

⁷ Sergio Lanza, *op. cit.*, p. 79.

⁸ A se vedea, Vatican II, "Constituția dogmatică despre Biserică" – *Lumen Gentium*.

⁹ Alois Schifferle, *Bewahrt die Freiheit des Geistes: Zur kirchlichen Kontroverse um Tradition und Erneuerung*, Christophorus Verlag, Freiburg i.Br., 1990, p. 71.

¹⁰ Sergio Lanza, *op. cit.*, p. 86 – 87.

¹¹ F. Klostermann, K. Rahner, H. Schild, *Lexicon der Pastoraltheologie*, Freiburg i.B. 1972.

Subiecții ai acțiunii eclesiale sunt membri Bisericii în calitate de consubiecți ai constituției Bisericii în ceea ce privește roadele mântuirii, dar și în ceea ce privește mijlocirea mântuirii; nu mai există o parte activă și una pasivă în ceea ce privește acțiunea eclesială, misiunile diferite pe care le au membri Bisericii ca indivizi, întotdeauna subiecți activi ai autoedificării eclesiale. Împărțirea clericilor-laici nu trebuie interpretată din punct de vedere sociologic ca o relație elite-masă ci doar ca o polarizare în slujirea sacramentelor între ministru și beneficiarii harului, un proces dinamic de autoedificare a Bisericii.¹²

În afara discursului teologic, în dezvoltarea unei teologii pastorale ca disciplină autonomă, se impune și o prezentare sociologică a problematicilor tratate, ajungându-se apoi de la comunitate la psihologia individului. Acțiunea eclesială trebuie să fie responsabilă și sistematică, fapt care face ca prezentarea manualului să fie sub forma teorie – practică, structurată pe mai multe nivele de analiză și acțiune.

Ținându-se cont de multitudinea problemelor și de pluralismul situațional (determinat mai ales de diferențele culturale în care se inculturează Biserica), o teologie practică trebuie să corespundă următoarelor cerințe: prin obiect și metodă să rămână o disciplină teologică, să evite deplasarea praxisului și a credinței "trăite" spre dogmatism și istorism, să propună afirmații teoretice posibil de transpus în practică și să lege teoria pastorală de științele sociale.¹³

Manualele editate spre folosul Bisericii Greco-Catolice Române sunt înclinate spre sublinierea caracterului practic, în ansamblu realizându-se o "teologie pastorală" ca o știință empirică despre acțiunea eclesială, sau ca o teorie funcțională asupra practicii eclesiale, mai puțin o teologie prezentată ca o teorie critică, bineînțeles în vederea optimizării viitoarei acțiuni practice din partea membrilor Bisericii.

Particularitățile socio-culturale contemporane

Greco-catolicismul ucrainean, român sau specific altor popoare creștine, aparține zonelor de contact cultural între catolicism și ortodoxia schismatică. În gândirea contemporană, contactul dintre spiritualitățile creștine ale Europei tinde să capete trăsăturile întâlnirii între civilizații străine. Antropologii culturii contemporane se străduiesc să creeze modele teoretice privind funcționarea unei societăți, astfel încât evoluția viitoare să fie predictibilă. De cele mai multe ori aceste modele se bazează pe concepte introduse de un anumit tip de ideologie. Tot mai frecvent se vehiculează ideea unui pluralism cultural definit de religia majoritară a zonei respective. Aceste regiuni sunt prezentate ca enclave în care se manifestă tendințe de izolare și exclusivism ideologic, xenofobie și intoleranță religioasă față de orice altă formă de manifestare. Între aceste zone ar fi adevărate *falii de ruptură* între civilizații, aflate într-un potențial conflict. Aceste idei aparțin deja "clasicului" Samuel Huntington, care propune o nouă paradigmă a ordinii mondiale.¹⁴

¹² Sergio Lanza, *op. cit.*, p. 92 - 93.

¹³ *Ibidem*, p. 121.

¹⁴ Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Editura Antet, București, 1998

După destrămarea "blocului comunist" echilibrul politic și militar s-a schimbat, însă s-a ajuns și la modificarea așteptărilor unor întregi generații obișnuite să aibă un inamic... Ori, se pare că se poate crea cu ușurință un inamic, schemele și modelele arhetipale sau convenționale putând sta la baza argumentării unei anume intervenții în forță împotriva cuiva declarându-l inamic; însă nu trebuie să uităm că putem modifica legi internaționale, argumente și principii de bază, se pot face schimbări politice, însă Adevărul rămâne același. Cartea lui Huntington reprezintă o supersimplificare a unor vaste problematici, de la definirea conceptului de civilizație, ipoteza unei civilizații universale, relația dintre putere și cultură, până la axioma unui conflict între civilizații care ar fi inevitabil și propunerea unei noi ordini mondiale. În fond, omenirea nu este în criză datorită schimbărilor istorice ale ultimului deceniu din secolul XX, însă cu siguranță există o criză a căderii unor principii de politică externă care constituiau până acum elemente de *weltanschauung* (concepție despre lume) pentru "mai marii" lumii.

Huntington enumeră următoarele "civilizații":¹⁵

Sinică, sau a Chinei și a comunităților chineze din S-E Asiei, pe care inițial autorul o leagă de confucianism ca și tradiție chineză și nicidecum ca religie; ori confucianismul este un sistem etico-religios complex, realitate pe care o ignoră.

Japoneză, considerată uneori ca o subcivilizație componentă civilizației Extremului Orient împreună cu civilizația chineză, alteori ca o civilizație separată.

Hindusă, caracterizată de hinduism ca sinteză a doctrinelor etico-religioase actuale și a sistemului tradițional indian, civilizație specifică Subcontinentului indian.

Islamică, definită după religia adepților, cuprinde subcivilizațiile arabe, turce, persane, malaieziene; datorită numărului de credincioși, din ce în ce mai mare, constituie principalul oponent prezumtiv al "Occidentului."

Ortodoxă, centrată, de către autor și de "mai mulți savanți" pe care nu îi citează, în jurul Rusiei și separată de creștinismul occidental datorită "ascendenței sale bizantine, religie distinctă, cu 200 de ani de dominație tătară, despotism birocratic și limitată expunere la Renaștere, Reformă, Iluminism și alte experiențe occidentale fundamentale."

Occidentală, începuturile datându-i undeva între anii 700-800 d.H. (care începe prin reîncreștinarea Europei și nu cu valorile Antichității greco-latine), cu trei componente majore în Europa, America de Nord și America Latină, ultima considerată o identitate distinctă care o separă de Occident, chiar dacă este urmașa directă a civilizației europene.

Africană, prezentată ca o "posibilă" civilizație însă fragmentată și integrată la Nord în civilizația islamică, o manifestare autentică în Etiopia, în fine cu elemente de civilizație occidentală în fostele colonii și o identitate sub-sahariană care ar putea fi considerată o civilizație distinctă.

De asemenea este bine de observat faptul că Huntington preia ideea că "religia este o caracteristică definitorie centrală a civilizațiilor și [...] marile religii sunt fundamentele pe care marile civilizații se odihnesc."¹⁶ Apoi creștinismul, islamul, hinduismul și confucianismul sunt asociate marilor culturi, în timp ce buddhismul nu este asociat, în timp ce termenul "Occident" este universal utilizat pentru a denumi "creștinătatea occidentală"?! fiind unica civilizație definită de o "distincție de suprafață." Occidentul mai este asimilat unei civilizații euroamericane sau nord-atlantice cu reprezentanți în emisfera sudică: Australia și Noua Zeelandă.

¹⁵ *Ibidem*, p. 63 – 67.

¹⁶ *Ibidem*

Nu vom intra în alte amănunte și nici nu vom discuta dovezile empirice găsite pentru argumentarea "ordinii", a "politicii globale", a "ciocnirilor de civilizații" și nici a "liniilor de falie", amintind doar răspunsul propus la întrebarea "unde se termină Europa?": "Europa se termină acolo unde creștinătatea occidentală se termină și încep islamul și ortodoxia."¹⁷ De asemenea, unele observații făcute în cartea amintită sunt viabile, însă este nevoie de o analiză mai "serioasă" și mai profundă.

Pe fondul unei astfel de teorii unde se situează Biserica Română Unită cu Roma, greco-catolică – moștenitoarea valorilor comune "ortodoxiei" și integrată "occidentului". Se observă tendința de a simplifica toate problematicile abordate și de a neglija sursele bibliografice europene, fapt care conduce în cele din urmă la formularea unor modele ce nu corespund realității. Cultura reprezintă totalitatea actelor umane care pot fi considerate materializări ale spiritului în istorie: cunoaștere, artă, religie. Civilizația nu poate fi decât "umană" și unică, aparținând unicei omeniri care are o existență istorică și se prezintă ca un pluralism lingvistic, etnic, cultural și chiar religios.

Omenirea este o "unitate în diversitate", asemenea modelului Bisericii creștine care este Una, Sfântă, Catolică și Apostolică, însă reprezintă un unic Trup mistic alcătuit din mai multe membre – Bisericile locale, unele aparținând unor tradiții liturgice și disciplinare diferite, rezultat al evoluției istorice și culturale locale, diferite. De ce ar trebui ca membrele unui unic trup să fie "în conflict" unele față de altele ? Aceeași întrebare retorică poate fi pusă în cazul omenirii – o singură omenire, indiferent de locul unde se desfășoară. Ce anume conduce la stări conflictuale ? Religia și diferențele culturale ? Nicidecum. Ci doar interese de grup, economice, financiare, care doresc să se autoargumenteze și să-și mărească numărul susținătorilor prin intermediul unor ideologii care cuprind și elemente preluate selectiv din religie. De exemplu, diferențe dogmatice între catolicism și ortodoxie vor exista doar pentru cei care le caută, în realitate fiind vorba despre unica Biserică, despărțită de orgoliile unor politici de mult apuse în urma schismei din anul 1054, diferențele constând în modul de căutare a unicului Adevăr spre care converge orice metodă teologică, fie că este apofatică sau catafatică; nu există mai multe teologii, ci o singură teologie exprimată printr-un pluralism de metode, un mozaic complex care ne înfățișează tot ceea ce Dumnezeu afirmă despre sine și despre adevărurile de credință. Alte religii tradiționale, de exemplu islamul, sunt manipulate de către ideologii terorismului sau de către alte interese obscure, transformându-se *Jihadul* dintr-o luptă împotriva necredinței într-o luptă dusă sub forma "Războiului Sfânt" împotriva necredincioșilor, însă cât de arbitrară este catalogarea cuiva drept "necredincios." Și exemplele ar putea continua.

¹⁷ *Ibidem*, p. 232

* Unitatea neamului omenesc a fost fărâmițată prin păcat, turnul Babel exprimând ca etapă a revelației această realitate: omenirea este una din punct de vedere ontogenetic însă se manifestă ca un pluralism lingvistic, cultural și religios, o ordine cosmică, socială și religioasă. Chiar dacă politeismul și idolatria pervertesc adevărata Revelație, economia divină ține cont de mântuirea omenilor grupați "după țările lor, fiecare după limba sa, și după semințiile lor" (Geneza 10, 5), dorind mântuirea întregii omeniri. Cf. C.B.C nr. 56 – 57.

Hungtington consideră "ortodoxia" o religie separată de creștinismul "occidental" și, probabil datorită reminiscentelor războiului rece, consideră Rusia centrul "civilizației ortodoxe". Renașterea și iluminismul au căpătat forme locale care au corespuns situației istorice respective, în timp ce Reforma protestantă a însemnat divizarea creștinismului Apusean dând naștere unor Biserici sectare, care s-au îndepărtat de învățătura cea adevărată, au eliminat marea majoritate a Sacramentelor, fapt care nu poate fi considerat un factor de progres; dacă ne gândim la înflorirea neoprotestantismului sectar, chiar din contră, reprezintă o lovitură subversivă dată creștinismului ca fundament a culturii și civilizației Europei. Centrul tradițiilor greco-bizantine care a dat naștere Bisericilor care se autoproclamă "ortodoxe" ar trebui căutat în Grecia, ritul slav – o inculturare a creștinismului manifestat în Răsăritul Europei în ambientul slav – fiind ulterior definirii tradiției culturale constantinopolitane. Alături de Roma și Constantinopol putem enumera și alte centre ale tradițiilor apostolice: Alexandria, Antiochia și Ierusalimul, Bisericile locale care aparțin acestor tradiții alcătuind o singură Biserică Catolică / Universală, o singură religie creștină, aparținând – în măsura în care nu au modificat învățătura apostolică – ortodoxiei doctrinare, și nu constituie "religii diferite."

O altă problemă semnalată este așa numitul "creștinism occidental" care reunește în viziunea lui Hungtington Biserica Catolică – restrânsă mental doar la creștinismul manifestat în ritul latin, o Biserică ortodoxă din punct de vedere a învățăturii, cu Bisericile Reformate. Biserica Romano-Catolică este moștenitoarea tradițiilor comune Răsăritului și Apusului, reprezentând spiritul practic, misionar, precum și teologia bazată pe filosofia aristotelico-tomistă, în timp ce Bisericile de tradiție constantinopolitană, aparținând așa numitei civilizații "ortodoxe" la care se adaugă și celelalte Biserici Răsăritene, reprezintă spiritul contemplativ, speculativ, teologia influențată de filosofia neoplatonică, însă împreună alcătuiesc "cei doi plămâni prin care respiră creștinismul." Așa numitul creștinism occidental în forma definită de analiștii americani practic nu există, fiind două realități, în esență, diferite, care se manifestă în același spațiu geografic.

Unde se termină Europa ? În contextul nostru este vorba despre o realitate unică, Biserica creștină, nuanțată diferit în Est față de Vest, care se manifestă într-un spațiu bine definit de geografia clasică. "Liniile de falie" culturală definite de "geopolitica" mai sus amintită rup Europa după anumite criterii arbitrar alese, mutând practic cortina de fier a comunismului mai la Est. Separarea Ucrainei și a României pe criteriul catolici/protestanți și ortodocși surprinde zona de contact între Biserica romano-catolică și Bisericile răsăritene dar și a zonelor de contact dintre nuanțele culturale ale Europei de Nord, majoritar protestantă, și Europa de Sud, din nou aparținând Bisericilor răsăritene. Din punct de vedere cultural, România manifestă un sincretism al "nuanțelor" vestice, estice, nordice și sudice. În viitor, creștinismul aflat în criză se va reuni, Apusul având nevoie de mistică Răsăritului, în timp ce Răsăritul are nevoie de actualizarea semnelor care alcătuiesc limbajul cultural și constituie baza comunicării conform așteptărilor omului contemporan. Europa se termină acolo unde creștinismul se manifestă minoritar față de islam sau alte religii (animismul siberian și lapon, lamaismul, etc), existând o "zonă" de contact unde se manifestă ambele culturi; nu sunt "falii" ci "zone de contact" care se desfășoară pe sute de kilometri, în care coexistă reprezentanții creștinismului și

islamului, apoi numărul creștinilor descrește până la dispariție. Aceste zone de coexistență a reprezentanților unor etnii, religii și culturi diferite sunt entități de sine stătătoare, de aceea orice intervenție în spiritul unei geopolitici este periculoasă, distrugând o armonie care a rezultat din conviețuire, respect reciproc și acceptare practică de-a lungul istoriei comune. În caz contrar apar tensiuni nedorite, dezechilibre rezultate prin favorizarea unora, discriminarea altora, ca în cazul fostei Iugoslavii. Unitatea în diversitate reprezintă modelul de coexistență care trebuie urmat în zonele de contact dintre "nuanțe" culturale, dintre "culturi" diferite, fiecare putându-se manifesta conform specificului propriu fără teama de a fi catalogat "mai mult sau mai puțin civilizat"; conștiința moștenirii culturale comune, în cazul creștinismului european apusean și răsăritean, trebuie să constituie liantul adevăratei Europe, fapt care trebuie extins la nivelul întregii omeniri prin conștientizarea valorilor umane comune, unice, veșnice, neschimbabile.

Aceste elemente ar trebui luate în considerare mai ales acum, când lumea nu mai corespunde modelelor trecutului și se impune o nouă ordine care să slujească, nu intereselor, ci omului și civilizației umane, o unitate în diversitate, aflată sub aceeași voință mântuitoare și călăuzită de aceeași Providență divină.

"Secolul XXI va fi religios sau nu va fi de loc" însă se pune problema "care va fi religia secolului XXI?" Religiiile tradiționale se află în fața pericolului destrămării pe fondul schimbărilor culturale promovate de postmodernism. Creștinismul este atacat subversiv în intimitatea sa, în doctrină, de către neopăgânism. Neopăgânismul se manifestă din ce în ce mai virulent sub forma practicii ezoterismului, ocultismului și a vrăjitoriei, dar și sub forma propagandei prin intermediul *mass mediai* care dezrădăcinează indivizi din cultura lor proprie, tradițională, făcându-i fragili în fața schimbării, ușor manipulabili în fața intereselor oculte, dar mai ales cad pradă unor teorii și practici cu valoare pseudo-religioasă (de la astrologie, horoscoape, la concepții holiste, panteiste) susținute de *New Age*.

Datorită acestei stări de fapt, nu ciocnirea civilizațiilor este pericolul viitorului omenirii, ci se poate prevedea – dacă nu se iau măsurile necesare – un conflict care are ca principal protagonist "civilizația" umană, aflată în fața pericolului desacralizării vieții, pierderii sensului existenței, și în cele din urmă în fața autonihilării.

Spiritualitatea României între Orient și Occident

România se confruntă cu o serie de probleme specifice atât spațiului geocultural (zona de contact între creștinismul catolic și protestant și ortodoxia schismatică), se află într-un proces de preluare a pseudo-valorilor specifice postmodernismului, cât mai ales are de suferit de pe urma evenimentelor istoriei spațiului geografic în care se află.

Majoritatea locuitorilor sunt incluși în Biserica Ortodoxă Română, cei mai mulți fiind lipsiți de un minim de cunoștințe catehetice – ignoranți față de adevărul de credință, indiferenți față de practica religioasă pe care nu o înțeleg, altfel spus neproductivi, manifestând un atașament față de biserică "strămoșească" doar în virtutea unei așa numite "tradiții." Există un număr însemnat de pseudo-creștini care vin în contact cu Biserica doar în virtutea obiceiurilor conexe: Botezul ca sacrament precede reuniunea familiei și cunoscuților, Cununia civilă și religioasă

este urmată de "nuntă" în timp ce înmormântarea este urmată de "pomană," lipsită de semnificația esențială a faptelor bune și a rugăciunii pentru sufletul răposatului care se poate afla în comuniunea sfinților, etc. Multe practici de pietate sunt încărcate de o puternică semnificație pseudo-religioasă și revelează gândirea magică: cumpărare de iconițe, cruciulițe sfințite în diferite locuri "sfinte" (de exemplu același obiect de pietate nesfințit este mai ieftin decât cel "sfințit la Ierusalim"), atingerea ornatelor slujitorilor, "citirea" rugăciunilor și efectuarea "Maslului de obște" deasupra hainelor sau obiectelor personale ale unor bolnavi ce nu sunt prezenți, atingerea sau sărutarea icoanelor pentru a dobândi anumite haruri percepute ca "o putere magică ce este emanată,"etc. Se pune problema dacă ne aflăm în fața manifestării "dreptei credințe" sau a neopăgânismului ?

Dispare de multe ori sensul sacralului și perceperea adecvată a lui Dumnezeu. Ca observație generală, în situația actuală ne aflăm în fața unui puternic proces de desacralizare a sensului vieții și de rătăcire în credință. Problemele nu sunt noi. De exemplu, în România anului 1928, Șerban Cioculescu îl parafrază pe Mircea Eliade astfel: «[...] Situația era și este următoarea: la sate, o credință minoră și obscurantistă, adică lipsită de conștiință de sine, și cu totul nedogmatică. La orașe, practica religioasă fără rigoare, și credința transmisă prin acte civile, și uz, dar iarăși fără caz de conștiință individuală. Într-un cuvânt o permanență religioasă, foarte similară cu o agonie indefinit prelungită, cu eventualitatea unei stingeri foarte lente, chestiune de lungi decenii. Mentalitatea română, rurală și chiar urbană – orașul românesc nefiind pentru moment decât o parodie urbană, o prelungire naturală a satului, abia diferențiată – nu respinge credința, fiind în esență incapabilă de reacție și de transformări categorice. Dar credința aceasta, întemeiată pe rituri și tradiție, și total neînsuflețită, nu este decât o similitudină – credință. Stratul popular credincios înseamnă la noi o turmă dezorientată, foarte imperfect păstorită de o preoțime în inactivitate, fermă doar în rutină.»¹⁸

Aceste deformări sunt întâlnite, este drept într-un procent mult mai redus, și în rândul familiilor greco-catolicilor care au frecventat Biserica Ortodoxă și nu au avut în familie pe nimeni care să substituie rolul catehetului. Sunt situații concrete unde bunicii frecventează Biserica greco-catolică în timp ce părinții, pe linia indiferentismului religios, se consideră ortodocși, situație în care copiii oscilează în căutarea propriei identități familiale și religioase. Familiile în care unul din soți sau ambii soți sunt divorțați și recăsătoriți în Biserica Ortodoxă au probleme în revenirea la Biserica greco-catolică mai mult din comoditate, chiar dacă își pot reglementa situația în cadrul Tribunalului matrimonial.

Tinerii se află și în căutarea unui model, de cele mai multe ori produs al publicității sau a unei mode de moment: personaje din filme, super-eroul justițiar, etc, însă niciodată nu se prezintă un « model » de viață religioasă, un model de sfințenie. Însă «omul nou» al noilor așteptări seamănă, până la identificare, cu omul prezent pretutindeni în istorie. Așteptările și problemele spirituale ale omenirii sunt aceleași, doar fundalul pe care se desfășoară viața omului și cadența succesiunii schimbărilor sunt mereu altele datorită accelerării istoriei. Refuzând valorile tradiționale – care trebuiesc transpuse viabil în viață: *Sitz in Leben* – omul

¹⁸ Șerban Cioculescu, *Între ortodoxie și spiritualitate*, în Mircea Eliade, *Profetism românesc*, vol. I, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 73.

va căuta pe cărări greșite. Religiozitatea, ca sferă a psihicului care caută răspuns la întrebările existențiale și este responsabilă de trăirea transcendentală, de mistică, îl împinge din necesitate spre aderarea la o doctrină religioasă sau la o teorie cu valoare pseudo-religioasă care să îi organizeze totalitatea așteptărilor și atitudinea față de viață. Postmodernismul conduce la fragmentare, la apariția grupurilor sectare, la relativizarea conceptului de Adevăr, tot mai frecvent *sacral* fiind înlocuit cu *paranormalul* iar cei care neagă și valorile creștinismului (pe scară axiologică asemănătoare celorlalte religii tradiționale) îl înlocuiesc pe Dumnezeu – Absolutul în ceea ce privește orice valoare – cu antivaloarea, cu satan; astfel se renunță la valori ontologic existente alegându-se *nimicul* – non existența și moartea, cu toate consecințele pe care o astfel de alegere le atrage cu sine la nivel spiritual, intelectual și etic-comportamental.

Terapia care caută să însănătoșească și să salveze în cele din urmă omenirea constă în conștientizarea Adevărului și în prezentarea valorilor reale într-un limbaj care să fie accesibil și acceptabil omului contemporan, fără a se devia de la ortodoxia doctrinară și fără a se renunța la Tradiție, ceea ce garantează rămânerea în Adevăr. Biserica Catolică a trecut la o nouă *terapie* începând cu lucrările Conciliului Ecumenic Vatican II, care au propus actualizarea mesajului creștinismului astfel încât acesta să fie acceptat de omul contemporan istoriei sale – destinatarul real al mesajului mântuirii. Teologii și păstorii sufletești observă necesitatea *reevanghelizării* omului contemporan, care se află în derivă datorită pierderii credinței, a sensului vieții, a imaginii juste despre sine și în cele din urmă din cauza pierderii sentimentului propriei demnități. Succesul vindecării Bisericii locale și implicit al civilizației contemporane depinde de implicarea păstorilor sufletești pe linia experienței istorice a Bisericii lui Hristos, actualizată în funcție de cerințele pastorației contemporane.

Direcții de dezvoltare a teologiei pastorale

O primă problemă o constituie lipsa unor direcții pastorale bine definite prin obiective care privesc atât misiunea încredințată de Hristos discipolilor săi (...*Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Spiritului Sfânt, învățându-le să păzească câte v-am poruncit vouă...* Mt. 28, 19 – 20), cât și misiunea Bisericii noastre în planul lui Dumnezeu față de spiritualitatea poporului păstorit, față de reîncreștinarea celor rătăciți și refacerea unității Trupului lui Hristos sfâșiat de schisme. Aceste obiective de referință ar trebui concretizate prin intermediul unor hotărâri la nivel de *Adunare a Bisericii Mitropolitane Române Unite*, ca niște coordonate comune tuturor eparhiilor, lăsându-se loc și particularităților specifice fiecărei zone. La prima cerință, teologia pastorală este chemată să abordeze problematica misionarismului și a kerygmei despre Hristos făcută tuturor, o misiune încredințată direct de Mântuitorul nostru Bisericii sale. Misionarismul trebuie să privească astăzi și problema reînțoarcerii la adevărata credință a moștenitorilor concreți ai culturii Europei creștine – indivizi și organizați în secte – care s-au îndepărtat de creștinism, altfel spus problema reevanghelizării *oikumenei* creștine.

Dacă primele direcții pot fi dezvoltate pornind de la bazele pur dogmatice ale teologiei pastorale, următoarele probleme legate de pastorația practică în Biserica noastră locală, implică în studiu și probleme legate de sociologie, psihologia religiei, antropologia culturii, istoria locului, situația politică contemporană, etc.

O primă problemă practică cere trebuie rezolvată este cea legată de identitatea religioasă a indivizilor care se declară greco-catolici. Perioada de funcționare a Bisericii aflate în catacombe a dus la segregarea mai multor atitudini:

O primă categorie de indivizi au rămas fideli bisericii ca și *construcție* cu un bogat simbolism legat de tradiție, de instituție responsabilă de formarea atitudinilor comunitare, însă sunt lipsiți de orice raționalizare de ordin dogmatic și lipsiți de sentimentul unității Trupului mistic al căror membre sunt. Pentru acești credincioși desființarea abuzivă a Bisericii greco-catolice a produs o schimbare a preotului și a produs o serie de evenimente în comunitate intens discutate pentru câțiva ani, pe fondul schimbărilor politice și istorice. Aceștia au mers mai departe la *biserica lor*, după '90 frecventând comunitatea care a intrat în locașul de cult respectiv, fără să conteze dacă aparține catolicilor sau ortodocșilor. Biserica soră se teme că retrocedarea locașului de cult ar conduce la pierderea unei mari părți din credincioșii cărora nu le pasă de apartenența la un anumit cult. Un mic procent din cei rătăciți, ignoranți în ceea ce privește minimul cunoștințelor catehetice, se implică afectiv și în polemica anti-catolică fără să aibă cu adevărat *argumente teologice*, care de fapt nu există: așa numitele divergențe sunt doar viziuni complementare asupra unicului Adevăr. Aceștia din urmă, de altfel singurii militanți, își vor urma păstorul din perioada comunistă... Atitudinea păstorului față de astfel de indivizi trebuie să se manifeste după rezolvarea problemelor legate de locașul de cult, prin educarea conștiinței credincioșilor și conștientizarea apartenenței la marea comunitate aflată în comuniune de credință și de iubire creștină, mai presus de rasă, limba vorbită sau disciplina rituală a spațiului socio-cultural unde semenii rămași fideli ortodoxiei doctriinare în comuniunea apostolică și catolică, trăiesc (de rit latin sau greco-bizantin, ori sirieni, armeni, gruzini, malabarezi, etc).

A doua situație se întâlnește acolo unde nu au existat păstori buni înainte de 1948, preluați apoi de păstori lipsiți de râvnă apostolică, au pătruns sectele neoprotestante care au speculat criza de identitate a comunității. Acolo unde greco-catolicii sunt minoritari printre sectanții lipsiți de moștenirea spirituală comună și viața sacramentală a Bisericii, pe lângă păstorirea turmei rămase fidele rămâne deschisă calea acțiunilor ecumenice: rugăciuni în comun, cunoaștere reciprocă și o comuniune spirituală pe fondul elementelor comune.

A treia situație este specifică orașelor și satelor unde credincioșii au fost și sunt conștienți de apartenența la comuniunea Bisericii Catolice prin Biserica Română Unită cu Roma. Este situația elitelor intelectuale și a creștinilor cu o viață spirituală bogată. Rămași fără păstori lor în '48, aceștia au frecventat bisericile romano-catolice, formând uneori grupări compacte ce au obligat preoții romano-catolici, în general de limbă maghiară, la implicare în ceea ce privește pastorația lor (începând cu limba națională, până la atașamentul față de spiritualitatea răsăriteană). Atrăși de practicile de pietate ale Bisericii latine, mai ales de schimbările survenite după aplicarea prevederilor Vaticanului II, o parte dintre aceștia, relativ puțini la număr, au manifestat și după '90 dorința de a rămâne în

comunitățile catolice de rit latin. Alții au frecventat locașul de cult din localitate, altul neexistând, rămânând în convingeri și prin pietate fideli catolicismului. Majoritatea s-au întors plini de entuziasm în comunitățile greco-catolice, fiind cei care s-au luptat pentru reînființarea parohiilor. Din aceste familii provin credincioșii catehizați, cunoscători ai religiei pe care o practică și tot de aici provin cele mai multe chemări la preoție și călugărie. În rândul acestor credincioși se poate face o pastorație modernă, în conformitate cu spiritul timpurilor. Aceste trei situații nu trebuie să devină șabloane de evaluare a comunităților și indivizilor, fiecare persoană în parte, prin unicitatea existențială și istoria sa urmându-și propriul drum și în ceea ce privește consolidarea identității confesionale.

O altă situație specifică o reprezintă familiile în care domnește indiferentismul religios. În general, copiii au fost atrași de credință, uneori – este drept, destul de rar – aducându-i și pe părinți la calea practicii sacramentale. Un rol deosebit îl au orele de religie posibil de predat conform prevederilor actuale, însă în practică ne lovim de o serie de greutăți: lipsa claselor compacte, marginalizarea orei de religie pe fundalul unui orar încărcat (6-7 ore/zi) pe parcursul a cinci zile lucrătoare, acapararea tuturor copiilor de către ortodocși indiferent de structura pe confesiuni a clasei, formarea cadrelor competente, dar și încetineala cu care se elaborează manuale pentru greco-catolici și scepticismul acelor care ar trebui să se implice mai mult în acest domeniu, mai ales lipsa unor coordonatori competenți în probleme de învățământ la nivel eparhial. Ceea ce nu poate fi realizat pe linia învățământului se poate realiza pe linia pastorației tinerilor și a catehezei realizate de Biserică cu diferite ocazii: prima Sfântă Împărtășanie, acțiuni privind pastorația copiilor și tinerilor, etc.

O problemă gravă a pastorației tinerilor o constituie elementele negative aduse de spiritul postmodernismului inculturat alături de anumite mode ale subculturilor (sau culturi specifice) țărilor occidentale. Relativizarea adevărului și propovăduirea unor teorii încărcate de un limbaj științific și filosofic ambiguu (utilizarea termenilor: energii, vibrații, materializare, dematerializare, spectru, aură, etc, termeni din domeniul fizicii utilizați cu alte semnificații în cadrul teoriilor pseudoștiințifice) în locul teologiei tradiționale conduce la îndepărtarea tineretului față de creștinismul ortodox, autentic. Se caută explicații care să corespundă propriilor așteptări și fantasme specifice lecturilor sau filmelor «la modă» și nu Adevărul. Pastorația tinerilor trebuie să înceapă prin educație, cateheză și mai ales prin invitația *trăirii* credinței cu diferite ocazii legate de viața *Ecclesiei*. Învățătura lui Hristos nu este ezoterică și nici «învechită». Mesajul mântuirii creștine este mereu actual și pe măsura omului, indiferent de timpul istoric în care a trăit, trăiește și va trăi. Creștinismul trebuie doar prezentat omului în limbajul categorial specific vremii sale, apoi, prin trăirea credinței, va găsi tot ceea ce nu poate fi explicat prin cuvinte.

Reîncreștinarea poporului prin acțiuni conjugate pe toate planurile trebuie să țină cont și de accelerarea istoriei. În timpul aplicării în Occident a prevederilor Conciliului Vatican II, antropologi ai culturii observau că lumea se schimbă din ce în ce mai repede, accelerarea istoriei devine din ce în ce mai perceptibilă.¹⁹ Inteligența capătă un rol din ce în ce mai important, lumea devenind un univers al noutății. Omul contemporan, creștinul zilelor noastre, este chemat să-și actualizeze permanent nivelul de pregătire printr-o autodisciplină permanentă. Învățătura

¹⁹ Gaston Berger, *Omul modern și educația sa*, București, 1973, p. 54

creștină bine însușită printr-o înțelegere a misterului transcendenței divine, îl face pe om să înțeleagă că Adevărul absolut nu poate fi transpus în categoriile lumii empirice decât prin intermediul analogiilor; orice teologie sau sistem filosofic, științific sau empiric oferă doar o platformă de plecare pentru o nouă aprofundare sau abordare (un rezultat științific este intersubiectiv verificabil și supus criticii de specialitate), Adevărul este și rămâne dincolo de sistemele de gândire și limbajele lumii empirice: ne apropiem de Absolut, însă nu vom epuiza niciodată misterul lui Dumnezeu. Creștinismul trebuie propovăduit neîncetat omului.

Nu în ultimul rând, păstorilor sufletești le revine misiunea de a integra turma păstorită în valorile creștinismului catolic și apostolic, de a lărgi orizontul cunoașterii dincolo de limitele artificiale impuse de resentimente și tradiții schismatice. Numai astfel, prin deschiderea față de frații creștini de aici și de pretutindeni, aflați în comuniunea Bisericii, se va putea oferi acestor meleaguri șansa de integrare într-o lume aflată în mișcare spre atingerea scopului final, revelat de Dumnezeu.

În plus, pastorația implică și o bună cunoaștere a psihismului uman (personalități și tendințe de abordare a religiei, personalități patologice, etc.), a omului aflat în diferite situații sau stări de viață (pastorația bolnavilor, a militarilor, a persoanelor consacrate, etc.) și nu în ultimul rând de capacitatea păstorului de a se face înțeles de către semenii săi; toate acestea depind de formarea clerului Bisericii noastre. Referitor la formare, Biserica Română Unită cu Roma se lovește și de discontinuitatea produsă de evenimentele din 1948, confruntându-ne astăzi cu situația descrisă de pr. Dr. Ioan Mitrofan: «lipsește continuitatea tradiției, chiar dacă unii profesori au reluat însărcinarea după acest lung interval de așteptare. Activitatea lor preoțească și educativă întâlnește o situație total schimbată: timpuri noi, oameni noi, caractere noi.»²⁰

În acest sens, este necesar un studiu aprofundat, complex și interdisciplinar care să corespundă unei teologii pastorale greco-catolice, care să dezvolte atât latura teoretică cât și cea legată de practică, fie după structura tradițională,²¹ fie după o structură care să corespundă cerințelor formării preotului – apostolului lui Hristos în lumea de azi.

Concluzii

Teologia pastorală a devenit o disciplină universitară autonomă, complexă, începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea. În ambientul greco-catolic român, preocupările în domeniu au fost prezente încă de la începutul apariției teologiei pastorale ca știință (1808), apărând în cele din urmă structura tradițională Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică care valorifica imaginea "Păstorului și turmei," în uz până în anul 1948 și după reluarea pregătirii clericilor în Institutele eparhiale imediat după 1990. Astăzi se impune o nouă formulare a teologiei pastorale greco-catolice, care să valorifice atât experiența occidentală post-conciliară cât și particularitățile spiritualității autohtone grefate pe condițiile culturale și politice contemporane.

²⁰ Ioan Mitrofan, *Formarea intelectuală a preoților*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2001, p. 197.

²¹ Structura anterioară anului 1948, rezultatul dezvoltării liniei manualelor de Teologie pastorală, dezvoltată în direcția *omileticii*, *cateheticii*, și a *hodegeticii*, cf. Ioan Mitrofan, *op.cit.*, p. 243.

TAINA OMULUI ȘI / ÎN TAINA LUI DUMNEZEU. ISUS CRISTOS, PREZENȚĂ VIE ȘI DISCRETĂ, DAR CENTRALĂ, ÎN *LE MYSTÈRE DU SURNATUREL* DE HENRI DE LUBAC

IOAN IRINEU FĂRCAȘ

RIASSUNTO. Il mistero dell'uomo e/nel mistero di Dio. Tra le numerose critiche, fatte a Henri de Lubac, fin dalla pubblicazione del primo articolo sul tema del soprannaturale, c'era anche quella dello scarso ruolo di Cristo nella divinizzazione dell'uomo. Una lettura dalla giusta prospettiva dell'ultimo suo libro sul tema *Le mystère du surnaturel*, rivela esattamente il contrario. L'aspetto lungamente discusso e, probabilmente non bene capito, è che la cristologia di de Lubac, elaborata sulla scia dei Padri, è molto reale e concreta. De Lubac ci ricorda che l'unico oggetto della contemplazione del teologo è la gratuità attuale del piano di Dio e non le diverse possibilità. Paradossalmente, proprio questa concretezza lo fa partire dal mistero. Parola chiave in tutta la sua opera, scoperta sotto l'influsso di Maurice Blondel, il mistero permette una prospettiva veramente „cattolica” sul mondo e l'uomo. Il Mistero di Dio, diventato concreto del Mistero di Cristo, conferisce così alla creazione un'orientamento soprannaturale e alla salvezza un fondamento universale.

O primă privire asupra bibliografiei abundente și multiforme a iezuitului, preotului și teologului Henri de Lubac (1896-1991)¹, descoperă un fapt surprinzător. Între numeroasele sale scrieri, un singur titlu se referă explicit la Isus Cristos: *La lumière du Christ*, un mic opuscul - doar 32 de pagini - din 1941. Dacă însă se va privi cu mai multă atenție, se va descoperi că toate scrierile sale poartă într-o mare măsură, amprenta profundă a întâlnirii vii cu Isus, Cristosul. Se va descoperi că preocuparea centrală a variatei sale opere cât și a zbuclumatei sale vieți a fost răspunsul la chemarea Sfintei Scripturi, înțeleasă ca Revelație a Darului gratuit al lui Dumnezeu în Cristos. Pentru de Lubac, înainte de a începe o reflexie teologică asupra acestei realități, este vorba de a face vie și eficace această întâlnire *prin* credință. Figuri precum Origen sau Augustin, Toma din Aquino sau Bonaventura, Claudel sau Peguy, abatele Monchanin sau Teilhard de Chardin, îl interesează întrucât sunt «mărturisitori ai lui Cristos»². Teme precum exegeza tradițională sau suprafirescul îl interesează întrucât îi permit să arate posibilitatea unui «creștinism umanist» (Louis Bouyer) ce înțelege viața creștinului ca «viață în

¹ Cf. K. H. Neufeld, M. Sales, *Bibliographie. Henri de Lubac S. J. 1925 – 1974*, Einsiedeln, 1974. Pentru o prezentare generală a vieții, operei și teologiei, vezi A. Russo, *Henri de Lubac*, Cinesello Balsamo 1994.

² Pentru de Lubac cel mai frumos calificativ pentru un om credincios este cel de mărturisitor al lui Cristos. Așa, de exemplu, de Lubac își califică prietenul, „ucenicul” și teologul H. U. von Balthasar, *Un testimone del Cristo nella Chiesa: Hans Urs von Balthasar*, în *Paradosso e Mistero della Chiesa*, Milano, 1979, 135-156. Despre „ucenicia” lui von Balthasar, vezi G. Marchesi, *L'influsso di H. de Lubac su H. U. von Balthasar*, în *Gregorianum*, 78, 4 (1997) 719-734; Idem., *Un colloquio in famiglia*, în *Civiltà cattolica*, 4 (1991), p. 39-48

Cristos». De fapt, pentru de Lubac, toată istoria Revelației și toată Tradiția vie a Bisericii sunt "faptul cristologic desfășurat în timp"³. Iar aici de Lubac, ca bun cunoscător al Părinților Bisericii, se referă la Sf. Augustin: "cu cât timpul trece, cu atât mai mult situația noastră de mărturisitori este privilegiată. Cristos Cel mistic, în măsura în care crește, își arată mai bine puterea"⁴. Izvorul oricărei mărturii și teologii este "Gestul de iubire" ce înnoiește lumea, Taina lui Cristos, deplinătatea a toată revelația și viața. Acest fapt explică dorința lui vie de a scrie o operă despre Isus Cristos la care ținea în chip deosebit și despre care a citit mult, a adunat mult material și a reflectat îndelung, fără însă a o începe vreodată cu adevărat⁵. Acest fapt explică de asemenea convingerea că toate operele sale izvorăsc dintr-un centru viu - nu un centru sistematic, în sensul unei idei în măsură să elaboreze o sistematizare abstractă -, că sunt (doar) aproximări la acest centru fără a-l atinge vreodată: *theologia viatorum*.

Perspectiva "catolică" a tainei

Teolog fără jumătăți de măsură, deși ținea să precizeze, cu un surâs, că este un "istoric al dogmei", de Lubac a trecut și el prin poarta strâmtă a filosofiei. Însă filosofia presupune o descoperire. În cazul lui de Lubac această descoperire își are centrul și obiectul în *Action* (1893) a lui M. Blondel, pe atunci aproape un *Doctor communis* al seminarilor majore. Metoda imanenței a filosofului din Aix, îl determină pe de Lubac să combată extrinsecismul pozitivist dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoscut și să arate că al doilea nu există fără primul. De asemenea, refuzul de a echivala *réel* și *objectif* îl fac să descopere că în orice tematică abordată de filosofie este o taină de nepătruns, inepuizabilă în termeni raționali, dar care totuși se impune "invinciblement dans tout acte"⁶. Taina îl va situa pe de Lubac într-un "centru oscilant"⁷ ce-i va permite să se "înalțe dialectic la armonia unei opoziții depășite"⁸ dintre filosofie și teologie, teologie și mistică, dogmă și viață, firesc și suprafiresc.

Dar, dacă filosofia presupune o descoperire, teologia pretinde o convertire ca răspuns la darul ce o precedă⁹. Taina, fundamentală în gândirea lui G. Marcel ("mystère ontologique"), devine cuvânt-talisman și pentru de Lubac. Taina se

³ H. de Lubac, *Dio si dimostra nella storia*, Reggio Emilia, 1978, p. 40

⁴ *La lumière du Christ*, Le Puy, 1941, p. 18.

⁵ *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur, 1989, p. 151 și deasemenea K. H. Neufeld, *Henri de Lubac*, în R. Fisichella (coord.), *Storia della teologia*, III, Roma, 1996, p. 791-805.

⁶ O prezentare a scrierilor lui de Lubac din perioada formării filosofice, încă inedite, se găsește în A. Russo, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L' influsso di Blondel*, Roma, 1990, p. 127-153.

⁷ H. U. von Balthasar, *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, Milano, 1978, p. 29

⁸ H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, Bologna, 1967, p. 240.

⁹ Deja în 1929, sub influența lui *Action*, de Lubac refuza separarea dintre apologetică (defensivă, oportunistă, complăcută în argumente extrinseci, fără a intra în propriul obiect) și teologie (meschină, ce vede în dogmă un obiect revelat a cărui manifestare nu a fost reglată decât de arbitriul unui «decret divin», fără nici o legătură cu omul concret) și susținea că după înțelegerea *credinței* (fides quaerens intellectum), urmează, ca un complement necesar, înțelegerea *prin credință* (intellectus quaerens fidem), ce face din Revelație un izvor de viață, iar *Vita est lux*. Cf. *Apologetica e teologia*, în *Paradosso e mistero della Chiesa*, Milano, 1979, p. 221-222. Este vorba de lecția inaugurală a cursului de Teologie Fundamentală la Facultatea Catolică de Teologie din Lyon.

dăruiește reflexiei teologice și răsfrânge asupra ei strălucirea harului dumnezeiesc. Ea depășește atât descompunerea raționalistă cât și sublimarea mistică; capturează inteligența și polarizează adorația. Inteligența nu o poate cuprinde și nici închide în conceptele ei ci, dimpotrivă, este ea cea care ne cuprinde și ne înglobează. Deși transcende întotdeauna definițiile noastre, întrucât ne-a fost revelată, noi putem afirma despre ea lucruri exacte. Revelația nu ne suprimă exercițiul inteligenței și nici nu-i ia tainei "tăinicia". Dar, pentru a ne ajunge, a ne clarifica și a ne revela, taina trebuie să aibă un aspect definibil, inteligibil, trebuie să devină expresie a Inexprimabilului¹⁰.

Inteligența noastră, pe de o parte, are nevoie să-și dea despre adevărurile revelate (dogmele) o anumită viziune coerentă, sistematică, ce face aceste adevăruri mai asimilabile, evitând posibilele devieri. Aici se întemeiază rostul și importanța teoriilor clădite din concepte (teologia). Dar, pe de altă parte, teoriile pot duce la o rezolvare grăbită și nerăbdătoare, îndulcind paradoxul credinței. Iar aici se ascunde "periculozitatea" lor. Așadar, trebuie să acceptăm din când în când înfrângerea rațiunii, nu pentru a o nega ci pentru a o lărgi. Există în rațiune "o plasticitate, confirmată de istoria doctrinelor, iar atunci când, renunțând la îngustimea unui raționament prea uman, ea pare să cedeze sub povara tainei, se produce în ea ceva analog unei convertiri, ce este renaștere, acces spre o nouă lume"¹¹. De aceea, teologia, prin mișcare regresivă, trebuie să revină mereu asupra premiselor teoriilor, să le supună în mod continuu criticii, purificându-le de tot ceea ce este nedemn de "Obiectul" dumnezeiesc. Rămânând supusă "Obiectului" dumnezeiesc, teologia va fi întotdeauna orientată în mod fix; va fi întotdeauna, în mod sănătos, «neliniștită», deoarece știe anticipat că niciodată nu va ajunge o teorie pe deplin satisfăcătoare. Aceasta este fecunditatea tainei ce produce în gândirea omului o mișcare neoprită. Inteligența ce crede, în smerenie încrezătoare, se abandonează fără teamă acestei munci, bine știind că această muncă, departe de a pune în discuție adevărul, deja recunoscut și neîncetat posedat al tainei (*intellecta*, iar nu *comprehensa*), tinde să-l arate tot mai profund și admirabil¹².

În accepția lui de Lubac, taina nu este deci un termen științific, filosofic sau teologic. Stă dincolo de orice sistem deoarece ar trebui să întemeieze orice sistem. Stă înainte de orice poziție reflexivă și voluntară deoarece ar trebui să le justifice. De aici izvorăște perspectiva "catolică" a lui de Lubac asupra realității. De fapt, întreaga lui reflexie pleacă de la "Taina lui Dumnezeu ce întemeiază taina omului; aceste două taine sunt mijlocite de «Taina suprafirescului» ce-și are *revelația și realizarea totală* în Taina lui Cristos vie în Taina Bisericii"¹³.

¹⁰ H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Milano, 1979, p. 14, 18-19

¹¹ *Il mistero del soprannaturale*, p. 229

¹² *Ibidem*, p. 214-219.

¹³ G. Benedetti, *La Teologia del Mistero in H. de Lubac*, introducere la *Il mistero del soprannaturale*, Bologna, 1967, p. XX. Sublinierea ne aparține.

Să ținem «cele două capete ale lanțului»

În volumul mai "sistematic" asupra problematicei suprafirescului, *Le mystère du surnaturel* din 1965¹⁴, de Lubac afirma: "Această taină a suprafirescului, care este taina destinului nostru dumnezeiesc, se prezintă oarecum ca forma în interiorul căreia vor fi introduse toate celelalte taine ale Revelației"¹⁵. Dar o formă nu poate exista fără materie. Dacă Taina suprafirescului este forma, ceea ce întemeiază această formă, materia, este Taina lui Isus Cristos, locul prin excelență al oricărei taine. "«Cuvântul epifanic al lui Dumnezeu», manifestarea ființei Lui și a planului Lui de mântuire, Isus Cristos nu este numai o taină: El este *Taina*, și nu există alta"¹⁶. În Taina lui Cristos, "omul și Dumnezeu se îmbrățișează"¹⁷ descoperindu-ne pe noi nouă înșine. Și suntem descoperiți nouă înșine tocmai ca taină. Pentru Părinții Bisericii, omul este după chipul lui Dumnezeu, nu numai pentru inteligența lui, pentru libertatea lui, pentru nemurirea lui, etc. ci, mai ales, pentru ceea ce are de neînțeles, de tainic în străfundurile lui: *abyssus abyssum invocat*¹⁸. Contrar analizelor mioape ce se amăgesc că pot înțelege taina descompunând-o, Părinții vedeau unitatea ei deoarece trăiau adevărul dogmei înainte de a-i face inventarul. Simțeau sensul lui spiritual adorându-l, înainte de a-l transpune în strâmte concepte. Ceea ce poate salva dogmele și teologia de fărâmițare și de evoluționismul istoric este Taina vie a lui Cristos, totodată Subiect și Obiect al Revelației, totodată text, exegeză și exeget: "De fapt, pentru nimic în lume nu se pot discocia adevărurile revelate de Persoana Revelatorului"¹⁹.

Părinții aveau așadar o "metodologie" care, întemeiată în taină, îi ducea peste și dincolo de anumite problematice *successive*. Atenți să respecte transcendența dumnezeiască, ei nu s-au întrebat niciodată *Si Adam non peccasset, Filius Dei homo factus esset?*²⁰, relativizând astfel Taina Întrupării ("Paradoxos paradoxon"). Din contră, pentru ei, dacă nu ar fi fost Întruparea Fiului,

¹⁴ Argumentul a fost abordat pentru prima dată de către de Lubac în 1931 în două articole cu titlul *Deux augustiniens fourvoyés, Baius et Jansénius*, în *Recherches de science religieuse* (1931), p. 422-443; 513-540. Trei ani mai târziu publică un alt studiu, *Remarques sur l'histoire du mot surnaturel*, în *Nouvelle Revue Théologique*, (1934), p. 225-249. În 1939 abordează din nou problematica în *Esprit et liberté dans la tradition théologique*, în *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 40 (1939), p. 121-150; 189-207. În 1946 iese celebrul *Surnaturel, études historiques*, care, din cauza concluziei cu titlul *Exigence divine et désir naturel*, p. 481-494, provoacă multe polemici. Autorul a fost nevoit să revină asupra argumentului în 1949 cu articolul *Le mystère du surnaturel*, în *Recherches de science religieuse*, 36 (1949), p. 80-121. Polemica s-a înăsprit cu ocazia publicării de către Papa Pius XII, în 12 august 1950, a Enciclicii *Humani generis*. În urma a numeroase cereri, în 1965, de Lubac publică două volume complementare, *Augustinisme et théologie moderne* și *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965. Argumentul fusese apoi reluat, pe scurt, în *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris, 1980.

¹⁵ *Il mistero del soprannaturale*, p. 221

¹⁶ *Paradosso e mistero della Chiesa*, p.15

¹⁷ *La lumière du Christ*, p. 25

¹⁸ *Il mistero del soprannaturale*, p. 274

¹⁹ *La lumière du Christ*, p. 25. "Aceasta este originalitatea fundamentală a religiei creștine. Între toate religiile ce se consideră revelate, inclusiv iudaismul, creștinismul este singura a cărei Revelație, depășind istoria prin bogăția transcendentă a conținutului ei, se întrupează într-o persoană care nu numai transmite o învățătură, ci se prezintă pe sine ca adevăr viu și dreptate vie." (*Dio si dimostra nella storia*, p. 41).

²⁰ Este întrebarea centrală în disputa dintre tomiști și scotiști privitoare la finalitatea Întrupării. Cf. D. Bertetto, *San Tommaso e la questione circa il fine prossimo primario dell' Incarnazione*, în AAVV, *San Tommaso e l' odierna problematica teologica*, Roma, 1974, p. 70-81

Dumnezeu nici nu ar fi creat lumea și nici nu ar fi permis căderea lui Adam. Așadar, Întruparea este absolutul în funcție de care sunt relativizate atât creația cât și căderea. Tocmai pentru că erau atât de atenți la transcendența dumnezeiască ei erau atât de concreți. Unicul obiect al contemplației lor era gratuitatea *actuală* a planului lui Dumnezeu de mântuire și nu un plan ipotetic, posibil. Iar de Lubac ne amintește, iară și iară, că "planul actual al lui Dumnezeu este unicul obiect al contemplației teologului"²¹. Având această temelie cristologică, Părinții refuzau deasemenea să pună chemarea la suprafiresc și darul harului în serie cronologică și să-și imagineze harul ca pe o consecință necesară a chemării la suprafiresc, ca și când Dumnezeu, legat de această chemare odată lansată, nu ar putea, *succesiv*, să nege acest dar. Chemarea la suprafiresc nu are nimic care să infirme gratuitatea harului. Între acesta și aceea nu există nici o exterioritate și anterioritate, ci este vorba întotdeauna de aceeași și unica inițiativă suverană a lui Dumnezeu, *diferențiată numai în raport cu noi*, deoarece noi suntem, în același timp, natură și libertate, tendință ontologică și adevăr spiritual²². "Leur attitude sera donc la notre"²³.

Suntem astfel conduși spre o perspectivă teologică diferită asupra suprafirescului pentru care "etapa firii pure este infailibil depășită de plinătatea lubirii creatoare"²⁴. Aceasta este, de asemenea, "metodologia" recomandată de Bossuet: să ținem «cele două capete ale lanțului», unde, cele *două* capete ale *aceluiași* lanț sunt creația și îndumnezeirea, "paradoxul spiritului creat" și "vederea fericitoare", "dorința firească de a-L vedea pe Dumnezeu" și "gratuitatea absolută a suprafirescului". Dacă uităm unul dintre aceste două capete ale lanțului, echilibrul se pierde. Pe de o parte, regresăm de la taină la problemă (descompunere rațională), pe de alta, ne pierdem din taină în absurd (sublimare mistică). "Dualitate de neînlăturat și unime de nedespărțit"²⁵, omul este întâlnirea și încrucișarea dintre două realități infinite distanțe. Numai dacă realitatea antropologică-orizontală este obiectiv nedespărțită de cea teologică-verticală se poate găsi un punct de sprijin pentru o filosofie serioasă și o teologie concretă.

Avem astfel o perspectivă cu adevărat "catolică", unde forța includerii devine criteriul fundamental al adevărului: "Plinătatea catolică oferă întotdeauna un caracter de sinteză. Numai că, nu este o sinteză imediată, nici o sinteză efectuată omenește. Nu este posedată cu lumina rațiunii: este crezută, mai întâi, în noaptea credinței. Se începe, spune iarăși Bossuet, prin a ține «cele două capete ale lanțului». Deci, sinteză; dar, pentru inteligența noastră naturală, sinteză antinomică, înainte de a fi sinteză clarificatoare"²⁶.

Omul concret și real destinat efectiv îndumnezeirii

"Metodologia" întemeiată în taină îi permite lui de Lubac să se înalțe dialectic dincolo de antinomiile teologiei moderne privitoare la suprafiresc: cum o inteligență creată, mărginită, este chemată să-L vadă pe Dumnezeu «față către

²¹ *Il mistero del soprannaturale*, p. 89

²² *Ibidem*, p. 241

²³ *La lumière du Christ*, p. 23

²⁴ *Il mistero del soprannaturale*, p. 307-308

²⁵ H. de Lubac, *Spirito e libertà*, Milano, 1980, p. 255, 267

²⁶ *Il mistero del soprannaturale*, p. 223.

față», să intre în comuniune de viață și în reciprocitate de iubire cu El? Dacă vederea lui Dumnezeu este destinul nostru efectiv, ea este Binele prin excelență spre care tinde dorința firii noastre. Dar, cum atunci este cu totul gratuit? Dorința de a-L vedea pe Dumnezeu este în noi, mai mult, este noi înșine, și totuși nu este pe deplin satisfăcută decât prin pur dar. Cum așa?

De Lubac respinge energic ipoteza «firii pure», propusă de teologii care, interpretându-l greșit pe Sf. Toma din Aquino, neagă în om dorința firească de a-L vedea pe Dumnezeu. Aceștia, cu scopul de a salva deplina gratuitate a harului²⁷, admit în om o îndoită finalitate, la fel de ultimă: cea firească (*naturalem desiderium non se extendit ultra naturae facultatem*) și cea suprafirească. O astfel de ipoteză face însă din existența concretă a omului o realitate contradictorie (o «fire pură», concret, nu există), iar din har o suprastructură artificial suprapusă (pusă peste) firii mărginite a omului. Însă gratuitatea harului este cu adevărat semnificativă, nu pentru o fire omenească ipotetică și abstractă, ci pentru firea noastră reală, concretă, creată de Dumnezeu pentru a-L vedea. Gratuitatea suprafirească, pentru a avea o adevărată semnificație, trebuie să fie darul gratuit dăruit mie, om concret și istoric, iar nu un dar dăruit unei ființe omenești ipotetice și abstracte. Între această ființă omenească ipotetică, abstractă, ce nu este destinată efectiv să-L vadă pe Dumnezeu și mine, om concret și istoric, chemat să-L vad pe Dumnezeu, nu există decât o identitate ideală și abstractă. Ipoteza posibilității existenței unei ființe omenești ce nu este destinată efectiv să-L vadă pe Dumnezeu «față către față», ar explica într-adevăr foarte clar (prea clar pentru a fi adevărat), gratuitatea îndumnezeirii față de o natură *analoagă cu a mea*, dar nu față de *a mea*²⁸. De aceea, sistemul «firii pure», cu negarea oricărei legături organice între fire și har, este o ipoteză insuficientă și sterilă ce poate fi "lăsată deoparte fără daune" deoarece "nu pare a fi nici singurul, nici cel mai bun mijloc pentru a asigura firii omenești consistența și demnitatea; și nici transcendența și gratuitatea suprafirească"²⁹.

De Lubac respinge de asemenea concepția creării omului destinat doar «de fapt» la îndumnezeire. Teologii ce o susțin³⁰, admit dorința firească a omului de a-L vedea pe Dumnezeu și afirmă că îndumnezeirea este unica adevărată plinătate și unica finalitate cu adevărat ultimă a omului. Cu toate că evită dualismul finalistic, refuzând ideea unei fericiri firești, închisă și statică, totuși propunerea este considerată nesatisfăcătoare. Pentru de Lubac, dorința firească, fără destinul «efectiv» al omului la îndumnezeire, reprezintă o "finalitate fără sfârșit", un progres indefinit, ce nu ajunge

²⁷ "În realitate, unul dintre motivele principale ce au împins teologia modernă să dezvolte ipoteza firii pure, până la a o pune la temelia întregii sale speculații asupra finalității ultime, a fost preocuparea de a asigura deplina gratuitate a suprafirească." (*Ibidem*, p. 79)

²⁸ *Ibidem*, p. 80-82

²⁹ *Ibidem*, p. 53-54. Sistemul dezvoltat în teologia modernă în jurul conceptului de «fire pură», este pus de către de Lubac ca punct de plecare al reflexiei sale, în volumul *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1944

³⁰ Aici trebuie amintite, ca opere într-adevăr inițiatoare, teza lui P. Rousselot despre *Intellettualismo di San Tommaso* și Caietele lui J. Marechall despre *Il punto di partenza della metafisica*. Cf. *Il mistero del soprannaturale*, p. 243-259.

niciodată plinătatea. Pentru a putea vorbi de un dinamism real și de un progres real, "este necesar să presupunem că cu cât înaintăm spre atingerea unei ținte de neajuns, cu atât înaintăm spre ea în mod real"³¹. Așadar un dinamism și un progres infinit, iar nu indefinit.

Spre deosebire de cele două propuneri, de Lubac susține destinul «efectiv» al omului la îndumnezeire fără a fi vorba, prin aceasta, de vreo pretenție a omului față de Dumnezeu, fără adică a dăuna absoluta gratuitate a harului. Pe linia Părinților Bisericii și a marii Scolastici (*Desiderium naturae nequit esse inane*), el susține că problematica se pune într-adevăr și în mod real față de creatura pentru care îndumnezeirea este nu doar o finalitate posibilă, sau care ar putea avea loc în viitor, ci finalitatea pe care Dumnezeu i-o dăruiește efectiv. Indiferent ce *ar fi putut* exista, indiferent ce *ar fi putut* fi această finalitate într-o existență diferit realizată, pentru mine nu este posibilă nici o altă finalitate înafară de aceea ce se află *hic et nunc* înscrisă în firea mea. Dorința de a-L vedea pe Dumnezeu, pusă în mine de Dumnezeu, Creatorul meu, este în mine pentru simplul fapt că eu aparțin umanității actuale care este chemată, iar "chemarea lui Dumnezeu este constitutivă"³². Această dorință este expresia unicei mele finalități, înscrisă în ființa mea așa cum Dumnezeu a așezat-o în acest univers. Din mila și voia lui Dumnezeu eu nu am altă finalitate cu adevărat încredințată firii mele și oferită adeziunii mele decât aceea de a-L vedea pe Dumnezeu. Și "cum Dumnezeu Cel drept și bun m-ar putea lipsi de ea dacă nu sunt eu cel care, prin propria mea vină, mă îndepărtez în mod liber de El?"³³. Pentru a putea înțelege destinul efectiv al omului la îndumnezeire, unica analogie validă este cea a darului fundamental pe care Dumnezeu ni-l face creându-ne.

Gândirea noastră își "reprezintă" spontan, cele două mari binefaceri ale lui Dumnezeu (creația și îndumnezeirea), după analogia darului pe care un om îl primește de la un alt om. Eu, om concret și istoric, ce am o cunoaștere intențională, în mod inevitabil și anticipat, mă "reprezint" (pe mine însumi) ca pre-existent, ca «subiect» ce primește aceste două binefaceri *succesiv*. Eu spun (îmi reprezint) *mai întâi*, «Dumnezeu mi-a dat mie existența», iar *apoi* (succesiv), «Acestei existențe, pe care Dumnezeu mi-a dat-o mie, El i-a imprimat o finalitate suprafirească»³⁴. Așadar, din momentul în care spun «eu», exist, sunt / am existența, iar din moment ce sunt / am existența, eu sunt / am finalitatea³⁵. Aceste trei momente este imposibil să le separăm și să le distribuim în serie cronologică.

Dacă noi distingem, în durata temporală, momentul creației unei ființe spirituale, finalitatea suprafirească înscrisă în firea ei și, în sfârșit, oferta făcută libertății ei personale de a avea parte de viața dumnezeiască, trebuie să recunoaștem că primul moment nu-l implică neapărat pe al doilea, iar al doilea nu-l implică pe al treilea, în așa măsură de a prejudicia independența lui Dumnezeu. Dacă noi distingem, Dumnezeu unește totul într-o simplitate perfectă, iar pentru noi

³¹ *Ibidem*, p. 262. Aici de Lubac amintește ideea de *epektază* a Sf. Grigorie de Nyssa.

³² *Ibidem*, p. 81

³³ *Ibidem*

³⁴ *Ibidem*, p.107-113

³⁵ *Ibidem*, p. 112

“simplitatea nu poate exista decât la sfârșit”³⁶. Dumnezeu însă a hotărât tot ceea ce există în simplitatea actului libertății Sale suverane. Pentru noi distincțiile sunt nu numai îndreptățite, ci chiar indispensabile. Privitor la problematica pretenției / gratuității suprafirescului, noi suntem nevoiți să distingem și să menținem o îndoită gratuitate, un îdoit dar al lui Dumnezeu și o îndoită libertate dumnezeiască, “nu în sine însăși, ci față de îdoitul ei obiect”³⁷.

Creație și îndumnezeire prin, întru și în vederea lui Cristos

Dacă darul creației poate fi numit un “har”, darul îndumnezeirii este un alt “har”. Dacă primul dar, primul “har”, este contingent, al doilea este «super-contingent»³⁸. Deplina gratuitate a îndumnezeirii transcende, fără a o absorbi, deplina gratuitate a darului fundamental al creației. Darul creației nu este urmarea necesară a ceva ce l-ar preceda în Dumnezeu, așa cum darul suprafirescului nu este o simplă *sequela creationis*. Chiar dacă nu ar fi existat ruptura păcatului, *imago recreationis* nu ar fi putut fi doar o simplă dezvoltare firească a *imago creationis*: ceea ce am primit pentru a fi (*datum optimum, datio*) este ceva, ceea ce am primit pentru a fi sfinți (*donum perfectum, donatio*) este cu totul altceva (cf. Iacov 1,17). Și, “chiar dacă am admite că toată evoluția cosmică are ca țel, în mintea dumnezeiască, apariția omului, ne credem oare obligați să tragem concluzia că această apariție este o simplă *sequela creationis universi*?”. Sau, “dacă este adevărat că întreaga istorie a poporului lui Israel nu are sens, la urma urmelor, decât cu venirea lui Isus Cristos, pe care a pregătit-o și căreia îi era subordonată, vom găsi aici vreun motiv să contestăm că această venire a lui Isus Cristos nu a fost, chiar și față de Israel, o noutate cu totul gratuită?”³⁹.

Așa cum venirea lui Isus Cristos, deși pregătită și prevestită, marchează trecerea spre o viață nouă (*omnem novvitatem attulit*), tot astfel și finalitatea suprafirească a omului constituie o noutate absolută. Atunci când Părinții afirmau că «chipul» care este în noi ne este dăruit pentru «asemănarea» cu Dumnezeu, și că trebuie să trecem de la «demnitatea chipului», primită în momentul primei creații, la «perfecțiunea asemănării» de la sfârșitul timpurilor și lucrurilor, nu se gândeau nicidecum să afirme prin aceasta că «asemănarea» ar fi de aceeași natură cu «chipul», că nu trebuie să-i adauge nimic specific, că nu ar fi de un ordin superior și obiectul unui nou dar (super-)gratuit⁴⁰. Pentru creștin, «chipul» dăruit în momentul primei creații, deși cu totul gratuit, nu este un germen sau un embrion divin ce ar fi suficient să fie dezvoltat și îmbogățit pentru a ajunge «asemănarea». Străfundul sufletului omenesc, oglindă unde strălucește secret chipul lui Dumnezeu, este “locul de naștere” al asemănării noastre, a existenței noastre suprafirești. Însă dorința ce se dezlănțuie din acest chip, în străfundurile sufletului, este o dorință «din lipsă» și nu dintr-un «început de posesie»⁴¹.

³⁶ *Ibidem*, p. 115

³⁷ *Ibidem*, p. 116

³⁸ *Ibidem*, p. 116. De Lubac preia termenul «supra-contingent» de la M. D. Chenu, *Theologie au XIIe siècle*, Paris, 1976, pe care îl folosește cu referire la Întrupare.

³⁹ *Ibidem*, p.117

⁴⁰ *Ibidem*, p. 52

⁴¹ *Ibidem*, p. 119-123

Așa cum dăruindu-ne viața firească creându-ne prin Cristos Isus, Dumnezeu "ne dăruiește nouă înșine", dăruindu-ni-L pe Cristos Isus ca să avem viață și să avem din plin, El ne dăruiește o viață nouă: pe El însuși. O primă formulare a acestei învățături se găsește în *Prologul* Evangheliei după Sf. Ioan. Dacă la Ioan 1,3 se vorbește despre opera creatoare a lui Dumnezeu prin Cuvântul, la Ioan 1, 4-5, se vorbește despre opera Lui mântuitoare și îndumnezeitoare. Dacă prima creație s-a realizat prin Cuvântul, a doua creație, îndumnezeirea, s-a realizat întru și în vederea Lui⁴².

Comentând *Dei Verbum* 3, "*Deus, per Verbum omnia creans (cf. Io 1,3) et conservans*", de Lubac observă că, pe de o parte, nu se vorbește despre creație la timpul trecut, ca și cum actul creator s-ar situa în totalitatea lui la originea timpului, ci relația dintre creaturi și Creator este exprimată la timpul prezent, este permanentă. Ideea unei creații *continue* (nu pur și simplu *continuată*) permite, fără a impune, concepția unui univers ce progresează în ființă. În această concepție evolutivă nu numai că "rămâne neatins și mai deschis, în fire, locul unei originare puteri creatoare", ci o creație de tip evolutiv le-a părut Părinților Bisericii a fi "forma cea mai frumoasă ce se poate imagina pentru o intervenție a lui Dumnezeu în lume"⁴³. Pe de altă parte, Dumnezeu crează prin Cuvântul Său (Ioan 1,3) pus ca începătură a toate. Cuvântul creator al lui Dumnezeu, Isus Cristos, este o realitate dinamică, o forță în acțiune ce crează toate și care se manifestă ca Adevăr, Viață și Lumină, așteptând să se facă trup între noi.

Deoarece în Dumnezeu nu există un *ordo volitionum* (succesiune de voințe), creația și îndumnezeirea sunt nedespărțite, iar gestul lui Dumnezeu a arătat încă de la început *Cine* va fi sfârșitul planului Lui de mântuire. De aceea Cristos, prin Care s-a săvârșit prima creație, este totodată și Cel întru Care și în vederea Căruia s-a săvârșit prima creație. El este, "în același timp, sfârșitul operei creatoare și al operei de împăcare universală"⁴⁴, începătura unei umanități noi și al unui cosmos nou. Dar în Dumnezeu există un *ordo volitorum* (ordine în lucrurile voite), ce trebuie amintit aici pentru a pune în lumină trecerea calitativă de la prima creație la cea de a doua. Creația și îndumnezeirea, cele «două capete ale lanțului», sunt strâns legate "căci creația este concepută ca o primă etapă a operei răscumpărătoare și mântuitoare, iar *escatologia* se exprimă deja prin *protologie*". În credința noastră creștină, Isus Cristos este explicația universului, semnificația creației, Cel care dă unitate Revelației, de la început și până la plinirea ei⁴⁵. Înțelegem astfel că Isus Cristos este prezent chiar în primul cuvânt al Cărții Facerii, ceea ce conferă creației o orientare suprafirească, iar mântuirii o temelie "catolică" și radicală.

Dacă vrem apoi să înțelegem și mai bine de ce de Lubac susține că omul este «efectiv» destinat îndumnezeirii, înlăturând ultima baricadă a extrinsecismului, este nevoie să ne amintim interpretarea patristică a creației și a păcatului strămoșesc. Părinților Bisericii le plăcea să-L contemple pe Dumnezeu în actul creării firii omenești ca un întreg, înainte de a aminti crearea omului individual. Și-L contemplant pe Dumnezeu ce crează firea omenească, *prin* Cuvântul Lui și *după*

⁴² *Ibidem*, p. 128

⁴³ *Dio si dimostra nella storia*, p. 55

⁴⁴ *Ibidem*, p. 57

⁴⁵ *Ibidem*, p. 58

chipul și asemănarea Acestuia. Scrutând firea omenească pentru a-i identifica principiul unității, ei străvedeau în toți oamenii același unic chip⁴⁶. Orice trădare a chipului dumnezeiesc pe care omul îl poartă întru el, înseamnă sfâșierea unității omenești. Fără a putea frânge unitatea firească – chipul lui Dumnezeu rămâne nedistrus! – trădarea ruinează unitatea spirituală a firii omenești care, în planul Creatorului, trebuia să fie tot atât de intimă ca și unitatea suprafirească a omului cu Dumnezeu. De aceea, păcatul strămoșesc este interpretat ca o separare, ca o împrăștiere, ca o individualizare, în timp ce îndumnezeirea este o restaurare a unității pierdute dintre om și Dumnezeu, și totodată, a unității oamenilor între ei. Dacă multor Părinți le stă așa de mult la inimă mântuirea lui Adam este deoarece vedeau în mântuirea lui condiția necesară a mântuirii întregii firii omenești. Noul Adam, Isus Cristos, prin Întrupare, restaurează unitatea firii omenești căci poartă întru Sine, în mod virtual, pe toți oamenii. Întruparea Lui nu este o simplă *corporatio* ci o *concorporatio*. Isus Cristos, prin întruparea într-o fire omenească, ia asupra Lui firea omenească. Această fire omenească în întregimea ei, El o va duce pe Calvar, o va învia, o va îndumnezei⁴⁷.

Trebuie așadar să ținem cele «două capete ale lanțului»: protologic și escatologic, creație și îndumnezeire, altfel echilibrul se pierde. Mie mi s-a părut că cele «două capete ale lanțului» în această îndelung disputată operă a lui Henri de Lubac sunt, deși discret, substanțial cristologice⁴⁸. De aceea aș dori să închei citând un fragment dintr-un teolog și om de stat bizantin ce a trăit cu puțin mai înainte de perioada în care Tommaso de Vio, Gaetanus (1468-1533), comenta *Summa Theologica* a Sf. Toma din Aquino, introducând principiul *naturalem desiderium non se extendit ultra naturae facultatem*. Este vorba de Nicolae Cabasila (1323-1397) care, cu toate că nu este niciodată citat de de Lubac în *Le*

⁴⁶ Cf. H. de Lubac, *Cattolico. Aspetti sociali del dogma*, Milano, 1978, p. 3-15

⁴⁷ Nu-l voi aminti aici pe Sf. Grigorie de Nyssa sau pe Sf. Maxim Mărturisitorul ci pe Sf. Augustin: "Este adevărat că numele Adam - așa cum v-am mai spus și altă dată - scris în greacă, simbolizează universul. El este compus din patru litere, ADAM, iar aceste patru litere, în greacă, sunt inițialele celor patru părți ale lumii: *Anatholén* (ce înseamnă Răsărit), *Dysin* (Apus), *Arkton* (Miazănoapte), *Mesembrian* (Miazăzi). Iată, Adam: acel Adam ce s-a împrăștiat în toată lumea. A trăit, este adevărat, într-un singur loc, dar a căzut și fărâmițându-se a umplut lumea toată. Dar îndurarea lui Dumnezeu, a adunat fărâmiturile din toate părțile, le-a călit în focul iubirii și ceea ce era fărâmițat a redevenit un întreg. Sunt lucruri pe care le știe face un meșter ca El. Nimeni să nu disperse! Sunt lucruri minunate, este adevărat, însă gândiți-vă Cine este Cel ce le săvârșește. Cel ce restaurează este autorul însuși al operei, Cel ce o refacă este Creatorul." (*Esposizioni sui Salmi*, III, Roma 1976, p. 357).

⁴⁸ Este punctul central al criticii pe care J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, Assisi, 1973, p. 294-332, o face lui de Lubac. Mi se pare că profesorul de la Universitatea Gregoriană, în lunga lui critică, sub anumite aspecte îndreptățită, uită tocmai acest sfat a lui Bossuet citat și luat în seamă de de Lubac. Alfaro îl acuză pe de Lubac că ține prea puțin cont de caracterul cristic și încarnațional al îndumnezeirii, însă nu vorbește niciodată de creația prin Cristos și în vederea lui Cristos. De aceea, între firea omenească a lui Cristos și asumarea ei prin unirea ipostatică, el nu vede decât o unire de fapt: "Întruparea implică în mod necesar creația; ... Însă creația lumii și a omului nu implică în mod necesar Întruparea" (320). Deci, Întruparea este relativizată. Pentru de Lubac, mai mult decât problema omului și problema lui Dumnezeu (J. Alfaro, *Dal problema dell' uomo al problema di Dio*, Brescia, 1991), este vorba de taina omului și / în Taina lui Dumnezeu.

TAINA OMULUI ȘI ÎN TAINA LUI DUMNEZEU

mystère du surnaturel, consider că ilustrează bine ideea de bază din această operă: "La început Dumnezeu a creat firea omului în vederea omului nou: mintea și dorința au fost plasmate pentru El. Pentru a-L cunoaște pe Cristos am primit gândul, pentru a alerga spre El, dorința și aducerea aminte pentru a-L purta întru noi; căci în timp ce eram plăsmuiți, El era arhetipul: de fapt, nu vechiul Adam este modelul Celui Nou, ci Noul este modelul celui vechi".⁴⁹

⁴⁹ *La vita in Cristo*, Roma, 1994, p. 309

IL CONTENUTO DELLA DIVINA E DIVINIZZANTE TRADIZIONE

SABIN FĂGĂRAȘ

REZUMAT. Conținutul Tradiției dumnezeiești și indumnezeitoare. Spre deosebire de conținutul tradiției (datinei) omenești format din patrimoniul biologic și cultural, care poartă pecetea păcatului, conținutul Tradiției (Predaniei) dumnezeiești, relitățile transmise în lungul lanțului istoric al Tradiției sunt "Realitățile" dumnezeiești ale Tatălui, Adevărul și Viața dumnezeiască, care se concentrează în Isus Hristos și Spiritul Sfânt, pe care Tatăl îi trimite dela sine la noi (Gal 4,4-6).

Împreună cu Spiritul Sfânt și Isus Hristos înviați în lungul lanțului Tradiției dumnezeiești (numită și Tradiție apostolică sau bisericească) se transmite întregul univers simbolic de semne și sacramente al Iconomiei istorice a Misterului. Din conținutul Tradiției apostolice, care acționează eficient și continu prin Spiritul Sfânt și Isus Hristos Înviatul în Biserica lui Dumnezeu și în timpul Bisericii, amintim: Biserica Mireasă; Zestrea de nuntă a Bisericii, sfintele Scripturi; autentica Interpretare a Scripturilor; Cina Domnului (sfintele Taine); Succesiunea apostolică (*diadoché*); Bunul Depozit (*parathékê*); Propovăduirea apostolică (*kérygma*); Învățătura (*didaskalia*); Doctrina (*dóγμα*); Credința (*pistis*) și iubirea (*agápê*).

Il contenuto della Tradizione, la realtà trasmessa lungo la catena storica della Tradizione sono le Realtà divine del Padre, il "Tutto" divino, la Verità e la Vita divina, che si concentrano in Cristo Signore e lo Spirito Santo. Essi, gli "Apostoli" del Padre, sono l'Oggetto primario divino, increato della Tradizione che il Mandante Dio Padre, alla pienezza dei tempi, dona alla Chiesa, mandando da Sé (*ex-apostéllō*) a noi, il suo Figlio, nato da Donna sotto la Legge, per recuperare la filiazione divina, e mandando da Sé (*ex-apostéllō*) nel cuore dei nuovi figli eredi lo Spirito del suo Figlio che grida: *Abbà, Padre!* (Gal 4,4-6).¹

Lo Spirito Santo precede Cristo, lungo tutto l'A.T. fino alla nascita dalla SempreverGINE Maria e dallo Spirito Santo, accompagna Cristo lungo la sua vita storica dal Battesimo alla Croce, e segue Cristo, lo sostituisce e rappresenta nella vita della comunità cristiana, lungo il tempo della Chiesa.² Dopo la Resurrezione opera dello Spirito, a causa della Resurrezione e a partire dalla Resurrezione, lo Spirito della Verità che "procede da" (*ekporéuomai*), esce, viene da presso il Padre (Gv 15,26), è donato dal Padre mediante il Figlio Risorto, ma solo dalla unica

¹ Cf. D. STANILOAE, *Il genio dell'Ortodossia*, "Già e non ancora" 136, Milano 1986. La Tradizione è trasmissione sempre rinnovata di "Cristo integrale" nello stato finale di crocifisso risorto (p. 82) e dello Spirito Santo attraverso la Chiesa (p. 89), che è il "soggetto attivo" della Tradizione (p. 86).

² La formula patristica "lo Spirito precede, accompagna e segue Cristo", riassume la visione degli Evangelisti e dei Padri della Chiesa sul rapporto "economico" tra Gesù Cristo Signore nostro e lo Spirito Santo. Mai Cristo senza lo Spirito, mai separati, sempre insieme come una santa "Diade" divina. Mai cristologia non pneumatologica, mai pneumatologia non cristologica, cf. T. FEDERICI, *"Spirito Vivificante". Cristo e lo Spirito Santo nel N.T.*⁴, Roma 1994, pp. 206-207.

Fonte, la struttura spazio-temporale dell'Umanità del Signore Risorto (At 2,32-33), la dimora corporale della Pienezza (*plêrôma*) della divinità (Col 2,9) che è lo Spirito Santo, Umanità resa dallo Spirito Santo essa stessa <<Spirito Vivificante>> (1 Cor 15,45)³. Per questo gli Apostoli "tradenti" dello Spirito Santo sono "tradenti" anche di Cristo morto e risorto, la Fonte dello Spirito Santo, come conferma tutto il *kérygma* apostolico. Negli *Atti degli Apostoli*, Pietro nei 5 discorsi: nel Cenacolo nel giorno di Pentecoste (2,14-39), dopo la guarigione dello storpio nel tempio (3,11-26) e davanti al Sinedrio (4,9-12), davanti al sommo sacerdote (5,29-32) e nella casa di Cornelio (10,34-43), annuncia Gesù di Nazaret, crocifisso, risorto e dal Padre costituito <<Signore e Cristo>>. Paolo ad Antiochia di Pisida, sabato nella sinagoga dei Giudei, dopo un riassunto della storia sacra (13,16-25), annuncia Gesù morto e risorto, il Messia atteso (13,26-39).⁴

Cristo con lo Spirito è non solo l'Oggetto primario, la Pienezza (*plêrôma*) della Tradizione apostolica, ma è nel senso attivo Colui che porta al compimento la Tradizione divina, il Soggetto attivo della Tradizione, essendo nello Spirito unico "Recettore" dal

³ I Padri della Chiesa, in Oriente ed in Occidente, usavano per descrivere la "processione" dello Spirito Santo, diverse formule riducibili a due: "ex Patre Filioque" e "ex Patre per Filium (*día tou Hyioú*)", ma sempre in senso "economico" e non in riferimento alle relazioni intratrinitarie, che per esse restano inoscoscibile. Applicare la formula "dal Padre e dal Figlio procede" come da un "unico principio" (*tamquam ab uno principio*), alle relazioni intratrinitarie, annulla, secondo gli Ortodossi, la monarchia del Padre nella Trinità, o cancella la distinzione personale tra Padre e Figlio.

Alcuni teologi considerano il *Filioque* come un *theologoumenon*, cioè un parere teologico tollerabile. Gli altri cercano a dimostrare la complementarità tra la formula occidentale "ex Patre Filioque" e la formula orientale "ex Patre per Filium". Tra questi si trova R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo Dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come Dono*, Bologna 1987, p. 240. La formula orientale è utilizzata dal Concilio Vaticano II in AG (*Ad Gentes*) 2.

Oltre l'aspetto teologico, la modifica del Simbolo niceno-costantinopolitano sotto pressione politica (la proposta di Carlo Magno è rifiutata da Papa Leone III; sarà accettata dietro violenza solo nel 1014 da Papa Benedetto VIII), contro l'interdizione del Concilio di Efeso (DS - DENZINGER E SCHONMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1991, 265) e senza un Concilio ecumenico o il consenso della Chiesa Universale, è vista dalla Chiesa Ortodossa come un atto di sfida al consenso ecumenico e di prepotenza dei servitori della Chiesa Romana diventati "padroni", cf. I. BRIA, voce *Filioque*, in DTO (*Dictionar de Teologie Ortodoxă*, București, 1981) 177-181. Una sintesi "ecumenica" delle tradizioni riguardando la processione dello Spirito Santo, cf. PONTIFICIUM CONSILIUM AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, Typis Vaticanis 1996.

⁴ L'Evangelo di Dio (1 Ts 2,9) o di Paolo (Gal 1,11; 2,2) è Gesù Cristo Risorto. Gli Apostoli sono anzitutto annunciatori di Cristo crocifisso e risorto (1 Cor 1,23; 2,2), sono predicatori di Gesù (2 Cor 11,4), annunciatori del Mistero di Cristo (Col 4,3) e non della Parola di Dio, come i protestanti. Alle Sacre Scritture dell'A.T., alla Legge di Mosè e ai Profeti, si fa solo rimando dei credenti o miscredenti per la prova, affidamento o testimonianza (cf. At 17,11; 28,23). Il "N.T." non esisteva. Le prime lettere di Cristo, scritte dagli Apostoli con lo Spirito di Dio Vivente sulle tavole dei cuori di carne, le "scritture" vive conosciute e lette da tutti gli uomini, sono i cristiani (2 Cor 3,2-3).

Con la "coscienza storica" indebolita e quindi la Tradizione viva impoverita o sostituita, stiamo "protestantizzandoci", mettendo la Scrittura prima di Cristo e della Chiesa, come una realtà primordiale "platonica", fissa, non storica, discesa dal cielo, simile al Corano "disceso" per i musulmani. La stessa impostazione che nega la Tradizione e quindi la Chiesa locale e il tempo qualificato della Chiesa (noi, qui, oggi) succede quando la Regola si mette prima della Comunità e dei Padri spirituali (esempi e tradizione viva), o quando il Codice dei Canoni si mette prima delle "leggi" interne della Liturgia viva, il "cuore pulsante" della divina Tradizione apostolica, come nell'impostazione di: *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 1996.

IL CONTENUTO DELLA DIVINA E DIVINIZZANTE TRADIZIONE

Padre e “Tradente” nello Spirito Santo di tutta la Realtà del Padre agli Apostoli (Gv 3,35; 13,3) ed alla fine ultimo e definitivo “Tradente” del Regno al Padre (1 Cor 15,24).

Lo Spirito Santo come l’Oggetto divino primario, principale, la Pienezza della Tradizione divina, porta con sé l’intero universo simbolico dell’Economia storica del Mistero. Così che tutti gli altri oggetti della Tradizione apostolica, incluso Gesù Cristo, sono forme mediatricie, simboliche, sacramentali, che accompagnano, facilitano, contengono, rivelano, trasmettono e comunicano, il contenuto primario della Tradizione divina, la Pienezza della divinità (Col 2,9), lo Spirito Santo, e con Lui il Figlio e il Padre.

Nello stesso tempo, dopo la Resurrezione lo Spirito Santo, la Pienezza, con Cristo Risorto divenuto in quanto Uomo <<Spirito Vivificante>> (1 Cor 15,45), è unico soggetto divino attivo che scatena la Tradizione apostolica e mette in funzione efficiente tutto l’universo dei segni-simboli dell’Economia nuova dei Misteri iniziando con la Chiesa. Dal contenuto della Tradizione apostolica messo in azione efficiente dalla Pienezza dello Spirito Santo, nel “tempo della Chiesa”, ricordiamo:

1. - I fedeli, i “donati” al Figlio (Gv 17,9.11.12.24), le pecore donate (*dídōmi*) dal Padre (Gv 10,27-29), la Comunità formata da Israele creato nell’esodo e la Chiesa creata alla Pentecoste dallo Spirito Santo, la Sposa procurata dal Padre al Figlio suo (Mt 22,1-14) e lo Sposo Cristo donato e accettato dalla Sposa (Col 2,6);
2. - La Dote nuziale donata dallo Spirito alla Chiesa Sposa, le Sacre Scritture ispirate del N.T., le Parole di Cristo che sono Spirito e sono Vita (Gv 6,63), la Parola di Dio accolta (1 Ts 2,13) ed poi scritta, seguito delle Scritture dell’A.T. nel quale Mosè di Cristo ha scritto (Gv 1,45; 5,39.46) e i Profeti sulla sua morte e resurrezione hanno indagato, scrutato e profetizzato nello Spirito di Cristo che era in loro (1 Pt 1,10-12);⁵

⁵ La Riforma sceglie solo una parte della Tradizione (di nuovo rifiuto della “totalità” e scelta della “parte”) impostando il principio *Sola Scriptura*. Il Concilio Tridentino accetta implicitamente l’impostazione ideologica protestante che separa Sacra Scrittura e Tradizione, e cerca di difendere la Tradizione con la teoria delle “due fonti” della Rivelazione: le Scritture (*libris scriptis*) e le tradizioni (*sine scripto traditionibus*), ambedue ispirate e con uguale pietà ed affetto con rispetto accoglie e venera (*pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*), seguendo l’esempio dei Padri ortodossi, cf. *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*, 8 aprile 1546, in DS 1501. La teoria delle “due fonti” è stata recentemente rivista e ridimensionata parlando non di “due principi” o di “due fonti parallele”, ma di “due modi” basilari di trasmissione della Rivelazione, cioè la tradizione “non scritta” (orale) e la tradizione “scritta” (Scrittura), cf. R. LAVATORI, *Dio e l’uomo un incontro di salvezza*, Bologna 1985, p. 213, nota 5; ID., *Lo Spirito Santo e il suo mistero. Esperienza e teologia nel trattato <<Sullo Spirito Santo>> di Basilio*, Città del Vaticano 1986, pp. 45-54.

Gli araldi della controriforma cattolica, in una Chiesa ridotta alla “società perfetta gerarchicamente strutturata”, entrano nel campo dell’avversario per una battaglia sterile, ignorando il “Tesoro” nascosto nel proprio campo che aspettava di essere goduto e trasmesso in pace.

Il Concilio Vaticano II sottolinea che <<la Sacra Scrittura che è la Parola di Dio (*locutio Dei*) scritta>> sotto l’ispirazione dello Spirito, e <<la Sacra Tradizione che trasmette integralmente la parola di Dio (*verbum Dei*) affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli Apostoli e ai loro successori>> (DV-*Dei Verbum* 9), <<costituiscono l’unico sacro deposito della parola di Dio (*unum verbi Dei sacrum depositum*) affidato alla Chiesa>> che con suo Magistero vivo lo interpreta autenticamente. Così che <<la Sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti da non poter sussistere l’uno senza l’altro>> (DV 10).

3. - L'autentica Interpretazione delle Sacre Scritture che Cristo con lo Spirito della Verità, la guida (*hodégéô*) nella Verità intera (Gv 16,13), dona alla Chiesa, donando l'interpretazione delle parabole (Mt 13,18-23.36-43) e dopo la Resurrezione sulla via ad Emmaus e nel cenacolo donando il metodo fondamentale di fare ermeneutica, "lettura *Omega*" (Lc 24,25-27.44-48), apre le Scritture e la mente per comprendere le Scritture (Lc 24,32.45), apre il cuore-intelligenza di Lidia per contenere, comprendere, le parole di Paolo (At 16,14) e dona la mente per conoscere Lui, <<il Veridico>> (1 Gv 5,20);
4. - La Cena del Signore morto e risorto (1 Cor 11,23-26), i Santi Misteri che celebrano il Crocifisso sepolto e risorto (1 Cor 15,3-8), Misteri operanti nello Spirito Santo;
5. - La Successione (*diadochê*) apostolica, lo Spirito Santo conferito con l'imposizione delle mani (*cheirotónia*) degli Apostoli (At 8,18), il dono di Dio donato a Timoteo da Paolo (2 Tm 1,6) e dai presbiteri (1 Tm 4,14), da non trascurare ma da vivificare, senza trasmetterla in fretta (1 Tm 5,22);
6. - Il Buon Deposito (*parathêkê*) da custodire con l'aiuto dello Spirito Santo (2 Tm 1,14; 1 Tm 6,20), che pur essendo il medesimo ed inalterabile, aumenta nella profondità di percezione e comprensione, con lo studio o la mistagogia vissuta nella comunità (DV 8), cresce secondo la legge dei corpi vivi e si sviluppa con l'andare degli anni rimanendo il medesimo di prima;⁶
7. - La Predicazione (*kérygma*) apostolica affidata a Paolo per ordine di Dio Salvatore (Tt 1,3) e compiuta con l'assistenza e rafforzamento del Signore (2 Tm 4,17), nella dimostrazione non della sapienza umana ma dello Spirito Santo e Potenza (1 Cor 2,4);
8. - L'insegnamento (*didaskalía*) di Cristo (2 Gv 9), buono (1 Tm 4,6), secondo pietà (1 Tm 6,3), sano (2 Tm 4,3; Tt 1,9; 2,1), da rimanere in esso (2 Gv 9), custodirlo senza eresie o falsi insegnamenti (1 Tm 1,3), tramite lo Spirito Santo che insegna (*didáskô*) tutto, non novità ma come garante della Tradizione facendo memoriale di tutte le parole di Cristo (Gv 14,26), l'Insegnante (*didáskalos*) divino (Gv 3,2) dal Padre insegnato (Gv 8,28);⁷

La teologia ortodossa usa in modo teorico la distinzione tra Sacra Scrittura e Santa Tradizione come due fonti della Rivelazione, ma afferma chiaro che la Scrittura è nata in seguito alla Chiesa e nel seno della Chiesa, come codificazione scritta di una parte della Tradizione apostolica, di una parte della Rivelazione, cf. D. STANILOAE, *Il genio dell'Ortodossia*, cit., pp. 74.88.

Per il rapporto tra Sacra Scrittura-Tradizione-Chiesa, *Ibid.*, pp. 71-91; R. LAVATORI, *Dio e l'uomo un incontro di salvezza*, cit., pp. 210-215.240-242; G.H. TAVARD, *Écriture ou Église? La crise de la Réforme*, "Unam Sanctam" 42, Paris 1963, pp. 15-26.

⁶ Cf. R. LAVATORI, *Dio e l'uomo un incontro di salvezza*, cit., pp. 219-223, spec. p. 221, nota 18.

⁷ <<Parmi les doctrines (*dóγμα*) et les proclamations (*kérygma*) gardées dans l'Église, on tient les unes de l'enseignement (*didaskalía*) écrit et les autres on les a recueillies, transmises secrètement, de la tradition (*paradósis*) apostolique>>, BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit* 27,66, in *Sources Chrétiennes* 17bis, Paris 1968, pp. 478-481, PG (*Patrologiae Graecae*, Migne) 32,188A.

IL CONTENUTO DELLA DIVINA E DIVINIZZANTE TRADIZIONE

9. - La Dottrina (*dóγμα*) stabilita dallo Spirito Santo (*At* 15,28), e dagli Apostoli e dagli presbiteri in concilio a Gerusalemme e trasmessa (*paradídômi*) a tutte le città da Paolo e Timoteo, per fortificare la fede (*At* 16,4-5);⁸

10. - La Fedeltà (*pistís*) trasmessa (*paradídômi*) ai santi una volta per sempre (*hápax*) (*Gd* 3), da conservare senza apostasie in una coscienza pura (*1 Tm* 1,19; 3,9);

11. - La Carità (*agápê*) di Dio e dello Spirito (*Rm* 15,30), frutto dello Spirito (*Gal* 5,22), riversata nei nostri cuori dallo Spirito Santo donato (*dídomi*) a noi (*Rm* 5,5).

⁸ Nella letteratura patristica l'espressione: "i dogmi del Signore" (S. IGNATII, *Epist. ad Magnesios* 13,1, PG 5,775A), "i dogmi dell'Evangelo" (*La Didachè* 11,3) e "i dogmi della Chiesa" (JOANNIS CHRYSOSTOMI, *Epist. ad Philipp.* 6,2, PG 62,220), indicano l'insegnamento fondamentale della fede cristiana. Il linguaggio dei Concili o del Magistero ordinario della Chiesa, distingue tra il dogma (*dóγμα*), la dottrina della Chiesa codificata, "precisata" (da *prae-cido* = tagliare avanti), ossia "de-finita" (da *hóros* = fine, termine (cf. *Mc* 16,14ss la fine lunga), porre margini, confini, limiti negativi, oltre i quali la fede non è vera), e i canoni (*kanôn*), le norme, le regole disciplinari o di culto, codificati in conformità con la dottrina, l'oggetto del diritto canonico, da applicare con condiscendenza e compassione (*oikonomía*), dando prevalenza alla carità, cf. I. BRIA, voce *Canon*, in DTO 82-83; Id., voce *Dogma*, in DTO 129-133.

SPIRITUALITATEA CREȘTINISMULUI KIEVIAN DE LA APARIȚIE PÂNĂ ÎN SECOLUL XIII

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. *La spiritualité chrétien kieviéenne de de l'apparition jusqu'au xiii^e siècle.* Les limites spatiales et les points de passage de l'histoire russe vers l'ouest (Pologne-Lituanie) sont à considérer selon leur particularité propre, mais la rencontre entre le monde oriental et byzantin, auquel les slaves de l'est (Ukrainiens, Russes Blancs et Grands Russes) appartiennent par leurs croyances et leur origine culturelle, et le monde occidental latin a été féconde et a laissé des traces ineffaçables. Le baptême de la Rus' (988) et la fondation, par Antoine et Théodose Petcherski, du premier monastère authentiquement russe ont marqué le début d'une véritable conversion des cœurs et d'un enracinement de la foi chrétienne dans la conscience populaire. On peut discerner des accentuations propres, en ce sens que le nombre relativement étroit des écrits traduits, la limitation ou la réélaboration des matériaux préexistants, et cela pour l'ensemble de la littérature spirituelle de la Rus' kievienne (traduit dans un dialecte slave compréhensible au peuple de Kiev qui deviendra le slavon d'église - церковнослов'янська), conduit à des dominantes autres que celles de Byzance. La Rus' de Kiev a établi des constantes pour l'histoire intellectuelle de l'Ukrainiens et Russes, dont les traces restent encore repérables de nos jours.

Creștinismul teritoriilor situate dincolo de granița culturală a catolicismului Central și Est-European, a cunoscut o evoluție diferită față de creștinismul primelor secole, concentrat în jurul marilor centre culturale care au generat principalele rituri liturgice și marile tradiții: Romană, Alexandrină, Armeană, Caldee și Constantinopolitană. Se delimitează astfel un creștinism specific *rușilor*, termen generic prin care au fost denumite grupuri etnice și lingvistice diferite, aparținând familiei slavilor, tratat de multe ori prin prisma simplificatoare a istoriografiei sovietice – interesată să sublinieze o unitate artificială între ucraineni, bieloruși și moscoviți – a documentelor Imperiului Habsburgic care introduc termenul de *rutheni* (după termenul *rusini* pe care și-l acordă creștinii practicanți ai ritului slavo-bizantin) pentru populația de origine slavă, alta decât moscovită, fără să se delimiteze cu adevărat etnia respectivilor (ucraineni, bieloruși, lemki, sau alte grupări de pe teritoriile Poloniei, Slovaciei, Ucrainei subcarpatice, Bucovinei, etc.), sau a "istoriilor Bisericii" apărute ca manuale pentru seminariștii catolici sau ortodocși din afara teritoriilor în cauză. Această spiritualitate rusă cunoaște o evoluție diferențiată pe zone, uneori cu particularități diferite, interferează cu spiritualități străine, dând naștere unor interdependențe culturale în teritoriile învecinate – inclusiv Țările Române; cu toate acestea, spiritualitatea rusă rămâne puțin cunoscută în profunzime.

Din păcate, se manifestă un fenomen de rejectare a cunoștințelor și valorilor transmise dinspre Est, fiind introduși toți "rușii" în aceeași categorie a susținătorilor ideilor expansioniste, minimalizându-se evoluția autonomă din punct de vedere cultural și spiritual a Rusiei Mici (Ucraina), a Rusiei Albe (Bielorusia) și Rusiei Mari.¹ În plus, se manifestă în continuare încăpățânarea occidentalilor de a recunoaște o spiritualitate și o cultură specifică Ucrainei, vorbindu-se în general despre o *istorie rusă* nu numai din perspectiva unui stat rus ci și a unui popor rus; această supersimplificare artificială se argumentează în opinia susținătorilor pornind de la procesul de formare a statelor Bielorusia și Ucraina, proces de dată istorică relativ recentă (între secolele XIX-XX), întârziere datorată doar piedicilor venite din partea Rusiei Imperialiste, pe de-o parte, a Statului Polono-Lituanian, pe de altă parte, la care se adaugă greutatea istoriei acestor pământuri și interesele politice ale altor puteri (Imperiul Habsburgic, Imperiul Otoman, etc.). Aceste tendințe de minimalizare până la negare a specificului culturii și spiritualității unui popor, sunt nefaste asupra oamenilor care trăiesc în zonele de contact dintre culturi, ajungându-se uneori până la contestarea identității, originii etnice și a drepturilor pe care le au unii asupra teritoriilor locuite de mai multe generații, în numele altor criterii, de cele mai multe ori argumentate ideologic (de urmărit în acest sens tensiunile interetnice din Polonia de Sud-Est, Ucraina de Vest, fosta Iugoslavie, Republica Moldova, Transnistria, etc., mai mult sau mai puțin manifeste în contextul actual, însă prezente...). Să lăsăm fiecărui popor dreptul de a avea o identitate proprie și nu impusă din exterior, iar în ceea ce privește subiectul nostru să recunoaștem dreptul de "a fi" Ucrainei, mai ales atunci când există o limbă, o cultură, o istorie, și o spiritualitate proprie, rezultatul evoluției de secole a creștinismului în teritoriul locuit de cei numiți ruși mici, ruși kievieni sau ucrainieni.

Sedentarizarea populațiilor slave

Teritoriile ucrainei de astăzi au fost locuite de populații diferite, care fie că au tranzitat fie că s-au sedentarizat, au lăsat urme asupra spiritualității în formare, specifică acestor pământuri: sciți, huni, roxolani, etc.² Aceste teritorii, în epoca păgână, au fost permeabile față de multiplele influențe culturale și religioase a locuitorilor și vecinilor, constituind un "teritoriu deschis," fără granițe sau zone de tranziție stabile, pentru o lungă perioadă de timp.

Instalarea slavilor în Europa centrală și în Balcani începe din secolul V d.Hr., în urma marilor migrații și mișcări de populații care au schimbat în mod radical structura etnică a fostului Imperiu Roman, astfel încât Evul Mediu timpuriu diferă din acest punct de vedere față de sfârșitul Antichității.³ În secolele IV-V sunt

¹ De exemplu se contestă realitatea evoluției autonome și alteritatea culturală, etnică și lingvistică a bielorușilor și ucrainenilor, considerate produsul "sensibilității naționale". Cf. Gerhard Podskalsky S.J., *Des origines du christianisme en territoire russe jusqu'à la chute de Kiev (1240)*, în *La Russie. Histoire des mouvements spirituels*. (=Dictionnaire de spiritualité), Paris, 1990, p.4.

² Kost' Panas, *Istoria Bisericii Ucrainene*, (în original: Кость Панас, *Історія Української Церкви*, НВП "Трансінтех", Львів 1992), p. 11.

³ Bolesław Kumor, *Historia Kościoła. Wczesne średniowiecze chrześcijańskie*. II, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin, 1975, p.8.

înceștinate triburile germanice – goții – de pe teritoriul României de astăzi (prin Episcopul arian Wulfilas), a ostrogoților, vandalilor, burgunzilor, longobarzilor, etc, toate înceștinate de arieni. Fostele teritorii creștine devenite păgâne, vor deschide noi perspective misionarismului benedictin, în special prin intermediul călugărilor de origine germanică care, prin intermediul activităților sistematice – au înceștinat vestul, nordul și centrul Europei, înaintând în zelul lor misionar până la întâlnirea creștinismului manifestat în rit chirilo-metodian sau bizantin-slav. Astfel se naște o nouă Europă Occidentală prin înceștinarea Francilor (sec.V) – totodată trecerea la ortodoxie doctrinară și unitate catolică a populațiilor schismatice ariene – înceștinarea Angliei și Saxoniei (sec.VI-VII), înceștinarea de către călugării benedictini anglo-saxoni a teritoriilor germane locuite de Alemani, Turingi, Frizi, etc, din secolul IX până în secolul XII având loc ultimile misiuni sistematice care au dus la înceștinarea Scandinaviei, Groenlandei și Islandei.⁴

Răsăritul creștin are de suferit prin apariția și extraordinara expansiune a islamului între secolele VII-VIII care enclavizează unele comunități creștine extrateritoriale bizanțului, desființează creștinismul nord African, obligând Imperiul Bizantin să se retragă și să se izoleze față de noii vecini – slavii și bulgarii – care au trecut Dunărea, actuali sau potențiali dușmani;⁵ în acest timp începe construirea unității culturale apusene pe fundamentul culturii creștinismului manifestat în rit latin, aflat în mod direct în legătură cu Roma, nu numai spiritual ci și administrativ.

Slavii se vor sedentariza în Europa centrală și de răsărit, în etape succesive, practic în teritoriile aflate între două mari Imperii ale Evului Mediu timpuriu: german-latin și bizantin.⁶ Începând cu secolul V primele triburi slave pătrund în teritoriul Ilyriei (aparținând patriarhatului Romei, incorporat din punct de vedere politic în Imperiul Bizantin în timpul crizei iconoclaste de către Împăratul Leon al III-lea), în a doua jumătate a secolului VI slavii ajung în regiunea Thessalonicului și chiar în regiunea Peloponezului, pe atunci decimată de epidemii, grecizându-se până la asimilare pe parcursul a trei secole.⁷

În general, slavii nu au avut formațiuni statale centralizate și stabile; pentru prima dată se poate vorbi despre o organizare politică la jumătatea secolului VIII prin Carantania, situată pe valea Dravei superioare, formațiune statală ce se inspira după modelele adoptate de longobarzii care au emigrat din Câmpia Panonică în Italia (denumită și acum lombardă) și de Bavaria. Aici are loc prima înceștinare a slavilor: în nord, regiunea Salzburgului, sub influența călugărilor anglo-saxoni, iar partea sudică sub influența patriarhatului de Aquileea; tot acestei prime înceștinări din lumea slavă i se datorează și terminologia creștină inculturată mai întâi aici, preluată apoi de către Chiril și Metodie în Moravia latină și consacrată prin intermediul paleo-slavei în spiritualitatea și teologia rușilor.⁸

⁴ *Ibidem*, p. 110.

⁵ *Ibidem*, p. 45 – 50.

⁶ Janez Vodopivec, *Saints Cyrille et Methode. Patrons de l'Europe*. Editions Saint-Paul, Paris-Fribourg, 1986, p. 50.

⁷ Bohumila Zasterova, *Die Slawen und die Byzantinische Gesellschaft im 8 und 9 Jahrhundert*, în *Berliner byzantinische Arbeiten*, vol. 51, Berlin, 1983, p. 90.

⁸ Janez Vodopivec, *op.cit.*, p. 51.

Printre primii slavi încreștinați sunt și cei care aparțin teritoriilor croate (începutul secolului IX), Panoniei inferioare și teritoriilor situate între fluviul Sava și Marea Adriatică, prin contactul cu populațiile de rit latin ale Dalmației.

Chiar dacă istoricii leagă creștinismul rus de activitatea misionară a Sfântului Apostol Andrei, spiritualitatea creștină se inculturează în aceste teritorii începând cu secolul IX, prin activitatea misionară a fraților Chiril și Metodie și a ucenicilor lor, prezenți în conștiința creștinilor slavi și recunoscuți ca "Apostolii slavilor,"⁹ dar și prin intermediul misiunilor benedictine de rit latin. O legendă populară vorbește despre vizita Sfântului Andrei în teritoriile din nordul Mării Negre – Kherson, în jurul anului 33 d.Hr., prilej de a propovădui Evanghelia în trecerea sa prin Kiev și Novgorod, după care ar fi făcut o escală la Roma pentru a reveni la Sinope. Această legendă nu are nici un fundament istoric, *Cronica lui Nestor* afirmând că nici un Apostol nu a pătruns în teritoriul rus, însă mesajul creștin ar fi fost propovăduit de un ucenic al Sfântului Pavel, pe nume Andronicos, evanghelizatorul slavilor (slovenii, etimologic slavii, din *слов'яни*) din Ilyria. În anul 1080 este atestat în Kiev cultul Sfântului Andrei, fiind patronul a numeroase biserici dar și un nume de botez des întâlnit.¹⁰

Între secolele VII-IX încep să se cristalizeze primele entități statale, principii slavi și populațiile lor fiind incluși în *Oikumené*, adică în lumea creștină și în cultura "lumii civilizate" a epocii; din acest moment slavii nu mai sunt numiți pur și simplu cu apelativul de "barbari." La jumătatea secolului al IX-lea tinerele state creștine Bulgaria (deja slavizată) și statul slav al Moraviei, se vor orienta spre Imperiul Bizantin, ca urmare a politicii dusă de Împăratul Mihail al III-lea (842-867) până la Constantin al VII-lea Porfirogenetul (912-959) de a incorpora statele slave în Imperiu, dependența civilă față de Bizanț fiind însoțită de o dependență ecleziastică față de Constantinopol.¹¹

Acest proces de încreștinare a slavilor din grupa centrală și răsăriteană, corespunde unei "epoci de aur a Imperului bizantin" (843-1025), o etapă importantă caracterizată printr-o renaștere politică și religioasă, din păcate și de orientare anti-latină inițiată de Fotie. Principatele slave au fost nevoite să caute un echilibru între cele două centre de putere ale vremii, căutând prin încreștinare și un viitor sprijin politic în mijlocul conflictului de interese specific situației istorice. Roma, insistând pe linia ritului latin și a limbii latine ca limbă liturgică și oficială, s-a implementat în teritoriile Poloniei și Țărilor baltice de astăzi, Cehia, Slovacia, Slovenia, Croația, influența resimțindu-se Ungaria și Transilvania; în teritoriile unde

* Prin termenul "slavi" – слов'яни (slov'iani) se vor indica toate popoarele din marea familie slavă, indiferent de grupa din care acestea fac parte, iar prin termenul "rus" – русь (rus') vor fi numiți ucrainenii, pentru alte cazuri particulare când termenul de mai sus are altă semnificație, se va specifica în text.

⁹ De exemplu slujba din Minei din ziua de 11 mai: *Святих Кирила і Методія учителів Слов'янських*, 899

¹⁰ Gerhard Podskalsky S.J., *Des origines du christianisme en territoire russe jusqu'à la chute de Kiev (1240)*, în *La Russie. Histoire des mouvements spirituels.*, Paris, 1990, p. 6 - 7.

¹¹ Janez Vodopivec, *op.cit.*, p. 55.

este majoritar creștinismul manifestat în rit bizantin-slav, în perioada încreștinării au acceptat ritul latin doar o minoritate, în general nobilimea de la curte. Misionarismul în limba paleo-slavă înțeleasă de mase, s-a suprapus peste ritul bizantin, formându-se treptat o cultură și spiritualitate proprie ce se va dezvolta mai ales în teritoriile aflate sub influență constantinopolitană, izolate din punct de vedere cultural de spiritul schismei din anul 1054. Papalitatea de atunci nu a acceptat spiritul misionar specific Sfinților Apostoli ai slavilor – o idee de geniu: inculturarea creștinismului, a literaturii spirituale și liturghiei în limba poporului, cerință impusă astăzi, după Vatican II, oricărui misionar – eroare care va conduce treptat la îndepărtarea Bulgariei, Serbiei și Rusiei de Roma, cu toate că legații papali le încoronau noii regi.¹²

În acest joc politic, strategic, de orgolii și interese, impus de istoria timpurilor respective, rușii kievieni aveau să-și urmeze propriul drum de la sedentarizare până la încreștinarea și construirea unei prolifice spiritualități care va împărtăși din experiența sa și celorlalte popoare slave din răsărit.

Încreștinarea Rusiei kieviene

Creștinismul a pătruns în teritoriile ruse atât prin intermediul misiunilor bizantine cât mai ales, într-o primă fază, prin intermediul misiunilor benedictine germane. După mărturiile *Cronicii lui Nestor*, o primă uniune politică a slavilor orientali – a rușilor, ar fi avut loc în timpul cneazului Kij (sfârșitul sec.V, prima jumătate a sec.VI), legendarul fondator a orașului Kiev, care devine conducătorul Marelui Cnezat al Kievului. În perioada următoare, creștinismul se face cunoscut prin intermediul misiunilor bizantine. Primele misiuni bizantine (sec.VI-VIII) au fost respinse în primul rând datorită pretenției acestora de stăpânire a teritoriilor nou încreștinate și subordonare față de Constantinopol, astfel încât într-o primă fază "credința greacă" nu va fi primită.

O primă mișcare de convertire a rușilor începe după expedițiile militare contra Constantinopolului (860), Patriarhul Fotie menționând în anul 867 că locuitorii Rusiei, după ce s-au convertit la creștinism, au devenit din adversarii grecilor, subordonații lor.¹³ Astfel, cnejii kievieni Asco'ld și Dyr se încreștinează, probabil în anul 866, împreună cu toată curtea lor, primind un preot și un episcop misionar. În anul 882, cneazul vareg Oleh cucerește Kievul, Asco'ld și Dyr sunt uciși, astfel încât arhiepiscopia greacă misionară încetează să mai existe. Cel mai important rol în încreștinarea slavilor și a Rusiei implicit, l-au avut Sfinții Chiril († 869) și Metodiu (†885), adevărați "Apostoli ai Slavilor", care vor contribui la încreștinarea

¹² F. Dvornik sintetizează într-un mod fără echivoc această realitate istorică: *Die neue Missionsmethode sowie die Liturgie und die Literatur in der Volkssprache, die Cyril und Method der abendländischen Kirchen gaben, hatte die abendländischen Christenheit nicht begreifen. Dem Papstum hat die negative Stellung zur nationalen Liturgie ebenfalls grossen Schaden gebracht. Sie hat Rom Bulgarien und Serbien im dreizehnten Jahrhundert verloren, obwohl ihre neuen Könige von päpstlichen Legaten gekrönt worden waren.* F. Dvornik, *Die Bedeutung der Brüder Cyril und Method für die Slawen und Kirchengeschichte*; Prolegomena ad Acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis, 1963, p. 30 – 31

¹³ Gerhard Podskalsky S.J., *op.cit.*, p. 8.

Statului Morav, situat pe actualul teritoriu al Cehiei, Slovaciei, o parte a Poloniei și a Ucrainei subcarpatice. Prima eparhie slavă va fi înființată de către ucenicii Sfinților Chiril și Metodiu, având reședința în orașul Przemysł (astăzi în sudul Poloniei)¹⁴.

Alfabetul glagolitic, numit și chirilic, adoptat de marea majoritate a slavilor (dar și de către români și bulgari), a permis apariția primelor cronici istorice din spațiul Est-European și a dus la afirmarea propriei culturi. Un rol important l-a avut și apariția primelor cărți liturgice traduse în slavonă – bisericească (церковнослов'янська), ritul slavo-bizantin răspândindu-se cu o mai mare ușurință și rapiditate în Europa de Răsărit. La începutul secolului X cneazul Oleh realizează o unire politică a slavilor de răsărit și chiar dacă a fost păgân a dat dovadă de toleranță față de misiunile creștine slave și față de ceea ce se va numi "creștinismul slav". În anul 944, în timpul tratatelor greco-kievene purtate de cneazul Ihor se menționează că "rușii se împart în botezați și nebotezați." După ce marele cneaz Ihor este ucis în timpul unor lupte interne (948), cneaghina Olha va primi botezul creștin în anul 954 sub conducerea spirituală a unui părinte slav pe nume Grigorie. Ideea centralizării politice a tuturor triburilor slave începe să fie posibilă și datorită încreștinării, fapt care ar fi dus la o unitate spirituală a populației ruse.¹⁵

În anul 956 cneaghina Olha începe o serie de tratative pentru încreștinarea Rusiei Kieviene. În anul 961 sosește misiunea benedictină germană condusă de Sfântul Adalbert, însă datorită neînțelegerii limbii liturgice folosite, latina, dar și a unor divergențe cu fiul lui Ihor care deținea regența, Sviatoslav, ostil creștinismului, misiunea latină se retrage. Demn de semnalat este faptul că liturghia slavo-bizantină începea să fie din ce în ce mai populară. După moartea lui Sviatoslav în lupta cu pecenegii din anul 974, la conducerea Kievului ajunge fiul acestuia, Iaropolk, care va primi misiunea benedictină a episcopului misionar Bruno-Bonifacius, mai multe familii nobiliare primind creștinismul în rit latin. O ultimă reacție păgână are loc în anul 983, când sunt uciși doi creștini varegi, venerați mai târziu ca martiri.

În anul 979 Volodimir (Vladimir) ajunge cneaz al Kievului. Acesta va fi atras de ritul chirilo-metodian propovăduit de misionarii slavi pe teritoriile Galiției și Voliniei.¹⁶ Cneazul Volodimir primește botezul din mâinile preoților slavi în anul 987 (după alte surse pe 6 ianuarie 988), iar în anul 988 de Paști sau de Rusalii, va realiza încreștinarea Rusiei Kieviene și a Bielorusiei; pentru îndeplinirea acestei misiuni, va cere și sprijinul Constantinopolului.

Cercetări recente situează botezul Rusiei kievene într-un context politic precis. Volodimir ar fi primit o cerere de sprijin militar din partea Împăratului Vasile al II împotriva uzurpatorului Bardas Focas (987). În schimb, Volodimir ar fi cerut mâna prințesei porfirogenete Ana, obligându-se la acceptarea botezului, conform uzanțelor însăși Vasile al II-lea fiindu-i naș de botez (Volodimir primește numele de botez Vasilij – Василь); astfel apare o mitropolie dependentă de Constantinopol ca garanție a stabilității Bisericii creștine pe aceste pământuri.¹⁷

¹⁴ Kost' Panas, *op.cit.*, p. 13

* În pronunția paleo-slavă-bisericească a rușilor kievieni, bielorușilor și populațiilor de rit slavo-bizantin din Europa centrală, litera "Г" se citește "H", spre deosebire de moscoviți și slavii sudici care citesc "G"; în limba ucraineană literară, în situațiile particulare când "Г" se citește "G" se folosește litera "Г".

¹⁵ Kost' Panas, *op.cit.*, p. 14-15

¹⁶ Vodopivec J., *Saints Cyrille et Methode. Patrons de L'Europe*, p. 105 – 107.

¹⁷ Gerhard Podskalsky S.J., *op.cit.*, p. 10.

Evenimentul botezului Rusiei kieviane capătă proporții legendare, mai întâi sosind mesageri ai "tuturor religiilor" – evrei, musulmani, misionari latini și bizantini. Frumusețea ritului bizantin – "nu știau dacă sunt în cer sau pe pământ" – determină alegerea în favoarea creștinismului de rit constantinopolitan sau a "religiei grecești." Ulterior, legenda rescrisă în perioada de după schisma din 1054, capătă nuanțe anti-latine și urme ale polemicii împotriva utilizării azimelor. Sunt utilizate antitezele: lumină-întuneric, noapte-zi, vechi-nou, moarte-viață, păcat-puritate, etc. Trecându-se peste lipsa unor apostoli veritabili, botezul Rusiei a dus la realizarea unității tuturor slavilor orientali, Apostoli ai ucrainenilor fiind considerați Volodimir și Olha. Volodimir primește la moartea sa (†1015) titlul de "Noul Constantin" atribuindu-i-se supranumele de "cel Mare"; a fost sanctificat după perioada invaziilor mongole din secolul al XIII-lea.

Acest eveniment își va pune amprenta asupra istoriei tuturor teritoriilor locuite de Slavii de Răsărit. Puși alături de Sfinții Constantin și Elena, Volodimir și Olha vor fi pomeniți ca sfinți în bisericile de rit slavo-bizantin pe 15, respectiv 11 iulie. Sub conducerea Sfântului Teodosie Pecerski (†1074) în Kiev se ridică renumita Lavră Pecersk, care va deveni un adevărat centru spiritual al Ucrainei și un punct de plecare pentru misiunile de încreștinare a tuturor rușilor. După destrămarea Statului Slav de Răsărit, începând cu secolele XIII-XIV apare distincția clară dintre ucrainenii, bielorușii (rușii albi) și rușii, cu apelativul din urmă fiind numiți locuitorii statului moscovit.

Din punct de vedere liturgic ritul chirilo-metodian este repede înlocuit de ritul slavo-bizantin, folosindu-se pe timpul lui Teodosie Pecerski tipicul studit (sau al Mănăstirii Studion din apropierea Constantinopolului), ajungându-se la nuanțe proprii. Din secolul XV este adoptat tipicul de la Ierusalim (al Mănăstirii Sf. Sava), ajungându-se treptat la un patrimoniu liturgic propriu, utilizat astăzi de către Biserica Ucraineano-Catolică.¹⁸ După încreștinarea Rusiei kieviane, începe procesul de aprofundare a conștiinței apartenenței la creștinism a populației și de distrugere a reminiscentelor păgâne, proces de durată – ce se întinde în mod normal pe parcursul a câtorva generații – principala misiune revenind monahismului rus nou apărut.

Monahismul kievian

Primii călugări pe teritoriile Rusiei aparțin mișcării misionare inițiate de Sfinții Chiril și Metode, precum și misionarilor benedictini. După încreștinarea Rusiei până în 1240, cu două excepții atestate documentar, mitropoliții kievieni au fost de origine greacă, aducând cu sine și călugării care făceau parte din curia episcopală, organizată cu siguranță după modelul funcțional specific Studionului. Primul mitropolit de Kiev a fost Teofilact, transferat din Sevasta (988-1018), respectându-se jurisdicția Bizanțului până în anul 1240. Primul mitropolit rus a fost Ilarion (1051-1054), urmat mai târziu de Klim Smoliatici (1147-1155); mitropoliții ruși au susținut creștinismul sub formă slavă și au încurajat formarea propriei spiritualități în defavoarea copierii formelor bizantine, astfel încât Smoliatici va genera o schismă locală pe fondul neacceptării alegerii sale de către Constantinopol.

¹⁸ Исидор ДОЛЬНИЦКИ , ТИПІК-УКРАЇНСЬКОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ, (Dol'nițky Isidor, Tipicul - Bisericii Ucraineano-Catolice), Видавництво ОО. Василян, Рим 1992, p. 5-6.

Pe plan politic și militar, după moartea lui Volodimir cel Mare în anul 1015, vărul acestuia, Sviatopolk va complota la curte împotriva lui Boris, fiului lui Volodimir, cneazul Rostovului, care deținea regența. Moartea tatălui său l-a găsit pe Boris într-o campanie militară împotriva pecenegilor, în luna iulie, la întoarcerea sa spre Rostov fiind atacat și ucis de Sviatopolk. Aceeași soartă o are și cneazul Hlib, prinț de Muroms'c, al doilea urmaș la tronul lui Volodimir, asasinat în septembrie 1015; iubiți de popor pentru comportamentul lor și remarcați pentru pietatea lor personală, după ce trupurile lor au fost găsite intacte și duse cu mare cinste în Kiev, au fost cinstiți ca martiri. În scurt timp au fost canonizați, fiind pomeniți pe data de 24 iulie ca Sfinții Mucenici Boris și Hlib.¹⁹ După asasinarea și celui de-al treilea fiu al lui Volodimir pe nume Sviatoslav, cel de-al patrulea fiu – Iaroslav, va reuși să să-l alunge pe uzurpator în Polonia, mai ales că și masele populare se răscoală împotriva lui Sviatopolk; astfel Iaroslav ajunge Mare Cneaz al Kievului, pe tronul tatălui său. Intelligent, iubitor de cultură și un talentat conducător, va rămâne cunoscut în istorie sub numele Iaroslav cel Înțelept (1019-1054) – Ярослав Мудрий: ctitorul catedralei Sf. Sofia din Kiev pe lângă care a funcționat prima bibliotecă din Ucraina, deschide primele școli în Kiev și Novhorod, ajută ca mănăstirile să-și deschidă propriile școli, orfelinate, azile și spitale, după modelul Basiliadei Sfântului Vasile cel Mare. Domnia sa reprezintă o perioadă de înflorire a culturii autohtone. Lui i se atribuie primul cod de legi civile, *Adevărul Rus – Руську Правду* care a fost în uz până la începutul Epocii Moderne, și primele canoane bisericești reunite sub forma unui *Îndreptar – Номоканон Ярослава*.²⁰ Conform mărturiilor cronicarilor, Iaroslav cel Înțelept a fondat și alte mănăstiri în Kiev, precum Mănăstirea de bărbați Sfântul Gheorghe – *Святоюріївського Монастир* și Mănăstirea de femei Sfânta Irina – *Святоіриніївського жіночого Монастир*, în amintirea soției sale Irina.²¹

Se poate afirma astfel, că monahismul kievian a fost prezent sub diferite forme înainte de Sfântul Volodimir cel Mare, și-a început existența în timpul domniei sale, a dobândit o structură canonică proprie sub Iaroslav cel Înțelept, începându-și perioada de glorie sub domnia cneazului Iz'iaslav (1054-1078) – Из'яслав Ярославич, când *Lavra Pecersc*, sau Mănăstirea Kieveană a Pecerscului devine "Maica [tuturor] mănăstirilor ruse" – *Матері руських монастирів*.²²

Lavra Pecersc își are originea în activitatea spirituală a Sfântului Antonie Pecerschi, reprezentant al anahoretismului. Ilarion, preot al bisericii Sfinților Apostoli sub cneazul Iaroslav, transformă o grotă situată pe malul drept al Niprului, în Berestov, în chilie și loc de reculegere. Ilarion părăsește peștera în anul 1051, anul alegerii sale ca mitropolit, în locul său instalându-se Antonie, proaspăt întors de pe Muntele Athos. Datorită renumelui de sfințenie, înțelepciune și pietate,

¹⁹ Святих Муч. Бориса і Гліба, în *Молитвослов*, Видавництво ОО. Василя, Рим 1990, p. 957.

²⁰ Kost' Panas, *op.cit.*, p. 20 – 21.

²¹ Augustin Pekar OSBM – *Чернече життя Київської Русі в домонгольській добі* ("Viața călugărească a Rusiei Kieviene în perioada antemongolă), în *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОРИЇ ЧСВВ* (Analecta OSBM, Schiță a istoriei OSBM), Видавництво ОО. Василян, Рим, 1992, p. 23.

²² *Ibidem*, p. 24.

Antonie a atras în jurul său câțiva credincioși care au cerut intrarea în monahism, printre care și mitropolitul Ilarion, eliberat în anul 1054 de responsabilitatea sa. Ilarion a primit schima mare schimbându-și numele în Nikon. Alături de Antonie și Nikon, sunt cunoscute și numele lui Varlaam și Teodosie, eremiții săpându-și chilii în jurul mării peșteri, transformată în bisericuță. Când comunitatea a ajuns la numărul de 12 frați monahi, Antonie se reîntoarce la viața anahoretică, numindu-l pe Varlaam egumen, construindu-și o altă grotă-chilie unde a trăit în singurătate până în anul morții sale – 1073. Lavra a păstrat legătura cu Sfântul Antonie, cel care le transmite și "binecuvântarea Sfântului Munte,"²³ acesta fiind numit de către comunitate "Părinte" – Avva, titlu care se va transforma ulterior în spiritualitatea slavă în "Stareț" – "Bătrân", cu sensul de înțelept, cuvios părinte care și-a câștigat renumele datorită experienței sale de viață. Comunitatea de călugări a devenit din ce în ce mai numeroasă, astfel încât la cererea lui Antonie, cneazul Iz'iaslav dăruiește călugărilor întreaga înălțime a Berestovului, din anul 1060 începându-se construcția mănăstirii și a bisericii mănăstirești situate deasupra peșterilor-chilii.

Varlaam va fi numit egumen al Mănăstirii Sfântul Dumitru din Kiev, ctitorită în anul 1062 de către Iz'iaslav, în locul său fiind numit egumen Teodosie. De acum înainte se împământenește numele de Pecersc – *Печерськ*, atribuit Mănăstirii și împrejurimilor, construite nu din bogăție ci din "rugăciunile, lacrimile, postul și privegherile știute numai de călugării pecerieni."²⁴

După ce a trecut prin faza monahismului anahoretic, Pecerscul a cunoscut faza eremitică (*Lavra*), devenind reprezentantă a monahismului cenobitic bazilian (după Regulile Sfântului Vasile cel Mare) cu influențe studite sub Teodosie "Pecerschi," devenit în Rusia "Părintele vieții călugărești comunitare" – *Батько спільного чернечого життя*. De acum înainte, creștinismul kievian găsește un sprijin solid în drumul de trecere de la o religie de masă, oficială, la o spiritualitate care își va pune amprenta asupra Rusiei și împrejurimilor.

Teodosie Pecerschi a lăsat posterității modelul ascezei și vieții monastice ruse: viața zilnică se desfășoară după ritmul rugăciunii liturgice și a psalmodiei, ascetismul nu se bazează pe formele extraordinare ci mai degrabă pe cultivarea virtuților. Viața comunitară după sfaturile evanghelice constituie garantul prezenței lui Hristos în mijlocul fraților și un semn viu, virtuțile monahului rus fiind blândețea, umilința și spiritul sărăciei de bună voie. Învățătura Sfântului Teodosie este simplă și pe măsura sfaturilor evanghelice: "Iubiți-vă aproapele. Voi tinerilor, ascultați cu umilință sfaturile bătrânilor voștri. Bătrânilor, învățați-i pe tineri cu blândețe și încurajați-i. În aceasta constă adevăratul post."²⁵

²³ "Sfântul Munte," – Athosul, primește această titulatură pentru prima oară în anul 1046, din partea Împăratului Constantin al II-lea Monomahul, această titulatură fiind întâlnită și în prima referire scrisă despre Lavra Pecersc din anul 1047. Antonie primește "binecuvântarea" din partea unui egumen (al cărui nume rămâne necunoscut) cu ocazia întoarcerii sale în Rusia; Patericul kievian amintește faptul că la rândul său, Antonie, dă de mai multe ori această binecuvântare comunității.

²⁴ Augustin Pekar OSBM, *op. cit.*, p. 27.

²⁵ Elisabeth Behr-Siegel, *Le monachisme russe*, în, *Le monachisme. Histoire et spiritualité*. (=Dictionnaire de spiritualité), IX, Paris, 1980, p. 154 – 155.

Hagiografii îi atribuie lui Teodosie nu numai virtutea umilinței cât mai ales blândețea prin care ezită să impună o "regulă" comunității sale, apoi grija "maternă" în calitate de egumen, manifestată față de frații încredințați lui spre călăuzirea spirituală de către Providență. Idealul monahismului rus se va regăsi de acum înainte tocmai în imaginea lui Teodosie: blândețe plină de tandrețe și compasiune, umilință reieșită din exigența vieții comunitare și a împărtășirii tuturor bunurilor. În plus, acest ideal monastic impune solidaritatea față de oamenii rămași în lume, comunitatea implicându-se în viața socială a regiunii respective: adăpostirea pelerinilor, îngrijirea bolnavilor, împărțirea pâinii săracilor și mai ales prizonierilor. Activitatea filantropică este însoțită și de implicarea în viața culturală, nu numai prin copierea manuscriselor, ci și prin scrierea primelor Cronici – "Letopisețe" (De exemplu *Нестор Летописец*), în care predomină ideea unui naționalism moderat, o mândrie datorată doar binevoienței lui Dumnezeu de a privi asupra pământurilor ruse și de a-i transforma locuitorii în "servitori ai ultimei ore." Monahul rus nu este campionul contemplației și fenomenelor extatice extraordinare, ci blândul și răbdătorul slujitor al lui Dumnezeu și al aproapelui, care radiază în lumina fericirilor.

În scurt timp, monahismul s-a răspândit cu repezicune contribuind la interiorizarea mesajului creștin printre ruși, atingând în scurt timp perioada de înflorire din această primă etapă de formare a spiritualității ucrainene. După modelul Kievului apar în scurt timp mănăstiri în orașele Turov – Туров (dintre care cea mai cunoscută Mănăstirea Sfinților Mucenici Boris și Hlib reformată de episcopul locului Lavrentii (1182 – 1194) după modelul Pecerscului), Smolens'c (Mănăstirea Boris și Hlib ctitorită de cneazul Rostislav Mstislavici în anul 1145) și Poloțc (Mănăstirea de monahii "Spas'chiî" și Mănăstirea de călugări a "Născătoarei").

Influența monahismului kievian se resimte și în teritoriile Rusiei apusene. Episcopul Stefan (1091 – 1094) al Volodimirului Voliniei reformează după modelul teodosian "Mănăstirea Sfântului Munte" – *Святогорський Монастир*. În Volinia mai sunt cunoscute și "Mănăstirea Sfântului Nicolae" – *Монастир св. Миколая у Жидичині*, și "Mănăstirea Sfântului Mihail din Volodimir" – *Святомихайлівський Монастир*, fiind cunoscute patru mănăstiri din această primă etapă de dezvoltare a spiritualității creștine și pe teritoriul Halicinei – Galiția.

Fără pretenția existenței unei spiritualități creștine ruse total diferite față de cea bizantină în perioada kieviană, acum se conturează totuși specificul propriu și tot acum creștinismul rus devine un creștinism monastic, cu succes față de mase datorită folosirii limbii liturgice paleo-slave-bisericești și a călugărilor autohtoni care trăiau după modelul comunității teodosiene. Se ajunge la conturarea unui specific propriu, la un colorit național ce se manifestă până astăzi.

Fără traducerea clasicilor patrologiei grecești sau latine (sunt cunoscute doar frânturi din operele Sfinților Părinți) și fără un impact direct cu filosofia greacă, creștinismul rus are alte preocupări decât dezvoltarea teologiei dogmatice (interpretarea speculativă a dogmelor) sau a exegezei biblice (explicarea istorico-filologică a Scripturii), fiind concentrat asupra "trăirii" credinței și asupra kerygmei creștine.

Spiritualitatea creștinismului kievian se individualizează prin formarea ritului liturgic propriu (pe structura bizantină) și prin apariția literaturii spirituale și hagiografice proprii, deosebit de iubite în ambientul monastic și citite cu pietate de către mireni.

Formarea ritului kievian

Ritul kievian reprezintă o primă formă de manifestare a creștinismului rus – ucrainean, care se concretizează astăzi prin liturgica Bisericii Ucraineano-Catolice, păstrătoarea tradițiilor și specificului național în care se formează și evoluează de-a lungul timpurilor. Se poate observa faptul că subordonarea față de Constantinopol a împiedicat de multe ori dezvoltarea individualității slave – ruse; cei doi mitropoliți autohtoni, Ilarion (1051-1054), urmat mai târziu de Klim Smoliatici (1147-1155) au fost rejețați de clerul grec-constantinopolitan tocmai datorită sprijinirii creștinismului rus, popular. Anul retragerii lui Ilarion corespunde cu anul morții lui Iaroslav cel Înțelept, ceea ce revelează o oarecare ostilitate față de evoluția culturii și spiritualității autohtone pe linia identității naționale, lucru care a fost posibil doar prin sprijinul direct și cointeresarea marelui cneaz. O altă problemă o reprezintă polemica anti-catolică indusă de schisma din 1054, străină preocupărilor monahilor ruși din perioada kieveană; spiritul anti-catolic și anti-latin începe să se manifeste mai târziu, pe fondul tensiunilor cu Polonia. Se poate spune că primii cneji au fost chiar orientați spre Roma din punct de vedere politic, pe fondul ingerințelor Constantinopolului în problemele de credință și a pretențiilor de dominare a teritoriilor încreștinate, în timp ce protectoratul catolicismului garanta independența politică. Rejectarea limbii liturgice latine (datorită erorii misionarismului acelor timpuri de a nu accepta limba slavonă), conduce la îmbrățișarea ritului bizantin-slav cu toate dezavantajele politice impuse, manifestându-se chiar o dezvoltare populară-monastică diferită de curentul oficial, reprezentat de curia mitropolitană greacă din Kiev; în cele din urmă spiritualitatea monastică rusă a învins, evoluând pe o cale proprie.

Datorită necesităților practice, au apărut numeroase culegeri de indicații liturgice pentru diferite situații care pot apare pe parcursul anului liturgic; astfel apar primele cărți de *Tipic*, scrise pe lângă marile mănăstiri, adoptate de cler în scopul uniformizării practicilor de cult.²⁶

În Rusia kieviană, bisericile parohiale se ghidau după practicile bisericilor cneazului, subordonate și conduse direct de însoțitorii greci ai mitropoliților, tipic numit "Tipicul Marii Biserici" – *Тупик Великої Церкви*, de fapt tipicul Sfintei Sofia din Constantinopol.²⁷ Erau cunoscute în acel timp circa 17 tipicuri bizantine mănăstirești, cele mai cunoscute fiind: Tipicul de la Ierusalim, sau al Sfântului Sava (†532), Tipicul Studit, al Sfântului Teodor (†826) și Tipicul Atonit, atribuit Sfântului Atanasie Atonitul (†1003).

Sfântul Teodosie a introdus pentru monahii săi pentru început, "Îndrumătorul slujbelor Dumnezeiești Studit" – *Студитський Устав Богослужень*, la care aduce unele adaptări și completări, mărturie în acest sens fiind însemnările din Letopisețele timpului. Acest tipic se va impune în ambientul monastic rus, fiind preluat după secolul XIII și de bisericile de mir, fiind ulterior denumit "Ritul kievian" – *Київським обрядом*. Factorii care au dus la apariția ritului propriu sunt: mai întâi limba slavonă-bisericească – *церковнослов'янська*, limba poporului și pronunția specifică, la care se adaugă prescrierile disciplinare proprii.

²⁶ Исидор ДОЛЬНИЦКИ , *ТИПИК-УКРАЇНСЬКОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ*, (Dol'nițky Isidor, Tipicul - Bisericii Ucraineano Catolice), Видавництво ОО. Василян, Рим 1992, p. 5.

²⁷ Augustin Pekar OSBM, *op. cit.*, p. 46.

Mănăstirii Pecersc i se datorează și canonizarea sfinților părinți și cneji de origine rusă kieviană, precum și apariția imnografiei aferente cinstirii sfinților, din minee. Apar primele mențiuni despre viețile sfinților: "Lectură despre viața și uciderea fericiților purtători de chinuri Boris și Hlib" – *Читання про життя і вбивство блаженних Страстотерпців Бориса і Гліба*, cu slujba aferentă în Minei, unde sunt numiți "mijlocitorii cerești ai pământurilor Ruse", "Viața" Sfântului Teodosie Pecerschi – *Життя*, slujba Sfântului fiind introdusă în Minei în anul 1108, autor fiind un cuvios părinte al Pecerscului pe nume Hrihoriî (+1120), supranumit "creatorul de canoane" – Григорій, *Творцем канонів*, care ar fi compus și slujba fraților Boris și Hlib, apoi se introduce în Minei slujba Sfintei Olha – jumătatea secolului al XII-lea – și Sfântului Volodimir – începutul secolului al XIII-lea.²⁸

Arhitectura bisericească începe să se diferențieze tot datorită monahismului autohton. Bisericile catedrale construite de Volodimir cel Mare și Iaroslav cel Înțelept, construite sub cârmuirea mitropoliților kievieni greci, copiau arhitectura bizantină a timpului. Mănăstirea Pecersk se rupe de canoanele arhitecturii bizantine, construind după modelul tradițional laic, mai apropiat de "spiritul ucrainei." Biserica mănăstirii Pecersc, cu hramul "Adormirii Maicii Domnului," inițiază o nouă etapă în arhitectura Rusiei kieviene, precum și o școală artistică proprie. În scurt timp apare și o școală iconografică proprie, care se va implementa în teritoriile rusiei ucrainene și rutene (teritoriile din S-E Poloniei și N-E Slovaciei de astăzi), bieloruse, precum și în Rusia Mare.

Cântul bisericesc autohton se va adapta după "Ritul kievian." Elementele grecești-bizantine și bulgărești vor fi completate cu melodii de inspirație populară, ajungându-se la polifonia specifică cântului bisericesc rus'. Din aceste elemente primare, păstrate în practica vie a mănăstirilor apare "Cântul Kievian" – *Київський наспів*. Păstrarea cântului bisericesc autentic și uniformizarea lui începe odată cu introducerea primelor "însemne muzicale" – *снаменний наспів* (secolele XV-XVI). În secolele următoare se vor individualiza mai multe variante: Kiev-Pecerskian – *Киево-Печерському спів* (numit și "vechi"), glasurile după Poceaiev – *Почаївському спів* (în Volinia), glasurile pe Halicina – *Галицькому спів* și Cântul Subparpatic – *Закарпатському спів*.²⁹

Viața spirituală kieviană a secolelor XI-XIII constituie fundamentul spiritualității creștinismului ucrainean din teritoriile kieviene, voliniene, halicinei și ucrainei carpatice, specifică tuturor populațiilor creștine de rit slav-bizantin din Bielorusia și Lituania, comună și populațiilor rutene / ucrainene din Slovacia, Ungaria și România.

Activitatea literară a monahilor kievieni

După încreștinarea Rusiei (988), au apărut și primele traduceri din limba greacă. Se poate observa că s-a ajuns la o selecție de texte patristice sau frânturi de afirmații ale Sfinților Părinți, atenția rușilor concentrându-se mai mult asupra "trăirii" creștinismului și a păstrării "tradiției ruse" decât asupra speculațiilor teologice sau a exegezei Sfintei Scripturi.

Despre o teologie, în sensul strict al cuvântului, nu se poate vorbi în această primă perioadă. Primele scrieri cu conținut teologic sunt rezultatul contactului cu literatura polemică protestantă preluată de clerul rus neunit cu Roma, a polemicii ortodoxiei Rusiei Moscovite schismatice, primele cărți cu un

²⁸ *Ibidem*, p. 49.

²⁹ *Ibidem*, p. 52.

conținut teologic (influențate de tratatele de teologie romano-catolice) apărând în ambientul greco-catolic ucrainean (secolele XVII-XVIII) pentru uzul învățământului clerical. Mai târziu, un alt ucrainean de origine, starețul Paisie Velicovschi (†1794) (pe teritoriul Moldovei care cunoștea o perioadă de înflorire a monahismului prin răspândirea isihasmului și a muncii de traducere și tipărire a textelor patristice și filocalice)³⁰, va contribui la traducerea "Filocaliei" lui Nicodim în slavonă – *Добротолюбіє* și la răspândirea practicii isihasmului atonit, ceea ce a permis apariția unei literaturi teologice speculative și exegetice proprii Rusiei ortodoxe (după model grec și occidental catolic sau protestant) în secolele XIX-XX.

Mai întâi Volodimir cel Mare, urmat de Iaroslav cel Înțelept care s-a impus în fața mitropoliților greci, vor fonda primele școli care au funcționat sub conducerea mănăstirilor. Iaroslav a fondat și prima școală de traducători, cărora se datorează "Sfânta Scriptură – tradusă după textele originale" și apariția "limbii cărțurărești".³¹ Acestor școli li se datorează apariția primelor "Letopisețe" scrise în limba slavonă-bisericească. După moartea lui Iaroslav, mănăstirile subordonate mitropolitului nu au mai contribuit la dezvoltarea literaturii vechi ucrainene, această misiune fiind preluată de monahismul rus kievian.

O primă lucrare, scrisă de Ilarion înainte de 1050, este intitulată "Cuvânt despre lege și binecuvântare" – *Слово про закон і благодать*, carte care începe cu o laudă adusă lui Dumnezeu, continuă cu prezentarea imaginii lui Volodimir și a operei sale continuate de fiul său Iaroslav, încheindu-se cu o rugăciune pentru Pământurile Ruse. Acest text revelează un prim stil literar deosebit de bine implementat, precum și talentul oratoric al autorului. O altă lucrare, scrisă de un monah rămas anonim, apare spre sfârșitul secolului XI cu titlul "Mărirea Cuviosului Părintelui nostru Teodosie Pecerschi" – *Похвала Преп. Отця нашого Теодосія Печерського*, dedicată "activității și folosinței tuturor mănăstirilor ruse" pentru a arăta poporului noua cale a perfecțiunii creștine.³²

Spre sfârșitul secolului al XII-lea este scrisă lucrarea "Cuvânt de mărire în cinstea Sfântului Clemente, Papa Romei" – *Похвальне слово в честь св.Климента Папи Римського*, Clemente fiind considerat un "protector al pământurilor ruse," tot în același timp fiind scrisă și "Mărirea cneazului Ruryc" – *Похвала князю Рюрикові*. Cu toate că mitropolitul Klim Smoliatici a rămas cunoscut cu supranumele de "Gură de Aur al rușilor," sunt cunoscute relativ puține lucrări: "Întrebările lui Kyryc – *Запиту Кирика*, "Epistola preotului Toma" – *Послання Томі пресвітерові*, "Cuvânt la Sâmbăta lăsatului sec de brânză" – *Слово на Сиропусту суботу* și "Cuvânt la Duminica tuturor Sfinților" – *Слово на Неділю всіх Святих*. Alt autor cunoscut este Sfântul Chiril din Turiv'sc – *Кирила Турівського* (†1182), căruia îi sunt atribuite mai multe cărți; Chiril a fost călugăr al Mănăstirii Pecersc sau a Sf. Dimitrie, după care este hirotonit episcop; a rămas cunoscut ca un mare orator și scriitor al acestei prime epoci de formare a spiritualității ruse.³³

Despre unele scrieri avem numai date despre existența lor din letopisețele rămase, pierzându-se în vâltoarea evenimentelor istorice. O altă categorie de texte sunt așa numitele "Viețile Sfinților" – *Життя Святих*, texte hagiografice pline de învățături, citite

³⁰ Tomaș Špidlik, *Monahism și religiozitate populară în România*, Sibiu 1997, p. 7 – 8

³¹ Kost' Panas, *op.cit.*, p. 28.

³² Augustin Pekar OSBM, *op. cit.*, p. 56.

³³ *Ibidem*, p. 57 – 58.

de monahi și laici deopotrivă ca literatură spirituală și *Regulă* de viață. În spiritualitatea rusă se întipărește sintagma vasiliană "călugărul este creștinul desăvârșit," mai mult ca în alte Biserici răsăritene nediferențindu-se cerințele față de manifestarea credinței în funcție de starea pe care individul o are în Biserică, fiind prescrise manifestări comune atât pentru creștinul laic cât și pentru monah: de exemplu postul – care capătă în ambientul ucrainean un specific prin accentuarea ascezei morale și nu a celei strict fizice, și rugăciunea – în general nu au existat rugăciuni pentru laici, aceștia fiind obligați să se roage după aceleași cărți liturgice folosite de monahi.

"Viața Sfântului Teodosie Pecerschi" a lui Nestor – *Житіє преп. Теодосія Печерського*, împreună cu câteva "Povestiri" – *Сказань*, din letopisețele secolelor XII – XIII, referitoare la întemeierea Mănăstirii Pecersc, vor intra în componența "Patericului Pecerscului" – *Печерський Патерик*, care reunește conținutul acestor manuscrise și amintirea vie a perioadei de început, idealizată în conștiința populară ucraineană ca o perioadă de înflorire în care adevărul istoric se suprapune tendințelor de mitologizare.

O altă contribuție importantă a monahismului rus la edificarea spiritualității proprii, o constituie Cronicile – Letopisețele kieviene. Letopisețele au fost scrise în această perioadă "între zidurile Mănăstirilor," primele lucrări aparținând monahilor greci de pe lângă biserica mitropolitană Sf. Sofia din Kiev din timpul lui Iaroslav cel Înțelept. Această activitate este preluată în secolul XI de către monahii pecerscului. Mai întâi Nikon (numele de călugăr primit de fostul mitropolit Ilarion) reușește să dea un caracter istoric manuscriselor, munca lui fiind preluată de egumenul Ivan (†1103). Cea mai renumită Cronică îi este atribuită monahului Mănăstirii Pecersc, Nestor, fiind intitulată "Povestea anilor trecători" – *Повість временних літ*; lucrarea este transcrisă și modificată în mai multe rânduri, păstrându-se numele primului autor. Chiar dacă originalul s-a pierdut, există mărturii în favoarea atribuirii Letopisețului *Повість...* lui Nestor începând cu secolul al XIII-lea. Prima transcriere se datorează fiului lui Vsevolod Iaroslavici, cneazul Volodimir Monomah (1113-1125), care încredințează în anul 1116 letopisețul original egumenului Silvester al Mănăstirii din Vydbuț'c. Fiul acestuia, cneazul Mstyslav, în anul 1118 modifică încă o dată *Повість...*, transformându-l într-o cronică a dinastiei Monomahilor. Probabil, letopisețul oficial dă naștere în secolul al XII-lea a dat naștere așa numitului "Letopiseț kievian" – *Київський Летописець*. A treia redactare a lui *Повість...* este realizată de Mănăstirea Sf. Andrei, regăsindu-se în "Înscrisul din Ipatiiv" – *Іпатіївському списку*, scris în Volinia sfârșitului secolului al XIII-lea.³⁴

Mănăstirile ruse care se dezvoltă după modelul Mănăstirii mamă din Pecersc s-au dovedit, în această primă perioadă de înflorire spirituală, adevărate centre de cultură răspândite în marile orașe ale Rusiei kieviene. Sfântul Teodosie Pecerschi († 1074) a reușit să insufle ucenicilor lor adevăratul spirit creștin adaptat fiilor locului. Alături de mănăstirile de bărbați, inițial apar tot mai multe comunități de monahii în care se retrăgeau fetele de neam nobil. În scurt timp, aceste comunități se vor transforma în adevărate mănăstiri (atestare documentar), fapt care demonstrează transformarea

³⁴ M.H. Aleșcovs'kiîi, *Povestea anilor trecători și redactarea ei*. (M.X. Алешковський, *Повість временних літ та її редакції*, în *Український історичний журнал*, Київ 3 (1967) p. 34 – 47.

SPIRITUALITATEA CREȘTINISMULUI KIEVIAN DE LA APARIȚIE PÂNĂ ÎN SECOLUL XIII

creștinismului dintr-o religie de masă într-o trăire interiorizată, reală. Acest lucru a permis păstrarea credinței în secolele ce au urmat și prin credință s-a consolidat identitatea națională într-o perioadă în care încep să se manifeste tendințele de dominare ale Rusiei mari, Republicii Polono-Lituaniene și ale Turciei.

*

Teritoriile de vest vor avea un rol deosebit în păstrarea spiritualității ruse în perioada care a urmat. Sediul eparhiei de Peremeșli – Przemyśl, datată de pe vremea misiunilor chirilo-metodiene (secolul IX), în anul 1147 va fi mutată în Halici, care devine sediul eparhiei de Halicina. Această eparhie, aflată în contact direct cu Biserica catolică, împreună cu teritoriile ruse intrate mai târziu în structura Republicii Polono-Lituaniene (Ucraina apuseană) devin o punte de legătură între Apusul și Răsăritul slav; în același timp, aceste eparhii vestice vor asigura păstrarea spiritualității kieviene și a vieții monahale, chiar dacă au avut de suferit de pe urma cotozirilor ce au urmat.

La începutul secolului al XIII-lea, din stepele asiatice încep să vină în valuri succesive tătarii. Între anii 1238-1240 hanul Baty cotopește practic întreaga Ucraină, Kievul (apărarea fiind încredințată voievodului Daniyl Halițchi Dmitro) și toate orașele – pe atunci singurele centre de spiritualitate și cultură creștină din răsăritul Europei – fiind transformate în ruine și reduse la stadiul rural. După ce ajung pe teritoriul Ungariei, în anul 1241 tătarii se vor retrage în zona stepei, formând Hoarda de Aur pe Volga. Urmează o perioadă de decădere a monahismului și a vieții creștine, pesimismul și incultura luând locul perioadei de înflorire a primelor secole de creștinism rus kievian. În timpul ce a urmat se va restaura o conducere politică a Ucrainei, însă subordonată Hoardei de Aur, renașterea ei fiind împiedicată de politica internă și a vecinilor, dar și de incursiunile tătare repetate.

Până în secolele XV-XVI rusia kieviană va pendula între creștinismul catolic – față de care a rămas mai degrabă neutru, deși este menționată participarea ucrainenilor la viața bisericească între Conciliile Lyon I (1245) și Florența (1439) – și "credința rusă" subordonată și subjucată din ce în ce mai mult de interese străine.

STUDIA PHILOSOPHICA

DIE HERMENEUTIK PLATONS IM WERKE HANS-GEORG GADAMERS

ALINA NOVEANU

REZUMAT. *Hermeneutica platoniană în opera lui Hans Georg Gadamer.*

Această lucrare își propune să redea câteva dintre principalele trăsături ale portretului lui Platon, prezent în opera lui Hans Georg Gadamer. Preocuparea pentru scrierea platoniană (o preocupare ce depășește o jumătate de secol, dacă luăm în considerare prima publicație a lui Gadamer ce datează din 1931 – *Etica dialectică a lui Platon* și publicația apărută în anul 1991- *Platon în dialog*) este definitorie atât pentru practica, cât și pentru ceea ce putem numi "teoria hermeneutică" gadameriană. Acest raport teorie-practică este discutat în prima parte a lucrării de față. Teza pe care încercăm să o susținem este cea a existenței unui mecanism în cadrul evoluției scrierii gadameriene, mecanism ce funcționează pe principiul acțiunii și reacțiunii între "teorie" și "practică" și care influențează deopotrivă ambele dimensiuni ale scrierii gadameriene. De asemenea, ne este foarte importantă descrierea conceptului specific gadamerian de "unitate operantă" platonico – aristotelică (*platonisch-aristotelische Wirkungseinheit*), pornind cu precădere de la lucrarea din 1978 - *Ideea Binelui între Platon și Aristotel*. Ca și trăsături definitorii ale portretului platonian, propunem trei caracteristici: relativarea imaginii lui Platon ca metafizician *par excellence* și impunerea celei a unui Platon- continuator al lui Socrate pe linia problematicii Binelui (deplasarea dinspre metafizică spre etică), relativarea opoziției "Platon-idealismul"- "Aristotel-realistul" și transformarea acestuia într-o complementaritate, și, ca urmare a acestora, refacerea concepției unitare asupra triadei Socrate- Platon –Aristotel. În final, aducem în discuție câteva dintre cele mai importante domenii tematice platoniciene discutate de către Gadamer, cum ar fi dialectica, dialogul, *anamnesis*-ul sau Ideea.

Die Hermeneutik Platons nimmt eine zentrale Stelle ein im Werke Hans Georg Gadammers. Diese Aussage könnte man, ohne einer allzu grossen Gefahr zu unterlaufen, über jeden Philosophen nach Platon machen, auch wenn man nicht unbedingt die ganze Philosophie als Fussnoten zu Platon betrachten möchte. Für Gadamer hat aber die ser Satz insbesondere Geltung, weil sich die Beschäftigung mit Platon durch sein ganzes Werk hindurchzieht, von seinem ersten Buch 1931, seiner Habilitationsschrift "Platons dialektische Ethik" bis zu späten Schriften, wie der 1991 erschienene "Platon im Dialog". Die Interpretation Platons ist aber nicht die einzige Dimension seines Platonstudiums. Die Anwendung der platonischen Dialektik innerhalb seiner hermeneutischen Theorie ist für die se massgebend, man betrachte die Ideen zum hermeneutischen Vorrang der Frage, zur Logik von Frage und Antwort, zum Gespräch und auch zur Sprache selbst. Innerhalb der gadamerschen Philosophie wird die Wechselwirkung von interpretativer Praxis und hermeneutischer Theorie in ihrem kontinuierlichen Fortschritt zu einem besonderen Mechanismus und es erscheint uns für unser Vorhaben als angemessen, die ses Verhältnis kurz zu erläutern.

Würde man versuchen, das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis im Werke Hans-Georg Gadamer aufzuhellen indem man den Vorrang der einen oder der anderen behauptete, so würde die ses Unternehmen scheitern. Zwar könnte man sich eine Äusserung des Philosophen selbst zu die sem Problem zu Hilfe rufen: "Tatsächlich ist die Entstehung meiner"hermeneutischen Philosophie"im Grunde nichts anderes als der Versuch, über den Stil meiner Studie n und meines Unterrichts theoretische Rechenschaft zu geben. Die Praxis war das erste"¹ Was ziemlich unzweideutig aus die ser Aussage hervorgeht, ist, das s die Theorie als Folge der Praxis erschienen ist, als Rechtfertigung einer Praxis die sich über viele Jahrzehnte erstreckt. Dass aber die hermeneutische Praxis von Grundeinstellungen geleitet wurde, die Gadamer früh genug ausgebildet hat, kann nicht geleugnet werden². Gadamers Beschäftigung mit Platon wird auch nach "Wahrheit und Methode"fortgesetzt und übt einen besonderen Einfluss auf die weitere Entwicklung der Theorie aus.³ Gadamer selbst bleibt bei die sem Problem des Verhältnisses Theorie-Praxis stehen, wenn er in seiner Abhandlung"Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles"von Theorie und Praxis bei Aristoteles zu sprechen kommt. In Wahrheit, das was er von Aristoteles sagt, passt ziemlich getreu zu seiner eigenen Einstellung zur philosophischen Betätigung.⁴ Beides, Praxis und Theorie, stellen ein Höchstes dar. Der Vorrang der Theorie lässt sich vom Boden der praktischen Philosophie aus begründen. "So muss man auch noch die theoretische Betätigung als höchste Praxis verstehen".⁵ Dem stimmt auch eine zweite Äusserung in seiner"Selbstdarstellung"zu:"Was ich lehrte, war vor allem hermeneutische Praxis. Hermeneutik *ist* vor allem eine Praxis, die Kunst des Verstehens und des Verständlichmachens. Sie ist die Seele allen Unterrichts, der Philosophieren lehren will".⁶ Hermeneutische Theorie und Praxis formen bei Gadamer eine Einheit, beeinflussen sich gegenseitig und kein Schritt im einen Bereich bleibt ohne Wiederhall im anderen".Der Zusammenhang zwischen hermeneutischer Praxis und Theorie in concreto ist die Seele einer philosophischen Hermeneutik".⁷ Dieses feststellend scheint uns aber, das s doch eine Verlagerung des Schwerepunktes in Richtung der praktischen Philosophie stattfindet. Gadamer ist insoweit Theoretiker als er die theoretische Grundlage einer hauptsächlich praktischen Philosophie schafft. Die Auswirkung die ser Tatsache auf Gadamers Bild von der sokratisch-platonisch-aristotelischen Philosophie sehr wichtig, und die Interpretation der"Wirkungseinheit"von Platon und Aristoteles wird in einem ersten Anlauf auf

¹ GW 2, Selbstdarstellung Hans- Georg Gadamer S. 492

² Vgl. F. Renaud, "Die Resokratisierung Platons", S. 8-10 F. Renaud, der dieses Problem am Anfang seines Buches behandelt stellt weiter fest : " Bereits ab 1923 erhielt der junge Gadamer in den Seminaren Heideggers zu Aristoteles das Modell und zugleich die Illustration seiner zu entfaltenden Theorie des Verstehens die Theorie hatte für die interpretatorische Praxis auch präzise Folgen. Letztlich ist das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis als interdependent anzusehen . "

³ Vgl. GW 7 S.226

⁴ *Ibidem*

⁵ GW 2, S. 494

⁶ Vorwort GW 5

⁷ F. Renaud, " Die Resokratisierung Platons", S.6

Gadamer's Einstellung zur Theorie und Praxis und deren Verständnis zurückzuführen sein.

Betrachtet man die Platoninterpretation Gadamer's, die Orientierung zum Dialogischen und Praktischen gibt die ser eine besondere Prägung. Francois Renaud schreibt dazu in seinem Buch "Die Resokratisierung Platons": "Gadamer stellt die gängige – ontologisch-dualistische – Auffassung der "Ideenlehre" radikal in Frage: Platon sei kein Platoniker, kein dualistischer Metaphysiker. Es geht Gadamer darum, den *dialogischen* Charakter des platonischen Denkens neu zu artikulieren und und somit Platon in den Augen der metaphysikfremden Gegenwart zu rehabilitieren. Kurzum: es handelt sich um eine Resokratisierung Platons, die aber teilweise auf *einer Lektüre Platons"von Aristoteles her"beruht*⁸. Wir kommen somit zu einem anderen wichtigen Aspekt der gadamerschen Platoninterpretation-die *konstante Bezugnahme auf Aristoteles*. Indem Gadamer die Triade Sokrates-Platon- Aristoteles hervorhebt, passieren natürlich mehr oder weniger gewaltsam unternommene Annäherungen. Hierzu- drei Feststellungen, die weiterhin zu verfolgen sind und welche nicht letztendlich auch als Wirkung des besonderen Verhältnisses von hermeneutischer Theorie und interpretativer Praxis angesehen werden könnten:

1. Die Relativierung des interpretatorischen Gesichtspunktes, dem gemäss Platon hauptsächlich als der Urheber der Ideenlehre angesehen wird. Platon wird nicht so sehr als Metaphysiker sondern als Bewahrer der sokratischen Fragestellung nach dem Guten angesehen. Im Zentrum tritt die Dialektik als praktische Methode der Gesprächsführung.⁹
2. Die Relativierung der Opposition Platon-Aristoteles. Schlagwort: Wirkungseinheit. Relativierung der Kritik der Ideenlehre.¹⁰
3. Als Folge von 1. Und 2 . Wiederherstellung des Stranges Sokrates-Platon-Aristoteles unter der Voraussetzung des gemeinsamen Anliegens, die Suche nach dem "Guten"".So ist es mir für meine eigene hermeneutische Theoriebildung überzeugend geworden das s wir die ses sokratische Vermächtnis einer "menschlichen Weisheit", die gemessen an der göttergleichen Unfehlbarkeit des von der Wissenschaft Gewussten Unwissenheit ist, wieder aufnehmen müssen. Dafür kann uns die von Aristoteles entwickelte"praktische Philosophie"als Modell gelten".¹¹

⁸ GW2, S.502 „Es heisst vielmehr, dass die Annahme von Ideen nicht so sehr eine "Lehre" war, sondern eine Fragerichtung bezeichnet, deren Implikationen zu entwickeln und zu diskutieren die Aufgabe der Philosophie , das heisst der platonischen Dialektik, war.“

⁹ GW 2, S.503" Der erste Platoniker ...aber wäre kein anderer als Aristoteles selbst. Das glaubhaft zu machen und zwar sowohl gegen die Instanz der aristotelischen Kritik an der Ideenlehre als auch gegen die Substanzmetaphysik der abendländischen Tradition, wäre das Ziel meiner Studien auf diesem Felde. Ich stünde damit übrigens nicht allein. Es hat Hegel gegeben. “

¹⁰ GW 2 Selbstdarstellung S. 499

¹¹ GW 2 Zwischen Phänomenologie und Dialektik, S.6

ALINA NOVEANU

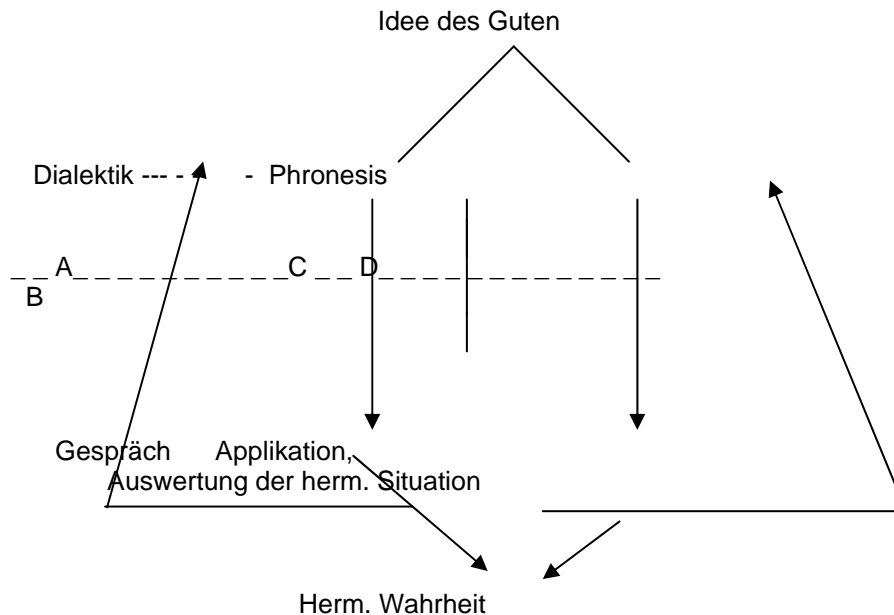


Fig.1 Untersuchungsschema der Wechselwirkung zwischen hermeneutischer Theorie und Praxis, Platon- und Aristotelesinterpretation

A, B, C, D- die vier programmierten Diskussionsebenen. Einer weiteren Untersuchung Ziel ist die Erklärung des Verhältnisses, in dem die se zueinander stehen und ob die se bei Gadamer in die ser Form bestehen können.

A- herm. Praxis C- das "Platonische"
B- herm. Theorie D- das "Aristotelische"

Die Hermeneutik Platons bei Gadamer ist selbstverständlich von seinem hermeneutischen Verfahren abhängig. Wir haben b.B. festgestellt, dass die Interdependenz der hermeneutischen Theorie und deren Praxis die Diskussion der beiden Aspekte erfordert, wenn einer von ihnen, in unserem Falle Gadamers platonische Hermeneutik, anvisiert ist.

Im Zentrum des folgenden Abschnittes steht demzufolge der Versuch, die gadamersche Platon und Aristoteles –Lektüre und ihre Wirkung auf die hermeneutische Theorie H.-G. Gadamers am Leitfaden zweier Begriffe, der *Dialektik* und der *Phronesis*, zu entfalten und darzustellen.

Die platonische Dialektik steht dabei als Urbild für die "Dialogstruktur des Verstehens"¹², für die Spannung, die "Polarität von Vertrautheit und Fremdheit"¹³ welche zwischen einem Vermittelnden und einem der das Vermittelte verstehend

¹² WM Gardamer. "Wahrheit und Methode" (von nun an WM), S.300

¹³ Gadamer meint mit seinem Satz " In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik" WM 300 die Spannung welche zwischen der Fremdheit der Überlieferung die durch ihren geschichtlichen Abstand vom Interpreten gegeben ist, entsteht, und die Vertrautheit die die gemeinsame Zugehörigkeit zu einer Tradition gewährleistet

aufzunehmen versucht, entsteht, für das was Gadamer das "Zwischen" als wahrer Ort der Hermeneutik nennt, indem er es auf die geschichtliche Dimension ausweitet.¹⁴ Dialektik ist die Kunst, ein Gespräch zu führen und das schliesst die Kunst ein, die ses Gespräch mit sich selbst zu führen und der Verständigung mit sich selbst nachzugehen. Sie ist die Kunst des Denkens".¹⁵ Ohne dem Vorbild der Dialektik ist die hermeneutische Theorie Hans- Georg Gadammers schwer denkbar, da ihr Schwerepunkt eben auf die Kunst der Gesprächsführung liegt: "... jeder Dialog mit dem Denken eines Denkers, den wir zu führen suchen, indem wir ihn zu verstehen trachten (ist) ein in sich unendliches Gespräch. Ein wirkliches Gespräch, in dem wir unsere Sprache zu finden suchen-als die gemeinsame".¹⁶

Erst nach der geglückten Verständigung und Einverstehen folgt die Applikatio, die wir im folgenden näher betrachten werden.

Mit Verstehen beziehungsweise Auslegen ist die gesamte Reichweite des hermeneutischen Verfahrens nicht erschöpft. Gadamer knüpft bei der Diskussion des Anwendungsproblems in "Wahrheit und Methode" an die pietistische Gliederung des hermeneutischen Problems in drei Momente welche die Vollzugsweise des Verstehens beschreiben sollten, Verstehen, Auslegen und Anwenden, an. Dadurch, das s die Romantik die Einheit von Verstehen und Auslegen erkannt und die se beiden Momente unzertrennt betrachtet hat wurde das dritte Moment, die Applikation "verdrängt". Nun erinnert Gadamer daran, das s "im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpretieren stattfindet".¹⁷ Hier knüpft Gadamer an die aristotelische Analyse der *Phronesis* an. Das was die se im Zusammenhang mit der Erläuterung des hermeneutischen Problems der Anwendung liefert, ist "eine Art Modell der in der hermeneutischen Aufgabe gelegenen Probleme"¹⁸. Es wird gezeigt, das s die Anwendung nicht im Sinne eines Bezugs des Allgemeinen auf die besondere Situation analog des technischen Verfahrens verstanden werden soll, sondern als ein Vorgang welches von vorneherein das Verstehen leitet. Die konkrete hermeneutische Situation des Interpretieren stellt ein mitbestimmendes Moment des Verstehens dar und kein richtiges Verstehen ist ausserhalb die ser zu denken. Der Interpret "muss den Text auf die se Situation beziehen, wenn er überhaupt verstehen will"¹⁹.

"*Phronesis*" ist derjenige Sinn der die sen speziellen Bezug möglich macht. *Phronesis* ist "praktischer Sinn für das Gute". Das was die Analogie *Phronesis* - hermeneutisches Verfahren legitimiert, ist die gemeinsame Suche nach der Wahrheit: "So ergibt sich, das s es immer um Wahrheit (eigentlich Unvergessenheit, Entbergung, *Aletheia*) geht, aber im Falle der Praxis ist es also eine besondere Art von Wahrheit (*Aletheia*): nicht, das s eine Sache so und so ist, sondern, das s **das Gute** getan wird".²⁰

¹⁴ .Selbstdarstellung H.-G. Gadamer, GW II S . 502

¹⁵ GW II Selbstdarstellung H-G. Gadamer, S. 504

¹⁶ WM.S 313

¹⁷ WM, S.329

¹⁸ WM S. 329

¹⁹ S.4 Nik. Ethik VI, Einführung

²⁰ GW Bd. VII S.121

Sowohl die platonische *Dialektik* wie auch die aristotelische Ausarbeitung der *Phronesis* haben als Ziel das Gute zu erfassen, sei es im Wissen oder Handeln. Das ist der gemeinsame Grund, von dem aus Gadamer von einer "Wirkungseinheit" sprechen kann. Die Nähe des Aristoteles zu Platon (die in Sokrates ihren Ursprung hat) welche er immer wieder wie ein Leitmotiv betont, spürt Gadamer ganz früh. In seiner Schrift "Platos dialektische Ethik-beim Wort genommen" legt der Philosoph die se Erkenntnis auch zeitlich fest, und zwar im Sommer 1923 nach der Begegnung mit Heidegger.

"Damals ging mir auf, das s man die aristotelische Ethik als eine wahrhafte Erfüllung der sokratischen Forderung zu lesen hat, die Plato als die sokratische Frage nach dem Guten in die Mitte seines Dialogwerkes gestellt hatte".²¹ Die aristotelische Ethik ist auch diejenige in derer Lichte der Philosoph später die Bedeutung der griechischen Philosophie sieht²², und so kann man auch zum Teil verstehen, warum Gadamer seine Habilitationsschrift, "Platos dialektische Ethik" ein "steckengebliebenes Aristoteles-Buch" nennt. Dialektik und Ethik, Platon und Aristoteles sind Formeln die für Gadamers Gesamtinterpretation der beiden Denker stehen, und das steht schon in der Habilitationsschrift des Philosophen: "Aber die Formel >dialektische Ethik< zeigte eine Intention an, die sich durch das Ganze meiner späteren Arbeit durchgehalten hat".²³

Das was sich als Alternative bieten könnte zwischen Platon und Aristoteles wird bei Gadamer zu einer Komplementarität ausgebildet derer Annahme darauf beruht, das beide Philosophen, jeweils mit anderen Mitteln, das Gleiche verfolgen. **Das Gute** welches Platon dialektisch zu treffen sucht bekommt in der aristotelischen Analyse der *Phronesis* klare Konturen. In seiner Schrift "**Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles**" (1978) unternimmt Gadamer eine ausführliche Analyse die ser Problematik. Aristoteles erscheint hier als *Fortsetzer der platonischen Intention*, nur das die se langsam die Sprache philosophischer Begriffe annimmt. In dem was folgt entnehmen wir die ser Schrift ein paar Richtungslinien, die weiterhin zu verfolgen und zu prüfen sind. Es gibt auch hier, wie bereits oben angedeutet, keine Opposition zwischen Platon und Aristoteles, vielmehr soll ihr Werk als Ganzes betrachtet werden angesichts der Tatsache das s beide die sokratische Fragestellung nach dem Guten fortsetzen, nur auf verschiedenen Weisen und mit verschiedenen Mitteln.²⁴ Für die Konvergenz der platonischen und der aristotelischen Intention steht selbst die aristotelische Kritik an der platonischen Idee des Guten (welche Gadamer "weniger (als) eine Kritik als eine Dokumentation der einen Sache, um die es beiden geht"²⁵ betrachtet): man kann nicht die Auffassung eines jemanden von einer gewissen Sache kritisieren, ohne das s man selber eine eigene Auffassung von derselben Sache hat. "Die Sache" um die es geht ist demnach gemeinsam.

²¹ GW Bd. VII S 121

²² GW Bd. VII S.123

²³ Hierbei wird von Gadamer die Ungleichheit der platonischen und aristotelischen Schriften unterstrichen, der Dialoge Platons und der aristotelischen "Arbeitspapiere", eine methodische Schwierigkeit des Intepreten die stets im Auge zu halten und zu überbrücken gilt.

²⁴ GW Bd. VII S131

²⁵ S. 139

Deshalb kann Gadamer die Aussage machen, dass jede wirkliche Kritik Gemeinsamkeit voraussetzt. Die gemeinsame Basis von der auszugehen ist, ist diejenige von der aus beide, Platon und Aristoteles vom "Eidos" reden²⁶. In diesem Zusammenhang ist jedoch zu erinnern, dass ein wichtiger strittiger Punkt laut Gadamer eben darin besteht, dass Aristoteles, in kritischer Absicht, keinen Unterschied zwischen der Idee des Guten und den übrigen Ideen bei Platon macht, wobei dies bei Platon deutlich ist. Aristoteles ist überhaupt, so Gadamer, von seiner kritischen Absicht geleitet und ist deshalb geneigt, Platon nicht genug entgegenzukommen indem er das Metaphorische der platonischen Ausdrucksweise wörtlich erfasst und auf die eigene Begrifflichkeit bezieht.

Was aber im Grunde der ganzen aristotelisch-platonischen Diskussion am Anfang steht, scheint nun die *sokratische Position* zu sein, die sich durch Platon bis Aristoteles hindurchzieht. Aristoteles "enthüllt" und gewinnt den Sokrates in Platon wieder, indem er die ontologische Ladung der Idee des Guten durch die Mathematik verwirft- denn so ein Wissen kann die menschliche Praxis nicht angehen, und hält somit die sokratische Frage in Platon auf. Das Gute wird von der Ontologie "gereinigt" auf seine praktische Dimension zurückverwiesen. Dieses markiert auch die Trennung der Ethik von der Ontologie. Wie Aristoteles genau verfährt und die ausführliche Diskussion der gadamerschen Stellungnahme soll im Rahmen der Dissertation dargestellt werden.

Die Frage wie die Hermeneutik Gadamer aussehen würde wenn man sie aus der Perspektive eines sokratisch-platonisch-aristotelischen Kern rekonstruierte und der Versuch, das zu unternehmen ist insofern legitim, als es, wie am Anfang schon angedeutet, bei Gadamer keine deutliche Grenze zwischen einer "hermeneutischen Theorie" und deren "Praxis" zu ziehen ist. Man kann es nicht genau sagen ob die eine das Entstehen der anderen bewirkt hat oder umgekehrt. Vielmehr gilt einzusehen dass bei Gadamer eine weite hermeneutische Praxis um die antike Philosophie gibt und die soll in der vorgenommenen Arbeit ausgewertet werden.

In der unternommenen Einteilung folgen wir hauptsächlich F. Renaud und seiner Unterteilung der gadamerschen Platonrezeption in seinem Buch "Die Resokratisierung Platons". (Dieser Unterteilung folgen die einzelnen Kapitel seines Buches) Die Auffassung Gadamer von der platonischen *Dialektik* wird nicht weiter behandelt, da sie bereits in den ersten Abschnitte erörtert wurde.²⁷

Die platonische *Anamnesis* wird von Gadamer in einer eigentümlichen Art aufgenommen. Sie wird nie der Gegenstand einer ausführlichen systematischen Untersuchung, sie wird aber sehr wichtig wenn man sie mit der gadamerschen Auffassung von Geschichte und Geschichtlichkeit zusammenbringt. Für den Menschen kann es keinen absoluten Anfangspunkt in der Geschichte geben, eine Charakteristik der Geschichte ist, dass sie ein Geschehen ist, indem wir uns schon immer befinden. In diesem Zusammenhang ist Anamnesis ein "aus dem Innern

²⁶ Siehe c. *Dialektik* und *Phronesis*- Grundbegriffe der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer

²⁷ GW IV, S.165

Heraufholen und zum Bewusstsein erheben".²⁸ Ähnlich denkt auch Julius Stenzel im Bezug auf die Leistung Platons, an die Tradition angeknüpft zu haben indem er die Kontinuität des griechischen Denkens wahrt und die Lehre der Vorväter heraufholt und aktualisiert. (Stenzel,"Kleine Schriften über die griechische Philosophie") Stenzel bringt die se Leistung aber nicht mit der *Anamnesis* im Zusammenhang. Bei Gadamer kann man von einer"metaphorischen Leseart"²⁹ sprechen, mit Umdeutung der Unsterblichkeit der Seele und Transzendenz der Idee, welche von der Seele unmittelbar betrachtet werden konnte. Diese Dimension wird stark abgeschwächt. *Anamnesis* wird zum Apriori jedes Philosophierens, zum geschichtlichen Anknüpfungspunkt und zur gleichen Zeit ein Beweis dafür das s Platon die Ursprünglichkeit der Philosophie und der Tradition³⁰ als Erster richtig erkannt hat.

"Die moderne Platoforschung der nachschleiermacherischen Periode bis in unserem Jahrhundert hinein ist an der dramatischen *Mimesis* der platonischen *Dialoge* achtlos vorübergegangen".schreibt Gadamer in seinem Vortrag von 1983"*Platons Denken in Utopien*"- Ein Vortrag von Philologen. Der *Dialog* Platons ist für Gadamer in erster Linie Nachahmung der mündlichen philosophischen Tätigkeit. Er folgt hiermit der Tradition Schleiermachers die auch Friedländer aufnimmt. Die *Dialogform* ist keine blosse Einkleidung des Gehaltes, vielmehr ist von einer Einheit von literarischer Form und philosophischem Gehalt zu sprechen. Gadamer stellt sich somit gegen die moderne analytische Interpretation welche den Inhalt ohne Rücksicht auf die Form behandelt. Gadamers"aporetisch-offene Leseart erblickt in der Dialektik des *Dialogs* den Vollzug der Dialektik des Gedankens³¹Die Dialogform ordnet Gadamer, Aristoteles folgend, zwischen Prosa und Poesie, sie sind eine Mischform aus dramatischer Dichtung und Lehrschrift".Das *Dialogkunstwerk* der platonischen Schriften (steht) eigentümlich in der Mitte zwischen der Maskenvielheit der dramatischen Dichtung und der Authentizität der Lehrschrift"-*Hermeneutik und Historismus*-1965.³² Gadamers Leseart des platonischen Dialogs ist von grundlegender Bedeutung für seine Platoninterpretation. Was die metaphysische Dimension der Ideenlehre betrifft (welche Gadamer, wie früher angedeutet, relativiert), macht Gadamer aufmerksam, das s alle Aussagen Platons als *mimetisch begrenzt* zu betrachten sind"...wie Sokrates es mit seiner gewohnten Ironie bei seinem Gesprächspartner erreichen wusste, so beraubt auch Platon durch seine Kunst der Dialogdichtung seinen Leser seiner vermeintlichen Überlegenheit. Mit Plato philosophieren, nicht : Plato kritisieren, ist die Aufgabe. ...Freilich muss man es erst lernen, Plato wirklich mimetisch zu lesen".Selbstdarstellung -1977³³

²⁸ F. Renaud , S. 22

²⁹ Tradition ist für Gadamer als einer von ihm wieder ins Zentrum des Philosophierens gebrachten Begiffe sehr wichtig. In seinem Werk " Wahrheit und Methode" setzt Gadamer insbesondere Wert auf die Rehabilitierung der Tradition, ein durch die Aufklärung stark entwerteter Begriff, indem er mit dem Begriff der Autorität zusammengedacht wurde

³⁰ Renaud, S. 47

³¹ GW2, S.420

³² GWII, S.501, Hervorhebung von F. Renaud

³³ b. Grundzüge des gadamerschen Platonbildes S.4

Ein wesentlicher Punkt der gadamerschen Platoninterpretation war, wie oben³⁴ angedeutet, eine besondere Stellungnahme bezüglich der *Ideenlehre* Platons. Erstens kann man, so Gadamer, von keiner endgültigen Form, ja kaum von einer "Lehre" mit Bestimmtheit sprechen wegen des mimetischen Charakters der Dialogform³⁵. Zweitens sieht Gadamer in Platons Annahme der Idee kaum eine metaphysisch-ontologische Wendung, sondern eine *Wendung zur Sprache*. Die Entschärfung der metaphysischen Dimension auch zugunste der Annäherung zu Aristoteles beziehungsweise die Annahme der "Wirkungseinheit" geschieht nicht unproblematisch. Es gibt eine gewisse Verkürzung was den wissenschaftlichen Charakter der platonischen Philosophie betrifft aber ein Gewinn zugunste des dialogischen Prinzips. Darauf beruht ja auch der Rehabilitationsversuch in den Augen einer "metaphysikfremden Gegenwart"³⁶ den Gadamer für Platon unternimmt. Im *Phaidon* findet die Einführung der Ideen in Platons Werk statt- die se ist die geläufige Interpretation welcher Gadamer auch zustimmt, mit der Bemerkung: was in *Phaidon* (tatsächlich zum ersten Mal) stattfindet ist eigentlich die *Einführung der Sprache*. Dies bezeichnet Gadamer als die epochale Wendung im Denken Platons und des Griechentums überhaupt". Die Untrennbarkeit der Ideenannahme von der Sprache selbst³⁷ ist ein zentraler Aspekt der Platondeutung. Dieses hier weit auszuholen ist nicht die geeignete Stelle. Es aber bezeichnend für die se Einstellung und die Wichtigkeit die ses Gedankens für Gadamer, das s der dritte Band der *Kleinen Schriften* Gadamers den Titel "*Idee und Sprache*" trägt.

In die sem letzten Abschnitt wird tiefer darauf eingegangen, warum für die Interpretation Platons der Begriff der "Wirkungseinheit" Platons und Aristoteles grundlegend ist, sowie das Problem der philosophischen Praxis beziehungsweise der praktischen Philosophie, welche b.) erläutert wurde.

Gadamer gilt wegen seiner mehrfach betonten Zugehörigkeit zur "praktischen Philosophie" (zusammen mit Zeitgenossen wie H. Arendt und J. Ritter trägt er zu einer "Renaissance der praktischen Philosophie" bei³⁸) mehr als Aristoteliker denn als Platoniker. Diese bezeichnet natürlich die Vorgehensweise nicht den Inhalt seiner Schriften. Ausserdem betont Gadamer des öfteren das s Platon und Platonismus nicht das Gleiche bedeuten, vielmehr ist es geraten, sie auseinanderzuhalten. Wie dem auch sei, die praktische Philosophie des Aristoteles nimmt, gleich der Dialektik Platons, eine zentrale Stelle ein im Werke des Philosophen. Seine Hermeneutik sieht er als eine modernisierte Form der aristotelischen Philosophie (der Kapitel "Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles, "Wahrheit und Methode" wurde ausführlich bei c. behandelt). Die Philosophie selbst sieht Gadamer "im Lichte der aristotelischen Ethik"³⁹.

³⁴ Siehe f.2- der Dialog

³⁵ Renaud, Einleitung, S.6

³⁶ F. Renaud, S. 59

³⁷ Siehe F. Renaud S. 87

³⁸ Vgl. GW7, S121, Heraushebung von F. Renaud

³⁹ Siehe ebenfalls b.) und c.)

Deshalb ist Gadamer bemüht, indem er Platon rehabilitieren möchte, die Opposition Platon-dem Idealisten und Aristoteles- dem Realisten zu relativieren.⁴⁰ Deshalb ist für die gadamersche Philosophie von grosser Bedeutung, herauszustellen, wie und auf welchem Gebiete das Aristotelische und das Platonische zusammen verschmelzen. Ein wesentlicher Punkt ist, wie oben angedeutet, die gemeinsame Suche nach dem *Guten*. Gadamers hermeneutische Prinzipien zur Lösung dieser Probleme sind der historische Zusammenhang und der Vorrang der Verständigung gegenüber der Uneinigkeit.⁴¹ In der schon erörterten Schrift "Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles" spricht Gadamer von der gemeinsamen Basis der "Wirkungseinheit": Ethos– die sokratische Frage nach dem Guten. Deshalb lässt sich die Wirkungseinheit in vier Begriffe charakterisieren: *Logos* und *Ethos*, *Dialektik* und *Phronesis*.

⁴⁰ Vgl. Renaud S. 88

⁴¹ Vgl. Gadamer "Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles", GW 128-129, F. Renaud. 88

SPIRITUL AMERICAN – RETROSPECȚIE

ANCA CÂMPIAN

ABSTRACT. *The American Spirit - Retrospection.* American philosophic thought revealed its original spirit especially after the Civil War. According to the American tradition, thought was not understood and perceived as transcending historic life, but more as an integrated part of this life, indicating its direction, on the one side, and offering interpretations for it, on the other side. American philosophy has a significant common ground: life, which is the seed - punctum saliens - of this philosophy. Previous philosophies searched the criterion of truth outside of life, sometimes becoming estranged to life. American philosophic thought shows that life is the ultimate instance of truth, real knowledge stimulating life directly or indirectly. Pragmatism, the dominant philosophy in America at the beginning of the 20th century, was in the same time an intellectual movement that not only had an impact on the "academic" philosophy, but also influenced the spirit of law, education, politics, social theory, religion and even art students. It developed as both a movement that, in many ways, criticized traditional philosophy, and a cast of mind preoccupied with setting certain positive goals. From this point of view, it was the manner of thinking the best understood. The authors that contributed the most to forming and defining pragmatism - Charles Sander Peirce, William James and John Dewey - are some of America's greatest philosophers. Did they become prestigious because of their pragmatism or, on the contrary, pragmatism became significant mainly because of their genius? It is a rhetorical question, born out of the desire to comprehend the meaning and the significance of their magnificent concepts. philosophic meditation and included the most famous personalities who gave to what is called the spirit of American philosophy its most profound expression. In accordance with the thought of the American philosophers, the philosophic spirit can be enunciated Peirce, James and Dewey advanced the decisive form and gave a clear direction for the development of pragmatism, each of them formulating an original, comprehensive philosophy. The golden era of American philosophy, the period of time when the most influential thinkers presented their theories, was unanimously set as beginning with the Civil War and ending around the '30s. This interval coincides with what is usually considered the time when the foundations of the American classical thought were laid. It marked the ripening of with the help of three dominant beliefs. Firstly, the belief that thought is, above all, a response to a particular situation, that it is destined to solve problems. Secondly, the belief that ideas and theories have to have "a sharp edge", that they have to produce differentiations in life and in human behavior. This implies two basic ideas: the first maintains that thought shouldn't focus on universal, general and "undated" problems, but on the specific difficulties that arise in actual places and times of life, and the second asserts that the power ideas have to change the course of events depends directly on the extent to which they can be acted upon and be used as directing human behavior. In close relation to this call for a focus on specific problems, there appears the

belief that intellectual activity is justified when its results are actualized. An idea not only informs, it should, above all, incite to action. According to the American spirit, if an idea does not lead to action, it should better be ignored. Another characteristic of the American philosophic spirit relates to optimism, feature that has brought both praise and criticism. The optimistic outlook sees the environment as transformable according to human wish; nature can be dominated and civilized, and the major barriers against progress can be surmounted by the use of knowledge. In other words, the universe holds no ultimate enigmas and establishes no absolute boundaries for human creativity. Wherever there are problems, wherever obstacles rise, human intelligence will find, sooner or later, the method to locate and master the internal and external circumstances of processes. Knowledge progressed as a result of the development in natural sciences, which enlarged the range of means to face the barriers produced, more or less mysteriously, by nature. American philosophers hold that the knowledge given by social and philosophic sciences are also meant to equip us for solving problems that arise outside of the social life and history.

Gândirea filosofică americană și-a expus spiritul original și de neconfundat, cu precădere după Războiul Civil. Existența adevărată a unui asemenea spirit a răspândit grave suspiciuni asupra a tot ceea ce s-a spus despre America, în sensul de a fi o țară tânără, însă cu o mentalitate împrumutată și învechită.

O convingere s-a aflat în centrul atenției americane de la Emerson încoace, și anume convingerea potrivit căreia ideile au un tăiș ascuțit și își pierd dreptul de a se bucura de atenția noastră în momentul în care relevanța lor nu mai este evidentă. Nu este nici o exagerare în a spune că în viața intelectuală americană, gândirea *irrelevantă* a fost întotdeauna considerată ca un păcat cardinal. Cea mai condamnată plângere care poate fi făcută împotriva unui gânditor, este aceea potrivit căreia el a pierdut contactul cu faptele, sau că ideile lui nu duc mai departe, la posibilități pentru consecințe concrete.

În tradiția americană, gândirea nu este înțeleasă și concepută ca mișcându-se într-un tărâm ce transcede viața istorică, ci își are existența mai degrabă ca și parte integrantă a acestei vieți, pe de o parte indicându-i direcția și pe de altă parte oferind interpretări ale vieții. Unui asemenea punct de vedere concret asupra gândirii filosofice ar putea să i se aducă o critică în ceea ce privește neajunsul pe care îl creează în sublinierea exagerată a scopurilor imediate și îndeaproape utilitariste, dar alții ar putea, pe de altă parte, să-i arate puterea, prin capacitatea de reflectare a realităților gândite și făcute. În trecut, au fost mulți cei care au scris despre valoarea și importanța filosofiei pentru viața obișnuită, însă gânditorii americani - deasupra tuturor celorlalți - s-au distins prin asentimentul comun asupra credinței în această importanță, mergând până la punctul în care și-au concentrat conceptualizările asupra rezolvării problemelor urgente ale omului, probleme care au eclipsat preocupările *academice* ale filosofilor. Ei au fost unanimi în a considera că periplul în cuprinsul adesea arid al filosofiei trecutului s-a încheiat, fiind vremea de a poposi și de a privi în jur.

Gândirea filosofică americană are un teren comun însemnat: viața. Noțiunea atât de vagă dar și de întrebuițată totodată de *viață*, de *trăire nemijlocită*, de evoluție fără odihnă, este sâmburele, *punctum saliens* al acestei filosofii. Viața este socotită ca realitate profundă, ca o năzuință spirituală, liberă și creatoare, de-a stăpâni materia.

Filosofiile anterioare au căutat criteriul adevărului în afară de viață, ele ajungând, uneori, străine vieții. Filosofia americană ne arată că viața este instanța supremă a adevărului. O cunoștință adevărată este întotdeauna un fapt psihologic care stimulează direct sau indirect viața. Trăsătura de a fi relevante, desigur, nu garantează faptul că ideile dezvoltate sub un asemenea impuls, în mod necesar, vor fi și valide. Dar chiar dacă ne întrebăm asupra suficienței utilității și "fertilității" ca și criterii, nu trebuie să trecem cu vederea faptul că prin apelul la aceste criterii se dovedește credința sinceră și adâncă în importanța temporală și istorică a spiritului uman și a produselor sale.

Există totuși un preț care trebuie plătit pentru faptul că suntem tentați să facem gândurile noastre să vorbească în conformitate cu unele experiențe și circumstanțe limitate, și anume acela de a fi atât de mult și de complet legați de un moment, încât putem pierde din vedere elementele perene și universale care dănuie în toate momentele. Este ca și cum nici o filosofie nu poate să se aplece asupra tuturor cerințelor unei perioade de timp particulare și totodată asupra cerințelor din toate timpurile, la un loc și dintr-o dată.

În pasiunea lor de a vorbi într-un mod care să răspundă necesităților problematice ale timpului în care se găseau ei înșiși, John Dewey și William James, spre exemplu, au fost acuzați de simplificarea exagerată a lucrurilor, de neglijarea imponderabilităților din experiența umană și de presupunerea că fiind *practic*, în mod invariabil, un lucru își conține și justificarea totodată. În mod consecvent, standarde trainice au fost câteodată sacrificate în favoarea unei susțineri generale a relativității lucrurilor, dar și a zădărnicii în rezolvarea oricăror probleme care nu sunt subiecte de control ale voinței și inteligenței umane. În orice tentativă de cercetare a spiritului gândirii americane reflectivă, a face abstracție de aceste limite, ar fi un non sens. Și totuși, chiar și cu această precizare, nu se distruge punctul forte al gândirii americane și care este de o maximă importanță: filosofii americani nu au fost niciodată mulțumiți doar de a ridica în slăvi unele idei sau de a le expune, ci mai degrabă au fost animați de dorința de a le vedea înzestrate și concretizate cu o putere interioară, capabilă să depoziteze și să ajute la realizarea binelui uman.

O problemă majoră pentru viața americană o constituie faptul că, atât criticile de acasă cât și cele de peste hotare, au ocolit implicarea adâncă pe care a avut-o aceasta în toate domeniile, avînd tendința de a o lua în considerare privind-o de departe, fără a lua contact direct cu ea, sau cum ar spune unii, "cunoscând-o doar la mîna a doua". Poate că suspiciunea obositoare, repetată mereu, potrivit căreia gândirea filosofică americană este împrumutată din capitalul intelectual al *Bătrânului Continent*, a fost principala cauză pentru o asemenea atitudine. Este foarte dificil de înțeles cum anume cineva ar putea estima noutatea și importanța unui set de idei (oricare ar fi acela) fără ca, mai întîi, să aibă o familiarizare directă cu aceste idei. Situația actuală a lumii arată că o continuă izolare ar fi total nepotrivită și chiar s-ar dovedi a fi dezastruoasă. Cum au remarcat mai mulți filosofi contemporani, S.U.A. este încă o țară nedescoperită în întregime din punct de vedere intelectual, iar într-un context mai larg, a cunoaște exact situația este un imperativ care stabilește o linie clară pentru comunicare.

În lumina acestor considerații, pragmatismul, care a fost cea mai influentă filosofie din America în timpul primului sfert de veac al secolului al XX-lea, a fost o mișcare intelectuală ce a avut un impact nu numai asupra filosofiei academice, ci a influențat profund spiritul celor ce erau studenți la drept, educație, politică, teorie socială, religie și chiar arte. S-a dezvoltat ca o mișcare atât critică, în multe privințe, a filosofiei tradiționale, cât și preocupată să stabilească anumite scopuri pozitive, din acest punct de vedere, pragmatismul, fiind cel mai bine înțeles. Vom încerca să relevăm, în cele ce urmează, de ce anume pragmatismul a devenit -mai degrabă decât orice altă doctrină- cea mai mare contribuție a Americii la lumea filosofică.

Gânditorii care au contribuit cel mai mult la formarea și articularea pragmatismului - Charles Sanders Peirce, William James și John Dewey - au fost cei mai mari trei filosofi pe care i-a produs America.¹ Au căpătat măreție acești filosofi datorită pragmatismului lor sau, dimpotrivă, pragmatismul a căpătat semnificație datorită măreției lor? Este o întrebare retorică, născută din dorința de a pătrunde cât mai adecvat sensurile și semnificațiile conceptualizărilor lor magnifice. Peirce, James și Dewey au oferit o formă decisivă și o direcție clară dezvoltării pragmatismului, fiecare dintre ei creând, într-un mod cât se poate de original, o filosofie comprehensivă a sa proprie.

Perioada de aur a filosofiei americane, cum a fost numit intervalul de timp în care și-au expus concepțiile acești trei mari gânditori, a fost unanim stabilită ca extinzându-se de la Războiul Civil și până în jurul anilor '30. Această perioadă coincide cu ceea ce este în general cunoscut sub denumirea de *fundamentele clasice ale gândirii americane*, marcând împlinirea reflexiei filosofice și cuprinzând personalitățile cele mai cunoscute, care au adus la o expresie profundă, ceea ce se numește *spiritul filosofiei americane*. Se poate rezuma acest spirit ca fiind un preludiu la ceea ce se întâmplă astăzi pe scena culturală? Răspunsul la întrebare trebuie să înceapă cu un cuvânt despre ideea spiritului însuși. Prin spiritul unei dezvoltări filosofice se înțelege ceva mai mult sau mai puțin decât un set de doctrine. Ceva mai mult, în sensul în care acest spirit înseamnă, în afară de credințele formulate, un stil, un punct de vedere asupra vieții desfășurate în lume, presupunând existența unor convingeri despre importanța gândirii reflexive. Un spirit înseamnă ceva mai puțin decât un corp de doctrine formulate în mod conștient, pentru că își are rădăcinile adânci în viața oamenilor, ca un fel de filosofie nescrisă. Din păcate, lucrul supărător despre stiluri și filosofii nescrise este acela că, în timp ce noi putem să le înțelegem într-un mod mai mult sau mai puțin clar prin faptul că trăim într-o societate animată de ele, nu suntem în stare să le comunicăm altora până când nu le exprimăm în forma unor credințe bine definite, sau doctrine.

Urmând gândirea filosofilor americani, se pot desprinde trei credințe dominante, cu ajutorul cărora spiritul filosofic poate fi articulat. În primul rând, credința că gândirea este, înainte de toate, o *activitate* de răspuns la o situație concretă și că această activitate este destinată să rezolve probleme. În al doilea rând, credința că ideile și teoriile trebuie să aibă un tăiș ascuțit sau, cu alte cuvinte,

¹ Din această judecată se exclude George Santayana, dar numai pentru simplul motiv că el a insistat adesea asupra faptului că nu este american, prin naștere sau temperament. Din aceleași considerente este exclus din această înșiruire și Alfred North Whitehead.

că trebuie să *facă o diferențiere* între conduita oamenilor care le dețin și situațiile în care sunt implicați sau în care trăiesc. În al treilea rând, credința că *pământul poate fi civilizată* și condus spre progres, cu ajutorul aplicării cunoștințelor. Luate împreună, aceste credințe definesc un punct de vedere umanist prin excelență, de care a dat dovadă spiritul gândirii filosofice în America. Din perspectiva celor trei credințe, toate lucrurile își derivă valoarea din contribuția pe care o aduc la găsirea și păzirea cu sfințenie a binelui în viață.

Aceste trei credințe sunt considerate ca fundamente în gândirea filosofilor americani, dar care nu le ilustrează în același mod sau în același grad. Peirce, James, Dewey și Royce au considerat gândirea ca o activitate angajată de ființe umane și care emerge din viața oamenilor, sub anumite condiții specifice. Cu alte cuvinte, ceea ce Dewey a numit *contextul* gândirii, așezarea istorică și problemele ei, intra esențialmente în domeniul semnificației activității reflexive. Gândirea nu este ceva ce se întâmplă într-o lume aparte sau dincolo de o lume în care cu toții trăim, ci dimpotrivă, este cerută de circumstanțele din lumea noastră și este răspunzătoare atât față de cererile impuse de mediu, cât și față de interesele gânditorului individual.

De o importanță specială este relația reciprocă existentă între cerere și răspuns. Doctrina potrivit căreia gândirea este și trebuie să fie orientată spre probleme specifice reprezintă echivalentul tezei conform căreia gândirea este reclamată în momentul în care există o incompatibilitate între individ și situația concretă cu care se confruntă el. Teoria corelată acestei descrieri exprimă un proces teleologic, care nu întodeauna este recunoscut. Acest proces ne spune că, din moment ce gândirea ia naștere atunci când linia netedă a vieții a fost întreruptă de o problemă, întreaga funcție a gândirii trebuie să fie de a rezolva acea problemă. Prin urmare, gândirea devine un mijloc de a ajunge la o concluzie, scopul ei fiind de a rezolva probleme. Conceptualizările oferite în explicarea relației dintre gândire și viața reală au reprezentat ocazia de a stabili diferențele de opinie dintre gânditori.

În timp ce fiecare dintre ei au acceptat tezele generale potrivit cărora gândirea este dirijată de scopuri și orientată înspre dobândirea binelui, Peirce, Royce și Whitehead, bunăoară, au păreri distincte de cele ale lui James și Dewey, asupra controversei cu privire la autonomia gândirii. De pildă, se poate spune că primii trei fiind adepți ai logicii formale, interesul lor pentru acest domeniu i-a condus la respingerea oricărei teorii care pune gândirea, în întregime, sub constrângerea factorilor extra-raționali sau a unor pure considerații practice. Diferența de concepții nu este și nici nu trebuie să o privim, în nici un caz, ca lipsită de importanță, chiar între gânditorii care se imbarcă pe aceeași corabie a unei doctrine filosofice. James și Dewey, spre exemplu, deși uneori opunându-se asupra câtorva puncte de vedere au fost de un comun acord atunci când au respins vechiul ideal raționalist potrivit căruia rațiunea își are propriile țeluri și canoane de adevăr. Pragmatismul a însemnat, de fapt, subordonarea gândirii raționale unui scop immanent, uman și practic totodată: "Pentru pragmatisti, criteriul rațiunii stă dincolo de rațiune, în sensul de a fi succes sau insucces al gândirii, în atingerea unui țel dorit, practic".²

² J. H. Randall, jr., *The Career of Philosophy*, New York, 1962, p. 25

Royce a fost înclinat să vorbească despre logică drept expresie a scopului rațional; Peirce a fost gata să susțină că gândirea are funcția de a produce credințe și de a modela obiceiuri. Însă nici unul dintre aceștia sau dintre cei menționați anterior nu a fost dispus să probeze testul rațiunii, constând în totalitate din termeni non-cognitivi. Royce a vorbit despre dorința rațională de a cunoaște întregul adevăr, așa cum este cunoscut de *Sinele Absolut*.³ Peirce a preconizat o comunitate de "cunoscători", căutând să afle adevărata independență a intereselor fiecărui membru din comunitate;⁴ Whitehead a formulat criteriul de judecată a validității unei scheme speculative, care presupune că rațiunea poate exercita o funcție intelectuală distinctivă. "Un scop al filosofiei -scria Whitehead- este acela de a se îndoii de adevărurile pe jumătate, care constituie principii de bază științifice".⁵ Toți aceștia au fost adepții credinței potrivit căreia rațiunea poate și trebuie să intervină în viața oamenilor, că poate și trebuie să stabilească legături cu scopurile și idealurile umane, fără a-și pierde însă autonomia.

Referindu-ne la spiritul american, trebuie amintită și credința, dezvoltată de filosofia proprie acestui spirit, că ideile trebuie să aibă un "tăiș ascuțit", că ele trebuie să producă diferențieri în viața și în conduita umană, credință care a fost privită mult timp ca fiind esența caracterului american. Aici, au fost implicate două idei de bază: una ar fi aceea că gândirea trebuie să se concentreze nu asupra problemelor universale, generale și "nedatate", ci mai degrabă asupra dificultăților specifice ce apar în momente și locuri concrete ale vieții; iar a doua ar fi cea potrivit căreia puterea ideilor de a modela cursul evenimentelor depinde direct de extensiunea până la care au capacitatea de a acționa și până la care pot folosi ca și direcționare pentru comportamentul uman. Probleme specifice cum ar fi: îmbunătățirea *acestui* sistem educațional; cum anume se poate rezolva *acest* conflict între cei care muncesc și cei care sunt manageri; cum anume se poate înlăni și transforma într-o sursă de putere cursul *acestui* râu etc., toate trebuiesc privite ca și ținte adecvate ale gândirii, pentru că atâta timp cât ele există aici și acum, soluțiile oferite pentru a le rezolva pot și trebuie să fie folosite în scopul de a transforma o situație sau de a ghida comportamentul nostru. Disputa a avut loc în jurul problemei că întreaga noastră energie intelectuală trebuie să se îndrepte spre "întâlnirea și rezolvarea acestor probleme și că nu avem răgazul necesar pentru a ne risipi cu probleme de o factură generală, care nu au un punct clar în timp".⁶

Strâns corelată cu această chemare la concentrarea asupra problemelor specifice, este și credința că activitatea intelectuală se justifică în momentul în care rezultatele ei sunt transpuse în acțiune. O idee nu numai că ne informează, ci mai degrabă trebuie să ne dea un imbold pentru acțiune. Potrivit spiritului american,

³ J. H. Cotton, *Royce on the Human Self*, Cambridge, 1954, p. 62

⁴ Vezi John E. Smith, *The Spirit of American Philosophy*, New York, 1963, capitolul intitulat *Charles S. Peirce: Meaning, Belief and Love in an Evolving Universe*, p. 3-38

⁵ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, New York, 1929, p. 15

⁶ Dewey a exprimat această părere foarte bine, atunci când a spus că toate eforturile noastre trebuie să fie îndreptate spre eliminarea răului din viața umană, dar că nu avem timp să speculăm asupra problemei răului, care este o dilemă metafizică și religioasă și a răspunde acestei dileme, nu ne arată *cum* să facem să îndepărtăm sărăcia, boala și nedreptatea în diferite situații particulare. Vezi *The Philosophy of John Dewey*, editată de Arthur Schilpp, ed. a 2-a, New York, 1951

dacă o idee nu duce la acțiune, este mai bine să fie ignorată. Orientarea *practică*, atât de des asociată cu viața și gândirea americană, este mai evidentă în acest punct; o idee rămâne doar o simplă idee, dacă nu se poate vedea cum o situație poate fi schimbată prin intermediul acelei idei. Dacă, după aplicarea ideii respective, totul rămâne neschimbat, atunci înseamnă că acea idee nu conduce la nici un plan de acțiune, cu alte cuvinte nu are un "tăiș ascuțit".

Idealul celor care au desăvârșit spiritul american -potrivit căruia gândirea trebuie să fie direcționată spre rezolvarea de probleme specifice- nu exprimă numai grija pentru localizarea și înfrângerea dificultăților ivite, ci și preocuparea asupra dezbaterei întrebărilor legate de fundamentele vieții sau de semnificațiile morții. Într-o cultură tehnologică, complexă, întâmpinăm probleme imediate, ivite din multitudinea de nepotriviri și eșecuri din sfera politicii, din cea a dezvoltării economice, a educației sau a sănătății. Aceste probleme imediate și specifice sunt în mare măsură practice, în sensul în care soluțiile lor necesită cunoștințe tehnice și cursuri definite, clare de acțiune.

Una din întrebările pe care și le-au pus filosofii americani a fost dacă problemele omului sunt toate de genul celor pe care inteligența poate să le dirijeze. Chiar dacă definim omul drept o ființă care construiește unelte sau rezolvă dificultăți ivite, întrebarea care rămâne este asupra *căror* probleme se va opri el. Omul este mai mult decât un tehnician, el este o ființă gânditoare, preocupat de el însuși, de natura și de destinul său. Însă nu toate problemele cu care se confruntă sunt, potrivit pragmatiştilor, asemănătoare. James, ca și Royce de pildă, a considerat că omul este o ființă pentru care asemenea întrebări cum ar fi: semnificația responsabilității, realitatea divinității, locul ființelor inteligente în Univers, toate sunt probleme reale, de cea mai mare importanță. Aceste subiecte diferă de genul celor imediate, specifice, generic numite "practice" de către americanii tipici și diferă în special în sfera lor de cuprindere, deoarece se referă la viață în întregime, mai degrabă decât la domenii specifice. Ele pot avea o importanță specială pentru o persoană sau alta, dar sunt generale în caracter, referindu-se la om ca esență și la natura permanent relativă a lucrurilor. Oricum, aceste subiecte nu pot fi nici ignorate și nici îndepărtate, sub deviza *nepractice*, din moment ce, încă în Evul Mediu au devenit de o importanță sporită problemele omului și ale vieții sale interioare – moralitatea, religia, sănătatea –reluând conducerea și devenind probleme reale ale omului.

Rămâne, oricum, dominant în spiritul american, întâietatea acțiunii. Încă din timpul lui Jonathan Edwards,⁷ acțiunea a fost considerată drept trăsătura definitorie a unui individ. Plăcerea de a acționa conform unei credințe, mai ales a unei credințe care implică riscul, a însemnat că o persoană a luat cu adevărat în serios ceea ce a declarat a crede. Acest lucru a arătat, adeseori, că partea activă a naturii omului a umbrit-o pe cea intelectuală, estetică sau religioasă. În acest punct, filosofii pragmatişti au adus o valoroasă precizare, în sensul că ideile și credințele își relevă semnificația adevărată, atunci când se cunosc legile după care se conduc. Treptat, a fost stabilită ideea că gândirea trebuie să aibă o influență directă asupra conduitei umane și că noțiunile care nu pot fi transformate într-un mod de acțiune, trebuie să fie ignorate.

⁷ Merle Curti, *The Growth of American Thought*, New York, 1964, capitolul intitulat *The Rise of the Enlightenment*, passim

O altă credință care definește spiritul filosofic american atinge domeniul optimismului pentru care a fost atât de lăudată și criticată în același timp. Conform acestei credințe, mediul de viață poate fi transformat în acord cu dorințele umane, natura poate fi dominată și civilizată, iar obstacolele majore care stau în calea progresului pot fi depășite prin aplicarea cunoașterii. Această credință reprezintă cea mai clară expresie a voinței americane sau reprezintă ceea ce Santayana a numit "spiritul agresiv" și, totodată, spiritul care a realizat zgârie-norii americani. Dincolo de toate aprecierile teoretice ale gânditorilor americani, dominantă a fost convingerea potrivit căreia nu există probleme care să fie, în principiu, imposibil de rezolvat cu ajutorul cunoștințelor aplicate. Universul nu prezintă enigme finale sau nu așează limite absolute pentru ingeniozitatea umană. Oriunde s-ar întâlni probleme sau oriunde s-ar ridica obstacole, inteligența umană va găsi posibilitatea de a localiza și stăpâni circumstanțele interne sau externe. Până nu demult, acest crez optimist a fost în mare măsură atribuit cunoștințelor oferite de științele mediului extern. Cunoașterea a câștigat teren de pe urma științelor naturale, care au îmbogățit mijloacele de înfruntare a obstacolelor puse de forțele naturii. Potrivit opiniei gânditorilor americani și cunoștințele oferite de științele sociale și filosofie sunt menite a ne înarma în rezolvarea problemelor ce apar în afara vieții și istoriei sociale. Sublinierea a fost necesară, în sensul în care s-a acordat o mică atenție problemelor de control intern, subiectiv. "Omul este cel care aduce cunoașterea în scopul îndreptării evenimentelor, el fiind suveran în Imperiul Inteligenței."⁸ Că omul însuși poate să reprezinte cea mai mare problemă și, uneori, chiar un obstacol în calea progresului a constituit o posibilitate care, până nu demult, nu a fost luată în considerare, ca reprezentând o problemă deosebit de serioasă.

Este interesant acest lucru că, dincolo de cercetările gânditorilor americani, problemele personalității interioare a omului nu au fost luate în serios, fiind acordată doar o mică atenție trăirilor individuale. Chiar dacă s-a recunoscut că omul posedă o parte a sa interioară, problematică, această posibilitate s-a minimalizat de obicei prin afirmarea faptului că el fie nu posedă suficiente cunoștințe, fie nu este destul de dedicat științei, spre a putea interveni în a-și apropia mediul. Posibilitatea că ego-ul are adâncimi care nu pot fi comprehensive pentru metoda experimentală sau care să poată fi stăpânite de inteligența instrumentală a fost trecută cu vederea. Prin urmare, atenția a fost direcționată spre "atacul" asupra mediului, considerându-se că natura și istoria sunt cele mai supărătoare obstacole spre progres și că ele sunt cele care trebuiesc cucerite. Însă, spre mijlocul secolului al XIX-lea, a devenit din ce în ce mai clar că a controla lumea externă nu mai este de ajuns și că trebuie acordată mai multă atenție problemelor interioare ale omului.⁹

⁸ J. H. Randall, jr., *op. cit.*, p.92

⁹ Multiplele probleme care au caracterizat viața americană în această perioadă s-au datorat faptului că vechiul crez era inadecvat.

STUDIA HISTORICA

UNELTE DE FIERARIE IN DACIA ROMANA

CONSTANTIN ILIEȘ

ABSTRACT. *Forging tools in Roman Dacia.* Forging handicraft in the Roman ancient time, including Dacia, had as purpose the elicitation of quotidian use objects, weapons, tools ment to be used in other handicrafts and tools specific to the forging itself. That is why, this handicraft represented an important activity of technique development of this period, on the knowledge and progress of this domain depended all the others and the use of forged tools determined the efficiency of work, and implicitly the level of production. This text introduces and classifies according to the criterion of shape, the main categories of forging tools known in Dacia: bellows cleaners, sustaining tools (anvils), deforming tools (hammers), grabbing tools (nippers) and auxiliary tools (chisels, screw taps, dotting tools, files, compasses, spoons for metal pouring). All pieces that are presented chronologically belong to the second and the third century.

Meșteșugul fierăriei în lumea antică și, implicit, în epoca romană, a avut, în chip firesc, pe lângă menirea de a produce obiecte de uz cotidian, arme și necesarul de unelte întrebuințate în celelalte meșteșuguri, și pe aceea de a crea și perfecționa continuu unelte specializate și adecvate numeroaselor operații pe care le implica, prin specificul ei, fierăria însăși. Ca urmare, făurăria a constituit și în Dacia romană un element esențial al progresului tehnic, de cunoștințele și progresele obținute în acest domeniu depinzând toate celelalte, unde folosirea produselor de fier determina randamentul muncii și, deci, nivelul producției.

Într-un atelier de forjă pot fi văzute numeroase ciocane, clești, dălți, poansoane, pile și dornuri. Se mai poate vedea, de asemenea, o nicovală mare, fixată pe un butuc, nu departe de forjă sau un vătrai pentru ațâțarea focului.¹

Aceste unelte sunt surprinzător de numeroase. Prelucrarea metalului, materie primă în același timp stabilă și plastică, reclama de cele mai multe ori, rapiditate și precizie.² În concesință, utilajul folosit trebuie să fie adaptat cât mai bine rezultatului scontat: cleștile, de pildă, prezintă diferite brațe ale gurii, sunt prevăzute cu mânere mai mult sau mai puțin lungi, eventual dotate cu un inel; ciocanele prezintă o diversitate și mai mare.

Conform stadiului actual al cunoștințelor, utilajul fierarului roman, deși relativ diversificat, era totuși mai puțin complex decât cel al omologului său modern.

¹ Acest din urmă instrument nu este, din păcate, decât rareori identificat în cursul săpăturilor arheologice

² *Leroi-Gourhan 1971*, p. 206. Aspectul stabil al materialului necesită o acțiune, în esență, prin percuție (directă, indirectă sau prin lansare), ceea ce reclamă precizie. În schimb, calitatea plastică a metalului, când el a fost în prealabil încălzit, cere o anumită rapiditate.

1.1. Desfundătoarele de foale

Desfundătorul servea la curățirea depunerilor de zgură și impurități de la capetele gurii foalelor și ale orificiilor de aer ale cuptoarelor de redus minereurile sau pentru încălzirea metalului, care să permită prelucrarea secundară a lupelor rezultate din reducerea sau prelucrarea lingourilor și transformarea lor în diverse obiecte.

Singura unealtă de acest fel descoperită în Dacia provine de la Porolissum³ (Pl. I/5). Are lungimea de 50 de cm. și constă dintr-o bară cu secțiune dreptunghiulară, continuată, la unul din capete, cu un tub de înmănușare pentru coada de lemn. Acest tip de desfundător, cunoscut și în epoca dacică⁴, are bune analogii în lumea romană, ca de pildă la Saalburg.⁵

Uneltele propriu-zise de forjă, în funcție de destinația lor, se clasifică în cele de susținut (nicovale), de deformat (ciocane), de apucat (clești) și auxiliare (de turnat, de trasat, de tăiat și verificat: dornuri, dălți, compase).

1.2. Unelte de susținut. Nicovale

Nicovala (*incus*) nu este o unealtă propriu-zisă, ci un instrument pasiv indispensabil, emblemă a lucrătorului în metal. Ea face parte integrantă din inventarul a numeroși meșteșugari care folosesc tehnica forjării, de la fierar la orfevier, fiind folosită chiar și de cosași.⁶ Nicovala constă dintr-o masă de fier care prezintă o suprafață dură (tăblia) pe care sunt forjate metalele (fig.1). După cunoștința noastră, există două tipuri ale acestui instrument,⁷ dar ele sunt, din păcate, incomplete, sau publicate fără comentarii. Ambele tipologii deosebesc anumite elemente componente:

- se face diferența între nicovalele cu corp și cele cu picior. Nicovala cu corp constă dintr-un bloc masiv de fier, pe care fierarul îl așază pe un butuc de lemn.⁸ Nicovala cu picior, mai mică și mai ușoară, era înfiptă în lemn (butuc etc.).

- se ia în considerare apoi forma tăbliei, precum și orizontalitatea sau convexitatea sa.

- se ține cont, în sfârșit, de prezența anumitor "elemente", precum cornul sau orificiul. Acesta din urmă poate fi folosit la confecționarea cuielor (pentru aplatizarea floarei) sau pentru străpungerea metalului prelucrat (cu ajutorul unui poanson), în vreme ce cornul, când el se prezintă circular, permite, de exemplu, realizarea de volute. În literatura noastră de specialitate sunt menționate doar două exemplare ce se înscriu în tipuri distincte (fig. 2). Astfel, un prim exemplar, descoperit în cetatea romană târzie de la Hinova⁹ (sfârșitul secolului al III-lea – secolul al IV-lea), ilustrează tipul de nicovală cu picior, în forma unui trunchi de piramidă, tip ce apare reprezentat și pe

³ Porolissum 1989, p. 553, pl. CXL/3

⁴ Civilizația, p. 43-44, fig. 6/1-2, fig. 7/3

⁵ Saalburg, p. 218, fig. 32/13-14, pl. XXXXIII/17-19

⁶ Cosașul avea o nicovală pentru a "bate", deci, pentru a ascuți tăișul lamei, când aceasta se îndoia. Orice meșteșugar, a cărui activitate presupune forjarea metalului, putea avea în inventar o nicovală

⁷ Gaitzsch 1985, fig. 3; Manning 1985, p. 1-4

⁸ Butucul nu este atestat decât pe reprezentări figurate, ca de pildă pe o frescă din casa Vetii de la Pompei. Nicovalele erau înfipte în lemn pentru că aceasta amortiza șocul loviturilor primite.

⁹ Hinova, p. 65, fig. 18/b

UNELTE DE FIERĂRIE ÎN DACIA ROMANĂ

numeroase monumente figurate.¹⁰ Piesa reprezintă tăblia lățită, iar piciorul, care se îngustează treptat spre capăt, se înfigea într-un suport de lemn, pentru a-i asigura stabilitatea. Înălțimea ei este de 15 cm. (Pl. I/4) și are analogii, în lumea romană, la Saalburg.¹¹

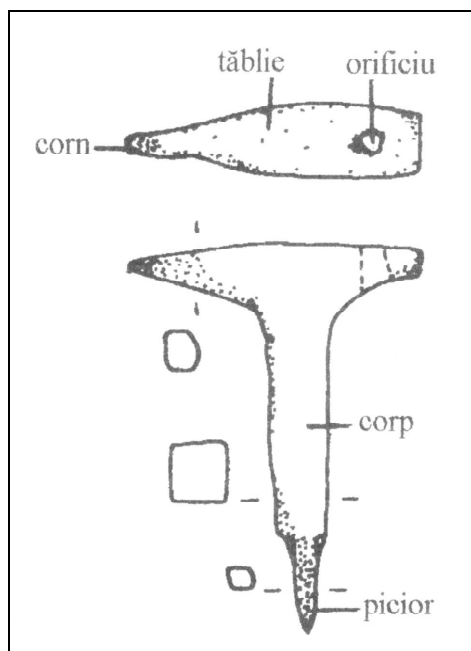


Fig. 1. Diferitele părți componente ale unie nicovale

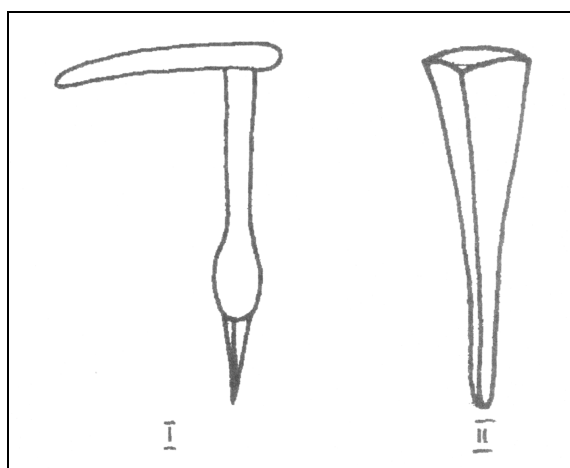


Fig. 2. Nicovale: tipologie

¹⁰ *Bilder*, p. 86, fig. 249; *Newcastle*, p. 14, pl. III și p. 15, pl. IV

¹¹ *Saalburg*, p. 236, fig. 35/1

Al doilea exemplar provine din depozitul de unelte de la Mărculeni¹² (sfârșitul secolului al II-lea – începutul secolului al III-lea) și ilustrează tipul de nicovală cu două coarne. Tăblia, fără orificiu, este lățită neuniform, ca urmare a folosirii îndelungate. Are înălțimea de 24,5 cm. (Pl. I/3) și își găsește, de asemenea, bune analogii tot la Saalburg¹³ și Avenches¹⁴.

1. 3. Unelte de deformat. Ciocane

Ciocanul (*malleus*)¹⁵ se încadrează în categoria uneltelor de deformat. Această unealtă este alcătuită dintr-o coadă și un cap (sau corp), la rândul său format dintr-o (sau două) tăblie (i) și (sau) o (sau două) ureche (i) (fig. 3). Tăblia poate fi de formă pătrată, rectangulară sau circulară și poate prezenta suprafața plană sau bombată. Urechea sau ascuțișul se situează în același plan cu partea inferioară a corpului sau la jumătatea înălțimii acestuia, în timp ce orificiul de înmănușare este circular sau oval, mai rar rectangular. Prima formă de înmănușare are dezavantajul de a fixa mai puțin mânerul, de a-l lăsa, uneori, să se rotească în jurul propriului ax. Pentru a înlătura acest inconvenient, lucrătorul înfigea în lemn o pană mică de fier, destinată să mărească extremitatea mânerului fixată în capul ciocanului. Cu toate că, de obicei, orificiul de înmănușare este cilindric, el poate fi, uneori, conic, pentru ca mânerul să fie solid ancorat.

Ciocanul roman tipic, relativ plat, este prevăzut cu o tăblie și cu o ureche (ascuțiș) orizontală. El se caracterizează printr-un orificiu de înmănușare circular, practicat într-o umflătură proeminentă.

Ciocanul este o unealtă de lovit universală, care se regăsește în inventarul oricărui meșteșugar¹⁶ (fig. 4). Ca urmare, cerințele specifice ale fiecărei meserii sunt determinante în ceea ce privește forma și greutatea ciocanului.

Fiind cunoscută diversitatea de întrebuițări, ciocanul era utilizat nu numai în fierărie (fig. 5), dar și în exploatarea pietrei¹⁷, în zidărie¹⁸ sau orfevrărie¹⁹ (exemplarele de dimensiuni mai mici). Ciocanele de făurărie descoperite în Dacia, dar care puteau fi utilizate și în alte domenii, se împart în două tipuri (fig. 6):

Tipul I prezintă tăblie circulară și ascuțiș drept sau ușor evazat. Pentru a echilibra unealta, orificiul pentru coadă nu se situează pe mijlocul lungimii lui, ci este ușor deplasat spre extremitatea sa circulară. Exemplarele mai mari, cu dimensiuni cuprinse între 12 și 20 cm. Erau folosite de fierari pentru operațiuni de finisare, în timp ce exemplarele mai mici de până la 12 cm. pot fi și unelte de orfevrărie, ele servind, de pildă, la ciocănirea unor plăci metalice subțiri. Exemplarele cunoscute provin din așezări urbane, ca Ulpia Traiana Sarmizegetusa²⁰

¹² *Mărculeni*, p.215, fig. 15/4 = 27/14

¹³ *Saalburg*, p. 236, fig35/2.

¹⁴ *Duvauchelle*, p.8 și 84, nr. 1

¹⁵ *DA*, III, 2, p. 1561-1562

¹⁶ C. Ilieș, *Exploatarea și prelucrarea fierului în Dacia romană*, p. 109, (Teză de doctorat, Cluj Napoca, 2002, ms.)

¹⁷ *Wollmann 1996*, p. 270-271

¹⁸ C. Ilieș, *Exploatarea și prelucrarea fierului în Dacia romană*, p. 160 (Teză de doctorat, ms.)

¹⁹ *Ibidem*, p.108.

²⁰ *Small*, pl. 2/1

UNELTE DE FIERĂRIE IN DACIA ROMANĂ

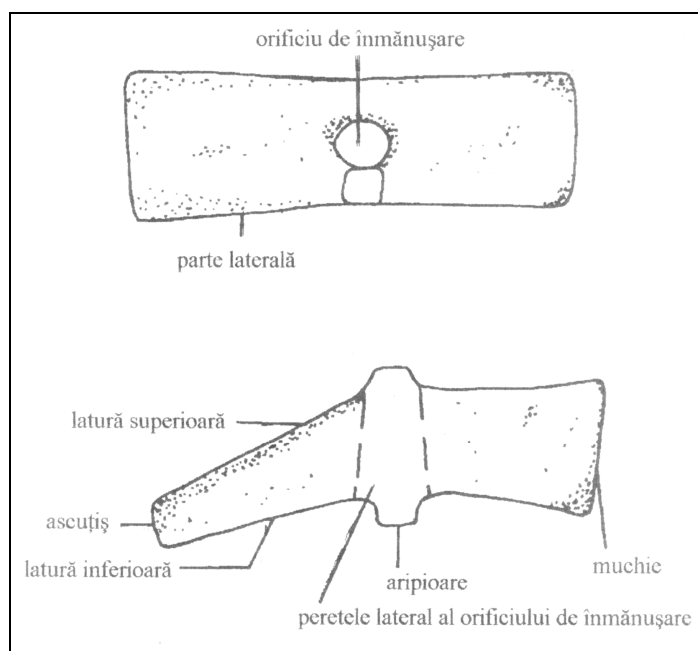


Fig. 3. Diferitele părți componente ale unui ciocan



Fig. 4. Piatra funerară a unui fierar descoperit la York (după W. H. Manning)



Fig. 5. Motiv în relief cu Zeul Fierar de pe un fragment ceramic descoperit la Corbridge (după W. H. Manning)

de Jos²¹ (Pl. IV/7). Ciocanele de acest tip sunt comune și au bune analogii în exemplarele publicate de la Gorsium²², Pompei²³ și Saalburg²⁴.

Tipul II este masiv, cu corpul cilindric, cu muchiiile rotunjite și orificiul pentru coada de formă dreptunghiulară, cu colțurile rotunjite. Erau folosite, în fierărie, ca unelte de lovit alte ciocane, așezate pe materialul de prelucrat, în vederea obținerii unor suprafețe plane și netede. Lungimea lor se situează între 6 și 19 cm. Tipul este reprezentat prin exemplarele provenite de la Porolissum²⁵ (Pl. I/4) și castrele de la Cumidava²⁶ (Pl. I/1) și Praetorium²⁷ (Pl. IV/9-10). Analogii se cunosc, de pildă, la Carrawburgh²⁸ și Saalburg²⁹.

²¹ *Săpata de Jos*, p. 444, fig. 13/9

²² Zs. Bánki, în *Alba Regia*, XIX, 1982, p. 216, fig.23/92

²³ *La ferronnerie*, II, p.153, fig. 282

²⁴ *Saalburg*, p. 236, fig. 32/9

²⁵ *Porolissum 1989*, p. 552, pl. CXXXXIX/6

²⁶ *Râșnov 1971*, p. 125, pl. LVa/1

²⁷ *Copăceni*, p. 71-72, fig. 19/26, 28

²⁸ *Newcastle*, p. 26, fig. 16/67

²⁹ *Saalburg*, p. 236, fig.35/10

UNELTE DE FIERĂRIE IN DACIA ROMANĂ

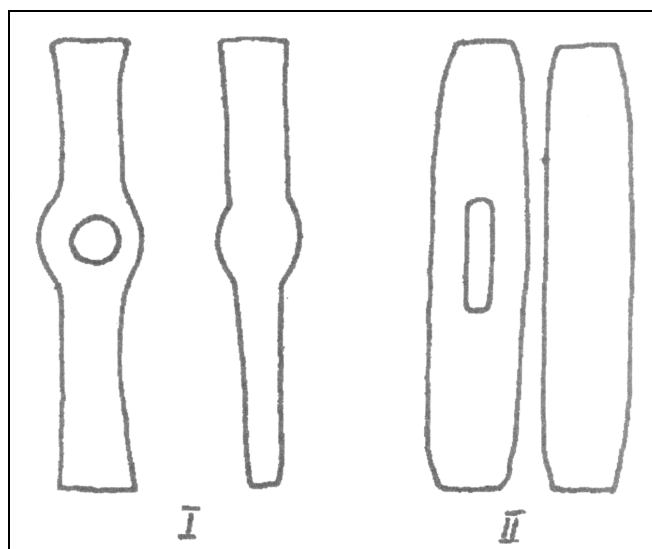


Fig. 6. Ciocane: tipologie

Un interes aparte prezintă două ciocane provenite din castrul de la Bologa³⁰. Primul exemplar (Pl. IV/11), prin formă și dimensiuni, pare un ciocan de căldărar, în timp ce un al doilea exemplar (Pl. IV/12) prezintă muchia scurtă și tăblia circulară, iar ascuțitul este prelung, ușor evazat, și curbat spre interior, semănând cu o lamă de teslă. Primul exemplar are analogii la Avenches³¹, în timp ce pentru cel de-al doilea nu cunoaștem analogii corespunzătoare.

1. 4. Unelte de apucat. Clești

Cleștele (*forceps*) face din categoria uneltelor de apucat. El se caracterizează prin mâner lungi și o gură, de forme diferite (fig. 7), care permite prinderea și deplasarea obiectelor metalice încă fierbinți.³² Pot fi deosebite cleștile cu arc și cleștile cu articulație, acestea din urmă fiind cele mai frecvente, căci sunt mai practice din punctul de vedere al prizei la piesa aflată în lucru. Când cleștile măsoară peste 20 cm. în lungime, ele au aparținut, foarte probabil unui fierar, în timp ce alți meșteșugari care lucrează în metal (orfevru, căldărar, etc.) preferau unelte de talie mai mică.

W. Gaitzsch³³ a elaborat o tipologie a cleștilor bazată pe forma brațelor gurii (fig. 8). El deosebește următoarele tipuri:

Tip A.

Brațele gurii sunt prelungite spre față, pentru a oferi prizei o suprafață mai mare.

Tip B.

Brațele gurii acestui clește sunt, de fapt, extremitățile celor două arcuri ale gurii.

³⁰ Bologa 1997, p. 55

³¹ Duvauchelle, p. 9 și 85, nr.6

³² Și alți meșteșugari puteau folosi clești, ca de pildă orfevrarii sau sticlarii

³³ Gaitzsch 1980, p. 220-237

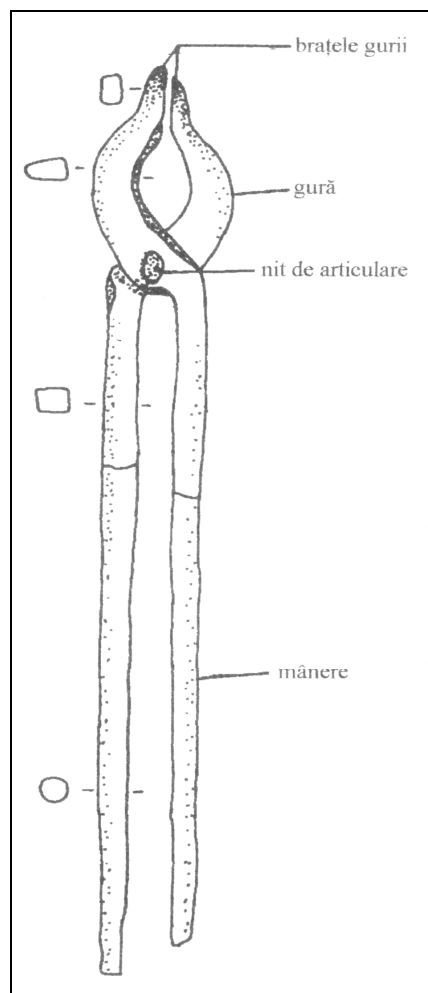


Fig. 7. Diferitele părți componente ale unui clește

Tipurile A și B se întâlnesc frecvent.

Tip C.

Brațele gurii prezintă forme particulare, fiind concepute cu un scop precis, ca de exemplu apucarea unui obiect cu formă neregulată. În Dacia, cunoaștem doar două exemplare. Ambele fiind fragmentare, sunt dificil de tipologizat. Primul exemplar, provenit de la Turda³⁴ (Pl. I/6), prezintă brațele lungi, articulate pe un ax scurt, nituit la capete, și o gură cu brațele rupte la partea superioară. Cel de-al doilea exemplar, descoperit în atelierul de fierărie de la Mediaș³⁵ (Pl. I/7), păstrează doar unul din mânere, lung de 34 cm., cu un braț al gurii, rupt la extremitatea superioară.

³⁴ Turda, p. 109, fig. 18/1

³⁵ Mediaș, p. 96, fig. 5/2

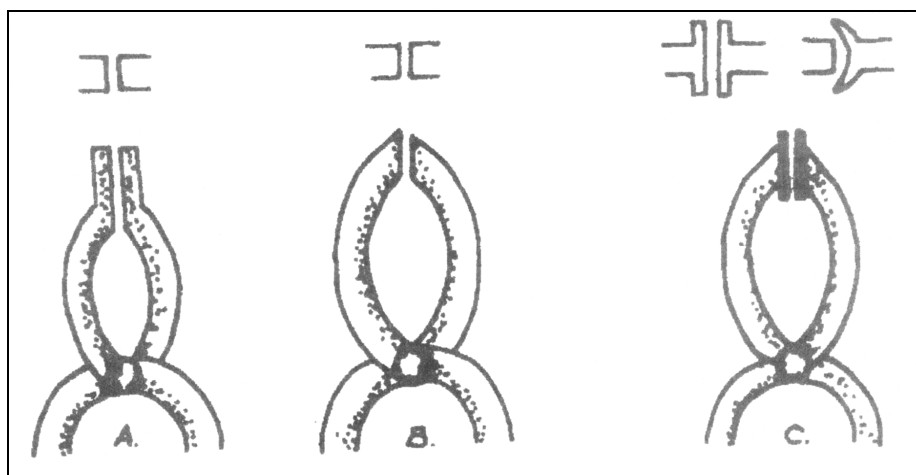


Fig. 8. Clești: tipologie (după W. Gaitzsch)

Deși fragmentare, partea păstrată a brațelor gurii, prin formă, sugerează încadrarea celor două piese în tipul de clești caracterizat prin gură scurtă în raport cu lungimea mânerelor și închiderea completă a gurii la apropierea brațelor acesteia. Tipul, de formă simplă, obișnuită, era cunoscut și în epoca dacică³⁶, iar în mediu roman prezintă analogii, de pildă la Saalburg³⁷.

1. 5. Unelte auxiliare

1. 5. 1. Dălți.

Dalta (*caelum*) servea ca uneltă de tăiat³⁸. Ea se încadrează în categoria uneltelor cu percusiune indirectă. Meșteșugarul folosește deci, pentru a o pune în acțiune, un ciocan sau, uneori, simpla apăsare cu mâna este suficientă. Partea sa activă, formată dintr-un tăiș sau un vârf, poate acționa asupra unor materiale diverse ca lemnul, piatra sau metalul.³⁹ Există numeroase tipuri de dălți. Chiar dacă unele forme (cuțitul de tâmplărie, de pildă) sunt ușor de recunoscut, majoritatea acestora sunt foarte greu, dacă nu chiar imposibil de identificat cu precizie. Pentru facilitarea determinării lor, trebuie luate în considerare câteva caracteristici principale, cum ar fi modalitatea de înmănușare, lungimea corpului și robustețea lamei.

În condițiile varietății formelor, dimensiunilor și a întrebuițării lor dălțile cunoscute în Dacia pot fi grupate în mai multe tipuri (Fig. 9), dintre care doar primele două includ dălțile de fierărie.⁴⁰

³⁶ *Civilizația*, p. 48, fig. 13/1-3

³⁷ *Saalburg*, p. 236, fig. 35/9, pl. IV/4

³⁸ Asemănătoare prin destinație, dălțile și dornurile erau desemnate de romani prin același termen. v. *DA*, I, 2, p. 808-810

³⁹ Dălți de tâmplărie, v. *Studia Archaeologica*, p. 346

⁴⁰ Pentru celelalte tipuri v. *Studia Archaeologica*, pp. 346, 347

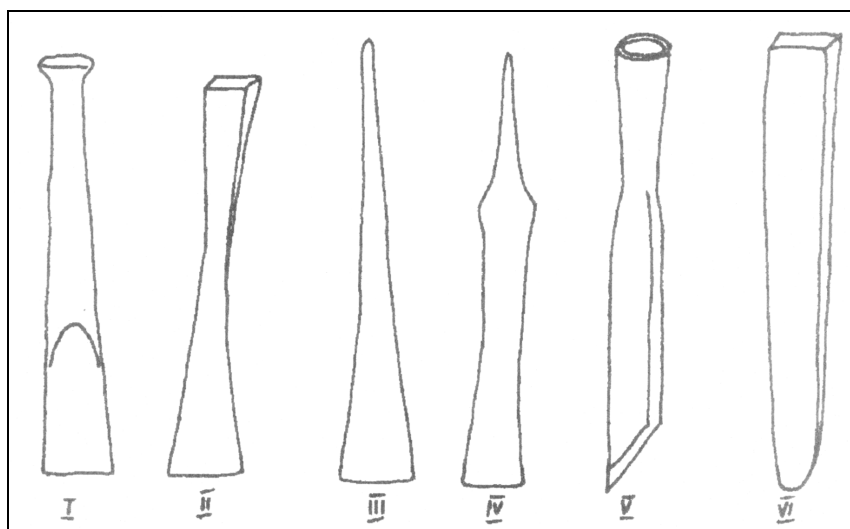


Fig. 9. Dălți: tipologie

Tipul I este reprezentat prin dălți prelungi, cu muchia în formă de disc, corpul rotund spre extremitatea superioară și rectangular spre tăișul lat, de formă dreaptă. Lungimea lor variază de la 6 la 28 cm. Tipul este ilustrat de exemplarele descoperite în depozitele de unelte de la Mărculeni⁴¹ (Pl. VI/10 și Pl. VI/7), și Căianu Mic⁴² (Pl.VI.1), atelierul de fierărie de la Mediaș⁴³ (Pl. VII.9- 10), castrele de la Ilișua⁴⁴ (Pl. VI.2-3 și Pl. VII.1), Potaișa⁴⁵ (Pl.VI.5), Brâncovenești⁴⁶ (Pl.VII.2), Hoghiz⁴⁷ (Pl.VII.5), Copăceni⁴⁸ (Pl. VII/3-4), Tibiscum⁴⁹ (Pl. VI.8-9) și Mehadia⁵⁰ (Pl. VI/12), villa rustica din Valea Chintăului⁵¹ (Pl. VI.7), și așezările urbane de la Ulpia Traiana Sarmizegetusa⁵² (Pl.VI. 11) și Porolissum⁵³ (Pl.VII.8). Ele își găsesc analogii în alte descoperiri din Imperiu, la Carrawburg⁵⁴, Housesteads⁵⁵, Londra⁵⁶, Cambodunum⁵⁷, și Oberstimm⁵⁸.

⁴¹ Mărculeni, p. 214, fig. 13/2 = 21/2; p. 209, fig. 3/3 = 25/2

⁴² Căianu Mic, p. 256, fig. 2/12

⁴³ Mediaș, p. 96, fig. 5/1, 13

⁴⁴ Ilișua-Cristeștii Ciceului, p. 594, fig. 3/1-3

⁴⁵ Turda, p. 109, fig. 18/2

⁴⁶ Brâncovenești, p.54, pl. LVII/6

⁴⁷ Hoghiz, p. 793, fig. 6/12

⁴⁸ Copăceni, p. 65, fig. 15/d-e

⁴⁹ Jupa 1990, p. 119, pl. V/5-6

⁵⁰ Mehadia, p. 209, pl. LVII/3

⁵¹ Valea Chintăului, p. 623, fig. 6/12

⁵² UTS 1994, p. 676, fig. 29/192

⁵³ Porolissum 1989, pl. CXXXIX/4

⁵⁴ Newcastle, p. 26, fig. 16/69

⁵⁵ Ibidem, fig. 16/68, 69

⁵⁶ Londra, pl. XXXVII/1

⁵⁷ Cambodunum, fig. 51/8

⁵⁸ Oberstimm, pl. 33/511

Tipul II cuprinde dălți de formă piramidală, cu muchia pătrată sau rectangulară și vârf tăios. Dimensiunile lor variază între 7,8 și 13,5 cm. Exemplarele de acest tip provin din castrul de la Buciumi⁵⁹ (Pl.VI.13) așezarea romană târzie de al Gornea⁶⁰ (Pl. VI.4,6 și Pl. VII. 11-13) și așezarea urbană de al Porolisum⁶¹ (Pl. VII.6). Ele pot fi comparate cu piesele publicate de la Fishbourne⁶², Gadebridge Park⁶³, Portchester⁶⁴ și Saalburg⁶⁵.

Aceste tipuri de dălți erau folosite pentru prelucrarea fierului la rece sau la cald. În acest din urmă caz, dălțile sunt mai lungi pentru ca meșteșugarul să nu se rănească. Dălțile pentru prelucrare la rece trebuiau să fie foarte rezistente pentru a putea tăia un metal dur. Ori, tehnicile și cunoștințele de metalurgie ale romanilor făceau dificilă realizarea unor astfel de unelte, ceea ce explică și relativa lor raritate. Majoritatea exemplarelor au muchia deformată, de regulă lățită în urma întrebuițării.

1. 5. 2. Dornuri.

Dornul (*caelatura*) se înscrie în categoria uneltelor auxiliare folosite pentru trasarea și găurirea pieselor metalice, atât la rece cât și la cald. Dornuri asemănătoare celor de fierărie erau utilizate, de asemenea, în atelierele de pietrărie pentru a da, prin spargere, o formă determinată pietrelor,⁶⁶ precum și în tâmplărie, pentru a bate floarea cuielor și a piroanelor adânc în lemn. Exemplarele cunoscute în Dacia se încadrează în două tipuri (Fig. 10):

Tipul I cuprinde dornuri de formă ușor tronconică, cu corp patrulater sau circular în secțiune și vârf rotunjit. Unele piese prezintă și orificiu pentru mâner, probabil tot metalic. Tipul este ilustrat de exemplare a căror lungime variază între 8,2 și 14,4 cm. Ele provin de la Ulpia Traiana Sarmizegetusa⁶⁷ (Pl.VIII.1-2,4), Micia⁶⁸ (Pl.VIII.3) și castrul de la Ilișua⁶⁹ (Pl. VIII.5-6 și Pl. IX.1. Un interes aparte îl prezintă una din piesele din piesele de proveniență ulpiană (Pl. VIII.2). Ea a fost confecționată prin îndreptarea unei potcoave, de la care se mai păstrează un orificiu pentru cui, folosit, probabil, pentru mâner, și o extremitate cu caia ce poartă urme de lovituri. Tipul este cunoscut și în alte provincii, așa cum o dovedesc exaemplarele provenite, de exemplu de la Gadebridge Park⁷⁰ și Saalburg.⁷¹

Tipul II include dornuri de formă conică, cu corp patrulater și vârf ascuțit, circular în secțiune. Piese de acest tip, cu lungimea cuprinsă între 10 și 12,5 cm, au fost descoperite în castelele de la Răcari⁷² (Pl. IX.2) și Buciumi⁷³ (Pl.IX.3). Analogii se găsesc la Londra⁷⁴ și Straubing.⁷⁵

⁵⁹ Buciumi, p. 77, pl. CIII/4

⁶⁰ Gornea 1977, p. 81, fig. 44/10 = 57/6, fig. 44/5 = 57/17, fig. 44/13, fig. 47/7-8

⁶¹ Buday 1914, p. 81, fig. 8/8

⁶² Fishbourne, p. 133, fig. 59/37-38

⁶³ Gadebridge Park, p. 82, fig. 77/610

⁶⁴ Portchester, p. 241, fig. 128/211

⁶⁵ Saalburg, p. 209, fig. 28/7, p. 230, fig. 34/10-12; pl. XXXIV/23, 27-28

⁶⁶ Newcastle, p. 28, nr. 63

⁶⁷ Small, p. 83, pl. 2/3

⁶⁸ Micia, p. 145, fig. 17

⁶⁹ Ilișua-Cristeștii Ciceului, p. 595, fig. 2-3; Ilișua, pl. LIV/5-6

⁷⁰ Gadebridge Park, p. 182, fig. 77/609

⁷¹ Saalburg, p. 236, fig. 35/16

⁷² Răcari, p. 244, fig. 5/18

⁷³ Buciumi, p. 77, pl. CIV/7 (considerată impropriu, credem noi, daltă)

⁷⁴ Londra, pl. XXXIII/1

⁷⁵ Straubing, pl. 126/12

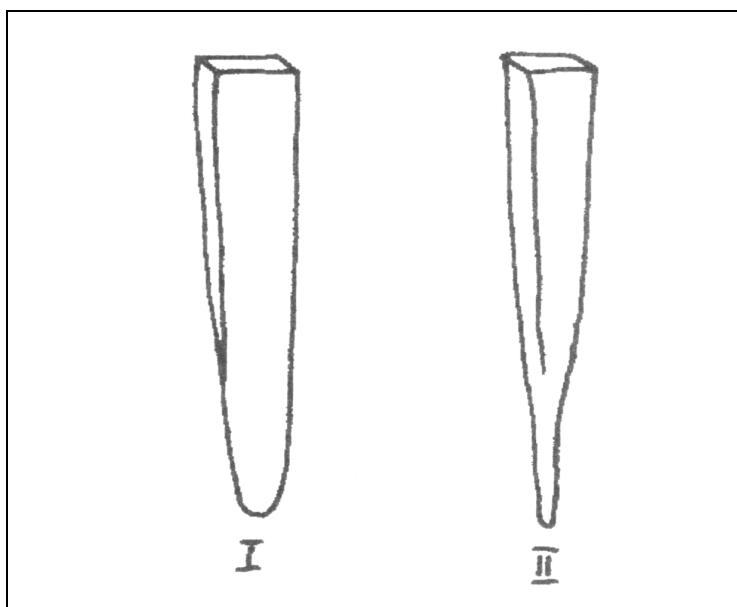


Fig. 10. Dornuri: tipologie

1. 5. 3. Punctatoare

Punctatorul este o unealtă obișnuită de trasat și marcat. El este înzestrată cu vârf conic ascuțit, cu ajutorul căruia se trasează, prin lovire cu ciocanul, pe diverse piese metalice, reperatele unei perforații ulterioare. Asemănătoare cu o daltă cu vârf ascuțit, punctatorul sau poansonul constă dintr-o tijă prelungă și subțire. Din păcate este greu de determinat funcționalitatea acestui obiect, descoperit relativ frecvent în săpături. Pentru determinarea funcționalității acestei unelte, se recurge în mod obișnuit, la reprezentări figurate antice și la exemplare reale mai recente, ceea ce este insuficient în acest caz. Această realitate se reflectă în publicațiile arheologice, unde deseori uneltea este identificată cu punctatorul, sula, sfredelul, dălțița, etc. În prezent, se admite, în general, că este vorba de un punctator. Dar pentru prelucrarea cărui material îl folosea meșteșugarul roman? Credem că M. Pietsch⁷⁶ are dreptate atunci când afirmă că aspectul simplu, și muchia, în majoritatea cazurilor, cu puține urme de lovituri, sugerează faptul că aceste punctatoare, care trebuiau ținute cu întreaga mână, erau destinate pentru a trasa și găuri un material mai puțin rezistent, ca de pildă tabla.

În Dacia, cunoaștem trei exemplare ce se înscriu în același tip: corp cu secțiune patrulateră, lățit spre partea superioară, îngust și rotunjit, la cea inferioară. Piese au fost descoperite la Porolissum⁷⁷ (Pl. IX. 4-5) și Gilău⁷⁸ (Pl. IX. 6). Analogii se găsesc, pe pildă la Avenches.⁷⁹

⁷⁶ Pietsch 1983, p. 39

⁷⁷ Porolissum 1996, p. 344, pl. LX/4-5

⁷⁸ Gilău 1956, p. 714, pl. I/23

⁷⁹ Duvauchelle, p. 86, nr. 20

1. 5. 4. Pile

Pila (*lima*) este o unealtă a cărei suprafață este acoperită de creștături sub formă de dinți. Ea servește la lucrări de finisare, prin desprinderea, ca urmare a unei acțiuni de frecare, a unor părți din materialul prelucrat, în principal de fier sau de lemn, dar și de piatră sau os.

O pilă se caracterizează, în primul rând, prin aspectul de ansamblu al danturii și prin secțiunea sa. Astfel, în funcție de densitatea și înălțimea dinților, tăiați cu ajutorul unei dălți speciale, se poate vorbi despre pile pentru finisări primare și, respectiv, despre pile destinate unor lucrări de finețe. Pilele pentru finisări primare erau utilizate în prelucrarea unor materiale moi, în timp ce pilele pentru lucrări fine erau folosite la finisarea unor materiale dure.⁸⁰ Dantura trebuind să fie mai rezistentă decât materialul prelucrat, pilele romane erau cementate.

Aspectul danturii prezintă o densitate care variază, în mod obișnuit, între opt și douăzeci de dinți la centimetru.⁸¹ Dantura poate fi prezentă pe una sau mai multe fețe și este, în general, orizontală, uneori transversală sau în forma oaselor de pește și, mai rar, în cruce. Dantura tăiată orizontal, deși predominantă, este, totuși, cea mai puțin practică. Într-adevăr, dantura orizontală este situată frontal în raport cu mișcarea uneltei, ceea ce face mai dificilă îndepărtarea șpanului desprins și, respectiv, umplerea mai rapidă cu șpan a șanțurilor sau creștăturilor dintre dinți. Cât privește dantura transversală, care poate fi constatată pentru prima oară în secolul I d.Hr. la pilele romane provinciale, în ciuda progresului tehnic pe care îl reprezintă, nu pare să se fi răspândit prea repede.⁸²

O pilă se distinge, de asemenea, și prin secțiunea sa. Aceasta poate fi rectangulară (pila este, deci, plată), pătrată, semicirculară, circulară sau triunghiulară. Pilele plate reprezintă, după W. Gaitzsch⁸³, 40% din totalul pilelor romane, în timp ce pilele cu secțiune semicirculară, folosite, în principal, pentru realizarea de motive ornamentale (de pildă, ciubucuri) sau găuri, ating un procent de 30 %.

În Dacia, cunoaștem patru exemplare, trei din zona Ilișua-Criștești Ciceului⁸⁴ (pl. IX/1-3) și unul de la Mărculeni⁸⁵ (pl. IX/4). După secțiune, ele se încadrează în tipuri distincte:

- I- cu secțiune patrulateră și cu dantură, probabil, inițial pe toate laturile (pl. IX/3).
- II- cu secțiune rectangulară (pl. IX/1-2, 4). Toate prezintă corpul continuat printr-o limbă de fixare a mânerului de lemn, iar lungimea lor variază între 15,8 și 21,1 cm. (pilele romane măsoară, în mod obișnuit, între 10 și 20 cm., fără limba pentru mâner).

Fiind utilizate atât în fierărie, cât și în tâmplărie, datorită formei lor asemănătoare, uneori chiar identice, singurul criteriu de delimitare a lor o constituie dimensiunile mai mari și dispunerea mai rară a dinților, în cazul pilelor de tâmplărie. Dar, datorită stării lor

⁸⁰ Evident, între cele două categorii extreme, există o întreagă gamă intermediară

⁸¹ Anumite pile de dulgherie sunt prevăzute cu doar trei pînă la cinci dinți la un centimetru; v. *Manning 1985*, p. 11 și *Pietsch 1983*, p. 50

⁸² *Gaitzsch 1980*, p. 52. Pile cu dantură transversală au fost descoperite, de exemplu, la Saalburg și Rheingönheim

⁸³ *Gaitzsch 1980*, p. 54

⁸⁴ *Ilișua-Criștești Ciceului*, p. 594, fig. 2/5-7

⁸⁵ *Mărculeni*, p. 215, fig. 15/3 = 23/1

avansate de coroziune, este extrem de dificilă separarea în categoriile distincte de pile pentru fierărie și, respectiv, pentru tâmplărie. Ca urmare, cele patru exemplare prezentate, chiar dacă le-am inclus în categoria uneltelor de făurărie, totuși, ele puteau fi utilizate la fel de bine și în domeniul tâmplăriei.

Cele patru piese își găsesc analogii în alte părți ale Imperiului, la Saalburg⁸⁶ și Conimbriga.⁸⁷

1. 5. 5. Compase

Compasul (*circinus*) servea ca instrument de trasat și de verificat, atât în atelierele de făurărie cât și cele de tâmplărie, și chiar în cele de olărie unde erau folosite pentru trasarea motivelor decorative geometrice. Ca urmare, includerea exemplarelor cunoscute în Dacia în acest subcapitol este, evident, aleatorie.

Compasul este alcătuit din două brațe articulate printr-un nit, la unul din capete, și ascuțit, la cealaltă extremitate. Deosebiri, în cea ce privește forma acestui instrument, se leagă în principal, de modul în care se realizează articularea brațelor. Astfel, există două metode de articulare a acestora:

a.- brațele pot fi unite printr-un nit, cu floare la fiecare extremitate (conică, semisferică sau plată), care permite strângerea sau desfacerea, dar nu și demontarea instrumentului.

b.- în orificiile din partea superioară a brațelor se introduce o tijă cilindrică, care are un cap lățit și celălalt perforat, pentru a permite fixarea unei pene triunghiulare, tot din fier. Prin batere, pana asigură stabilitatea deschiderii, iar scoaterea ei permitea demontarea instrumentului.

Până în prezent, în Dacia cunoaștem trei exemplare care se înscriu, după maniera de articulare a brațelor, în tipuri distincte:

I.- compase cu nit.

II.- compase demontabile. Un prim exemplar provine din atelierul de fierărie de la Mediaș⁸⁸ (pl. IX/6). Se păstrează doar un singur braț, lung de 22,3 cm., aplatizat în partea superioară și subțiat în cea opusă, unde se termină cu un vârf ascuțit. Un al doilea exemplar a fost descoperit la Potaissa⁸⁹ (pl. IX/5). Se păstrează integral și se înscrie, împreună cu piesa precedentă, în tipul compaselor cu nit. Alături de compasele de lemn, cele de fier, de acest tip, erau cele mai obișnuite. Analogii există pentru ele, de pildă la Saalburg⁹⁰ și Pompei.⁹¹ Un al treilea exemplar provine din castrul de la Buciumi⁹² (pl. IX/7), are lungimea de 24 cm, și ilustrează tipul de compas demontabil. Poate fi comparat cu piesele de la Saalburg⁹³ și Avenches.⁹⁴

⁸⁶ Saalburg, p. 236, fig. 35/23

⁸⁷ Conimbriga, pl. III/38-39

⁸⁸ Mediaș, p. 94, fig. 4,5/4

⁸⁹ Turda, p. 109, fig. 18/4

⁹⁰ Saalburg, p. 210, fig. 29/18-19, pl. XXXIV/3

⁹¹ Pompei, p. 267-268

⁹² Buciumi, p. 78, pl. CV/4. Piesa este considerată inadecvat, credem noi, ca balama cu elemente mobile

⁹³ Pietsch 1983, p. 61, pl. 21/11-13

⁹⁴ Duvauchelle, p. 87, nr.29

1. 5. 6. Linguri de turnat metal

Această categorie de unelte cuprinde exclusiv linguri (*ligulae*), asemănătoare ca formă și diferite ca dimensiuni. Ele constau dintr-o coadă lungă și un căuș de formă rotundă sau, uneori, ușor ovală, mai mult sau mai puțin adânc. Exemplarele cunoscute în Dacia provin din așezările urbane de la Ulpia Traiana Sarmizegetusa (pl. II/1), Drobeta⁹⁵ (pl. II/3), Sucidava⁹⁶ (pl. II/5 și III/3) și Turda⁹⁷ (pl. III/1), castrulele de la Bologa⁹⁸ (pl. II/2) și Tibiscum⁹⁹ (pl. II/4), atelierul de fierărie de la Mediaș¹⁰⁰ (pl. III/5), depozitul de unelte de la Mărculeni¹⁰¹ (pl. III/2) și așezarea romană târzie de la Gornea¹⁰² (pl. III/4). Ele au lungimea cuprinsă între 16 și 32 cm. Un interes deosebit o prezintă piesa de la Gornea, care are căușul prevăzut cu un cioc ce facilita turnarea metalului, precum și cea de la Mărculeni, care are coada terminată într-un filet ce se înșuruba în mânerul de lemn, iar căușul păstrează urme de plumb topit.

Piese au analogii în provinciile ale Imperiului, ca Germania¹⁰³ sau Britannia¹⁰⁴.

ABREVIERI ȘI BIBLIOGRAFIE

<i>Acta MN</i>	<i>Acta Musei Napocensis</i> , Cluj-Napoca, I, 1964 și urm.
<i>Acta MP</i>	<i>Acta Musei Porolissensis, Zalău, I (1977)</i> și urm.
<i>Apulum</i>	<i>Acta Musei Apulensis, Alba Iulia, I (1939 – 1942)</i> și urm.
<i>Autohtonii</i>	D. Protase, <i>Autohtonii în Dacia</i> , Cluj-Napoca, 1980
<i>Banatica</i>	<i>Banatica</i> , Reșița, I, (1971) și urm.
<i>BAR</i>	<i>British Archeological Reports</i> , Oxford, I, 1975
<i>Bilder</i>	C. Blümlein, <i>Bilder aus dem römisch-germanischen Kulturleben</i> , München – Berlin, 1918
<i>BCMI</i>	<i>Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice</i> , București, I, 1908
<i>Bologa 1970</i>	N. Gudea, <i>Castrul roman de la Bologa. Cercetările arheologice din 1970</i> , în <i>SMMIM</i> , 6, 1973, pp. 27-57
<i>Bologa 1997</i>	N. Gudea, <i>Das römergrenzkastell von Bologa-Resculum</i> , Zalău, 1997
<i>Brâncovenești</i>	D. Protase, A. Zrinyi, <i>Castrul roman și așezarea civilă de la Brâncovenești, (jud. Mureș). Săpăturile din anii 1970-1987</i> , Târgu Mureș, 1994

⁹⁵ *Davidescu 1980*, p. 106, fig. a.

⁹⁶ *Tudor 1965*, p. 99, fig. 25/2. (Piesa este considerată inadecvat, credem noi, ca tigaie de prăjit); p. 103, fig. 26/6

⁹⁷ *Turda*, p. 139, fig. 30/2

⁹⁸ *Bologa 1970*, p. 49, fig. 19/6

⁹⁹ *Jupa 1990 b*, p. 119, pl. V/8

¹⁰⁰ *Mediaș*, p. 94, fig. 4,5/7

¹⁰¹ *Mărculeni*, p. 214, fig. 28/12

¹⁰² *Gornea 1977*, p. 82, fig. 46/4

¹⁰³ *Bilder*, p.88, fig. 260

¹⁰⁴ *Liversidge 1968*, p. 155

CONSTANTIN ILIEȘ

- Buciumi* E. Chirilă, N. Gudea, V. Lucăcel, C. Pop, *Castrul roman de la Buciumi. Contribuții la cunoașterea limesului Daciei Porolissensis*, Cluj, 1972
- Buday 1914* A. Buday, *Porolissumból*, în *Dolgozatok*, V, 1914, p. 67-87
- Cambodunum* W. Krämer, *Cambodunumforschungen 1953*, I, Kallmünz, 1957
- Civilizația* I. Glodariu, E. Iaroslavski, *Civilizația fierului la daci*, Cluj-Napoca, 1979
- Conimbriga VII* J. Alarcao, R. Ettienne, *Fouilles de Conimbriga*, VII, Paris, 1979
- Copăceni* D. Tudor, *Materiale arheologice din castrul Praetorium I (Copăceni, jud. Vâlcea) descoperite de Gr. G. Tocilescu (1894)*, în *Drobeta*, V, 1982, pp. 49-79
- DA* Ch. Daremberg, Edm. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, Paris, I – V (1877 – 1919)
- Dacia* *Dacia, recherches et découvertes archéologiques en Roumanie*, București. NS. *Revue d'archéologie et d'histoire ancienne*, București, I (1957) et suiv.
- Davidescu 1980* M. Davidescu, *Drobeta în secolele I – VII e. n.*, Craiova, 1980
- Dolgozatok* *Dolgozatok a M. Kir. Ferencz József Tudományegyetem Archeologiai Intézetéből*, Szeged, I, (1925)-XIX (1943)
- Drobeta* *Drobeta, Buletinul Muzeului Județean Mehedinți*, Turnu Severin
- Duvauchelle* A. Duvauchelle, *Les outils en fer du Musée romain d'Avenches, Bulletin de l'Association Pro Aventico*, 32, 1990
- Fishbourne* B. Cunliffe, *Excavations at Fishbourne 1961 – 1969*, I-II, London, 1975
- Gadebridge Park* D. S. Neal, *The Excavations of the Roman Villa in Gadebridge Park, Heme Hempstead, 1963 – 1968*, Leeds, 1974
- Gaitzsch 1980* W. Gaitzsch, *Eiserne römische Werkzeuge*, în *BAR, International Series*, 78, Oxford, 1980 II, 13, Berlin – New York, 1985, p. 170 – 204
- Gaitzsch 1985* W. Gaitzsch, *Werkzeuge und Geräte in der römischen Kaiserzeit: eine Uebersicht*, în *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 13, Berlin – New York, 1985, p. 170 – 204
- Gilău 1956* M. Rusu, *Cercetări arheologice la Gilău*, în *MCA*, II, 1956, pp. 687-716
- Gornea 1977* N. Gudea, *Gornea. Așezări din epoca romană și romană târzie*, în *Banatica*, 1977
- Hinova* M. Davidescu, *Cetatea romană de la Hinova*, București, 1989
- Hoghiz* K. Horedt, *Cercetări arheologice în regiunea Hoghiz – Ugra și Teiuș în MCA*, I, 1953
- Ilișua – Cristeștii Ciceului* I. Hica – Cîmpeanu, *Din colecțiile Muzeului de Istorie al Transilvaniei. Donația Torma Károly*, în *Acta MN*, XIX, 1982, p. 593 - 606
- Jidava 1944* D. Tudor, *Arme și diferite obiecte din castrul Jidava*, în *BCMI*, 1944, pp. 77-82
- Jupa 1990 a* P. Rogozea, *Unelte romane de la Tibiscum*, în *Banatica*, 10, 1990, p. 136 – 146
- Jupa 1990 b* M. S. Petrescu, *Tibiscum-principia castrului mare de piatră (I)*, în *Banatica*, 10, 1990, pp. 107-136

UNELTE DE FIERĂRIE IN DACIA ROMANĂ

- La Féronnerie* F. Liger, *La ferronnerie ancienne et moderne ou monographiedu fer et de la serreurerie*, I-II, Paris, 1875.
- Leroi-Gourhan 1971* A. Leroi-Gourhan, *L'homme et la matiere*, Paris, 1971
- Limesforschungen* *Studien zur organizations der Römischen Reichgrenze am Rhein und Donau, Herausgegeben in Auftrage der Römische-Germanische Kommission*, Berlin, I, 1959
- Liversidge 1974* J. Liversidge, *Britain in the Roman Empire*, London, 1960
- Londra* R.E.M. Wheeler, *London in Roman Times*, London, 1946
- Manning 1985* W. H. Manning, *Catalogue of the Romano – British iron Tools, Fittings and Weapons in the British Museum*, London, 1985
- Mărculeni* I. Glodariu, A. Zriny, P. Gyulai, *Le dépôt d'outils romains de Mărculeni, în Dacia NS. XIV*, 1970, p.207-231.
- MCA* *Materiale și Cercetari Arheologice*, Oradea, 1979 și urm.
- Mediaș* J. Winkler, M. Blăjan, *Atelierul de fierărie de la Mediaș*, în *Acta MP*, VI, 1982
- Mehadia* M. Macrea, N. Gudea, I. Moțu, *Praetorium. Castrul și așezarea romană de la Mehadia*, București, 1993
- Micia* O. Floca, V. Vasiliu, *Amfiteatrul militar de la Micia*, în *Sargetia*, V, 1968, pp. 121-152
- Newcastle* W. H. Manning, *Catalogue of Romano- British Ironwork in the Musuem of Antiquities Newcastle Upon Tyne*, Newcastle, 1976
- Oberstimm* A. Böhme, *Kastell Oberstimm*, în *Limesforschungen*, 18, Berlin, 1978
- Orheiul Bistriței* M. Macrea, D. Protase, Șt. Dănilă, *Castrul roman de la Orheiul Bistriței*, în *SCIV*, XVIII, 1, 1967, PP. 113-123
- Pietsch 1983* M. Pietsch, *Die römischen Eisewerkezeuge von Saalburg, Feldberg und Zugmantel*, în *SJ*, 39, 1983, p. 132
- Pompei* P. Gusman, *Pompei*, Paris
- Porolissum 1989* N. Gudea, *Porolissum. Un comlex arheologic daco – roman la marginea de nord a Imperiului Roman*, în *ActaMP*, XIII, 1989
- Porolissum 1996* N. Gudea, *Porolissum. Un comlex arheologic daco – roman la marginea de nord a Imperiului Roman. II. Vama romană. Monografie arheologică. Contribuții la cunoașterea sistemului vamal din provinciile dacice*, Cluj – Napoca, 1996
- Portchester* B. Cunliffe, *Excavations at Portchester Castle*, I-II, London, 1975
- Răcari* D. Tudor, *Castrae Daciae Inferioris (VIII). Săpăturile lui Gr. G. Tocilescu în castrul roman de la Răcari (raion Filiași, reg. Oltenia)*, în *Apulum*, V, 1965, p. 233 – 259
- Râșnov 1971* N. Gudea, I. Pop, *Castrul roman de la Râșnov (Cumidava). Contribuții la cercetarea limesului de sud-est al Daciei romane*, Brașov, 1971
- Sargetia* *Sargetia, Buletinul Muzeului Județean Hunedoara-Deva*, I (1937) și urm.
- Săpata de Jos* V. Christescu, *Le „castellum” romain de Săpata de Jos*, în *Dacia*, V-VI, 1935-1936, pp. 435-447
- SCIV* *Studii și cercetări de istorie veche*, București, I, (1950) –XXIV, (1973)

CONSTANTIN ILIEȘ

- SJ *Saulburg Jahrbuch, Bericht des Saalburg Museum, Frankfurt am Main, 1, 1910 și urm.*
- Small D. Alicu, S. Cociș, C. Ilieș, A. Soroceanu, *Small Finds From Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, Cluj-Napoca, 1994
- SMMIM *Studii și Materiale de Muzeografie și Istorie Militară*, București
- Straubing N. Walke, *Das Römische Donaukastell Straubing, Sorviodunum, în Limesforschungen, III, Berlin, 1975*
- Studia archaeologica* *Studia archaeologica et historica Nicolae Gudea dicata. Omagiu profesorului Nicolae Gudea la 60 de ani*, Bibliotheca Musei Porolissensis, IV, Zalău, 2001
- Tudor 1965 D. Tudor, *Sucidava. Une cité daco-romaine et byzantine en Dacie*, în *Latomus*, LXXX, Bruxelles, 1965
- Turda M. Bărbulescu, *Potaissa. Studiu monografic*, Turda, 1994
- UTS 1994 D. Alicu, D. Popa, E. Bota, *Cercetări arheologice la Ulpia Traiana Sarmizegetusa. Campania 1994.*, în *Acta MN*, 32, I, 1995
- Valea Chintăului 1988 D. Alicu, S. Cociș, I. Ferenczi, A. Paki, C. Ilieș, *Cercetări arheologice la Cluj-Napoca. Villa rustica din Valea Chintăului*, în *Acta MN*, 32, I, 1995, p. 619 – 633 1994
- Wollmann 1996 V. Wollmann, *Mineritul metalifer, extragerea sării și carierele de piatră în Dacia romană*, Cluj-Napoca, 1996

STRATEGII MISIONARE ÎN BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ (SFÂRȘITUL SEC. XVIII – ÎNCEPUTUL SEC. XIX)

DANIEL DUMITRAN

ZUSAMMENFASSUNG. *Missionäre Strategien in der Rumänischen Unierten Kirche (Ende des 18. Jahrhunderts – Anfang des 19. Jahrhunderts).* Die Studie analysiert das Spezifikum der missionären Strategien der Rumänischen Unierten Kirche aus Siebenbürgen zur Zeit des Bischofs Ioan Bob. Die Wirkungen der Politik der religiösen Toleranz und die allmähliche „Verstaatlichung“ der Kirche in und nach der josephinischen Periode hatten als Folge die Modifizierung der Funktion der Kirche. Von der Proselitismus, der dem vorherigen Epoche so spezifisch war, wurde zu einer Konzentration der missionären Bemühungen in den Rahmen der gegründeten kirchlichen Strukturen vorübergegangen. Die Kirche unterstützte so die staatlichen Bemühungen für das Erschaffen einer modernen Gesellschaft. Die zwei analysierten Beispiele zeigen das Spezifikum des Missionarismus das von den basilitanischen Mönchen (durch Spiridon Fogarași Beispiel) und von dem laiischen Klerus (durch Petru Maiors Beispiel) befördert wurde. Der betonte Verfall des ersten Typ von Missionarismus im Unterschied zu den zweiten Typ, beweist die Modifizierung der Funktion der Kirche in der analysierten Periode. Die Beziehung auf dem Versuch den orthodoxen Bischof Vasile Moga zu konvertieren bietet die Möglichkeit eines Vergleichs mit der Strategie des katholischen Missionarismus dieser Periode und die analyse der Situation der griechisch-katholischen Auswanderer in der Walachei widerspiegelt wie die griechisch-katholische Identität in einem verschiedenen konfessionellen Kontext rezeptiert wurde. Die inhaltliche Analyse des Konzepts religiöse Union, durch die missionäre Praktik befördert und die Terminologie die für die Beschreibung der Ergebnisse der missionären Tätigkeiten benutzt wurde, ergänzt diese Untersuchung

Biserica Română Unită a cunoscut, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și la începutul celui următor, o transformare treptată, dintr-o instituție care-și asuma statutul de cadru unic de viață al națiunii, într-una strict ecleziastică, cu rolul de administrare a credinței și practicilor religioase¹. Misionarismul, ca atribuție fundamentală a Bisericii, a fost marcat și el, în mod profund, de această evoluție. Astfel, de la tentativele general-integratoare ale episcopului Grigore Maior din deceniul opt al secolului al XVIII-lea, caracterizate de un evident prozelitism greco-catolic, dar cu semnificații naționale, s-a trecut la o concentrare a eforturilor misionare în cadrele structurilor ecleziastice constituite, avându-se în vedere o mai bună integrare a comunităților, tendință prin care Biserica se alinia și eforturilor statului de construcție a unei societăți moderne, ca instituție fundamentală a acestuia, așa cum devenise în epoca iosefină și post-iosefină². Analiza semnificațiilor acestei transformări și, în paralel, a conceptului de unire religioasă promovat constituie obiectul cercetării de față.

¹ Daniel Barbu, *Națiune și confesiune în Transilvania în secolele XVIII-XIX*, în *Verbum*, an III-IV, 1992-1993, p. 245.

² *Ibidem*, p. 241-242.

Ofensiva misionară dintre anii 1773-1777, întreprinsă nu întâmplător de episcopul Grigore Maior în timpul vacanței scaunului episcopal ortodox, a constituit, în genere, modelul de misionariat la care a fost raportată atitudinea mult mai puțin zeloasă a episcopului următor, Ioan Bob. Prin apelul la o strategie care viza convingerea celor supuși convertirii cu privire la inviolabilitatea ritului și omiterea "chestiunilor subtile" și beneficiind și de orientarea favorabilă prozelitismului catolic a Curții imperiale, Grigore Maior a restaurat efectiv unirea religioasă în teritoriile supuse acțiunii sale misionare³. Noua orientare promovată de Curtea vieneză după promulgarea Edictului de Toleranță iosefin (8 noiembrie 1781, în varianta pentru Transilvania), conjugată cu numirea unui alt episcop ortodox în persoana lui Ghedeon Nichitici (6 noiembrie 1783, urmat, din anul 1789, de Gherasim Adamovici) și cu normalizarea statutului diecezei ortodoxe prin subordonarea ei față de mitropolia din Karlowitz a schimbat însă în mod semnificativ datele problemei⁴. Faptul era sesizat, în anul 1784, de nuntialul Giuseppe Garampi, care vedea în tulburările provocate de politica de toleranță o consecință a numirii episcopului ortodox și deplângea "apostazia valahilor" pe care proaspătul episcop greco-catolic (Ioan Bob) nu o putea combate, fiind considerat prea puțin apt pentru a i se opune⁵. Recunoașterea liberului exercițiu al religiei ortodoxe prin articolul LX votat de Dieta din anul 1791 a confirmat faptul că o ofensivă misionară de mari proporții nu mai era posibilă, cel puțin atât timp cât scaunul episcopiei ortodoxe avea un titular. După moartea lui Gherasim Adamovici a urmat o lungă perioadă de sedisvacanță (1796-1810), în care teritoriul diecezei ortodoxe ar fi putut redeveni unul de misiune dacă ierarhul greco-catolic ar fi luat pe seama sa o asemenea inițiativă. Incontestabila lipsă a calităților de misionar, restricțiile impuse de sănătatea sa precară, poate și atmosfera politică din Imperiu, marcată de instalarea treptată a reacțiunii, în condițiile îndelungatului război purtat cu Franța revoluționară și

³ Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite (partea a II-a, 1752-1783)*, în *Perspective*, an XIV-XVI, nr. 53-60, iulie 1991-iunie 1993, p. 136-137, 141-147 (în scrisoarea din 5 decembrie 1780, adresată nuntialului apostolic de la Viena, Grigore Maior își prezenta strategia sa misionară); Greta Monica-Miron, *O vizitație canonică în comitatul Clujului sub episcopul Grigorie Maior*, în vol. *Studii istorice. Omagiu Profesorului Camil Mureșanu la împlinirea vârstei de 70 de ani*, Cluj-Napoca, 1998, p. 183-196; Daniel Dumitran, *O vizitație canonică a episcopului Grigorie Maior din anul 1774*, în *Apulum*, XXXVII/2, 2000, p. 37-45.

⁴ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, ed. a II-a, București, 1994, p. 492-497.

⁵ "Dacchè S. Maestà ha accordato agli Scismatici un Vescovo proprio, che non aveano mai potuto conseguire dai suoi predecessori, passano frequentemente, specialmente i Valacchi, gente idiota, dall' Unione allo Scisma; e per quanto sento passano non solo le persone o famiglie singole, ma anche dei villaggi intieri e in corpo. Così tutti gli acquisti ch'eransi fatti sinora specialmente sotto l'ultimo Vescovo Monsignor Major, sono ormai perduti, con timore eziandio che non ci rimanga neppur quella porzione che fu sempre ab antico attaccata alla Chiesa Catholica. Tanto può in detta popolazione la vista della nuova decorazione degli Scismatici, l'ignoranza nè dogmi, l'equivoca non meno che falsa appellazione, che usano i Disuniti, di chiamarsi cioè dell'antica Religione [...] Il nuovo Vescovo di Balasfalva è uomo di poco talento, e per conseguenza meno atto a trattenerne con zelo quei popoli. Per secondare il Governo conversa civilmente col Vescovo scismatico: e questa stessa promiscua conversazione specialmente se frequente, induce il rozzo popolo a confondere l'una coll'altra Comunione anche in Divinis." (Octavianus Bârlea, *Ex historia romena: Ioannes Bob Episcopus Fagarasiensis (1783-1830)*, Frankfurt am Main, 1948, p. 437, doc. nr. CCXXIV.)

napoleoniană, l-au determinat însă pe acesta să aibă o atitudine extrem de rezervată. În consecință, în cursul singurei vizitații canonice despre care avem mărturie documentare concrete, întreprinsă în anul 1798, Ioan Bob s-a mărginit la îndeplinirea atribuțiilor pastorale propriu-zise, fără a se implica în tentative misionare⁶. Măsura în care motivațiile de natură mai degrabă subiectivă amintite cu privire la atitudinea ierarhului covârșesc sau nu explicația "obiectivă", ținând de modificarea funcției Bisericii, rămâne însă o problemă asupra căreia nu ne vom putea pronunța decât în concluziile analizei noastre.

Contextul general european nu mai era nici el favorabil prozelitismului confesional. Deconfesionalizarea caracteristică noii orientări a politicii imperiale și consecințele nefaste ale războiului restrânseseră libertatea de acțiune a Curiei romane. Astfel, după limitarea drastică a controlului Sfântului Scaun asupra teritoriului Imperiului prin măsurile de un accentuat caracter anticurial promovate de Iosif al II-lea, papalitatea a fost în mod direct afectată de desfășurarea războiului european la sfârșitul pontificatului lui Pius al VI-lea. Succesorul acestuia a încercat, în anul 1802, să restabilească legătura cu diecezele din Imperiu. În acest scop, Congregația de Propaganda Fide a transmis tuturor episcopilor câte un chestionar referitor la starea diecezelor, dar probabil că această inițiativă nu a avut prea mult succes în acel moment⁷. Inițiativa a fost reluată abia în anul 1819, într-un nou context politic și confesional, marcat de tentativa conducerii Bisericii Catolice de a revigora viața religioasă la nivelul diecezelor. De această dată, Congregația i-a solicitat lui Petru Maior, singurul fost alumn din dieceza Făgărașului cu care mai corespundea atunci, un raport amănunțit despre stările de lucruri din dieceza transilvăneană, referitor la impedimentele care stăteau în calea progresului unirii, ca și la măsurile care puteau favoriza creșterea numărului credincioșilor, disciplinarea lor morală și corecta respectare a canoanelor⁸. Starea extrem de critică a sănătății l-ar fi împiedicat însă pe acesta să răspundă solicitării Congregației, chiar dacă ar fi dorit să o facă, trecând peste experiența proprie a zădărniciilor apelului la forul roman, acumulate între anii 1790-1794. Atunci Maior

⁶ Daniel Dumitran, *Misiunea pastorală în Biserica Română Unită. Cazul episcopului Ioan Bob*, în Valentin Orga, Ionuț Costea (coord.), *Studii de istorie a Transilvaniei. Omagiu Profesorului Pompiliu Teodor*, Cluj-Napoca, 2000, p. 173-178. Această vizitație a fost efectuată într-un moment extrem de critic din punctul de vedere al afirmării mișcării opoziționiste la adresa episcopului Ioan Bob, cunoscutul proiect de reunificare a celor două Biserici românești din acest an fiind perceput de ierarhul greco-catolic ca un act îndreptat exclusiv împotriva sa (conform opiniei lui O. Bârlea, în *op. cit.*, p. 156-157).

⁷ Chestionarul i-a fost transmis episcopului Ioan Bob la începutul anului 1803 prin intermediul fostului alumn al Colegiului Propagandei, Ioachim Pop (*Ibidem*, p. 379-381, doc. nr. CXXXI-CXXXIV). La 20 august 1803, când s-a încheiat corespondența acestuia cu Congregația, forul roman nu primise încă răspunsul episcopului român; în lipsa altor mărturii, nu ne putem pronunța asupra rezultatului acestei inițiative.

⁸ "... plenioram epistolam mittas, eamque non modo de tuo, sed de Ecclesiae statu apud vos certiorum facias quantum poteris. Erit tibi causae describendi progressus, quos isthic confidimus Ecclesiam facere tum fidelium numero in dies augendo, tum morum disciplina et canonum observatione. Poteris etiam causas describere, quae esse isthic possint impedimento, quominus fides Catholica vel latius obtineat, vel suscepto confirmetur. Eris demum nobis auxilio si una simul suggeras, quid existimes ex sententia tua, atque ex locorum, ac temporum cognitione, pro maiore bono faciendum esse." (*Ibidem*, p. 414, doc. nr. CLXXXIII.) În ultimul raport (din anul 1820) pe care Petru Maior a mai apucat să-l expedieze la Roma înaintea morții, el nu făcea nici o referire la ceea ce i se ceruse de către Congregație, aceasta fiind nevoită să revină în decembrie 1820 cu o nouă solicitare (*Ibidem*, p. 414-415, doc. nr. CLXXXIV-CLXXXV).

încercase, prin rapoartele expediate, să provoace intervenția Romei împotriva episcopului Ioan Bob, acuzându-l de neîndeplinirea atribuțiilor sale pastoral-misionare și denunțându-i comportamentul, considerat total necorespunzător demnității episcopale. Tendința de restaurare a Bisericii Catolice și interesul sporit pentru relația cu comunitățile s-a concretizat însă în anul 1822, când a fost convocat un "conciliu național" al regatului Ungariei pentru discutarea măsurilor celor mai potrivite în acest sens, precedat, în cazul Bisericii Greco-Catolice din Transilvania, de sinodul diecezan întrunit în anul 1821, care a luat în discuție și problemele specifice diecezei Făgărașului⁹.

Noua implicare a Scaunului papal în răsăritul Europei a fost pusă în practică și prin acțiunea misionarilor orientali. Astfel, în al doilea și al treilea deceniu al secolului al XIX-lea, acțiunile misionare și cele privind integrarea comunităților în structurile ecleziastice ale unei Biserici revigorată i-au vizat, pe de o parte, pe ortodocșii din Transilvania și, pe de alta, pe credincioșii greco-catolici care părăsiseră Principatul și se stabiliseră în țara Românească. În primul caz, venind în întâmpinarea politicii confesionale promovate de Curtea vieneză față de românii ortodocși din Transilvania, misionarul catolic pasionist Gioacchino Pedrelli a încercat convertirea la confesiunea greco-catolică a episcopului ortodox Vasile Moga. În această perioadă, conform lui Octavian Bârlea, politica Vienei se fundamenta pe principiul convertirilor individuale și al pregătirii clerului ortodox pentru unirea generală, Curtea imperială optând în consecință pentru acela dintre candidații la scaunul episcopal al Sibiului care putea fi atras spre unire sau cel puțin nu era dușman al uniților. Condițiile impuse lui Vasile Moga prin decretul de numire din 21 decembrie 1810 au urmărit astfel să creeze cadrul favorabil pentru extinderea unirii religioase prin acțiuni venind din partea Bisericii Greco-Catolice¹⁰. În schimb, Pedrelli a trecut direct, în anul 1820, la acțiunea de convingere a episcopului prin convorbiri secrete cu acesta și prin solicitarea intervenției Congregației de Propaganda Fide pe lângă împăratul Francisc I în favoarea planului său¹¹. Ulterior, misionarul a redactat (în ziua de Rusalii – 26 mai – a anului 1822) și o lungă scrisoare, la solicitarea episcopului român, după cum mărturisea în preambulul ei, în care explica conceptul de unire din punct de vedere teologic și justifica necesitatea readucerii românilor – prin instruire doctrinară – la adevăratele lor tradiții, adică la unitatea de credință cu Biserica Romei. Argumentele, de natură istorică, erau în primul rând originea romană a românilor, recunoașterea constantă de către ei a deciziilor de unire dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romei, unirea încheiată cu Biserica Romei de statul vlaho-bulgar al Asăneștilor în timpul lui Ioniță Caloian, figura glorioasă a domnitorului moldovean Ștefan onorat pentru meritele sale în luptele cu turcii cu titlul de "Athleta Christi" de către papa Sixt al IV-lea și, în cele din urmă, hotărârile sinodului unionist întrunit de mitropolitul Teofil în anul 1697 – toate aceste argumente trădând, așa cum s-a observat, ca o posibilă sursă de inspirație și

⁹ *Ibidem*, p. 233-234; D. Dumitran, *op. cit.*, p. 178-179

¹⁰ O. Bârlea, *op. cit.*, p. 254-256. În favoarea ideii de pregătire a clerului ortodox pentru unirea generală (sau "universală" în accepțiunea sa) istoricul invocă aici exemplul lui Gheorghe Lazăr căruia i-au fost subvenționate de Curte studiile teologice la Universitatea din Viena.

¹¹ *Ibidem*, p. 257-258

opera istorică a școlii Ardelene¹². În continuarea scrisorii erau discutate detaliat cele patru puncte doctrinare care stăteau la baza conceptului de unire florentin, accentuându-se în mod deosebit pe chestiunea lui *filioque*¹³. Insistența predilectă pe aspectele doctrinare este explicabilă în condițiile în care misionarul urmărea instruirea episcopului român în fundamentele dogmatice ale unirii¹⁴, dar neglijarea

¹² Nicolae Lupu, *Scrisoarea misionarului Ioachim Pedrelli către episcopul neunit Vasile Moga de la Sibiu în cauza unirii cu biserica Romei*, în *Blajul*, III, 11-12, 1936, p. 424-431. Această scrisoare a fost rezultatul unei documentări în Biblioteca imperială din Viena (fiind cercetate chiar și "surse încă inedite"), documentare în urma căreia Pedrelli a redactat și o lucrare în care combătea erorile "schismaticilor", recomandată spre examinare Congregației de Propaganda Fide în vederea publicării, la 13 ianuarie 1823, de nunțul vienez Leardi (O. Bârlea, *op. cit.*, p. 442, doc. nr. CCXXX). La această lucrare („Dotrina Cristiana”, după cum o numește chiar autorul ei), se referă și Pedrelli în scrisoarea adresată Congregației la 19 februarie 1823. La acea dată el se pregătea să definitiveze traducerea lucrării sale în limba bulgară și dorea să solicite opinia Congregației asupra oportunității publicării ei cu caractere latine, argumentând astfel: „... sarà questo il primo libretto in lingua Bulgara con caratteri latini, a togliere il ghiaccio dè caratteri Bulgari non intelligibili ai Missionarj, e neppure ai Vescovi. I Greci Uniti dell'Ungaria stampano adesso il Vallaco in caratteri latini, e giova assai per promuovere l'unione dè Scismatici. Bramo che giovi anche ai Bulgari questo mezzo ...”. (*Ibidem*, p. 443, doc. nr. CCXXXI.) Conform sugestiei nunțului Leardi, exprimată în scrisoarea citată anterior, ar fi fost utilă și o versiune în limba română: „L'Opera qualora venisse tradotta in lingua Vallaca e Bulgara che possiede quanto basta lo stesso Padre Gioacchino potrebbe servire di gran vantaggio agli ignoranti Scismatici”. Opinia referitoare la influența argumentației istorice a școlii Ardelene îi aparține lui O. Bârlea (*ibidem*, p. 258, nota 114, unde istoricul opinează că Pedrelli a putut consulta și lucrarea lui Petru Maior, *Istoria pentru începutul Românilor în Dachia* și p. 260) și poate fi susținută și de cunoașterea de către misionar, cel puțin în parte, a activității cărțurilor greco-catolici, așa cum reiese din citatul reproduș mai sus.

¹³ N. Lupu, *op. cit.*, p. 431-442

¹⁴ În legătură cu problema lui *filioque* misionarul ținea să menționeze: „Acestea le scriu nu pentru a erudi pe Români, căci sunt incapabili de erudițiune, nici pentru a instrui ..., ci le scriu, ca împreună cu tine Ilustrisime, să deplâng încăpățânarea Grecilor în lucruri mai clare decât lumina soarelui ... Ci tu, căruia mai multă lumină i-a fost hărăzită de la Hristos decât altora, ca să cunoști adevărul, să nu-ți pregeți a instrui pe sârmanii Români, cari nu știu, nu înțeleg, ci oarbecă în întunerec. Ei să se mulțumească cu autoritatea ta, pe care atât de mult o cinstesc.” (*Ibidem*, p. 438; opinia dezvăluie accentul polemic, dar trebuie raportată și la ceea ce Pedrelli observase mai înainte, p. 431, vis-à-vis de consecințele nefaste sub raport cultural ale “schismei” românilor – lipsa aproape totală a bunelor moravuri, a culturii și educației.) În schimb, în probleme exterioare sferei dogmatice, invocate de episcopul român, pe care dealtfel Pedrelli nici nu le-ar fi putut rezolva fără sprijinul autorității imperiale, el se mulțumea să dea asigurări prea vagi, ca în cazul opoziției din partea sașilor prevăzută de Vasile Moga: “Ceea ce îmi ziceai despre teama Sașilor cari locuiesc în Transilvania, trebuie socotită ca o adevărată ispită a diavolului. Doară Sașii încă sunt oameni și, după principiile lor, se laudă a fi foarte toleranți. Ei caută mult să facă voia împăratului și a marelui principe. Ei se fălesc a fi filosofi, și drept că sunt mulți dintre ei, și astfel ușor vor putea fi dumeriți, că Românii în sânul religiei catolice, vor fi mai credincioși decât sunt acum în schismă. De unde sunt certele și luptele între voi ? Au nu tot din partea schismaticilor (Sârbi și Ruși), precum dovedesc istoricii ? Cine au fost în veacul trecut aceia cari au ridicat steagul rebeliunii între Români ? Au nu neuniții ? Fără îndoială, că Sașii, ca nobili ofițeri ai miliției împărătești, n-au experiat supunere și disciplină

opoziției de presupus atât a clerului și a credincioșilor, cât și, mai ales, a mitropolitului de Karlowitz, nu lăsa șanse de reușită acestui proiect¹⁵. Oricum, nevoit să se întoarcă în Italia, Pedrelli nu a reușit să-și ducă la bun sfârșit planul, și nici împăratul Francisc I, la sprijinul căruia el apelase în mod direct în septembrie 1822, nefiind îndeajuns de convins de dorința de unire a episcopului, nu s-a implicat mai hotărât în această acțiune¹⁶. El este interesant însă sub aspectul modului de concepere a unirii, din perspectivă catolică, în această perioadă, și reprezintă un punct de pornire pentru propria noastră analiză care va avea în vedere și evoluția conceptului de unire în mediul românesc¹⁷.

În spatele proiectului se afla, de fapt, episcopul catolic de Nicopolis ad Istrum și administratorul apostolic al Valahiei, Fortunato Ercolani (1815-1820), care rezida însă la București. De aici el a întreprins și alte demersuri pe lângă împăratul

militară mai bună decât pe timpul Mariei Terezia, când toți grănicerii români întruniți, s-au declarat uniți cu biserica Romei. Erau doar Sași în Transilvania și pe vremea împăratului Leopold, dar nu s-au împotrivit sinodului de la Alba Iulia, nici n-au prigonit pe episcopul Teofil care dorea unirea. Românii numai după ce, prin călugărul acela Rus (Sofronie) s-au lepădat de unire, s-au dovedit rebeli." (*Ibidem*, p. 444-445)

¹⁵ Deși invocată în citatul anterior cu referire la mijlocul secolului al XVIII-lea, poziția înaltei ierarhii a Bisericii sârbești nu era luată în calcul ca factor perturbator. Pe de altă parte, sub aspectul poziției extrem de delicate a episcopului Vasile Moga, aflat între suspiciunile la adresa lui ale propriilor credincioși și acuzațiile greco-catolicilor, este foarte relevantă mărturisirea ierarhului din scrisoarea adresată episcopului Samuil Vulcan la 1 decembrie 1827: "Incident in Scillam qui vult evitare. Ai nostri să prepun și strigă vlădica e unit vrea să unească țara pîntru aceia trimite candidați de teologie la universitaș în Beci, și dacă întorc de acolo apoi îi aplicăluiește ca profesori de candidați de preoție și ca protopopi unde să poată mai bine semăna prințipiurile acelea ce au învățat și alte seamne mai multe au ei care prin dujmani să și mai exagherăluiesc. De altă parte greco catolicii strigă: omnino crucifigendus est cutare vlădică că stă împotriva sporirii relighii dreapte. și nu vreau frații să socotească că acestea nu să pot combinălui cu cele de sus." (Apud O. Bârlea, *op. cit.*, p. 259, nota 122)

¹⁶ *Ibidem*, p. 258-259.

¹⁷ Referințelor anterioare le adăugăm încă una, rezultat al investigațiilor misionarului în trecutul Bisericii românești: "Sub Teofil (1697) părinții voștri s-au unit cu biserica Romei, și încă există cei patru articoli ai sinodului de la Alba Iulia cari pe vremea împăratului Leopold au fost subscriși în numele întregii națiuni din monarhia austriacă, și întăriți cu jurământ solemn: că voi primiți, credeți și mărturisiți tot ce primește, crede și mărturisește biserica catolică romană. Dacă vreți să căutați credința părinților voștri, iată cea mai apropiată tradiție a lor. Aceștia, adevărații părinți voștri, în ziua judecării vor mărturisi împotriva voastră, cari lăsându-vă amăgiți și îndemnați de acel călugăr fanatic rus (Visarion Sarai), ați recăzut în schismă, ați pierdut darul lui Dumnezeu și binefacerea împăratului Leopold. Cei mai mulți dintre voi însă, au rămas credincioși până azi, spre mărturia credinții catolice și spre podoaba diecezei Făgărașului." (N. Lupu, *op. cit.*, p. 430-431.) În chestiunea ritului, ridicată și ea de episcopul ortodox, Pedrelli observă: "Mă întrebi, dacă papa ar vrea să schimbe ritul liturgic, zici că asta ar produce tulburări. Răspund: Pontificii Romani sunt din toate puterile apărătorii tuturor riturilor aprobate de biserica catolică. Aș dori să citești Constituțiile lui Benedict XIV, promulgate la 1756." (*Ibidem*, p. 443.) În ciuda acestei asigurări, deseori referințele străine la ritul Bisericii Greco-Catolice tindeau să-l diferențeze de ritul grec și să-l apropie de cel latin (o asemenea interpretare găsim la nunțul Garampi, în raportul său din anul 1784, citat *supra*, nota 5).

Francisc I și episcopul Ioan Bob, prin intermediul nunțului apostolic de la Viena și al arhiepiscopului primat al Ungariei, Alexander Rudnay, începând cu anul 1814, pentru trimiterea unui misionar care să asigure asistența spirituală a greco-catolicilor emigrați în țara Românească, dar și să promoveze unirea religioasă. Acest misionar urma să fie salarizat de către Agenția Imperială din București și de Curia romană. Cel trimis de episcopul Ioan Bob a fost preotul Grigore Maior, care a activat însă doar timp de o jumătate de an în mai multe sate din jurul Bucureștiului, din primăvara până în toamna anului 1818. Ca urmare a reacției extrem de ostile a ierarhiei ecleziastice muntene, atât el cât și, peste doi ani, protectorul său Ercolani au trebuit să părăsească țara Românească¹⁸. Peste câțiva ani, planul a fost reluat la inițiativa nunțului apostolic interimar Pietro Ostini care, tot prin intermediul arhiepiscopului primat Rudnay, i-a solicitat lui Ioan Bob propunerea unui nou misionar. Acesta a fost călugărul basilitan Beniamin Todor, confirmat de împărat în noua funcție la începutul anului 1826, dar care plecase la București încă în decembrie 1825, însoțindu-l pe nou-numitul episcop de Nicopolis, Giuseppe Maria Molajoni (1825-1847). El a activat în țara Românească până la sfârșitul anului 1828 când, datorită izbucnirii războiului ruso-turc, dar și îndelungatei confruntări cu aceeași opoziție întâlnită și de predecesorul său, a solicitat să se reîntoarcă la Blaj¹⁹. Ulterior, tentativele lui Molajoni și ale episcopului Ioan Lemeni (din anii 1833-1834), deși sprijinite de nunțul apostolic și de împărat, nu au mai avut succes, neputându-se obține din partea autorităților muntene asigurarea libertății cultului pentru credincioșii greco-catolici și posibilitatea de a-și edifica o biserică proprie²⁰.

Semnificativă pentru noi este, ca și în cazul anterior, nu atât tentativa de misionariat, cât mai ales modul de receptare a unirii. Astfel, agentul imperial Fleischhagl, făcând aceeași confuzie între rituri ca și, odinioară, nunțul Garampi²¹, observa, într-un raport din 25 august 1818, că "uniții trecuți în țara Românească, de vreo câțiva ani, se botează după datina ortodoxă și urmează ritul acestora"²². Pentru mitropolitul Nectarie, Grigore Maior era un preot de "lege străină", dintre "uniții schismatici" care se strecurase "sub masca unui preot oriental" și "cuteza să

¹⁸ Coriolan Suci, *Grigorie Maior la București*, în *Blajul*, I, 3, 1934, p. 113-121. Pentru episcopul Ercolani vezi și Violeta Barbu, *Dicționar prosopografic al ierarhilor, misionarilor și preoților care au activat în Vicariatul Apostolic al Valahiei ori pe teritoriul Arhiepiscopiei Catolice de București în secolul al XIX-lea*, în *Verbum*, an III-IV, 1992-1993, p. 278-279.

¹⁹ Coriolan Suci, *Beniamin Todor misionar greco-catolic în "Valahia"*, în *Blajul*, I, 6, 1934, p. 274-285; Idem, *Sfârșitul rolului de misionar al lui Beniamin Todor*, în *loc. cit.*, 7-8, 1934, p. 353-358. Pentru episcopul Molajoni vezi și Violeta Barbu, *op. cit.*, p. 281-282.

²⁰ C. Suci, *Sfârșitul rolului de misionar ...*, p. 359-362.

²¹ Vezi *supra*, notele 5 și 17.

²² C. Suci, *Grigorie Maior la București*, p. 113. În același sens, într-un alt raport, din 18 septembrie 1824, agentul vorbea despre greco-catolici "trecuți la Biserica Răsăritului, în ce privește practicile religioase" (*apud Idem, Beniamin Todor ...*, p. 274). În fine, în raportul din 11 aprilie 1829, același agent observa că uniții "nu-și dau seama de deosebirea ritului lor și cercetează bisericile neunite, fără ca pentru aceasta să poată fi suspectați" (*apud Idem, Sfârșitul rolului de misionar ...*, p. 356).

facă slujbele în limba română și după ritul oriental"²³. În aceiași termeni era denunțat misionarul ardelean și în plângerea împotriva evreilor și catolicilor, alcătuită în numele clerului ortodox muntean²⁴. De fapt, credincioșii înșiși, în lipsa unei structuri ecleziastice proprii în care să se integreze, prilejuiau asemenea confuzii, după cum reiese dintr-o scrisoare adresată de Ioan Bob episcopului Molajoni la 19/31 iulie 1829. Atitudinea lor se caracteriza, în funcție de gradul de instrucție religioasă, prin opțiunea pentru frecventarea bisericilor catolice, în cazul celor mai culti, respectiv a celor ortodoxe, în cazul celor mai puțin instruiți²⁵. Convingerea cărturarilor greco-catolici în existența unei "uniri în credință" cu Biserica Catholică și a unei comuniuni rituale cu Biserica Ortodoxă își găsea astfel, în acest caz, o aplicabilitate perfect explicabilă în condițiile concrete din țara Românească, dar pe care ei, desigur, ar fi respins-o în mod vehement.

Problema greco-catolicilor emigrați în țara Românească depășește cadrul cercetării noastre. Implicațiile ei sunt însă extrem de interesante, chiar dacă demersurile amintite se refereau mai ales la chestiunea pastorației și mult mai puțin la aceea a misionarismului. Trecând granițele Principatului, marea majoritate a românilor greco-catolici își mărturiseau, prin comportamentul lor religios, tradiționala persistență în normele ritului răsăritean și ignoranța doctrinară. Este

²³ *Idem, Grigorie Maior la București*, p. 115-116 (din anafora adresată de mitropolit domnitorului Caradja; ultimul citat este preluat de autor din scrisoarea episcopului Ioan Bob, adresată arhiepiscopului Rudnay la 30 mai 1824, în care descria evenimentele din Para Românească). Conform aceluiași mitropolit, Grigore Maior ar fi declarat, în cursul interogatoriului care i se luase după reținerea sa chiar din ordinul înaltului ierarh, că "a slujit liturghia în satul Rasa ... cu pâne nedospită, și că la această liturghie, servită în limba română, au participat și ceilalți creștini drept credincioși din sat".

²⁴ *Apud ibidem*, p. 116-117. Cităm din această plângere: "La cercetarea făcută contra lui [Grigore Maior] a încercat să înșele pe Mitropolitul, spunând, că ar fi un preot de credința grecească; dar din scrisorile aflate la dânsul s-a dovedit, că e un preot unit, trimis aici de către episcopul de la Blaj. Intențiunea lui secretă deci nu e alta decât ca să înduplece pe uniții emigrați aici din Transilvania, ca ei să nu se lase să fie botezați, precum și pe acei, cari bucuroși s-au lăsat să fie botezați, să-i determine să revină la credința unită". Tot aici, unirea era asimilată religiilor "venite din apus".

²⁵ "și dacă nici pentru aceia cari sunt într-adevăr uniți, nu putem spera liberul exercițiu al religiunii, atunci misionarul greco-catolic devine de prisos, deoarece cei mai culti, de o parte sunt convingși de veritatea religiunii catolice, de altă parte se folosesc de intermediul preotului romano-catolic, iar cei neștiutori, dacă nu vor avea preot deosebit și biserică în care să poată observa exact ritul lor, nu vor putea fi reținuți în unire." (*Apud idem, Sfârșitul rolului de misionar ...*, p. 357.) Aceleași idei le regăsim și în memoriul adresat Guberniului de episcopul Ioan Lemeni (care redactase de fapt, în calitate de secretar al vârstnicului episcop Bob, și scrisoarea citată) la 11 ianuarie 1834, privitor la condițiile neapărat necesare pentru ca reluarea acțiunii misionare în Para Românească să fie încununată de succes. Episcopul vorbește în plus aici despre necesitatea educării religioase a credincioșilor, "mai ales a celor neînvățați, cari din cauza identității ritului, au început a se servi de tainele neuniților", despre obligația noului misionar de a respecta cu strictețe posturile ritului oriental și de a nu concelebra cu preoți catolici și nu în ultimul rând despre îndatorirea sa de a-i lămuri pe membrii confesiunii majoritare "în ce constă sfânta unire, deoarece uneori uniții sunt confundați cu unitarii, de unde provine și valul de ură împotriva lor" (*apud ibidem*, p. 360-362).

limpede așadar că, la nivelele sociale mai profunde, perceperea doctrinară a unirii era încă un *pium desiderium*, fapt care explică insistența pe aspectele doctrinare, sesizabilă în această perioadă în conceptualizarea unirii din perspectivă catolică.

În ceea ce privește evoluția politicii ecleziastice a Curții vieneze în perioada dintre Iosif al II-lea și Francisc I observăm mai întâi că aceasta, spre deosebire de Curia romană, a avut mijloacele necesare pentru a-și menține controlul asupra Bisericii chiar în perioadele mai dificile ale războiului. Pe de altă parte, experiența "etatizării" instituției ecleziastice puse în practică cu predilecție în cursul deceniului iosefin, a marcat profund raporturile ulterioare dintre stat și Biserică. Ca atare, Viena nu a încercat, ulterior lui 1815, să revină la catolicismul baroc al epocii tereziene, marcat, din punctul de vedere al cercetării noastre, de marea ofensivă misionară a episcopului Grigore Maior, încurajând în schimb perfecționarea structurilor ecleziastice deja existente în vederea unui sporit control al vieții religioase a comunităților, Biserica fiind percepută în continuare ca o instituție fundamentală a statului. Fără a se aventura în proiecte de anvergură precum cel conceput de misionarul Pedrelli, sau cel din anii 1797-1798, prin care se plănuise reunificarea celor două Biserici românești, Curtea imperială a preferat să sprijine difuzarea treptată a unirii religioase prin inițiative ale structurilor ecleziastice greco-catolice, tocmai pentru că obiectivul urmărit – modernizarea controlată a societății – putea fi atins la fel de bine și prin acțiunea convergentă a ambelor Biserici românești. În acest sens, Curtea vieneză, a cărei revenire la politica de încurajare a unirii religioase era apreciată de misionarul Pedrelli în scrisoarea analizată mai sus²⁶, nu a mers până acolo încât să desființeze episcopatul "schismatic" din Transilvania, așa cum ar fi dorit nunțul Severoli, care îl considera responsabil de tulburările confesionale din Principat, pe linia poziției tradiționale a nunțiatului vienez. Ea a acceptat însă prelungirea vacanței scaunului episcopal al Sibiului până în anul 1810, soluție minimală în viziunea aceluiași Severoli pentru aplanarea tulburărilor confesionale²⁷.

Asupra modalității în care Biserica Greco-Catolică transilvăneană s-a raportat la contextul confesional general vom insista în continuare, încercând să decelăm principalele strategii utilizate în activitatea misionară și raporturile care se pot stabili cu conceptul de unire religioasă promovat în această perioadă. Vom lăsa

²⁶ "Pentru un preot, nu este mărire deșartă a aduce la turmă oile Domnului cele împrăștiate, nici cinste zadarnică pentru un supus, care stăpânului său vremelnic îi îndeplinește o evlavioasă dorință. Stăpânul vremelnic însuși îngenunchează la același altar al lui Hristos, și imitând pe înaintașii săi, Leopold, Iosif, Carol, Maria Terezia, împărați, regi și principii de glorioasă pomenire, nu-și pregetă a chema pe fiii săi cari erau pierduți, să păstreze unitatea sufletească în biserica catolică." (Apud N. Lupu, *op. cit.*, p. 443.)

²⁷ "Uno dunque dei remedj contro si funesta sciagura sarebbe la diminuzione dei detti Vescovi; ciò che tanto saggiamente mi fù tempo fà accennato dall'E.mo Borgia in un Suo sensatissimo scritto. Ora per buona sorte vaca la Cattedra Greca Scismatica di Transilvania eretta da Giuseppe II., il quale accordò a quei Scismatici un proprio Vescovo, che mai non avevano potuto conseguire dai Suoi Predecessori. Senza parlarne direttamente con la Cancelleria di Transilvania, ho procurato di fargli rilevare le vere cagioni del disordine; onde tacitamente interessarlo ad impegnare la pietà di S. M. perchè non venga ad una nomina: e fin qui pare che non si pensi a riempire quella Sede. Voglia Dio, che si riesca ad ottener l'intento." (Raportul nunțului Severoli din 17 septembrie 1803, în O. Bârlea, *op. cit.*, p. 439, doc. nr. CCXXVII.) În rest, motivarea tulburărilor confesionale este identică cu cea înfățișată de nunțul Garampi în raportul său din anul 1784.

însă în mod deliberat în afara analizei acele demersuri urmărind reunificarea confesională rămase în faza de proiect, pentru că ele constituiau doar o opțiune a unor reprezentanți ai elitei ecleziastice și nu se plasau în continuitatea acțiunilor misionare ale Bisericii oficiale²⁸.

*

Numărul total al parohiilor care au adoptat confesiunea greco-catolică sau au revenit la Biserica Unită în timpul episcopului Ioan Bob, stabilit de Octavian Bârlea pe baza surselor statistice, s-a ridicat la 197, fapt ce-l determina pe istoric să conchidă că bilanțul convertirilor a fost mult superior celor al "defecțiunilor", produse cu predilecție la începutul episcopatului, acestea din urmă plasându-se, în cea mai mare parte, imediat după promulgarea Edictului de Toleranță²⁹. Meritul acestui bilanț pozitiv i-a aparținut, conform aceluiași istoric, în primul rând clerului diecezan (protopopi și preoți), dar, cel puțin în parte, și episcopului care, chiar dacă nu s-a implicat personal în acțiunile misionare, le-a încurajat, urmărind, pe de altă parte, înzestrarea parohiilor cu un cler cât mai zelos³⁰. Fără a ne propune o analiză globală, pentru a sesiza efectiv caracteristicile strategiei misionare utilizate în această perioadă, noi ne vom opri la două cazuri concrete, pe care le considerăm relevante pentru tipul de misionarism reprezentat: cel al călugărului basilitan Spiridon Fogarași și cel al protopopului Petru Maior³¹.

²⁸ Avem aici în vedere acțiunea lui Samuil Micu pe lângă cercurile ortodoxe de la Sibiu și proiectul de reunire a celor două Biserici românești din anii 1797-1798, ambele analizate de O. Bârlea în capitolul VII al monografiei sale, intitulat *Unio sub Ioanne Bob* (p. 244-246, 248-253); ele își au locul doar într-o analiză a ideii de unire, nu și într-una care urmărește misionarismul propriu-zis.

²⁹ *Ibidem*, p. 260 și p. 267-280 (conspicuitul parohiilor convertite).

³⁰ *Ibidem*, p. 260-261. Realizând o comparație între strategia misionară realizată în timpul lui Grigore Maior și a predecesorilor săi și cea din perioada lui Ioan Bob, istoricul observă că, în prima perioadă, convertirile erau realizate de episcop și călugări în timpul vizitațiilor canonice, pe când în cea de-a doua ele erau efectuate de preoți și protopopi în propriile teritorii, paralel îndatoririlor pastorale; că aceste convertirii erau, în prima perioadă, subite, iar în cea de-a doua treptate; că, în fine, argumentele utilizate erau, în prima perioadă, de natură dogmatică, liturgică, ori țineau de dragostea creștinească și chiar de fraternitate (deci de naționalitate), în timp ce în cea de-a doua, chiar dacă interveneau (când era cazul) și argumentele dogmatice, totuși predominau cele ținând de dragoste și fraternitate și chiar cele istorice, ținând de tradițiile și credința strămoșilor iluștri ai poporului român, preluate din argumentația școlii Ardelene. Pe de altă parte, sub raport conceptual, Bârlea distinge, pentru perioada lui Ioan Bob, tendințele de realizare a "unirii generale" ("unione universale") care, chiar nerealizate, au avut o remarcabilă persistență în sfera ideatică (vezi *supra*, nota 28), respectiv "unirile particulare" ("uniones particulares"), realizate prin convertiri individuale sau ale parohiilor singulare de clerul greco-catolic din teritoriul diecezei (vezi *ibidem*, întreg capitolul VII, p. 238-262).

³¹ Alegerea lui Spiridon Fogarași în defavoarea lui Samuil Micu, de exemplu, se explică prin faptul că acțiunile misionare ale celui din urmă au avut un caracter "neoficial" (nu au fost realizate din însărcinarea episcopului Ioan Bob) și se leagă mai degrabă de conceptul de unire promovat de Samuil Micu, atât prin activitatea propriu-zisă, cât și prin întreaga operă teologică, de istorie ecleziastică și istorică; pe de altă parte, activitatea sa misionară este reflectată în bibliografie (*ibidem*, p. 241-244). În schimb, acțiunile lui Spiridon Fogarași

Spiridon Fogarași (? – 1802) studiasse timp de doar patru ani în Colegiul Congregației de Propaganda Fide (1770-1774), activând apoi în cadrul mănăstirii "Sfânta Treime" din Blaj până la sfârșitul vieții și îndeplinind diferite atribuții didactice, administrative, pastorale și misionare³². În corespondența cu Congregația, purtată cu o remarcabilă continuitate între anii 1775-1802, călugărul basilitan își prezintă activitatea pastorală și misionară³³. Astfel, imediat după întoarcerea în țară și hirotonirea ca preot, Spiridon Fogarași a fost implicat în marea ofensivă misionară a episcopului Grigore Maior, participând la vizitații canonice alături de vicarul general Filotei Laslo și de Maior însuși în "părțile mai îndepărtate" ale diecezei (în anul 1775)³⁴ și fiind însărcinat cu acțiuni misionare prin orașe și târguri, soldate cu convertiri sau reconvertiri individuale (în anul 1776)³⁵. Modalitatea utilizată consta în primul rând în rostirea unor predici cu

sunt mult mai puțin cunoscute și, în același timp, mai reprezentative pentru misionarismul oficial al Bisericii din această perioadă (despre el vezi, mai nou, Gabriela Mircea, Ioan Mircea, *Confruntări confesionale la Cigmău (jud. Hunedoara), în toamna anului 1784*, în *Apulum*, XXXVIII/2, 2001, p. 23-30, studiu bazat însă doar pe cele nouă documente referitoare la Spiridon Fogarași, editate de I. Dumitriu-Snagov – în *Românii în arhivele Romei (Secolul XVIII)*, București, 1973, nr. LIV, LV, LVII-LIX, LXXXI, CV, CVI, CXXXVIII - , plus documentul inedit analizat și editat în anexă, în timp ce în partea documentară a monografiei lui O. Bârlea există nu mai puțin de 29 de documente emise de sau referitoare la Spiridon Fogarași, doar patru dintre acestea regăsindu-se și în lucrarea lui I. Dumitriu-Snagov). În ceea ce-l privește pe Petru Maior, alegerea lui se datorează bogăției materialului documentar, dar și faptului că opiniile sale despre unire au fost interpretate doar pe baza operei istorice (studiu semnat de Laura Stanciu, *De la modelul maiorean la realitățile oferite de protopopiatele Gurghiu-Reghin în perioada 1785-1809*, în Iacob Mârza, Ana Dumitran (editori), *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*, Alba Iulia, 1999, p. 348-362, deși s-a apropiat în mod tangențial de problema activității misionare a lui Petru Maior, nu și-a propus s-o aprofundeze – vezi, în special, p. 353-354).

³² Z. Păclișanu, *op. cit.*, p. 118, 148-149 (pentru perioada studiilor; el a fost rechemat de la Roma la sfârșitul anului II de teologie de către episcopul Grigore Maior, care avea nevoie de misionari); Nicolae Comșa, Teodor Seiceanu, *Dascălii Blajului. 1754-1948*, București, 1994, p. 38 (care conține însă o gravă eroare, referitoare la mutarea lui Spiridon Fogarași, în anul 1784, în mănăstirea din Alba Iulia, unde ar fi rămas până la sfârșitul vieții); O. Bârlea, *op. cit.*, p. 286, doc. nr. V, p. 340-358, doc. nr. LX-LXXXVII.

³³ În virtutea jurământului depus, foștii alumni ai colegiului Congregației de Propaganda Fide erau obligați să trimită rapoarte anuale despre activitatea lor. Rapoartele expediate de Spiridon Fogarași au fost editate de O. Bârlea (cea mai mare parte a celor referitoare la perioada 1780-1802, majoritatea celor nedepistate de istoric fiind menționate în răspunsurile Congregației), respectiv de I. Dumitriu-Snagov (alte câteva pentru perioada 1775-1779).

³⁴ I. Dumitriu-Snagov, *op. cit.*, p. 268, doc. nr. LIV; documentul este menționat și la Z. Păclișanu, *op. cit.*, p. 142.

³⁵ I. Dumitriu-Snagov, *op. cit.*, p. 270, doc. nr. LV: "... nelle missioni per i castelli per abbatter la Scisma e per estirpar i vici o finalmente per insegnar la virtù Catholice ed in fatti con l'occasione della Pascua di Rissurezione si ò ridotte 4 intiere famiglie al Grembo della S. Chiesa Catholica, un altra volta una persona invecchiata nella Schisma ed in altra occasione con vari discorsi due altre anima dalle tenebre della Scisma le ò fisate alla parohia. Due di più con le Sante Conversazioni disputando ho operato ciò, che Schismatici, i quali mi sentivan favellare, abbino incominciato dubitare della verità della fallace loro credenza".

conținut moralizator, dar și în debateri care uzau de argumente doctrinare³⁶. Îl regăsim în contextul ulterior promulgării Edictului de Toleranță când, în anii 1783-1784, a reluat acțiunile misionare, vizând însă, de această dată, efectuarea instrucției religioase de șase săptămâni pentru cei care doreau să părăsească unirea³⁷. În același timp, prin predicile rostite în orașe și sate, duminica și în zilele de sărbătoare, încerca să-i întărească în credință pe proprii credincioși³⁸. Dificultatea misiunii sale în acele timpuri atât de tulburi, dar și necesitatea stringentă a misionarismului reies în egală măsură din rapoartele expediate la Roma³⁹.

O acțiune de mai mare amploare, cu un caracter efectiv misionar, a avut în vedere, în anul 1785, recuperarea comunităților pierdute prin părăsirea unirii. În raportul din 5 noiembrie 1785, redactat la Orăștie, Spiridon Fogarași mărturisea că își petrecuse întregul an în misiuni, reușind să reconvertească mai mult de 6000 de suflete și multe sate care erau îndemnate la "apostazie" de către "eretici"⁴⁰.

³⁶ În legătură cu episcopul Grigore Maior, Spiridon Fogarași se limitează la menționarea superlativă a convertirilor "cu adevărat apostolice" realizate de către acesta; o relatare mai concretă ne oferă însă (în documentul citat în nota 34) cu privire la felul în care proceda ierarhul pentru întărirea în credință a propriilor credincioși: "Spiritualiter per Sanctas Doctrinas, corporaliter per largissimas beneficiorum profusiones ...". Desigur, strategia episcopului în această chestiune era mult mai complexă, incluzând și convocarea unor sinoade protopopiale, în care se stabileau "așezămături" distincte pentru preoți și pentru mireni (vezi Zenovie Pâclișanu, *Vechi vizitațiuni canonice în Ardealul veacului al XVIII-lea*, în *Cultura Creștină*, XVI, nr. 3, 1936, p. 157-159).

³⁷ În anul 1783 vorbește doar la modul general despre "predicarea adevărului catolic apostazilor" (O. Bârlea, *op. cit.*, p. 341, doc. nr. LXII), dar în anul următor menționează că fusese trimis de episcopul Ioan Bob în "părțile mureșene", unde trebuia să rămână până la Crăciun (*ibidem*, p. 343, doc. nr. LXIII, raport redactat la 10 octombrie 1784). Conform studiului citat mai sus, printre comunitățile în care a activat Spiridon Fogarași a fost și Cigmăul (Gabriela Mircea, I. Mircea, *op. cit.*, anexă, p. 29-30, raport adresat episcopului Ioan Bob la 11 noiembrie 1784). Despre o misiune similară vorbește, fără a preciza, și un alt călugăr, Ioachim Pop, în raportul adresat Congregației la 23 februarie 1784 (O. Bârlea, *op. cit.*, p. 371, doc. nr. CXIII).

³⁸ O. Bârlea, *op. cit.*, p. 341, doc. nr. LXII, p. 343, doc. nr. LXIII.

³⁹ "... pessimis his temporibus principalmente inter haereticos, qui apud nos jam triumphant ..." (*ibidem*, p. 342, doc. nr. LXII). Printre tulburările pe care a trebuit să le înfrunte misionarul s-a numărat, în toamna anului 1784, și răscoala țărănească, aceasta împiedicându-l să încheie instrucția religioasă la Cigmău (Gabriela Mircea, I. Mircea, *op. cit.*, *loc. cit.*). Despre necesitatea misiunilor se exprimă în mod repetat, fără exces de modestie: "... se mai son state necessarie le missioni Sagre, ora sono neccessariissime per infiniti motivi ..." (*ibidem*, p. 343, doc. nr. LXIII); "Io come dal mio arrivo in Transilvania ho incominciato le fatigosi Missioni, cosi sin oggidi pratico il mio obbligo, e me ne impegnerò di non lasciarlo sin'estremo Spirito della mia vita" (*ibidem*, p. 344, doc. nr. LXIV, raport adresat secretarului Congregației, ștefan Borgia, tot la 10 octombrie 1784).

⁴⁰ "... tutto questo anno lo impiegai nelle Sagre Missioni, e per grazie di Dio ancora ho riguadagnato alla Chiesa Cattolica più di sei milla d'anime; molti poi vilaggi, i quali per mezzo degl'Eretici s'incitavan all'apostasia, mi son' impegnato di ristabilirli nella fede andando di continuo per 600. ancora vilaggi. Non sono stato nella mia residenza più di 6. giorni, tutto il tempo dell'anno presente sono stato pellegrino in codesto Principato della Transilvania, e ne pur'ora sono al mio logo residenziale, ma lontano assai." (*ibidem*, p. 345, doc. nr. LXV.)

Acțiunea misionară din acest an a vizat în primul rând districtul Hațeg, unde Fogarași a fost trimis de episcopul Ioan Bob, la ordinul direct al Guberniului, pentru a readuce la Biserica Greco-Catolică comunitățile trecute la "schismă" sau a le restabili în credință pe celelalte⁴¹. Ea a continuat în anul următor⁴² (în raportul din 1785 misionarul vorbea de alte 600 de sate în care își continua misiunile !!) pentru a înregistra un nou moment de vârf în anul 1787. Atunci Spiridon Fogarași a efectuat, timp de trei luni, o vizitație canonică în 100 de sate în urma căreia i-a reconfirmat în credință pe mulți șovăielnici (supuși intrigilor consătenilor lor "eretici" și "schismatici"), iar pe alții i-a reconvertit⁴³. Ca modalitate utilizată, în cazul reconverțirii, este amintită penitența, iar în cazul celor care persistau în credință se menționează, doar la modul general, necesitatea instruirii lor doctrinare, a îndemnării la o adevărată penitență și la reformarea moravurilor. Nu putem ști în ce măsură misionarul a pus accent pe latura pastorală a vizitației sale, dar probabil că, în primul rând, acțiunea sa a vizat convingerea prin argumente doctrinare a celor cărora li se adresa, atât în cazul reconfirmării, cât și, mai ales, al reconverțirii; pe de altă parte, putem presupune că, prin discursurile sale, el se adresa întregii comunități. Misiunile de mare amploare au încetat odată cu crearea vicariatelor foranee (chiar în anul 1787) în zonele cele mai expuse tulburărilor confesionale. Astfel, prin noile structuri instituționale constituite, clerul secular din teritoriu (în primul rând vicarii) prelua sarcinile misionare îndeplinite până atunci de călugării basiliani.

În perioada următoare, Spiridon Fogarași a mai îndeplinit, în afara Blajului, numai sarcini pastorale. Poate fi amintită în acest sens misiunea încredințată în perioada 1789-1791, de a reorganiza parohia din Vințu de Jos care, prin părăsirea unirii de către cea mai mare parte a credincioșilor, rămăsese fără biserică (aceasta fusese "răpită" de "schismatici", după cum afirmă Fogarași). Episcopul catolic Batthyáni Ignác le-a acordat însă celor rămași o încăpere în interiorul reședinței sale, dotată cu toate cele necesare exercitării cultului în ritul grec, unde Fogarași a

⁴¹ "Quod dum Reverendissimus D. Spiridion Fogarasi Ordinis S. Basilij Magni Episcopatus Fogarasiensis Consistorialis Anno 1785 per Illustrissimum Dominum Episcopum Joannem Babb ex Stricto Excelsi Regij Gubernij mandato Visitator missus fuisset ad Districtum Haczeg Inclyto Comitatus Hunyad cum Zarand unito Gremialem, qui supra Septuaginta Pagos continet, hominesque ad Schisma relabi fervebant, ita in Fide Graeco-Catholica restabilivit, et confirmavit, ut in Eadem Constanter perseverent. Quod bona fide testor." (Mărturia din 31 august 1789, semnată de nobilul Nicolaus Pap Zereny "Parochus Oppidi V. Hunyad Graeco-Catholicus, et tunc Districtus Archidiaconalis Notarius, nunc Archidiaconus" – *ibidem*, p. 350-351, appendix la doc. nr. LXXIV.) Copia acestei mărturii a fost transmisă de Spiridon Fogarași cardinalului ștefan Borgia, cu rugămintea de a-l recomanda arhiepiscopului primat al Ungariei, Batthyány József, în virtutea zelului pentru Biserica lui Iisus Hristos de care dăduse dovadă, după cum însuși afirma (vezi scrisoarea din 3 noiembrie 1789, la care este anexată mărturia citată). Cifrele comunicate în raportul din anul 1785 nu pot fi confirmate, desigur, doar prin această mărturie.

⁴² *Ibidem*, p. 346, doc. nr. LXVIII.

⁴³ "Mercè chè più di 3. mesi pel commando del Monsignor Vescovo andando di far la visita a 100 villaggi tanto fruttuosa diventò un simil mia fatica mediante l'ajutrice Grazia Divina, di modochè molti di codesti villaggi andando a vaccillar'nella Fede, imperochè sono cohabitanti con'gli Eretici, e Schismatici, restarono confermati nella Fede, altri poi dando rinunziò al peccato per mezzo d'una salutare penitenza, sono riconciliati al buon Giesù." (*Ibidem*, p. 347, doc. nr. LXIX.)

funcționat ca paroh în perioada amintită, fiind întreținut de același Batthyáni și îndeplinind toate atribuțiile specifice unui asemenea oficiu: catehizarea credincioșilor, ascultarea mărturisirilor, predicarea cuvântului divin în fiecare duminică și zi de sărbătoare⁴⁴. Alte sarcini îndeplinite au constat în instruirea doctrinară a credincioșilor efectuată, în anul 1788, probabil în satele mai apropiate de reședința episcopală⁴⁵ și în vizitația canonică realizată la Alba Iulia și în parohiile învecinate, în anul 1789, cu un caracter exclusiv pastoral⁴⁶. și în anul 1795 însă, Spiridon Fogarași își mai exprima credința în necesitatea continuării misiunilor⁴⁷, exemplificând cu noile convertiri pe care le reușise el în luna iulie a acestui an. Ocazia fusese oferită, de această dată, de ceremoniile religioase prilejuite de acordarea indulgenței papale plenare din 1 ianuarie 1795 pentru victoria în război a împăratului Francisc I. Convinși de predicile rostite de Fogarași cu acest prilej, mulți "schismatici" dintr-un sat nemenționat, împreună cu preotul lor, se hotărâseră să îmbrățișeze "credința catolică"⁴⁸.

Acțiunea misionară a călugărului Spiridon Fogarași s-a desfășurat, prin urmare, în două etape: 1775-1776, în timpul mării ofensive misionare a episcopului Grigore Maior, respectiv 1783-1787, în contextul tulburărilor confesionale cauzate de promulgarea Edictului de Toleranță. În primul caz inițiativa a aparținut episcopatului greco-catolic, care dorea recucerirea teritoriilor pierdute în favoarea

⁴⁴ *Ibidem*, p. 349, doc. nr. LXXIII, p. 351, doc. nr. LXXV. Ambele rapoarte (din 3 noiembrie 1789, respectiv 10 ianuarie 1791) îi ofereau prilejul consemnării unor elogii superlative la adresa episcopului Batthyány pentru calitățile personale, grija arătată nu numai propriilor credincioși, ci și celor greco-catolici, ca și pentru zelul său misionar: "... è come un'altro sole nella Transilvania, il quale ancorchè per mezzo della Tolleranza si resero molto confirmati gl'Eretici, con tutto cio ha convertiti, e converte molti alla fede Cattolica provvedendo al suo Grege di non smarirsi ver'una peccorella" (raportul din 3 noiembrie 1789).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 348, doc. nr. LXXI.

⁴⁶ "Nella S. Quaresima poi mediante la Disposizione dell'III.mo Ordinario Nostro nella Città di Alba Carolina hò fatto al frequente Popolo le salutari eshortazioni, ed addottrinamenti, come ancora nelle altre Chiese delle Città, e Villaggi mi adoprai di insegnar i Fedeli le Verità Evangeliche, Confessarli, e dispor gl'Ammalati al felice passaggio nella beata Eternità"; tot atunci Fogarași se preocupa și de apărarea imunității parohilor și a slujitorilor bisericești, amenințată prin excesivele sarcini publice care le fuseseră impuse, în condițiile războiului, de autoritățile locale "eretice" (*ibidem*, p. 348-349, doc. nr. LXXIII).

⁴⁷ "... se mai sono stati necessarij gli Veri e zelanti predicatori, e Majestri della S. Chiesa Cattolica, ora certamente sono troppo necessarij" (*ibidem*, p. 356, doc. nr. LXXXIII).

⁴⁸ "... tutto il resto del tempo lo Consacro al Vantaggio della S. Chiesa, e mi Impegno d'amajestrare il popolo nello Spirito vero della Legge Divina, come appunto La Grazia di Dio cooperante nella passata estate nel mese di Luglio in un certo villaggio nel tempo del Santo Giubileo concesso all'Agostissimo Imperadore dalla Sagra Sede Apostolica dopo aver finite due prediche, et ancora sequitata la terza molti scismatici di quel villaggio con il Loro Sacerdote abbracciarono la Fede Cattolica, e più simili persone altrevolte ancora si piegarono all'abbraciamento della S. Fede Cattolica" (*ibidem*). În legătură cu indulgența papală menționată, vezi Zenovie Pâclișanu, *Noi mărunțișuri istorice. Indulgențe plenare în eparhia Blajului la 1795*, în *Cultura Creștină*, XVIII, 5, 1938, p. 280-283. Raportul citat, din 20 noiembrie 1795, este ultimul depistat de Octavian Bârlea, dar călugărul blăjean a continuat redactarea lor, după cum putem deduce din scrisorile ulterioare ale Congregației, legătura fiind ținută, în momentele mai dificile ale războiului, prin intermediul nunțului apostolic vienez (*ibidem*, p. 356-358, doc. nr. LXXXIV-LXXXVII).

Bisericii Ortodoxe, în timp ce în cel de-al doilea impulsul a venit din partea Guvernului și, prin intermediul lui, a Curții imperiale, care urmărea conservarea *statu-quo*-ului confesional, chiar în condițiile noii politici ecleziastice promovate.

Sub aspectul strategiei misionare, putem presupune că Spiridon Fogarași se apropia foarte mult de Grigore Maior, ierarhul pe care-l aprecia atât de mult la începutul activității sale. Elogiul similar adus, în contextul iosefin, episcopului catolic Batthyáni și considerațiile sale referitoare la necesitatea continuării misionarismului probează acest fapt. În privința conceptelor utilizate, observăm că Biserica în slujba căreia acționa misionarul era întotdeauna "Sfânta Biserică Catholică" ("Santa Catholica Chiesa"), ca și credința împărtășită ("Catholica Fede")⁴⁹, în timp ce ortodocșii erau numiți fără excepție "schismatici" și adepți ai unei "credințe înșelătoare" ("fallace credenza") care persistau în "schismă" sau rătăceau în "tenebrele schisme"⁵⁰, iar cei care părăsiseră unirea "apostați" sau "oi rătăcitoare" ("oves errabundas", "erranti pecore"). Această terminologie oglindește o clară orientare spre ideea "unirii în credință", argumentele doctrinare fiind utilizate probabil cu predilecție în acțiunile misionare care urmăreau instruirea receptorilor prin predică, sau demonstrarea "adevărului catolic" ("verità catholice") prin discursuri sau dezbateri. Ea nu indică în nici un caz o neglijare a specificității ritului⁵¹, ci doar elementele pe care se pune accent în practica misionară.

*

Trebuie să presupunem de la început că un model distinct de misionariat a promovat clerul secular, într-un context confesional – cel la care ne-am referit în introducerea cercetării noastre – modificat fundamental după anul 1781. Format și el la Roma, dar și în Viena crepusculului epocii tereziene, Petru Maior nu a mai putut beneficia de participarea directă la acțiunile misionare ale lui Grigore Maior, la care s-a raportat mai târziu însă, de pe poziția istoricului, ca la un model de misionariat. Pentru el, "răspândirea credinței catolice" și "îngrijirea sufletelor credincioșilor" ("Catholicae Fidei propaganda, curaque fidelium animarum") au reprezentat la început cele două ipostaze ale unui misionariat teoretic, promovat prin calitatea sa de dascăl, deținută între anii 1780-1784⁵². Punerea lor în practică

⁴⁹ În documentele analizate apare o singură dată "sfânta unire", credința fiind însă tot cea catolică, în raportul redactat de Ioachim Pop ("... exmissus Instructionem Doctrinae Catholicae vigore Altissimi rescripti Regii demandatam a S. Unione ad Schisma deficere ..." – O. Bârlea, *op. cit.*, p. 371, doc. nr. CXIII), și tot o singură dată "credința greco-catholică", în mărturia semnată de notarul protopopiatului Hunedoara ("... in Fide Graeco-Catholica restabilivit et confirmavit ..." – *ibidem*, p. 350-351, appendix la doc. nr. LXXIV).

⁵⁰ O caracterizare mai plastică întâlnim în relatarea despre evenimentele de la Vințu de Jos: "... gli Greco-Catolici ingiuriosamente essendo spogliati dalla sua Chiesa per una finissima frode di codesta gente inimicissima alla Catholica fede ..." (*ibidem*, p. 351, doc. nr. LXXV).

⁵¹ În cazurile concrete, precum cel invocat în nota anterioară, apare termenul de "greco-catolici" și referința la "ritul grec" (*ibidem* și p. 349, doc. nr. LXXIII).

⁵² *ibidem*, p. 383, doc. nr. CXXXVII. Ideea, exprimată astfel încă înaintea încheierii studiilor (în anul 1779), revine în anii următori: "... imbuendo nempe fideles salutari doctrina, schismaticos ad s. Unione adhortando ..." (în anul 1780, *ibidem*, p. 384, doc. nr. CXXXIX); "... sanam fidei, morumque doctrinam discipulorum aliorumque Christianorum nunc apud nos atrocissimis fluctibus agitatorum animis pro munere meo instillare non negligo ..."; "...

a început doar în anul 1785, o dată cu opțiunea lui Petru Maior de intrare în rândurile clerului secular⁵³. Atacurile severe la adresa episcopului Ioan Bob din anii '90, în care același Petru Maior îi reproșa acestuia neglijarea vizitațiilor canonice, aveau o semnificație similară: în noul context confesional, conducerea Bisericii Greco-Catolice trebuia să-și apere proprii credincioși printr-un misionariat "defensiv", promovat în mod nemijlocit de către episcopul însuși⁵⁴.

Condițiile dificile în care debuta activitatea lui Petru Maior – "timpuri de primejdiească încercare" ("periculosos hoc tentationis tempore")⁵⁵, cum le numea chiar el, caracterizate de acute agitații confesionale⁵⁶ - au făcut ca, în primii ani, aceasta să se rezume la îndeplinirea unor misiuni de efectuare a instrucției doctrinare de șase săptămâni pentru cei care doreau să se (re)convertească la ortodoxie ("relabensii"): mai întâi la Dumbrăveni și în satele din jur, în anul 1784, misiune pentru care Maior a trebuit să-și întrerupă cariera didactică⁵⁷, apoi la Târgu-Mureș, în anul 1785⁵⁸, și în alte locuri⁵⁹. Destul de repede el s-a implicat

Fideles in Orthodoxa Fide Dei gratia opitulante confirmare, Heterodoxis eandem Catholicam Fidem persuadere, errores haereticos et Schismaticos disuadere ac refutare satago" (în anul 1783, *ibidem*, p. 387-388, doc. nr. CXLIII, CXLV).

⁵³ "Conor proinde in Vinea Domini quoad ejus fieri potest operari confirmando fideles in fide Catholica, et pugnando cum inimicis ejusdem ..." (raportul adresat Congregației în anul 1787, *ibidem*, p. 392, doc. nr. CLII); "... non desino pro mea facultate alios a relapsu ad schisma praeservare, alios ad S. Unionem reducere" (scrisoarea adresată prefectului Congregației, Ștefan Borgia, în anul 1803, *ibidem*, p. 406, doc. nr. CLXIX).

⁵⁴ O splendidă declarație în acest sens întâlnim în raportul adresat de Petru Maior Congregației la 21 aprilie 1790: "Cum vero *fides sit ex auditu* [s. n.], nihil ergo mirandum, quod turmatim nostri ad Schisma deficient eo a fortiori, quod nostri homines per zelum, et dexteritatem Antecessorum Episcoporum asveti sunt ex ore ipsiusmet Episcopi saepe audire verbum Dei" (*ibidem*, p. 395-396, doc. nr. CLVIII). O observație similară se regăsește și în raportul expediat în anul 1791: "Mirum enim quantum nostra gens praesentia et praedicatione Episcopi affici et flecti soleat" (*ibidem*, p. 398, doc. nr. CLXI). Acuzația referitoare la neglijarea vizitațiilor canonice o regăsim și în rapoartele expediate în anul 1793 și 1794 (*ibidem*, p. 400, doc. nr. CLXV, p. 404, doc. nr. CLXVI).

⁵⁵ *Ibidem*, p. 388, doc. nr. CXLV (raportul adresat Congregației la 1 iunie 1783).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 387, doc. nr. CXLIII (raportul din 20 februarie 1783, citat *supra* nota 52); "... his praesertim temporibus, quibus tot magistri sunt prurientes auribus, et a veritate avertentes auditum" (răspunsul Congregației la acest raport, din 12 aprilie 1783, *ibidem*, doc. nr. CXLIV).

⁵⁷ Faptul este atestat de scrisoarea de răspuns a Congregației din 28 februarie 1784: "... sed negotio Sanctae Unionis ita exigente, constituto altero in eo munere, Te Elisabethopolim, et ad alios pagos circumjacentes ad instruendos, et confirmandos eos, qui a Sacra Unione desciscere parati sunt, fuisse expeditum". "Nos quidem bene intelligimus – se spunea în continuarea acestui răspuns – quantae gravitatis ista commissio sit. Utinam benedicat Dominus Laboribus Tuis, ut et illi, quid nondum desciverunt, in sacra unione maneant, et alii etiam ad eandem redeant." (*Ibidem*, p. 389, doc. nr. CXLVII.)

⁵⁸ Conform scrisorii adresate de episcopul Ioan Bob lui Petru Maior la 20 decembrie 1785, în care ierarhul își exprima nemulțumirea pentru neprimirea unui raport asupra modului de desfășurare și al rezultatului acestei instrucții, probabil nefinalizată conform reglementărilor, ceea ce provocase o reclamație a episcopului ortodox la Guberniu (Petru Maior, *Scrisori și documente inedite*, ediție îngrijită de Nicolae Albu, București, 1968, p. 16, doc. nr. XII).

însă în acțiuni misionare efective. În baza experienței acumulate Maior a pledat, după 1790, pentru implicarea mai activă a episcopului, în sensul aceluiași misionariat "defensiv" la care ne refeream mai sus, numai astfel putând fi prevenite, în concepția sa, "defecțiunile" prilejuite de noul statut juridic al confesiunii ortodoxe⁶⁰.

În anul 1816, într-o încercare de bilanț cu privire la activitatea sa misionară, Petru Maior vorbea de convertirea integrală a câtorva parohii și de convertirile individuale realizate prin "predicarea orală a Cuvântului divin", subliniind astfel cele două direcții principale ale practicii sale misionare⁶¹. Întreprinse prin urmare în limitele teritoriale ale propriului protopopiat, demersurile sale au urmărit subordonarea tuturor credincioșilor adepți ai altor confesiuni creștine, respectiv a parohiilor ortodoxe. Chiar tentativele mai puțin fructuoase sunt semnificative pentru

⁵⁹ Un caz special l-a constituit parohia Săcalu de Pădure, despre a cărei iminentă defecțiune Petru Maior vorbea în rapoartele trimise la Roma în anii 1790 și 1794, cauza acestei situații fiind găsită în neglijența episcopului (O. Bârlea, *op. cit.*, p. 395, doc. nr. CLVIII, p. 404, doc. nr. CLXVI). În scrisoarea adresată vice-judelui Nagy Sámuel, în anul 1794, Petru Maior motiva însă neefectuarea instrucției de șase săptămâni, cu care el însuși fusese însărcinat de episcop, prin faptul că nu-i fusese asigurată retribuția zilnică de doi florini care i se cuvenea pentru un asemenea serviciu din partea credincioșilor și a parohului acestora (Petru Maior, *Scripta minora. Ars litteraria. Animadversiones. Epistolarium. Ultima*, ediție îngrijită de Ioan Chindriș, București, 1997, p. 234-236, doc. nr. 39). Problema nu era rezolvată însă nici în anul 1803, când Ioan Bob, ca urmare a plângerii adresate de cei în cauză Guberniului, îi cerea explicații lui Maior pentru neefectuarea instrucției și numea, ulterior, pe preotul Teodor Chirali din Craifalău pentru îndeplinirea acestei sarcini (idem, *Scrisori și documente inedite*, p. 52-53, doc. nr. XXXIX-XL). Dar situația era aceeași și în anul 1804, când Petru Maior raporta trecerea întregului sat la ortodoxie (*ibidem*, p. 58, doc. nr. XLVII, p. 62, doc. nr. L). Foarte probabil comunitatea a revenit ulterior la unire, pentru că șematismul diecezei menționează, în anul 1835, existența parohiei Săcalu de Pădure (*Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioeceseos Fogarasiensis in Transilvania pro anno a Christo nato MDCCCXXXV*, Blasii, p. 67). Într-un alt caz, din anul 1799, Maior a solicitat episcopului Ioan Bob să dispună efectuarea instrucției de șase săptămâni pe seama credincioșilor uniți domiciliati pe domeniul Urisiu de Sus, care fuseseră incluși în mod abuziv în rubrica familiilor neunite (P. Maior, *op. cit.*, p. 34-37, doc. nr. XXIV).

⁶⁰ Este cazul categoricelor considerații incluse în raportul adresat Congregației în anul 1794: "Dominus Ordinarius ... ad praedicationem verbi Dei aut faciendam aut curandam necnon ad instituendam Visitationem Canonicam quae eo magis nunc necessaria foret quod etiam Schismatici cum antea solum tolerati fuissent in hoc Principatu, nunc Lege recepti sunt qua occasione quantum detrimenti capere possit Sacra Unio nisi duplicatus fuerit Episcopalis zelus non est necesse ut ego explicem nullo pacto adduci potest" (O. Bârlea, *op. cit.*, p. 404, doc. nr. CLXVI). O interesantă declarație anterioară, din anul 1790, avea menirea de a proba sinceritatea atitudinii sale și importanța acordată implicării directe în această chestiune a forului roman: "Sacra Congregatio ! solus sum in hoc Clero saeculari propagandista, et animam pro Fide Catholica, ac Matre Ecclesia Apostolica ponere paratus sum. Res est sane quae moram non patitur, modo enim Heterodoxi nescio quam ob rem magis quam antehac agunt." (*Ibidem*, p. 396, doc. nr. CLVIII.)

⁶¹ "Quamdiu enim junior fui, orali praedicatione verbi Dei conatus sum in incrementum Sacrae Unionis collaborare in Dioecesi Fogarasiensi Magni Principatus Transilvaniae. Quod non sine fructu peregi; nam per Dei gratiam, praeter plures singulares animas, etiam integras aliquot parochias a Schismate in sinum Matris Romano-Catholicae Ecclesiae reduxi." (*Ibidem*, p. 411, doc. nr. CLXXXVIII.)

modul în care reprezentantul unei structuri ecleziastice greco-catolice încerca să realizeze uniformizarea confesională a teritoriului aflat sub jurisdicția sa.

Convertirile individuale sunt atestate în rapoartele trimise de Petru Maior la Roma în anii 1789, 1790, 1792, 1794 și 1795 și însumează opt familii și trei preoți ortodocși, o familie și un credincios de confesiune calvină și o familie de confesiune luterană⁶². Deși nu se insistă asupra modalității concrete de realizare a acestor convertiri și nici asupra tipului de comunitate din care făceau parte persoanele respective, ele sunt semnificative pentru că reprezentau, cu siguranță, rezultatul apelului la argumente doctrinare, doar în cazul preoților putându-se discuta de eventuale motivații exterioare sferei conștiinței. Dar asupra unui asemenea exemplu vom reveni mai jos. În schimb, convertirile sau tentativele de convertire ale comunităților sunt ceva mai bine reflectate documentar și pot fi sesizate în întreaga perioadă în care Petru Maior a acționat ca protopop.

Prima comunitate ortodoxă convertită de Petru Maior a fost cea din Filpișu Mare, revenită "de bună voie, fără amestecul vreunei constrângeri, la străvechea religie greco-catolică", în cursul anilor 1787-1788, și prin sprijinul judeului nobiliar Sigismund Mihotsa, proprietar local de confesiune catolică⁶³. Convertirea s-a realizat în două etape: mai întâi acceptarea unirii de majoritatea membrilor comunității, dar nu și de preot, apoi restituirea bisericii și primirea unirii și de ultimele șase familii care se vedeau lipsite de biserică⁶⁴. Opțiunea credincioșilor a avut la bază în acest caz motivații extrem de concrete, precum anumite nemulțumiri la adresa preotului ortodox și posesiunea asupra bisericii (în a doua etapă), pentru a nu mai aminti de influența nobilului proprietar local. Pe de altă parte, existența casei parohiale și, probabil, a unei eclezii, care nu puteau fi deținute decât de un preot greco-catolic, l-au determinat ulterior pe fostul preot neunit să solicite aprobarea convertirii sale⁶⁵. Un caz similar este menționat și în localitatea Râpa de Jos, unde pierderea bisericii în urma "defecțiunii" credincioșilor uniți compromisesese șansele de reconversie ale acestora, chiar dacă unul din cei doi preoți fusese deja câștigat⁶⁶.

În anul 1791 Maior a reușit convertirea comunității din Toldal, doar trei familii persistând în "schismă"⁶⁷. Totodată, în cursul vizitației canonice efectuate în protopopiat, el a fost admis să predice în majoritatea bisericilor ortodoxe, fapt relatat cu

⁶² *Ibidem*, p. 394, doc. nr. CLVI, p. 395, doc. nr. CLVIII, p. 399, doc. nr. CLXIII, p. 403-404, doc. nr. CLXVI, p. 405, doc. nr. CLXVII.

⁶³ *Ibidem*, p. 393-394, doc. nr. CLIII, CLV; Nicolae Albu, *Date noi privitoare la viața și activitatea lui Petru Maior*, în *Revista Arhivelor*, an XLVIII, vol. XXXIII, nr. 4, 1971, p. 583, doc. nr. 9.

⁶⁴ N. Albu, *op. cit.*, *doc. cit.*; P. Maior, *Scripta minora*, p. 206, doc. nr. 25.

⁶⁵ Scrisoarea lui Petru Maior adresată superiorului său la 22 martie 1786 vorbește despre un anume "Popa Szandu ex Moysa, qui placuisset M[agyar] Fülpesiensibus n[on]unitis loquebantur se ad unionem redituros, si is Parochum ipsis esse vellet ..." și despre demersurile judeului nobiliar Mihotsa, ca și despre ocuparea temporară a casei parohiale de către preotul neunit, după moartea fostului preot unit (N. Albu, *op. cit.*, p. 581-582, doc. nr. 7; vezi și răspunsul episcopului din 15 martie s. v., în P. Maior, *Scrisori și documente inedite*, p. 18, doc. nr. XIV). Pentru problema posesiunii asupra bisericii vezi documentele citate în nota anterioară (în ultimul și despre dorința de convertire a fostului preot neunit).

⁶⁶ N. Albu, *op. cit.*, p. 581-582, doc. nr. 7.

⁶⁷ O. Bârlea, *op. cit.*, p. 398, doc. nr. CLXI.

satisfacție forului roman; posibilitatea convertirii acestor comunități o lega de o vizită personală a episcopului⁶⁸. Deși lipsesc detaliile, faptul în sine ne îndreptățește să credem că predicile respective trebuie să fi pus un accent important pe încercarea de lămurire a receptorilor cu privire la conservarea ritului ortodox, în sensul strategiei misionare a episcopului Grigore Maior, dar și în spiritul ecumenic afirmat ulterior de Petru Maior în *Istoria Bisericii Românilor*⁶⁹. O altă convertire a fost aceea a comunității din Teleac (cu excepția a 15 familii și a preotului), raportată de Petru Maior în anul 1795, dar destul de instabilă din moment ce noii convertiți nu obținuseră și biserica⁷⁰. În fine, în anul 1806, Maior raporta convertirea comunității din Sidrieșu Mic⁷¹.

Cazul preotului Matei din Hodac din anul 1801, ne oferă singurul exemplu în care putem cunoaște efectiv modalitatea de realizare a (re)conversării. Activând foarte probabil într-o comunitate mixtă din punct de vedere confesional⁷², acesta fusese tentat de convertirea la ortodoxie, fapt pentru care protopopul Petru Maior îl sancționase prin oprirea de la patrafir. Reacordarea dreptului de oficiere a serviciului divin (cu excepția tainei spovedaniei) i-a fost concedată doar după ce a făcut mărturisirea de credință ("professio fidei") pe cele patru puncte florentine⁷³. Textul profesiunii de credință este foarte asemănător celui stabilit în anul 1765 de episcopul Atanasie Rednic, cu excepția ultimului punct, referitor la Purgatoriu, care are o formulare puțin deosebită⁷⁴. Cu totul diferită este încheierea profesiunii, prin

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Ideea apropierei confesionale între românii greco-catolici și cei ortodocși devenise, conform mărturiilor istoricului, o realitate efectivă în practica pastorală din acea perioadă (vezi P. Maior, *Istoria Bisericii românilor*, ediție îngrijită de Ioan Chindriș, București, 1995, p. 133-134).

⁷⁰ O. Bârlea, *op. cit.*, p. 405, doc. nr. CLXVII (raportul adresat de Petru Maior Congregației în anul 1795); N. Albu, *op. cit.*, p. 584, doc. nr.11 (scrisoare adresată de Petru Maior episcopului Ioan Bob în anul 1796, privitoare la situația Bisericii); P. Maior, *Scrisori și documente inedite*, p. 48-49, doc. nr. XXXVI (scrisoare adresată de Petru Maior aceluiași episcop în anul 1801, în care descrie tulburările datorate lipsei unui paroh titular pentru această comunitate; vezi și p. 50, doc. nr. XXXVII, răspunsul episcopului la această scrisoare; din cele două scrisori deducem că, la acea dată, atât biserica cât și eclezia aparțineau uniților, care erau, în consecință, majoritari). În șematismul diecezei din anul 1835 parohia Teleac apare ca unită abia din anul 1815 (*Schematismus ...*, p. 70).

⁷¹ O. Bârlea, *op. cit.*, p. 408, doc. nr. CLXXIV.

⁷² În șematismul diecezei, parohia Hodac este menționată ca unită doar din anul 1824 (*Schematismus ...*, p. 67).

⁷³ P. Maior, *op. cit.*, p. 47-48, doc. nr. XXXIV-XXXV

⁷⁴ Reproducem textul acestei profesiuni de credință: "Eu Popa Mathei, cred și mărturisesc, cum că Patriarhul Romei iaste cap, și stăpân a toate adevăritele apostolicești Beseareci. Cred cum că Duhul Sfânt purceade de la Tatăl și de la Fiul ca dintr-un izvor. Cred cum că pânea azimă la lătini să prefacă în trupul Domnului Hs. precum și la noi cea dospită. Cred cum că sufletele drepților îndată după moarte să primesc într-o împărăția ceriurilor, precum ceale desnădăjduite în prăpastia iadului. Iară ceale cu păcate lesne ertătoare, sau care de au și avut păcate de moarte, dară s-au pocăit, ci n-au apucat a-și plini canonul, să duc în iad până la o vreme de dreptatea lui Dumnezeu hotărâtă, de unde să pot mântui. Mai pre urmă anume mă făgăduesc și mă leg, cum că neunit nici odinioară nu mă voi face, nice nu mă voi lauda că mă voi face neunit, nice împărășire cu cei neuniți întru ceale duhovnicești nu voi avea, cu un cuvânt voi fi unit adevărat până la moarte. Carea a mea mărturisire cu iscălitura numelui meu o întăresc." (Arhivele Naționale. Direcția Județeană Alba, fond: Mitropolia Greco-Catolică de Alba Iulia și Făgăraș, Blaj. Arhiva

care se urmărea asigurarea perseverenței în unire a celui în cauză, modificarea impunându-se desigur ulterior promulgării Edictului de Toleranță⁷⁵. Faptul că preotul Matei a acceptat extrem de greu partea finală a profesiei, după cum raporta Petru Maior⁷⁶, evidențiază specificul opțiunii sale confesionale, care nu ținea de sfera doctrinară, nefiind deci o problemă de conștiință, ci una de conjunctură. Fără a încerca generalizări riscante, putem afirma, pe baza mărturiilor documentare, că opțiunea preoților depindea în cele mai multe cazuri de aceea a comunităților, care le asigurau subzistența materială; existau însă și cazuri în care preoții înșiși influențau atitudinea comunităților. În ultimă instanță, cauza acestei "labilități" confesionale, în care preoții perseverau chiar după ce făceau profesii de credință, era slaba educație doctrinară, încă extrem de deficiente la nivelul clerului rural.

Activitatea misionară a lui Petru Maior, începută în anii 1784-1785, când a fost însărcinat cu efectuarea instrucției religioase de șase săptămâni în mai multe parohii, s-a desfășurat așadar pe toată durata funcționării sale ca protopop, chiar dacă în anumiți ani ea trebuie să fi fost mai redusă, după cum putem deduce din lipsa mărturiilor documentare (mai ales pentru perioada dintre 1795 și 1800). În cazul său, strategia misionară a vizat convertirea comunităților ortodoxe existente pe teritoriul supus jurisdicției sale, sau a indivizilor de altă confesiune decât cea greco-catolică, în vederea unei dorite uniformizări confesionale a acestui teritoriu.

Sub raport terminologic, observăm că și pentru Petru Maior credința la propagarea căreia el își aducea contribuția era tot cea catolică⁷⁷, ca și Biserica în sânul căreia erau (re)integrați cei (re)convertiți (definită ca "Sacra Sancta Ecclesia Romana", "Matre Ecclesia Catholica" sau "Matre Ecclesia Apostolica"). Denumirile utilizate pentru statutul confesional erau "Sacra / Sancta Unione" și "Schisma",

generală – acte inventariate, dos. nr. 39/1801, f. 2^f.) În textul stabilit de Atanasie Rednic prevederea referitoare la purgatoriu suna astfel: "... cum că sufletele dreptilor sunt în ceruri adică văd fața lui Dumnezeu, ale celor cu păcate mari în muncile de veci, iar ale celor cu păcate mici și caris'au ispovedit și n'au plinit canonul în munci oare care trecătoare care și curățitoare, râmlenește purgatoriu, se numesc, de unde se pot ajuta cu facerile de bine ale celor vii" (apud Z. Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, p. 102).

⁷⁵ În același text stabilit de Atanasie Rednic profesiunea de credință se încheia astfel: "... și mai făgăduiesc că voi fi supus și precum se cuvine ascultător de episcopul Făgărașului unit cu biserica Romei vechi adică de N. și de legiuirii lui următori întru acest scaun și de acei dregători sau părinți sufletești cari mi s'au rânduit sau mi se vor rândui de la acelaș Scaun și încă mărturisesc cum că această mărturisire și făgăduință și aceeaș datorie o înțeleg și aceea până la moarte întreagă, nemișcată și fără nici o îndoială cu ajutorul lui Dumnezeu o voi păzi și o voi mărturisi și mă voi nevoi cât va fi cu putință, ca și supușii mei și alții a căror purtare de grije de datoria mea se va ținea aceeaș să o păzească, să o învețe și să o propovăduiască" (*apud ibidem*).

⁷⁶ "La ceale patru Punturi n-au arătat nici o îndoială. Iară la ceaia ce am adaos după Punturi pentru întreg înțălesul lui, foarte cu greu, și târziu după multă și sărguită nu numai din a mea, ci și a altora dojană au voit a să iscăli." (ANDJA, fond cit., dos. cit., f. 1^f.)

⁷⁷ Într-un singur caz se folosește termenul de "credință ortodoxă", dar cu sensul de "adevărată credință": "Fideles in Orthodoxa Fide ... confirmare, Haeterodoxis eandem Catholicam Fidem persuadere ..." (O. Bârlea, *op. cit.*, p. 388, doc. nr. CXLV); într-un alt caz, cu trimitere concretă, se vorbește despre o comunitate revenită "ad avitam Religionem Graeco-Catholicam" (N. Albu, *op. cit.*, p. 583, doc. nr. 9).

credincioșii fiind denumiți cu termenii derivați corespunzători; în corespondența internă însă, purtată de Petru Maior cu episcopul Ioan Bob, apar mai des termenii "Nonunio" și "nonuniti" sau "disuniti" pentru a-i desemna pe credincioșii ortocși. Asistăm deci la aceeași promovare, prin practica misionară, a ideii de "unire în credință", care presupunea efectiv încercarea de realizare a unei instruirii a nou-converșiților sau a reconverșiților în principiile doctrine florentine. În cazul preoților se solicita, după cum am văzut, și depunerea profesiei de credință. Pe de altă parte, argumentele concrete ținând de specificul fiecărei situații aveau o pondere semnificativă. Acestea puteau fi, în privința comunităților, posesia asupra bisericii și gradul în care un preot era corespunzător sau nu așteptărilor credincioșilor și, în același timp, nu prea "costisitor", iar în privința preoților, existența ecleeiei și/sau a unui număr de credincioși care să le poată asigura mijloacele de subzistență. În calitate de reprezentant al ierarhiei ecleziastice, Petru Maior a avut în vedere, desigur, și astfel de argumente.

*

Existența a două strategii misionare distincte, fiecare corespunzând unei alte etape din evoluția Bisericii Române Unite, este, credem, demonstrată, chiar dacă sursele utilizate (cu predilecție corespondența celor doi clerici cu Congregația de Propaganda Fide) spun foarte puțin, prin natura lor, despre practica misionară propriu-zisă, insistând în primul rând asupra rezultatelor acesteia. Ele sunt însă foarte importante, în lipsa consemnărilor detaliate privitoare la acțiunile misionare și a protocoalelor protopopiale de vizitație canonică și în condițiile în care corespondența internă (purtată cu episcopul Ioan Bob) se reduce deseori la chestiuni administrative; pe de altă parte, ele au reprezentat, o lungă perioadă, singura posibilitate de informare a Scaunului roman cu privire la stările de lucruri din dieceza Făgărașului. Acestei limitări de natură informativă a surselor i se adaugă o alta, de natură conceptuală, privitoare la terminologia utilizată. În acest sens, nu putem exclude o anumite stereotipie a limbajului care face ca singura idee interesantă ce se poate deduce sub raportul ideologiei unirii și ea prea puțin diferențiată în cele două cazuri analizate, să fie aceea a "unirii în credință". Este relevantă lipsa insistenței asupra chestiunii ritului, chiar la Petru Maior, care a promovat cu foarte mare convingere teoria distincției între "credință" și "rit", insistând asupra specificității acestuia din urmă pe baza acelor "cunoscute patru capete ale unirei" nu doar mai târziu, în *Istoria Bisericei Românilor*, ci și în lucrarea *Protopopadichia*, redactată la Reghin în anul 1795⁷⁸. Frecvența termenilor "schismă" și "schismatic" în rapoartele trimise la Roma de același Petru Maior și preferința pentru termenii corespondenți "neunire" și "neuniți" în lucrările istorice⁷⁹ și în corespondența internă (acești termeni fiind utilizați și de episcopul Ioan Bob) este o altă probă a relativei stereotipii a limbajului utilizat în sursele analizate de noi. Orientarea ultramontană nu i-ar fi acordat lui Petru Maior șansa de a predica și în bisericile ortodoxe din protopopiatul său. Sinceritatea dorinței sale de promovare

⁷⁸ Petru Maior, *Protopopadichia*, ediție îngrijită de Laura Stanciu, Alba Iulia, 1998, p. 138-139, 141-142.

⁷⁹ Pentru lucrarea citată vezi p. 143, 178 și 180.

a unirii religioase este însă neîndoielnică, așa cum o demonstrează atât citatele reproduse de noi, cât și criticile severe la adresa lui Ioan Bob în această chestiune, prezente atât în corespondența cu Roma, cât și în *Istoria Beserecei Românilor*.

Realitatea unei identități greco-catolice, promovată prin opera teologică și doctrinară concepută în mediul cultural de la Blaj încă de la mijlocul secolului al XVIII-lea și care trebuie să fi influențat și practica misionară, este demonstrată și de cazul greco-catolicilor emigrați în țara Românească, asupra căruia am insistat. Recepți în mod eronat de observatorii străini (agentul imperial Fleischhagl, dar și nunțul Garampi, în cazul celor din Transilvania) și de ierarhia ortodoxă locală, greco-catolicii de aici au trebuit să opteze, în funcție de gradul de educație doctrinară, pentru apropierea de credincioșii catolici (în virtutea identității credinței) sau pentru integrarea în majoritatea ortodoxă (în virtutea identității ritului). Problema educației doctrinare era deci esențială atât pentru misionarii greco-catolici trimiși în țara Românească și pentru cei catolici (Gioacchino Pedrelli), cât și pentru cei care activau în teritoriul diecezei Făgărașului. De aici importanța argumentelor doctrinare în practica misionară, atât pentru Pedrelli, care invoca doar ca argumente istorice cele patru puncte votate de sinodul unionist din anul 1697, alături de declarația generală de primire a tot ceea ce "primește, crede și mărturisește biserica catolică romană", ca și pentru misionarii din Transilvania, care accentuau însă semnificația identitară a conceptului florentin de unire. În acest caz, diferența între Spiridon Fogarași și Petru Maior era cea dintre un misionarism de anvergură, dar de scurtă durată, și unul de amploare mult mai restrânsă, dar întreprins pe o durată lungă și corelat cu acțiunea de pastorație adresată propriilor credincioși. Se adăuga diferența dintre un misionarism preocupat în primul rând de aducerea "oilor rătăcitoare" la "adevărata credință" și unul care acorda atenție și aspectului educativ-formativ, în virtutea idealurilor iluministe împărtășite de promotorul lui.

Modificarea funcției Bisericii este evidentă în cazul misionarismului practicat de Petru Maior, luat ca și exemplu reprezentativ pentru misionarismul promovat în general de clerul secular (fără a pierde din vedere aspectele specifice, determinate de exemplaritatea cazului în sine). Acest tip de misionarism nu acoperă însă decât parțial noua misiune a Bisericii, aceea de a contribui la modernizarea societății. Restul ținea de practica pastorală prin care se aplicau instrucțiunile cu acest caracter transmise de autoritățile laice prin intermediul circularelor episcopale. În acest context se poate înțelege și reticența episcopului Ioan Bob față de implicarea personală în acțiuni misionare, fără a nega nici importanța explicațiilor subiective menționate la începutul analizei noastre, care sunt valabile, dar nu și suficiente⁸⁰. În ultimă instanță, complexitatea realității confesionale a epocii îl obligă pe istoric să refuze explicațiile unilaterale, ceea ce am încercat și noi prin investigația de față, care nu are pretenția de a oferi un răspuns definitiv problemelor abordate, mai ales că sursele inedite pot aduce încă multe completări ale informației istorice.

⁸⁰ Din acest punct de vedere nu suntem de acord cu aprecierea lui Octavian Bârlea care, referindu-se la bilanțul convertirilor realizate în timpul episcopului Ioan Bob, observa: "Hae conversiones vero potius partiales ut in Unionem universalem Transylvaniensium exirent non pervenerunt quia, ut nobis videtur, magnus missionarius defuit, defuit episcopus apostolus et pater amatissimus qui omnes vires suorum filiorum excitaret et dirigeret versus eundem finem. Sacerdotes zelantes utique multum facere protuerunt at non episcopum aequare ..." (*op. cit.*, p. 261).

"GRECII" DIN BIHOR ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

BLANKA GORUN – KOVÁCS

ZUSAMMENFASSUNG. Die "Griechen" aus Kreis Bihar in 18. Jahrhundert. Die Gemeinschaft des "Griechen" aus Kreis Bihar hat die Interesse des Historikern hervorgerufen und es war mehrmals erforscht. Aber dieses Problem ist mehr kompliziert wie es vorher gedacht war. Im Kreis Bihar können wir sprechen über den Gegenwart des Griechen schon in der zweite Hälfte des 17. Jahrhundert. Dabei sind noch einige serbischen Flüchtlingen gekommen, und zusammen haben eine starke Gemeinschaft gebildet, in welchem Gemeinschaft die gemeinsame Religion – griechisch – ostlich – und der Handlung, hat die Leuten zusammengebunden, und alle waren als "griechen" gekannt, wegen ihren "griechische" Religion. In der erste Hälfte des 18. Jahrhundert die Mitglieder dieser Gemeinschaft haben gebildet eine Händlerzunft, die hat bis 1848 geblieben, als der einzige Institution, welcher diese Leute vertreten hat. Im Unterschied mit Grosswardein, die "Griechen" aus Debrecen mussten der Stadt verlassen, und haben sich im Tokaj niedergelassen. Der Erfolg des "griechische" Händlers ist illustriert auch von die Übersiedlungen dieser Leute in andere Orten im Kreis Bihar, besonders nach Diosig, und Săcuieni, wo sie haben eine gleiche Zunft organisiert wie im Grosswardein, woher sind auch im Dörfer eingedrungen, und haben ein erfolgreiches und grosses Handlungsnetz. Die Niederlassen dieser balkanischen Elementen in Kreis Bihar hat auch seriöse religiöse Verwicklungen gehabt. Erstens bedingt von der Annahme der Vereinigte Religion, was haben diesen formal akzeptiert, einige haben sich zu orthodoxie rückgekehrt, besonders die Serben werden die wirksamsten Mitglieder dieser Kirche sein. Aber die anderen sind geblieben die Anhänger der Vereinigte Religion; der erste griechisch – katholische Bischoff in Grosswardein, Meletie Kovács, war ein Mitglied der Gemeinschaft der "Griechen" aus Diosig, er ist aber auch im Griechland (Moreea) geboren. Der Bischoff ist im Verbindung geblieben mit der "griechischen" Händlers, und im Problemen hat denem auch geholfen. Bei Ende des 18. Jahrhundert diesen Händlers aus Grosswardein haben erreicht, direkt oder durch Partners, umgekehrt die ganze Handlung im Kreis Bihar zu kontrollieren und sich zu implizieren im Handlungsnetze welche hatten als Ziel der imperialische Hauptstadt, Wien.

Problema existenței unor comunități ale "grecilor" în bazinul dunărean a preocupat istoriografia cam de la mijlocul secolului al XIX-lea.¹ Prezența lor, sporadică înainte de secolul al XVI-lea, a devenit tot mai insistentă în jurul mijlocului acestuia, când pot fi documentate existența a unor comunități "grecești" în diverse centre cu caracter urban din bazinul Dunării mijlocii și de jos. În

¹ Max Demeter Peyfuss, *Chestiunea aromânească. Evoluția ei de la origini până la Pacea de la București (1913) și poziția Austro-Ungariei*, București, 1994, p. 19

această perioadă de început a prezenței lor în spațiul din nordul Dunării, ei se înfățișează mai cu seamă ca practicanți consecvenți ai comerțului, fiind mai totdeauna amintiți în documente ca și *quaestores*, negustori, ocupație pe care se pare că au practicat-o și în patria natală, ajunsă în această perioadă sub ocupație turcească de lungă durată.

Cercetările mai noi au stabilit că, din punct de vedere etnic, termenul generic de "greci" nu semnifică neapărat că aceștia erau cu adevărat greci, ci – pe de o parte – că proveneau de pe teritoriul Greciei clasice și – pe de altă parte – mai ales că aparțineau aceleiași biserici creștine orientale, "grecești", respectiv Bisericii ortodoxe. În general, istoriografia admite că aceștia au putut fi aromâni,² greci chiar, dar și sârbi ori armeni, care s-au amestecat între ei încă în secolele anterioare, atât pe teritoriul propriu – zis al Imperiului otoman,³ cât și mai ales în spațiile limitrofe acestuia, în principatele dunărene⁴ în Ungaria,⁵ Transilvania,⁶ ori Austria.⁷ În Moldova și Țara Românească din a doua jumătate a secolului al XVI-lea prezența creditorilor greci, armeni și chiar evrei devenise deja obișnuiță.⁸

În Transilvania, de la bun început, între negustorii sași și negustorii din Balcani au apărut conflicte foarte dure, al cărui punct culminant pare a fi reflectată de cererea negustorilor brașoveni din 1545, adresată domnitorului muntean Radu Paisie, să interzică negustorilor greci să ducă marfă în Transilvania,⁹ cerere ce semnaleză modificarea metodelor de activitate comercială a "grecilor" care au devenit mai agresivi, trecând din Țara Românească în spațiul din nordul Carpaților. Totuși, în jurul anului 1550, numele unor negustori greci – rezidenți în

² Vezi discuția la Peyfuss, *op. cit.*, p. 34-39

³ Ivan Peresvetov nota în a sa *Jalbă cea mare* din secolul al XVI-lea că "Grecii și sârbi se bagă la turci ca să pască oile și cămilele lor și cei mai fruntași dintre greci fac negoț". *Călători străini despre țările române*, I, București, 1968, p. 457

⁴ Radu Manolescu afirmă că înainte de înființarea pașalâcului de la Buda negustorii levantini (greci, turci, armeni) își duceau mărfurile numai pe piața munteană, de unde erau preluate de negustorii sași și duse în Transilvania, aceștia din urmă vehiculându-le apoi spre centrul Europei, grecii neavând dreptul să vândă în Transilvania și nici să le tranziteze spre Viena. *Relațiile comerciale ale țării Românești cu Sibiul la începutul veacului al XVI-lea*, în *Analele Universității C. I. Parhon*, Seria științe sociale – istorie, 5, București, 1956, p. 240

⁵ Vezi în acest sens lucrările fundamentale ale lui Füves Ödön menționate de Papp Klára, *Balkáni kereskedők a XVIII. századi Bihar megyében*, în *Hajdu-Bihar Megyei Levéltár Évkönyve*, XIV, Debrecen, 1987, p. 12, nota 7; vezi și Sasvári László, *Orvostörténeti adalékok a miskolci görögök anyakönyvében (1726-1863)*, în *A miskolci Hermann Ottó Múzeum közleményei*, 18, Miskolc, 1980, p. 28

⁶ Olga Cicanci, *Comaniile grecești din Transilvania și comerțul european în anii 1636-1746*, București, 1981,

⁷ D. I. Popovici, *Aromânii ca negustori în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea în Serbia și Austro-Ungaria*, București, 1934 și, mai nou, Bur Marta, *Das Raumergreifen balkanischer Kaufleute im Wirtschaftsleben der ostmitteleuropäischen Länder im 17. und 18. Jahrhundert*, în *Studia historiae Europae Medio-Orientalis*, 1986, p. 17-89

⁸ Nicolae Iorga, *Istoria lui Mihai Viteazul*, București, 1968, p. 102

⁹ Radu Manolescu, *Schimbările de mărfuri dintre țara Românească și Brașov în prima jumătate a secolului al XVI-lea*, în *Studii și materiale de istorie medie*, II, București, 1957, p. 171

Țara Românească – apar în registrele vămii din Brașov.¹⁰ Autoritățile transilvănene s-au și grăbit să le oprească penetrația, Dieta din Târgu Mureș ținută în anul următor (1551) permițând negustorilor români din Țara Românească să facă comerț în Transilvania, dar interzicând același lucru "grecilor", decizie care a fost eludată de aceștia prin formarea unor societăți comerciale (*societas merces*) comune.¹¹ și aici s-a petrecut același fenomen care anterior a avut loc în sudul Dunării, unde negustori de etnii diverse – greci, aromâni, sârbi, armeni etc. – s-au grupat cu toții în diverse forme de asociere pentru a evita restricțiile juridice în vigoare, și al căror nume s-a perpetuat în istorie mai cu seamă sub termenul de "greci" datorită religiei comune. În 1559 Dieta de la Alba Iulia a îmblânzit interdicțiile referitoare la negustorii "greci", fiind împiedicați să facă comerț numai cei care nu aveau domiciliu stabil în Transilvania.¹² Această modificare a legii poate fi privită și ca o resemnare a forului legislativ transilvănean în fața propriei incapacități de a opri pătrunderea negustorilor "greci" în principat.

Același fenomen s-a petrecut și în Ungaria. Spre deosebire de Transilvania, aici negustorii balcanici (numiți însă în prima fază *rasciani* – slavi sudici) s-au stabilit, cu permisiune regală, în jurul anului 1440, la Ráckeve, în sudul insulei Csepel.¹³ La mijlocul secolului al XVI-lea, peisajul etnic al localității s-a modificat radical, numărul sârbilor scăzând spectaculos în detrimentul grecilor (88 sârbi și 200 – 300 greci), dar cu toții frecventând aceeași biserică răsăriteană, "sârbească" ai căror preoți au fost aproape numai sârbi.¹⁴ Alături de sârbi și greci, în centrul Ungariei s-au stabilit – mai ales la Buda și Pesta, dar și la Vác – slavi sudici catolici, "sârbi papistași", de fapt raguzani.¹⁵ Însă numelor acestora li s-au alăturat, de regulă, precizarea că erau "latini",¹⁶ fiind întărită și pe această cale părerea care și-a făcut loc în istoriografie că denumirea generică de "greci", de "sârbi" ori de "latini" acordată acestor negustori nu reflecta o realitate etnică, ci mai degrabă una religioasă.¹⁷

¹⁰ Mihail Dan, Samuel Goldenberg, *Le commerce balkano-levantin de la Transylvanie au cours de la seconde moitié du XVI-e siècle et au début du XVII-e siècle*, în *Revue des études sud-est européennes*, V, nr. 1-2, București, 1967, p. 88

¹¹ Mihail Dan, Samuel Goldenberg, *Regimul comercial al negustorilor balcano-levantini în Transilvania*, în *Apulum*, VII, nr. 1, 1968, p. 548

¹² Apud Olga Cicanci, *op. cit.*, p. 18

¹³ Miskei Antal, *Délszláv kereskedők és hirszerzők a Duna mentén (Adalékok a kevei rácok történetéhez a 16. század második felében)*, în *Emlékkönyv Rácz István 70. születésnapjára*, coord. Kovács Ágnes, Debrecen, 1999, p. 123

¹⁴ *Ibidem*, p. 125

¹⁵ Prezența raguzanilor în Transilvania a fost atestată de Francisc Pal, *Relațiile comerciale dintre brașoveni și raguzani*, în *Revista Arhivelor*, 1, București, 1958

¹⁶ *Ibidem*, p. 126

¹⁷ Mathias Bel în a sa *Historia comitatus Bihariensis* (publicată de Csorba Csaba în *A bihari múzeum évkönyve*, II, Berettyóújfalu, 1978, p. 55-99) preciza că în Bihor „Pot fi întâlniți puțini sârbi, mai degrabă în orașe, în scopul de a face comerț... Transportă marfă din Germania, Polonia și Turcia și din această cauză au mulți pizmași.” (p. 70). Tot el mai preciza că „Sârbii au religie comună cu românii.”

În orice caz, la mijlocul secolului al XVII-lea (1659) în comerțul de tranzit cu vite dinspre Balcani pe direcția Vienei se întâlnesc nu numai "greci", ci și negustori desemnați special ca fiind "sârbi",¹⁸ și care se pare că erau parteneri de afaceri cu primii. Și la Oradea compoziția comunității "grecești" existente în primele decenii ale secolului al XVIII-lea era, de asemenea, foarte amestecată, fiind calificată de documentele contemporane drept "greci, ruteni și români",¹⁹ existând însă părerea că, de fapt, erau aromâni și sârbi.²⁰ Din această perspectivă, posibilitatea ca denominația etnică să reprezinte, în realitate, locul de origine al acestora – Grecia, Serbia, Dalmația ori Croația – credem că este certă, așa cum, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, negustorii veniți atunci din Balcani pe teritoriul Imperiului austriac au fost desemnați de autoritățile locale și centrale, în general, cu termenul de *subditi turcici*, fiind considerați cetățeni străini.

În cazul special al comitatului Bihor, în lipsa unor documente concludente, s-a încetățenit părerea că ei s-ar fi stabilit aici la sfârșitul secolului al XVII-lea; se pare totuși că negustorii "greci" au venit aici în prima jumătate a secolului al XVII-lea, în perioada premergătoare înființării pașalâcului turcesc orădean (1660 – 1692). Aceștia au anticipat viitoarea stăpânire și, mai apoi, după ce ocupația turcească s-a instaurat, s-au adaptat ușor noilor realități politico – administrative. Nu întâmplător, în alte părți ale Europei Centrale, cu deosebire în Ungaria regală, negustorii balcanici au fost priviți ca "spioni turci",²¹ fiind tratați cu suspiciune, sau chiar cu ostilitate. Este evident că pentru aceștia, ca supuși otomani, câmpul de activitate li s-a lărgit considerabil tocmai datorită extinderii stăpânirii otomane, întâi în Ungaria centrală – transformată în 1541 în pașalâc turcesc – apoi în Banat și, peste un secol, după anul 1660, în vestul principatului Transilvaniei, în zona – tampon dintre Ungaria și Transilvania istorică (*Partium*).

¹⁸ Takáts Sándor, *A dunai hajózás a XVI-XVII. században*, în *Magyar gazdaságtörténelmi szemle*, VII, 1900, p. 207

¹⁹ Arhivele Naționale, Direcția județeană Bihor, (în continuare ANDJB), *fond Colecția de acte ale breslelor*, dos. 191, f. 10-13, 17

²⁰ Gheorghe Gorun, *Aspecte ale istoriei comerțului orădean în secolul al XVIII-lea*, în *Crisia*, IX, Oradea, 1979, p. 769. Există o mai veche opinie istoriografică, apărută în contextul politic al Dictatului de la Viena, fără o justificare documentară serioasă, conform căreia aceștia ar fi fost, cu toții, români. Vezi Nicolae Fîru, *Comercianții români din Oradea în secolul al XVIII-lea*, în *Revista Economică*, 14, nr. 1-2, 1940, p. 24-34; Idem, *Elementul românesc în conducerea orașului Oradea (1700-1850)*, Oradea, 1940. Un element care contribuie la devierea opiniilor cercetătorilor este și faptul că, în primele decenii ale secolului al XVIII-lea, aceștia au locuit cu toții în târgul Velența, dominat imediat după 1692 de sârbi care s-au stabilit aici cu permisiunea comandamentului cetății Oradea și care au avut rosturi militare în apărarea fortificației orădene; Velența a mai fost denumită în epocă și Ráczváros (Orașul sârbesc) sau Katonaváros (Orașul militar). Vezi Lakos Lajos, *Nagy-Várad múltja és jelenéből. A városi levéltár adatai alapján*, Oradea, 1904, *passim*. Vezi și Gheorghe Lițiu, *Din activitatea bisericească a Episcopiei ortodoxe a Oradiei în ultimii două sute de ani*, Oradea, 1984, p. 22, care admite aici că erau sârbi „...colonizați aici ca oaspeți ai împăratului din Viena, în timpul nesfârșitelor războaie cu turcii”.

²¹ Miskei Antal, *op. cit.*, p. 123 – 132; ei au mai îndeplinit și rolul de călăuze, dar și de poștași, prestând servicii de acest gen ambelor tabere implicate în conflictul central-european, atât turcilor, cât și creștinilor.

Papp Klára afirmă că acești așa-zii "greci" ar fi venit în Bihor din două direcții: dinspre principatul transilvănean și dinspre teritoriile incluse în Imperiul otoman,²² respectiv din provinciile nordice și nord-vestice ale acestuia. Spre deosebire de această părere, Gheorghe Gorun susține că ei ar fi venit în Bihor doar dinspre sud,²³ odată cu sârbii care s-au refugiat din părțile de nord – vest ale Peninsulei Balcanice în anul 1690, în frunte cu patriarhul sârb Arsenie Cernoievici de la Ipek (Peć), sub presiunea trupelor turcești aflate în plină ofensivă, fiind admiși – din solidaritate creștină – pe teritoriul Ungariei de către împăratul Leopold I, care le-a acordat cu această ocazie, la 20 august 1691, și primele așa – zise privilegii "illirice"²⁴ la care s-au raportat, mai apoi tot timpul, în cursul secolului al XVIII-lea.

Totuși credem că lucrurile stau puțin altfel. În ciuda unor impresii istoriografice mai vechi, dominate de perspectiva refuzului alterității care a caracterizat într-adevăr societatea medievală în general, negustorii – de regulă prost primiți de celelalte pături sociale, pentru că erau considerați contravenienți la morala creștină datorită unei presupuse poftă nefirești față de bani – au beneficiat în Transilvania, de timpuriu, de protecție oficială. Ei au făcut obiectul unor hotărâri dietale de acest fel din anii 1588, 1607 și 1609, iar în 1643 principele Gheorghe Rákóczi I le-a permis "grecilor, armenilor și sârbilor" care locuiau în Hunedoara, Târgu Mureș, Hațeg, Alba Iulia, Sebeș și Orăștie să facă în mod liber comerț cu vite, asemănător "grecilor din Oradea".²⁵ Natural, în schimbul achitării unei "contribuții".

Informația – chiar și indirectă – este extrem de prețioasă, fiind prima referire la existența în Oradea a unei comunități "grecești" care făcea comerț cu vite, cu o anumită vreme înainte de instaurarea pașalâcului turcesc (1660). Mai apoi, chiar în preajma ocupării cetății de la Oradea de către turci, în anul 1657, Dieta transilvăneană întrunită la Gherla, a hotărât – în contextul războaielor principelui Gheorghe Rákóczi al II-lea cu polonii și tătarii – creșterea contribuției pe care toți "grecii" din principat trebuiau să-l achite statului în schimbul libertății comerciale la 3000 de taleri, din care "grecii" din Transilvania suportau 2000 de taleri, iar "grecii" din Oradea, singuri, 1000 de taleri.²⁶ Cuantumul contribuției pe care "grecii" orădeni trebuiau să o achite sugerează nu numai dimensiunea comunității lor din orașul de pe Criș, ci și intensitatea activității lor comerciale. Este totuși sugestiv că, pe baza mărimii contribuției la tezaurul principatului, se pare că volumul activității negustorilor "greci" din Oradea atingea, la mijlocul secolului al XVII-lea, 50% din volumul atins de negustorii similari din întreaga Transilvanie!

²² Papp Klára, *op. cit.*, p. 12

²³ Gheorghe Gorun, *Aspecte ale istoriei comerțului orădean în secolul al XVIII-lea*, p. 770-771

²⁴ D. I. Popovici, *op. cit.*; Ember Győző, Heckenast Gusztáv (coord.), *Magyarország története*, I, Budapeșt, 1989, p. 154; M. Köhegy, *A szerbek felköltözésének (1690) történeti előzményei*, în Zombori István (coord.), *Die Serben in Ungarn*, Szeged, 1991, p. 65-72.

²⁵ Apud Papp Klára, *op. cit.*, p. 13

²⁶ *Erdélyi országgyűlési emlékek*, red. Szilágyi Sándor, Budapeșta, 1879, XIII, p. 527

Spre deosebire de cazul "grecilor" din Oradea, cazul celuilalt centru comercial important al comitatului Bihor, Debreținul, este ceva mai bine documentat. Prezența lor în oraș pare a fi mai timpurie decât a celor din Oradea. Ea debutează în anul 1618, când "grecii" au primit permisiunea consiliului local să își desfășoare mărfurile pe piața locală – în schimbul a 12 florini –, dar numai cu ocazia târgurilor de țară și numai de pe tarabe, fără a avea dreptul să dețină și să vândă din prăvălii.²⁷ Nu credem că în acel moment se poate vorbi de existența unei comunități "grecești" locale la Debrețin, ci doar de negustori ambulanti, care participau ocazional la iarmaroace, dar venind din alte așezări relativ apropiate, eventual de la Miskolc, Eger, Gyöngyös etc., unde se fixaseră deja. Există părerea că, la mijlocul secolului al XVII-lea, întregul comerț din spațiul dintre Tisa și Dunăre – care în fapt semnifică teritoriul deținut de turcii din pašalâcul de Buda – era controlat de negustori "greci".²⁸ În același timp, există semnale conform cărora, la mijlocul secolului al XVII-lea, pozițiile comerciale ale "grecilor" au început să fie amenințate de negustorii evrei ce au profitat de scăderea numerică a "grecilor", datorată unor epidemii, dar fără să preia și partea corespunzătoare din contribuțiile lor față de stat.²⁹

Se pare că, în primele două decenii a celei de-a doua jumătăți a secolului al XVII-lea, la Debrețin exista deja o comunitate "grecească" stabilă, care considera că privilegiul comercial acordat de Curtea Vienei pentru "grecii" din Ungaria superioară (Slovacia de azi) în anul 1667 era valabilă și în cazul lor.³⁰ După unele date, în acea perioadă negustorii "greci" erau deja atât de numeroși încât Leopold I s-a văzut nevoit să le reglementeze situația juridică, legalizându-le – deocamdată – prezența pe domeniile camerale din această parte a imperiului. Li s-a acordat atunci atât permisiunea de rezidență cât și cea de a face comerț.³¹ Același domnitor a făcut un pas semnificativ în 1690, când le-a permis "grecilor" să comercializeze nu numai mărfuri levantine, ci orice fel de produse, măsura ilustrând importanța negustorilor "greci" în peisajul economic al regiunii.³² Dar după ce, în 1693, Debreținului i s-a acordat titlul de oraș liber regal, "grecii" nu au mai putut beneficia nici de efectele privilegiului din 1667 și nici de cele din 1690, ajungând în conflict cu conducerea locală care s-au grăbit să le limiteze și chiar să le facă viața imposibilă. În final, "grecii" din Debrețin au trebuit să părăsească orașul în anul 1708, și să se stabilească la Tokaj unde, mai apoi, pe baza privilegiilor primite în 1725 au întemeiat o companie comercială, de unde i-au concurat pe negustorii localnici din Debrețin, provocându-le "mari supărări".³³

²⁷ Papp Klára, *op. cit.*, p. 13

²⁸ Füves Ödön, *Görögök a Duna – Tisza közén*, în *Antik tanulmányok*, 1966, 13, p. 92-98

²⁹ *Erdélyi kereskedők szabadalomlevelei*, în *Magyar gazdaságtörténelmi szemle*, V, 1898, p. 403-404

³⁰ Privilegiul a fost acordat de Leopold I grecilor, sârbilor și armenilor din Ungaria Superioară (Slovacia) de pe domeniile camerale, fiind exceptate orașele libere regale unde aceștia nu aveau voie să se așeze. Același privilegiu mai pretindea ca aceștia să treacă la Biserica unită. Hodinka Antal, *A tokaji görög kereskedőtársulat kiváltságának ügye 1725-1772*, Budapeșt, 1912, p. 17

³¹ *Ibidem*, p. 16-24

³² În 1686 numărul negustorilor "greci" din Debrețin a urcat de la 10 (în 1678) la 36, trebuind să plătească cu toții o contribuție de 800 de florini. Zoltai Lajos, *Debrecen város százados küzdelme a görög kereskedőkkel*, Debrecen, 1935, p. 17-18. Tot el semnalează că în 1656 în Debrețin s-ar fi găsit doar doi negustori pe care îi consideră cuțo-valahi sau țințari (p. 8).

³³ Papp Klára, *op. cit.*, 14

O situație relativ asemănătoare se înregistrează și la Satu Mare – mai exact în târgul Mintiu, viitor element component al orașului de pe Someș – unde a existat, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, o comunitate de "greci și sârbi" ocupați cu comerțul. În lipsa unor cercetări mai concludente, trebuie să acceptăm – cu anumite dubii – părerea autorilor monografiei dedicate orașului liber regal Satu Mare, apărută la începutul secolului al XX-lea,³⁴ care a fost de părere că această comunitate de "greci și sârbi" a fost compusă din negustorii care s-au refugiat de la Oradea în 1661, după ce cetatea de pe Crișul Repede a fost cucerită de turci. Ovidiu Ghitta spune că aceștia ar fi primit, la 1 iulie 1667, un privilegiu care le-ar fi asigurat dreptul de a se așeza atât în târgul Mintiu cât și în târgul Satu Mare.³⁵ În realitate nu este vorba de un privilegiu special, ci de cel general acordat, la 1 iulie 1667, de către împăratul Leopold I tuturor "grecilor și sârbilor" stabiliți pe domeniile camerale din Ungaria Superioară (Slovacia).³⁶

Legalizarea activității "grecilor" din Oradea a urmat un alt traseu. După încheierea perioadei dificile pe care Oradea a fost nevoită să o traverseze între anii 1688 – 1711, adică primul asediu austriac asupra cetății ocupate de turci și, respectiv, încheierea păcii de la Satu Mare care a pus capăt răscoalei conduse de principele Francisc Rákóczi al II-lea, în ciuda veleităților lor de libertate, orădenii au trebuit să accepte revenirea sub stăpânirea Capitlului romano-catolic, stăpânul domenal tradițional al acestuia.³⁷ Până atunci însă, prezența "grecilor" este sesizabilă în documente, chiar dacă informațiile sunt sporadice. Începând cu anul 1714, orădenii au început să-și aleagă propria administrație orășenească, cu sau fără voia stăpânului domenal.³⁸ Primul primar a fost bogatul negustor de vite Samuil Horvath care, neștiind ungurește – după numele de familie pare a fi fost sârb ori croat – a trebuit să depună jurământul în limba germană.³⁹ În primul consiliu al orașului Oradea – compus, în mod egal, din reprezentanți ale celor trei comunități etnico-religioase, respectiv unguri, germani și "sârbi" – au fost aleși, ca membri, și patru consilieri; numele unora dintre ei indică originea lor mai degrabă

³⁴ Borovszky Samu (coord.), *Szatmár-Németi szabad királyi város monográphiája*, Budapeșt, s.a (după 1900), p. 244. Dubiile noastre sunt legate de faptul că cetatea Oradea a fost cucerită de turci la sfârșitul lunii august a anului 1660, iar apărătorii ei creștini au putut să plece liberi, unii luând calea Clujului, alții ajungând la Kosiče, unde unele bresle orădene (de exemplu cea a aurarilor) și-au continuat existența. Ni se pare ciudat că negustorii „greci și sârbi” din Oradea, recunoscuți îndeobște ca și colaboratori ai turcilor, au plecat abia în 1661.

³⁵ Ovidiu Ghitta, *Demetrius Monastelli și începuturile unirii eclesiastice în "părțile ungurești" locuite de români*, în *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*, editori Iacob Mârza și Ana Dumitran, Alba Iulia 1999, p. 294-295

³⁶ Vezi Hodinka Antal, *A tokaji görög kereskedőtársulat kiváltságának ügye 1725-1772, passim*.

³⁷ Vezi în această privință, Gheorghe Gorun, *Aspecte ale luptei cetățenilor din Oradea pentru autonomia orașului. Contribuții la o istorie a Oradiei în secolul al XVIII-lea*, în *Crisia*, X, 1980, p. 86-87

³⁸ Lakos afirmă că orădenii au început în același an 1714 să adune banii necesari viitoarelor demersuri la Curtea imperială pentru a scăpa de stăpânirea Capitlului. *Op. cit.*, p. 43

³⁹ Lakos Lajos, *op. cit.*, p. 41. Samuil Horvath a fost reales ca primar și în 1724. Vezi Veronica Covaci, *Din istoricul breslelor orașului Oradea*, în *Crisia*, IX, 1979, p. 761

balcanică: Demetriu Pita, Paul Pujácsi, Mihai Szücs și Petru Arseni.⁴⁰ Acesta din urmă a jucat un rol important în toate acțiunile ulterioare ale negustorilor "greci" din Oradea, numele său fiind întâlnit – după cum vom vedea mai jos – în mai toate documentele importante ale vremii. Arhivarul Lakos Lajos, care a apucat să vadă – la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor – la un loc întreaga arhivă a orașului, susține că în 1716 hotărârile consiliului orășenesc au fost consemnate în limba maghiară, iar în anii următori, în limbile latină, germană și greacă.⁴¹

Un contract de vânzare – cumpărare din 9 ianuarie 1717 îl amintește pe orădeanul Matei Horsici și pe soția sa Ana Filistregy care au cumpărat o vie situată pe promontoriul Sf. Ștefan, după numele celor doi soți părând a fi aparținut comunității "grecești".⁴²

În istoria orașului Oradea, anul 1722 a fost un moment de cotitură. După ce timp de 30 de ani – din anul 1692, când turcii au fost alungați din Oradea și până în 1722 – locuitorii acestuia, obișnuiți (între anii 1557 – 1692) cu absența vechiului stăpân domenal, acum s-au opus cu vehemență aplicării diplomei leopoldine din 1693 prin care târgul revenea în posesia vechiului stăpân domenal, Capitlului romano-catolic orădean, s-a ajuns la reconcilierea juridică dintre stăpânul domenal și comunitatea orădeană. La 26 februarie 1722, la Viena a fost încheiată o "*tranzacție amicală*", în fapt o înțelegere, prin care conducerea târgului recunoștea dreptul de stăpân domenal al Capitlului. Înțelegerea a fost validată și de împăratul Carol al VI-lea, la 26 aprilie 1722.⁴³ Imediat, datorită restabilirii cadrului juridic normal, Capitlul a uzat de dreptul său domenal, propunând Curții – imediat în vara anului 1722 – aprobarea unor privilegii de breaslă pe seama meșteșugarilor orădeni, printre care și pentru negustorii "greci" de aici, datat 27 iulie 1722.⁴⁴ Mai apoi, în baza acestui privilegiu de breaslă, la 7 noiembrie 1722, primăria târgului Oradea a încheiat un contract (*Contractus mercatorum*) cu nouă negustori – în ordine alfabetică – Mihai Kis, Demetriu Ardelean, Gheorghe Puss, Ioan Pandocsy, Petru Arzin, Gheorghe Püspöki, Toma Görög, Ignatie Rátz și Ioan Papp – prin care li s-a concesionat în piața mare a orașului locuri pentru construirea unor prăvălii din cărămidă, acoperite cu șindrilă, în care să poată să-și desfășoare mărfurile "spre folosul și necesitatea lor și a orașului nostru".⁴⁵

Documentul permite câteva concluzii. În primul rând, cei nouă beneficiari ai contractului nu erau străini de oraș – după cum afirmă Lakos Lajos – ci, pe baza numelor majorității lor (Demetriu Ardelean, Gheorghe Puss, Ioan Pandocsy, Petru Arzin, Gheorghe Püspöki, Toma Görög și Ignatie Rátz) se deduce că aceștia au fost, din vechime, membri ai comunității "grecești" locale, pentru că

⁴⁰ Lakos Lajos, *op. cit.*, p. 136. N. Firu, *Elementul românesc...*, p. 1, spune că ar fi fost șase negustori.

⁴¹ Lakos Lajos, *op. cit.*, p. 41

⁴² *Ibidem*, p. 139

⁴³ Gheorghe Gorun, *Aspecte ale luptei cetățenilor din Oradea pentru autonomia orașului...*, p. 88-89

⁴⁴ Gheorghe Gorun, *Aspecte ale istoriei comerțului orădean...*, p. 767

⁴⁵ Lakos Lajos, *op. cit.*, p. 322-323. De fapt, la mijlocul secolului al XVIII-lea, piața situată central între Velența, Oradea și Olosig (legată de aceasta prin podul "crăițarilor" - Garasos híd, care există și astăzi, este adevărat reconstruit) s-a numit "piața greacă", mai târziu, după 1849, când cele patru târguri orădene s-au unit între ele, primind numele de "piața mare". Vezi Gheorghe Lițiu, *Din activitatea bisericească a Episcopiei...*, p. 41. A existat și o "uliță a grecilor". *Apud* Papp Klára, *op. cit.*, p. 17, nota 32

numele lor se întâlnesc și în alte documente anterioare în care s-a specificat expres apartenența lor la comunitatea "grecească". În al doilea rând, în document se specifică faptul că aceștia au fost *concivis*, concetățeni, și deci nu erau persoane complet străine de Oradea, venite din alte localități mai îndepărtate. În al treilea rând, contractul prevedea în mod special că, în cazul decesului titularilor lor, prăvăliile concesionate nu puteau ajunge în posesia unor negustori străini, ci reveneau magistraturii locale, pentru a le păstra în posesiune locală. În fine, trebuie semnalat că contractul din 7 noiembrie 1722, a fost încheiat cu – în linii mari – aceiași negustori care sunt menționați nominal în privilegiul de breaslă din 27 iulie 1722, acordat pe seama *ceha seu societatis mercatorum* din Oradea: Demetriu Ardelean, Gheorghe Puss (în privilegiul de breaslă Gusso), Ioan Pandocsy, Petru Arseni (în contract Arsin), lipsind Cristofor Ioan Kromer și Mihai Soffia.

Unul din negustorii amintiți în cele două documente din 1722, Petru Arseni, membru de bază al comunității "grecești" locale, a mai făcut obiectul unui document, un testament al soției acestuia, Caterina Stanici, autentificat de consiliul orașului Oradea la 3 iulie 1725, în care atât soția cât și el au recunoscut preluarea a 200 de florini renani care au făcut obiectul unui împrumut acordat de aceasta altui negustor "grec", Ioan Pandocsy.⁴⁶ Iar peste numai câțiva ani, în 1732, alți doi negustori "greci", Francisc Csarada și Toma Görög, din care ultimul a fost amintit în actele fundamentale de mai sus, au efectuat – din însărcinarea consiliului orășenesc al cărui membri erau amândoi – execuția forțată prin licitație publică a unei datorii de 600 de florini pe care locuitorul Iacob Kehr nu a înapoiat-o la timp.⁴⁷

În prima jumătate a secolului al XVIII-lea, între negustorii și meșteșugarii orădeni s-au consumat o mulțime de conflicte legate de desfacerea mărfurilor pe piețele din Oradea.⁴⁸ Raporturile conflictuale au îmbrăcat forme atât de violente, încât chestiunea a fost dusă în fața Curții imperiale, negustorii solicitând, la 8 martie 1755, reconfirmarea vechilor lor privilegii.⁴⁹ La 4 septembrie 1759, împărăteasa Maria Tereza a semnat un nou privilegiu pentru negustorii din târgul Oradea.⁵⁰ Compus numai din 13 articole, el conține câteva precizări care vizează o anumită restructurare a activităților comerciale, în sensul că accentul cade tot mai mult pe protejarea producției meșteșugărești locale și eliminarea concurenței mărfurilor provenite din Imperiul otoman aduse de negustori "greci" care nu erau localnici. În primul rând, articolul al treilea interzice categoric comercializarea oricăror mărfuri care ar proveni din Turcia, Ungaria sau Germania, decât cu ocazia celor șase bâlciuri de peste an. Articolul următor permite totuși comercializarea de către străini a acelor mărfuri care nu erau produse local și nici nu erau aduse de negustorii localnici. Mai apoi, articolul al cincilea deslușește direcția primejdiei: negustorii "armeni, greci și turci care nu au la Oradea nici case și nici alte bunuri, care au toate valorile în Turcia și Grecia...", și care trebuiau să fie ținuți permanent sub observație.

⁴⁶ Lakos Lajos, *op. cit.*, p. 151

⁴⁷ *Ibidem*, p. 151-152

⁴⁸ Gheorghe Gorun, *Contribuții la istoria breslei croitorilor din Oradea în secolul al XVIII-lea*, în *Crisia*, XI, 1981, p. 353-354

⁴⁹ ANDJB, *fond Episcopia romano-catolică de Oradea. Acte economice*, dos. 4456, f. 7. Ei au cerut, în mod categoric, ca negustorii evrei să nu fie lăsați să facă comerț până ce nu vor primi și ei privilegii pe măsură.

⁵⁰ Originalul în ANDJB, *fond Primăria orașului Oradea*, dos. 64, f. 2-5

Prezența negustorilor de origine balcanică în Oradea a constituit un motiv de neliniște și pentru stăpînul domenal, Capitulul romano-catolic. În anul 1748, în cursul unuia din multele procese intentat acestuia de târgul Oradea în cursul secolului al XVIII-lea, Capitulul a replicat unor acuzații înaintînd Curții imperiale un memoriu în care își expunea părerea cu privire la acordarea pentru Oradea a titlului de oraș liber. Cu acel prilej, Capitulul sugera că acordarea titlului nu ar fi fost recomandabil din cauza existenței în oraș a unui mare număr de locuitori "... *graecos seu rascianos, quae schismaticos, aliqui subditi turcici*", precum și a afluenței populației din satele din jur, "*novi incola acatholici et schismatici*".⁵¹ Ceea ce nu ar fi fost de dorit, într-un oraș care era reședința tradițională a unei episcopii catolice.

În 1759 toate privilegiile de breaslă au fost retrase, urmînd să fie emise altele noi, unificate. Nu avem cunoștință ca și privilegiul negusorilor din Oradea să fi fost retras atunci, cu atît mai mult cu cît el fusese reînnoit chiar în același an. Cert este că celelalte bresle din Oradea au primit privilegiile noi, eliberarea lor începînd cu anul 1761.⁵² În schimb, în 1759, congregația nobiliară a comitatului Bihor a decis noi taxe pentru "*libertini, greci, armeni și arendași*", fiind conșcși cu acest prilej 47 negustori greci și un armean în 28 de localități, din care jumătate erau târguri. Cele mai importante au fost Oradea – Olosig (7 greci și un armean), Diosig (6 greci), Beiuș (5 greci), Tileagd (4 greci); în rest au fost recenzați arendași de prăvălii, cîrciumi, mori, berării etc., cu toții avînd însă indicat faptul că erau "graecus".⁵³ Documentul semnalează că "grecii" bihoreni nu mai erau limitați doar la comerțul lor obișnuit, ci au început să pătrundă și în alte sectoare economice, direct productive.

Prezența negustorilor "greci" din Bihor nu s-a limitat doar la cele două centre, Oradea și Debrețin. În prima jumătate a secolului al XVIII-lea ei mai pot fi întîlniți și la Diosig, Săcuieni, Salonta, Marghita și Beiuș, mai apoi – după cum vom vedea mai jos – chiar și în sate. Primii negustori din târgurile bihorene mai mici care au primit un privilegiu de breaslă sunt cei din Marghita, ele fiind emise de senatul orașului liber regal Kosiče, la 3 ianuarie 1725.⁵⁴ Mai apoi negustorii din Diosig și Săcuieni au primit privilegiile de breaslă în 1735, de la administrația camerală scepusiensă.⁵⁵ Despre beiușeni știm doar că au avut și ei o asocierie comercială, legată prin afaceri de negustorii din Oradea (filială?).⁵⁶

În ceea ce-i privește pe negustorii din Diosig și Săcuieni, merită de subliniat că privilegiul din 4 februarie 1735 le-a fost eliberat la cererea lor și nu a stăpînului domenal, familia Dietrichstein. În baza privilegiului ei puteau cumpăra

⁵¹ *Ibidem*, dos. 7, f. 92

⁵² Veronica Covaci, *Din istoricul breslelor orașului Oradea...*, *passim*

⁵³ Papp Klára, *op. cit.*, p. 18

⁵⁴ Hajdu-Bihar megyei levéltár Debrecen (Arhiva județului Hajdu-Bihar Debrecen, în continuare AJHB), *fond Biharvármegye közgyűlési iratok*, IV.A.1/b, fascicol IV, 1725, cutia 11, f. 1-10. Se pare că această breaslă a fost o filială a celei din Kosiče, căci privilegiul celor din Marghita este emis în baza privilegiului lor pe care l-au primit de la împăratul Ferdinand al II-lea, deci în prima jumătate a secolului al XVII-lea.

⁵⁵ Takáts Sándor, *A székelyhídi és diószegi görög kereskedők kiváltsága*, în *Magyar gazdaságtörténelmi szemle*, IX, 1902

⁵⁶ Nicolae Iorga, *Vechimea și originea elementului românesc în părțile Bihariei (Bihorului)*, Oradea, 1921, p. 16

case și deschide prăvălii în localitățile de rezidență, fiind autorizați să aducă din "Turcia" – a se înțelege teritoriile aflate sub stăpânirea Imperiului otoman – orice fel de mărfuri. Iar în schimbul achitării unui impozit de 5%, pe valoarea mărfurilor aduse, ei le puteau comercializa oriunde, atât în târgurile anuale cât și în cele săptămânale. În plus, ei mai trebuiau să plătească 100 de taleri pentru protecția pe care le-o oferea cămara scepusiensă și, în mod firesc, plăteau tricesima obișnuită pentru mărfurile importate sau exportate.⁵⁷

Privilegiul negustorilor din Diosig și Săcuieni a conținut și reglementări care vizau viața internă a comunității lor, ba chiar și viața religioasă. În primul rând, trebuie remarcat faptul că autoritatea camerală care a emis privilegiul a fost interesată în stabilirea definitivă a negustorilor "greci" în aceste locuri. Această preocupare este vizibilă în prevederea care îi obliga pe negustori să-și aducă aici nevestele – dacă ele se mai găseau în "Turcia"⁵⁸ –, iar orice plecare a lor în "Turcia" ori revenire de acolo în localitățile de rezidență trebuia anunțată cămării scepusiense de judele breslei.

În privința vieții lor religioase, acest privilegiu avea o prevedere specială pe care nu o mai întâlnim în alte cazuri,⁵⁹ cel puțin nu în Bihor. Conform acestuia, deși privilegiul le asigura principial libertatea religioasă, totuși ei trebuiau "să cumpere un steag pentru Biserica catolică și să participe la procesiunea de ziua Domnului".⁶⁰ Este evident că atât permisiunea de a locui în cele două așezări, cât și acordarea privilegiului a fost condiționată – după modelul practicat la mijlocul secolului al XVII-lea în Ungaria superioară (Slovacia) de trecerea lor la catolicism. Nu avem date ceva mai precise despre comunitatea religioasă a "grecilor" din Diosig și Săcuieni, dar știm că înainte de a fi numit protopop unit de Oradea viitorul episcop greco – catolic de Oradea, Meletie Kovács, și-a început cariera ca preot – paroh la Diosig.⁶¹

Dacă avem în vedere că majoritatea locuitorilor din Diosig au fost unguri de religie reformată, "grecii" nu au putut constitui decât o minoritate restrânsă,⁶² confirmată și de faptul că, doar ei singuri, nici nu au putut constitui o breaslă, fiind

⁵⁷ Takáts Sándor, *A székelyhidi és diószegi görög kereskedők kiváltsága*, p. 287

⁵⁸ Această obligație a fost, mai târziu, introdusă și în legile imperiale pentru Ungaria (art. 29 al decretului I/1741); nerespectarea ei a fost totuși generală, deși faptul că soțiile negustorilor au rămas în continuare pe teritoriul "turcesc" a dus, mai apoi, la alte reglementări restrictive care au putut însemna piedici foarte serioase în comerțul lor. În 1751 s-a făcut chiar și o cercetare oficială a obiceiurilor matrimoniale "grecești". Papp Klára, *op. cit.*, p. 16

⁵⁹ Nu este însă neobișnuită, pentru că o conținea și privilegiul "grecilor" din Ungaria Superioară din anul 1667. Vezi mai sus nota 27

⁶⁰ Takáts Sándor, *A székelyhidi és diószegi görög kereskedők...*, p. 287

⁶¹ Vezi tefan Tășiedan, *Din viața și activitatea primului episcop sufragane român din Oradea – Mare, Meletie Kovács*, I, în *Cultura creștină*, IV, 1914, nr. 9; Iacob Radu, *Istoria diecezei române unite a Orăzii – Mari scrisă cu prilejul aniversării de 150 de ani de la înființarea acesteia 1777 – 1927*, Oradea, 1932, p. 21-22 și, mai nou, Gheorghe Gorun, *Biserica românească și societatea transilvăneană. Studii de istorie a Bisericii greco – catolice românești*, Oradea, 2002, p. 89

⁶² Cu ocazia investigației obiceiurilor matrimoniale "grecești" din Diosig, negustorul din Oradea, Matei Posser, a afirmat că le-ar fi adus acestora – cu căruța sa proprie – un preot "sârb" și că ei nu ar fi fost "uniți" deși au primit privilegiul din 1735 cu condiția de a trece la Unire. Papp Klára, *op. cit.*, p. 16

nevoiți să îi coopteze și pe cei din Săcuieni, cu siguranță și mai puțini decât cei din Diosig, cu toții doar șase la număr.⁶³ Probabil că numărul lor a fost adaptat posibilităților comerciale oferite de zonă, căci nici mai târziu numărul lor nu a crescut spectaculos.⁶⁴ Dar cu certitudine că potențialul lor economic a fost suficient de mare ca ei să conteze printre cele mai importante asociații breslașe ale negustorilor: la tratativele din anul 1748 de la Pesta, convocate de președintele cămării, contele Anton Grassalkovich, printre reprezentanții celor zece companii comerciale ale negustorilor "greci" care au fost invitați figurează și cel de la Diosig.⁶⁵ Totuși veniturile lor nu au fost prea mari. În 1763 comercianții din Diosig înregistrau venituri anuale între 25 și 60 de florini; cei doi negustori din Margita obțineau câte 40 de florini, cu mult mai mult decât obțineau negustorii evrei (54 în același an) care nu au depășit 12 florini.⁶⁶ În ciuda acestor sume modeste, avem informații că anumiți negustori "greci" au fost în stare să acorde împrumuturi destul de importante, sumele ridicându-se la mai multe mii de florini.⁶⁷

Este evident că activitatea comercială pretindea legături de parteneriat cu alți negustori și extinderea afacerilor în zone cât mai largi. În principiu privilegiile breslașe asigurau anumite drepturi numai în interiorul unei anumite localități, care nu erau transferabile. Se pare că contradicția dintre specificul ocupației și privilegiile breslașe au fost eludate prin cooptarea unor negustori din alte localități. Doar negustorii din Diosig și Săcuieni au primit un privilegiu comun, valabil în cele două așezări. Dar cu timpul lor li s-au adăugat și negustori din alte așezări, mai mult sau mai puțin apropiate, de care s-au legat nu numai prin afaceri ci și prin legături de rudenie, în primul rând prin căsătorie. Această realitate a fost cercetată de un singur istoric, Sasvári László,⁶⁸ care a cercetat matricolele comunității "grecești" din Miskolc pe perioada anilor 1726 – 1863 și care, în perioada anilor 1770 - 1830, a avut nu mai puțin de 300 de membri.⁶⁹

⁶³ Despre cei care locuiau în Diosig știm dintr-o conscriere a locuitorilor din Diosig din 1735 că aici trăiau "Franciscus, Josephus, Ioannes, Demetrius et alter Joannes" care aveau case și prăvălii (deci erau prezenți în târg de mai multă vreme), în timp ce la Săcuieni locuia un singur "Josephus Görög Graecus". Papp Klára, *op. cit.*, p. 16

⁶⁴ În anul 1754 în întregul comitat Bihor au fost recenzați 39 negustori independenți (la care s-au mai adăugat 4 fii majori, 9 asociați, 18 calfe și 3 slugi) stabiliți în 25 de localități. Din păcate recensământul nu a fost preocupat de locul lor de rezidență, nici de situația lor familială. Papp Klára, *op. cit.*, p. 17

⁶⁵ *Ibidem*, p. 16. Ceilalți au fost din Kecskemét, Gyöngyös, Eger, Miskolc, Tokaj, Világosvár, Eszék, Pesta și Petrovaradin. (Papp Klári)

⁶⁶ Bársony István, *Bihar megye adózó népessége a XVIII. században*, în *Magyar Történelmi Tanulmányok*, XVI, Debrecen, 1984, p. 128-129

⁶⁷ De exemplu, arendașul "grec" din Diosig, Todor Simon, a acordat în anul 1757, un împrumut de 3855 florini, iar în anul 1760 alți 882 florini unei singure persoane. Papp Klára, *op. cit.*, p.21

⁶⁸ Sasvári László, *op. cit.*, p. 30

⁶⁹ Miskolc a fost cel mai nordic oraș al Ungariei regale unde s-au stabilit elementele „grecești” originare din Balcani, fiind așezarea natală a viitorului mitropolit ortodox al Transilvaniei, Andrei Țaguna.

Pe de altă parte, breasla din Diosig și Săcuieni a avut membri nu numai din cele două târguri ci din alte localități. O conscriere a "grecilor" din districtele bihorene ale Ierului și Sárkrét notează 22 respectiv 12 indivizi care locuiesc în așezări din jur, situate la distanțe variabile, uneori destul de mari. Astfel, în districtul Ierului au fost recenzați ca membri ai breslei din Diosig la Cenaloș (Ioannes "turci" din întregul stat.⁷⁰ Görög), Leta Mare (Demetrius Görög și Nicolaus Görög), Marghita (Georgius Görög și fratele său Nicolaus Görög, Ioannes Öcső, Demetrius Görög), Sălacea (Georgius Konstantin și fratele său Thomas Konstantin), Șelind (Georgius Görög), Valea lui Mihai (Andreas Görög), precum și în Diosig (Thomas Görög, frații Ioannes și Michael Görög, Demetrius Görög, Georgius Polgár, Lucas Görög, Ioannes Simon, Thomas Görög și Stephanus Miskolczi) și Săcuieni (Martin Oláh).⁷¹ În celălalt district, Sárkrét, au fost recenzați membri ai breslei din Diosig la Konyár (Michael Görög, Ioannes Eryilus, Thomas Görög, Georgius Görög), Derecske (Paulus Görög, Ioannes Görög), Henczida (Michael Csonka), Berettyóújfalu (Demetrius Polgár, Demetrius Todor, Constantinus Mihály), și Báránd (Thomas Görög, Nicolaus Görög).⁷² Din păcate documentele nu sunt datate, dar provin, cu certitudine, din anii de după 1750, probabil din 1754, când din ordinul Consiliului Locumtenențial Regal de la Buda, dispus la 24 iulie 1754, s-a făcut o conscriere a negustorilor

Interesele lor de afaceri le-a imprimat, pe de altă parte, o mare mobilitate. Prin urmare, dacă afacerile au luat o anumită turnură, nu au ezitat să se mute. În august 1759 negustorul Toma Görög din Diosig a solicitat consiliului orădean să-i arendeze nu mai puțin de trei prăvălii aflate la parterul clădirii curiei din Oradea. La 28 august 1759, cererea i-a fost aprobată pentru o perioadă de trei ani, cu condiția ca acesta să solicite intrarea sa în breasla negustorilor orădeni, urmând să achite anual 200 de florini pentru trei prăvălii, două case și o pivniță mică.⁷³ Se pare că Toma Görög a intrat cu adevărat în breasla orădeană, pentru că peste doar doi ani, în cursul unui proces cu Anastasie Morelli din Diosig, a reieșit că acesta din urmă au avut o afacere comună cu orădenii Ioan și Toma Görög dar și cu Mihai Csinczi (în altă parte Dsindsi) și Ioan Görög din Diosig, în anii care au premers anului 1760.⁷⁴

Dar relațiile dintre "grecii" din comitatul Bihor nu au fost numai de colaborare. S-au întâmplat cazuri în care foștii colaboratori au devenit adversari. Un asemenea caz a fost cel semnalat în literatura de specialitate, al unei afaceri în trei, al căror participanți au fost negustorii Anastasie Morelli din Diosig, Ioan Kristoff și Toma Demeter din Oradea. În urma plângerii lui Ioan Kristoff din 21 decembrie 1761, s-a ajuns la anchetarea judiciară a negustorului Anastasie Morelli în fața vice comitelui bihorean Gabriel Baranyi. Cum rezultatele nu l-au

⁷⁰ Papp Klára, *op. cit.*, p. 17. În preambulul celor două conscripții se afirmă că el este făcut în baza intimatului Consiliului Regal (Locumtenențial), iar rubricile sale cer date privind originea (reședința inițială), a cărei companii negustorești aparțin și starea civilă.

⁷¹ AJHB, *fond IV.A.1/b*, fascicol II, pachet 55, nenumerotat

⁷² *Ibidem*

⁷³ Lakos Lajos, *op. cit.*, p. 153

⁷⁴ Papp Klára, *op. cit.*, p. 20-21

mulțumit pe reclamant, cazul a fost investigat, la 26 ianuarie 1762, în fața judeului orașului liber regal Debrețin (repetată în aprilie), mai apoi, la 19 ianuarie 1763, în fața juzilor din Gyöngyös, Kecskemét, Miskolc și Diosig, care au verificat catastifele din anii 1761 și 1762. Scandalul nu s-a încheiat nici peste două decenii, când cei implicați încă se judecau. În 1786 Ioan Kristoff a trebuit să-și cedeze casa fostului său tovarăș de afaceri, dar cum Morelli se mutase deja din Oradea, el nu a putut fi supus unei execuții silite.⁷⁵

Întreaga acțiune juridică este însă interesantă sub aspectul audierilor care ne lasă să pătrundem în culisele unei întreprinderi comerciale din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, care a funcționat totuși mai degrabă "pe cuvânt de onoare" după cum a recunoscut unul din cei implicați. În procedurile de anchetă au fost implicați numeroși negustori (parteneri de afaceri din Viena, Pesta, Tokaj, Nánás), calfe, oficiali, ilustrând vasta ramificație a legăturilor comerciale a acestor negustori, ba chiar și episcopul unit de la Oradea, Meletie Kovács. Acesta, probabil solidar cu unul din foștii săi credincioși din parohia Diosigului unde a slujit înainte de a fi numit ca protopop de Oradea, a preluat de la Ioan Kristoff obligația de plată care depășea valoarea casei, adică circa 5000 de florini!⁷⁶ În ajutorul lui Kristoff a venit nu numai episcopul Meletie, ci și negustorul din Pesta "Kristoff alias Mikó György", probabil frate sau rudă foarte apropiată cu împrișinatul, care a pus la bătaie o casă din Pesta pentru salvarea negustorului orădean care, în momentul lichidării casei sale din Oradea (24 mai 1786) mai avea în stoc, în gospodărie, mărfuri de 5920 florini.⁷⁷ Tocmai atunci el se afla în parteneriat de afaceri cu negustorul "grec" Demetriu Juhász din Kecskemét, în contul căruia voia să salveze o parte din bunurile găsite în gospodărie. Dar drept cauză a eșecului acestui parteneriat este dată absența îndelungată din țară a lui Ioan Kristoff, plecat să-și vadă rudele din țara de origine (Macedonia), împrumuturile mari (dar a fost relevat și faptul că returnarea lor s-a făcut mai ales de când Kristoff a intrat în breasla de specialitate din Oradea), că afacerea a fost mult prea ramificată etc.⁷⁸

Mai este cunoscut și parteneriatul de afaceri între negustorul "grec" orădean Gheorghe Sterio și negustorul din "Turcia" Ioan Demeter, care a eșuat și el după câțiva ani de activitate. Și aici absența îndelungată a "supusului turc" (prima dată un sejur de nouă luni în Grecia, apoi între 1769 – 1771 și 1774 – 1775) i-a adus acestuia o pagubă de 2320 florini pe care nu a apucat să o recupereze nici după patru ani.⁷⁹

⁷⁵ *Ibidem*, p. 22-23

⁷⁶ *Ibidem*, p. 22. Vezi și nota 55 de pe aceeași pagină.

⁷⁷ Produse de jocărie, blăni de vulpe, jder, pisică neagră, nură, hârziog, miel, iepure, produse de fierărie și unelte (cuie, topoare, furci etc.) frânghii, hamuri, aurărie, produse din lemn, sticlă, mușama, saci, o tonă de pile din fier, atlas pentru căptușit, mătase, carton, pânză de casă, nasturi, farfurii și tăvi din staniu, aramă și argint, mățuri, butoaie, oțet, vin, sare, lețuri, cărămizi, șindrila (60.000 bucăți), lemne de foc etc. Bani în 200 de monede de aur (900 florini), iar 700 de florini în argint, totul ascuns într-o saltea și în alte locuri din casă! *Ibidem*, p. 23

⁷⁸ *Ibidem*

⁷⁹ *Ibidem*, p. 24

În ciuda aparentelor raporturi slabe cu comunitățile locale unde au rezidat, "grecii" nu s-au sustras anumitor obligații, fie ele materiale, fie religioase. Implicarea comunității "grecești" din Oradea în viața publică locală s-a manifestat în anul 1762 când, în condițiile desfășurării războiului de șapte ani, a fost lansată o campanie de înrolare de voluntari pentru trupele imperiale austriece. Alături de voluntarii din comunitatea ungară și germană și "grecii" orădeni s-au oferit ca voluntari Iosif Pap, Ioan Rácz, Gheorghe Costa, Ștefan Kardos, Nicolae Eötvös, Nicolae Pap, Ioan Antal, Laurențiu Pap, Gheorghe Csandar, Petru Szappanos, Gabriel Trefa (Trifa?), Demetriu Eötvös, Ioan Kovajcsák, Demetriu Szabo, Ioan Paller, ginerele Anton al lui Maxo Kozma, Petru fiul lui Demetriu Szász, Petru Károlyi, Mărcuț Pap, Mihai Leșan, Paul Eötvös, Grigore Bora, Toma Szilágyi.⁸⁰ Trebuie să recunoaștem că în spatele majorității numelor înșirate este greu să identificăm apartenența purtătorilor la o etnie a "grecilor".

Menținerea identității "grecești" a acestor negustori până la sfârșitul secolului al XVIII-lea și chiar în prima jumătate a secolului al XIX-lea se reflectă în menținerea tradiției încetățenite în organizarea și desfășurarea lucrărilor consiliului local al orașului. În 1757, când autoritățile locale au trebuit să facă publice aranjamentele juridice de după tulburările religioase din anii anteriori, la 2 noiembrie 1757, în târgurile Olosig și Velența textul patentei imperiale a fost citit în fața consiliilor locale și a reprezentanților comunităților religioase în limbile maghiară și română, iar în târgul Oradea în limbile maghiară, română și "ilirică" (*hungarica, valachica et illyrica*), iar la Diosig în limbile maghiară și "ilirică" (aici textul a fost citit de Ioan Görög, în prezența preotului greco-catolic local, părintele Grigore).⁸¹

La 30 decembrie 1786, senatul (consiliul) orășenesc al Oradei mai păstra vechea împărțire în cele trei comunități etnico-religioase: ungurească, germană și "a celor de rit grecesc", din ultima făcând parte șapte membri: Mihai Kristoff, Petru Papp, Mihai Papp, Crăciun Papp, Ioan Árvai, Ioan Antal, Ioan Nikolics, Daniel Antal, iar senatorul mai vechi Mihai Püspöki și-a păstrat locul în noua legislatură. Tot atunci a fost ales prin vot deschis ca exactor Ioan Tindira.⁸² În ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea, consiliul local încă era ales pe cele trei comunități tradiționale în orașul de pe Criș – *ex Hungaris, ex Germanis, ex unitis et non unitis* – din cei 46 de membri 13 aparținând etniilor de religie răsăriteană, unită sau neunită la un loc.⁸³

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea Oradea s-a conturat a fi cel mai important centru comercial al comitatului Bihor, care controla practic tot comerțul de pe teritoriul acestuia și întreținea relații comerciale mai ales spre vest, pe ruta Pesta – Viena. Iar instrumentul juridic care i-a reunit pe negustorii locali a fost o companie comercială despre care, din nefericire, nu știm când a început să

⁸⁰ Lakos Lajos, *op. cit.*, p. 161-162

⁸¹ AJHB, *fond IV.A.1/b*, fascicol I, pachet 62.

⁸² Lakos Lajos, *op. cit.*, p. 168

⁸³ ANDJB, *fond Primăria orașului Oradea*, dos. 9, f. 306; este intitulat *Series electa communitatis privilegiata civitatis Magno Varadiensis*, cei 13 aleși fiind – de-a valma – Demetrius Driva, Georgius Popovics, Ioannes Nikolits, Ioannes Antal, Josephus Balta, Josephus Papp, Petrus Radovits, Ioannes Balagan, Theodorus Papp, Nicolaus Polgari, Michael Csavdár, Georgius Runkan. Din păcate actul nu este datat, dar se află într-un lot de documente de la sfârșitul secolului al XVIII-lea.

funcționeze legal în orașul de pe Criș.⁸⁴ Dar, după anul 1760, compania apare tot mai frecvent în acte. În 1767 magistratul din Oradea afirma că în târg existau 34 de negustori, precizând că nici unul nu făcea comerț cu negustori care ar fi fost "otomanicale porte subditis".⁸⁵ Totuși primii negustori bihoreni care au fost amintiți ca făcând parte dintr-o "compagnia" au fost cei din Diosig, Simion și Ioan Görög împreună cu Anastasius Morelli,⁸⁶ care se pare că aveau un parteneriat de afaceri în afara cadrului juridic asigurat de breaslă. De acum încolo, compania comercială din Diosig este amintită în acte foarte frecvent, dar numai în legătură cu scandalurile dintre membrii ei care au izbucnit în anul 1761. Dar compania comercială din Oradea apare în acte abia după anul 1770, când aceiași împriținați din cauza juridică Kristoff – Morelli – Demeter se adresează în mai multe rânduri acesteia, justificându-și afacerile.⁸⁷

Despre activitatea companiei comerciale din Oradea nu avem informații documentare concludente. Știm doar că, între anii 1800 – 1844, au achitat taxele de înscriere în companie 40 de negustori,⁸⁸ multe nume fiind cunoscute din epocile anterioare: Costa, Stupa, Kristoff, Nicolici, Joanovici, Pojnar, Popovici, Savici etc. Cu certitudine că aceștia au fost continuatorii unor tradiții de familie, care depășesc parcursul secolului al XVIII-lea. Apar însă și nume noi, de rezonanță germanică: Müller, Kollner, Glatz, Brandeller, Fischer, Halbauer, Früsch, Kaiser, altele decât cele obișnuite în cazul evreilor. Tradiția este confirmată și de apartenența acestora la comunitatea religioasă greco-răsăriteană, căreia îi donează fiecare, în anul 1843, câte 200 de florini, pe lista donatorilor figurând cam aceleași nume de negustori orădeni.⁸⁹ Altminteri, în cazul construirii Bisericii cu Lună din Oradea, tot aceste familii de negustori au contribuit – în perioada anilor 1770 – 1780 – cu cele mai mari sume de bani la constituirea fondului cu care s-a început ridicarea acesteia.⁹⁰ Nu întâmplător, în interiorul ei au fost fixate, pe pilaștii care susțin corul, o singură inscripție, dar pe trei table – în limbile greacă, română și sârbă – care marchează momentul așezării pietrei de temelie, la 9 noiembrie 1784, în care s-a precizat că biserica a fost construită "...cu cheltuiala norodului drept-credincios neunit de neam grecesc, românesc și sârbesc, locuitori ai orașului acestuia..." Oradea.⁹¹ Primii ei epitropi și care au gestionat timp de 11 ani construirea bisericii au fost, de fapt, tot doi "greci", Mihai Kristoff și Mihai Püspöki, provenind din două vechi familii "grecești" din Oradea, a căror origine etnică este indubitabilă.

⁸⁴ Avem doar conceptul privilegiilor negustorilor orădeni, intitulat *Proiectum articuloꝝ pro cotubernio compagna ditte mercatorum Magno Varadiensium*, în ANDJB, *fond Primăria orașului Oradea*, dos. 114, f. 260-262, nedat.

⁸⁵ *Ibidem*, dos. 7, f. 358

⁸⁶ Papp Klára, *op. cit.*, p. 20. Se referă la anii 1757-1758.

⁸⁷ AJHB, fond IV.A. 6/b, cutia 1, f. 391-392, 442-443, 446-448, 449-450, 480-482 etc.

⁸⁸ ANDJB, *fond Primăria orașului Oradea*, dos. 114, f. 4

⁸⁹ *Ibidem*, f. 114: Jiga, Faur, Costa, Stupa, Popovici (de două ori), tefanovici, Mag, Kristoff (de două ori), Savici, Janovici, Huturovici, Mihalovici, Nicolici (de două ori), Poinar, Pap etc., dar și Müller și Mauter, ceea ce sugerează iarăși relativitatea evaluării etniei cuiva numai pe baza numelui de familie; la fel, printre donatori puteau să fie, cu ușurință, și persoane din afara comunității religioase.

⁹⁰ *Din activitatea bisericască a Episcopiei ortodoxe a Oradiei*, p. 56-57

⁹¹ Nicolae Firu, *Monografia bisericii sfintei Adormiri (Biserica cu Lună) din Oradea*, Oradea, 1934, p. 47

"GRECII" DIN BIHOR ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

Prin urmare, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, prezența "grecilor" în viața orașului Oradea, atât în viața economică, cât și în viața religioasă, este încă semnificativă. De-a lungul întregului secol ei nu au alcătuit o comunitate aparte, ci s-au mulat celorlalte grupuri etnice cu care au avut în comun religia, greco – orientală, fie ea unită sau neunită. Au fost însă elementele etnice cele mai cosmopolite, desigur datorită legăturilor de rudenie, economice, religioase și culturale, care au fost cele mai întinse, din Balcani până în bazinul mijlociu al Dunării și chiar până în Germania. Iar această mobilitate s-a transferat, în bună parte, și asupra celorlalți locuitori, Oradea fiind unul din cele mai cosmopolite așezări urbane din Europa Centrală, al cărui economie a avut un caracter pronunțat comercial până târziu, spre mijlocul secolului al XX-lea.

DOUĂ PERSONALITĂȚI, DOUĂ ATITUDINI DIFERITE FAȚĂ DE UNIREA RELIGIOASĂ: NICOLAE DENSUȘIANU ȘI ȘTEFAN MANCIULEA

REMUS CÂMPEANU

RÉSUMÉ. *Deux personnalités, deux attitudes différentes envers L'Union religieuse: Nicolae Densușianu et Ștefan Manciulea* Avec une tradition de plus de deux cents ans, interrompue par l'instauration brutale du régime politique communiste et reprise durant la dernière décennie du siècle passé, l'historiographie uniate concernant l'Union religieuse des Roumains de la Transylvanie avec l'Eglise de Rome a enregistré de grandes variations qualitatives. De ses historiens plus ou moins représentatifs, les uns ont élaboré d'utiles études de grande compétence, mais d'autres ont exprimé des points de vue superficiels ou naïfs et excessivement élogieux ou critiques concernant ce sujet. "Malheureusement", parmi ceux-ci il y a aussi des spécialistes, autrement avec des qualités certaines, comme Nicolae Densușianu ou Ștefan Manciulea. Les pages de cette analyse essayent d'expliquer, d'un côté, pourquoi Nicolae Densușianu, quoique uniate, a défini avec trop de sévérité l'option des Roumains de la Transylvanie pour l'Eglise de Rome et, d'un autre, de mettre en évidence les raisons pour lesquelles Ștefan Manciulea, un autre auteur, généralement apprécié, s'est contenté seulement à louer formellement les débuts du passage à la religion uniate des Roumains de la Transylvanie sans pénétrer l'essence historique du phénomène. Les faits exposés dans l'étude ci-dessus suggèrent la conclusion que l'historiographie uniate roumaine a encore beaucoup à apprendre sur son passé, pour reconquérir l'équilibre et pour s'aligner aux normes actuelles de la recherche.

Dintre autorii de religie greco-catolică preocupați de Unirea religioasă, cea mai controversată personalitate a fost, fără îndoială, Nicolae Densușianu. În aparență, pare greu de înțeles felul în care un cercetător de o asemenea valoare, fiu de preot unit, cu studii primare și gimnaziale efectuate inițial la o școală franciscană, iar apoi în reputatul centru școlar românesc al Blajului, ajunge să atace cu o vehemență de-a dreptul demolatoare documentele privind întemeierea Bisericii Române Unite. Cunoașterea câtorva aspecte semnificative ale vieții sale poate însă lămurii, oarecum, atitudinea pe care a avut-o față de propria credință.

Trebuie avut în vedere, în primul rând, faptul că Densușianu a fost, ani îndelungați, strâns legat de mediile ortodoxe. În această atmosferă, el și-a definitivat pregătirea și și-a desfășurat întreaga activitate. Nici ca student la Academia de drept din Sibiu, nici ca notar la Făgăraș și nici ca practicant, iar mai apoi ca avocat în Brașov,¹ el nu a avut posibilitatea de a menține contacte permanente cu cercurile greco-catolice. Încă din anii tinereții, s-a orientat înspre

¹ Vezi prefața semnată de dr. C.I. Istrati la cartea lui Nicolae Densușianu, *Dacia preistorică*, București, 1913, p.1-119

lumea ortodoxă românească extracarpatică, unde a și găsit multă înțelegere. Primul sprijin mai consistent l-a primit, prin intermediul Societății literare, din partea unei fundații brăilene. El a rămas recunoscător pentru ajutorul care i s-a oferit și, în speranța unei cariere mai bune, a trecut relativ repede în România, implicându-se imediat în viața cultural-științifică a țării.²

A efectuat numeroase deplasări de studiu pentru statul român, a cercetat 15 luni, cu sprijinul celui mai înalt for cultural, în nu mai puțin de 16 arhive și 12 biblioteci din Ungaria și Transilvania, iar, mai târziu, a plecat, tot pentru documentare științifică, în Croația, Dalmația și Italia, petrecând aproximativ șapte luni la Vatican. În calitate de bibliotecar-arhivar al Academiei Române, ca translator pe lângă Marele Stat Major, ca șef-birou în același for militar superior sau ca membru corespondent al Academiei,³ el a trăit alături de mari personalități, cărora a avut ocazia să le cunoască opiniile despre cele întâmplate în Ardeal. Perspectivele acestora a ajuns de altfel, cu timpul, să le și împărtășească, așa după cum se poate lesne observa din rândurile pe care le-a scris.

Este pe undeva firesc, în aceste condiții, faptul că a devenit suspicios față de Biserica Română Unită, pentru că această atitudine era aproape generalizată în sferile politice din capitala României. Aici, pe lângă resentimentele mai vechi, stârniseră mare valvă sinoadele organizate în Transilvania de mitropolitul Vancea, adică sinoadele arhiepiscopale din 1869, 1882 și 1889 și, mai cu seamă, sinoadele provinciale din 1872 și 1882. Deși ele au avut rolul de a consolida organizatoric rețeaua bisericii greco-catolice și de a da acestei instituții o imagine mai compactă și mai organică, imprimându-i un ritm propriu de viață,⁴ în regat, perspectiva asupra evenimentelor a fost distorsionată. Astfel, la București, asupra lui Vancea s-a aruncat de-a dreptul acuza că încearcă, prin mijloace pur iezuite, să catolicizeze în totalitate Biserica Română Unită, în loc să o mențină doar formal sub tutelă papală.⁵ Din cauza acestei acuze, mitropolitul unit a fost supus unor atacuri umilitoare, iar situația extrem de tensionată l-a influențat și pe Densușianu, care s-a simțit dator, asemeni altora, să ia poziție.

În contextul expus mai sus, apare lucrarea sa ***Independența bisericească a Mitropoliei Române de Alba-Iulia***, un volum eterogen, alcătuit de fapt din mai multe articole publicate anterior în ***Gazeta Transilvaniei***.⁶ În fond, regatul, cu bunele și relele lui, l-a primit cu ospitalitate, iar Academia a continuat să-i finanțeze călătoriile de cercetare, așa că atitudinea lui Densușianu de a se înscrie în curentul critic față de Biserica Română Unită a fost, după cum s-a specificat mai sus, doar în aparență nefirească. Au mai existat și alte motivații "prozaice" ale intervenției sale în acerba polemică de natură confesională și politică dintre teologii Blajului și ***Gazeta Transilvaniei***. În primul rând, ***Gazeta*** contribuise din plin la popularizarea cunoscutului său studiu ***Revoluțiunea lui Horea în Transilvania și Ungaria***, o lucrare premiată de Academie, iar în al doilea rând, erau de notorietate raporturile sale de prietenie și colaborare cu directorul ***Gazetei***, dr. Aurel Mureșianu.⁷

² *Ibidem*

³ *Ibidem*

⁴ *Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, (coordonator Aloisiu L. Tăutu), Madrid, 1952, p.144

⁵ Dr. C.I. Istrati, *op. cit.*, loc. cit.

⁶ *Ibidem*

⁷ Alexandru Lapedatu, *Activitatea istorică a lui Nicolae Densușianu (1846-1911)*, București, 1912, p.51-53

În conjunctura dată, cartea lui Densușianu -cu un conținut redus, dar dens și răspicat- a zguduit din temelii citadela spirituală a Blajului, provocând în rândurile teologilor de acolo panică și reacții de protest mai mult sau mai puțin controlate. În cele 44 de pagini cu textul așezat în coloane duble, câte cuprinde **Independența Bisericească...**, autorul a valorificat documentul de importanță covârșitoare al declarației de unire a clerului superior ortodox din Transilvania cu Biserica Romei, din 7 octombrie 1698, un act pe care el însuși l-a descoperit în fondul Hevenesi, aflat la biblioteca universității din Budapesta. Concluziile demonstrației lui au fost și au rămas și pentru cititorii zilelor noastre de-a dreptul șocante. În optica sa, varianta română a actului Unirii religioase a consemnat doar o simplă alianță bisericească, nicidecum o integrare (dizolvare, contopire) cu sau în Biserica Romei. În schimb, traducerea latină a manifestului, aflată pe verso, încorporează pasaje întregi care nu se regăsesc în textul românesc original și omite a relua condițiile stricte ale transferului confesional, așa cum au fost gândite ele de clerul superior ortodox. Privilegiile de care ar fi trebuit să beneficieze cei de sub păstoria lui Atanasie Anghel s-au trecut de asemenea în revistă, în traducere, doar la modul foarte general. Având în vedere aceste considerente, concluzia autorului (subiectivă și intenționat condusă înspre ceea ce el și-a propus din capul locului să demonstreze) nu putea fi decât una: documentul latin din 7 octombrie 1698 reprezintă un fals asemănător cu Diploma leopoldină a Unirii religioase din 19 martie 1701 (o altă apreciere eronată!), plastografierea ambelor acte fundamentale pentru istoria greco-catolicismului confirmând încă odată, dacă mai era nevoie, eficiența gândirii diabolice a iezuiților.⁸ În plus, ținând cont de realitatea că nici manifestul de mărturisire a credinței pregătit în sinodul ulterior din septembrie 1700 nu a fost semnat de nimeni, de faptul că nici conținutul jurământului depus de Atanasie Anghel la Viena, în 7 aprilie 1701, nu certifică angajamentul potrivit căruia el ar fi acceptat Unirea în forma propusă de iezuiți și de constatarea că în nici unul din soboarele mai târzii nu s-a mai elaborat vreun alt act al Unirii cu Biserica Romei, e clar, afirma Densușianu, că schimbarea religiei nu se putea susține în plan juridico-istoric.⁹

Teza sa, argumentată suplimentar din abundență -după moda acelor vremuri- cu citate nefavorabile despre Unire, rupte din context, din scrierile unor personalități precum Samuil Micu, Georghe Șincai, Simion Bărnuțiu, August Treboniu Laurian, Alexandru Papiu Ilarian, Eudoxiu Hurmuzachi etc.,¹⁰ pune în mare pericol sofisticatul edificiu teoretic, construit cu migală de teologii și istoricii Blajului. Demonstrația pune în evidență admirabilele calități de jurist ale autorului și o incontestabilă abilitate a sa în depistarea, interpretarea și fructificarea materialului arhivistic, dar toate aceste trăsături pozitive nu puteau masca o oarecare viclenie a analizei și marea subiectivitate sau tendențiozitate a lucrării **Independența Bisericească...**

Din valul de răspunsuri (indignate sau nu) date acestei cărți de către ceilalți greco-catolici, ar fi de reținut reacția rapidă a lui Augustin Bunea, printre primii demolatori ai tezei lui Densușianu, dar, cu toate ripostele primite (dintre care unele de aleasă argumentație și de înaltă ținută științifică), ea nu a fost neutralizată pe deplin, rămânând ca permanent punct de referință, mai cu seamă pentru istoriografia ortodoxă.

⁸ Nicolae Densușianu, *Independența bisericească a Mitropoliei Române de Alba-Iulia*, Brașov, 1893, p.27 și urm.

⁹ *Ibidem*

¹⁰ *Ibidem*

Din păcate, dacă e să ne referim la apărătorii momentului catolicizării românilor, putem constata că și de această parte a baricadei existau extrem de multe luări de poziție naive. Dintre ele fac parte și cele la care ne vom opri în rândurile de mai jos. Astfel, câteva considerații ale părintelui profesor Ștefan Manciulea legate de epoca Unirii religioase, cuprinse în unele dintre numeroasele sale articole valorificate, în bună parte, prin intermediul tipografiei seminariale de la Blaj, pot fi prețuite exclusiv prin prisma popularizării tematicii. Cu toate că acest autor nu și-a propus, pe parcursul bogatei sale activități publicistice, să elaboreze vreo lucrare, mai mult sau mai puțin amplă, focalizată numai pe evenimentele confesionale decisive ale anilor 1697-1701, el a atins subiectul în discuție într-o serie de materiale care abordau variate chestiuni; din trecutul Bisericii Unite și din trecutul românilor ardeleni, în general.

Era de așteptat ca un specialist cu pregătirea sa (și-a desăvârșit studiile la Blaj și la București) și cu impresionanta experiență didactică și de cercetare pe care o câștigase (a activat, succesiv, ca profesor secundar la Arad și Blaj, ca director al Bibliotecii Centrale din Blaj, ca inspector școlar și apoi ca și conferențiar la Facultatea de Științe a Universității din Cluj, a fost ctitor de muzeu, membru al Societății de Geografie din România și colaborator al Institutului de Istorie Națională din Cluj, a susținut un strălucit doctorat în istorie, a fost recompensat cu premiul "Udriște Năsturel" al Academiei Române etc.) să fie mult mai profund în investigarea etapelor abordate, importante de altfel, din evoluția societății românești din Ardeal. Deschizându-și însă un front de lucru mult prea larg, care nu se limita doar la sfera epocii moderne a istoriei naționale (revoluția pașoptistă transilvăneană, regimente de graniță, cărturari blăjeni ș.a.), ci se extindea și înspre obiective demografice și geografice, Manciulea nu a putut evita o anumită superficialitate prezentă în prospecțiunile sale. Ea se simte în majoritatea expunerilor autorului, fie că este vorba de rândurile dedicate unor considerații istorice (despre mersul revoluției pașoptiste din Ardeal, despre regimurile de graniță, despre biblioteca din Blaj, despre ctitorii școlilor blăjene, despre unele personalități, precum Avram Iancu, Alexandru Papiu Ilarian, Timotei Cipariu, Ioan Micu-Moldovan ș.a.), fie de cele ce conțin aprecieri geografico-demografice (despre orașele ardeleni, despre așezările românești din Transilvania și Ungaria în secolele XIV-XV, despre maghiarizarea greco-catolicilor din Ungaria, despre maghiarizarea românilor de la granița de vest a țării noastre etc.).

În această notă a analizelor de suprafață se înscriu și scurtele sale trimiteri la anii de la interferența veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea, în care clerul superior român din Ardeal a optat pentru catolicism. Se observă, din pripeala cu care au fost schițate aceste extrem de puține referiri, că autorul a preferat să evidențieze, mai degrabă, consecințele favorabile și de durată lungă ale deciziilor lui Teofil și Atanasie Anghel, decât să insiste asupra momentului complex al adoptării lor. Spre exemplu, în studiul *Ioan Micu-Moldovan, autor de manuale istorice*,¹¹ el a renunțat la etalarea unor opinii personale și și-a însușit, în totalitate, ideile legate de începuturile transferului confesional românesc, pe care cunoscutul dascăl și teolog blăjean le formulase într-o serie de scrieri cu caracter didactic. Astfel,

¹¹ Publicat la Blaj, în 1939.

Manciulea s-a declarat de acord cu faptul că desprinderea Transilvaniei din peisajul socio-politic sumbru al secolului al XVII-lea, marcat de mizerie, de lupte pentru domnie și de jafuri turcești sau tătărești, nu s-a putut realiza decât prin orientarea principatului înspre Habsburgi. În acel context, evenimentele politice au favorizat convertirea "toleraților", iar marele act al catolicizării celor mulți și deznădăjduiți a lăsat să se întrevadă o rază de speranță în ceea ce privește înlăturarea robiei materiale și sufletești. În continuarea expunerii sale, Manciulea s-a aliniat pe deplin definiției date de Micu-Moldovan Unirii religioase, ca act fundamental de redeșteptare a românilor la viață națională prin intermediul școlilor și educației, componente formative care, la rândul lor, au stimulat interesul pentru trecutul neamului și atașamentul pentru limba proprie și pentru curățirea ei de toate elementele străine, asimilate artificial datorită vicisitudinilor istoriei.

În încheierea studiului său destul de lipsit de adâncime, autorul a mai preluat încă o idee didactică a lui Micu-Moldovan, pe care a prezentat-o cititorului în calitate de concluzie. Conform ei, toți cei ce au criticat opțiunea catolică românească nu și-au propus altceva, ascultând sfaturi externe rău intenționate, decât să-și împartă propriul popor în tabere, să semene zăzanie și să-i asmută pe unii împotriva altora. Căci dacă alte națiuni au rămas frățeste unite (deși erau despărțite, în planul credinței, în trei sau patru religii), românii s-au lăsat separați de intrigile străinilor, care urmăreau să-i țină, pe mai departe, încătușați. Afirmarea constituia o încercare, relativ elegantă, de a para și de a returna către emitenți acuzațiile de trădare națională, pe care istoricii și teologii ortodocși aveau grijă să le reîmprospăteze sistematic și să le arunce cu o îngrijorătoare meticulozitate asupra Unirii religioase. Preluând fără rezerve teoriile lui Micu-Moldovan, Manciulea s-a avântat, vrând-nevrând, pe terenul alunecos al polemicii confesionale, dar, spre cinstea sa, poate simțindu-se și insuficient înzestrat pentru o dispută istoriografică de asemenea anvergură, în alte studii a evitat să mai lanseze acide comentarii la adresa celor ce criticau deciziile confesionale ale anilor 1697-1701.

El nu a fost niciodată atât de interesat de primii ani ai convertirii "toleraților" la catolicism, încât să depășească, referindu-se la acest subiect, stadiul preluării unor șabloane din scrisul istoric greco-catolic tradițional. Doar în contextul unor cercetări ale sale aprofundate, de natură geografică și demografică, a făcut câteva aprecieri interesante, originale și lipsite de un strident ton apologetic la adresa Unirii religioase. Astfel, în studiul intitulat *Granița de Apus a românilor din vechea Ungarie*,¹² autorul considera că prin publicarea în Bihor a decretului leopoldin din 1692 -privind egalitatea de statut între clerul unit din Ungaria Superioară și clerul romano-catolic- (fapt petrecut în 1695, la presiunea lui de Camillis, în urma hotărârii adunării comitatului Bihor), s-a dat semnalul pierderii pentru totdeauna a românilor din comitatele Sătmar și Szabolcs în masa ruteană sau ungurească. În acest sens, în optica sa, deznaționalizarea începuse încă de atunci de când elementul românesc din ținuturile Hajdú, Szabolcs, Ugocsa, Sătmar și Bihor a fost cedat episcopatului rutean de Muncaci, separându-se în plan bisericesc, politic și național de restul românilor din Ardeal. Desigur, argumentele demografice și statistice pe care se sprijinea teza lui Manciulea apar ca discutabile din perspectiva cercetărilor contemporane, dar el a avut, totuși, tăria, ca autor unit, de a asocia mitul catolicizării, e drept, doar în câteva zone, fenomenul dureros al pierderii identității etnice.

¹² Publicat la Vălenii de Munte, în 1939.

A reluat, de altfel, tema maghiarizării comunităților românești din nord-vestul Ungariei istorice pe filieră catolică și în studiul său intitulat ***Episcopia greco-catolică maghiară de Hajdudorog și românii***,¹³ unde, referindu-se la momentul Unirii religioase, a invocat diploma leopoldină din martie 1701, ca probă certă a inexistenței ungarilor greco-catolici. Această din urmă grupare etno-confesională, relativ ciudată, a început să se contureze, susținea el, doar pe parcursul veacului al XVIII-lea, când preoții ruteni au introdus, treptat și abuziv, limba maghiară în bisericile unite românești din Ungaria, cărțile rituale orientale se traduceau în ungurește din ce în ce mai des, iar după anul 1848, s-a ajuns ca până și Sfânta Liturghie să fie ceremoniată tot în limba maghiară.

După cum s-a specificat anterior, Manciuța s-a apropiat rar de problematica anilor de început ai Unirii religioase și a făcut-o utilizând doar instrumentarul facil al literaturii de popularizare. Și-a pus întrebări în legătură cu avantajele istorice ale catolicizării românilor numai atunci când a încercat să deslușească motivele confesionale ale maghiarizării unei părți a românilor din spațiul Ungariei istorice, în rest apelând din plin la tradiționalele argumente ale istoriografiei unite pentru a susține justetea convertirii. Dar măcar pentru suferințele enorme pe care le-a îndurat în anii regimului comunist și pentru acest licăr de detașare față de subiect, strădaniile sale, mai mult sau mai puțin eficiente, meritau a fi consemnate aici.

¹³ Publicat la Blaj, în 1942.

PENTRU CAUZA LIMBII ROMÂNE ÎN COMITATUL MARAMUREȘ. CONTRIBUȚII DOCUMENTARE (1860)

BLAGA MIHOC

ABSTRACT. *For the Cause of the Romanian Language in Maramureș County. Documentary Contributions (1860).* The author presents two unedited letters, belonging to high hierarchs of the Greek-Catholic church: one belongs to Alexandru Șterca Șulutiu, archbishop and metropolitan of Blaj, and the other to Vasile Erdelyi, bishop of Oradea. The first letter, ampler than the second one, was written in the 21st of August 1860, and addressed to Vasile Erdelyi by Șulutiu, while the second one, written in 28th of August 1860, is an answer of the last one to the letter of the first one. Both are referring to a petition addressed by a number of 58 intellectuals from Maramureș, most of them priests, to the Ministry of Justice, in the 31st of June 1860, demanding the use of the Hungarian language in elaboration of the land registers from their county. This, under circumstances, that in the 21st of June 1860, the Emperor gave a law which allowed in administration the use of a nationality's own language in a territory where they represent the majority. The authors of the two letters ask the authorities to reject the petition of the 58 from Maramureș, as being unlawful and to declare it null, and that in the territories where Romanians represent a majority, their language should be declared official, as the law provides it.

Văzut ca un tărâm mirific, unde legenda se împletește cu devenirea istorică, sau ca un capăt de lume, plin de sălbăticie, amenințător și agrest, păduros și ocrotitor, Maramureșul are, în istoria României, un loc aparte, determinat de specificitatea sa, potențată de situarea într-o zonă de confluențe etnice; ținut de margine a stăpânirii ungurești, locuit de oameni dârji, s-a bucurat din partea acestora de multe privilegii, așa încât o mulțime de familii maramureșene au fost înnobilate de-a lungul secolelor, de către regii maghiari.¹

¹ Vezi Ioan Mihályi, *Diplome maramureșene din secolul IV și XV*, Maramureș-Szighet, Tipografia lui Mayer și Berger 1900, passim; Petrovay György, *A maramarosi oláhok, betelepítésük, vajdák és kenézeik*, în *Századok* 1911, p.607-626, Ioan Lupaș, *Din trecutul românilor maramureșeni în Graiul românesc*, I, 1927, nr. 4, p. 81-83; Alexandru Filipașcu, *Istoria Maramureșului*, Tipografia ziarului "Universul", București, 1940, p. 81-85; Radu Popa, *Para Maramureșului în veacul al XIV-lea*, Editura Enciclopedică, București, 1997

În decursul timpului câteva dintre ele s-au maghiarizat, iar altele, și cele mai numeroase, au rămas pe mai departe românești, ocupând, și unele și altele, în regatul maghiar sau în Transilvania, demnități importante.² S-a întâmplat, însă și nu de puține ori, așa cum scriu istoricii, ca multe dintre acestea să emigreze, fie în Moldova sau Țara Românească, fie în țările vecine.³ De aceea, se poate vorbi, din acest punct de vedere, de existența unui vitalism demografic maramureșean, sintetizat cel mai bine de *descălecarea* Moldovei, în urma căreia s-a întemeiat un stat nou și independent. Dintre cele care au rămas în Țară, adică în Maramureș, multe s-au identificat cu stăpânirea pe care o serveau, altele au căutat, în același timp, ca din pozițiile de frunte pe care le dețineau în viața politică și administrativă, să fie utile propriului popor. Așa se explică atitudinea maramureșenilor implicați în evenimentele de la 1848-1849 de partea maghiarilor, bucurându-se din partea acestora de toate favorurile, urmând ca după revoluție să suporte represaliile habsburgilor.⁴ Încetul cu încetul ei își vor recâștiga vechile poziții, obținând, după lustrărea de rigoare, iertarea noilor autorități. Aceasta, desigur împreună cu fruntașii populației maghiare din zonă, spre care îi atrăgea acum *tradiția de conviețire reciproc-avantajoasă*, și de ce nu, propensiunea către cultura și limba oficială de elită, cea maghiară, desigur.⁵ Din acest motiv, la 31 iulie 1860 un grup de 58 de intelectuali maramureșeni, în majoritatea lor preoți și avocați, au solicitat Ministerului de Justiție introducerea limbii maghiare în *putarea* cărților funciare (Grundbuchul) din comitatul Maramureș.⁶ Cererea lor va fi discutată, printre rânduri, în mai multe ședințe ale așa numitului *Senat imperial lărgit*, alcătuit, conform patentei imperiale din 5 martie 1860, din arhiducii casei imperiale, înalții demnitari ai bisericilor din imperiu, bărbați cu merite deosebite în serviciul militar și civil împărătesc, și în fine din "treizeci și opt de membri din reprezentanțele țărilor din imperiu", între care și românii Andrei Șaguna, Antoniu Mocioni și Nicolae A. Petrino.⁷ Cei 58 de petenți din Maramureș socoteau că *doleanța lor*, la fel ca cea de mai târziu a unor promotori ai maghiarizării numelor românești din Transilvania,⁸ nu poate nicidecum însemna o îngrădire a drepturilor populației majoritare, ci doar o ușurare pentru ea, căci limba română nu era, chipurile, aptă pentru o *misiune* de un asemenea nivel, cum pretindea redactarea cărților funciare, în timp ce cea germană era cunoscută de prea puțină lume, unica posibilitate rămânând uzitarea

² Alexandru Filipașcu, *op. cit.*, p.192, 247-262

³ *Ibidem*; vezi și Ștefan Meteș, *Emigrări românești din Transilvania în secolele XII-XX*, ediția a doua revăzută și adăugită, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1977, p.37-54

⁴ Alexandru Filipașcu, *op. cit.*, p. 190-191

⁵ Membrii familiei lui George Pop de Băsești (1835-1919), cunoscutul luptător pentru făurirea statului național unitar român, corespondau, uneori, între ei, în limba maghiară. (Ioan Georgescu, *George Pop de Băsești*, Editura Asociației culturale "Astra", Oradea 1935, p. 15)

⁶ Alexandru Filipașcu, *op. cit.*, p. 193

⁷ Teodor V. Păcățian, *Cartea de aur sau luptele politice naționale ale românilor de sub coroana Ungară*, vol II, "Tipografia", Societate pe acțiuni, Sibiu, 1902, p.27

⁸ Aurel C. Popovici, *Stat și națiune. Statele unite ale Austriei Mari*, Fundația pentru literatură și artă "Regele Carol II", București, 1939, p. 78-79; Blaga Mihoc, *Insinuarea falsului istoriografic*, Biblioteca revistei Familia, Oradea, 1996, p. 19

cele maghiare, vorbită de *toată lumea*. Așa cum era de așteptat, solicitarea maramureșenilor a fost încurajată de senatorul Andrassy; acesta o socotea de fapt rezultatul acțiunii unei *majorități* naționale, nemulțumită de recrudescența germanismului promovat de guvernanți. Gestul acesta contravenea, în mod flagrant, dispoziției privind *egala îndreptățire a națiunilor* (Gleichberechtigung) acordată prin constituția lui Franz Iosif, din 4 martie 1849, și celei a folosirii limbilor populației majoritare, în administrație și justiție, dată în 1 iunie 1860.⁹

Protestele și admonestările adresate maramureșenilor de către mai mulți intelectuali transilvăneni,¹⁰ remarcău că petiția acestora era un gest de trădare națională, căci autorii ei ar fi trebuit să ceară întocmirea cărților funciare în limba română, așa cum îndrituiau dispozițiile legale. O circulară de mustrare a episcopului de Gherla, Ioan Alexi, este în acest sens semnificativă, și ea a fost publicată de Alexandru Filipașcu.¹¹

Există însă și alte acte de *mustrare* a celor 58 de maramureșeni, dintre care unul a fost conceput de către mitropolitul Alexandru Șterca Șuluțiu din Blaj (vezi anexa 1). Documentul, păstrat în manuscris, într-o colecție particulară a unui locuitor din Beiuș, este de fapt o scrisoare datată din 9/21 august 1860 și adresată de mitropolit episcopului greco-catolic de Oradea, Vasile Erdélyi.¹² Ea are un număr de cinci file, dintre care aproape patru sunt acoperite cu un scris larg, iar ultima, pe verso, cu o rezoluție a destinatarului. Această scrisoare, destul de lungă și patetică, este plină de revoltă față de gestul celor 58 de maramureșeni, urmărind să provoace episcopului de Oradea o reacție identică.

Alexandru Șterca Șuluțiu își începe scrisoarea cu evocarea *largii înțelegeri* a împăratului și guvernului pentru cauza folosirii limbii române în administrație și justiție, în zonele locuite în majoritate de români, consfințită prin decrete și legi speciale, și cu reprobarea cererii celor 58 de maramureșeni, văzută, aceasta din urmă, ca o concretizare a celebrei rostiri "Pieirea ta din tine Izraile". Mitropolitul spune, apoi, că petiția maramureșenilor se află în contradicție ireconciliabilă cu trecutul glorios al strămoșilor lor, descălecători ai Moldovei. Umbrele glorioase ale acestora sunt invocate, printr-un fel de sauliană *revenire din moarte* a strămoșilor, pentru a spăla cu lacrimi rușinea momentului, făptuită de strănepoții lor, socotiți ca ucigași ai însăși "vieții și existenței politice a întregii națiuni române din Marmăția austriacă". La un astfel de gest, contravenind voinței împăratului și *înscrisurilor* din legi, restul frunțașilor români nu pot rămâne indiferenți, ci trebuie să protesteze. Aceasta cu atât mai mult cu cât acest protest stă de partea atitudinii *Casei domnitoare*, favorabile, în acel moment istoric, românilor, dat fiind că împăratul Franz Iosif este, după părerea lui Alexandru Șterca Șuluțiu, "cel mai plin de iubire

⁹ Teodor V. Păcățian, *op.cit.*, p. 20-34

¹⁰ *Ibidem*; vezi și Alexandru Filipașcu, *op.cit.*, p. 193-194

¹¹ Alexandru Filipașcu, *loc.cit.*

¹² Dr. Ioan Vancea, *Biografia sinoptică a episcopului greco-catolic român de Oradea, oarecând Vasiliu Baron de Erdélyi*, Oradea, 1928, passim; Iacob Radu, *Episcopul Vasile Baron de Erdélyi*, Oradea, 1928, passim; Idem, *Istoria diecezei Româno-Unite a Orăzii Mari, scrisă cu prilejul aniversării de 150 de ani de la înființarea aceleia 1777-1927*, Chiriașii Tipografiei Românești, Oradea, 1932, p.107-145; Blaga Mihoc, *Justiție și moralitate*, Editura Logos 94, Oradea, 2000, p. 77-100

și dreptate dintre toți domnitorii între hotarele acele a(le) lumii care le încălzește soarele". Se mai spune, apoi, indirect, că cei 58 de maramureșeni petenți n-ar fi trebuit să renunțe la drepturile ce se cuvin poporului lor și nici să practice *vânzarea sau dăruirea* acestora după bunul plac către alte națiuni, fapta lor socotind-o o "potigheală și scurtare în egalitatea drepturilor întregii noastre națiuni." Din acest motiv mitropolitul crede că toți episcopii, preoții și intelectualii laici de etnie românească, sunt datori să înainteze către împărat sau către Ministerul de Justiție o petiție de protest, împotriva *poziției* maramureșenilor, căci ea este dăunătoare tuturor românilor din imperiul austriac, deoarece, pentru aceștia monarhul a acordat drepturi egale cu cele ale altor popoare, și a renunța la ele înseamnă a te lepăda de un dar împărătesc.

Concluzia firească e că acel act și pas al românilor din Maramureș "este neleguit și nul", și de aceea fruntașii poporului român din Transilvania trebuie să ceară împăratului și ministerului de justiție să-l anuleze, ca pe ceva nelegal, iar *grundbuchurile*, sau cărțile funciare, să se întocmească, în toate teritoriile locuite în majoritate de români, numai în limba română.

Pentru o mai bună receptare a acestor doleanțe ar urma ca ele să fie aduse la cunoștința membrilor de origine română ai Senatului imperial (ReichsRath) din Viena, ale cărui atribute fuseseră înmulțite prin *rezoluțiunea* imperială din 19 iunie 1860,¹³ pentru a-i determina "să lucreze și să apere și ei în ReichsRath interesele națiunii și a(le) limbii române".

Scrisoarea lui Alexandru Șterca Șuluțiu are, pe ultima pagină, următoarea consemnare: "nr.929/1860.Suluțiu Șt.Alexandru, Arhiepiscop și Mitropolit gr(eco) catolic al Albei Iulii, în 21 august 1860, nr.687, cere opinie în privința declarării de neleguit faptul românilor din Maramureș, la Înaltul Ministeriu, cu privire la declararea acelora că vreau limba maghiară de oficială".

Așa cum era și firesc, acest document trebuie să fi răscolit mult cugetul și inima episcopului Vasile Erdélyi și a membrilor consistoriului său. De altfel, la 28 august 1860, după o *dezbateră* în plenul acestuia din urmă, ierarhul orădean trimitea mitropolitului un răspuns de aprobare a atitudinii față de petiția maramureșenilor, din 21 iulie 1860. El scrie că, de fapt, generoasa măsură a împăratului, de a permite folosirea limbii majorității locuitorilor dintr-o anumită *provincie*, în administrație și justiție, pretinde, din partea românilor, o largă recunoștință.

Măsura amintită este izvorâtă din dreptul natural al popoarelor, și din această cauză cererea maramureșenilor este o *injurie și o vătămare* la adresa acestuia, născută din fantezia unor inși incapabili să înțeleagă câte *răutați* ar decurge din gestul lor. Aceasta a avut, scrie episcopul, un ecou *internațional*, vorbindu-se despre ea, între altele, în publicația *Allgemeine Zeitung*,¹⁴ dovadă certă, credem noi, că folosirea limbii diverselor etnii, în administrație și justiție și în locurile unde acestea sunt majoritare, primise de acum o dimensiune *europeană*. Pentru *linișțirea* proprie, dar și pentru cea a mitropolitului, episcopul orădean consideră, și nu fără temei, că dorința exprimată în petiția din 31 iulie 1860 și

¹³ Teodor V. Păcățian, *op.cit.*, p.76

¹⁴ *Allgemeine Zeitung*, nr.231, din 18 august 1860, apud *Răspunsul* lui Vasile Erdélyi, adresat lui Alexandru Șterca Șuluțiu la 28 august 1860, reprodus în anexa II

popularizată de presa maghiară, nu este a întregului popor român din Maramureș, ci doar a celor 58 de semnatari, și că ea nu va avea nici un ecou la guvernanți. Pentru ca o cerere, ca cea a maramureșenilor, niște *intelectuali* lipsiți de atașament față de propria lor limbă, să nu-și găsească niciodată aderenți, este necesar, mai spune episcopul, de astă dată într-un ton de o aparentă lipsă de modestie, să se "surcrească o generațiune curată, pătrunsă de simțul naționalității", așa cum se crește sub patronajul său în dieceza Oradiei. Și trebuie să precizăm că, în acest loc, episcopul nu se laudă de fel, ci doar spune cum a procedat în timpul îndelungatei sale arhiepiscopiri, obținând rezultate pozitive, concrete, remarcate de toți biografii săi.

ANEXA I

Nr.687/1860

Excelența voastră, Prealuminate și Preasântite Doamne Episcoape!
Doamne și Frate în Cristos Preavenerande!

Atunci când Preabunul și Înduratul nostru Monarh voiește naționalitatea și limba română a o redica la demnitatea și egalitatea tuturor drepturilor și privilegiilor a tuturor celorlalte naționalități și limbe din Monarhia Austriacă; atunci când Înaltul Regimen și Ministerul Justiției face cele mai drepte, mai legale și mai dorite legi și dispozițiuni, ca limba Română, întogma cu toate limbile a tuturor naționalităților, să se respecte în procese și în toată publica administrațiune și la gătirea Documentelor celor publice, ca și Protocoalele cadastrale (Grundbucher-Telekkönyvek), unde este numărul Românilor în preponderanția și anumit în Comitatului Bihariei etc, în limba Română să se gătească și să se deie; atunci când mădularele consiliului Monarhiei (Reichs Rath), care sunt din sânul națiunii noastre și reprezentează în Preaînaltul acela senat monarhic pe întreaga națiune Română, din toate puterile sale se nevoiesc în fața a întregei Monarhii-care este acolo reprezentată, ba în fața a toată Europa, în contra tuturor relelor și preapăgubicioaselor tendințe a acelora care, prin exclusive privilegii a limbii națiunii sale, voiesc iarăși a redica supremația naționalității sale, cea de înaintea anului 1848, asupra națiunii Române, pentru că inegalabile lucru este că acăreia națiunii va domni limba, aceea și naționalitate va avea supremația asupra altora colocuitoare națiuni, a apăra egalitatea drepturilor națiunii și limbii române!

Atunci, ziccând emancipațiunea națiunii și a limbii române de sub vechiul și greul jug a servituției și a apăsătoarei supremații a colocuitoarelor națiuni, cu puternicul ajutor al iubitelui și dreptului nostru monarh și Regimen era asigurată și în procint să se pună în viață și lucrare. Oh, atunci, zic, drepturile aceste sante, clenodiale (moștenite n.n.)aceste prețioase a întregii națiuni se nădușiră, ba se vândură, că nu e alta aceasta faptă decât o perdițiune și vânzare a națiunii, prin frații și fiii noștri cei suflețești români din Maramureș!

Că nimica mai rușinătoriu și mai dureros putea să fie pentru întreaga națiune română, nimic pentru existența și egalitatea drepturilor ei mai periculos, sau însuși și pentru Înaltul Regimen și Ministerul Justiției înaintea a toată lumea civilizată-nu zic a colocuitoarelor națiuni-mai compromițător decât nesocotitul și damnabilele acela pas a(l) românilor noștri din Maramureș, care la 31 iulie a.c. îndrăzniră a petiționa de la Ministerul Justiției, ca în Maramureș și pentru români, Grundbuchul nu în limba română, ci în cea maghiară să se gătească!

Oh, cât de dureros se adeverește și prin rușinoasa și oarba acesta faptă despre națiunea noastră zisa Prorocului: "Perirea ta dintru tine, Oh, Izraile"

Oh, câtă rușine aduce această faptă de jos a Maramureșenilor noștri frați români de acum glorioasei pomeniri a străluciților străbuni, care, cu un mare Bogdan, și cu puternice colonie române din Maramureș au colonizat Moldova și au pus acolo un sad (o sămânță n.n.), fundament nesurpat la un stat românesc puternic și plin de viață.

Sculați-vă, glorioase umbre și plângeți- de se poate cu râuri de lacrimi, spală și curăți,- și voi cu noi, perfidia și lovitura cea de moarte, care pe furiș strănepoții voștri și frații noștri din Maramureș au făcut-o și dat-o emancipării, ba vieții și existenței politice a întregii națiuni române din Monarhia austriacă; că națiunea care nu are privilegiul egalității limbii sale în administrațiunea publică politică a Patriei sale este ucisă politicește!!.

Însă noi, care poftim din inima binele națiunii și dorim ca ea, împreună cu celelalte colocuitoare națiuni, de aceleași drepturi a egalității politice, nu mai de multe și de mai mari, da nici de mai puține și de mai mici, să se bucure în Patria sa, care Preaînduratul și Preabunul nostru Monarh și preadreptele dispozițiuni a(le) Înaltului Guberniu și Ministerul de Justiție Ces. R. și apostoliceștii Sale Majestăți, cu atâta îndurare le-au dăruit și națiunii Române din Monarhia austriacă, nu putem rămâne numai pe lângă expresiunea nemărginitei noastre dureri și rușini, da noi trebuie, în contra unui atare atentat de nimicire asupra egalității drepturilor și privilegiilor întregii noastre națiuni, de frații noștri din Maramureș făcut, toți ca unul să ne sculăm și *solemniter*, acolo unde se cade și trebuie, să protestăm și să cerem grabnica vindecare și îndreptare.

Noi credem că privilegiurile, exemțiunile sau egalitatea drepturilor civile și politice, care se dăruiesc cu atâta îndurare de unul atât de mărinimos, drept și temător de Dumnezeu, Monarh, precum este Domnul și Domnitorul nostru Împărat Francisc Iosif, decât a cui pietate și iubirea de dreptate mai mare în zadar vei căuta la toți Domnitorii între hotarele acele a lumii, cari le încălzește soarele- sunt adevăratele proprietate și prețioasele clenodii a întregii și nu numai a unei părți a națiunii române, care după planul său nici de persoanele singurate, nici de corporațiunile întregi a ținuturilor, nu le pot fără voia și știrea întregii națiuni- cui in corpore s-au dăruit-înstrăina, vinde, sau în favoarea altor colocuitoare națiuni a le dăru, și a se lăpeda de dânsule.

De aceea, fiind prin fapta Maramureșenilor cauzată, o nespusă scandală, potigneală și scurtare în egalitatea drepturilor întregii noastre națiuni, noi am fi de acea părere, că noi episcopii, cu clerurile și cu alți Inteligenți din diocesele noastre, cât se va putea mai în grabă, să gătim, sau in corpore colective, sau fiecare episcop cu clerul și inteligenții poporului, sau deosebi, una petițiune către Majestatea Sa, sau către Ministerul de Justiție, în acest înțeles:

Că, deoarece înaltele dispozițiuni a(le) Ministeriului de Justiție din 21 iunie a.c. făcute, pentru ca Protocoalele Cadastrale-Grundbuchurile-în teritoriile acele a(le) Regatului Ungariei unde numărul unei naționalități preponderează, să se facă în limba naționalității preponderantă acolo cu numărul, consequenter în Maramureș și în Comitatul Bihariei de miazăzi etc., unde elementul român preponderează, să se facă și ducă acele protocoale în limba română, sunt întemeiate pe dreptate și egalitatea politică și civilă a drepturilor tuturor naționalităților și limbilor; ba acele preadrepți și înțelepte legi și dispozițiuni pentru limba și naționalitatea româna sunt o așa concretă proprietate a tuturor Românilor din Monarhia austriacă de Preaînduratul nostru Monarh, ca niște prețioase clenodii dăruită nu singur Românilor din Maramureș, da întregului popor român din toată Monarhia Austriacă, cât de acela privilegiu și dor a Monarhului Românii din Maramureș sau ori de unde, fără învoirea și știrea a toată Națiunea Română din Monarhia Austriacă, în favoarea altei naționalități nici decât nu s-au putut lepăda; așadară, noi, acest act și pas a(l) Românilor fraților noștri din Maramureș îl declarăm de neleguit și null, și protestând solemniter în contra actului acestuia, ne rugăm de Majestatea Sa și de Înaltul Ministeriu de Justiție, ca să nu-l primească, ci să-l socotească de null și de neleguit și dispozițiunile Înaltului Ministeriu de Justiție în privința limbilor în care au de a se găti Grundbuchurile și în Maramureș să se ducă și peste voia Românilor de acolo-care nu au drept de a contrazice drepturile comune a(le) întregii Națiuni Române din Monarhia Austriacă, în limba Română.

O asemenea și în același înțeles formulată rechizițiune-după a noastră părere, ar fi bine a se trâmite și la Mădularele întăritului ReichsRath din Viena (Consiliul imperial lărgit n.n.), care reprezentează acolo națiunea noastră din Ungaria și din Transilvania ca în acest înțeles să lucreze și să apere și ei în ReichsRath interesele națiunii și a limbei Române.

La toate aceste așteptând o cât mai grabnică și frățească opinie și a Excelenței Voastre Reverendisime,cu osebit a Venerațiunii și frățescului estimp cult, rămân al Excelenței Voastre, Blaj, 21/9 august 1860, umilit serv și frate în Cristos

Alexandru Șterca Șulucz,
Arhiepiscopul și Mitropolitul Albei Iulii
Excelenței Sale Prealuminatului și Preasăntitului Domn Vasiliu L. Baron de Erdélyi, din
Îndurarea lui Dumnezeu Episcopul Oradei Mari greco catolic etc,etc.etc.Oradea Mare

(Pe verso scrie):Pr(imit) 25 august 1860, 929/1860, Șuluțiu Arhiepiscopu și Mitropolit G.c. Albei Iulia, în 21 august 860, nr.687, cere opinie în privința declarării de neleguit faptul Românilor din Maramureș la Înaltul Ministeriu, cu privire la declararea acelora că vreau limba maghiară de oficială

BLAGA MIHOC

ANEXA II

(Răspunsul lui Vasile Erdélyi)

Excelenței Sale Sandru Șterca Șuluțiu, Arhiepiscopul și Mitropolitul
de Alba Iulia la 28 august 1860

929

În urmarea grațioasei scripte a Excelenței Voastre, din 21 august 1860, Nr.687, în privința pașilor punându-se în cauza limbei noastre române, în privința la poporul român din Marmăția, mă încumet de a-mi da părerea în următoarele: Nedubitat lucru este că precum despre o parte preaînalta ordinațiune din 21 iuliu a.c. emanată pentru folosirea limbilor diprite (oropsite, strivite n.n.) în Regatul Ungariei, este calificată de a aștepta, ma (dar n.n.) și de a pretinde de la toți respectivii, mai vârtos de la Români, cel mai viu și mai intim simț de recunoștință și de mulțumită filială către părinteasca îndurare a Majestății Sale, Preabunului Împărat; așa, despre altă parte, nu poate a se cunoaște că lăudată ordinațiune preaînaltă este bazată predreptul natural, ma este numai expresiunea și folosirea practică a acestui drept natural.

Și pentru aceea, asemenea, nedubitat lucru este ca nepăsarea de ordinațiunea aceasta preaînaltă și înflorirea dreptului naturale este un semn apriat de nemulțumire în privința legislatorului, o injurie mare în privința confrăților naționaliști și o vătămare damnaveră (condamnabilă n.n.) a iusului drept natural.

Din acest punct de vedere nu pot a nu consimți Excelenței Voastre în privința răutății, ce s-ar contrage din o nepăsare a repetitului drept firesc. Tot odată, asemenea reprobare și indignațiune reportă și despre partea noastră fapta ce s-a răspândit în nord (?) despre frații maramureșeni.

Însă după ce întâmplarea aceea își răpește tot fundamentul său, și așa și toată credibilitatea ce ar fi numai din autenticitatea fanteziei din care a și ieșit se vede afară lucru apriat, ca și mediile ce ar avea de a se întreprinde spre lecuirea răului numai întru atâta pot fi întreprinse încât este fundat zisul fapt ce vine de a fire (a fi n.n.) lecuit.

Vestea aceea despre confrății maramureșeni se găsește, însă, redusă la scopul său adevărat și încă tocmai pe calea foilor publice, precum va fi cu plăcere de a pervedea din articol (articolul n.n.) alăturat sub/%/eșit în novelele publice așa numite "Allgemeine Zeitung", din nr.231, din 18 august.

Drept aceea, după ce pe această cale, carea singură s vede a fire chemată spre lecuirea cutărului rău, iscat pe acea cale, s-a lămurit tot lucrul, și s-a derulat cu totul după carele mici poate fi vorba despre poporul român din Marmăția, fără numai despre 58 de înșîă; nici barem nu mi se vede a subversa nici o necesitate de a pune nici cel mai mic pas în privința aceasta, deoarece pricolitatea (pericolul n.n.) preatemită nu se realizează nici despre partea confrăților, dar nici despre partea înaltului guvernii, carele nici în caz ca acela încă nu ar dispune altcum, decum a dispus, când ar ofta aievea (la fel n.n.) toți marmățienii ceea ce se vestise în foile publice. Fiind că înaltul guvernii a prevenit

toate cazurile asemenea în ordinațiunea sa din 21 iuliu a.c., despre carea fiecare supus din Țara Ungurească se poate folosi cu limba germană și maghiară, în toată țara, dacă nu a voi să se folosească cu a sa cea națională, garantată prin preatinsa ordinațiune preainaltă.

Tot ce mi s-ar părea mie de făcut în cauza aceasta ar fi ca prin organele respective și (în)deosebi prin Ordinariatul (Episcopia n.n.) de Gherla încât s-ar găsi unii ca aceia, sub jurisdicțiunea aceluia să se lucre în aceea ca toți respectivi să se folosească cu limba națională și ca să se poată asigura aceasta mai tare, să se lucre în aceea, ca să se surcrească o generațiune curată, pătrunsă de simțul naționalității, și așa și de îndemnul de a se folosi și cu drepturile aceleia, care însă totdeauna se par a fire condiționate și atârna da la voia liberă a singuraticilor.

De unde singur Ordinariatul respectiv în a căruia ținut s-ar găsi o anomalie ca aceasta, se vede a fire chemat peste toate de a recugeta și de a întreprinde măsurile ducătoare la scopul oftat, precum am făcut și eu, încât am luat seama a fire de lipsă spre menținerea dreptului limbii noastre pentru părțile de aici. Însă peste tot cred că Excelența Voastră v-ați coînțeleles cu privința aceasta cu toți episcopii și cu cei ruteni. Între altele preastimatelor favoare (!) și simțăminte frățești recomandat cu cea mai profundă venerațiune, sum al Excelenței Voastre preaplecat serv și în Cristos frate (Vasile eppu n.n.),

Urbea Mare, la 28 august 1860.

DIN ISTORIA SEMINARULUI TEOLOGIC GRECO-CATOLIC DIN ORADEA

ADRIAN APAN

RIASSUNTO. *Dalla Storia del Seminario Teologico Greco – Cattolico di Oradea.* Fondato il 30 gennaio del 1792, il Seminario Teologico Greco – Cattolico di Oradea diventa un vero posto di cultura per i studenti che hanno studiato qui. L'attività in questa istituzione era in una continua ascensione che si è potuta osservare dal 1792 fino al fatidico anno 1948. Carità, cultura, lotta nazionale, lotta per il mantenimento della lingua romena come lingua d'insegnamento (1940 - 1944), conseguenza, il desiderio di adempimento culturale, ecco soltanto alcuni dei principi che circolavano da sempre nel Seminario e dallo spirito del quale sono nate.

Seminarul teologic greco – catolic din Oradea, înființat prin diploma din 30 ianuarie 1792 emisă de împăratul Leopold II (1790 - 1792), ca seminar minor, a fost, *ab initio*, un seminar cu regim de internat¹. În acest sens cele dintâi inițiative i-au aparținut primului episcop greco – catolic de Oradea, Meletie Kovács (1748 - 1775) care adresase deja, la 1756 și apoi la 1758, memoriile Curții imperiale pentru constituirea a două seminarii, un seminar minor și un seminar maior, inițiativă care nu a avut, atunci, succes². Probabil, Meletie Kovacs, personalitate controversată a timpului său, datorită confruntărilor religioase care au avut loc în Bihor între 1753 – 1756, nu se bucura de prea mare trecere la Curte. Nu trebuie să uităm, aici, nici concluziile comisiilor de anchetă, din perioada menționată anterior, care nu l-au prezentat pe episcop într-o postură favorabilă la Curte³. Posibil ca aceste “antecedente” să fi determinat Curtea în a-l refuza, motivând că exista deja un seminarul latin care putea primi și greco – catolici. Întrădevăr, înainte de înființarea Seminarului greco-catolic orădean, dar și după aceea, clericii români aveau mai multe posibilități de a învăța, și anume Seminariile de la Trnava, Roma, Viena, Cașovia, Budapesta.

¹ Radu, Iacob, *Istoria diecezei române - unite a Orăzii - Mari scrisă cu prilejul aniversării de 150 de ani dela înființarea aceleia 1777 - 1927*, Oradea, 1930, p. 81

² Călușer, Iudita, *Episcopia greco - catolică de Oradea*, Oradea, Logos' 94, 2000, p. 122

³ Gorun, Gheorghe, *Precizări la biografia unei personalități controversate a Bisericii greco - - catolice române : episcopul orădean Meletie Kovács*, în *Studia Universitatis Babes- Bolyai series Theologia Greco - Catholica Varadiensis*, 1999, anul XLIV, nr. 1 - 2, p. 186

În studiul de față, ne propunem să realizăm o imagine sintetică a Seminarului concentrându-ne atenția în special pe perioada interbelică și încheind cu desființarea sa "oficială", în funcție de documentele pe care le-am putut deocamdată identifica. Ele vin în completarea aprofundărilor acestei problematici dinainte de anul 1930⁴.

Un document din anul 1917 ne informează, detaliat, asupra organizării și înființării acestei instituții de învățământ. El se constituie, de fapt, într-un mic istoric al Seminarului. Astfel, Seminarul era cuprins din mai multe "institute" de învățământ și anume: Seminarul teologic propriuzis sau Seminarul maior, Seminarul gimnaziștilor sau Seminarul minor și Internatul preparandial. Toate acestea aveau aceeași conducere, personal și administrație. Primul se ocupa cu educarea clerului tânăr, iar cel de-al doilea avea misiunea de a pregăti clerul diecezan. Până la anul 1825 numărul fundațiilor pe baza cărora seminarul orădean își putea desfășura activitatea didactică, era de 26. După acest an împăratul Francisc I a ridicat numărul acestora la 30. La toate acestea s-au mai adăugat 21 de fundații private, precum și suma de 80.000 de Coroane acordată de către episcopul greco - catolic Mihail Pavel (1879-1902). Intențiunile private din partea diverselor persoane însumau 132.502,76 coroane⁵.

Situația studenților de aici era următoarea: aceștia se aflau în alte seminarii decât cel al Seminarului din Oradea; astfel, patru clerici stăteau la Seminarul central din Budapesta, doi la seminariile latine din Strigoni (Esztergom), șase la Seminarul latin din Satu - Mare, 14 au rămas la Seminarul din Oradea, șase clerici se aflau la Seminarul rutean din Ungvár iar unul la Roma. Numărul tinerilor care studiau la Oradea era destul de mare. Astfel, în anul școlar 1910/1911 erau prezenți aici 96 tineri⁶. În această situație, clădirea seminarului era insuficientă, sediul ei fiind, de fapt, o fostă clădire a călugărilor iezuiți. După anul 1912 situația s-a modificat datorită hotărârii Ministerului de Culte și Instrucțiune Publică, ce dorea să ofere posibilitatea clericilor să aibă propriul seminar pentru a putea studia la Seminarul latin (romano - catolic) din Oradea. Astfel, clericii din Satu - Mare, Oradea și Ungvár nu au mai fost adăpostiți acolo, iar patru tineri de la Seminarul central din Budapesta și doi de la Strigoni s-au transferat la Seminarul arhidiecezan latin din Calocsa.

În anul 1914 episcopul greco - catolic de Oradea, Demetriu Radu, a înființat un internat preparandial, la început pentru doi tineri care trebuiau să urmeze cariera de învățători și care, apoi, să fie pus și la dispoziția altor elevi de la Preparandie care erau risipiți prin alte părți. Edificiul seminarial conținea trei părți: prima, adică partea de către stradă, construită prin munificența împăratului Ferdinand I, printr-o hotărâre din 28 iulie 1846, partea a doua (cantina actuală),

⁴ Albu, Nicolae, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj, 1944; Georgescu, Ioan, *Seminarul din Oradea pe timpul întemeietorului Ignatie Darabant*, în *Cultura Creștină*, Blaj, 1920, nr. 3, passim; *Idem*, *Istoria seminarului din Oradea*, București, 1923; Maxim, Virgil, *Contribuții la istoria învățământului românesc din Bihor în secolul al XVIII - lea, în Crtisie*, 1981; Tărnăian, Petru, *Istoria seminarului și a educației clerului diecezei române unite de Oradea*, Oradea, 1930

⁵ Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale (în continuare D. J. B. A. N.), *fond Episcopia greco - catolică Oradea* (în continuare E.G.C.O.), dos. 218, f. 86

⁶ Călușer, *op. cit.* p. 126

perpendiculară pe prima (la origine a fost o clădire veche și necorespunzătoare în locul căreia s-a ridicat o altă clădire în timpul episcopului Radu, în anul 1908) și partea a treia, situată în curte, paralelă cu prima și legată de a doua, ridicată în anul 1914 tot prin generozitatea episcopului Radu; aceasta nu s-a putut finaliza decât după terminarea războiului și sub conducerea episcopului Valeriu Traian Frențiu (1922 - 1948). Fratele episcopului Radu, Iacob Radu, mai vorbește și de grandioasele planuri pe care acesta le avea pentru a construi un cartier de vile pe teritoriul grădinilor seminarului, dar începerea războiului mondial nu i-a mai permis să –și ducă la îndeplinire proiectele⁷.

În atare condiții, edificiul seminarial putea primi 140 alumni gimnaziști, 60 de preparanți și 40 de clerici, corespunzând tuturor cerințelor de igienă și pedagogice. Acesta mai avea trei curți mari cu pomi, o grădină de aproape două iugăre și se învecina cu livezi frumoase și cu vii.

Seminarul era susținut de venituri considerate sigure, puse la dispoziția acestuia de către Ministerul Cultelor și de Instrucțiune Publică, care acorda seminarului 7000 coroane pentru 14 clerici care au venit la Seminar în anul 1912 de la Seminarul latin orădean, 7456 de coroane date celor șase clerici care au venit la Oradea de la Seminarul latin din Satu – Mare și aceeași sumă pentru alți șase studenți care au venit la Oradea de la Seminarul rutean din Ungvár. La această sumă s-au mai adăugat 5480 de coroane pentru alți 30 de alumni gimnaziști, intenționi private însumând 136158, 82 coroane (probabil este vorba de aceeași sumă menționată din alt document la nota cinci), 1000 de coroane din partea episcopului Demetriu Radu pentru întreținerea preparanzilor, la care se adaugă veniturile nesigure adică cele asigurate de viile și grădinile seminarului. Pentru întreținerea în seminar studenții de aici nu plăteau nimic, însă alumnii gimnaziști plăteau, doar cei care nu erau primiți în fundație, 400 coroane, iar preparanzii (viitorii normaliști) 360 coroane. Majoritatea beneficiau de reduceri de taxe.

Organizarea Seminarului urmărea modelul obișnuit în Biserica catolică din Ungaria și anume: rectorul era și membru al Capitlului și nu avea venit de la seminar, vicerectorul era ori profesor la Preparandie, ori catehet la gimnaziu, primind un onorariu anual de 400 de coroane. Urmărind istoria seminarului de la înființare și până la 1948, ni se pare important a-i aminti pe toți rectorii pe care acesta i-a avut. Astfel, primul rector a fost Iosif Silaghi, care a și deținut cel mai mult rectoratul, adică din 1792 până la 1825; el a fost urmat de Vasile Erdeli (1836 - 1842), Iosif Pop Silaghi (1851 - 1856), Ioan Pap (1869 - 1871), Ioan Sabo (1871 - 1879), Augustin Lauran (1879 - 1906), Moise Neș (1906 - 1907), Florian Stan (1907 - 1916), Gheorghe Miculaș (1916 – 1925 și a fost numit din nou după 1929, până la venirea lui Coriolan Tămăian), Petru Tămăian (1925 - 1927), Augustin Maghiar (1927 - 1928), Coriolan Tămăian și, ultimul a fost Gavril Stan, numit de către episcopul Iuliu Hossu pe la 1940.

⁷ Radu, *op. cit.*, p. 180

Pentru perioada rectoratului lui Ioan Sabo avem o situație relativ clară despre existența în cadrul seminarului a mai multor tipuri de fundații pentru studenți. Aceste fundații, așa numitele “*Fundationes propriae Seminarii et eidem cum onere relictæ*” și “*Fundationes minores Seminarii*” aveau o destinație precisă. De exemplu, în ce privește prima categorie, putem preciza existența mai multor fundații precum: Borbolaiana, ce fusese fondată de Nicolae Borbola, fost prepozit capitular și profesor la Academia regală din Oradea, care puse la dispoziția educării a doi tineri din familia sa suma de 4000 de florini; Darabanthiana, întemeiată de episcopul Ignatie Darabant (1788 - 1805), care asigura suma de 3302 florini, din care 2142 erau destinați pentru doi tineri din familia sa, iar restul pentru sprijinirea clerului tânăr, Farkasiana, întemeiată de beiușenii Georgiu Farkas și Maria Radovics care au donat seminarului suma de 2100 florini, Giroldi – Galboryana, care ofereau suma de 6300 florini pentru creșterea tinerilor din familie, Kabayana care aparținea Annei Pall și acorda 4200 de florini pentru educarea tinerilor din familie, Kissiana care aparținuse fostului preot din Cenaloș, Paul Kiss, ce punea la dispoziția seminarului 2500 de florini, Kövaryana, fundația lui Gregoriu Kövary, ce dădea pentru fiul său 3000 de florini, Kritsfalussyana aparținătoare lui Francisc Kristfalussy care – i acorda fiului său 2136 florini, Mecsiiana a lui Demetriu Mecs, care acorda fiilor săi 4143 florini, Munkacsiensis vineae proventus, Papp – Szilagyiana a episcopului Iosif Pop Szilagy (1863 - 1873), care punea la dispoziția școlii 2000 de florini. Propria Seminarii era un fond al seminarului ce însuma 938 florini, Tarczaiana al cărei inițiator acordase suma de 2793 de florini pentru educația clerului tânăr, Vulcaniana, aparținând episcopului Samuil Vulcan (1806 - 1839), care lăsase, prin testament, pentru creșterea a doi tineri din familia sa 7278 de florini, Wéghsöniana a fostului paroh rutean de Oradea – Mare, Mihail Wéghsö, care dădea suma de 2800 de florini pentru întreținerea la studii a unui integralist și a unui medialist din familia sa. Dintre cei care au primit, apoi, sume din partea unora dintre aceste fundații au fost: Maria Almasy, Kovacs Paulina și Iosif Roman au primit, toți, 2000 de florini, comunitatea bisericească din Bedeu a primit 580 de florini, casa de păstrare “Bihar” a încasat anumite sume de mai multe ori, comunitatea din Cenaloș și Domeniul episcopesc din Beiuș a primit 9207 florini, etc. Unii solicitanți care nu au fost mulțumiți de sume au acționat în judecată modalitatea de repartizare a sumelor, având sau nu câștig de cauză. Sumele totale acordate din fondul amintit mai sus s-au ridicat, între 1877 – 1878, la aproape 43.863 de florini.

A doua categorie de fundații, adică “*Fundationes minores Seminarii*”, includea și ea o serie de fundații și anume: *Cleri lunioris* care însuma 442 de florini, primind și o parte din banii care reveneau, de fapt, fundației “*Propria Seminarii*”. Această sumă era destinată ajutorării clerului tânăr; *Exeuntium ad curam animarum* sau *Cleri instructi* care reprezenta 2508 de florini, *Farkasiana* care avusese de suferit de pe urma administrării de către fostul rector Ioan Papp. De fapt, în cadrul mai multor fundații s-au constatat lipsa unor sume de bani care au dispărut în timpul rectoratului lui Ioan Papp. Din această cauză mai multe fundații ori sau desființat, ori au rămas încadrate doar la o singură categorie, chiar dacă fondatorii au înființat două fonduri inițiale. De exemplu *Gyngiana A și B*, au fost deci două fundații, a câte 21 de florini fiecare, întemeiate de către Ștefan Gyng, prima pentru săvârșirea unei Sfinte Liturghii a treia zi după Crăciun, iar a doua

pentru vinul care era dat tinerilor din seminar; *Kelemeniana* aparținând lui Francisc Kelemen, care dona seminarului suma de 52 de florini, sumă însă care nu s-a mai găsit după moartea rectorului Ioan Papp, survenită la 17 aprilie 1871.

O altă fundație a purtat numele de *Officialium* episcopalis Domini Belenyisiensis care fusese înființată la sugestia episcopului Samuil Vulcan, și care nu fusese dedicată inițial seminarului. Cu toate acestea, fundația a trecut în administrarea acestuia, cuprinzând o sumă de 4848 de florini pentru tinerii care urmau a fi întreținuți în școală. Și în cadrul acesteia s-au găsit o serie de nereguli datorate aceluiași rector Ioan Papp, dar prin unele fuziuni ale altor fundații, s-a reușit acoperirea pierderilor pecuniare. Fundația *Pappfalvayana* oferea școlii suma de 736 de florini prin fondatorul ei Petru Pappfalvai. Se mai pot aminti fundațiile: *Szilagyiana A și B* și *Talmacsiana* cu sumele de 182, 126 și respectiv 42 de florini, cu scopul acordării unor premii și cărți studenților fără posibilități. Din sumele fundațiilor au fost ridicate, de către diverse persoane, suma de aproape 8980 de florini.

Moartea rectorului Ioan Papp a determinat o inspecție a casei seminariale, prin ordinul episcopal din 21 aprilie 1871, adică la numai trei zile de la deces, datorită faptului că "trebile Seminarului au ramas cam încurcate". Comisia de verificare a fost condusă de canonicul Vasiliu Nistor și și-a încheiat activitatea după trei ani, rezultatele fiind trimise Ministerului de Culte și Instrucțiune Publică. S-a constatat lipsa unor sume de bani din timpul rectorului Ioan Papp care se ridicau la aproape 2377 de florini, situația diverselor fundații rămânând neclară (vezi și anexa 5).⁸

În anul școlar 1912 nu au fost primiți clerici la seminar pentru că, prin bula *Christifideles graeci* s-a constituit Episcopia greco – catolică de Hajdudorogh, care a stat sub jurisdicția Arhiepiscopiei de Esztergom, 44 de parohii românești din dieceza de Oradea trecând sub jurisdicția acesteia. În aceste condiții mulți clerici și – au pierdut parohiile. Mai rămâneau la seminar 70 de alumni gimnaziști, doi la Școala Civilă, doi la școala elementară și 35 de preparanzi.

În seminar era obligatorie respectarea unor reguli care ființau încă de la întemeierea lui. Astfel fiecare seminarist era ținut sub supraveghere și era obligat să-și respecte superiorii, să se apropie de Sfintele Taine cel puțin o dată pe lună, să participe la exerciții spirituale și să păstreze decența în comportament. Nu se primeau în seminar alumni excluși din alte institute. Trebuie să menționăm și condițiile și atenția deosebită care se acorda educării și formării preoților. Aceștia erau separați de gimnaziști și preparanzi, având până și curți separate. În Ungaria preoții nu îndeplineau serviciu militar și deci nici seminaristii greco-catolici orădeni nu au avut asemenea obligații în timpul primului război mondial.⁹

La 5 mai 1916, când încă învățământul greco-catolic se afla sub jurisdicția Ungariei, avocatul Ioan Boroș a donat suma de 50 coroane pentru cumpărarea unor cărți de literatură sau cu conținut religios pentru studenții de la seminar. Acesta îi trimise o scrisoare propozitului capitular dr. Florian Stan, menționând, *expressis verbis*, ca să se cumpere numai cărți în limba română¹⁰.

⁸ D. J. B. A .N, *fond E. G. C. O.* dos. 209, f. 213 - 231

⁹ *Ibidem*, dos. 218, f. 91-97; dos. 578, f. 231-236

¹⁰ *Ibidem*, dos. 218, f. 11

În anul universitar 1917 – 1918 clericii greco – catolici care studiau în Seminarul latin din Oradea, au avut de suferit din cauza războiului. O parte a acestei instituții de învățământ a fost ocupată de trupele române care au intrat în Transilvania în anul 1918 astfel, clericii de acolo, nu și – au mai putut continua studiile nemaivând un internat stabil și nici condiții optime de a învăța. Studenții în discuție nu au mai putut fi controlați, angajându-se, în final, dispute cu profesorii lor și nu și-au mai făcut simțită prezența la exercițiile spirituale. În condițiile în care mare parte a clădirii Seminarului latin orădean a fost ocupată rămânând libere doar locuințele rectorului, a superiorilor, a prefectului, a vicerectorului și a spiritualului s-a hotărât mutarea clericilor în casa canonicului romano – catolic Laurențiu Brehm din strada Șirul canonicilor nr. 5 (Káptalan sor).¹¹

După constituirea României Mari situația Seminarului s-a schimbat în mod benefic. Astfel, în anul 1922 Seminarul a fost ridicat la rang de Academie teologică, fiind terminată și clădirea începută de episcopul Demetriu Radu, iar în ceea ce privește clădirea dinspre stradă, acesteia i-a mai fost adăugat un etaj¹². În anul școlar 1930 – 1931 la Academie s-au înscris 59 de studenți, împărțiți pe toți cei patru ani de studiu, majoritatea fiind originari din dieceza de Oradea. În acel an au absolvit 11 clerici, fiind vacante chiar 11 parohii. Purtarea morală și rezultatele la învățătură au fost foarte bune, drept pentru care seminarul se putea compara cu alte seminarii din străinătate. O problemă rămânea însă cea financiară, ministerul de resort reducând la jumătate sumele acordate până atunci seminarului. Mai mult, pentru elevii de liceu suma de finanțare (270.000 de lei) a fost retrasă în întregime, toate acestea, probabil, din cauza crizei economice. În aceste condiții, rectoratul a luat un împrumut de la o bancă în valoare de 430.000 de lei, cu toate că mai avea o datorie de aproape un milion de lei.

În cadrul seminarului funcționa și o librărie sub conducere clericului Ludovic Tăutu unde se puteau cumpăra diverse cărți din domeniul istoriei, literaturii bisericești, moralei, asceticii.

La cererea episcopului Maramureșului Alexandru Rusu (1930 – 1946, ales mitropolit dar nerecunoscut de Statul român) de a fi primiți în Seminarul orădean studenți din dieceza sa, episcopul de Oradea Valeriu Traian Frențiu (1922 - 1948), a hotărât ca, în fiecare an, să fie primiți din dieceza Maramureșului un număr de patru studenți. Pe lângă aceștia mai existau la Oradea doi studenți din dieceza Lugojului¹³.

Anul școlar 1931 – 1932 a continuat în condiții dificile datorită crizei economice și sărăciei în care se găseau majoritatea studenților care nu-și puteau plăti taxele școlare. Studenții erau în număr de 43 urmând ca să fie trimiși la Roma doi studenți pe lângă cei trei care se aflau deja acolo din anul precedent. Taxa oficială de studii era de 8000 de lei care, însă, n-a fost nicicând solicitată în întregime ci, doar jumătate, dar nici pe aceasta clericii nu o puteau plăti. În situația aceasta, episcopul Frențiu a donat seminarului o fermă situată în loșia, la care se mai adăuga încă 90 de iugăre, acordată tot pentru seminar¹⁴.

¹¹ *Ibidem*, f. 119 - 121

¹² Radu, *op. cit.*, p. 196 - 198

¹³ D.J.B.A.N., *fond Seminarul teologic greco - catolic Oradea*, dos. 3, *passim*

¹⁴ *Ibidem*, *passim*

În anul 1933, profesorul de dogmatică, Gheorghe Stan, i-a trimis rectorului dr. Gheorghe Miculaș, o propunere prin care propunea să se acorde o mai mare importanță studiilor teologice prin afilierea Academiei orădene la sistemul de învățământ al Blajului. El cerea o reducere a orelor de dogmatică fundamentală și o creștere a orelor de dogmatică specială, la Blaj fiind dedicate acestei discipline șase ore pe săptămână, pe când la Oradea doar patru. O mai mare atenție trebuia acordată exegezei biblice. Alături de acestea Gheorghe Stan mai propunea redimensionarea învățământului teologic – filosofic pe șase ani și nu continuarea pe patru ani cum a fost înainte. Prin acestea și Oradea s-ar fi putut armoniza cu celelalte școli ale Bisericii catolice¹⁵. În urma acestor propuneri, cu ocazia conferinței corpului profesoral din cadrul Academiei de la 21 septembrie 1934, s-a decis ca acel an școlar (1934-1935) să fie ultimul cu durata de patru ani de studiu, iar următorul să înceapă pe baza unei noi programe desfășurate pe șase ani de studiu. Paralel s-au stabilit și orele între profesori; astfel dr. Ludovic Tăutu susținea cursurile de Morală și Pastorală, dr. Ioan Georgescu Patrologia și Istoria filosofiei, Francisc Hubic Etica și Psihologia, dr. Vasile Chirvaiu Drept canonic și administrativ și Pedagogia, Gheorghe Barna Exegeză, Latină, Greacă și Ebraică, dr. Gheorghe Stan dogmatică specială și teodiceea și M. Sălăgeanu cânt și practică catehetică¹⁶.

Despre anul 1937 aflăm din documente despre bursele pe care la primeau studenții seminariști. Pe luna octombrie aceiași an bursele erau de 1500 de lei de persoană. De acestea au beneficiat cinci studenți: Mureșan Dumitru, Cuceu Emil, Borz Ilie, Grama Vasile și Pinteș Ștefan. Biblioteca Academiei orădene deținea în perioada aceasta, 6159 de volume printre care manuale și cărți de morală, muzică, patrologie, pastorală, omiletică, apologetică, asceză, biblic, catehetică, dicționare, drept, filosofie, istorie etc.¹⁷ În acel an au fost înscriși la studii 34 de studenți dintre care patru s-au retras, iar doi, Virgil Maxim și Alexandru Rațiu au fost trimiși la Roma¹⁸. Anul următor a început la 1 octombrie 1938, fiind înscriși 56 de studenți care au fost repartizați în trei bienii (etapă de câte doi ani) și anume: anii I și II erau incluși în primul bieniu numit filosofic, anii III și IV faceau parte din bieniul inferior de teologie, iar anii V și VI formau bieniul superior de teologie. Anul academic a decurs normal fără nici un fel de întreruperi. Corpul profesoral era format din dr. Aloisie Tăutu, Gheorghe Barna, dr. Gavril Stan, Vasile Chirvaiu, Coriolan Tămăian, Francisc Hubic iar secretar era Coriolan Tămăian. În privința profesorului Ludovic Tăutu, în anul 1938 acesta și-a prezentat demisia din postul de profesor la Academie, dată fiind hotărârea Ministerului Cultelor nr. 52.851 din acel an, care nu-i permitea să ocupe și un alt loc de muncă pe lângă cel de consilier eparhial pe care îl deținea în momentul respectiv. Dorința sa a fost ca el să fie înlocuit la catedra de Noul Testament cu canonicul Gheorghe Barna, cerere aprobată în cele din urmă de Minister. Anterior însă acestei cereri, la aceeași catedră a fost numit ca profesor dr. Petru Suciu, opțiune la care mai apoi s-a renunțat la cererea expresă a profesorului Tăutu¹⁹.

¹⁵ *Ibidem, passim*

¹⁶ *Ibidem, passim*

¹⁷ *Ibidem, passim*

¹⁸ D.J.B.A.N., fond E.G.C.O., dos. 586, f. 90

¹⁹ *Ibidem*, dos. 587, f. 173

În cadrul școlii funcționa și Societatea literară Sf. Ioan Gură de Aur la care teologii participau cu diverse lucrări seminariale. De fapt, fiecare student era obligat să se implice în lucrările societății. Aceasta se întrunea odată la două săptămâni și era condusă de unul dintre profesori. În anul școlar în discuție Societatea a fost condusă de Ion Gârleanu și apoi de Gheorghe Barna. Tot în acest an școlar a fost sărbătorită împlinirea a 25 de ani de existență a societății²⁰.

Pe lângă detaliile ce țin strict de procesul de învățământ, demne de amintit mai sunt și decorațiile și meritele pe care membrii corpului profesoral de la Academie le dețineau. De exemplu Părintele rector Gheorghe Miculaș, având domiciliul în Parcul Ștefan cel Mare nr. 8, deținea mai multe decorații: “Steaua României în grad de Comandor”, primită prin decretul nr. 25930 la data de 16 aprilie 1930; “Coroana României în grad de ofițer”, conferită prin decretul nr. 51072 din 30 decembrie 1922; “Meritul cultural pentru școală Cavaler cl. II” din 1934 și “Răsplata muncii 25 de ani în serviciul Statului” din 1931; Francisc Hubic avea “Coroana României în grad de ofițer” din 16 aprilie 1930 și “Bene merendi cl. II” din 1924. Distincții similare deținea și Sălăgean Mihai²¹.

Pentru anii din timpul celui de – al doilea război mondial este semnificativ un document semnat de episcopul Iuliu Hossu care a fost, din 1941 până în 1944, administrator apostolic al eparhiei de Oradea deoarece autoritățile ungare nu au permis întoarcerea lui Valeriu Traian Frențiu de la Beiuș. Astfel, prin adresa nr. 6734 din 1945 Iuliu Hossu face o prezentare a tuturor celor întâmplate în timpul războiului în ceea ce privește învățământul. Fostul rector, Coriolan Tămăian, fiind expulzat de aceleași autorități, a fost înlocuit în fruntea seminarului cu canonicul Gavril Stan. În anul 1940 clădirea Școlii normale a fost destinată adăpostirii a sute de refugiați unguri, fapt pentru care cursurile nu s-au putut desfășura în bune condiții. În anul școlar 1942 au fost primiți în seminar și câte opt – zece clerici din eparhia de Baia Mare, situație care s-a repetat apoi în fiecare an. Din cauza condițiilor de război s-a revenit la sistemul de învățământ dimensionat pe patru ani de studii. Totalul clericilor primiți în Seminar în anul 1942 era următorul: din episcopia de Oradea erau 51, iar din episcopia de Baia Mare erau 26, împărțiți cu toții pe parcursul celor patru ani de studiu. Tot în acel an s-a aniversat 150 de ani de la întemeierea Seminarului, ocazie cu care Eminența Sa Cardinalul E. Tisserant, secretarul Congregației Orientale, a dăruit o sumă de bani pentru construirea unui iconostas, ceea ce nu s-a îndeplinit însă.

Perioada celei de-a doua conflagrații mondiale a tulburat profund procesul de învățământ de la Academia de Oradea, cu atât mai mult cu cât în cadrul Seminarului au fost adăpostiți refugiați unguri, un spital german în 1944 (despre care vom discuta mai departe) iar apoi Baza militară nr. 1 de aviație, care a folosit încăperile Seminarului ca depozite.

Singura școală care și-a mai păstrat conducerea românească în anii celei de-a doua conflagrații mondiale a fost Școala Normală Română Unită (de băieți) care a trebuit, totuși, să-și modifice funcționarea după legile maghiare. Astfel, clasele inferioare au fost desființate, iar elevii care erau înscriși au fost împrăștiați prin alte școli; în anul 1943 s-a înființat clasa a V-a superioară îngreunând accesul lor înspre

²⁰ *Ibidem, fond Seminarul greco - catolic Oradea, dos. 3, passim*

²¹ *Ibidem, passim*

Academie. În cei patru ani de război, Statul ungar nu a finanțat în nici un fel această școală. În anul 1940 școala a început fără clasa I. Din aceste cauze mulți elevi au ales gimnaziile maghiare din lipsă de locuri la școlile românești. O altă parte dintre aceștia au trecut clandestin, împreună cu familiile lor, în România.

Conducerea școlii a încercat să transforme Școala Normală în gimnaziu românesc, cerere care nu a fost aprobată însă de Minister. Anul școlar 1944/1945 a fost considerat un an greu pentru gimnaziști pentru că prima promoție se îndrepta spre finalizarea studiilor. În cadrul examenului de bacalaureat, care a fost prezidat de Inspectorul general dr. Kiss de la Debrețin, li s-a cerut elevilor cunoașterea perfectă a limbii maghiare. Rezultatul bacalaureatului era relevant pentru vicisitudinile pe care le întâmpina, atunci, Academia: a promovat un singur elev. Între timp, canonicul dr. Ioan Georgescu, care făcea parte din comisia de examinare, a fost exclus din aceasta, fiind recomandat pentru a fi exclus și din școală. În aceste împrejurări dificile pentru învățământul românesc, Rectoratul Academiei a luat măsuri ca toți elevii care țineau de aceasta să primească lecții în limba română din partea celor mai competenți profesori. Trebuie să amintim că, din cadrul Academiei de teologie din Oradea făceau parte mai multe școli și anume: Gimnaziul Sfântul Ladislau, Școala Normală Română Unită, Școala Comercială de Stat, Școala civilă de stat și Școala de aplicație.

În ceea ce privește Școala de aplicație, în anul 1940 – 1941 din patru posturi didactice (profesori) a rămas cu una singură și cu un total de 40 de elevi. În 1941 – 1942 au fost două posturi didactice și 90 de elevi, iar între anii 1942 – 1943 au fost patru posturi didactice și 210 elevi. Multe familii își trimiteau copiii aici pentru că se învăța românește, fapt pentru care în anul 1943, în urma unei inspecții, s-a cerut reducerea numărului de elevi la 35- 45. Datorită stăruinței și obstinței conducerii în fața atitudinii Ministerului Instrucțiunii din Debrețin s-a reușit, totuși, continuarea anului școlar. Școala a fost condusă de Coriolan Seucan.

În ședința consistorială din 29 ianuarie 1945, s-a hotărât înființarea unei noi instituții de învățământ la Oradea. Este vorba despre Școala normală pentru învățătoare care, prin decizia ministerială nr. 271332/1945 a fost mutată la Carei, funcționând în spații închiriate și fiind condusă de Emilia Viciu.

După actul de la 30 august 1940, România a trebuit să accepte cedarea nord-vestului Transilvaniei către Ungaria. În doar câteva zile, adică la 6 septembrie, armata ungară a ocupat orașul, având în frunte pe însuși Horthy care și-a făcut intrarea în Oradea pe un cal alb. Primele unități militare germane și-au făcut simțită prezența la Oradea în 28 martie 1944, episodul prezenței lor terminându-se cu deportarea de aici a 90% din evrei spre lagărele de concentrare. Astfel, mulți dintre preoți (în număr de 42) s-au refugiat²², sau au fost expulzați în România, din care cauză au fost făcute noi numiri la conducerea unor protopopiate (vezi anexa 1).

Îndemnat de motive de ordin bisericesc și național, episcopul Iuliu Hossu a decis înființarea mai multor parohii chiar și în acele dificile vremuri de război; au luat ființă parohiile Almașu Mic, Biharea, Cehăluț, Cerișa, Chereușa, Săcășeni, Sărvăzál, Ip, Mihăieni, Nădar, Oradea-Velența, Păgaia, Preuteasa, Sălard, Samșud, Tusa, Dumuclău, Huseni, Rati – Bic, Cosniciu de Sus. Este relevantă o situație din acei ani ai

²² *Ibidem*, fond Episcopia greco - catolică Beiuș dos. 6, f. 197

preoților refugiați. Astfel, înainte de Dictatul de la Viena preoții din Eparhia greco – catolică de Oradea erau în număr de 277. Dintre aceștia 31 de preoți s-au refugiat cu armata, 246 au rămas sub ocupație, iar 51 s-au refugiat după ocupație (vezi anexa 2). Documentul a fost emis la 26 august 1945 de către rectorul Seminarului, părintele dr. Gavril Stan și face referire la perioada ocupației horthyste și la întâmplările de acolo în acel moment și după eliberarea orașului. Astfel, Părintele Rector îl înștiințează pe episcopul vicar despre repercusiunile care s-au abătut asupra acestei instituții de învățământ din cauza războiului. Încă de la începutul relatării aflăm că aici s-a instalat un spital militar german ai cărui medici Ludvig Hartle și Reinhard Staeps, au făcut demersuri pe lângă rectorul Seminarului pentru predarea acestei clădiri, de bună voie, armatei germane. Acest lucru nu s-a realizat pentru că părintele Gavril Stan nu și-a dat acordul. Cu toate acestea clădirea a fost totuși luată, parțial, și la intervenția primăriei, prin delegatul ei Kolontari, și transformată în secție de chirurgie. Pagubele nu au fost însemnate, așa cum se va putea citi în anexa documentară, doar mobilier s-a distrus din lipsă de loc pentru depozitare. Se pare că ocupanții germani au colaborat destul de bine cu conducerea Academiei. După 23 august 1944, spitalul militar germana plecat, locul lui fiind luat de un alt spital de campanie care a produs câteva pagube. Armatele ocupante germano-ungare nu s-au retras imediat ci au opus rezistență în zona Oradiei. Astfel aici au luptat diviziile ungare 4, 9 și 12 infanterie, la care se adăugau diviziile de blindate 23 și 76 din armata germană. Lupta decisivă s-a încheiat la 12 octombrie 1944, când orașul a putut fi recucerit de armata română împreună cu cea sovietică. Până la această dată au avut loc lupte grele, despre ele vorbind și părintele rector Stan informând superiorii despre rezistența acestor trupe care s-au odihnit și în Seminar, soldații luptându-se cu schimbul.

O primă asediere a orașului de către trupele române și sovietice s-a realizat la 26-28 septembrie 1944. În turnul bisericii Seminartului se aflau montate două mitraliere care au aparținut honvezilor unguri. În timpul confruntărilor s-au produs mai multe pagube care au dăunat clădirii Seminarului. La 15 octombrie 1944 clădirea Academiei a fost ocupată de Legiunea de jandarmi instalată în Oradea după alungarea trupelor germano-ungare. Aceasta a fost considerată de conducerea școlii ca o paznică a institutului. Ea a părăsit sediul Academiei la sfârșitul lunii octombrie, fiind înlocuită de soldații Bazei de aviație aeriană nr. 1 care a ocupat mai multe încăperi ale clădirii după care, în luna februarie, s-a mutat la Miskolc. Nerealizându-se eliberarea totală a clădirii Academiei, anul școlar nu s-a putut începe așa cum se proiectase inițial, situația repercutându-se asupra începerii anului școlar. În aceste condițiuni în internatul institutului au fost primiți, întâia dată, doar elevii de la liceu care începuseră școală mai repede, apoi au urmat cei de la normală și doar apoi teologii.

Părintele rector Gavril Stan și-a continuat raportul către superiori prin a menționa prețurile de întreținere a celor care studiau aici, și care erau în continuă creștere. Astfel, se plătea 4500 de lei pe lună pentru o persoană, la care se adăuga și aducerea de acasă a unor produse. Condițiile de război au înrăutățit în mod considerabil situația Institutului care se putea redresa cu greutate datorită distrugerilor provocate și a lipsei de resurse ce, anterior, au trebuit să fie puse la dispoziția armatelor ocupante. Cu toate acestea, așa cum aflăm din document, instituția a păstrat ușile deschise oricui pentru a ajuta. Astfel, aici au găsit găzduire

numeroase persoane civile, armate și persoane importante precum ministrul Emil Hațieganu care a fost ministru național-țărănist în guvernul Groza. În ciuda condițiilor de război, acest an de învățământ s-a încheiat totuși cu 118 absolvenți de liceu și 103 de școală normală.

În final putem afirma că în anii 1944-1945 școala greco-catolică din Oradea era destul de căutată și apreciată, fiind prezenți aici și mulți elevi ortodocși. Părintele Stan cere "binecuvântarea arhierescă" pentru cei mai apropiați colaboratori ai săi dovedindu-se mereu preocupat de soarta celor care veneau aici să studieze (vezi anexa 3).

Anul școlar 1945 – 1946 nu a fost prea îmbucurător din punct de vedere al rezultatelor obținute. Au fost înscriși un număr de 80 clerici, dintre care 51 din dieceza de Oradea, iar 29 din cea de Maramureș. Din cauza sărăciei studenții nu-și puteau plăti taxele de studii, ajungându-se la restanțe în valoare de 42.570.200 de lei²³.

În anul de studiu 1947 – 1948 erau 96 studenți dintre care 47 din dieceza de Oradea, 38 din dieceza de Baia – Mare, 2 din Lugoj și 9 franciscani. S-au înregistrat mari pierderi în rândul profesorilor: Francisc Hubic decedase la 14 noiembrie 1947, catedra lui de Istoria bisericii fiind suprimată de către Ministerul Cultelor prin adresa nr. 38636 din 29 octombrie 1947. Dr. Vasile Chirvaiu a fost trecut la pensie prin decizia aceluiași Minister cu nr. 16844 din 1948. Dr. Gavril Stan fusese arestat la 29 septembrie 1947, iar Iuliu Hirțea fusese arestat la 28 octombrie 1947. Catedrele acestora au fost suplinite de către Ioan Georgescu și Coriolan Tămăian care era și rector (vezi anexa 4). Rectorul era indignat pentru faptul că nu putea sărbători, din cauza împrejurărilor vitrege, jubileul a 25 de la înființarea Academiei de teologie care-și deschisese porțile la 8 octombrie 1922²⁴. Trebuie să mai amintim că Vasile Chirvaiu a funcționat ca profesor în cadrul Seminarului din 1 septembrie 1924 până la 1 iulie 1948²⁵.

Anul 1948 a fost ultimul an în care Academia a mai existat. Aceasta și-a încheiat "oficial" activitatea odată cu interzicerea prin lege a Bisericii greco-catolice. Suportând cu succes rigorile ocupației militare ungare și germane, trecând cu îndrăzneală creștină peste vicisitudinile vremii, Academia teologică a fost efectiv spulberată odată cu Biserica greco-catolică chiar de proprii conaționali, "dispărând" astfel temporar din structura confesională oficială a României.

²³ *Ibidem*, fond Seminarul greco - catolic Oradea, dos. 3, *passim*

²⁴ *Ibidem*, fond E.G.C.O., dos. 587, f. 187 - 189

²⁵ *Ibidem*, fond Seminarul teologic greco - catolic Oradea, dos. 3, *passim*

ADRIAN APAN

Anexe documentare

1

Ad. Nr. 6734/1945

Excelența Voastră,
Înalt Prea Sfințite Frate Episcop,

Depunând de pe umeri sarcina primită în vara anului 1941, prin Rescrisul Sf. Părinte Papa, prin încetarea Administraturii Apostolice asupra Eparhiei de Dumnezeu păzite a Orăzii, socot că e folositor să cuprind într'un raport sumar mișcările întâmplare în Instituțiunile eparhiale și în cler în răstimpul celor patru ani împliniți ai Administraturii mele Apostolice. În anii când povară mare era conducerea unei singure eparhii, au urmat, cu drag, cuvântul suveran al Sfântului Părinte de chemare să administrez și pe cea a Orăzii, încrezut în ajutorul Domnului și înțelegătoarea împreună lucrare a Fraților, în frunte cu Prea Sfințitul Ioan (Suciu n.n.), Episcop auxiliar.

Academia de Teologie

Academiile de Teologie au fost singurele noastre școli superioare românești, rezidiuri universitare din ceea ce a fost învățământ select în țara românească. Se cuvenea să le purtăm grija. Cu expulzarea crudă a Păr. Canonic Revssm. Dr. Coriolan Tămăian, rector al Seminarului și al Academiei de Teologie, am numit rector substituit pe Revss. Dr. Gavril Stan. Cu multă bărbăție a știut să înfrunte atacurile date asupra școlii și cu multă istețime a scos de la impas așezămintele.

Dintre profesorii Academiei au plecat Revssm. Francisc Hubic și D-I Savu Marta, iar dintre seniori Păr. Ioan Gârleanu, duhovnic, înlocuit cu Cl. Păr. Iuliu Hirțea, care mai apoi a fost reținut la Beiuș.

La orele de istorie bisericească, rămase libere, am dat încredințare Revssm. Canonic Georgescu, care, cu mulțumire o spunem până azi s'a achitat demn și savant.

Cu orele de filosofie a fost încredințat Cl. Păr. Dr. Petre Iluțiu, care pe lângă slujba de prefect de studii, a luat asupra-i sarcina formării corului clericilor.

Cu pensionarea, în 1942, a On. Păr. Mihai Sălăjan, la catedra de cânt tipic a fost numit On. Păr. Vasile Rusu.

Cu anul școlar 1942 au fost primiți în Seminar și clericii Eparhiei de Baia – Mare, cu câte 8 – 10 în fiecare an.

În prezent eparhia are 22 de clerici absolvenți, dintre cari, după știrea noastră, trei urmează cursurile universitare: Pop Gheorghe (litere) Ioan Goron (medicina), Ioan Sioara, primit de la Baia-Mare (litere). Despre alții până în prezent nu știm altceva.

Numărul actual al clericilor primiți în Seminar este:

Oradea:	an I	18	Baia – Mare:	an I	8
	an II	14		an II	6
	an III	7		an III	5
	an IV	12		an IV	7
	Total:	51		Total:	

26

Este vrednic de remarcat faptul că în toamna anului 1942 s'a făcut aniversarea de 150 de ani dela întemeierea Seminarului. Praznicul comemorativ s'a făcut într'un cerc familiar, dar plin de fast și farmec religios și românesc. Au participat delegații Legațiunii și Consulatului Român din Budapesta, D-I Consul din Cluj, Directorul Școalei Normale de învățători din Gherla, delegatul Academiei de Teologie din Cluj, precum și un mare număr de foști elevi ai Seminarului, preoți și mireni.

Cu acest prilej Eminanța Sa Cardinalul E. Tisserant, Secretarul Congregației Orientale, a dăruit Capelei Seminarului suma necesară pentru construirea unui iconostas. Durere că icoanele, cari trebuiau lucrate de D-I Cornea, nu au ajuns să fie terminate la vreme, cu răsturnările ce au urmat.

Este nevoie să remarc că ciclul studiilor a revenit la durata celor 4 (patru) ani de studii din trecut. Împrejurările ne-au mai forțat și la renunțarea de a ține în Seminar clericii în timpul vacanței celei mari.

În răstimpul celor 5 ani Seminarul a adăpostit, pe lângă elevii școalei secundare, și refugiații maghiari, un spital militar german (1944), iar mai în urmă trupa Bazei înaintate a I – a aeronautice.

Școlile

Singura școală românească sub conducere românească în Oradea a fost școala normală română unită. În linii generale școala și-a păstrat aceeași organizație și structură. Modificările prin care a fost silită să treacă au fost acelea impuse de legile regimului.

Prima mare durere în viața școalei a fost desființarea claselor inferioare conform tipului de școală maghiar. Guvernul maghiar a refuzat schimbarea în gimnaziu a claselor inferioare. Elevii, deja înscriși la școală și frecventând, au trebuit să fie împrăștiați aiurea.

În anul 1943 școala a trebuit să înființeze o altă clasă superioară, a V-a, în urma unei dispozițiuni ministeriale aplicate la toate școlile normale. Aceste îngreunări aduse elevilor, care în acest fel preferau să urmeze cursurile liceale, se adaugă și refuzul de a salariza prin congruă egală absolvenții școalei normale primiți eventual la teologie.

Tot timpul celor patru ani Statul maghiar n'a dat absolut nici un filler, nici pentru corpul didactic, nici pentru întreținerea școalei.

Pe lângă școala normală funcționează școala de aplicație cu patru puteri didactice. În prezent, pe lângă aceste patru puteri s'a numit încă una pentru lucru manual al copilelor. Nou numita nu figurează pe statele de plată ale Școalei normale, și ale Inspectoratului.

În urma unei invitații a On. Minister s'a creat și clasa a V – a primară de experimentare cu conducere aparte, rămânând totuși în corpul școalei. Această școală e dirijată de On. Coriolan Seucan, cu D-I Văleanu institutor și D-I²⁶ măestru, după prevederile legii.

În acest an numărul elevilor s'a ridicat la 140. Ca să nu piardă învățământul românesc în oraș, am dispus la cererea Inspectoratului și a Directorului general al învățământului primar să dăm elevi și celorlalte

²⁶ Lipsă în text

școale. Jalea elevilor și a părinților, alarmarea lumii, a fost atât de mare, încât a trebuit să fie reprimiți mai mulți elevi.

Cu ajutorul Domnului, pe lângă Școala normală am deschis anul acesta și o grădiniță de copii mici, cu aprobarea Ministerului Nr. 209/ 1945. Conducătoarea am numit-o pe D.na Angela Seucan.

În vreme de restriște școala a fost condusă cu mult tact de repausatul Director Cornel Sabo, mort în iarna anului 1945. Profesorii școalei, rămași alături de veteranul director, drept răsplată a vrednicilor lor, urmând legea în vigoare atunci, au fost titularizați și definitivați, chiar și aceia care nu au fost și nu sunt preoți. În anii grei au fost astfel ajutați printr'o salarizare mai potrivită. Aceștia sunt: Pr. Victor Russu, Vasile Vartolomei, Pr. Coloman Seucan, Dr. Ioan Sabău, Vasile Sabo.

În anul școlar 1944/1945 Cl.(arissimul) Dr. Ioan Pinteau a fost însărcinat cu girarea direcțiunii, sarcină de care s'a achitat în ceasuri foarte grele cu multă destoinicie și devotament.

Situația actuală a corpului didactic este următoarea:

Director: On. (oratul) Vasile Pop, pedagogie I;

Profesori: Ambrozie Iluțiu, muzică – violină, Maria Pop matematici, Gh. Domuța geografie, I. Matei religie, Vasile Bolca română I, V. Russu fizică – chimie, Iustin Varna gimnastică, Coloman Seucan, V. Vartolomei, Dr. I. Sabo, Olga Caba, Laurențiu Ulici, Traian Goga, Simion Brudașcu, V. Văleanu inst., Șt. Erdei, I. Husti, D. Baltă, D. Pop.

Școala normală pentru învățătoare

La începutul anului școlar 1944/1945 greutatea comunicațiilor a strâns la Oradea o seamă de copile eleve de la diferite școale normale, care ar fi rămas fără școală, dacă nu am fi săvârșit istoricul fapt, înființând Școala normală română unită pentru fete, pe lângă cea a băieților. În consistorul din 29 Ian. 1945, cu actul 130/1945 s'a dat temei acestei școli, pe care unanim am socotit-o necesară românismului și Bisericii.

În prezent Școala s'a desprins atât de oraș cât și de normala de băieți, mutându-se la Carei, unde prin decizia ministerială Nr. 271332/1945 funcționează cu data de 1 Septembrie 1945.

Internatul și școala în acest an se găsesc în clădiri cu chirie. La anul vor trebui căutate alte forme de viață școlară pentru a ridica tot mai sus prestigiul acestui nou așezământ de lumină și viață.

Deocamdată corpul profesoral este în formație sub îngrijirea D-șoarei Directoare Emilia Viciu.

Administrația Centrală

În răstimpul administraturii am fost ajutat puternic, în strânsă colaborare, de P. E. S. Dr. Ioan Suci, care și pe mai departe a rămas auxiliar luminat și însuflețit de zel aprins și vicar general, precum și de membri devotați însuflețiți de dragostea cauzei Domnului ai Ven. Capitlu. La fiecare venire a mea în Oradea tot la 2 – 4 săptămâni, se ținea o sedință consistorială în care se tratau și debăteau chestiuni curente și rezervate.

Oficiile administrative au rămas în picioare, însă cu un număr mai redus de funcționari, ceea ce a făcut să stagneze unele oficii, iar altele să întârzie, în deosebi serviciul exactoratului și al contabilității.

Membrii Veneratului Capitlu au rămas aceeași. Cu pensionarea Revsmului Augustin Maghiar, pe dată încă neprecizată, va rămâne un loc vacant.

Între timp au fost cooptați canonici onorari: Revds. Dr. Gavril Stan și ven. Grațian Flonta.

Clerul

Cu urgia ce s'a abătut asupra noastră în 1940 și în anii ce-au urmat, clerul eparhiei a scăzut în număr, îndeosebi prin expulzarea și refugiarea multora dintre frații preoți

Clerul rămas, care trebuia să-și îndoiască munca suplinind pe cei plecați, a fost la înălțimea momentului. Rămași singuri în mijlocul turmei preoții și-au cunoscut și împlinit menirea, înfruntând toată urgia puterilor deslănțuite ale întunericului, mulți până la sânge...

Prima îndatorire era completarea locurilor vacante, a oficiilor protopopești îndeosebi. Astfel a fost numit la protopopiatul central ca administrator protopopesc Pr. R. Mihalca din Fiziș, iar cu titlul de protopopo M. On. Liviu Truțașiu la Zălau, Alexandru Nistor la Marghita, Ioan Vlaicu la Supurul de Jos, Ioan Codrean la Șimleu protopop și vicar, protopopiatul central are azi ca titular pe M. On. Aurel Ghilea.

Pentru a putea inaugura la orașe o pastorație după cerințele mari urbaniale, am ținut să numesc la Carei pe Cl. Ioan Sălăjan paroh II iar la Șimleu post II pe Cl. Alexandru Rațiu, ambii cu pregătire de la Roma.

Într-o vreme când atacurile Episcopiei de Haidudorogh, susținute de Statul maghiar, au devenit amenințătoare, am socotit de bine să promovăm la titlul de parohi pe toți administratorii parohiali din fostele parohii de sub jurisdicția Hajdudoroghului. Deasemenea, cu ocazii diferite, ca aceea a aniversării a 150 de ani a Seminarului, s'au promovat preoți și au fost distinși. Astfel, pe lângă cei doi canonici onorari mai sus pomeniți, au fost promovați la rangul de arhidiaconi M. On. Aurel Vlaicu, M. On. Traian Mihalca, și Mon. V. Barbulovici. La rangul de protopopi 34 de persoane, iar la titlul de parohi 55 de persoane (vezi anexa nr. 1).

Din august 1941 au fost hirotoniți 26 de preoți și au murit 20 (vezi anexa nr. 2).

Confrații preoți nu au putut să țină tradiționalele Exerciții Spirituale decât în vara anilor 1942 și 1943. Nu am isbutit cu încercarea de a face aceste exerciții în câte un centru protopopesc.

În schimb, ca să fiu în legătură mai strânsă cu frații preoți, am aflat foarte norocos să prezidez în primăvara și vara anului 1944 toate sinoadele districtuale ale Eparhiei. La o altă dată câteva din aceste sinoade au fost prezidate de P. S. episcopul auxiliar (Ioan Suci n. n. A.A.).

Între frații preoți refractari dispozițiunilor Ordinariatului trebuie să mărturisim că se află On. Pop din Doh, care profitând de vacanța parohiei Jurtelec în urma morții regretatului Ioan Taloș, s'a intrus fără învoire, refuzând încăpățânat să părăsească parohia, răzvrătind și făcând desbinare în popor. I s'a pus în vedere că refuzul îi atrage neanunțarea la Minister și puțința de a fi urmărit canonic legal pentru folosirea prin uzurpare a beneficiului parohial. Se așteaptă un răspuns în cauză al On. I. Vlaicu protopop.

On. Dumitru Buzea, cerând să continue studiile universitare a renunțat la parohie. Cu firea-i nenorocită, bănuitoare și colerică, ar fi bine să fie supravegheat în viața pe care o duce, eventual, în vreo împrejurare să nu ne compromită.

Din clerul eparhiei făceau parte și cuvioșii părinți franciscani: Pr. Iosif Celante, custodele mănăstirii din Oradea, Ioan Ladan, numit administrator parohial la Vadu Crișului și Petru Moșneguț, administrator parohial la Beznea. Vieață mănăstirească nu a putut să ducă din pricina acestei risipiri la sate. La oraș nu putea face cateheză și pastorație acomodată vremii din necunoașterea limbii maghiare.

Din sânul cinului a defecționat Pr. Petre Moșmeguț, care în urma revenirii și a pocăinței isprăvite în Mănăstirea Părinților Franciscani din Oradea, a fost reprimiț în Cler, cu condiția ca după refacerea legăturilor cu Provincia Ordinului va cere reprimirea în Ordin sau aiurea. Nu se arată a fi un preot bine dispus. Este întunecos și cu socoteli ascunse. Încredere prea mare nu se prea poate avea într'însul. Sunt temeri de nestatornicie. Domnul să'l aibă în paza sa.

Acțiune disciplinară nu s-a pornit împotriva niciunui frate preot.

Din Cler anul acesta au fost trimiși la Universitate clericii: Gheorghe Pop și Ioan Siatra.

Din sânul clerului eparhiei au plecat, cu litere dimisoriale: On. Gavril Pop din Cățelușa, trecând la eparhia Lugojului cu schimb. Revenirea acum îi este condiționată iarăși de schimb. Pr. Vasile Grama pentru Arhidieceză.

Din alte eparhii au fost primiți și încardinați On. Gr. Feier, numit la parohia Hereclean; din ortodoxie a intrat în sânul Bisericii On. Ioan Farcaș și numit la Gârceiu.

Parohiile

Pe lângă numărul din trecut al parohiilor am socotit de bine să dăm ființă canonică la următoarele 19, parohii, în urma propunerii On. Protopopi: Almașu Mic, Biharea, Cehăluț, Cerișa, Chereușa, Săcășeni, Sărvăzăl, Ip, Mihăieni, Nădar, Oradea Venetia, Păgaia, Preuteasa, Sălard, Samșud, Tusa, Dumuclău, Huseni, Rati-Bic, Cosniciul de sus.

Și motive de ordin bisericesc și motive de ordin național ne-au îndemnat la aceasta. Cu toate stăruințele pe lângă Ministerul Cultelor încă nu am isbutit să avem aprobarea și bugetarea lor. Astfel vine greu complinirea parohiilor.

În situația actuală, deși cu revenirea confrăților preoți s'au înlăturat multe lacune, totuși mai sunt multe parohii în eparhie care-și așteaptă păstorul. Am acordat învoirea noastră M. Ilarie Gael din Craidorolț, On. Iosif Clintoc din Betfia și On. Iosif Patachi din Sanislău să poată rămânea până la primăvară în parohie.

În răstimpul Administraturii mele au fost sfințite prin consacrare șase /6 / sfinte lăcașuri: bisericile din Fizeș, Bocșa, Andrid, Gârceiu, Cheja și din Ortelec.

Pe cale de a fi gata spre consacrare sunt bisericile din : Hurezu Mic, Peceiu, Stârciu, Boian, Cățelușa.

Din temelie s'a ridicat în roșu biserica din Cizer. Temelie s'a pus bisericii din Mal, încă acum patru ani.

În urma luptelor și a frontului care a zăbovit mai îndelungat ici coalea unele biserici au fost deteriorate. Între ele unele au și fost refăcute ca cea din Ceheiu, Sânlazar, Cehal, Ludoveni, Domănești, Sântandrei și Nojorid. Este în refacere cea din Cordău și Ciuntelec.

Cele mai multe sesiuni parohiale luate de autoritățile maghiare au revenit destinației lor legale.

Poporul credincios

Împutinat la număr prin plecarea multora, poporul s'a arătat credincios Bisericii Domnului. Mare ne-a fost surpriza îmbucurătoare când am constatat că deși fără protopopiatul Beiușului rămas în România, deși eparhia lipsită de sute de mii de credincioși, totuși numărul apropiierilor de Sf. Taine a rămas cam același. Ulterior cu concentrările masive și deportările în Germania, a scăzut frecvența la Sf. Taine.

Asociațiile religioase, afară de Reuniunea Mariană, Reun. Sf. Rozar, Reun. Sf. Inimi, nu au putut activa. Pe ici pe colea și asociațiile corale au fost suspendate.

AGRU nu a putut să fie reorganizat cu toate încercările făcute. În schimb s'au început introducerea în mijlocul elevilor dela școalele primare a asociațiilor religioase: Cruciata Euharistică sau Ostașul Euharisticului Isus.

La Carei și Șimleu se lucrează la formarea organizației A. S. T. R. U. (Asoc. Tineretului Român Unit) în care sunt utilizați elevi localnici, meseriași, plugari etc., tot tineretul într'o înfrățire pe care numai naia sf. Biserici a lui Hristos o poate oferi.

Pentru bunul mers al agendelor parohiale administrative și pastorale, vizitele Reverendisimilor Părinți canonici inspectori sunt foarte utile. Durerea că acestea nu au putut să se facă pretutindenea și la vreme. Au fost făcute în schimb vizitațiile canonice în total la vreo 125 de parohii și vreo 140 vizitații diferite.

Vieața religioasă a satelor a fost adesea primenită cu Sf. Misiuni. Au fost ținute un total de²⁷ misiuni, în mare parte predicate și conduse de cuvioșii părinți ai Sf. Francisc și ai Sf. Vasile cel Mare.

Pentru evlavia obștească s'au menținut pelerinajele la locurile obișnuite, accentuându-se în vremea din urmă pelerinajul la Plopiș, la laz și la Bănișor, cu prilejul praznicului Sf. Mării.

În lipsa oricărei alte prese românești, literatura religioasă a fost promovată cu o tărie demnă de vremurile cari reclamau o slovă românească scrisă. Calendarul Țăranilor a apărut an de an afară de 1945, Almanahul Tineretului la 1942, 1943, 1944, a dăruit tineretului frumusețea românească și creștinească. Pentru elevii de la școalele primare s'au tipărit manuale de religie, cari în vreme de trei ani și jumătate au avut un tiraj de 120000 de exemplare. Cărțile de rugăciuni: Mângâierea Creștinului și Mângâierea Sufletului au avut mai multe ediții ca oricând într'un interval așa de scurt de timp. Pentru copii s'a editat cartea de rugăciuni: Veniți la mine. Deasemenea s'au tipărit cărți pentru credincioși, pentru tineretul intelectual și rural. Într'adevăr în cursul acestor patru ani împliniți, literatura noastră religioasă s'a îmbunătățit și îmbogățit prin tipăriturile din eparhia Orăzii. Prea Sfințitul Frate Episcop Auxiliar Suciul a închinat pe acest teren toate puterile sufletești și trupești, o activitate cu adevărat prodigioasă. A semănat cu binecuvântare, iar secerișul va fi îmbelșugat.

Colectele obișnuite s'au făcut la vremea sa: dacă au intervenit neașteptate evenimente – ca cel din August 1940 care a împiedicat colecta din Octombrie pentru misionari – s'au făcut altcândva.

²⁷ Lipsă în text

ADRIAN APAN

Eșalonarea pe ani colectele cu specificare lor au atins suma de:

Colecta pentru Sf. Misiuni 1941: 1883, 63 Pg.

1942: 8315, 73

1943: 9057, 15

1944: 13000

1945: 197938 Lei

În încheierea acestui raport țin să observ că orașele din provincie, parohii mai mărișoare, simt nevoia unei îngrijiri deosebite îndeosebi pentru tineri. De aceea la Carei pe lângă munca unui preot cu studii mai alese s'a înființat un internat pentru băieți aprobat de Ministerul Instrucțiunii Nr. 193655 / 1945. Internatul nu are local propriu și este expus mai cu seamă acum prin venirea școlii normale de fete să nu aibă unde-și strânge elevii. La Șimleu adesea s'a însuflețit ideea unui internat pentru băieți. Vechea clădire "Fundatia Gh. Pop de Băsești" întru nimic nu mai corespunde. Trebuiește refăcută din temelie. La Oradea se simte nevoia unui cămin pentru ucenici.

În general în centrele urbane, este nevoie de Ordine călugărești a căror absență de resfrânge asupra întregii acțiuni a Bisericii, îngrădind puțințele ei de a lucra în lipsa celor mai liberi dintre cei mai devotați ostași ai Domnului.

Șimleul acum, Careiul odinioară au dorit în mijlocul lor maice care să deschidă fie o școală primară, fie o grădiniță și să poarte grijă tineretului feminin.

La Oradea se simte astăzi nevoia unui dispensar și mic spital condus de Biserică cu medici și maice recrutate din sânul fiilor neamului, a Bisericii Române Unite.

Încheind acest sumar raport asupra unei situații după patru ani împliniți de Administratură apostolică, îmi ridic ochii spre Tatăl luminilor, mulțumindu-l smerit pentru puterile ce mi le-a dat să păstoresc neprecupețit și să păzesc turma, aducând-o spre cereștile lăcașuri. Mulțumesc Domnului a toate că mi'a așezat alături colaboratori iubiți și devotați, cari în absența mea de la Reședință au continuat fără spărturi și pauze episcopoeasca muncă. Muncă sfântă apostolică a împlinit iubitul meu Prea Sfințit Frate Episcop auxiliar, închinând întreagă ființa sa sfintei slujbe, purtând tot greul împreună cu Veneratul Capitul Catedral, clerul gremial, frați profesori, până la unul, înfruntând cu suflet nebiruit valurile puterilor întunericului deslănțuite asupra Bisericii Domnului. Alături de Prea Sfințitul Frate episcop auxiliar de a cărui neprețuit ajutor m'am bucurat, mi-a stat strâns alături, devotat, harnic, priceput și însuflețit, bunul secretar, părintele Foișor. Domnul le răsplătească tuturor însutit tot ceea ce l-au dăruit din tot sufletul în anii grelei încercări a Bisericii sale. Le spun și aici întreaga recunoștință a sufletului meu mângâiat pentru slujba împlinită cu ajutorul lor neprecupețit. Icoana lor va stăruî în sufletul meu în toate zilele vieții mele.

Dorind din toată inima Eparhiei de Oradea Mare, mireasa Înalt Prea Sfinției Tale, înflorire și viață puternică sub înțeleapta – Vă ocârmuire, recomandat sfintelor Voastre rugăciuni, Vă rog să primiți expresiunea sentimentelor mele de profundă reverință și frățească dragoste.

Cluj, la 10 Decembrie 1945

Iuliu Hossu
Episcop de Cluj - Gherla

Lupte și suferințe
Seminarul și Academia de Teologie

Formând în Oradea Academia de Teologie și Seminarul o adevărată cetățuie a Bisericii Române Unite și a românismului celui mai curat era de prevăzut că va avea să îndure grele lovituri și să poarte aspre lupte care au fost provocate.

În toamna anului 1940 ca să nu se poată deschide cursurile, iar Seminarul să nu mai poată găzdui elevi, au fost așezați în clădire sute de refugiați maghiari din România. Ca să poată începe cursurile Școala normală a schimbat câteva clase în dormitoare, iar restul în camere de studii. Aceasta a durat până la sfârșitul lunii Februarie, când după multă insistență refugiații au plecat.

În Noiembrie Comandamentul militar al orașului voia să ocupe și clădirea Academiei Teologice pe seama refugiaților. Aceasta împotriva voinței Ordinariatului. În urma intervențiilor aceasta nu s'a executat.

În Martie 1944 cu sistarea cursurilor, Seminarul și Academia au fost ocupate de un spital german de campanie care nu a evacuat Institutul decât după arminstițiul României cu puterile aliate.

În dimineața zilei de 12 Octombrie 1944, trupele româno sovietice au intrat în oraș. Seminarul a fost întrucâtva cruțat. Socotind totuși pagubele săvârșite de trupe ar putea să fie evaluate la suma de 16.000.000 Lei pe data de 1 Martie 1945.

În ziua de 16 Octombrie Jandarmeria română a intrat în județ. În primele zile cei aproape 250 de jandarmi, într-o ținută foarte corectă au locuit în Seminar. În răstimp de 2 săptămâni, până la 1 Noiembrie, Seminarul a fost adăpostul mai multor refugiați, în deosebi femei și fete.

Cu plecarea jandarmeriei, ca să nu rămână Institutele expuse, a fost invitat spitalul militar de campanie să ocupe câteva camere, ceea ce au făcut bucurându-se de pază militară.

La mijlocul lunii Noembrie Seminarul a adăpostit Baza inaitată aeronautică Nr. 1, a cărei magazii cu efecte militare și paznici se află, până la data raportului în Seminar.

Din viața clericilor e bine să remarcăm că în timpul vacanței anului 1943/44 erau dispuși la muncă obștească, în tabere pe lângă Instituții, urmând un regim de viață cvasi militar, ascultând conferințe, făcând exerciții și depunând examene. Această acțiune avea în vedere să îmbibe tinerii catolici cu duh maghiar și sentimente patriotice.

Școala normală și școala de aplicație

În toamna anului 1940, școala a început fără clasa I încercând o înceată adaptare la sistemul de școală maghiară numai cu clase superioare. În toamna anului 1941, Inspectoratul Debrețin desființează toate clasele inferioare după înscriere și începerea cursurilor. Elevii s'au risipit în toate părțile, în deosebi pe la gimnaziile maghiare, mulți dintre ei, neputând să fie primiți la liceu secția română, din lipsă de locuri. Alții au trecut clandestin în Țară.

Ca să salvăm clasele inferioare ale Școlii normale, am încercat preschimbare lor în gimnaziu românesc. Aceasta încă ni s'a refuzat.

În toamna anului școlar 1943/44 Școalele au suferit o modificare prin adăugirea clasei a IX-a, clasă de repetiție, sinteză, practică și pregătire la capacitate. Sigur că această schimbare era în dauna Școalei din care mulți voiau să treacă la Academia de Teologie, în urma refuzului de a fi angajați ca învățători la sat. Era însă de prisos să mai faci o clasă când din liceu cu 8 clase și bacalaureat se putea concura la Teologie. Noroc că toamna anului 1944 a schimbat fața lucrurilor.

Este bine să amintim că absolvenților primei serii de sub noul regim li s'a cerut la capacitate perfectă posesiunea a limbei maghiare, drept ce a primit diplomă de capacitate un singur absolvent. Comisia a fost prezidată de însuși Inspectorul General Dr. Kis dela Debrețin.

Iarăși pentru a îngreuna învățământul în Școală, Revsm. Canonic Dr. Ioan Georgescu a fost exclus din comisia de examinare pentru capacitate a elevilor școalei și s'a recomandat direcțiunii să nu-l mai angajeze nici ca profesor la școală.

Învățământul avea o natură pur șovină, eliminând tot ce ar putea favoriza dragostea și stima față de neamul românesc. Ca să remediem aceste grave neajunsuri am luat măsuri prin Rectoratul Seminarului ca elevii interni, normaliști și liceiști să aibă lecții de limba română și istorie predate de cei mai competenți profesori și preoți ai Bisericii.

Școala de aplicație își are cronică ei de pătimire și glorie. În toamna anului școlar 1940/1941 din patru puteri didactice (profesori n. n. A.A.) a rămas cu una și cu un total de 40 de elevi. În anul următor au fost 2 puteri didactice și 90 de elevi. În anul 1942/43 au fost patru puteri didactice cu un total de 210 elevi.

Intellectualii din centrele de plasă, din orașele îndepărtate, și-au trimis copii aici, deoarece numai aici se învață românește în școală, ca la Școala de aplicație a Șc. normale din Gherla și Maicii Domnului din Cluj.

Desele serbări, admirate și mult așteptate pe care le pregătea școala au dat de gândit stăpânilor. De aceea în pragul Sf. Crăciun 1943, o comisie de inspectori a descins la școală și au cerut Direcțiunii să trieze copii lăsând doar 35 – 40 așa cum trebuie la o școală de aplicație.

Deși s'a răspuns arătând din Anuarele anului precedent că sunt o mulțime de școli de aplicație cu peste 200 și 300 de elevi, totuși în două rânduri s'a cerut telegrafic trimiterea matricolelor la Inspectoratul Debrețin ca acolo să fie aleși elevii care au să rămână în școală. Iar pentru ceilalți în mărînimia sa obișnuită, Ministerul va înființa la Oradea o școală primară de stat cu limba de predare română.

În urma refuzului de a trimite matricolele, a protestului, a amenințărilor de intervenire pe cale diplomatică, nu s'a replicat, iar copilașii nestingheriți au continuat anul școlar. Ministerul de Instrucțiune a răspuns Legațiunii române din Budapesta: "A fost un exces de zel al organelor subalterne".

Deși nivelul cultural al școalei era foarte ridicat față de al celorlalte școale primare din oraș, totuși Inspectorii observau să elevii, nu știau prea bine limba maghiară, și când nici aceasta nu mai putea să fie observat, atunci acuzau că elevii au penițe de pe vremea României ba că au câte o radiră, ba că au învelit Abecedarele, ediția fadă maghiară, în pereți frumoși colorați și ilustrați ai vechiului Abecedar românesc etc. Și asupra acestora erau corespondențe cu răspunsuri și replici.

Cateheza la sate și aiurea

În urma presiunilor de maghiarizare, cateheza devenea din ce în ce mai anevoioasă. În clipa în care părinții sau copii erau declarați maghiari, gr. cat. preotul român avea să înfrunte toate opreliștile tuturor autorităților ca să mai țină cu copii cateheza în românește.

Maghiarizarea în prima etapă consta în declarația scrisă în auzul Școlii de către Director după bunul lui plac. Așa s'a întâmplat că în aceeași familie unii copii să fie declarați având limba maternă maghiară, alții română, ceea ce atrăgea cu sine schimbarea naționalității. Mai foloseau un criteriu pentru constatarea naționalității: numele, în timp ce Ungaria cunoștea o societate cu scopul de a maghiariza numele. Efortul de maghiarizare se făcea și prin grădinițe pe cari le frecventau copilașii de 4 ani vara și iarna.

În multe sate, ca Cheniz, au interzis preotului să facă cateheza în românește pe motiv că elevii sunt maghiari. Preotul făcea cateheza în Biserică, iar Inspectoratul a delegat oficial să predea orele de religie pe două învățătoare, dintre cari una calvină. Preotul a fost amendat cu suspendarea salariului, elevii bătuți, maltratați, lăsați corigenți dacă mai frecventează cateheza. În urmă printr'o adresă Ministerul interzicea catehizarea în biserică. La replică Ministerul propune o comisie mixtă, un delegat al Ministerului și unul al Episcopiei care să cerceteze de sunt elevii români sau maghiari. În locul comisiei a venit armistițiul.

Împinși de aceleași motive autoritățile școlare au confiscat în anul școlar 1943, manualele de religie din Jud. Bihor și Sălaj, sub pretext că sunt antimaghiare. La protestele noastre s'a răspuns că a fost exces de zel. Trebuiau confiscate manualele de cl. I. ed. din 1936 a Revs. Brânzeu.

Pentru ca copii să învețe a scrie și ceti românește am recomandat preoților ca elevii să folosească caete în care să scrie rugăciunile etc. Autoritățile școlare pe alocurea au interzis caetele, în alte locuri au acuzat pe preot că ține școala clandestină, în foarte multe părți au impus asistență la ora de religie a unui învățător sau învățătoare maghiară, care se amesteca la lecție când credea că se învață românește. Uneori la examenele de religie lua parte jandarmul sau un delegat al primăriei. În multe părți la adunările învățătoarești revizorul recomanda puterilor didactice să nu oblige pe elevii români să vină la școală, iar dacă vin să-i învețe cântece maghiare. Nu rare au fost cazurile când învățătorii maltratând pe elevi, dintr'un sat din Bihor în urma cruzimii învățătorului 25 de copii de școală au trecut peste graniță de teroarea "educatorului" maghiar.

În ciuda acestei atmosferi neprielnice, preoții și copii au înțeles să se aplice cu dragoste asupra catehismelor, făcând prin ele toată educația lor creștinească și românească.

Poporul credincios

Ca să fie umilit și slăbit poporul nostru și redus la neputința de a mai întreprinde ceva în favorul instituțiilor românești, Guvernul maghiar a dat ordonanța cu Nr. 1444/40 prin care încuviința revizuirea tuturor contractelor asupra imobilelor din 1918 încoace. S'au pornit nenumărate procese împotriva bisericilor și proprietarilor români. Judecătoriile și Tribunalele socoteau drept operă națională să favorizeze pe maghiari. Așa s'au pierdut procesele de încercare pentru

ADRIAN APAN

recuperarea pământurilor bisericesti răpite printr'o simplă dispoziție a autorităților militare, la Ciocaia și Valea lui Mihai, unde Curtea de Casație s'a pronunțat contra bisericii. Nu am mai înprocesat alte conturbări în dreptul de proprietate, nu cumva să spesăm zadarnic sume mari de bani. În Oradea proprietarul Fekete a reclamat 23000 Pg. diferență de preț pentru casa vândută în 1923 din mână liberă, iar Primăria a cerut restituirea casei "Trei Trandafiri" a parohiei Il Olosig. Procesul pentru apărarea drepturilor schimbului împotriva fostului proprietar Fekete s'a pierdut și i s'a achitat suma de 15000 P. plus spesele de proces. Asemenea s'a pierdut și procesele cu Primăria.

În total s'au confiscat de la biserici peste 3000 jug. pământ bisericesc, învățătoresc și cantoral, restituindu-se vechilor proprietari dela cari a fost răscumpărat prin reforma agrară, dându-se în grija unui administrator sau cedându-se pe un preț de nimica.

Clerul

Urmărit de aproape ca cel mai fidel păstrător al bunelor obiceiuri, ca o mărturie a tăriei neamului răzimat și încălzit prin credință, clerul avu mult de suferit. Spre fala lui trebuie să spunem că niciunul din preoții eparhiei nu a fost trădător, vânzător sau laș.

Autoritățile urmăreau intimidarea preoților ca mai ușor să străbată cu maghiarizarea prin biserică, cerând preoților ba să cânte imnul maghiar, ba să predice în ungurește, ba chiar să celebreze în limba maghiară. Pentru intimidare urmăreau de aproape preoțimea aplicând penalități pentru trangresiuni imaginare, pedepse mari pentru culpe neînsemnate, sistând pentru orice nimica salariile, cum s'a întâmplat mai în urmă cu patru dintre preoți etc. Iar M. On. Liviu Truțașiu, protopopul Zălăului, sub învinuirea de spionaj, a fost osândit la patru ani temniță. După 16 luni împlinite a fost pus pe picior de libertate sub schimb.

S'a întâmplat în bănuiala oarbă că preoțimea română nu face decât politică, ca Prefectura să trimită delegat care să asiste la ședința sinodului protopopesesc, cum a fost la Hereclean, prezidată de episcopul auxiliar.

Ca să zdruncine nezdruccinata preoțime, în toamna anului 1941 Ministerul cultelor a făcut o discretă conscriere a bunurilor și venitelor parohiale folosindu-se de notari, primari și jandarmi, după împrejurări. Rezultatele trimise la episcopie au fost uluitoare. Niciodată nu corespundea realității prin exagerarea voită a surselor de venit ale preoților. După socotelile Ministerului din cei 185 de preoți ai eparhiei abia 16 aveau să mai primească congruă (salar) dela stat și acestea în suma ridicolă de 16 – 40 P.

Răspunsul nu a trebuit să fie prea mult așteptat. Documentația rigidă a lui a spulberat orice încercare făcută de Guvern în acest sens, desvelind încă o dată lumii intențiunile răuvoitoare ale Ministerului maghiar față de preoțimea română.

Împinși de aceeași teamă și de aceleași bănuieli autoritățile maghiare în 1944, 24 August, au arestat în masă preoțimea ducând-o în centre de plasă în închisori, iar la urmă lăsată acasă având domiciliul forțat. Dintre preoți a fost deportat M. On. Traian Mihalca, protopopul Ierului. A petrecut într-un lagăr din apropierea Budapestei timp de peste șase săptămâni, când cu apropierea armatelor eliberatoare, desființându-se lagărul, a fost pus în libertate împreună cu câteva eleve deportate tot atunci. M. On. R. Mihalca din Girișul de Criș, administratorul protopopesesc al districtului

central, deasemenea a fost deportat și după multe și grele suferințe s'a întors sănătos în 9 Mai 1945.

Mulțumind Domnului frații preoți au răzbătut focul , foamea și sabia și au rămas în mijlocul turmei până în ziua de azi.

Cluj 10 XII 1945

Episcop Iuliu Hossu

Anexa No. 1 (anexa aparține documentului)

Au fost promovați la rangul de protopopi cu dreptul de a purta brâu roșu:

1. Mult Onoratul Eugen Foișor, prim notar consistorial, secretar eparhial și asesor consistorial.
2. Petre Iluțiu
3. Titus Pop
4. Ion Codreanu
5. Romulus Mihalca
6. Emil Lobonțiu
7. Alexandru Nistor
8. Lazăr Apăteanu
9. Eugen Ghențiu
10. Petru Iancic
11. Nicolae Sabo
12. Alexandru Terdic
13. Gheorghe Marta
14. Gheorghe Moody
15. Coriolan Man
16. Ignație Chirvaiu
17. Mihai Boca
18. Vicaș Dionisie
19. Liviu Trufașiu
20. Ioan Clintoc
21. Teodor German
22. Aurel Lazar
23. Ioan Pereni
24. Emil Pop
25. Ioan Filip
26. Flaviu Serbac
27. Alexandru Pocol
28. Sima Virgil
29. Gheorghe Sinca
30. Ioan Farcău
31. Mihai Oșan
32. Gheorghe Zaha
33. Gavril Zekany
34. Vasile Chiș

Au fost promovați la titlul de parohi

1. Vasile Murgu
2. Demetriu Muntean
3. Alexandru Găvrus
4. Augustin Mureșan
5. Antoniu Cordiș
6. Emilian Bandiciu
7. Aurel Lazar
8. Dr. Petre Iluțiu
9. Alexandru Nistor
10. Titus Pop
11. Lazar Apătean
12. Petru Iancic
13. Liviu Trufașiu
14. Grigore Balotă
15. Ioan Muth
16. Ilie Petri
30. Sever Iluțiu
31. Iosif Clintoc
32. Augustin Olah
33. Petru Bontea
34. Gheorghe Miclăuș
35. Florian Chișbora
36. Gheorghe Mureșan
37. Gheorghe Mădăras
38. Vasile Boșca
39. Gheorghe Chișu
40. Iosif Pantîș
41. Leontin Sălăgean
42. Emilian Pascadi
43. Augustin Egrean
44. Alexandru Ghilea
45. Gheorghe Mihiș

ADRIAN APAN

- | | |
|----------------------|--------------------|
| 17. Ilie Vetişan | 46. Vasile Hoblea |
| 18. Romulus Mădăras | 47. Ioan Chirila |
| 19. Cornel Lăpădatu | 48. Vasile Mureşan |
| 20. Teodor Pilca | 49. Simion Manu |
| 21. Alexandru Chişiu | 50. Iuliu Robotin |
| 22. Vasile Pitic | 51. Dumitru Erdei |
| 23. Vasile Boroş | 52. Iosif Stanciu |
| 24. Gheorghe Oros | 53. Alex. Pop |
| 25. Gheorghe Zaha | 54. Roman Nemeş |
| 26. Iosif Bilaţiu | 55. Ioan Farcău |
| 27. Gheorghe Silaghi | |
| 28. Mihai Oşan | |
| 29. Nicolae Sabou | |

Anexa No. 2 (anexa aparţine documentului)
Noi hirotoniţi din 15 August 1941.

- | | |
|--------------------|----------------------|
| 1. Leontin Chişiu | 17. Vasile Hossu |
| 2. Ştefan Pinte | 18. Ioan Madan |
| 3. Gh. Chiorean | 19. Dumitru Dragomir |
| 4. Gh. Erdei | 20. Aurel Pop |
| 5. Gh. Silvăşan | 21. Ioan Pavel |
| 6. Emil Silaghi | 22. Ioan Moş |
| 7. Andrei Raţiu | 23. Ştefan Man |
| 8. Andrei Pop | 24. Coriolan Otravă |
| 9. Vasile Sălăgean | 25. Gheorghe Fernea |
| 10. Petru Bercea | 26. Traian Ardelean |
| 11. Miron Biluca | |
| 12. Ioan Erdei | |
| 13. Gh. Morna | |
| 14. Dumitru Buza | |
| 15. Victor Fanea | |
| 16. Riţiu Gheorghe | |

Confraţii decedaţi din 1941 înapoi

- | | |
|-------------------------|----------------------|
| 1. Petru German | 11. Dr. Laurean Paul |
| 2. Gera Alexandru | 12. Taloş Ioan |
| 3. Terdic Vasile | 13. Stan Vasile |
| 4. Filip Leontin | 14. Pereni Emil |
| 5. Moldovan Augustin | 15. Chereji Ioan |
| 6. Erdeli Romul | 16. Ghila Alexandru |
| 7. Bohoţei Teodor | 17. Parol Alexandru |
| 8. Dr. Miculaş Gheorghe | 18. Sabău Corneliu |
| 9. Sabău Nicolae | 19. Ternovan Victor |
| 10. Diţiu Alexandru | 20. Pop Mihai |

Original, Direcţia judeţeană Bihor a Arhivelor Naţionale, fond Episcopia greco – catolică Beiuş, dos. 8, f. 22 - 34

2

EPISCOPIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA - BEIUȘ
No. 122 / 1944

Domnule Ministru,

La adresa Nr. 35510 /1944 a Comisariatului general al Refugiaților din Ardealul de Nord, înregistrată la Subsecr. de Stat al Cultelor și Artelor sub nr. 8278, avem onoarea a vă înainta următoarele date:

A. 1. Preoți aflători în cuprinsul eparhiei române unite de Oradea / teritoriu cedat / înainte de 30 August 1940:

a. Preoți care slujeau la parohie	189
b. Profesori, teologi /28 + 45 /	73
c. Arhieri	2
d. Călugări	13
Totalul clerului	277

2. Preoți refugiați cu armata:

a. Slujitori la parohie	9
b. Profesori, teologi / 8 + 5 /	13
c. Arhieri	
d. Călugări	9
Totalul refug. cu armata:	31

3. Preoți rămași sub ocupație:

a. Preoți slujitori în biserici	180
b. Profesori, teologi / 20 , 40 /	60
c. Arhieri	2
d. Călugări	4
Totalul clerului sub ocupație:	246

4. Preoți refugiați după ocupație:

a. Preoți	43
b. Profesori, teologi / 8, - /	8
c. – d. Arhieri, călugări	
Totalul preoților refugiați după intrarea ungarilor:	51

B. 1. Biserici / greco – catolice /	243
2. Mănăstir	1
3. Capele	12
4. Biserici fără preoți	40
5. Parohii / vacante /	13

ADRIAN APAN

6. Salariu preoților: [indescifrabil]; iar cel al canonicilor, funcționarilor adm. profesorilor de teologie și dela Școala Normală română unită din Oradea e plătit din fondurile Episcopiei.

C. 1. Averile bisericești rămase în teritoriul cedat:	
Sesiuni parohiale, bisericești, cantorale	7995 jug.
Case parohiale	212
Școale confesionale:	
Școala Normală română unită Oradea	
Academia Teologică Oradea	
Internatul tinerimii române unite Oradea	
Diverse clădiri	8
2. Averi bisericești evacuate	--
3. Averi confiscate de unguri:	
Ferma de la Cetea	185 jug.

Unele sesiuni parohiale luate în întregime sau în parte de către Comandamentele militare ungurești în toamna anului 1940

Beiuș, 24 Februarie 1944

Original, Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, fond Episcopia greco – catolică Beiuș, dos. 4, f. 76 – 77

3

Oradea, la 26 August 1945.
No.121/1945.
Obiect: Elevi secundari
Interni 1944/45.

Preavenerat Ordinariat,

Referitor la anul școlar 1944/1945 cu privire la elevii găzduiți în Seminar, am onoarea să înaintez următorul raport. De la încheierea anului școlar 1933/44, făcută brusc la 31 Martie 1944, asupra Seminarului s-au abătut multe repercusiuni ale evenimentelor de războiu.

În luna lui Mai, cum se știe, a aceluia an, după multe discuții ale subsemnatului cu medicii militari germani Ludvig Hartke și Reinhard Staeps, cari cereau predare institutului cu iscălitură, ca de bună voie, - ceea ce subsemnatul le-a tăgăduit, - Seminarul a fost cedat pentru spital militar german la intervenția primăriei reprezentate prin Dl. Kolontari, șef al biroului militar dela primăria orașului, care s-a prezentat, împreună cu susmenționații medici la Seminar în ziua de 6 Mai ora 14 întru acest scop.

180

În urmă, germanii au montat aci spitalul militar Kriegs Lazaret 3/606, secția chirurgicală. Au ocupat pentru aceasta încăperile, camere și sale împreună, cu numerii 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 39, 41, 42, 45, 52, 53, 54, 55, și 56. În afară de aceste au ami luat în folosință înfundătura de sub scara colț față cu aripa stângă a clădirii, spălătoria, călcătoria, apoi pivnița amenajată pentru adăpost, introducându-i o modificare la ieșirea din curte.

Peste tot au făcut mai multe modificări, unele după prealabila înțelegere cu rectorul institutului, altele numai de capul lor, care nu se poate spune că au fost mult dăunătoare clădirii. Neatinse au rămas locuințele superiorilor și a personalului. Mobilierul în schimb care nu putea fi folosit de ei în sale, cum nu era loc pentru depozitare suficient și potrivit, căci și lemnăria era ocupată tot de ei pentru atelier de lemnărie, s-a deteriorat mult, bătut de vremuri, cam pe afară.

După actul dela 23 Aug. 1944, s-au gândit îndată de plecare. A venit în loc un spital de campanie, mai slab organizat și mai puțin băgător de seamă. În cele câteva zile, cât a stat până la retragerea definitivă, a pricinuit mai multe pagube decât primul într-o vară.

În întâia asediere a orașului trupa care lupta (26-28 Sept.) făcea cu schimbul odihna în Seminar, tot timpul câtă durat rezistența de al podul vecin. În turnul bisericii erau așezate două mitraliere în funcție, tot de ale honvezilor unguri. În vremea aceasta a căzut un brand pe vârful teologiei, altul pe localul personalului, iar patru în grădină, pe lângă multe proiectile de arme mai ușoare. În 12 Oct. cu ocuparea orașului, la aruncarea în aer în parte a podului, numărul geamurilor sparte crește. Aceste socotite împreună, cu cele dela sguduirile din bombardamente – 2 Iulie, 30 Sept., 6 Oct. – se urcă la cifra de 350 geamuri, pe lângă unele crepături pe pereți și tencuială. Cu ocazia ocupării nu trebuiesc uitate unele pierderi în lucruri: mobilier, uși desfăcute, câteva lucruri duse, cum sunt păturile de paturi.

Cât a stat, intrând la 15 Octomvrie, Legiunea de Jandarmi, aceasta, fie zis spre cinstea ei, a fost paznica institutului și a tot ce se ține de institut, fiind toți oameni cu ținută și, aci în casă, cu grijă exemplară de lucruri.

În vremea aceasta a dat năvală lumea căutând refugiu și adăpost în Seminar. Cum veneau mai înainte vecinii la adăpostul aerian, așa veniră acum – cam lumea noastră – din oraș să se adăpostească din fața altor neplăceri ale turburătorilor de pace în case. Seminarul a găzduit și alimentat în acele zile cam 40-45 persoane zilnic. La finea lui Oct. Legiunea de jandarmi a trebuit să se retragă la Beiuș, lumea a plecat și ea sau s-a împrăștiat.

După mari străduințe, comandantul spitalului militar român, spital de companie Nr. 8, Col. Alexandrescu, a admis să se organizeze în Seminar o sală ca pentru spital, corpul de gardă compus din câțiva moldoveni au fost credincioșii paznici ai casei.

La 10 zile s-a prezentat din aviația Baza Înaintată Nr. 1. care altfel nu putea fi în oraș – neadmițându-o Rușii – decât găzduită de o casă românească.

Baza aceasta aeriană a ocupat 10 camere și 20 sale, în concret numerii 4, (două camere) 6, 7, 8, 10, 32, 41, 47, 55, 5, 9, 16, 17, 18, 26, 27, 30, 31, 33, 35, 38, 39, 40, 42, 52, 53, 54 și 56, apoi 6 compartimente din pivniță cu coridorul ei, plus spălătoria și călcători în uz ca bucătăria. La finea lui Februarie Baza s-a mutat la Miskolc în Ungaria, menținând aci o parte din magazia de materiale și puțin personal, în localurile nr.ii 4, 6, 7, 9, 10, 8, 26, 27, 29, cari și azi ocupate sau folosite de ei; apoi

curtea a fost cuprinsă în cea mai mare parte de materiale de ale lor, lăzi, cutii de bombe, avioane căzute etc. până acum în zilele aceste vând le-au cărat la gară. În grupare, dețin poarta, localul infimeriei (foarte stricată) și trei sale din cele de studiu pentru elevi. Toate aceste însă vor trebui ca pentru începutul anului școlar să fie nu numai evacuate dar și aduse în rând pentru a fi puse în funcție pentru elevii noștri.

În așa condițiuni la început nu se pune problema începerii anului școlar, doar le-a folosit îngăduit ci înțelegerea că la început de an școlar, venind autoritățile românești aci, evacuiază întreg localul, fiind și armata română în condițiuni – dacă venea administrația română – să primească alt local.

Administrația n-a venit, ei au stat mult aci. Stricăciunile deși nu au fost cele ce erau să fie dacă se încuibau alții aci, rămân totuși foarte mari.

Anul școlar la liceu începu în Decembrie. Iarăși, în așa condițiuni nu se pune problema deschiderii internatului pentru cele câteva zile înainte de Crăciun. După Crăciun însă, cum se îmbunătățește situația, cu toate pierderile și daunele mari, apoi piedecile din cauza celor din casă, care înzădar au fost rugați să mai elibereze câte ceva, a trebuit a proceda la găzduire de elevi. Pentru o situație mai îndemânatecă nu puteau fi primiți toți elevii deodată, ci având deja școala începută la liceu, primi au fost luați elevii de liceu. După ei au urmat cei dela școala normală, pentru cari s-a improvisat la normală ca în 1940-41, cu mâncarea numai în Seminar. Asta a durat până în Martie, când plecând Baza, au fost aduși acasă. Iar după începerea normalei a urmat Teologia.

Întreținerea a fost acoperită de 100 Pengö la lună sau 3000 Lei, cari apoi au fost ridicate și schimbate încât am ajuns la 4500 de fiecare elev la orice școala la lună, plus cele în natură, așa cum se cereau și alte instituții.

Cu toate împrejurările grele nu pot spune că a fost ușor, dar nici nu e cazul să fac aci serii de plângeri. Voi pomeni doar unele din capitolele greutăților: lipsa combustibilului. Puțin rămăsese din anul trecut, și acela a fost consumat în mare parte de nemți, apoi de ceilalți supraveniți, pe când rația anuală de astă dată nu am putut-o primi din pădurile Domeniului Episcopiei. Lipsa la încălzire, baie, spălători, bucătărie și brutărie nu se poate descrie, unde în vremuri bune treceau 25 vagoane de lemne. Turburarea în casă cu oameni prezenți, oameni apoi nepoftiți, lipsa de separare, de retragere, de neliniște, toate necesare pentru cine face educație și școală. Lipsă simțită de personal de serviciu suficient, care pleacă într-alte părți unde este mai bine plătit azi. Superiorii casei și profesorii dela Teologie prinși în diferite direcții, profesori la normala ridicată dela 4 clase la 8, la liceul românesc tot ei. La aceste se adaugă că Rectorul a fost ridicat de uneltirile potrivnice neamului nostru, la începutul lui Februarie, dus și ținut la Szolnok, în Ungaria în închisoare până la 15 Mai 1945.

Marea operă de caritate săvârșita de acest institut în anul școlar trecut întrece orice eventuală prevedere. Lumea multă pe care a găzduit-o în trecere sau la sosirea în localitate fără alt adăpost, cum au fost mulți funcționari veniți aci, sau pentru a merge mai departe, militari în trecere spre front – înafară de cei adăpostiți de formațiunea de aviație – ofițeri de toate gradele ca generalul Avramescu; între civilii de pomenit fostul Ministru Emil Hațieganu revenind din surghiunul croit de nemți. S-ar fi umplut o carte de aur cu numele celor ce s-au bucurat de un colțisor cald de clădire – cum cerea fiecare – sau mâncare caldă, sau orice și oriunde numai pe stradă să nu rămână.

Desigur că și li s-a dat a fost de fapt foarte modest dar a fost tot atunci foarte binevenit pentru fiecare.

Anul școlar s-a terminat pentru liceu în Iunie cu bacalaureatul în Iulie; pentru normală în Iulie cu diploma în August, iar teologia în sfârșitul lui Iulie cu încheiere la 1 August.

Numărul elevilor.

– Liceu: 121. dintre cari în cursul anului s-au retras 2, iar unul Lapedatu, băiatul preotului din Ghirolt a decedat acasă în timpul vacanței de Paști. După confesiune au fost 10 ortodocși între toți aceștia.

– Normală. – Elevi interni 120 (ortodocși 11). Dintre aceștia la mutarea lor din localul școlii în cel al Seminarului s-au retras 17, între care 3 ortodocși, toți 17 mai iubitori de libertate. Totalul ortodocșilor a fost deci de 18 la sfârșit de an.

Boale mai serioase, ne-a ferit Domnul, n-am avut vreme ce nici camerele pentru bolnavi ale infirmeriei nu erau în întrebuințarea noastră ci a militarilor. În schimb numărul n-a putut fi mare în acest an din cauza ocupației militare, dar murdăria a rămas destul de mare, încât putem spune că suntem aproape acolo unde eram în 1941 după plecarea ungarilor din Seminar, a așa zișilor refugiați unguri.

Stricăciunile sunt mari și de multe feluri. Cele de acoperiș drept urmare imediată a războiului au fost reparate numaidecât pentru scutirea și păzirea zidului. În celelalte ramuri s-a făcut foarte puțin, strictul necesar, și am mers înainte pentru nesiguranța timpului când în fiecare zi puteam fi vizitați și ocupați de formațiuni cari iarăși reduceau lucrurile la starea de stricate. Ca să pomenesc câteva din aceste reparaturi ce se impun: Spoirea generală, care nu s-a făcut de doi ani; reparaturi și refacere de instalație de apă, aci se pomeniște faptul că militarii și azi întrebuințează rău apa și robinetele (lucru arătat altfel celor în drept) încât nota de apă pe luna Iulie era de 147 mii Lei. Reparatură de tencuială, clanțe de uși, sobe. Reparatură de WC lăsat de militari să înghețe și apoi bătute de ei în cuie ca să nu mai fie folosite. Refacerea modificărilor ici colea introduse de germani; refacerea mașinii de gătit din bucătărie cu instalație de apă caldă, și înlocuirea plitei care din 1940 nu se putea face din lipsă de fer; (Refacerea acesta singură se urcă la două milioane Lei). Reparatură dușumelei stricate în salele de înmagazinare a materialelor militare; refacerea poartei economice împreună cu gardul ei zdrobit de camioane, înlocuirea lipsurilor din veselă și tacâmuri, înlocuirea și reparatură mobilierul din salele de studiu, înlocuirea paturilor lipsă prin paturi de lemn căci azi numai așa se poate, și alte lucruri mai mărunte. Aceste toate sunt reparaturi și refacere fără a introduce vreă modificare. La aceste este a se adăuga grija migăloasă în curățire întrucât cu mișcările și comunicațiile de azi ici colea s-au vârat insecte nepofite. Din inventarul de dormitoare al Seminarului, din ceea ce au fost 100 perne în 1940, au dispărut toate în acel an din cauza ungarilor așezați aci de primărie. Mai rămăsese însă saltelele. Aceste din an în an folosindu-se fără puțința de a le întregi la număr, au scăzut foarte mai ales în vremea din urmă. Anul acesta a fost apoi și mai bogat în procent de scădere. Din cauza inconvenientului pomenit mai sus trebuesc desfăcute toate câte au mai rămas.

ADRIAN APAN

Din cauza vremilor așa cum am trecut peste toate, dăm mulțumită lui Dumnezeu că am rămas cum am rămas. În oameni, pierderi am avut numai la sosirea rușilor, cari la fermă au aruncat o grenadă germană în direcția paznicului porcilor, în urma căreia acesta rănit grav a sucombat.

Prevederi și propuneri pentru anul viitor.

Taxă și întreținere. Aș crede că în aceasta materie să rămânem la felul de întreținere din toate instituturile azi. Adecă o parte să fie acoperită de taxă, pe care aș propune-o în suma de Lei 10.000 lunar pentru normală, și 12 mii pentru liceu, sau 12 mii normală și 14 mii liceu. Ori una și aceeași sumă pentru ambele categorii de școală. Ordinariatul bine voiască a decide. Cealaltă parte întreținere ar fi acoperită de alimente în natură, cum se obișnuiește la alte internate.

Mai mare problemă este felul de elevi de primit în Seminar. Se verifică un extraordinar surplus. Nu s-a publicat concurs, nu s-a pus termin și sun peste 365 solicitanți, când locurile cu eforturi, făcând mobilier costisitor, abia se pot urca la 280, cel mult la 290-95. Între cei ce cer intrare în Seminar pînă aci sunt mulți licești, apoi ca număr cam prea mare de ortodocși față de ceea ce ei, din lipsă de loc, după cum sunt informat nu mai primesc în acest an uniți în internatul lor Jiga. Cred că nu ar fi cazul să împiedicăm intrarea liceștilor și revărsarea lor în direcția liceului de aici pentru educația unui tineret mai al nostru de azi și de mâine. Deci aș propune primirea unui număr mai mare de licești și eventual admiterea ca în anul acesta să mai stea încă și prin oraș unii normaliști.

Drept încheiere implor binecuvântarea arhierescă asupra tuturor valoroșilor mei colaboratori din anul acesta ca din trecut, cari au obosit cu atâta abnegație în vremuri așa de grele în creșterea tineretului neamului nostru.

Al Preaveneratului Ordinariat

plecat servitor în Domnul
Pr. Dr. Gavril Stan,
Rector

Original, Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, fond Episcopia greco – catolică Oradea, dos. 219, f. 156 – 1

4

166 / 1948.

8 Iulie 1948

Preavenerat Ordinariat,

Cu profundă venerațiune înaintăm, alăturat, obișnuitele informațiuni despre purtarea morală și progresul în studii a tuturor clericilor din Seminarul teologic diecezan pe semestrul II al anului academic 1947 / 1948, precum și acele privitoare la clericii diecezelor de Baia Mare și Lugoj, cu rugăminte ca aceste din urmă să binevoiți a le transmite Preaveneratelor Ordinariate respective.

Deodată cu aceste informațiuni Vă prezentăm și cuvenitul raport despre starea și mersul lucrurilor din Seminarul teologic în cursul anului academic, care, potrivit avizului I. P. S. Sale Episcopului s'a încheiat la 24 Iunie a. c.

184

DIN ISTORIA SEMINARULUI TEOLOGIC GRECO-CATOLIC DIN ORADEA

1. Situația numerică a clericilor în cursul anului a fost următoarea: înscriși 107, dintre care 7 nu s'au prezentat, și anume 2 din diec. de Oradea și 5 din diec. de Baia Mare. În cursul anului s'au retras 4 (3 din diec. de Oradea și 1 din diec. de Baia Mare). Numărul celor neprezenți și a celor retrași deci este 11, rămânând astfel 96 de clerici, distribuiți după cum urmează:

Anul	Oradea	Baia Mare	Lugoj	Franciscani	total
IV	12	6	-	2	20
III.	16	9	-	-	25
II.	10	10	1	4	25
I.	9	13	1	3	26
Total:	47	38	2	9	= 96

2. Starea sanitară, în general a fost destul de satisfăcătoare. Boli infecțioase nu au bântuit. Inafară de gastritele și ulcerile duodenale atât de frecvente la tinerii de azi, anul acesta s-au înregistrat 5 cazuri de apendicită, și anume la clericii: Mihai Stef din anul I Oradea, Gheorghe Sferle III Oradea, Alex Mihalca III Baia Mare, Moise Mihașiu IV, Gheorghe Spătaru III, ambii din diec. de Oradea. Toți au fost operați și vindecați perfect. Inafară de aceste cazuri, mai semnalăm acela al clericilor Valentin Băințan IV Oradea, Teofil Mureșan II Baia Mare și Tiberiu Ilnițchi II Baia Mare, cari din cauza boalei pulmonare au trebuit să stea acasă în familie mai multe luni, iar Mihai Juga II Baia Mare a lipsit întreg semestrul I pentru debilitate cardiacă. Caz mai grav a fost al clericului T. Ilnițchi, care a fost internat în sanatoriul TBC din Satu Mare, având chiar cavernă pulmonară. În urma tratamentului urmat, s'a refăcut în așa măsură, încât după indicațiile medicului, dela 18 Aprilie a putut să se întoarcă la Seminar pentru continuarea studiilor.
3. Cazuri mai grave privitoare la purtarea morală și la disciplină nu sunt de semnalat, deși spiritul vremii a încercat, se pare, să pătrundă în chip foarte insidios și între zidurile Seminarului, reușind la un moment dat să producă printre rândurile clericilor o oarecare dezorientare și neîncredere, fără a-i descuraja însă.
4. Cât privește însă progresul la studii, rezultatul nu este prea măgulitor. Acest neajuns se datorează în parte lipsei de tratate și manuale, dar mai ales slabei pregătiri din școala secundară, unde, azi, elevii nu mai sunt obișnuiți cu efortul intelectual și nici cu regimul de examene, nici cu studii abstracte și speculative, precum și faptului că mare parte din clericii primiți în Teologie sunt fără bacalaureat – deci elemente mai slabe din punct de vedere intelectual. Aceștia apoi încercând să dea în cursul anului I sau II examenul de bacalaureat, de obicei neglijează studiile teologice, dând examene particulare din aceste.
5. Dintre clericii primiți condiționat, cu obligația de a lua examenul de bacalaureat, în sesiunea din Iunie a. c. a luat examenul de bacalaureat din centrul din Satu Mare, cu succes: Ioan Gyugyei – Georgescu II, Emil Ilieș I și Ioan Rogoian I din diec. de Oradea precum și Victor Dănuț II din diec. de Baia Mare. Cei ce s'au prezentat la centrul de bacalaureat din Oradea nu

- au reușit nici unul. Se pare că nereușita se datorează, după cum e svonul, și atitudinii unora dintre membrii comisiei. Aici s'au prezentat Coriolan Sinca I, Alex. Vereș I, ambii Orădani și Mircea Gherghel II din diec. de Baia Mare.
6. În cursul acestui an Academia noastră a avut de înregistrat multe pierderi între rândurile profesorilor. Unele definitive, iar altele deși durează încă, nădăjnuim numai vremelnice. Cea dintâi și ireparabilă este aceea a Revs. Mului Francisc Hubic decedat la 14 Noembrie 1947, lăsând vacantă catedra de Istorie bisericească (bugetar Filosofie Morală și Sociologie), care prin adresa nr. 38636 din 29 Oct. 1947 a fost suprimată de On. Minister al Cultelor pentru așa zise motive de "economie bugetară". A doua este cea a Mult On. și Cl.(arissimului n. n.) Domn Dr. Vasile Chirvaiu, care pe data de 1 Iulie 1948, prin decizia On Minister al Cultelor Nr. 16844, a fost trecut la pensie pentru limită de vârstă și ani de serviciu, lăsând vacantă catedra de Drept bisericesc și Patrologie (bugetar: asistența de Drept bisericesc). Tot aici trebuie să amintim și absența forțată dela catedră a profesorului de Dogmatică, Revs. Dr. Gavril Stan, arestat la 29 Sept. 1947 precum și a Părintelui Spiritual Iuliu Hirțea, arestat la 28 Octombrie 1947, absențe foarte simțite și care din nenorocire durează încă și acum. Catedrele de Istorie și Dogmatică au fost suplinate de Revs. mul Ioan Georgescu (Istorie bis. și Teologia Fundamentală) iar cea de Teologie Dogmatică specială de către subsemnatul. Lipsa părintelui spiritual a fost suplinită, cum s'a putut mai bine, de către Revs. mul Teodor Matei și Cl. Dr. Ioan Pinteș.
7. Din seria de lipsuri și neajunsuri, ce caracterizează acest an școlar, este neputința de a putea sărbători, după cum se cuvenea și era dorința tuturor, jubileul a 25 de ani dela înființarea Academiei noastre de Teologie, care și-a deschis porțile la 8 Octombrie 1922, grație munificenței și grijei părintești pentru creșterea și formarea clerului tânăr, a I. P. S. Sale Episcopul nostru diecezan. Evenimentul acesta atât de important în Istoria diecezei noastre, și a întregii provincii mitropolitane, care împlinea visul celui dintâi episcop fondator al Seminarului, Ignatie Darabant și a celorlalți vrednici urmași, abia a putut fi încrestat, din cauza împrejurărilor vitrege, printr'un foarte reușit și apreciat concert vocal de muzică polifonică clasică, dat de corul Academiei teologice sub conducerea Cl. Dr. Petre Iluțiu, prefect de studii și profesor la Academie.

Prezentând acest sumar raport, mulțumim Bunului Dumnezeu care ne-a învrednicit de a încheia cu bine încă un an școlar, ocrotind cu mână părintească Seminarul nostru în mijlocul atâtor rele care îl aleșuiesc și cerșim totodată și arhierasca binecuvântare a Excelenței Voastre asupra muncii tuturor acelor cari s'au ostenit și străduit cu multă râvnă și dăruire de sine pentru creșterea viitorilor preoți.

Cu profundă venerațiune

Rector

Original, Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, fond Seminarul teologic greco – catolic Oradea, dos. 3

Tabella a)

Remonstrans fundationes minores Seminarii gr. cath. Magno Varadinensis pro tempore a 1 Septembris 1893 usque 31 Augusti 1894 deserviens.

Nr. c. rt	Fundatio ejusque vicissitudines	Capitale actu Existens
1.	" <i>Cleri Junioris</i> ". – Hoc titulo Seminarium pro meliori subsistentia Cleri Junioris et saecularis Juventutis possidet capitale 442,80 fl. Existit totum....	442, 80 fl.
2.	" <i>Exeuntium ad curam animarum</i> " sive "Cleri instructi". – Hoc titulo Seminarium pro instructione Cleri exeuntis ad curam animarum possidet capitale 2857,61 fl. Existit totum	2857, 61 fl.
3.	" <i>Gyngiana A</i> ". Fundatio Stephani Gyng Canonici quondam Gr. Cath. M.Varadinensis, provino die 3 Nativitatis st. v. juventuti seminariali dando cum capitali 21 fl. Existit totum...	21 fl.
4.	" <i>Gyngiana B</i> ". Fundatio Stephani Gyng Canonici quondam Gr. Cath. Mvaradinensis pro Sacro die 3 Nativitatis st. v. in refrigerium animae fundatoris celebrando, cum capitali 21 fl. Existit totum...	21 fl.
5.	" <i>Kelemeniana</i> " – Fundatio Francisci Kelemen pro premiis die nativitatis Suae Maiestatis juventuti seminariali distribuendis, cum capitali 52, 50 fl. Existit totum...	52, 50 fl.
6.	" <i>Officialium Episcopalis Domini Belenyensiensis</i> ", - cum capitali 4878,30 fl. Rationes anni praetesti in hac fundatione defectum 1500 fl. Remonstrarunt ex annuis remanentiis restabilindum. Quoniam durante anno 1893 – 1894 hunc in finem nihil capitalizari potuit: actu existitunt...	3378, 30 fl.
7.	" <i>Pauliniana</i> ". Fundatio Dr. Ioannes Paulini quondam medici, qui Seminario testamentaliter 2000 fl. et decem actiones farmacisticas legavit. Quoad 2000 fl. de determ. R. Tribunalis Mvaradinensis nr. 14200/1878. Seminario ad vires massae prioritas quidem fuit stabilita; sed hucadusque nihil inde incassari potuit. E divenditis vero actionibus 206, 80 fl. acquisitis: de praesenti statum capitalis hi tantummodo constituunt	206, 80 fl.
8.	" <i>Szilagyiana A</i> ". Fundatio Iosephi Szilagyi Praepositi quondam Capitularis Gr. Cath. Magno – Varadinensis pro praemiis inter eminentiores Seminarii alumnos distribuendis, cum capitali 182, 70 fl. Existit totum...	182, 70 fl.
9.	" <i>Szilagyiana B</i> ". Fundatio Iosephi Szilagyi Praepositi quondam Capitularis Gr. Cath. Magno – Varadinensis, pro Sacris in refrigerium animae fundatoris, cum capitali 126 fl. Existit totum...	126 fl.
10	" <i>Talnacsiana</i> " Fundatio Michaelis Talnasc, Canonici quondam Gr. Cath. Mvaradiensis, pro libris miserae sortis alumnis Seminarii Procurandis, cum capitali 42 fl. Existit totum...	42 fl.
	Summa totalis Capitalium actu existentium	7329, 92 fl.
	Signatus Magno – Varadini, die 31 August 1894	

Officiose praesentat

Dr. Augustin Luran
Rector Seminarii

ADRIAN APAN

Tabella

remonstrans Fundationes minores Seminarii Graeco Catholicis Magno Varadinensis pro tempore a 1 Septembris 1896 usque 31 Augusti 1897 deserviens.

Nr crt	Fundatio ejusque vicissitudines	Capitali actu existens
1	"Cleri Iunioris" . Hoc titulo Seminarium pro meliori subsistentia Cleri Iunioris et Saecularis Iuventutis possidet capitale 442, 1 fl	442, 1 fl
2.	"Exeuntium ad curam animarum" sive "Cleri instructi". Hoc titulo Seminarium pro instructione Cleri exeuntis ad curam animarum possidet capitale 2857, 61 fl. Existit totum...	2857, 61 fl.
3.	"Gyngiana A" . Fundatio Stephani Gyng, Canonici quondam Gr. Cath. Mvaradinensis, pro anno Sacro die 3 Nativitatis st. v. in refrigerium animae fundatoris celebrando, cum capitali 21 fl. Existit totum...	21 fl
4.	"Gyngiana B" . Fundatio Stephani Gyng, Canonici quondam Gr. Cath. Mvaradin., pro vino die 3 Nativitatis st. v. juventuti seminariali dando, cum capitali 21 fl. Existit totum...	21 fl.
5.	"Kelemeniana" . Fundatio Francisci Kelemen, pro praemiis die nativitatis Suae Majestatis iuventuti seminariali distribuendis, cum capitali 52, 50 fl. Existit totum...	52, 50 fl.
6.	"Officialium Episcopalis Domini Belenyensiensis" , cum capitali 4878, 30 fl. ad cuius vires, post redintegrationem capitalis, iuvenes in Seminario intertenebuntur. Rationes anni praeteriti in hac fundatione defectum 950 fl. remonstrarunt, ex anniis remanentis restabiliendum. Quia vero durante anno schol. 1896 – 1897 hunc in finem 600 + 350 = 950 fl. Existit totum...	4878, 30 fl.
7.	"Pauliniana" Fundatio Dr. Ioannis Paulini, quondam medici, qui Seminario testamentaliter 2000 fl. et decem actiones farmacisticas legavit. Quoad 2000 fl. de determ. R. Tribunalis Mvaradinensis nr. 14200 /1878, Seminario ad vires massae prioritas quidem fuit stabilita; sed hucadusque nihil incassari posuit. E divenditis vero actionibus 206, 80 fl. acquisitio: de praesenti statum capitalis hi tantummodo constituunt, i.e.	206, 80 fl.
8.	"Szilagiana A" . Fundatio Iosephi Szilagyi Praepositi quondam capitularis Gr. Cath. Mvaradinensis, pro sacris in refrigerium animae Fundatoris, cum capitali 126 fl. Existit totum...	126 fl
9.	"Szilagiana B" . Fundatio Iosephi Szilagyi, Praepositi quondam capitularis Gr. Cath. MVaradinensis pro praemiis inter eminentiores Seminarii alumnos distribuendis, cum capitali 182, 70 fl. Existit totum...	182, 70 fl.
10	"Talnacsiana" . Fundatio Michaelis Talnasc, Canonici quondam Gr. Cath. Mvaradinensis, pro libris miserae sortis alumnis Seminarii procurandis, cum capitali 42 fl. Existit totum...	42 fl
	Summa totalis capitalium actu existentium Nota: Quoniam Tabella anni scholastici praeteriti capitale existens 7879, 92 fl. exhibuit: differentia 950 fl. qua incrementi in partiali redintegratione Fundationis "Officialium" sub pos. 6 hujus Tabellae occurrentis, querenda est. Hujusce vero Capitalis elocationem et proventus exhibet sequens "Elenchus elocationum".	8829,92 fl.

Original, Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, fond Episcopia greco – catolică Oradea, dos. 209, f. 85 – 86, 210 – 212

RECENZII -BOOK REVIEWS

Firea românilor, coord. Daniel Barbu, București, 2000

Lucrarea, apărută cu sprijinul "Fundației pentru o societate deschisă," reprezintă o inedită monografie a obiceiurilor, a mentalității și trăsăturilor de caracter cu aplicație asupra comportamentului, adânc înrădăcinate în manifestarea socio-culturală a românilor din Moldova, Țara Românească și Transilvania. Coordonatorul lucrării pleacă de la întrebarea retorică: "au românii o *fire* colectivă și indivizibilă?" Apoi se pune problema individului obligat să fie catalogat în funcție de anumite stereotipuri atribuite unei identități comunitare, în general o condiție *a priori* în etalonarea în plan european a elitelor intelectuale românești, obligate să poarte povara "celor mulți" care se automarginalizează în evoluția lor spirituală personală.

Pentru a evita subiectivismul, cele mai relevante trăsături de caracter la nivel colectiv sunt cele surprinse de străinii aflați în trecere care au intrat cu diferite ocazii în contact cu ambientul socio-cultural tradițional românesc, coordonatorul lucrării selectând doar mărturiile surprinse de călătorii secolelor XVI – XVIII; din punct de vedere metodologic această perioadă aleasă corespunde din punct de vedere cultural unei epoci moderne în care nu există încă o imagine de sine elaborată de elite autohtone care să idealizeze mentalul colectiv și să introducă în istorie modele idilice de tipul "mioriticului." Astfel apar divergențe între imaginea pe care o au

străinii despre români și imaginea despre sine pe care și-au construit-o românii prin acceptarea unui *weltanschauung* clădit pe valori naționale (descoperite destul de târziu) sau pe imagini idilice ce îmbină poezia cu istoria.

Prima parte, intitulată *Firea românilor – Mărturii străine (1502-1764)*, ne oferă fragmente din antologia de texte "Călători străini despre țările române." Sunt expuse fragmente din mărturiile unor călători străini, de religii diferite (catolici, protestanți, ortodocși sau musulmani), care surprind ceea ce apare insolit pe fundalul experienței lor culturale; astfel, beția, lăcomia, hoția, nestatornicia poporului, la care se adaugă părerea că "munca este dușmanul lor" ne oferă o imagine total diferită de descrierile manualelor de istorie, pentru a se surprinde și un alt fenomen specific secolelor XVI-XVIII, și anume birurile deosebit de grele și asuprirea din partea domniilor, ignoranța față de știință, practicarea unui creștinism agnostic în care se amestecă păgânismul cu superstiția, care îl fac pe individ – cu o abilitate înnăscută spre învățare – să depășească condiția majorității atunci când are ocazia să fie inițiat (limbi străine asimilate cu ușurință, meserii, mânuirea armelor pe fondul unor aptitudini înnăscute sau îmbrățișarea condiției de cleric pentru beneficiile pe plan social care o însoțesc, etc.).

Următorul eseu, semnat de Daniel Barbu, intitulat *Etica ortodoxă și "spiritul" românesc*, reprezintă o curajoasă expunere a situației reale din perioada decadenței spirituale a Orientului creștin european. Eseul este deosebit prin argumentarea cu citate de epocă, surprinzând într-un

RECENZII

mod realist starea de fapt, însă are scăderea de a se limita doar la spațiul românesc (apărând ca un fenomen specific doar românilor), ceea ce este specific întregului ambient socio-cultural Est-European. Fenomenul decăderii spiritualității așa zis "ortodoxe" este rezultatul conjuncturii mai multor factori care au influențat Bisericile locale din această regiune. Acest fenomen se datorează în primul rând invaziei tătarilor și tendințelor de ingerință în problemele interne ale turcilor prin intermediul Constantinopolului aflat sub stricta subordonare a Porții care îi accepta ierarhia și îi dicta de multe ori politica externă. După o perioadă de înflorire a "legii" grecești, adică a creștinismului de rit greco-bizantin urmează decăderea Mitropoliei Kievului la Nord datorată năvălirilor tătare, încă din secolul XIII, ceea ce atrage după sine o perioadă de confuzie și de rămânere în "tradiția" părinților doar prin simpla practică a rugăciunilor făcute de capul familiei. Refacerea unității unei părți a Bisericii kievene prin Unirea cu Roma de la Brest (1595-1596) a dus la emanciparea clerului "rus unit" și a obligat la măsuri de integrare în spiritul adevăratei ortodoxii doctrinare partea Bisericii kievene schismatice; cel care a europeanizat învățământul, practica liturgică și dreptul canonic particular în Mitropolia Kievului a fost eruditul moldovean Petru Movilă.

Situația de decădere a spiritualității creștine în ambientul socio-cultural românesc a continuat în virtutea inerției față de o așa numită "tradiție" pe fondul dezinteresului puterilor învecinate și a domnitorilor de a schimba starea de fapt. După Unirea românilor transilvăneni cu

Roma (1700) se observă și o contra-ofensivă a ortodoxiei schismatice în sensul emancipării clerului și credincioșilor, perioadă de maximă înflorire a monahismului reformat. În lucrarea autorului sunt surprinse unele trăsături autohtone specifice "legii strămoșești": lipsa catehizării și a minimumului de cunoștințe din domeniul religiei, moralitatea laxă față de păcate, divorțul acceptat de ierarhie confirmat încă din secolul XVI – anomie care uimește pe orice creștin care-i vizitează pe români, limba liturgică slavonă care nu era înțeleasă nici de preoții de mir (până în secolul XIX în majoritate analfabeți) și nici de credincioși, lipsa participării active la viața bisericească atât a clerului cât și a mirenilor, apoi persistența practicilor păgâne în calendarul pseudo-ritual românesc (călușari, mascați, Draugaica, Paparuda, etc.), la care se adaugă faptul că "biserica începe să sufere concurența cârciumii, ce se ridică în fața ei ca un loc alternativ de formare a atitudinilor colective;" acest tablou – cu unele renaunțări – pare actual, "ortodoxia" ca "lege" devenind pentru români, nu o spiritualitate creștină trăită după Evanghelle, ci supunere și conformare opiniei majoritare, "o lege organică chemată să organizeze și să guverneze corpul politic al națiunii."

Următorul eseu, aparținând Mihaelei Czobor-Lupp, *Ființa morală românească între pasiuni și rațiune*, surprinde o altă trăsătură a Epocii Moderne autohtone vis-à-vis de manifestarea ei plenară în Europa culturală. Debutul modernității reprezintă o provocare pentru rațiune, redusă din ce în ce mai mult la subiectivism și la neacceptarea

părerilor critice. Rațiunea joacă, în schimb, un rol important în păstrarea conținutului sensibilului și în păstrarea structurii realității. În cazul particular al studiului mai sus amintit, autoarea concluzionează că "soluția" ieșirii din situația dată "nu se poate face decât prin acceptarea realității, nu prin fuga de ceea ce timpul îngrămădește în ființa istorică și morală a oamenilor."

Următorul eseu se desfășoară pe marginea studiului comparativ între vizunea călătorilor străini și a naționalismului românesc de la începutul secolului: Cristian Preda, *Poporul meu. Călători străini și naționalism românesc*. Falsificarea istoriei în discursul naționalist care romanțează trecutul nu poate fi conciliat cu viziunea empirică "din exterior" a firii românilor, concluzionează autorul.

Ultima lucrare, aparținând Alexandrei Ionescu, *Românii, între putere și politică*, constituie o analiză pertinentă a ceea ce a reprezentat politica în ambientul românesc și greutatea de a depăși anumite clișee în drumul României actuale spre integrare. Trecând peste perioada trecutului îndepărtat, aparenta radicalitate a "revoluției din decembrie 1989" nu a fost urmată de o convertire reală a maselor la valorile lumii actuale. Tranziția de la *înainte de* democrație la *post-comunism*, asimilată cu *reforma*, pare golită de sens. Discursul despre binele comun și politic, confuzia dintre liber arbitru și democrație, falimentul guvernărilor care doresc binele însă prin economia rudimentară lipsită de suport etic menținută nu se apropie de nivelul dorit, și alte forme paroxistice de manifestare a așa zisului "capitalism autohton," par să prelungească la nesfârșit starea de

tranziție ce se stabilizează în mentalul colectiv. Societatea românească, închistată în șabloanele trecutului și tributară unor valori "tradiționale," "naționale," refuză în cele din urmă cunoașterea de sine și, s-ar putea adăuga, rejectează vocația sa universală, de parte integrantă a omenirii ca un pluralism cultural, etnic și religios grefat pe valorile comune.

Lectura volumului coordonat de Daniel Barbu, *Firea românilor*, constituie o invitație spre revizuirea discursului istoric și naționalist în favoarea viziunii conforme cu realitatea timpurilor prezente. De asemenea volumul sus menționat, devine o subtilă invitație făcută în primul rând cititorilor avizați, la acceptarea realității obiective și la ieșirea din starea de fapt, mai întâi prin conștientizarea cauzelor, precedată de o acțiune care să anihileze efectele nedorite care sunt suportate de toți cei care aparțin, prin descendență sau prin conviețuire, spațiului socio-cultural românesc.

ALEXANDRU BUZALIC

Geneviève D'Haucourt, *Viața în Evul Mediu*, Corint, București, 2000, 142 p.

Lucrarea de față, al 9-lea volum în colecția "Microsinteze" al Editurii Corint, scris de Geneviève D'Haucourt – și tradus în limba română de Manuela Dobre – își propune să prezinte viața cotidiană din Evul Mediu, a trăirilor sufletești și religioase, a prejudecăților, pericolelor și a relațiilor socio-umane ale epocii respective. Apărută inițial și în colecția *Que sais-je?*, lucrarea cuprinde

RECENZII

întreaga perioadă medievală, de la marile migrații barbare, până la cucerirea Constantinoului.

În capitolul introductiv, autoarea face o prezentare interesantă a societății antice, premergătoare Evului Mediu, cu informații despre cultura și civilizația romană, despre Galia, despre barbarii germanici atrași de mirajul Imperiului Roman. În ceea ce privește viața religioasă, tot în acest capitol sunt prezentate aspecte privind viața religioasă medievală, activitatea episcopilor, a unor misionari și călugări. Sunt prezentate și unele descoperiri făcute de om în această epocă și care au contribuit la îmbunătățirea condiției sale.

Autoarea evidențiază și unele din înfăptuirile din domeniul școlar, apariția multor școli și universități, și a literaturii prin numeroasele opere publicate.

Cartea este structurată în trei capitole: Viața Materială, Ritmul Timpului, Ritmul Vieții.

În cadrul primului capitol, autoarea face o succintă prezentare a condițiilor de viață din Evul Mediu, a condițiilor în care locuiau oamenii, a mobilierului cu care era dotat spațiul de locuit, a obiectelor de vestimentație și a hranei pe care o consumau aceștia. Sunt prezentate informații despre căile de transport, atât cele terestre, greu practicabile, dar mult mai economice, cât și cele maritime. Ni se oferă informații despre viața religioasă la care participau toate clasele sociale, despre întemeierea ordinelor religioase etc.

În ceea ce privește capitolul al II-lea, *Ritmul Timpului*, autoarea ne oferă informații despre modul în care era împărțit timpul, când începea

ziua de muncă și când se termina, despre modul în care se îngrijeau oamenii, cum își petreceau numeroasele sărbători, când erau începute muncile agricole sezoniere etc.

În ultimul capitol al cărții, *Ritmul Vieții*, autoarea ne face o prezentare a calității vieții, a condiției omului din Evul Mediu, de la naștere până la moarte, trecând prin segmentul educațional, prin momentul căsătoriei sau cel al suferinței cauzate de boală. Sunt prezentate ritualurile de dinainte și de după o naștere, educația de care se bucurau copiii din cele mai diferite categorii sociale; este făcută chiar și o incursiune în sfera căsătoriei, pentru care tinerele fete se pregăteau o perioadă de timp îndelungată.

În ultima parte autoarea prezintă condițiile de viață și reacțiile oamenilor din diferite categorii sociale în fața anumitor boli, precum și în fața morții.

Cartea se încheie cu concluziile autoarei acestei interesante cărți și care vin în sprijinul cititorilor în demersul lor de a înțelege mai bine realitățile Evului Mediu, ori a studenților și elevilor de liceu cărora le poate oferi o imagine de ansamblu asupra unei lumi de mult apuse, dar care mai este capabilă de a trezi pasiuni și mai ales curiozități.

ADRIAN -VASILE TANCHIȘ

RECENZII

Papp Klára, *Biharország jobbágy-népe. A magánbirtok és jobbágyság a XVIII. században*, Debrecen, 1998, 175 + [50] p. + 8 hărți

Lucrarea distinsei profesoare Papp Klára de la Universitatea din Debrețin este dedicată analizei unei întregi pături sociale de la finele Evului Mediu dintr-un anumit spațiu geografic – în cazul de față din comitatul Bihor – și, ca atare, ea se constituie într-o veritabilă lucrare de sinteză a întregii iobăgii bihorene, indiferent că astăzi localitățile rurale se află într-o țară sau alta. Lucrarea de față a fost prezentată de autoare ca teză de doctorat academic, obținut anterior publicării ei.

Ajunsă la noi relativ târziu, ne simțim totuși obligați să atragem atenția specialiștilor asupra acestei cărți pentru că ea este prima sinteză a iobăgiei din comitatul Bihor, temă adesea cercetată atât de specialiștii români cât și de cei unguri, dar fără a fi ajuns la o interpretare de ansamblu a chestiunii. Or, autoarea are în vedere atât rezultatele obținute de istoriografia căruia îi aparține prin limbă, cât și de cea românească, care îi este totuși mai greu accesibilă.

Compusă din șase capitole vaste, lucrarea debutează cu obișnuita trecere în revistă a direcțiilor de cercetare și a izvoarelor pe care le-a cercetat apoi, începând cu cap. II abordează tema în sine începând cu analiza rețelei de localități rurale bihorene, a potențialului mediului acestora și a posibilităților de exploatare economică a acesteia. Apoi cap. III, cel mai vast, prezintă pe larg atât economia domenală cât și cea țărănească. Autoarea începe dezbaterea, în mod judicios, cu formele și

posibilitățile de exploatare economică de pe domeniile din Bihor, schimbările survenite în rețeaua domeniilor funciare după alungarea turcilor din Oradea petrecută în 1692 și încercările de refacere a vechilor proprietăți de la mijlocul secolului al XVI-lea, atunci când Reforma religioasă a dat peste cap raporturile de posesie domenală de până atunci. Apoi prezintă și cealaltă parte a ecuației, țărănimea, începând cu tipurile de exploatare economică țărănească – în funcție de mediul habitatului – tipurile de posesie și de folosință a pământurilor țărănești și încheie cu randamentele atinse de acestea.

Cel de-al IV-lea capitol dezbate pe larg problema serviciilor țărănești, pe care le abordează pe epoci: din momentul alungării turcilor (1692) până la Pacea de la Satu Mare (1711), apoi de la aceasta și până la introducerea reglementării urbariale (1771), în timpul introducerii acesteia, care a durat câțiva ani, și după ce regimul urbarial s-a stabilizat. Capitolul se încheie prin dezbaterea sarcinilor țărănești față de Biserica și față de stat, frecvent amestecate cu cele domeniile ori pur și simplu neluate în seamă de cercetători. Mai apoi, cap. V dezbate stratificarea iobăgiei, reușind să stabilească ponderea statistică a fiecărei pături în parte.

Lucrarea se încheie cu cap. VI care stabilește concluziile cercetării ample întreprinse de autoare și coroborarea acestora cu rezultatele altor cercetători, și obișnuitele anexe ale unei lucrări de acest gen: lista izvoarelor, a lucrărilor bibliografice, a prescurtărilor uzitate, dicționar de termeni speciali, de unități de măsură, un foarte precis dicționar maghiar – român al numelor locali-

RECENZII

tăților care au fost menționate în lucrare și, în fine, un vast tabel – pe localități – al diferențierii țăranilor în funcție de animalele de jug deținute în perioada anilor 1692 – 1763, care poate servi de izvor pentru cercetări comparative ulterioare.

O mențiune specială se cuvine a fi acordată evantaiului foarte larg al izvoarelor abordate de autoare, de la arhivele centrale și locale din Ungaria la Austria (Eisenstadt, Viena) și Slovacia (Levoča), adică acolo unde a găsit material documentar de primă mărime. Nu și în România, în mod special la Oradea, unde cercetările sale în această problemă ar fi fost inutile întrucât sursele documentare necesare se află, de la finele primului război mondial, în arhivele de la Debrețin. În schimb, autoarea a apelat cu încredere la lucrările unor istorici din România care au putut să-i furnizeze informații utile (L. Borcea, G. Gorun, Ana Ilea, I. Imreh, Zs. Jakó, B. Ștefănescu, I. Totoiu).

Lucrarea lui Papp Klára se constituie într-o sinteză foarte serioasă a iobăgiei din comitatul Bihor din secolul al XVIII-lea, care poate să contribuie decisiv la dezvoltarea și mai ales la diversificarea direcțiilor de cercetare ulterioare ale vieții agrare din acest spațiu de contact dintre cele două popoare vecine, comitatul Bihor fiind de-a lungul istoriei un veritabil laborator al coexistenței.

GHEORGHE GORUN

Caiete de antropologie istorică, anul 1, nr. 1, Cluj, 2002, 175 p.

Semnalăm apariția în peisajul publicisticii istorice a unei noi reviste care sugerează deschiderea unor noi linii de investigare și de meditație istorică, de dialog și, nu în ultimă instanță, de studiu asupra omului și a societăților umane. Nu întâmplător, noua revistă și-a făcut apariția în mediul universitar clujean, care s-a arătat în ultimul deceniu foarte deschis față de inovațiile științei istorice. Ea apare sub egida Seminarului de Antropologie Istorică a prestigioasei Facultăți. Revista este inițiată și condusă de profesorul Toader Nicoară, decanul Facultății de istorie a Universității clujene, fiind asistat atât de mai tinerii săi colegi Ioan Cârjă, Marius Rotar și Ana Sima, cât și de experimențații Nicolae Bocșan, Sorin Mitu, Ioan Bolovan, și Simona Nicoară.

După cum anunță în *Editorial* profesorul Toader Nicoară, revista se dorește a fi una de șantier, care să incite la dialog critic, să fructifice preocupările studioșilor grupați în jurul seminarului amintit, cât și a membrilor masteratului cu același nume și a preocupărilor convergente care se situează sub umbrela „antropologiei istorice” înțeleasă în sensul său cel mai larg posibil.

Revista este fracționată în patru secțiuni, *Studii*, *Medalion*, *Atelierul istoricului* și *Recenzii*, încheindu-se cu lista titlurilor cărților sosite la redacție, și rezumatele abundente ale studiilor, în câte două limbi străine. În spiritul celor enunțate de redactorul șef în *Editorial*, primul număr al noii reviste debutează, în secțiunea *Studii*, cu un argument în

RECENZII

favoarea antropologiei istoriei în spațiul historiografiei românești contemporane, semnată de Toader Nicoară, fiind urmată de o trecere în revistă a studiilor de demografie istorică în România de la începutul noului mileniu, care aparține soților Sorina și Ioan Bolovan, excelenta analiză a metodologiei istoriei imaginilor reciproce româno – maghiare săvârșită de profesorul Sorin Mitu și, în fine, dar nu în ultimul rând, o reușită tentativă de interpretare a conceptelor de națiune și de naționalism din perspectivă istorico – antropologică ce aparține Simonei Nicoară.

În secțiunea a doua a revistei, *Medalion*, Toader Nicoară îl prezintă mai pe larg pe Alain Corbin ca istoric al sensibilului, altminteri destul de puțin cunoscut în România, deși este unul din cei mai originali și mai talentați istorici francezi ai generației sale. Prezentarea este urmată de un foarte copios și relevant fragment dintr-un interviu luat lui Alain Corbin de E. Mension-Rigau și publicat în urmă cu puțini ani, fragment care are darul de a sensibiliza cititorul și a confirma evaluările istoricului clujean.

În secțiunea a treia, *Atelierul istoricului*, cercetătorul albaiulian Marius Morar prezintă preliminarile anchetei sale privind atitudinea în fața morții la locuitorii din Transilvania la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, aflată încă în curs de derulare. Această intervenție este urmată de cea a tânărului istoric clujean Constantin Bărbulescu referitoare la istoria palpitantă și inedită a unui șantier științific: imaginarul corpului uman.

De remarcat – și de laudat – inițiativa colegiului redacțional al noii

reviste de a publica, la finele acesteia, a unui număr neobișnuit de mare de recenzii, neobișnuit dacă avem în vedere că cele mai multe reviste de istorie românești – cinste excepțiilor – nu s-au arătat și, din nefericire, nu se arată nici astăzi, cu adevărat interesate de panorama historiografiei, nu numai a celei internaționale, dar nici măcar a celei românești. Pe de altă parte, se pare că a recenza o lucrare de istorie a devenit apanajul exclusiv al tinerilor aflați la începutul carierei lor științifice, istoricii mai în vârstă mulțumindu-se să rămână în domeniul colportărilor orale care nu implică eventuala asumare deschisă a unor responsabilități și atitudini. Ceea ce și fac, și în cazul *Caietelor de antropologie istorică*, atât tinerele cadre didactice ale Catedrei de Istorie modernă a Facultății de Istorie și Filosofie din Cluj, cât și membrii masteratului de antropologie istorică, cu o dăruire demnă de remarcat.

În sfârșit, nu pregetăm să salutăm cu bucurie apariția noii reviste clujene, urându-le tuturor, redactorilor și colaboratorilor, succes lor și viață lungă revistei.

GHEORGHE GORUN

Rácz István, *Parasztok, hajdúk, civisek (Társadalomtörténeti tanulmányok)*, Debrecen, 2000, 421 p.

Volumul se constituie într-o foarte utilă redare circuitului științific al unor lucrări importante ale profesorului Facultății de Istorie a Universității din Debrețin, Rácz István, decanul de vârstă al acesteia și aflat la vârsta retragerii, selec-

RECENZII

ționate de autor din creația sa științifică din anii 1955 – 1998 și apărute în reviste de specialitate care astăzi sunt greu sau imposibil de abordat.

Cartea însumează nouă studii de dimensiuni mai mari, unele din ele revăzute și completate substanțial. Fără îndoială că cea mai semnificativă parte a cărții, care întreprinde și istoriografia română (și care justifică semnalarea de față) este chiar prima, grupată sub genericul *Țăranii* (Parasztok), și care este compusă din două studii de mari proporții care se întind pe parcursul a 120 de pagini, intitulat *Manifeste țărănești din regiunea Tisei Superioare din anul 1790* respectiv *Emigrarea din sate ale țăranilor*. Ele abordează problematici istorice ce vizează spațiul geografic aflat și în atenția istoricilor din România (bazinul superior al Tisei), prima chestiune – a manifestelor țărănești din anul 1790 – fiind abordate deja la acea oră de către unii istorici din România (vezi I. Kovács, *Agitații țărănești din Munții Apuseni după răscoala lui Horea oglindite în documentele arhivei comitatului Turda*, în *Studii și cercetări științifice*, seria III-a, Științe sociale, 1954, V, nr. 3-4, p. 567-596; I. Sabău, *Problema influenței primei revoluții burgheze din Franța asupra agitațiilor țărănești din Transilvania din anul 1790*, în *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, 1958-1959, 1-2, p. 163-168 și *Frământări sociale și politice în Munții Apuseni în anul 1790*, în *Revista Arhivelor*, 1959, 2, nr. 1, p. 236-251 și mai nou Gh. Gorun, *Mișcările țărănești din nord-vestul Transilvaniei din anul 1790*. *Contribuții documentare*, I, în *Crisia*, 1986, 16, p. 187-216 ; II, în *Crisia*,

1987, 17, p. 263-270). Cu toate că în anii '50 ai secolului al XX-lea se pare că a existat o oarecare colaborare între istoricii români și unguri, sub sigla materialismului istoric ce fusese impus cu forța ambelor istoriografii, totuși atunci tânărul cercetător Rácz István nu a știut nimic despre cercetările din România întreprinse de I. Kovács și I. Sabău în exact aceeași problemă. Cum, de altfel, izvoarele documentare pe care aceștia le-au avut la dispoziție, se dovedesc a fi mult mai puțin semnificative decât cele ale lui Rácz István, ale cărui cercetări de arhivă s-au dovedit a fi fost mai fructuoase. Căci acesta a reușit să descifreze întreaga afacere a manifestelor țărănești din cursul anului 1790 care îi îndemna la răscoală.

Ceea ce însă nu a reușit nici Rácz István și nici Iosif Kovács și Ion Sabău, este încadrarea mișcării, respectiv explicarea întregii întâmplări din anul 1790. Mult mai târziu o explicație a fost oferită de Gh. Gorun (vezi *Reformismul austriac și violențele sociale din Europa Centrală 1750-1800*, Oradea, 1998, p. 323-358), dar aceasta nu pare a fi fost adoptată fără rezerve de istoriografia română.

Cel de-al doilea studiu care prezintă interes este dedicat părăsirii satelor de către țărani, fenomen demografic care nu este specific numai perioadei de după cel de-al doilea război mondial, ci chiar de la finele secolului al XIX-lea. De fapt în Ungaria această evoluție demografică are o literatură extrem de bogată, contemporană chiar cu evenimentul. Rácz István și-a extins cercetarea și asupra zonei de est a Ungariei, cuprinzând în sfera sa de

interes județele aflate astăzi în vestul României. Iar aceste rezultate ale cercetărilor sale pot interesa și pe istoricii români, chiar dacă până astăzi o asemenea chestiune nu i-a prea interesat.

Celelalte studii, grupate în trei capitole intitulate *Haiduci și nobili*, *Locuitorii orașelor și Ferme*, prezintă fiecare interes științific, mai ales cele care vizează lumea haiducilor din secolele XVI-XVIII, lume care a cuprins iarăși zona de contact dintre România și Ungaria. Pentru că în istoriografia română termenul de haiduc are cu totul altă semnificație decât în cea ungară, unde aceștia au constituit o categorie socială aparte, de țărani (păștori) – soldați care au fost nevoiți să-și părăsească așezările din cauza pustiirilor turcești și, mânați de dorul răzbunării, dar și de nevoia supraviețuirii, implicați în luptele cu turcii. Însă aceștia au alcătuit comunități aparte, organizate pe principii militare și prevăzute cu anumite privilegii care au avut darul de a le coagula.

Prima manifestare mai semnificativă în istorie a haiducilor este sesizabilă în cursul răscoalei lui Doja, în 1514, când haiducii au format elementul militar cel mai valoros al armatei acestuia. Mai apoi, haiducii s-au constituit în mici formații de cavalerie ușoară, dedați mai degrabă prădăciunilor decât operațiunilor militare sistematice și care, neavând ce prăda în propria țară, au atacat provinciile aflate sub stăpânire turcească. Cu timpul haiducii au devenit elemente foarte importante ale forțelor militare creștine, luptând în cetățile de margine și distingându-se mai mult prin eficiență decât prin disciplină.

Cu timpul termenul de haiduc a acoperit și pe acela de militari angajați în banderile nobiliare, iar după încetarea pericolului turcesc în Europa Centrală (în secolele XVIII-XIX), numele de haiduc era acordat personalului domesnic ce a fost însărcinat cu asigurarea liniștei și siguranței publice. Dar această categorie a fost lipsită de vechile privilegii acordate de principii haiducilor din secolele anterioare.

Ultimele studii referitoare la orășeni și ferme sunt mai puțin importante pentru istoricii din România, dar pot constitui bune ocazii de studii comparative. Cu toate acestea, cel puțin prima jumătate din volum poate fi util pentru specialiștii preocupați de istoria socială și demografia secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea.

BLANKA GORUN-KOVÁCS

The First Millenium of Hungary in Europe, coord. Klára Papp și János Barta, Debrecen, 2002, 582 p.

Volumul colectiv impozant apărut în îngrijirea Debrecen University Press, sub coordonarea profesorilor Klára Papp și János Barta de la Facultatea de Istorie a Universității din Debrecin, ajutați de mai tinerii lor colegi Attila Bárány și Attila Györkös, însumează bună parte a comunicărilor prezentate de participanți la sesiunea științifică *1000 de ani în Europa* desfășurată în perioada 28-30 septembrie 2000, în organizarea facultății amintite mai înainte în colaborare cu filiala locală a Academiei de Științe. Sesiunea s-a bucurat de o participare nu numai

RECENZII

numeroasă ci și foarte selectă, în afară de istoricii unguri fiind de față istorici din Franța, Anglia, Slovacia, Cehia, fosta Jugoslavie, România, Rusia, Germania și S.U.A.

Lucrările prezentate în sesiunea științifică din septembrie 2000 sunt acum publicate tematic, întâi pe epoci istorice (*Evul mediu în Ungaria, Perioada modernă timpurie în Ungaria și Rolul Ungariei în perioada modernă*), iar în cadrul fiecărei epoci pe tematici specifice: structuri sociale și economice, imagistică medievală, dezintegrare politică și consecințele cuceririlor străine, direcții de dezvoltare economică și socială, dezvoltare urbană, Reformă și Contrareformă, modernizarea și problemele ei ideologice, etc. Ni se pare sugestiv că nici un participant nu a prezentat comunicări de istorie veche ori contemporană și nu credem că organizatorii ar fi exclus, de la bun început, asemenea comunicări. Lucrările sunt publicate în cele trei limbi de lucru ale sesiunii, respectiv în engleză, germană și franceză.

Volumul debutează cu cuvântul de salut al primarului orașului Debrețin, Lajos Kósa, el însuși cadru didactic universitar și susținător financiar atât al sesiunii cât și al publicării volumului. Altminteri, întreaga sesiune și volumul care a rezultat din aceasta se prezintă ca o realizare a unei vaste cooperări internaționale la care a participat, în afara instituțiilor locale menționate și a Colegiului universitar calvin din Debrețin, și unele instituții din afara Ungariei, dintre care amintim Asociația Muzeului Transilvănean din Cluj (România), și Universitățile Komensky din Bratislava și din Prešov (Slovacia), și Blaise Pascal

din Clermont-Ferrand (Franța), un frumos exemplu de colaborare al unor comunități academice și științifice europene, desfășurată în spiritul unei depline înțelegeri.

Volumul interesează și istoriografia din România, nu numai datorită unei substanțiale prezențe ale unor istorici din România (Anton E. Dörner, Ákos Egyed, Judit Pál și Gheorghe Gorun), cât și datorită temelor abordate în unele lucrări și care se referă mai ales la istoria Transilvaniei. Am sublinia mai cu seamă lucrarea despre prezența italienilor în Transilvania în secolul al XV-lea care îi aparține lui István Draskóczy de la Universitatea din Budapesta; proiectul lui Ferdinand I de integrare a țărilor dunărene într-o monarhie central-europeană care îi aparține profesorului Jozef Badurik de la Universitatea Komensky din Bratislava; Sándor Gebei se ocupă de încercările principelui Gabriel Bethlen de a ocupa tronul Poloniei, iar László Nagy despre raporturile dintre regatul Ungariei și Transilvania în secolul al XVII-lea.

O grupă de comunicări dedicate istoriei Transilvaniei aparține unor cadre didactice de la Universitatea din Debrețin, al căror preocupări de acest gen sunt mai vechi: profesorul István Bársony se ocupă de tipurile de întronizare în Transilvania, Klára Papp de curtea princiară a Transilvaniei în secolele XVI-XVII, iar Péter Takács, de asemenea profesor la Universitatea din Debrețin despre regionalizarea economică și științifică a Transilvaniei în secolele XVIII și XIX.

O mențiune aparte merită comunicarea cercetătorului moscovit Alexandr Stikalin care se ocupă de legătura dintre conducătorii Partidului

RECENZII

Comunist Român și soarta lui Imre Nagy, pe baza unor informații inedite provenite din arhivele rusești.

Un segment important al volumului este dedicat Reformei religioase și Contrareformei; dintre comunicările care sunt incluse de editori în acest capitol al volumului merită relevate comunicările lui Richard Bonney din Leicester-Anglia, care se ocupă de evaluarea sloganului politic „Dumnezeu, Patrie, Libertate” în perioada dintre anii 1526 – 1711, precum și aceea a lui Csaba Lévai, care compară istoriile apocaliptice specifice secolelor XVII-XVIII din Anglia, din coloniile nord-americane și Ungaria.

Volumul reflectă preocupările grupului de istorici care se află în legătură constantă cu Facultatea de Istorie de la Universitatea din Debrecen și care ilustrează – mai ales în rândul tinerilor – o deschidere semnificativă a direcțiilor de cercetare, o detașare de încărcăturile specifice istoriografiei mai ales din a doua jumătate a secolului al XX-lea. Am aminti aici doar câteva nume ale participanților care ilustrează prin comunicările lor această ruptură: Zoltán Kovács (*Un „New Peru”? – Imaginea Ungariei în Anglia mijlocului de secol al XVIII-lea*), Attila Györkös (*Relatarea lui Raoul Glaber despre primele decenii ale statului ungar*), János Poór (*Interogații asupra destinului și elita politică. Ungaria în anul 1800*) etc., a căror evoluție și cercetări ulterioare merită atenție.

GHEORGHE GORUN

Charles Tilly, *Revoluțiile europene (1492-1992)*, Polirom, Iași, 2002, 268 p.

Charles Tilly este unul din cei mai străluciți istorici ai epocii noastre, profesor universitar la New School for Social Research din New York, unde conduce Centrul pentru studiul schimbărilor sociale. Această lucrare a sa, editată de excelența editură Polirom din Iași, în traducerea lui Victor Cherata, apare în colecția intitulată foarte sugestiv *Construcția Europei* care, parafrazându-l pe Jacques Le Goff, „urmărește să arunce lumină asupra istoriei Europei”.

Cartea pune în legătură revoluțiile europene ale ultimelor cinci secole, cu schimbările ce au avut loc în caracterul statelor și în relațiile dintre ele. Lucrarea se axează pe conexiunile dintre schimbările autorității statale și consecințele lor, în privința naturii, locului și rezultatelor revoluțiilor, dar și pe o prezentare generală a cauzelor și a efectelor lor. Revoluțiile europene sunt analizate conform unei definiții ce conține trei puncte de vedere, și anume: a problemei modului în care transferurile forțate ale puterii în stat și-au schimbat caracterul în funcție de transformările din structura socială europeană; în ce fel schimbările revoluțiilor sunt legate de modificările survenite în structura „non-revoluționară” și a acțiunii colective; în fine, a mecanismului revoluțiilor, dacă regularitățile din interiorul acestora s-au schimbat în mod sistematic pe durata secolelor studiate, sau dacă nu se poate vorbi despre o regularitate.

Structura cărții constă dintr-un *Cuvânt înainte*, care îi aparține lui

Jacques Le Goff, dintr-o *Prefață*, scrisă de autor, după care urmează două hărți justificative a ariei revoluțiilor. După aceste capitole introductive urmează cele șapte capitole propriu-zise ale lucrării, care tratează concret temele propuse de Tilly. În ultima parte a cărții a primit loc *Bibliografia* și *Indicele*. Lista bibliografică este vastă și variată, aici putem găsi atât lucrări apărute în 1932 cât și din 1991, dar lista conține doar lucrările utilizate, și nu este una exhaustivă. De remarcat tabelele de la finalul lucrării, care ajută mult în formarea unei viziuni mai clare asupra problematicii abordate.

Primul capitol ce poartă titlul *Conflict, revoltă și revoluție*, prezintă în mod succint tema cărții. Capitolul al doilea, *Transformările Europei*, ilustrează schița generală a schimbărilor sociale și politice din Europa și influența lor asupra situațiilor revoluționare din ultimele cinci secole, ea încheindu-se cu zilele noastre. Capitolul al treilea, *Revoluții, răscoale și războaie civile în Țările de Jos și în alte regiuni ale Europei*, compară situațiile revoluționare din Țările de Jos, Peninsula Iberică și Balcani, începând din anul 1492. Capitolul al patrulea, *Insulele Britanice*, analizează revoluțiile din Insulele Britanice, în special cele din secolul al XVII-lea. Capitolul al cincilea, *Franța și regiunile sale*, se ocupă cu revoluțiile din Franța, în special în secolul de după anul 1750. Capitolul al șaselea, *Rusia și vecinii ei*, tratează mai ales problemele din secolul al XX-lea, iar capitolul al șaptelea, *Revoluțiile de ieri, de azi și de mâine*, conține analize comparative ale revoluțiilor abordate, constituindu-se în capitolul concluziv al lucrării.

Charles Tilly reinterpretează foarte curajos ultimele cinci secole ale istoriei Europei, mai exact a spațiului euro – atlantic (deși lasă deoparte, probabil deliberat de data aceasta, chiar Revoluția americană), perioada cea mai agitată a acesteia. Demontând mecanismele proceselor revoluționare, el studiază comparativ cauzele izbucnirii și consecințele lor, sugerând apoi rolul și locul lor în istoria de „durată lungă” nu numai a istoriei Europei, ci și a lumii.

Istoricul american stabilește și niște reguli ale apariției situațiilor revoluționare. Iar din această perspectivă, el găsește mult mai multe revoluții europene decât se admite în general, introducând în discuția generală Pelerinajul de grație din 1536, revolta din Portugalia anului 1640 etc. Dincolo de stabilirea acestor reguli folosirea metodei comparative îi permite autorului evaluarea mai exactă a unor evenimente istorice drept acte revoluționare. În interpretarea sa nu poate surprinde, spre exemplu, similaritatea dintre revoluțiile anului 1989 din Europa de Est și disputele succesore din secolele al XVI-lea și al XVII-lea.

În context, se pare că autorul a întreprins întregul său demers interpretativ de față stimulat fiind tocmai de revoluțiile anului 1989 din Europa de Est, lucrarea prilejuindu-i – în esență – o evaluare a lor din perspectiva istoriei de durată lungă.

BLANKA GORUN-KOVÁCS

RECENZII

Facultatea de Teologie Ortodoxă la zece ani de existență, coord. Ioan Tulcan și Mihai Săsăujan, Arad, 2001, 346 p.

Volumul întrunește bună parte din comunicările prezentate la 8 iunie 2001, cu ocazia desfășurării unui Simpozion științific aniversar dedicat reînființării Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, desfășurat cu sobrietate și demnitate în urbea de pe Mureș, în condiții excelente asigurate de organizatori. La reuniune au participat, în general, cadrele didactice ale Facultății de Teologie din Arad, alte cadre ale Universității locale, dar și un număr de universitari și specialiști din alte orașe și chiar din străinătate; de remarcat prezența profesorului Ernst Ch. Suttner de la Universitatea din Viena, care a și condus secțiunea de istorie a Simpozionului.

Având în vedere sfera de preocupări curente ale participanților la Simpozion, lucrările îmbrățișează, în mod firesc, un evantai tematic destul de larg, de la teologie la muzică, de la filosofie la drept, de la istorie la lingvistică. Într-un cuvânt, mai toate disciplinele care sunt practicate în mediul academic al Teologiei arădene și de care nici un teolog în formare nu se poate lipsi. Iar pentru a preîntâmpina eventualele animozități ale autorilor, cei doi coordonatori ai volumului au recurs – judicios – la publicarea lucrărilor în ordinea alfabetică a autorilor, amestecând tematica comunicărilor prezentate, dar ilustrând perfect multitudinea de preocupări ale acestora.

Ne este peste puțință a evalua valoarea lucrărilor publicate în volumul de față, tocmai datorită mării lor varietăți. Dar chiar și o privire superficială și neavizată poate aprecia seriozitatea abordărilor, caracterul lor strict științific, ceea ce – dacă avem în vedere că majoritatea autorilor sunt tineri, aflați la începuturile carierei lor științifice sau universitare – nu este puțin lucru. Foarte puține lucrări nu au de loc aparat critic ori măcar o specificare a literaturii de specialitate consultate. Eventual se poate reproșa că nici una dintre lucrări nu are rezumat într-o limbă de circulație internațională – organizatorii Simpozionului nici nu au solicitat prezentarea lor, măcar în limba română – ceea ce limitează totuși circulația volumului la cititorul de limba română.

Ca specialist în istorie mă încumet să remarc totuși câteva lucrări care aparțin acestei discipline. Fără îndoială că în fruntea lor se situează lucrarea lui Mihai Săsăujan care se ocupă de *Preoții ortodocși din Eparhia Aradului deținuți și arestați în anii 1948 – 1953*, și care, dincolo de elementele emoționale pe care un asemenea gen de lucrări le induc cititorului, impresionează în primul rând prin documentare, dar și prin sobrietatea redactării, evitând excesul interpretativ pe care – eventual – tema i-ar fi permis-o. Apoi comunicarea lui Cornel Clepea, dedicată *Academiei Teologice din Arad în anul 1948*, se constituie într-un argument foarte bine definit al tragismului anului respectiv care a încercat greu nu numai Academia arădeană, ci întreaga societate românească, mai ales pe cea din vestul țării. La fel și lucrarea lui Dan

RECENZII

Demșea, istoric cu vechi state în domeniu, dedicată *Implicării preoțimii în conducerea primului partid electoral românesc arădean (1867-1871)*, probabil un fragment dintr-o lucrare mai vastă, redactată cu precizie, după canoanele cele mai severe ale disciplinei istorice, dar fără să ne explice de ce organismul de care se ocupă a fost unul „electoral” și nu unul „politic”, din moment ce la alegeri participau partide politice, chiar și atunci când alcătuiau, din diverse motive, carteluri electorale !?

În fine, nu putem decât să salutăm demersul coordonatorilor acestui volum și al colegilor lor de a face publică activitatea lor științifică curentă, fără de care activitatea didactică cotidiană nu ar avea consistența necesară.

GHEORGHE GORUN

Olivier Gillet, *Religie și naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, traducere de Mariana Petrișor, București, 2001, 313 p.

Această lucrare reprezintă un rezumat la teza de doctorat pe care autorul a susținut-o la Universitatea Liberă din Bruxelles în anul 1995, o lucrare, la bază, destul de amplă care și-a propus să analizeze perioada anilor 1948 – 1989 din perspectiva influențelor reciproce care au dominat relațiile dintre autoritățile comuniste și Biserica Ortodoxă. Fenomenul este destul de serios analizat mai ales din perspectiva ideologiei sociale și "politice" a Bisericii Ortodoxe Române (B.O.R.) care și-a justificat acțiunile prin elaborarea, destul de minuțioasă, a

propriei doctrine sociale, care nu a fost altceva, așa cum oricine o poate ușor constata, decât un joc, uneori teologic, o permanentă interacțiune dintre factori deosebit de diverși care, de multe ori, nu aveau nimic comun cu instituția bisericească în sine. Autorul lucrării, Olivier Gillet, pune în discuție o problemă complexă, dacă nu chiar dificilă, datorită controverselor pe care le stârnește încă.

Autorul își începe demersul științific prin a pune în evidență, pe bună dreptate, legătura strânsă care a existat, încă din perioada medievală între elementul etnic și confesional, o uniune indestructibilă și perenă bine înrădăcinată în mentalul și spiritualul popoarelor balcanice și în special al celui românesc. Desigur, perioada regimului comunist se încadrează în cu totul alt context fără a putea fi vorba de o urmare *ad litteram* a unei tradiții numite, foarte generos, *bizantine*. Cu toate acestea autorul stabilește destul de multe similitudini între perioada *ante* și *post* comunistă constatate din discursul social al B.O.R.

În altă ordine de idei, Olivier Gillet folosește destul de des termenul de *uniatism*, care conține în sine o tentă peiorativă. Meritul Bisericii Greco – Catolice române este recunoscut de către autor și pus, în mod firesc, în poziția de biserică asuprită de către regimul totalitar. Cu toate că s-a încercat, din partea teoreticienilor ortodocși, o fundamentare științifică a doctrinei colaborării cu autoritățile comuniste, tendințe care și-ar fi găsit originea în tradiția bizantină a ortodoxiei, cu toate că autorul pune în evidență multe continuități istorice sau chiar

RECENZII

similitudini cu perioade medievale bizantine în ceea ce privește relația dintre autoritatea statală și cea ecleziastică, se poate afirma că perioada comunistă prin care B.O.R. a trecut nu are nici un fel de legătură cu ceea ce se numește tradiția bizantină. Aici ne gândim doar la suprimarea mănăstirilor și a clerului (în special cler ortodox) care se împotriveau ideologiei oficiale. Autorii ortodocși erau de fapt niște simpli teziști care încercau să legitimizeze o situație existentă în detrimentul celorlalte biserici și în scopul menținerii naționalismului ortodox la mare înălțime. Aceștia numesc *tradiție bizantină* o sumă de selecții, mai mult insignifiante, din ceea ce reprezintă, de fapt, adevărata tradiție bizantină de mult mai mare complexitate și diversitate. Nu se poate, așa cum s-a încercat, să se facă o diferență precisă între Biserica ca o realitate Sacramentală și Biserica văzută, care a devenit un instrument în mâna unor persoane care nu erau deloc interesate de perpetuare adevăratelor valori creștine de proveniență bizantină. Termenul de *bizantinism* este, pentru unii autori, mai mult un fel de paravan în spatele căruia pot circula diferite teorii.

Cartea pe care o punem în discuție încearcă să realizeze o continuitate în teorie, așa cum se poate observa încă din titlul acesteia, în ceea ce privește menținerea în discursul ortodox a unor elemente importante de naționalism, toate puse sub sigla bizantinismului. Titlul lucrării este de fapt unul foarte larg, autorul analizând naționalismul prin prisma reflexiei lui din spre sfera religiosului. Într-adevăr, B.O.R. a avut o oarecare tradiție în ceea ce privește atitudinea antivaticană și antioccidentală care a persistat în istoria noastră. Oricum aceasta este o trăsătură comună a întregii zone balcanice.

Una peste alta, putem afirma, în mod cert, că politica statului totalitar s-a așezat foarte bine peste ideologia B.O.R. dând naștere unor teze necreștine care

nu puteau intra în sintonie cu ceea ce se numește ortodoxie *in nuce*. Apariția acestei cărți în traducere românească a declanșat numeroase discuții printre clericii ortodocși care nici acum, se pare, nu și-au pus problema unei serioase introspecții. Naționalismul ortodox continuă să profereze tot felul de teze mai mult sau mai puțin bizantiniste, așa cum autorul o dovedește cu suficiente argumente, încercând să mențină acel spirit de sfidare a tot ceea ce este exterior sieși.

ADRIAN APAN

Bársony István, Papp Klára, Takács Péter, *Az úrbérrendezés forrásai Bihar vármegyében*, vol. I, *Az érmelléki és a sárréti járás*, Debrecen, 2001, 361 p.

Colectivul de cadre didactice de la Facultatea de Istorie a Universității din Debrețin și-a fixat în urmă cu două decenii un program ambițios de cercetare, propunându-și să publice un corpus de documente din perioada reglementării urbariale intitulat *Izvoare ale reglementării urbariale din comitatul Bihar*, din care a văzut deja lumina tiparului acest prim volum.

Realizat în condiții tipografice foarte bune, acesta conține răspunsurile date în cursul anilor 1769 – 1771 de către comunitățile rurale din districtele Ierului și Sárrét (acesta din urmă astăzi se află pe teritoriul Ungariei) ale comitatului Bihar la un set de întrebări privind respectarea reglementării urbariale din 1769. Acestea aveau ca scop verificarea îndeplinirii prevederilor reglementării urbariale de către autoritățile domeniiale și restrângerea abuzurilor pe care acestea le făceau în mod curent înainte de anul 1769. Natural, obligația țăranilor de a răspunde la setul de întrebări privind respectarea urbariilor ar fi fost în avantajul acestora și, pe baza lor, autoritatea centrală ar fi putut

interveni în forță frânând predispoziția nobilimii de a abuza de supușii lor.

În general, răspunsurile comunităților rurale la întrebările formulate de autoritatea centrală – prin intermediul comitatelor – nu i-au preocupat prea mult pe istorici, deși ele au o importanță covârșitoare în evaluarea corectitudinii aplicării urbariilor introduse aproape cu forța de regimul terezian și care, de multe ori, au fost încălcate de domeniile funciare, sub privirile îngăduitoare ale autorităților locale însărcinate cu impunerea respectării legilor. O recunosc și autorii volumului de față care au observat (p. 13) că administrația locală a comitatului Bihor nu a respectat nici măcar metodologia de lucru cerută de autoritățile centrale și nu s-au deplasat personal în fiecare sat, ci au chemat în centrele domeniile mai importante sau în târguri pe juzii primari cu câțiva oameni și eventual pe notarul local – dacă a existat – și i-au obligat să răspundă acolo la cele nouă întrebări. O confirmare a acestei realități constă în acea că comisarul imperial însărcinat cu verificarea declarațiilor și-a dat seama de modul superficial de realizare a acțiunii și a dispus, în perioada noiembrie 1770 – februarie 1771, repetarea acțiunii în satele în care nu au fost formulate nici un fel de observații față de respectarea de către domenii a urbariilor.

Fără îndoială că materialul informativ furnizat de declarațiile țărănești privind respectarea urbariilor sunt extrem de importante pentru cercetarea realităților economice și sociale din fiecare așezare bihoreană. Și, ca atare, pot să servească la redactarea unor monografii locale, ca și la evaluări mai vaste privind situația reală a țărănimii, atât pentru perioada introducerii reglementării urbariale, cât și pentru perioada anterioară acesteia, permițând chiar studii comparative și evaluări destul de precise ale rezultatelor reglementării tereziene, în general apreciată

ca fiind foarte pozitivă pentru îmbunătățirea stării economice și sociale a satului bihorean.

Utilitatea indiscutabilă de instrument de lucru al volumului de față este potențată de anexele sale, de dicționarul de termeni specifici, foarte amănunțit, dar mai ales de tabelele urbariale extrem de extinse (p. 301 – 360) care ne oferă date foarte precise privind numărul de persoane impozabile, tipul și mărimea sesiilor, clasificate toate pe categoriile sociale obișnuite: iobag perpetuu sau de liberă migrație, jeler cu casă sau fără casă, ceea ce iarăși permite o radiografiere foarte exactă a societății țărănești din cele două districte bihorene.

Fără îndoială că volumele ulterioare – anunțate deja de autori – ale seriei inițiate de cercetătorii de la instituția de învățământ superior amintită mai sus, vor lărgi semnificativ imaginea despre țăranul bihorean din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, particularizând diferențierile zonale care există cu siguranță, și a căror cercetare este destul de dificil de realizat în actualele condiții, întrucât cea mai mare parte a documentelor se află în fondurile filialei din Debrețin a arhivelor, ori la Arhiva Națională a Ungariei din Budapesta, deci mai accesibilă acestora decât unor specialiști din România. Dar mai ales ele pot fi folosite de studenții aflați în faza de pregătire a lucrărilor de licență și care se apleacă spre realizarea unor monografii de sate sau chiar domenii funciare mai întinse, ori se dedică cercetării vieții rurale din acest comitat, completându-le semnificativ informațiile pe care le pot obține din arhivele locale.

BLANKA GORUN-KOVÁCS