

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

1-2

Editorial Office: 3400 Cluj-Napoca, Gh. Bilașcu no. 24 ♦ Phone: 064-40.53.52

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT

CUVÂNT ÎNAINTE († VIRGIL BERCEA, *Episcop de Oradea*)..... 3

I. TEOLOGIE

- ALEXANDRU BUZALIC, Religiozitatea monahismului precenobitic ♦ *The Religiosity of the Precenobitic Monachism* 5
- CORNEL DÎRLE, Sacramente și economie sacramentală în scrieri patristice ante-niceene ♦ *Sacraments et économie sacramentelle en écrits patristique anté-nicéenne* 17
- ALEXANDRU BUZALIC, Conceptul de Dumnezeu în contextul cultural actual ♦ *Le concept de Dieu dans le contexte culturel actuel*..... 41
- CORNEL DÎRLE, Sfintele taine în misterul unității Bisericii ♦ *I sacramenti nel mistero dell'unità della Chiesa*..... 57
- ALEXANDRU BUZALIC, Etapele formării monoteismului în Vechiul Testament ♦ *Les ethapes de l'évolution du monotheisme dans l'Ancient Testament*..... 61

II. FILOSOFIE

- CRISTIAN BĂLAȘ, Aspecte ale logicii lui Aristotel în cadrul logicii moderne ♦ *Aspetti della logica aristotelica nel quadro della logica moderna*..... 71
- SORIN BORZA, *La transition post-communiste dans l'espace latin-balcanique* ♦ Tranziția post-comunistă în spațiul latin-balcanic 83
- DANIEL ȚUPLEA, *Paul Ricoeur, simbolo, riflessione, ontologia. Verso quale ontologia?* ♦ Paul Ricoeur - simbol, reflexie, ontologie. Spre ce fel de ontologie?..... 99

III. ISTORIE

CONSTANTIN ILIEȘ, <i>Outils agricoles en Dacie romaine</i> ♦ Unelte agricole în Dacia romană.....	119
MIHAI APAN, Informații documentare privind reforma religioasă din nordul Bihorului între 1530-1570 ♦ <i>Informations documentaires concernant la réforme religieuse calvine du nord de Bihor dans les années 1530-1570</i>	149
LIVIU BORCEA, Dietele Transilvaniei din secolul al XVI-lea cu privire la situația religioasă a românilor ♦ <i>Les Diètes de Transylvanie du XVI-ème siècle sur la situation religieuse des roumains</i>	153
ANA DUMITRAN, Activitatea tipografică bălgrădeană din secolul al XVII-lea – sursă de evaluare a influenței Reformei asupra Bisericii românești din Transilvania ♦ <i>L'attività tipografica ad Alba Iulia nel secolo XVII – fonte di valutazione dell'influsso della Riforma sulla Chiesa Rumena di Transilvania</i>	159
LUCIAN PERIȘ, Premise ale Unirii religioase a românilor ♦ <i>Les prémices de l'Union religieuse des Roumains</i>	175
GHEORGHE GORUN, Precizări la biografia unei personalități controversate a bisericii greco-catolice române: episcopul orădean Meletie Kovács ♦ <i>Précisions sur la biographie d'une personnalité controversée de l'église gréco-catholique roumaine: l'évêque Meletie Kovács</i>	181
LAURA STANCIU, Criză și discurs identitar. Cazul Bisericii Române Unite (1744 - 1746) ♦ <i>Crisis and identity discourse. The case of the Romanian Uniate Church (1744-1746)</i>	187
OVIDIU HOREA POP, <i>La Transilvania e le idee moderne</i> ♦ Transilvania și ideile moderne	195
CAMIL MUREȘANU, Unele frământări în Biserica Română Unită în anii primului război mondial ♦ <i>Certains soucis de l'Eglise Roumaine Unie dans les années de la première guerre mondiale</i>	203
IOAN MITROFAN, Contribuția Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, la desăvârșirea unității naționale ♦ <i>La contribution de l'Eglise Roumaine Unie avec Rome, Greco-Catholique, à l'accomplissement de l'Unite Nationale des Roumains</i>	209

CUVÂNT ÎNAINTE

Apariția revistei *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria *Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, publicație a Departamentului din Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică, prilejuiește întâlnirea dintre problematicile contemporane din lumea teologiei, istoriei sau filosofiei. Exploatarea izvoarelor, analiza profundă a chestiunilor disputate și rigoarea științifică vor orienta preocupările autorilor spre deschidere novatoare, abordând temele tratate în totalitatea lor și fără prejudecăți. De asemenea, relevă implicarea de azi a Bisericii Române Unite, Greco-Catolice, la dezvoltarea europeană a societății românești, reflexie a imensului travaliu din trecut al înaintașilor noștri și început benefic pentru o cuvenită reparație prezentă și viitoare.

Lumea modernă, fondată, cel puțin în teorie, pe principiile de libertate și egalitate, s-a născut sub influența și sub inspirația Bisericii. De fapt, o Biserică ce nu influențează asupra societății în care trăiește, ci rămâne străină și ostilă, apare, pe bună dreptate, mai degrabă o piesă de muzeu decât un izvor de apă vie, de unde toți își astâmpără setea. Azi mai este chemată să promoveze transcendentalul, să susțină unitatea dintre morală și diferitele activități umane, să apere libertatea bazată pe demnitatea persoanei umane, fundamentată pe participarea la natura divină și să reamintească omului propriile limite. "*Biserica <și continuă peregrinarea între prigoana lumii și mângâierile lui Dumnezeu>, vestind crucea și moartea Domnului până când va veni. Dar cu puterea Domnului înviat, ea este întărită pentru a învinge, prin răbdare și dragoste, suferințele sale interioare și exterioare și pentru a revela lumii, în mod fidel, deși sub umbre, misterul Domnului, până când, la sfârșit, El se va manifesta în plină lumină*" (*Lumen Gentium* 8).

VIRGIL BERCEA

La întâlnirea secolelor și mileniilor se naște o revistă din dorința de a deschide o nouă perspectivă poporului lui Dumnezeu. Pentru depășirea handicapului serios al anilor de totalitarism, ale cărui efecte le vom resimți încă mult timp, inițiativa colectivului de teologi, istorici și filosofi ai Departamentului din Oradea de a edita această revistă, nu poate fi decât binefăcătoare. Lucru pentru care îi binecuvântează și îi felicită din toată inima.

† VIRGIL BERCEA
Episcop de Oradea

I. TEOLOGIE

RELIGIOZITATEA MONAHISMULUI PRECENOBITIC

ALEXANDRU BUZALIC

SUMMARY. *The Religiosity of the Precenobitic Monachism.* The paper presents the problems of the christian monachism of first centuries from the regard of spiritual theology and psychology of religion. After the presentation of the prechristian forms of ascetic life (philosophical life, communities of the therapists from Alexandria, the esenian community), are revealed the reasons of appearance of the christian monachism. The christian monachism was born as an anachoretic movement – a withdrawal from the world, passes through an eremitic phase, in order to become a mass movement. The anachoretic phase is represented by Saint Anthony the Great, while the passing from the eremitic life towards the cenobitism is realized by Saint Pachomius. The monastic religiosity consists of the experience of a deep love regarding God and the fellow creatures, experience completed only after a long soul purification – *katarsis* and the understanding of the real significance of the christian church.

Monahismul este un fenomen care însoțește toate religiile mântuirii și care are implicații profunde asupra vieții persoanelor convertite, asupra societății, asupra culturii și spiritualității unui popor.

Monahismul creștin este o formă cu totul deosebită de celelalte forme de viață ascetică din alte religii. În plus, monahismul este o formă vie a Bisericii lui Christos care păstrează structura ierarhică a Bisericii, fiind și depozitarul harurilor care se materializează în mod vizibil în viața și activitatea monahilor. Fundamentul scripturistic care stă la baza vieții monastice creștine îl găsim în Faptele Apostolilor: "Și stăruiau în învățătura Apostolilor și la împărțirea frângerii pâinii și la rugăciune. Toate sufletele erau stăpânite de teamă; și multe semne și minuni se săvârșeau de către Apostoli în Ierusalim, și mare era frica în toți. Iar toți cei ce credeau, erau împreună la un loc și aveau toate de obște. Și-și vindeau moșiile și bunurile, iar prețul îl împărțeau tuturor, după nevoia fiecăruia. Și întreținându-se în fiecare zi cu toții împreună în templu și frângând pâinea prin case, luau hrana cu bucurie și cu inima nevinovată, laudând pe Dumnezeu și fiind bine văzuți de tot poporul. Iar Domnul sporea zilnic numărul acelor care aveau să se mântuiască."¹

Monahismul creștin se aseamănă cu celelalte forme de viață ascetică păgâne doar din punct de vedere fenomenologic, fundamentul și motivația care-i stă la bază dându-i specificitatea. Monahismul creștin se naște ca o mișcare eremitică și anahoretică cu caracter spontan, după care capătă un caracter de masă. Sub formă comunitară începe să se manifeste în secolele III-IV când apare cenobitismul arhaic pahomian și apoi cel basilian.

¹ Fapte 2, 42-47.

1. Forme de viață ascetică precreștine

Deși nu putem vorbi despre un monahism în sensul strict al cuvântului, forme de viață dedicate contemplației Adevărului, Binelui și Frumosului întâlnim în filosofie, în religiile mântuirii și în unele forme de viață comunitară aparținând sectelor encratice.

a. Viața filosofică

Filosoful, iubitorul de înțelepciune, este chemat să cunoască Adevărul, însă idealul îl găsim în *trăirea* conformă cu Adevărul. Se impune astfel o retragere din lumea *profană* și trăirea unei vieți ca o mărturie despre adevăr. În istoria filosofiei, viața filosofică o întâlnim ca o viață trăită în *silențiu*, într-o liniște interioară care să-i permită omului să audă *muzica sferelor* și să înțeleagă armonia lumii. Acest mod de viață, cunoscut sub numele de *modul de viață pitagoric* - *πυθαγορειαὸς τροπος τοῦ βίου*², a fost cunoscut și s-a bucurat de faimă printre creștini. Silențiul constituie însă numai un mijloc prin intermediul căruia omul ajunge să trăiască o viață contemplativă – *viața theoretică*, care are drept scop armonizarea propriei gândiri cu Înțelepciunea - *νοῦς*, identificată cu Dumnezeu, principiul creator.

"De un astfel de Principiu (motor și cauză) atâră Cerul și natura. Viața lui contemplativă e cea mai minunată ce se poate închipui, dar nouă ni-s hărăzite doar puține clipe de acest fel. Pentru El traiul acesta durează pururea – lucru care nouă ne e peste putință – deoarece la El activitatea se confundă cu fericirea sa. Tocmai pentru că starea de veghe, senzația și cugetarea sunt acte, constituie ele cea mai mare plăcere a noastră, iar speranța și amintirea au aceeași însușire de a fi plăceri datorită factorilor pomeniți mai sus [...] receptorul inteligibilului și al substanței este gândirea, care manifestându-se în act, posedă inteligibilul. Așa că elementul divin pe care omul pare să-l cuprindă cu intelectul aparține mai degrabă Primului Mișcător nemișcat, iar actul de contemplare este cea mai mare și cea mai pură fericire. Dacă divinitatea are parte de această fericire veșnică și noi doar din când în când, lucrul e minunat; iar dacă divinitatea are parte de ea într-o măsură atât de mare, atunci și minunea e și mai mare."³

Aceste fragmente din *Metafizica* lui Aristotel, caracterizează modul cum era înțeles un alt element al vieții filosofice și anume contemplația. Călugării creștini aveau să înțeleagă prin contemplație o înălțare a *inimii* spre Dumnezeu, inimă definită de Sfântul Toma de Aquino în sec. XIII ca un *act al voinței*.⁴ Călugărul, prin intermediul inimii înțelege o folosire a tuturor potențelor spirituale, intelectuale, pentru a reface legătura perfectă dintre Dumnezeu și individ, legătură pervertită de păcat care a devenit posibilă prin jertfa lui Isus, Dumnezeu adevărat și om adevărat.

² Cf. Spidlik Tomas, *La spiritualita dell' Oriente Cristiano*, Pontificium Institutum Orientale, Roma, 1985, p. 188.

³ Aristotel, *Metafizica*, Editura IRI, București, 1996, cap.XII 1072 b, p. 475-476.

⁴ Cf. *Summa Theologiae*, 2 II 44,5.

b. Filon din Alexandria

Aparținând comunității evreiești din Alexandria, Filon (25 îChr.-50 dChr.), va realiza o sinteză între *Septuaginta* – LXX și filosofia greacă prin numeroasele comentarii pe care le face asupra scrierilor biblice. În filosofia filoniană, *Logosul* devine o Persoană, un mijlocitor între Dumnezeu și lumea materială, concepție care preia ideile platonice, concepția puterilor în viziunea stoicilor și viziunea despre îngeri din tradiția ebraică. Conform metafizicii filoniene, în sufletul uman se întâlnesc două lumi: una pur materială reprezentată de partea senzitivă a sufletului și una divină, legată de potențele intelectuale. Dintre toate ființele spirituale, omul se află pe treapta cea mai de jos în raport cu Dumnezeu care este izvorul și apogeul tuturor perfecțiunilor.⁵

Omul trebuie să se întoarcă la Dumnezeu și să refacă legătura cu El, acesta fiind scopul vieții omului pe acest pământ. Acest lucru nu se poate realiza decât prin intermediul intelectului, atunci când sufletul este eliberat de partea senzitivă, în extaz (cf. grecescului ἐξ στασις – ieșire din stare), stare care se atinge prin contemplație. Viața umană, trebuie să se caracterizeze prin contemplație și să fie o acumulare permanentă a virtuților, care are rolul de a vindeca rănilor produse de păcat. Viața contemplativă se propune ca o formă de terapie care vindecă de pasini partea senzitivă a sufletului, existând comunități de *terapeuți*.

c. Esenienii

Secta esenienilor aparține iudaismului și-și are începutul în timpul războiului Macabeilor. Când Simon (142-134 îChr.) a fost proclamat *prinț și mare preot perpetuu*, serviciul mării preoții a fost transferat irevocabil din mâna zadokiților în mâna hasmoneilor. Un grup de credincioși din Ierusalim împreună cu cel pe care îl considerau *Stăpânul Dreptății*, preot zadokit și reprezentant al clasei sacerdotale legitime și ultraortodoxe, s-au refugiat în pustiul Iudeei, înființând comunitatea de la Qumran.⁶

Asemenea protocreștinilor, esenienii se considerau un popor al Noului Legământ (în analogie cu Vechiul Legământ înfăptuit de Dumnezeu cu Moise), legământ înnoit de Stăpânul Dreptății, care va întemeia o comunitate eschatologică ca o anticipare a erei mesianice. Viața de la Qumran respecta un program riguros monastic și propunea *Viața apocaliptică*. Așteptările esenienilor sunt înscrise în *Sulul Războiului Fiilor Luminii împotriva Fiilor Întunericului* care prezintă următorul scenariu eschatologic: o mobilizare de șase ani, urmată de douăzeci și nouă de ani de război. Armata Fiilor Luminii ar fi formată din 6000 de călăreți și 29000 de pedestrași, la care se adaugă îngerii lui Dumnezeu. La începutul anului 68 dChr. un contingent din armata lui Vespasian a distrus mănăstirea din Qumran, printr-un asediu în pustiul străjuit de Marea Moartă. Un mare număr de manuscrise a fost ascuns în vase de lut, astfel încât în urma descoperirilor arheologice din 1947-1951 cunoștințele asupra mișcărilor apocaliptice evreiești s-au îmbogățit considerabil.

⁵ Cf. Tatarkiewicz Wladislaw, *Historia Filozofii*, Polskie Wydawnictw Naukowy, Warszawa, 1995, p. 164-165.

⁶ Cf. Eliade Mircea, *Istoria Credințelor și Ideilor Religioase*, vol. II, Editura Științifică, București, 1991, p. 322-323.

Mircea Eliade subliniază principalele deosebiri dintre esenismul și creștinismul primitiv. Astfel, eschatologia eseniană provine din tradiția sacerdotală, în timp ce creștinismul se bazează pe profetismul Vechiului Testament; banchetul mesianic esenian îi excludea pe cei *informi fizic sau spiritual* în timp ce pentru creștini semnele Împărăției se manifestau tocmai prin vindecarea invalizilor și învierea morților. În plus, ascetismul pseudomonastic de la Qumran are alte obiective față de ascetismul creștin, care recunoaște Învierea lui Isus Christos, Darul Sfântului Spirit, libertatea în opoziție cu rigorismul Legii, etc.

* * *

Monahismul creștin se naște ca un fenomen spontan, eremitic și anahoretic care începe să prindă amploare din a doua jumătate a sec. II dChr. Călugărul (termen românesc care provine din grecescul *καλος* – frumos și *γερων* – bătrân), chemat să fie înfrumusețat de înțelepciunea maturității spirituale, este numit în literatura greacă prin termenul *monah* (cf. grecescului *μονος* – singur). Însă aceasta *singurățate* se referă doar la aspectul fenomenologic, exterior, pentru că adevăratul monah nu poate fi singur ci în comuniune cu Dumnezeu, care îi conferă o plinătate interioară.

Monahismul apare pentru prima oară în Pustiul Egiptului, ca o formă de viață eremitică în care se pot observa unele influențe din ascetica și mistica egipteană. Solitudinea trebuie să devină o componentă a psihicului călugărului, care nu are sufletul împărțit față de nici o altă persoană înafară de Dumnezeu: Dumnezeu este iubire, iar asceza devine mijlocul prin intermediul căreia omul ajunge la El. Tot ceea ce ține de viața monastică, organizare, program, reguli, au rolul de a structura religiozitatea monahilor, care trebuie să ajungă la o legătură profundă, interiorizată, să trăiască în comuniune cu Dumnezeu.

Pentru reconstituirea începuturilor vieții monahale dispunem de numeroase izvoare. Mai întâi avem celebrele *Apothegmi* (cf. grecescului *αποφθεγμα* – maximă), culegeri de maxime cu un profund caracter spiritual care devin modele de urmat pentru diferitele situații în care se poate afla monahul. Un alt izvor deosebit de prețios îl constituie *Viețile* scrise de ucenicii marilor maeștrii spirituali, care sunt modele de urmat și subiecte de meditat pentru cel chemat să trăiască apropierea de Dumnezeu într-un mod particular. Nu în ultimul rând trebuie să enumerăm *Regulile* scrise de marii organizatori ai comunităților, precum Pahomie și Vasile cel Mare. Tot o mărturie vie despre viața monahală și despre particularitățile ei o reprezintă comunitățile călugărești athonite și din România, deoarece aici putem întâlni eremitaje, schituri, lavre și mari mănăstiri, în care încă se mai desfășoară viața ascetică în conformitate cu practicile monahismului primar, bineînțeles cu influențe din secolele ulterioare.

La întrebarea care sunt cauzele monahismului se pot da diferite răspunsuri. O primă posibilitate se referă la evoluția Bisericii după dobândirea libertății. După epoca martirilor, singura *mărturie* de credință o constituia trăirea radicală a sfaturilor evanghelice. În plus, odată cu transformarea creștinismului

dintr-o religie prohibită într-o religie oficială, viața spirituală a Bisericii a fost marcată de o decădere datorată numeroșilor pseudoconverși; în acest context, cei care au dorit să fie cu adevărat creștini nu s-au mulțumit cu o practică religioasă de suprafață, astfel încât o soluție o reprezintă *fuga de lume* și trăirea în pustiu până la eliberarea de pasiuni, care se dobândește prin lupta cu sinele.

O altă posibilitate o constituie tocmai încercarea de reinstaurare a radicalismului evanghelic. În acest sens, călugării au fost întotdeauna *mărturii vii* despre adevărata Biserică a lui Christos, trăind viața creștină în sensul ei originar.

Nu în ultimul rând trebuie menționat faptul că viața monahală este o charismă a Spiritului Sfânt. Viața spirituală este opera Spiritului lui Dumnezeu și orice chemare spre un anumit mod de viață trebuie privită în perspectiva Voinței lui Dumnezeu față de fiecare individ în parte, în vederea mântuirii.

Dintre cei mai de seamă reprezentanți ai monahismului arhaic se numără Sfântul Antonie cel Mare, a cărui viață o cunoaștem din scrierile Sfântului Athanasie și Sfântul Pahomie, care fondează comunitățile pahomiene, o formă de viață monahală intermediară anahoretismului și cenobitismului.

2. Sfântul Antonie cel Mare

Viața lui Antonie o cunoaștem din scrierile Sf. Athanasie, având forma unei povestiri care se dorește o regulă. Antonie (250-354) a fost un tânăr alexandrin dintr-o familie înstărită, însă de origine socială medie. După moartea părinților rămâne cu o soră și o casă, împreună cu toate bunurile pe care le moștenește. La circa 6-8 luni de la moartea părinților are loc convertirea sa la viața monahală. Intrat în biserică ascultă o predică despre chemarea Apostolilor și ste profund mișcat de cuvintele Evangheliei: "Dacă vrei să fii desăvârșit, mergi, vinde câte le ai și le dă săracilor, și vei avea comoară în cer și vino, urmează-mă pe mine."⁷

Așa cum Apostolii au lăsat totul pentru a-L urma pe Christos, Antonie va face întocmai: lasă o mică sumă de bani sorei sale, restul de bani îl împarte săracilor după cuvintele Mântuitorului: "Nu vă îngrijiți de viața voastră ce veți mânca, nici pentru trupul vostru cu ce vă veți îmbrăca..."⁸

Fără să aibă grija zilei de mâine, începe prima etapă din viața sa ascetică. Asceza lui Antonie consta în primul rând în munca manuală (asemenea sclavilor), motiv de umilință, apoi rugăciunea neîntreruptă și lectura cu atenție a Sfintei Scripturi, adevărata hrană spirituală a contemplativului.⁹

Un rol important este acordat *Cuvântului – Logosului*, care trebuie mai întâi de toate ascultat, apoi meditat și trăit. Rugăciunea vine de la sine după meditație, ca un dialog necesar cu Dumnezeu. În fine, munca este o obligație a

⁷ Matei, 19,21.

⁸ Matei, 6,25.

⁹ Cf. Spidlik, *op.cit.*, p. 5.

omului care intră în lume ca un blestem și o consecință a păcatului protopărinților noștri Adam și Eva, dar este și o binecuvântare, căci prin muncă, omul stăpânește natura care a fost creată și i-a fost încredințată, deci devine o obligație de drept divin. Antonie muncea pentru sine dar și pentru săraci, prin care î-L vedea pe Christos. Ascetica antoniană cuprindea: munca, rugăciunea, meditația Cuvântului.

Omul desăvârșit este cel care își înăbușă egoismul și trăiește pentru ceilalți, așa cum afirmă Sfântul Pavel: "...și trăiesc, dar nu eu, ci trăiește întru mine Christos. Și viața pe care o trăiesc acum în trup, o trăiesc în credința Fiului lui Dumnezeu, care m-a iubit și s-a dat pe sine însuși pentru mine."¹⁰

Din punct de vedere psihologic se ajunge la identificarea cu Isus, identificare care arată profunzimea legăturii de iubire dintre persoana umană a ascetului și Persoana Fiului lui Dumnezeu. Prima etapă a vieții ascetice are ca principal scop retragerea/distanțarea de lume, care este realizată în primul rând printr-o retragere afectivă față de lumea profană și nu prin modul de viață propriu-zis, care este manifestarea exterioară a faptului că omul tinde spre mult mai mult decât îi oferă experiența profanului. Ca urmare a acestei distanțări apare și o tendință nostalgică de reîntoarcere la modul de viață anterior, de unde și necesitatea unei lupte, asceze, neîntrerupte. Din punct de vedere psihologic, mulți candidați la viața consacrată cad tocmai în această capcană. Omul care dorește doar îmbrățișarea formelor exterioare de viață (rasă călugărească, retragere fizică, viața ascetică impusă de program, etc) și nu pornește de la adevărata motivație interioară, nu ajunge să descopere cu adevărat *sensul vieții sale pe pământ*.

După chemare, omul simte necesitatea retragerii și distanțării afective față de lume. Omul ajunge singur cu sine și se descoperă prin introspecție, așa cum este în realitate. Tot prin introspecție ajunge să-L cunoască pe Dumnezeu, pe care îl descoperă ca un mister prezent și unit în mod intim, ontologic, cu ființa umană. Există și unele necesități psihologice care au rolul de a-l integra pe om, în mod legitim, în realitatea înconjurătoare. Siguranța interioară se obține prin actualizarea potențelor legate de subzistență, apoi apare tendința actualizării potențelor din sfera confortului senzitiv, sexualului. Apoi apare căutarea confortului și pragmatismului legat de viață, dorința de integrare în societate cu un anume statut. După părerea unor antropologi contemporani, omul care și-a actualizat toate aceste potențe inferioare pe scară axiologică însă puternice în ordinea atracției pe care o exercită, poate să aspire spre alte sfere mai înalte: cultura și religia.¹¹

Apare dorința de posedare a bogăției (atașamentul față de bunurile materiale), dorința de putere (implicit tot ceea ce poate da naștere mândriei) și dorința de a avea urmași (în extremis hedonismul sexual). Aceste dorințe dau naștere atașamentului față de lumea profană, adevărate lanțuri care încătușează și țin sufletul legat de materie și-l împiedică în ascensiunea spre spiritual, spre Dumnezeu – aceste tendințe devenite habituale sunt denumite *pasiuni*.

¹⁰ Gal. 2,20.

¹¹ Scheller, Max, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, München, 1947, p.77.

Omul descoperă lumea, fiind un centru cognitiv care experimentează o realitate care-l învăluie și-l separă de Dumnezeu. Având chemarea spre trăirea spirituală sădită în ființa sa, omul încearcă să-și depășească condiția de ființă materială. Dar ruperea legăturilor făcute de pasiuni se realizează printr-o luptă (caznă, nevoință – *praxis*) cu propriile habitusuri care au fost formate în timp. Această chirurgie aplicată sufletului este dureroasă, de aceea apare în faza incipientă ideea de renunțare la viața ascetică, ca un mecanism de apărare. Toți monahii au cunoscut această ispită caracteristică începutului vieții ascetice: ispita reîntoarcerii în lume, nostalgia vieții de familie. Este ipostaza poporului israelitean în pustiu care suferă de nostalgia vieții în sclavia Egiptului și, trecând prin greutăți, își pierde speranța pământului făgăduinței și fericirii viitoare. În acest stadiu viața monahală pare echivalentul nevoinței, durerii și ascezei care îl ajută pe om să *moară* pentru sine și față de lume. Altfel spus, bucuria pascală se naște în urma morții pe cruce.¹² Este ceea ce afirmă Catehismul Bisericii Catolice: "Calea desăvârșirii trece prin Cruce. Nu există sfințenie fără renunțare și fără luptă spirituală. Progresul spiritual implică asceza și mortificarea, care duc treptat la o viață în pacea și bucuria Fericirilor."¹³

Dar această moarte afectivă față de lumea profană înseamnă a muri față de păcate și a se purifica prin *moarte*, pentru a renaște într-o lume mai bună. *Chinurile* acestei morți spirituale în vederea renașterii nu sunt doar simbolice, ci este vorba despre suferințe reale, conflicte interioare care trebuie rezolvate fără nici un *anestezic*, fără mecanisme de apărare.

Începând cu capitolul 14 din *Viața Părintelui Antonie cel Mare* este descrisă a doua etapă din asceza acestuia. Prin analiza pasiunilor umane și prin descrierea stărilor sufletești prin care trece monahul în drum spre contemplație, lucrarea Sfântului Athanasie este un adevărat tratat de psihologie a religiei.

Această nouă etapă apare ca o necesitate de continuare a ascezei fizice, dar și de începere a ascezei morale. Exterior, această etapă se caracterizează prin retragerea progresivă în adâncul Deșertului Egiptului. Antonie trăiește în morminte aparținând epocii păgâne. Aici, la tot pasul, întâlnește reprezentări din mitologia egipteană, ceea ce îl obligă să ducă o luptă cu sinele, nu numai prin asceza fizică ci și prin convertirea minții, a rațiunii.¹⁴ Astfel ajunge să-și învingă prejudecățile față de ceea ce înseamnă religiozitatea creștină și *rupe* legăturile păgânismului care sub forma diverselor raționalizări se ancorează adânc în sufletele noastre. După purificarea potențelor intelective ale sufletului, un adevărat *katarsis*, se ajunge la rugăciunea contemplativă, însă desăvârșirea / sfințenia poate fi atinsă numai după o ultimă probă: lupta cu demonii. Antropologia monastică prezintă omul ca o ființă alcătuită din trup - σωμα, suflet - ψυχη și spirit - πνευμα.

¹² Spidlik, *op.cit.*, p.5.

¹³ *Catehismul Bisericii Catolice*, art. 2015.

¹⁴ Cf. *Filocalia*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 8-9.

Antonie se retrage în interiorul unei cetăți (castru roman) părăsite și încearcă să ducă o viață contemplativă. Trupul, un instrument material care susține și-l integrează pe om în istorie și în spațiu/timp, poate fi supus prin asceză și prin acordarea *strict necesarului* pentru existență. Sufletul, centru cognitiv și esența omului, se purifică prin asceza morală care îl face capabil de a intra în dialog cu Dumnezeu prin rugăciunea contemplativă, rugăciune care implică potențele intelective ale omului.

Sufletul are o deschidere transcendentală prin care comunică cu adevărat cu Dumnezeu și prin intermediul căreia poate primi Revelația.¹⁵ Această parte componentă a ființei umane este spiritul. Pentru a face cu adevărat distincția dintre ceea ce aparține lui Dumnezeu și ispitele demonilor, omul trebuie să dobândească *discernământul spiritual*. Între om și Dumnezeu se naște o relație de iubire, de dăruire reciprocă, în urma căreia omul, păstrându-și pe deplin propria personalitate, se unește cu Absolutul. Dumnezeu vorbește *în șoaptă* omului care după ce s-a descoperit pe sine este capabil să-L descopere în adâncul ființei sale.

În sufletul omului există potențele responsabile de formarea gândurilor, senzațiilor, iluziilor, pe care Părinții Bisericii le-au localizat în așa numitul logismoi - λογισμοί. La acest nivel pot avea acces și demonii care pot provoca halucinații diverse: senzitive, auditive, vizuale, etc. Satan caută să pătrundă din exterior în interior și demonilor le sunt atribuite ispitirea care poate produce o pasiune, o legătură cu lumea, în același timp o piedică pentru apropierea de Dumnezeu.¹⁶

Antonie a luptat cu demonii și i-a biruit... În întreaga sa viață a părăsit doar de trei ori pustiul, pentru puțin timp și pentru a demonstra că nu este despărțit de Biserica creștină pe care prin rugăciune și pilda de viață a slujit-o. Prima dată în timpul persecuției lui Dioclețian, apoi în timpul unei epidemii și ultima oară pentru a da mărturie despre dreapta credință împotriva ereziei ariene.

Ultima parte a vieții lui Antonie se caracterizează prin atingerea perfecțiunii, a sfințeniei. Admirat de oameni, conștient că a ajuns prin harul lui Dumnezeu la sfințenie, a avut mereu în fața ochilor propriile slăbiciuni și a luptat cu cea mai mare ispită – mândria (aprecierea oamenilor: *ești sfânt...*). Antonie este vizitat de un număr din ce în ce mai mare de oameni care fac adevărate pelerinaje în profunzimea deșertului pentru a asculta discursurile marelui maestru spiritual, un *sfânt* care vindecă bolnavii, exorcizează, având însă mai presus de orice o iubire deosebită față de Dumnezeu și aproapele. Sfântul nu-și poate permite nici cea mai mică umbră de păcat, pentru că a se lăsa pradă unei pasiuni înseamnă a admite o altă iubire în afară de iubirea absolută. Legătura cu Dumnezeu înnobilează, îndumnezeiește; natura umană nu suferă nici o modificare ci este perfecționată. Omul rămâne în deplinătatea tuturor facultăților psihice și chiar mai mult, reflectă în trup atingerea îndumnezeirii. Aceasta este și efectul ultim al vieții monastice și scopul vieții pământești – sfințenia, desăvârșirea ființei umane. Capitolul 67 descrie starea atinsă de Antonie: acesta este *plin de har*, cu un suflet pur și ferm.

¹⁵ Rahner, Karl, *Corso fondamentale sulla fede*, Edizioni Paoline, Milano 1990, p.54-58.

¹⁶ Spidlik, *op.cit.*, p. 207-208.

Spiritul guvernează trupul, ceea ce se oglindește în ochi (oglinza sufletului). Această stare a fost numită în spiritualitatea creștină *apatheia*. Sfântul Athanasie descrie liniștea sufletească la care a ajuns Sfântul Antonie astfel: "Aspectul său rămăsese același... Însă aspectul sufletului său era cu totul pur [...] nu surâdea și nici nu era trist, mulțimile nu îl tulburau, atâtea persoane care îl salutau nu îi provocau o bucurie excesivă; mereu constant cu sine, condus de *logos* (Cuvânt) și contant în condiția sa fizică."¹⁷

La peste o sută de ani, Antonie se bucura de o vedere perfectă și nici un dinte nu îi căzuse, în ciuda faptului că toată viața a mâncat numai rădăcinoase și crudități. Antropologia monastică explică acest fenomen prin apropierea omului sfânt de starea beatitudinii raiului. Atunci când sufletul, ajuns la perfecțiune în urma unei dure și îndelungate asceze, este total spiritualizat (îndumnezeit) și domină trupul material, atunci și acesta din urmă va reflecta beatitudinea: fără boli, suferințe psihice, disfuncții. Psihicul veghează asupra bunei funcționări a somaticului.

Capitolele 89-91 prezintă ultimele zile de viață ale lui Antonie și *testamentul* său spiritual. Este înmormântat într-un loc rămas necunoscut, după dorința sa: *trupul aparține lui Dumnezeu și Christos îl va învia*. Moartea creștinului adevărat este o trecere, sfârșitul unei etape de viață și începutul vieții în fericirea veșnică. Orice sfânt are un rol deosebit într-un anume moment istoric. Chiar și în profunzimea deșertului, retras față de ceilalți, sfântul face parte din Biserică și este într-o comuniune permanentă cu semenii săi. Ajuns *lumina lumii* chiar și din inima pustiei luminează și ghidează istoria omenirii într-un anume moment, însă valorile slujite rămân aceleași și vor rămâne atâta timp cât va exista specia umană.

În istorie, călugării au fost și sunt un model al Apostolilor, martirilor, o mărturie vie a ceea ce are valoare eternă și o dovadă a existenței și măreției lui Dumnezeu.

3. Sfântul Pahomie

Dacă Sfântul Antonie cel Mare inițiază un anume mod de viață ascetică într-o organizare primitivă (de tipul maestru cu ucenicii săi), Pahomie face trecerea de la viața anahoretică (a fugarilor din lume) la viața comunitară. Despre viața sa cunoaștem unele date din însemnările discipolilor săi, cunoscându-se astăzi trei redactări diferite.

Pahomie s-a născut în anul 280 într-o familie de țărani săraci, păgâni. La vârsta de 17-18 ani se înrolează ca voluntar în armata romană, într-o campanie militară în Egipt. Aici se va întâlni pentru prima dată cu o comunitate creștină. Fiind cazați de creștini vor beneficia de ospitalitatea acestora.

În ceea ce privește religiozitatea și etapele vieții ascetice ale lui Pahomie, în linii mari este identică cu experiența Sfântului Antonie, pe care o regăsim sub diferite forme în viața tuturor asceților și misticilor creștini. Diferența

¹⁷ *Viața Sfântului Antonie*, PG 26, 864c-865a.

esențială dintre Pahomie și predecesorii săi constă în revelarea importanței comunității în viața persoanelor consacrate. Anii tinereții înseamnă pentru Pahomie descoperirea și experimentarea iubirii creștine.¹⁸ Paginile care descriu primirea botezului pot fi considerate o adevărată *teologie a iubirii*. Împreună cu Palamon, un anahoret care îl însoțește, Pahomie experimentează viața eremitică. Se închide într-un templu păgân părăsit unde se roagă și muncește pământul, punându-se în slujba bolnavilor și săracilor, acordând ospitalitate trecătorilor. Pahomie are revelația însemnătății comunității creștine și descoperă semnificația profundă a psalmilor: "Iată acum ce este bun și ce este frumos, decât numai a locui frații împreună!"¹⁹

Începe viața eremitică într-o mică comunitate, după un model care va constitui trecerea la viața mănăstirească comunitară. Locuiește într-o casă care are capela comună pentru toți cei care conviețuiesc, iar de o parte sau alta coridorului central se află chiliile individuale, cel mai aproape de maestru spiritual locuind un tânăr novice care îndeplinește misiunea de a-l sluji pe acesta.

Lubirea este o relație care se naște datorită comuniunii. Fiecare om este un centru cognitiv, fiind mereu în centrul lumii pe care o experimentează. În activitatea zilnică sunt momente când omul intră în contact cu semenii săi. Altfel spus, dacă în jurul fiecărui individ există o sferă cognitivă al cărei centru este un *Eu*, aceasta se intersectează cu cea a aproapelui, în consecință, treptat, granițele egoismului individual se întrepătrund, apoi dispar, între cele două egouri născându-se o relație. Relația, chiar dacă este unul dintre cele mai fragile moduri de ființare, este ceva ce *există*. Relația de iubire schimbă în profunzime modul de ființare al fiecărui individ, de aceea cei ce au în comun această legătură se exprimă prin *noi*.

Lubirea este transformantă, atunci când este adevărată și se ajunge la o relație interpersonală, fiind o valoare veșnică, care nu moare niciodată. Monahul descoperă faptul că Isus Christos este o Persoană și între om și Dumnezeu se naște o relație de iubire. Pahomie constată că între oamenii care au în comun iubirea lui Christos, se naște cea comuniune pe care o numim iubire creștină – caritatea. Comunitatea monastică trebuie să se apropie de fundamentul cristologic al vieții și a chemării spre viața consacrată: comunitatea este o imagine a iubirii lui Christos, Dumnezeu este iubire iar comuniunea cu iubirea absolută se reflectă între oameni.

Acesta este *cenobitismul* (conform grecescului κοινη- comuniune și βιος - viață) și numai prin atingerea acestui tip de comuniune interpersonală viața monahală are sens. Credința și trăirea în încercările vieții sunt răsplătite în cele din urmă de pacea care coboară în sufletul ascetului prin harul lui Dumnezeu.

¹⁸ Cf. *Mineiul pe Mai*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1978, pp. 124-125.

¹⁹ *Ps.*, 132, 1.

RELIGIOZITATEA MONAHISMULUI PRECENOBITIC

"Deci fiind îndreptați prin credință, avem pace cu Dumnezeu, prin Domnul nostru Isus Christos. Prin Care am avut și apropiere prin credință, la harul acesta, în care stăm și ne lăudăm întru speranța măririi lui Dumnezeu. Și nu numai atât, ci ne lăudăm și în suferințe, bine știind că suferința aduce răbdare. Și răbdarea încercare și încercarea speranță. Iar speranța nu rușinează pentru că iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre, prin Spiritul Sfânt, Cel dăruit nouă."²⁰

Oamenii care se apropie de Dumnezeu, chiar dacă sunt departe de lumea profană, nu sunt înafara ei ci în inima omenirii. Un alt maestru al vieții spirituale, Dorotei din Gaza, compară lumea cu o imensă roată care are în centrul ei pe Isus Christos. Cu cât oamenii se apropie mai mult de Centrul lumii, cu atât mai mult se apropie unul față de celălalt. Cel care ajunge să se identifice cu Christos este în inima lumii, fiind ca o făclie care luminează și încălzește o lume departe de căldura iubirii divine...

* * *

Odată puse bazele cenobitismului, chiar și în forma arhaică a eremitajelor, monahismul va trece printr-o perioadă de căutări și perfecționare. În sec. IV, Sfântul Vasile cel Mare va pune bazele organizatorice ale monahismului cenobitic care va pătrunde sub această formă și în Occident în sec. V prin Sfântul Benedict. Însă esența vieții ascetice a fost pusă în practică în mod sublim de Sfinții Antonie și Pahomie, sfinți care au trăit asemenea Apostolilor și au pus în viață comunitatea creștină după modelul Bisericii primare: totul în comun, mai presus de orice iubirea față de Dumnezeu și aproapele. Sfera Psihică a religiozității umane poate atinge perfecțiunea și îl poate integra pe om într-o realitate superioară lumii sensibile, materiale. Prin religie și religiozitate ființa umană poate atinge culmi nebănuite și se poate pune în slujba celor mai nobile valori care aparțin Transcendentului.

²⁰ Rom., 5,1-5

SACRAMENTE ȘI ECONOMIE SACRAMENTALĂ ÎN SCRIERI PATRISTICE ANTE-NICEENE

CORNEL DÎRLE

RÉSUMÉ. *Sacraments et économie sacramentelle en écrits patristique anté-nicéenne.* L'étude des sources patristiques et même de celles antérieures au IV^{ème} siècle, du point de vue de la théologie sacramentelle, peut nous confirmer d'une part, sur la continuité de cet aspect essentiel de la vie de l'Église que représente les réalités ou les événements sacramentels et, d'autre part, cette étude peut nous offrir d'intéressantes informations sur les principes herméneutiques qui ont guidé la réflexion des auteurs respectifs, même si ce n'est pas de manière systématique, autour de ces réalités. C'est ce dernier aspect que l'article se propose de mettre en évidence. L'utilité de cette démarche est évidente, non seulement pour tracer un historique de la théologie sacramentaire, mais aussi, du point de vue œcuménique.

Sont passés en revue les principaux auteurs et écrits chrétiens du II^{ème} et III^{ème} siècle; d'abord écrivains et écrits de langue grecque, comme st. Ignace d'Antioche, le «Didaché», st. Justin, st. Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Origène et aussi les conclusions de quelques études sur des homélies pascales et anaphores primitives. Ensuite, sont visés deux auteurs de la littérature de langue latine du III^{ème} siècle: Tertullien et st. Cyprien.

La conclusion laisse une porte ouverte à d'autres questions: (1) peut-on parler d'une évolution sémantique en cette période, marquée surtout par le moment de la traduction du «mysterion» grecque avec le latin «sacramentum» (Tertullien)?; (2) ne s'agit-il pas d'une évolution organique, inscrite dans le processus de constitution de l'identité culturelle chrétienne, face aux religions mystériques païennes, mais surtout face au judaïsme?

Quoi qu'il en soit, les aspects encore latents en cette période, exprimés schématiquement dans le rapport mystère-vérité/mystère-événement, marqueront profondément les réflexions théologiques, et pas seulement autour des célébrations sacramentelles.

Punctul de plecare al acestui studiu stă în convingerea că o confruntare constantă cu scrierile patristice pe tema Sfințelor Taine este nu numai utilă, dar și necesară în condițiile în care sistematizarea, să-i spunem clasică a materiei, a început să se fixeze abia în sec. XII; de aceea ne putem pune întrebarea, care au fost principiile hermeneutice care au ghidat-o sau să încercăm să mergem dincolo de istoria semantică și morfologică a termenilor *mysterion* și *sacramentum* pentru a găsi eventual un plus de semnificație sau de expresivitate în descrierea acestor momente, sau evenimente vitale ale Bisericii, pe care teologia le-a denumit "sacramente".

Desigur nu trebuie să ne așteptăm să găsim în scrierile Părinților greci și latini, mai ales înainte de Sf. Augustin, o teologie a sacramentelor elaborată conform criteriilor noastre. Nu este nici intenția acestui articol de a reparcurge istoricul acestei discipline teologice. A structura afirmațiile lor pornind de la categoriile noastre ar însemna probabil o distorsionare a gândirii lor. În varietatea argumentelor și pasajelor în care putem găsi referințe la tema care ne interesează, un punct oarecum comun, este abordarea a ceea ce noi numim sacramente și sacramentalitate, în context liturgic și în relație cu istoria mântuirii, acestea fiind "o etapă" în drumul spre împlinirea semnificațiilor pe care celebrările le indică. În acest sens, apelul la scrierile Sfinților Părinți ne poate oferi un răspuns la întrebarea pe care și teologia contemporană a readus-o în discuție, respectiv asupra raportului dintre istorie și eshatologie¹, sau referitor la caracterul istoric al Bisericii², chiar dacă viziunea patristică asupra istoriei nu este identică cu concepția noastră modernă despre istorie și sensul ei: pentru Părinți, istoria mântuirii este cea descrisă în Biblie. Totuși în interiorul aceleiași credințe, reflecția și experiența lor ne pot oferi indicații permanent valabile, cum ar fi sensul tainelor (*mysteria*) care punctează această istorie și economia însăși la care aceste taine se referă.

Studiul se va opri într-o primă parte asupra principalilor autori și scrieri creștine de limbă greacă, din secolele II-III, precum Sf. Ignație din Antiohia, *Didahia*, Sf. Iustin, Sf. Irineu din Lyon, Clemente din Alexandria, Origen, precum și concluziile unor studii asupra unor omilii pascale și anafore primitive. În a doua parte, sunt vizați doi scriitori creștini de limbă latină din secolul III: Tertulian și Sf. Ciprian. Sunt luate în considerare, în principal, pasajele semnificative în care apare termenii *mysterion* / *sacramentum* sau apropiați.

Ca introducere la tema noastră, reținem din concluziile studiilor etimologice³ că, în timp ce în contextul biblic termenul *mysterion* semnifică planul salvific, ascuns de veacuri în Dumnezeu, care se manifestă înfăptuindu-se în istorie și, prin urmare, este legat de celebrarea rituală, în lumea elenistică în schimb, termenul era folosit în două contexte diferite, cu semnificații diverse. Primul este contextul filozofic, mai vechi și mai influent din punct de vedere cultural; cel de al doilea este contextul religiilor misterice, mai recent și, din punct de vedere cultural, mai puțin influent. În primul caz, semnificația ar fi aproape identică cu cea din limbile contemporane, adică un adevăr dificil de cunoscut și

¹ De ex., H.U. von Balthasar, *I Novissimi nella teologia contemporanea*, Ed. Dehoniane, Brescia, 1967.

² J.M.R. Tillard, într-o conferință ținută în fața ecumeniștilor nord-americani, *We are Different*, reprodusă în *One in Christ* 22 (1986), pag. 62-72 -, tratând despre rădăcinile diviziunilor dintre Bisericile creștine, prezenta diferența fundamentală dintre Răsărit și Apus, în termeni de atitudini diverse față de caracterul istoric al Bisericii.

³ G. Borkamm, art. *mysterion*, în *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII (editori G. Kittel-G. Friedrich), Ed. Paideia, Brescia 1971, col. 706; E. Rufini, E. Lodi, «*Mysterion*» e «*Sacramentum*». *La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1987, p. 60; R. Hotz, *Los sacramentos in nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Sigüeme, Salamanca 1986 (original în l. germană, *Die Sakramenten im Wechselspiel zwischen Ost und West*, seria Ökumenische Theologie 2, Benziger Verlag, Zürich-Köln 1979), p. 25-34.

practic inaccesibil unor persoane ne-inițiate într-o anumită cunoaștere filozofică. În cel de al doilea caz, prezintă alte două semnificații: una, care indică ansamblul riturilor culturale ale unei religii misterice, iar cealaltă, înglobează principiile doctrinare aferente practicii culturale. Impactul între aceste diverse semnificații nu s-a produs fără dificultăți și uneori chiar cu interferențe periculoase.

1. Sacramente și sacramentalitate în scrieri patristice și texte liturgice ante-niceene

1.1. Sf. Ignatie din Antiohia († cca. 107)

Termenul *mysterion* / *mysteria* apare de patru ori în scrierile sale. Primul text, în *Epistola către Efeseni* 12, 2: "voi sunteți cei inițiați în taine împreună cu Pavel, omul cel sfințit"⁴, face referință directă la taina ce "s-a dat prin descoperire" Apostolului Pavel (Ef 3, 3) și pe care el o făcuse cunoscută Efesenilor. Spre deosebire de pasajele epistolei pauline, în care termenul "taină" (*mysterion*) apare întotdeauna la singular, episcopul Ignatie folosește aici pluralul *mysteria*. Se poate presupune că tainele în care efesenii sunt inițiați împreună cu Apostolul Pavel, se referă la "economia harului lui Dumnezeu" (Ef 3, 2). Referința la un aspect celebrativ al acestei economii, o putem găsi în paragraful imediat următor al epistolei, *Efeseni* 13, 1: "Sânguiți-vă, dar, să vă adunați mai des pentru Euharistia lui Dumnezeu și pentru slava Lui".

În aceeași epistolă, el vorbește despre "trei taine răsunătoare" al căror conținut salvific merge dincolo de aparența faptului, fiind accesibil doar în credință, chiar dacă se remarcă în context, influența unor motive din mitologia gnostică în interpretarea evenimentelor cosmice care însoțesc nașterea Mântuitorului (*Efeseni* 19, 1-3: PG 5, 660): "Stăpânitorul veacului acestuia n-a cunoscut fecioria Mariei, nașterea lui Hristos din ea și moartea Domnului. Trei taine răsunătoare, care s-au săvârșit în tăcerea lui Dumnezeu".

În *Epistola către Magnezieni*, conținutul tainei pare a fi indicat în mod explicit în moartea Domnului: "Așadar, cei care au trăit în rânduielile cele vechi și au venit (êlthon) la nădejdea cea nouă, să nu mai țină sâmbăta, ci duminica, în care și viața noastră a răsărit (anétéilen), prin El și prin moartea Lui, pe care unii o tăgăduiesc. Prin taina aceasta am primit credința (elabomen to pisteyein) și de aceea suferim, ca să fim găsiți ucenici ai lui Hristos, singurul nostru Învățător" (cf. *Magnezieni* 9, 1-2: PG 5, 669).

Însă după cum remarcă R. Schulte, formele verbale exprimate prin aorist, indică un eveniment bine determinat, care distinge pe creștini de "cei care mai țin sâmbăta". Aceste pasaje ce se referă la creștini, exprimate prin aorist, nu fac trimitere în mod exclusiv la evenimentul în sine al morții lui Isus Hristos, ci se poate presupune că autorul se gândește aici la Botez, astfel încât, "a ține duminica" apare echivalent cu "a trăi potrivit tainei (tou mysteriou), sau "a trăi potrivit creștinismului" (*Magnezieni* 11, 1). Desigur, această *taină* care transmite credința, în calitate de eveniment, face trimitere la *taina* petrecută "în timpul guvernării lui Ponțiu Pilat"

⁴ Am folosit traducerea lui D. Fecioru din *Scrierile Părinților Apostolici*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

(*Magnezieni* 11, 1), iar noua atenție de care se bucură ziua Domnului - duminica - ne îndreptățește să credem că autorul nu face aluzie doar la Botez, ci și la celebrarea tipică acestei zile - Euharistia - văzută și ea ca *mysterion*.

Ultimul pasaj din scrierile lui Ignatie din Antiohia, care menționează termenul *mysteria*, este din *Epistola către Traleni* 2, 3: "Trebuie ca și diaconii, ca slujitori ai tainelor lui Hristos, să placă tuturor în tot chipul. Că nu sunt slujitori ai mâncărilor și băuturilor, ci slujitori ai Bisericii lui Dumnezeu". Ar putea părea cel mai semnificativ și în raport oarecum cu celebrările creștine, deși părerea nu este unanim împărtășită⁵.

1.2. *Didahia* (cca. 90-100)

Tot perioadei apostolice îi aparține *Didahia*, care în cea de a doua parte a sa (cap. 7-10) cuprinde instrucțiuni liturgice despre botez, post, rugăciune, euharistie și mărturisire, texte de referință devenite clasice în argumentarea continuității și apostolicității vieții sacramentale a Bisericii încă din primele decenii de existență. Însă ceea ce ne interesează aici, este un pasaj ce aparține celei de a treia părți a acestei scrieri, parte în care se vorbește despre ierarhia biserică și despre harisme în Biserică, pasaj în care apare termenul "taină" (*mysterion*): "Orice profet încercat și adevărat, care lucrează în taina lumească a Bisericii, dar nu învață pe alții să facă ceea ce el însuși face, să nu fie judecat de voi, că el cu Dumnezeu are judecata" (cf. *Didahia* 11, 11). Un text dificil de interpretat, probabil făcând aluzie la "marea taină în Hristos și în Biserică" (Ef 5, 32), care în epistola paulină exprimă paralelismul și participarea legăturii dintre soții creștini la cea dintre Hristos și Biserică; în acest caz, consideră E. Ruffini⁶, "taina lumească a Bisericii" în care lucrează profetul, s-ar referi la "căsătoria spirituală" a unui profet care, prin faptele sale, reprezintă în mod alegoric taina cerească a legăturii dintre Hristos și Biserică. Rămâne clar însă faptul că termenul "taină" se referă în mod direct la Biserică. Cu această remarcă, concluzionăm că dacă autorul *Didahiei* recunoaște în acțiunea simbolică a unui profet - care nu e necesar a fi imitată - realizarea "tainei lumești a Bisericii", cu atât mai mult suntem îndreptățiți să credem că acesta o recunoaște și în acele celebrări care pe lângă faptul că sunt necesare pentru toți, determină constituirea efectivă a acestei taine pământești a Bisericii.

Din lectura celor doi autori apostolici reținem deci, că în scrierile lor, termenul *mysterion*, în comparație cu uzul său în epistolele pauline, prezintă o conotație eclezială mai marcată și, chiar dacă celebrările sacramentale nu sunt incluse sub acest termen, totuși nu se poate nega legătura ce aceștia o schițează privind înfăptuirea tainei pământești a Bisericii în celebrările sacramentale, care sunt văzute, se pare, fie ca o prelungire și o consecință a tainei cerești, fie ca o slujire a ei, slujire ce ar consta în reproducerea simbolică a tainei. Nu se poate stabili încă, dacă taina lumească a Bisericii ar trebui sau ar putea fi înțeleasă nu doar ca punere în act a tainei cerești, ci și ca "semn-simbol" al acesteia. În orice caz, este de exclus din concepția lor, semnificația pe care termenul o îmbracă în religiile misterice.

⁵ Așa de ex., G. Bornkamm, *art. cit.*, col. 706-707.

⁶ E. Ruffini, *op. cit.*, p. 67.

1.3. Sf. Iustin († între 163-167)

După un uz al termenului "mister/taină" ocazional și cu semnificații ambigui, ne punem întrebarea dacă noul context al scrierilor Părinților apologeți, nu aduce o cristalizare și o delimitare a semnificației sale, iar aceasta, pe fondul tematicii propuse inițial, respectiv formarea sau dezvoltarea și modificarea temei sacramentalității ca economie.

În *Prima Apologie în favoarea creștinilor*, pluralul *mysteria* apare doar pentru a indica diferitele culte misterice păgâne⁷ pe care, filozoful creștin le interpretează ca născociri ale demonilor pentru a-i ademini pe oameni, de cele mai multe ori, parodii ale faptelor mântuitoare dumnezeiești și prin urmare, asemănătoare în forma exterioară, în unele cazuri, celebrărilor creștine (de ex., pâinea și vinul în Euharistia creștină și în misteriiile Mithrei: *Apologia I*, 66). Prezentările pe care le face asupra celebrărilor Botezului și Euharistiei creștine, trebuie să le încadrăm în contextul general al scrierilor sale, pentru a le aprecia într-un mod cât mai apropiat de intenționalitatea autorului. Astfel, tema sa centrală⁸ este planul creator și mântuitor al lui Dumnezeu, *oikonomia*, manifestată și împlinită de către Hristos-Logos, plan în care își găsește locul său și înțelepciunea celor din vechime. El a fost primul adevărat teolog care a formulat o teologie cristocentrică a istoriei; astfel, în polemică cu lumea păgână, pentru care criteriul de adevăr era antichitatea - criteriu pe care și-l asumă - va insista asupra faptului că filozofii s-au inspirat din scrierile profeților și ale lui Moise (*Apologia I*, 59, 1-6; 60, 1-7), iar în *Dialogul cu iudeul Trifon*, va fi unul dintre primii autori creștini care va formula o exegeză a prezenței Cuvântului-Mesia în Lege și în Profeți (*Dialog*, 26-140). În sensul ideii de mai sus, este poate interesant de remarcat faptul că relatarea ritualului creștin al Botezului și al Euharistiei se situează la sfârșitul primei sale lucrări apologetice (*Apologia I*, 61-67), ca un epilog la cele spuse în capitolele anterioare.

Spre a marca diferența radicală dintre celebrările creștine și ritualurile misterice păgâne, el evită cu grijă aplicarea termenului *mysterion* | *mysteria* pentru primele, însă într-un alt context - *Dialogul cu iudeul Trifon* - termenul apare pentru a desemna: semnificațiile "zilei a opta" în economia Noii Legi prefigurate în cele ale Legii Vechi (*Dialogul*, 24), "taina mielului" (*Dialogul*, 40) ca imagine (*typos*) a lui Hristos, "taina lui Hristos" cuprinsă în tainele credinței lui Avraam, pe care trebuie să o aibă toți cei care vor să moștenească bunurile făgăduite Patriarhului lui Israel (*Dialogul*, 44), preînchipuirea crucii și a numelui lui Isus în persoanele și în faptele lui Moise și ale lui Iosua Navi (*Dialogul*, 111), cele spuse sau făcute "cu multă înțelepciune și cu mare taină prin fericitul profet [Moise]" ca imagini (*eikona*) sau simboluri (*symbola*) ale Crucii. Făcând cunoscute tuturor conținutul celebrărilor creștine (Botez și Euharistie - *Apologia I*, 61-67), el se detașează de acea *disciplina arcani* cerută de riturile religiilor misterice. Are totodată meritul de a fi primul autor creștin care oferă o explicație teologică a Euharistiei, vorbind despre natura ei sacrificială: "... ofranda de floare de făină [...] care fusese poruncită să fie adusă de către cei care se curățau de

⁷ Iustin, *Apologia I*, 25. 27. 54. 66.

⁸ R.J. de Simone, *Giustino, filosofo e martire*, în *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane II*, Bologna, 1984, col. 1629.

lepră (Lev 14, 10), era o preînchipuire a pâinii euharistice, pe care Iisus Hristos, Domnul nostru, ne-a dat-o ca să o aducem în amintirea pătimirii pe care a răbdat-o El pentru oameni" (*Dialogul*, 41)⁹. "... toate jertfele, pe care le aducem în numele Lui și pe care Iisus Hristos ne-a poruncit să le aducem, adică acelea care se fac de către creștini pe toată suprafața pământului cu ocazia euharistiei pâinii și potirului, Dumnezeu mărturisește că sunt bine-plăcute Lui" (*Dialogul*, 117).

De asemenea, menționează caracterul memorial al acesteia: "... și în profeția aceasta [Is 33, 13-19] este vorba de pâinea pe care ne-a lăsat-o nouă Hristosul nostru a o săvârși întru amintirea (*eis anámnesin*) întrupării Lui, pentru cei ce cred în El, pentru care a și fost pătimitor, și despre harul pe care ni l-a lăsat ca să-l aducem, mulțumind întru amintirea Lui" (*Dialogul*, 70).

În concluzie la acest autor, contextele în care este implicat cuvântul *taină/mister* ilustrează în mod suficient demersul acestuia în delimitarea spațiului semantic și conceptual în care se plasează (și se vor plasa) reflecțiile pe marginea sacramentelor și a sacramentalității: pe de o parte, respingerea oricărei conotații de tip cultural-misteric, iar pe de altă parte, o interpretare tipologico-liturgică a evenimentelor și personajelor din istoria mântuirii.

1.4. Sf. Irineu din Lyon (140-202 cca.)

În scrierile sale, tema sacramentelor este abordată doar prin aluzii (și în concret, Botezul și Euharistia), în vederea ilustrării altor adevăruri. Totuși este posibilă individuarea unor date care să ne permită să conturăm gândirea sa asupra celebrărilor sacramentale ale Bisericii¹⁰.

Lucrarea sa cea mai importantă este *Adversus haereses*, care combate în principal dualismul de fond al ereziei gnostico-manichee, drept pentru care insistă în mod deosebit asupra unității economiei mântuirii. Fundamentul biblico-teologic îl constituie absolută unitate a lui Dumnezeu, criteriu director, din care autorul extrage elementele necesare pentru lectura într-o viziune unitară a istoriei mântuirii. O altă caracteristică de fond a gândirii sale teologice este considerarea evenimentelor majore și a marilor personaje ale istoriei mântuirii, ca teofanii. Pe baza acestor convingeri de fond, Sf. Irineu poate califica unica economie a mântuirii, ca pe o economie a "revelației", astfel încât, toate intervențiile lui Dumnezeu în istorie - de la Creație la Întrupare - sunt manifestări ale lui Dumnezeu. Aici, ne punem două întrebări: 1) de ce natură sunt aceste manifestări ale lui Dumnezeu? și 2) la ce categorii conceptuale recurge Irineu pentru a ni le explica?

1) Sf. Irineu subliniază unele trăsături ale revelației potrivit cărora, aceasta nu este o simplă doctrină: "Etenim per ipsam conditionem revelat Verbum conditorem Deum, et per mundum fabricatorem mundi Dominum, et per plasma eum, qui plasmaverit, artificem, et per Filium eum Patrem qui generaverit Filium" (*Adversus haereses*, IV, 6, 6: PG 7, 989). Altfel spus, revelația nu este doar învățătura că lumea a fost creată sau că Fiul are un Tată, ci că însuși creația și însuși Fiul sunt revelația unuia și a celuilalt adevăr.

⁹ Cf. traduceri de Olimp N. Căciulă în *Apologeti de limbă greacă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.

¹⁰ Apelăm în acest sens la studiul lui E. Ruffini, în *op. cit.*, p. 75-83.

Istoria nu este doar un context în care Dumnezeu ne manifestă în termeni doctrinari planul său mântuitor, ci este în sine revelație, "har": "Haec propheticè significabant prophetae, sed non quemadmodum quidam dicunt. Invisibili Patre omnium existente, alterum esse eum, qui a prophetes videretur; qui in totum, quid sit prophetia, nesciunt. Nam prophetia est praedicatio futurorum, id est eorum quae post erunt, praesignificatio. Praesignificabant igitur prophetae quoniam videbitur Deus ab hominibus; quemadmodum et Dominus ait: «Beati mundo corde, quoniam ipsi Dominum videbunt». Sed secundum magnitudinem quidem ejus, et mirabilem gloriam, «nemo videbit Deum, et vivet»; incapabilis enim Pater; secundum autem dilectionem humanitatem, et quod omnia possit, etiam hoc concedit iis qui se diligunt, id est videre Deum, quod et prophetabant prophetae. Quoniam «quae impossibilia apud hominem, possibilia apud Deum». Homo a se etenim non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult. Potens est enim in omnibus Deus: visus quidem tunc per Spiritum prophetiae, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno coelorum paternaliter; Spiritu quidem praeaparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat Deum. [...] Quemadmodum enim magnitudo ejus investigabilis est, sic et benignitas ejus inenarrabilis: per quam visus vitam praestat iis qui vident eum. Quoniam vivere sine vita impossibile est: subsistentia autem vitae de Dei participatione evenit: participatio autem Dei est videre Deum, et frui benignitate ejus. Homines igitur videbunt Deum, ut vivant, per visionem immortales facti, et pertingentes usque in Deum. Quod, sicut praedixi, per prophetas figuraliter manifestebatur, quoniam videbitur Deus ab hominibus, qui portant Spiritum ejus, et semper adventum ejus sustinent." (*Adversus haereses*, IV, 20, 5-6A: PG 7, 1035-1036).

Revelația deci, nu este o simplă "gnoză", adică o înțelepciune oferită de sus, pentru ca folosindu-ne de ea, să dobândim mântuirea; revelația este deja în sine operă de mântuire, care nu doar ne descoperă mântuirea, ci ne-o comunică.

Pe de altă parte, în timp ce o doctrină are doar funcția de a descoperi, revelația este în același timp descoperire și "voalare": "Verbum dispensator paternae gratiae factus est ad utilitatem hominum, propter quos fecit tantas dispositiones, hominibus quidem ostendens Deum, Deo autem exhibens hominem: et invisibilitatem quidem Patris custodiens, ne quando homo fieret contemptor Dei, et ut semper haberet ad quod proficeret; visibilem autem rursus hominibus per multas dispositiones ostendens Deum, ne in totum deficiens a Deo homo, cessaret esse. Gloria enim Dei vivens homo: vita autem hominis visio Dei. Si enim quae est per conditionem ostensio Dei vitam praestat omnibus in terra viventibus, multo magis ea quae est per verbum manifestatio Patris, vitam praestat his qui vident Deum" (*Adversus haereses*, IV, 20, 7: PG 1037). Revelația este deci mântuire, însă punând subiectul într-o anumită tensiune.

2) În tradiția teologică scolastică se consideră la fel Creația sau anumite evenimente istorice, ca manifestări ale lui Dumnezeu și, deci, ca fapte ale Revelației. Însă se introduce distincția între revelație naturală și supranaturală, iar modul în care se face lectura acestei naturi epifanice, este pornind de la creație și de la istorie pentru a ajunge la Dumnezeu (de la efect la cauză) sau pe calea participării la ființă, adică din perspectiva metafizicii ființei. la naștere astfel

categoria de "analogie" în diferitele sale specificări, ce va fi utilizată pentru a distinge fie diferitele tipuri de cunoaștere, fie diferitele forme de limbaj (univoc, echivoc, analogic). Aceste categorii culturale, inspirate din metafizica aristotelică, nu corespund contextului cultural căruia episcopul Irineu îi aparține; mai potrivită îi este categoria de "simbolic" decât cea de analogic. Elemente în favoarea acestei afirmații:

a) mai întâi, afirmația să explicită că teofaniile anterioare venirii lui Hristos, sunt simboluri ale celor ce vor fi în viitor, deoarece fac trimitere la revelația supremă ce urma să aibă loc în Hristos: "Non igitur manifeste ipsam faciem Dei videbant prophetae, sed dispositiones et mysteria, per quae inciperet homo videre Deum. [...] Igitur si neque Moyses vidit Deum, nec Elias, nec Ezechiel, qui multa de coelestibus viderunt; quae autem ab his videbantur, erant similitudines claritatis Domini, et prophetiae futurorum: manifestum est, quoniam Pater quidem invisibilis, de quo et Dominus dixit: «Deum nemo vidit unquam» (Joan 1, 18). Verbum autem ejus, quemadmodum volebat ipse, et ad utilitatem videntium, claritatem monstrabat Patris, et dispositiones exponebat [...] non in una figura, nec in uno caractere videbatur videntibus eum, sed secundum dispensationem ejus causas sive efficaciam, sicut in Daniele scriptum est (Dan 3, 92 Vg) [...]: «Et visio,» inquit «quasi similis Filio Dei» [...] Sic semper Verbum Dei velut species dispositionum Patris hominibus ostendebat, docens nos quae sunt Dei" (*Adversus haereses*, IV, 20, 10-11). Rolul acestor teofanii nu este doar acela de "preinformare", ci acela al unor evenimente care realizează deja, fiind o efectivă anticipare, chiar dacă în linii mari, a evenimentului total.

b) Alteori, recurge la categoria de "imagine", teofaniile anterioare lui Hristos fiind o imagine a teofaniei creștine. Întruparea inaugurează o nouă etapă în economia imaginii: "Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini, et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam quae est ad Filium similitudinem, pretiosus homo fiat Patri. Propter hoc autem et similitudinem facile amissit. Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit; et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens, quod erat imago ejus; et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum" (*Adversus haereses*, V, 16, 2: PG 7, 1167).

Omul este imagine a Cuvântului, încă înainte de Întrupare; după Întrupare este imagine în întreg adevărul, rămânând însă tot imagine. Cuvântul Tatălui chiar, făcându-se om - adică imagine - devine el însuși imagine vizibilă a Tatălui invizibil. În concluzie, conceptul de imagine de care vorbește Irineu, nu este o simplă reproducere, ci este deschis unui dinamism specific simbolului, dinamism pe care conceptul de participare analogică nu îl pune în evidență.

Într-o relație de analogie, termenul analog face referință la cel analogat precum partea la întreg; simbolul în schimb, semnifică *întreaga* realitate semnificată, chiar dacă nu o semnifică în mod *total*. Referința continuă la realitatea semnificată este o funcție esențială existenței însăși a simbolului: un simbol care nu mai face trimitere la acea realitate, nu mai este simbol, în timp ce partea dintr-un întreg poate avea un sens deplin și în sine, fără referire la ceva exterior lui.

Cum remarcam mai sus, în concepția Sf. Irineu, revelația, așa cum se desfășoară în istorie, nu este niciodată completă și definitivă, ci imprimă în fiecare moment al său, sau în fiecare fază revelativă, o tensiune către o viitoare revelație, împiedicând astfel identificarea dintre revelație și posedarea totală a adevărului.

Putem spune deci, că el concepe natura epifanică a istoriei nu în sens analogic - potrivit căruia, termenul analogant, prin ceea ce este în sine, îl dezvăluie pe cel analogat, însă îl "voalează" prin ceea ce nu este -, ci în sens simbolic: nici un moment al revelației nu poate fi considerat împlinit, nici chiar la nivelul său particular, sau altfel spus, nici un moment al revelației nu constituie un scop în sine, ci este mereu o revelație în vederea unei alte revelații.

Deci, pentru Irineu, istoria mântuirii este epifanică în sens simbolic, iar acest simbolism reprezintă caracteristica economiei salvifice istorice.

Dimensiunea simbolico-epifanică a istoriei nu aparține doar perioadei Vechiului Legământ; dimpotrivă, Întruparea reprezintă maxima teofanie, păstrându-se însă și ea în această dimensiune, exemplificator fiind textul mai sus citat, potrivit căruia, Cuvântul, care l-a făcut pe om după chipul său, în momentul întrupării, arată "chipul (imaginea) în întreg adevărul său, devenind el însuși ceea ce era chipul său, adică om" (cf. *Adversus haereses*, V, 16, 2).

În acest caz, dacă Cuvântul Întrupat prezintă o astfel de dimensiune epifanico-simbolică, cu atât mai mult se poate spune despre Biserică și întreg timpul Bisericii și, prin urmare, despre celebrările sacramentale ale Bisericii. Pentru a ilustra această afirmație, apelăm la câteva texte în care se fac aluzii la celebrările sacramentale.

În polemică cu ereticii care refuzau să lege mântuirea de apele Botezului, episcopul Irineu arată cum folosirea realităților create în Botez, trebuie considerată mai mult decât legitimă, din moment ce reînnoirea instaurată de Cuvântul întrupat antrenează întreaga realitate, constituind principiul îndumnezeirii omului și al cosmosului: "Redemptionis autem ipsorum traditionem evenit invisibilem esse, et incomprehensibilem: videlicet cum sit incomprehensibilium et invisibilium mater. Et propter hoc, cum sit instabilis, non simpliciter, neque uno sermone referendum est: quoniam unusquique illorum, quemadmodum ipsi volunt, tradunt eam. Quanti enim sunt hujusmodi sententiae mystici antistites, tot sunt et redemptiones. Et quia ad negationem baptismatis, ejus quae est in Deum regenerationis, et universae fidei destructionem remissa est species haec a Satana, arguentes eos referemus aptiori loco" (*Adversus haereses*, I, 21, 1: PG 7, 658).

O idee similară este exprimată în context euharistic, când se referă la unitatea istoriei mântuirii și a împlinirii sale: "Nostra autem consonans est sententia eucharistiae, et eucharistia rursus confirmat sententiam nostram. Offerimus enim ei quae sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus. Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti: sic et corpora nostra percipientia eucharistiam, jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia" (*Adversus haereses*, IV, 18, 5: PG 7, 1028-1029).

Remarcăm în aceste aluzii la celebrările sacramentale, preocuparea sa de a afirma reînnoirea realităților ce se actualizează prin acestea: "[Filius Dei] quando incarnatus est, et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus. [...] ad Corinthios scribens ait...: «Calix benedictionis, quem benedicimus, nonne communicatio sanguinis est Christi?» Quis est autem qui communicavit nobis de escis? Utrum is qui ab illis affingitur sursum Christus, superextensus Horo, id est fini, et formavit eorum Matrem?: an vero qui ex virgine est Emmanuel...?» (*Adversus haereses*, III, 18, 1. 3: PG 7, 932-933).

"Oportuerat autem hominem primo fieri, et factum augeri, et auctum corroborari, et corroboratum multiplicari, et multiplicatum conualescere, conualescentem vero glorificari, et glorificatum videre suum Dominum. Deus enim est qui habet videri: visio autem Dei efficax est incorruptelae: «incorruptela vero proximum facit esse Deo» (Sap 6, 19). Irrationabiles igitur omni modo, qui non exspectant tempus augmenti, et suae naturae infirmitatem ascribunt Deo. Neque Deum, neque semetipsos scientes, insatiabiles et ingrati, nolentes primo esse hoc quod et facti sunt, homines passionum capaces; sed supergredientes legem humani generis, et antequam fiant homines, jam volunt similes esse factori Deo, et nullam esse differentiam infecti Dei, et nunc facti hominis, qui plus irrationales sunt quam muta animalia. [...] Oportuerat autem primo naturam apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate, et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, agnitione accepta boni et mali" (*Adversus haereses*, IV, 38, 3. 4: PG: 7, 1108-1109).

"Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens, dicit: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» (Gen 1, 26). Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus ejus vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei" (*Adversus haereses*, V, 1, 3: PG 7, 1123).

Realismul euharistic constituie argument în favoarea concepției sale antropologice (*homo - caro*) și soteriologice (*Salus carnis*)¹¹, diferită nu doar față de cea a curenților gnostico-dualiste (în principal, valentiniani, ale căror idei, pot fi redată în mod schematic prin formulele *homo - spiritus*; *Salus spiritus*), dar și față de unii scriitori ecleziastici (Origen, ceva mai târziu: *homo - anima*; *Salus animae*): "Vani autem omnimodo, qui universam dispositionem Dei contemnunt, et carnis salutem negant, et regenerationem ejus spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis. Si autem non salvetur haec, videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos; neque calix eucharistiae communicatio sanguinis ejus est neque panis quem frangimus, communicatio corporis ejus est. Sanguis enim non est, nisi a venis et carnibus, et a reliqua quae est secundum hominem substantia, qua vere factum est Verbum Dei. Sanguine suo redemit nos [...] Quando ergo et mistus calix, et factus panis percipit verbum Dei, et fit Eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia" (*Adversus haereses*, V, 2, 2. 3: PG 7, 1124-1125).

Uzul termenului *mysterion*, sau apropiate (*mysteriōdiōs*, *mystagōgi*, *mystagōgian*) este relativ rar, putându-se spune chiar, că încearcă să-l evite; apare doar de trei ori în *Adversus haereses* I, 7, 2; 21, 1. 3 (PG 7, 515; 658. 662) în contextul descrierii unor doctrine eretice gnostice sau practici culturale ale acestor secte. Doar în cartea a V-a termenul apare (V, 6, 1: PG 7, 1137) pentru a se referi la distincția paulină dintre omul spiritual și cel trupesc, oamenii spirituali primind Spiritul lui Dumnezeu, devin părtași cunoașterii tainelor lui, asemenea celor ce au harisma profeției spre utilitatea tuturor: "Quemadmodum et multos audivimus fratres in Ecclesia, prophetica habentes charismata, et per Spiritum universis linguis loquentes, et absconsa hominum in

¹¹ A. Orbe, *Ireneo*, în *Dizionario...*, col. 1806-1815.

manifestum producentes ad utilitatem, et mysteria Dei enarrantes, quos et spirituales Apostolus vocat: secundum participationem Spiritus existentes spirituales, sed non secundum defraudationem et interceptionem carnis, ed nude hoc ipsum solum. Si enim substantiam tollat aliquis carnis, id est plasmatis, et nude ipsum spiritum intelligat, jam non spiritualis homo est, quod est tale, sed Spiritus hominis aut Spiritus Dei. Cum autem Spiritus hic commistus animae unitur plasmati; propter effusionem Spiritus, spiritualis et perfectus homo factus est: et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei" (*Adversus haereses*, V, 6, 1: PG 7, 1137).

Pe marginea acestui text, remarcă E. Ruffini¹² faptul că, reînnoirea și îndumnezeirea omului este descrisă cu categoria de "imagine", care aparține ordinului simbolicității, deci conform unui dinamism în continuu progres, nu în sensul unei creșteri cantitative, ci ca o continuă retrimiteră la arhetip.

Drept concluzie la ceea ce interesează aici, consideră E. Ruffini că motivul pentru care Irineu nu califică celebrările sacramentale cu termenul de semn-simbol este deoarece el ar include în această categorie nu numai celebrarea în sine, ci și ceea ce în limbajul nostru am numi "efecte" ale sacramentului (deci nu numai *sacramentum tantum* - semnul, ci și *res tantum* - efect-realitate), în conformitate cu natura epifanico-simbolică a unicei economii salvifice istorice.

Reprezentanți ai școlii alexandrine

1.5 Clemente din Alexandria (†215 cca.)

Acest scriitor ecleziastic utilizează categoria *mysterion* de peste 90 ori, din care o treime cu referire la misteriiile păgâne sau pentru a desemna religia creștină sau riturile sale, spre deosebire de religiile misterice. În celălalt număr de cazuri, desemnează în primul rând adevărul sau realitatea ocultă, cuprinsă în principal în textele scripturistice de interpretare dificilă: "Domnul n-a descoperit multora cele care nu erau destinate celor mulți, ci la puțini pe care îi știa că li se cuvine, care puteau să le primească și să-și formeze sufletul după ele; acelea sunt tainice, ca și Dumnezeu; ele se încredințează cuvântului nu literei, nu scrisului. Dacă cineva ar spune că "nimic nu este ascuns, care să nu se vădească, nici acoperit, care să nu se descopere" (Mt 10, 26) acela să audă de la noi acestea: prin cuvintele acestea, Domnul a arătat mai dinainte că ceea ce este ascuns se va vădi celui care aude în chip ascuns, iar ceea ce este acoperit se va descoperi așa cum se descoperă adevărul celui care primește în chip acoperit cele predate; și ceea ce este ascuns celor mulți, aceea se va vădi la puțini. Dar pentru ce nu cunosc toți adevărul, dacă toți pot înțelege adevărul? Întreb și eu: pentru ce nu este iubită dreptatea, dacă dreptatea este a tuturor? Tainele sunt predate în chip tainic, ca să fie în gura celui care vorbește și în a aceluia căruia i se vorbește; dar mai bine spus, nu în gură, ci în minte" (cf. *Stromata*, I, 13, 2-4).

¹² E. Ruffini, *op. cit.*, p. 82.

"Pe bună dreptate deci, spune apostolul: «prin descoperire am cunoscut taina, precum am scris mai înainte pe scurt, din care, citind, puteți înțelege priceperea mea în taina lui Hristos» (Ef 3, 3-4). A spus: «din care puteți», pentru că știa că unii au luat numai lapte, nu încă mâncare; sau poate, numai lapte. Trebuie să înțelegem în patru chipuri voința legii: ca tip, când ne arată ceva; ca semn, când ne înfățișează ceva; ca poruncă, când ne călăuzește spre o viețuire dreaptă; ca profeție, când ne prezice viitorul [...] pentru a putea înțelege întreaga înlănțuire a dumnezeieștii învățături" (cf. *Stromata*, I, 179, 1-3.4).

"... nici profeția și nici însuși Mântuitorul n-au grăit așa simplu tainele cele dumnezeiești, încât să poată fi înțelese ușor de orișicare, ci au grăit în pilde" (cf. *Stromata*, VI, 124, 6).

"Așa sunt pentru noi și Scripturile Domnului [precum fecioria Născătoarei de Dumnezeu], nasc adevărul și rămân fecioare, pentru că ascund tainele adevărului" (cf. *Stromata*, VII, 94, 1).

În două cazuri s-ar putea spune că se referă în mod mai precis la celebrarea tainelor inițierii creștine: "De aceea Domnul n-a oprit să se facă bine sâmbăta (Mt 12, 12; Mc 3, 4; Lc 6, 9), ci a îngăduit "celor care pot purta" (Mt 19, 11) să ia parte la dumnezeieștile taine și la acea lumină sfântă" (cf. *Stromata*, I, 13, 1).

"Cele trei zile [ale drumului lui Avraam cu fiul său Isaac spre locul de jertfă] ar putea fi taina peceții, prin care se crede în Cel Care este cu adevărat Dumnezeu" (cf. *Stromata*, V, 73, 2).

Dacă misterul înseamnă mai ales adevăr, dacă revelația tainelor este mai ales învățătură-doctrină, rezultă că mântuirea s-ar putea descrie prin conceptul de cunoaștere, putând vorbi despre o gnoză creștină: "Filozoful nostru se ocupă cu trei lucruri: în primul loc cu contemplația; în al doilea loc cu împlinirea poruncilor; în al treilea loc cu formarea de oameni buni. Aceste trei reunite formează gnosticul" (cf. *Stromata*, II, 46, 1).

"În afară de prima și singura pocăință de păcate - pocăință de păcatele săvârșite mai înainte, din timpul primei viețuirii, din timpul păgânătății, adică din timpul neștiinței..." (cf. *Stromata*, II, 56, 1).

"... mi se pare că trei sunt consecințele puterii gnostice: prima, de a cunoaște lucrurile; a doua, de a săvârși ceea ce poruncește Cuvântul; a treia, de a putea transmite cu cuviință dumnezeiască tainele adevărului. Cum poate fi fără Dumnezeu gnosticul, omul care a învățat dumnezeieștile taine de la Fiul său cel Cel Unul Născut?" (cf. *Stromata*, VII, 4, 2).

"Nu trebuie să fie făcută cunoscută tuturor taina, ci arătată celor care participă la gnoză atât doar cât să le aducă aminte de ea, celor care și pricep că s-a spus de Domnul: «Fiți desăvârșiți ca și Tatăl vostru»" (cf. *Stromata*, VII, 88, 4).

"... ereticii [...], silindu-se să depășească credința comună, se depărtează de adevăr. N-au învățat tainele gnozei bisericești, nici n-au înțeles măreția adevărului" (cf. *Stromata*, VII, 97, 3).

Această accentuare a aspectului noetic a operei salvifice ce se face simțită în scrierile autorului alexandrin, duce și la tendința de modificare a noțiunii de economie salvifică, comparativ cu cea a lui Irineu, de exemplu: ea nu mai este ghidată atât de logica Întrupării, cât de cea a revelației: Dumnezeu nu se revelează întrupându-se, ci se întrupează pentru a revela. Este semnificativ în acest sens faptul că titlul

cel mai sintetic al funcțiilor salvifice ale lui Hristos este cel de *Lumină* (*Stromata* VII, 5, 5). Totuși, și pentru Clemente, sacramentalitatea economiei salvifice este o consecință a sacramentalității lui Hristos: "Caracterul Scripturilor stă în aceea că ele vorbesc în pilde, pentru că și Domnul, deși nu era din lumea aceasta, a venit la oameni ca om al acestei lumi" (cf. *Stromata*, VI, 126, 3).

Alt element comun cu Irineu, este viziunea evolutivă ce o are asupra revelației: nu este așa doar pentru că crește în conținutul obiectiv, ci și pentru că fiecare din aceste conținuturi face trimitere la cele ulterioare, precum un semn la realitatea semnificată, care la rândul ei este un semn al celor viitoare: "Deci altele sunt tainele cele ascunse până la apostoli și predate de ei, așa cum le-au primit de la Domnul - erau ascunse în Vechiul Testament - care «acum s-au descoperit sfinților» (Col 1, 26) și alta bogăția slavei tainei celei între neamuri (Col 1, 27), care este credința și nădejdea cea întru Hristos, pe care Apostolul a numit-o în altă parte «temelie» (1 Cor 3, 10)" (cf. *Stromata*, V, 61,1).

Și asupra acestui aspect remarcăm o deosebire: dacă pentru Irineu istoria este revelație, pentru Clemente, revelația are loc *în* istorie: aceasta este un *locus* al revelației, drept pentru care, este explicabilă tendința de identificare a noțiunii de *mister* cu cea de *adevăr*. Economia salvifică, asemenea concepției lui Irineu, este în mod organic unitară, fie pentru faptul că este opera unuia și aceluiași Dumnezeu prin unicul său Logos, fie deoarece aceasta converge către o aceeași cunoaștere, indiferent dacă este vorba de filozofia greacă, de legea Vechiului Legământ, de profeți sau de Evanghelie: misterul lui Hristos. Cu Hristos, istoria revelației este încheiată, chiar dacă rămâne posibilitatea unei deveniri istorice în înțelegerea ei; deci posibilitatea progresului, în situația Noului Legământ este doar de ordin subiectiv. Pentru Irineu în schimb, am văzut, deși Hristos este maxima teofanie a lui Dumnezeu, Fiul Întrupat rămâne El însuși un semn; misterul lui Hristos este într-adevăr realizat, însă nu a ajuns încă în plinătatea sa: și după El, istoria continuă să fie epifanică.

Cu aceste premise asupra conceptului de mântuire și de economie salvifică în scrierile lui Clemente, trecând la tema sacramentelor, putem constata că sacramentului îi este atribuit un rol și o funcție salvifică întru totul coerentă conceptului de mântuire și economiei salvifice tipice gnozei creștine. Exemple semnificative aparțin domeniului teologiei inițierii creștine: "Fuimus enim illuminati, id autem est Deum agnoscere" (*Paedagogus*, I, 6: PG 8, 279).

"Tenebrae autem sunt ignoratio, per quam in peccata incidimus, circa veritatem hallucinantes. Cognitio ergo est illuminatio, quae delet ignorationem, et perspicacem videndi facultatem inserit" (*Ibidem*: PG 8, 286).

"Si enim in Christo regenerati sumus, qui nos regeneravit, ei quod, proprio lacte nutrit, nempe Verbo. [...] Omni ergo ratione nos in omnibus Christo jungimus et in cognitione, per sanguinem ejus ipsius institutionem et vitae agenda rationem [...] Idem ergo sanguis et lac, passionis et doctrinae Domini est symbolum" (*Ibidem*: PG 8, 307-310).

Trebuie remarcată în scrierile lui Clemente includerea în mod organic a Bisericii în economia salvifică: "Quemadmodum enim ejus voluntas est opus, et id mundus nominatur; ita etiam ejus propositum est hominum salus, et ea vocata est Ecclesia" (*Paedagogus*, I, 6: PG 7, 282).

Este semnificativ apoi faptul că termenul *ekklesia* apare în contextul unui pasaj biblic euharistic și al sublinierii unicității planului salvific, context delimitat tocmai de termenii "miraculum mysticum" (*thaumtoōs mystikou*) și "admirabile mysterium" (*tou paradóxou mystēriou*): "O miraculum mysticum! Unus quidem est universorum Pater, unus est etiam Verbum universorum, et Spiritus Sanctus unus, et ipse est ubique. Una autem sola est mater virgo: mihi autem placet eam vocare Ecclesiam. [...] Verbum est omnia infanti, et pater et mater et paedagogus et altor: *Comedite*, inquit, *meam carnem, et bibite meum sanguinem*. Haec convenientia alimenta nobis suppeditat Dominus, et carnem praebet, et effundit sanguinem, et ad incrementum nihil deest infantulis. O admirabile mysterium!" (*Paedagogus*, I, 6: PG 7, 299-302). Amânăm concluziile pentru a trece în revistă scrierile unui alt reprezentant al școlii alexandrine: Origen.

1.6. Origen (†254)

Origen a avut meritul de a fi coordonat elementele embrionare moștenite și de a le fi sintetizat. Concepția sa despre *mysterion* stabilește o clară legătură între Scriptură, Biserică și Euharistie¹³. Piatra unghiulară a acestei concepții pare a fi introducerea unei metode originale pentru a descoperi diferitele sensuri ale Scripturii și pentru a investiga dimensiunea semnelor sacramentale și liturgice. Punctul de plecare în explicarea metodei sale exegetice¹⁴, este ideea că Scriptura, inclusiv Vechiul Testament, a fost compusă pentru noi creștinii (cf. 1 Cor 10, 11), prin urmare, Spiritul Sfânt nu a făcut aceasta doar în funcție de semnificația literară a textului (în caz contrar, prescrierile juridice și ceremoniale ale vechiului Legământ, abolite de Hristos, ar fi trebuit suprimate din Biblia creștină). Semnificația voită de către Spiritul Sfânt este cea spirituală. Vechiul Testament este revelație doar în măsura în care este, în ansamblul său, profeție a lui Hristos, exegeza biblică trebuind să arate că Hristos îi este cheia de interpretare. Exegeza Noului Testament în schimb, aplică fiecărui creștin ceea ce s-a spus de către Hristos și arată, în acțiunile lui Hristos, profeția și posedarea anticipată a bunurilor eshatologice. Prima venire a lui Hristos este în același timp, împlinirea timpului ce o precede și profeția a celei de a doua veniri: între "Evanghelia vremelnică", cum este trăită aici pe pământ și "Evanghelia veșnică" (Ap 14, 16) a fericirii, diferența nu stă în *hypóstasis*, în substanță, deoarece nu este decât o singură Evanghelie, ci în *epinoía*, în modul omenesc de a considera lucrurile, deoarece noi nu vedem decât "ca într-o oglindă, în părere" (1 Cor 13, 12) ceea ce vom vedea "față către față" (*Comentariu la Evanghelia după Matei* 15, 23): totuși deja aici posedăm "adevăratale bunuri", iar sacramentalitatea ce caracterizează timpul Bisericii, se găsește în germene în această distincție.

¹³ H.U. von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, în *Recherches de Science Religieuse* 26 (1936), p. 513-562; 27 (197), p. 38-64.

¹⁴ H. Crouzel, *Origene*, în *Dizionario...* II, col. 2524.

Astfel, în Biserică se manifestă misterul economiei divine a mântuirii: "În Isus s-a realizat unirea firii dumnezeiești cu cea omenească, pentru ca cea omenească să se facă dumnezeiască printr-o unire intimă cu aceasta, nu numai în Isus, ci și în toți oamenii, care împreună cu credința duc o viață așa cum învață Isus: o viață care înalță la prietenia cu Dumnezeu și la comuniunea cu El, pe toți cei care umblă după poruncile lui Isus" (cf. *Contra Celsum*, 3, 28: SC 136, p. 68-69).

La fel ca și pentru Clemente, caracterul istoric și unitar al economiei salvifice se manifestă în progresivitatea Revelației, al cărei punct culminant îl constituie Hristos: "Deoarece omul înțelept, când aude un cuvânt înțelept îl aprobă și adaugă ceva la el, este evident că apostolii, folosind semintele revelațiilor celor mai secrete și mai profunde pe care le-au înțeles Moise și profeții, au trecut la contemplări mult mai numeroase ale adevărului, sub acțiunea lui Isus. [...] Nu este fiindcă ar fi fost inferiori ... ci deoarece așteptau plinirea vremilor; deoarece venirea lui Isus fusese păstrată pentru un anumit timp, trebuiau să fie descoperite unele adevăruri, păstrate pentru acel timp, diferite de cele care au fost spuse deja în lume" (Cf. *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, 13, 48).

Se subînțelege și în cazul lui Origen, conținutul în principal de caracter noetic al revelației misterului: "Se poate și ca Fiul să fie numit Cuvânt, pentru că transmite tainele ascunse în Tatăl, care este într-un fel inteligența (*nous*) al cărei cuvânt (*logos*) este Fiul. Căci așa cum, în cazul nostru, un cuvânt (enunț) este un trasmițător (*angelos*) al ideilor din minte, tot astfel Cuvântul lui Dumnezeu, care l-a cunoscut pe Tatăl (fiindcă nici o faptură nu se poate apropia de Tatăl fără un îndrumător), ni-l dezvăluie/revelează pe Tatăl pe care l-a cunoscut" (Cf. *Comentariu la Evanhelia după Ioan*, 1, 38).

Origen îi califică pe Hristos, pe apostoli, Biserica, drept marii *luminători* ai lumii (*Omiliile la cartea Facerii*, 1, 5-6), a căror funcție este surpinsă mai ales în ordinea doctrinei: doctrina ajunge la noi începând prin predicarea apostolilor, apoi prin învățătura Bisericii, într-un proces specific timpului Bisericii și naturii continuității sale în raport cu misterul lui Hristos.

Întorcându-ne la metoda exegetică a lui Origen, este interesant de reținut concluzia lui E. Ruffini¹⁵, potrivit căreia, sistemul logic în care se naște și își găsește locul afirmația pluralității sensurilor scripturistice, aparține mai degrabă unei matrici culturale creștine, asemănătoare celei lui Irineu, legată de logica simbolului și nu uneia neoplatonice. Este vorba de tripartiția origeniană clasică¹⁶ a sensurilor scripturistice (istoric, moral, alegoric sau uneori anagogic), sensuri care nu pot fi dezvoltate în mod independent unul de altul. Chiar dacă nu toți credincioșii au capacitatea și posibilitățile de a trece de la sensul istoric la cel moral și la cel alegoric, rămâne însă faptul că atingerea sensului alegoric nu permite neglijarea, de exemplu, a celui istoric, dacă se vrea a fi o lectură creștină a Bibliei. Criteriul exegetic din care se desprinde această triplă lectură, se bazează pe convingerea că datul istoric, nu doar face referire la cel alegoric, ci îl întemeiază în oarecare

¹⁵ E. Ruffini, *op. cit.*, p. 94.

¹⁶ Teoria triplei semnificații a Scripturii, corespunde trihotomiei antropologiei lui Origen (cf. *Peri Arhon*, IV, 2, 4), vorbind astfel despre o semnificație corporală (literară), o semnificație psihică (morală) și una spirituală (mistică).

măsură; mai bine-zis, face referire deoarece îl anticipează. Referirea își găsește justificarea nu atât, sau nu doar într-un efort imaginativ sau speculativ al omului, ci într-o intervenție a lui Dumnezeu în istorie¹⁷.

Pe de altă parte, raportul ce-l stabilește între sensul literar-istoric și cel moral, nu are nimic de-a face cu o lectură pur și simplu parenetică a Scripturii și nici cu simpla utilizare ca modele a personajelor și episoadelor din istoria biblică. Sensul moral este cel care permite perceperea continuității (și depășirii) istoriei precreștine cu a celei creștine, putându-se spune că sensul moral funcționează ca intermediar între cel istoric și cel alegoric-anagogic: așa cum istoria Vechiului Testament este *mysterium* al celei creștine, la fel aceasta ultima este *mysterium* al eshatologiei.

Chiar dacă găsim puține reflecții teologice asupra celebrărilor sacramentale (în concret, cele ale inițierii creștine) și acestea ne permit totuși să conturăm noțiunea să de sacramentalitate în general.

O primă indicație este afirmația sa explicită că celebrarea sacramentală pentru a fi corect înțeleasă, trebuie abordată în același mod în care se abordează și Scriptura: așa cum dincolo de literă trebuie căutat sensul spiritual, la fel, dincolo de rit (al Botezului) trebuie căutat "Botezul spiritual și invizibil" (*Comentariu la Evanghelia după Ioan*, fragm. 76). Baia noii nașteri este în același timp semn-figură și realitate: realitate în raport cu vechile făgăduințe și semn-figură în raport cu realitățile viitoare, astfel că diferitele nivele ale interpretării nu sunt în mod riguros separate. În contextul acestei dialectici și dinamici (vizibil-invizibil), întâlnim în scrierile sale o primă teoretizare a simbolului sacramental: "Signum dicitur cum per hoc quod videtur aliud aliquid indicatur (*Comentariu la epistola către Romani*, 4,2: PG 14, 968A).

"Alius in eo videbatur et aliud intelligebatur. Caro cernebatur et Deus credebatur" (*Ibidem*).

Semnul (*semeion*) este un fapt comun (nu unul miraculos - *téras*), însă cu proprietatea că face trimitere la altceva diferit de sine (cf. *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, 13, 60). Astfel, apa Botezului - mulțumită invocării Preasfintei Treimi - în timp ce amintește de moartea față de păcat, face trimitere la ceea ce amintește.

Privitor la Botez, Origen distinge un triplu aspect: Botezul figurativ (prefigurările), Botezul creștin și Botezul de foc, la intrarea în glorie (cf. *Comentariu la Evanghelia după Luca*, omilia 14). Așa cum riturile precreștine sunt un semn al Botezului creștin, acesta din urmă este un semn al realității eshatologice. Ritul Botezului creștin deci, nu are o funcție doar informativă, ci reprezintă o adevărată anticipare simbolică: riturile precreștine de fapt, nu sunt o simplă pre-informare a Botezului creștin, precum nici acesta nu este o simplă pre-informare a Botezului de foc eshatologic. Această capacitate de semnificare spirituală permanentă și realitățile spirituale semnificate de rituri au ca fundament evenimentul Întrupării lui Hristos. Firea omenească a lui Hristos era "îmbrăcăminte" vizibilă a realităților invizibile (*Peri Arhon*, 4, 2-8), așa cum acțiunile sale omenești erau *symbola* ale celor divine (cf. *Comentariu la Evanghelia după Matei*, 16, 20). Deci El este "apa adevărată care aduce mântuirea" (cf. *Comentariu la Evanghelia după Luca*, omilia 21), cel care îmbracă - extrapolând de la Botez la oricare alt sacrament -, triplul rol de realitate semnificată, de semn și de referent¹⁸.

¹⁷ De exemplu, interpretarea numelui și a faptelor lui Iosua fiul lui Navi, ca pe un *sacramentum* al lui Hristos (*Omilia la cartea lui Iosua* I, 3).

¹⁸ E. Ruffini, *op. cit.*, p. 97.

**Concluzii: gnoză și sacramentalitate în scrierile
reprezentanților școlii alexandrine**

O primă concluzie este că, deși cei doi reprezentanți majori ai școlii alexandrine nu elaborează vreo teorie asupra simbolicității celebrărilor creștine, totuși le interpretează după principiul hermeneutic al simbolicității. Această lectură simbolică a realității sacramentale este în sintonie cu modul în care fac lectura Scripturii și a economiei mântuirii. Desigur, acest principiu hermeneutic derivă în oarecare măsură din contextul cultural căruia alexandrinii îi aparțineau, însă matricea sa fundamentală se află în tradiția creștină comună.

Două caracteristici sunt specifice sistemului teologic căruia și ei îi aparțin: prima este dată de faptul că celebrările sacramentale sunt considerate drept *locus* în care sensul spiritual (moral, alegoric, anagogic) al Scripturii își găsește explicitarea și înfăptuirea.

Al doilea aspect caracteristic este că sacramentului îi este atribuit un rol și o funcție salvifică coerentă cu concepția despre mântuire și economie salvifică specifică gnozei creștine.

1.7 «Mysterion» în unele omilii pascale și anafore primitive

După studiul lui E. Lodi¹⁹, gemeni ai teologiei sacramentale legat de uzul terminologiei misterice, putem întâlni și în literatura omiletică pascală ante-nicenă. Este vorba de un vast repertoriu de materiale liturgice și catehetice, patrimoniu comun al creștinismului asiatic, care deși se inspiră ca gen literar din autori păgâni ai timpurilor respective, se detașează în schimb prin conținuturi. Obiectivul lor era de a oferi texte ușor de memorat, însă după cum indică citările biblice ce le conțin și exegeza tipologică ce o fac, se poate spune că aspectul este asemănător unei "haggadah" pascale iudaice. Consideră același autor, că structura lor permite a face ipoteza că nu ar fi vorba de simple omilii, ci de o liturghie embrionară a Cuvântului. Astfel, după ce în prima parte se prezintă în cheie tipologică Paștile Vechii Legi (Ex 12), se trece apoi la evenimentul creștin al Paștilor, adică acel "mysterion" - plan salvific divin tradus într-o răscumpărare universală ritualizată în mod sacramental și mistic în adunarea credincioșilor în noaptea Învierii.

Un exemplu este omilia pascală a lui Meliton din Sardi (*Peri Pascha*, scrisă între 160-170). Termenul *mysterion* apare aici de 17 ori, din care, de 6 ori sub forma "mister pascal". Prin frecvența să, se manifestă ca fiind ceva instituit ce se realizează în celebrarea ritului. Nu mai este un adevăr ascuns (cf. Col 1, 26), ci o realitate revelată; se deosebește și de religiile misterice deoarece acestea presupun o inițiere în mister. Ideea jertfirii Mielului duce la concepția ritualistă a "misterului săvârșit în trupul Domnului". Patimile lui Hristos sunt deci, acest nou mister care, în mod implicit se poate considera ca referindu-se și la Euharistie.

¹⁹ E. Lodi, *La sacramentalità nelle fonti liturgiche primitive*, în *op. cit.*, p. 223-226.

Perspective asemănătoare și chiar mai dezvoltate asupra relației mister-Paște-Botez (Euharistie) se regăsesc în omilia lui Pseudo-Hippolyt²⁰; în anafora lui Hippolyt²¹, consemnată de așa-numita *Traditio Apostolica*, este reluat paralelismul tipic omiliilor pascale, dintre *oikonomia* și *mysterion* pentru a distinge oarecum în *mysterion* două faze: prima, care conține planul salvific, conform voinței Tatălui (un plan în sens subiectiv)²², iar cea de a doua, evenimentul cristologic în înfăptuirea să istorică (Întruparea și Patima să răscumpărătoare) sau realizarea obiectivă a acestui plan. Tocmai în această anafora, cel de al doilea moment, inaugurat de împlinirea voinței Tatălui în sens subiectiv²³, introduce tema Patimii în sens obiectiv și ritual, urmând apoi relatarea Cinei euharistice. Asistăm astfel la conturarea unei valori semantice a termenului *mysterion* care va fi mai evidentă în corespondentul latin *sacramentum*. Întrebarea care se pune: este vorba de o evoluție semantică sau de un dualism simultan?

2. «Mister» și «sacrament» în literatura creștină ante-nicenă de limbă latină

Reflecția creștină de expresie latină a acestei perioade, îi are ca reprezentanți majori, sau chiar ca primi reprezentanți, pe Tertulian și pe Sf. Ciprian, ambii din Cartagina. Pentru a răspunde la întrebarea cu care am încheiat capitolul anterior, vom încerca să remarcăm matricea culturală și teologică în care se situează concepția lor asupra celebrărilor creștine.

Facem mai întâi unele precizări terminologice. În primele versiuni latine ale Bibliei, răspândite mai ales în Africa, termenul *sacramentum* este cel folosit în mod comun pentru a traduce termenul grec *mysterion*. De fapt, Vulgata transliterează *mysterion* prin *mysterium*, însă în 16 cazuri îl traduce cu *sacramentum*. Explicațiile pentru care s-a impus termenul *sacramentum* sunt multiple²⁴, însă mulți autori se pronunță în sensul că această preferință va fi semnificativă în consecințe pentru întreaga teologie occidentală a sacramentelor²⁵.

²⁰ R. Cantalamessa, *L'omilia «in S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967.

²¹ După părerea lui Enrico Mazza, textul acestei anafore este de importanță fundamentală pentru înțelegerea evoluției istorice a liturgiei euharistice, în particular în ceea ce privește introducerea în rugăciunea euharistică (anafora) a cuvintelor instituirii: cf. E. Mazza (și comunitatea din Bose-Italia), *Segno di unità. Le più antiche eucaristie delle chiese*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1996, p. 57-72. 161-162.

²² "Misisti nobis... et angelum voluntatis tuae [...] Qui voluntatem tuam complens": *Traditio Apostolica*, 4.

²³ "Iată ce sunt Paștile: sărbătoarea comună tuturor ființelor, trimitere în lume a voinței Tatălui": cf. *Traditio apostolica*, 3.

²⁴ Vezi R. Schulte, *I singoli sacramenti come articolazione del sacramento radicale*, în *Mysterium Salutis VIII*, Queriniana-Brescia, 1982³, p. 104-105.

²⁵ De exemplu, R. Hotz, E. Ruffini, R. Schulte, C. Rocchetta (*I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali «meraviglie della salvezza» nel tempo della Chiesa*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1985); divers consideră E. Lodi. Asupra chestiunii vom reveni în concluzii.

Termenul *sacramentum*, ce derivă din latinescul *sacrare, consecrare*, exprimă în însăși rădăcina sa - *sacer* - o relație cu divinul, de caracter juridic-public, iar sufixul *-mentum*, indică mijlocul sau instrumentul prin care respectiva acțiune "consacratoare" se efectua și, în mod indirect, actul însuși al consacrării indica atât realitatea consacrată (*sacratum - sacrum*, în sens pasiv), cât și acțiunea însăși de consacrare (*sacratio-consecratio*, în sens activ). Inițial, în contextul extra-creștin, termenul era utilizat în două sfere diverse, însă cu un numitor comun în ideea de jurământ și angajament publico-juridic, legat de o binecuvântare (blestem) divină. Astfel, o primă valoare semantică era cea de jurământ de fidelitate al soldaților față de cel ce-i încorporează, jurământ ce se afla atât sub incidența dreptului divin, cât și al celui public (*sacramentum militare*). O a doua semnificație era cea a sumei de bani depuse ca și cauțiune, cu angajamentul renunțării la suma respectivă în cazul pierderii procesului (*sacramentum civile*).

2.1 Tertulian (160-220 cca.)

În scrierile sale, termenul *sacramentum* apare de peste 130 ori pentru a indica o varietate de lucruri²⁶: realități religioase sau doctrine inaccesibile; texte biblice în care grecescul *mysterion* a fost tradus prin *sacramentum*; economia mântuirii, și mai precis viața intra-treimică a Persoanelor divine, mântuirea mesianică așa cum este prefigurată în Vechiul Legământ; Isus Hristos în viața sa pământească și în evenimentul pascal; religia creștină, regula credinței și riturile creștine; "angajament solemn", "doctrină", simbol sau reprezentare simbolică. Totuși, consideră C. Rocchetta²⁷ că prevalează semnificația apropiată de cea de "obligație" (în sensul de angajament juridic-public), accentul fiind pus pe rolul activ al credinciosului. Astfel, Botezul este văzut ca "sacrament al miliției creștine", ca un "jurământ militar" (*Epistola* 44, 1; 73, 5), iar făgăduințele de la Botez reprezintă un angajament solemn față de Hristos și Evanghelia sa (*Ad martyras*, 3, 1; *De spectaculis*, 24, 4; *De idolatria*, 19, 2; *De corona*, 11, 1).

Scrierea sa dedicată tocmai acestui sacrament - *De baptismo* -, s-a născut dintr-o preocupare analogă celei lui Irineu²⁸ în *Adversus haereses*, îndreptată împotriva teoriilor dualismului maniheu, scopul său imediat fiind acela de a apăra sacramentul Botezului în fața afirmațiilor unei astfel de secte gnostice care nu putea accepta uzul apei ca instrument al mântuirii. Pentru a reconstrui noțiunea de sacrament a lui Tertulian, E. Ruffini pornește tocmai de la această scriere și, mai precis, de la prima parte a sa, remarcând metoda și logica diversă de cea a lui Irineu, care îi călăuzește reflecția teologică, acolo unde ne-am aștepta să găsim o mai mare convergență. Sunt două aspecte de luat în considerare: 1) afirmarea unității planului salvific divin și 2) dezvoltarea tipologiei biblice.

²⁶ D. Michaelidis, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris, 1970.

²⁷ C. Rocchetta, *op. cit.*, p. 262.

²⁸ "Il suo debito verso autori pagani e cristiani precedenti (e tra questi ultimi è opportuno ricordare specialmente Ireneo) è manifesto": D. Siniscalco, art. *Tertulliano*, în *Dizionario...* II, col. 3422.

1) În afirmarea acestei unități își găsește fundamentul atât raportul lumii materiale cu cea spirituală, cât și raportul dintre *ordo creationis* și *ordo redemptionis*. În acest sens, se poate prezenta în mod schematic următoarea paralelă între concepțiile celor doi autori:

Irineu	Tertulian
- raportul sus-menționat este <i>intrinsec</i> realităților raportate;	- acest raport este <i>extrinsec</i> realităților raportate;
- unitatea acestui plan se verifică <i>în</i> istorie; cele două ordine au <i>aceeași finalitate</i> : Dumnezeu crează pentru a mântui;	- unitatea se verifică <i>de-a lungul</i> istoriei: este <i>același Dumnezeu</i> cel care crează și cel care mântuiește.

2) O paralelă similară se poate trasa între Irineu (și Părinții și scriitorii orientali examinați până aici) și Tertulian vorbind despre fundamentul pe care se sprijină referințele la evenimentele vechi-testamentare din partea catehezei și a teologiei sacramentale ale respectivilor autori:

Irineu (ș.a.)	Tertulian
- continuitatea istoriei mântuirii care <i>descoperă</i> o unică economie salvifică și care justifică sacramentele în prefigurarea și anticiparea lor în VT. Deci <i>raportul eveniment/sacrament</i> este dat de <i>însăși istoria mântuirii</i> ;	- <i>raportul eveniment/sacrament</i> este dat de <i>teoretizarea doctrinară</i> : evenimentele VT ne permit mai buna înțelegere a semnificației spirituale a sacramentelor;
- în <i>însăși</i> evenimentele vechi-testamentare se află o prefigurare a Botezului: prefigurarea stă în anticipare, conform logicii simbolicității istoriei mântuirii;	- anticiparea stă doar în prefigurare: sunt evenimentele care anticipează, deoarece prefigurează; gestul ritual al Botezului se bazează pe simbolismul natural al apei.

Pe baza acestor observații preliminare, se pot presupune elementele din noțiunea de sacrament, proprie concepției lui Tertulian:

1) acesta este mai întâi de toate o celebrare; reflecția sa (poate și datorită intenției sale apologetice) este polarizată mai mult asupra celebrării în sine decât asupra a ceea ce se celebrează. Desigur, eficacitatea Botezului depinde în mod deosebit de acțiunea Spiritului, același Spirit de la începuturile Creației și Spirit al lui Hristos; însă teologia sa, pune Spiritul Botezului într-un raport mai apropiat cu cel al Creației decât cu cel care a însuflit misterele vieții lui Hristos (*De baptismo*, par. 3 și 4); este un Spirit care acționează asupra lucrurilor și, prin lucruri, asupra omului; însă modul în care explică această acțiune, este mai mult una rațională, filozofică decât de credință, însă și așa, de o consistență îndoielnică: "Cum orice materie inferioară se împărtășește din calitățile materiei care-i este superioară, la fel substanța corporală se împărtășește din virtualitatea substanței spirituale,

astfel încât aceasta, în virtutea subtilității sale, poate cu ușurință să o pătrundă și să o însuflețească pe aceea. Astfel, firea apelor, sfințite de către Spiritul Sfânt, a primit puterea de a sfinți pe om în sacrament" (cf. *De baptismo*, 4, 2). Este semnificativ și faptul că la începutul lucrării sale despre Botez, el îl denumește ca *sacramentum aquae*.

2) "Cuvântul", în câmpul celebrării sacramentale, are un rol normativ, în sens juridic: a) fixează obligația și deci, necesitatea sacramentului în vederea mântuirii; b) indică o "formă" (modalitatea) în care sacramentul trebuie celebrat. Deci un raport extrinsec și nu unul ce decurge din continuitatea de natură dintre cuvânt și sacrament.

3) Subliniază raportul strâns ce leagă gestul sacramental al Botezului de mărturisirea de credință (este și primul martor al acesteia); de aceea mai numește Botezul drept *pactio fidei* (*De pudicitia*, 9, 16), *testatio fidei* (*De baptismo*, 6), însă într-un alt loc îl prezintă ca pe un ornament al credinței (*De baptismo*, 13, 1) deci, cuvânt și sacrament ca aparținând la două ordine diverse.

4) Dimensiunea simbolică este prezentă doar în descrierea gestului sacramental, însă mai degrabă ca prefigurări biblice, figuri și nu adevărate anticipări; acesta este mai degrabă un sigiliu decât un simbol.

În concluzie, orizontul teologic în care dezvoltă tematica sacramentală este sensibil diferit de cel al autorilor orientali examinați până aici. În această perspectivă, deși "misterul (taina)" și "celebrarea creștină" intră sub același titlu de *sacramentum*, este doar fiindcă sunt înfăptuiri istorice ale unei unice voințe divine și nu fiindcă ar avea o structură identică (simbolică); însă concepția nu va putea evita separarea noțiunii de *mysterium* (pentru a desemna misterul-adevăr) de cea de *sacramentum* (pentru celebrarea creștină). Astfel că domeniului simboличității îi va reveni doar gestul ritual, însă și în acest caz, simbolicul fiind redus la un sens funcțional și anume, cel corespunzător unei *economii*.

2.2 Sf. Ciprian din Cartagina (†258)

Discipol fidel al lui Tertulian²⁹, este părtaș inclusiv orizontului logic al maestrului, iar în ce privește modul tratării celebrărilor sacramentale, este atras mai mult de chestiuni disciplinare asupra validității sau nu a celebrărilor în sine, decât de probleme ce privesc natura lor.

Utilizează de peste 60 ori termenul *sacramentum*, mai ales în sensul militar de jurământ. Rolul cooperării omului este atât de important, încât lipsa ortodoxiei credinței și a comuniunii vizibile cu comunitatea eclezială, face imposibilă mântuirea. Pentru a explica această cunoscută poziție a sa, trebuie pornit de la concepția sa despre revelație³⁰, care este formulată mai degrabă din perspectiva ortodoxiei decât a economiei. Astfel, el preferă termenul "tradiție" în locul celui de "revelație", manifestând astfel că perspectiva din care este studiată revelația nu este cea a naturii sale, a locului ce-l ocupă în cadrul economiei mântuirii, ci cea a căii de transmitere a

²⁹ "... numquam Cyprianum abque Tertulliani lectione unum die praeterisse": Ieronim, *De viris illustribus*, PL 23, 661-663; "B. Cyprianus Terulliano magistro utitur". *Idem, Epistola* 84, 2.

³⁰ E. Ruffini, *op. cit.*, p. 120-124.

adevărului și, în consecință, a posibilității posedării sale sigure: "Tradiția evanghelică și apostolică... pornește de la autoritatea Domnului și a Evangheliei, de la prescrierile și epistolele apostolilor" (cf. *Epistola* 74, 2).

Această *traditio* își găsește întruparea în Scripturi (cf. *Epistola* 63, 2-10), care sunt ca niște izvoare ale adevărului, accesibile doar în Biserică:

"Nu se poate avea pe Dumnezeu ca Tată, dacă nu se are Biserica drept mamă" (cf. *De Unitate ecclesiae*, 6). Și această afirmație, de fapt, îi servește în mod exclusiv pentru a spune că numai Biserica poate garanta continuitatea istorică a tradiției apostolice.

Pe de altă parte însă, în contextul polemicii asupra validității Botezului ereticilor, va refuza practica tradițională a Bisericii (*consuetudo*) ca și criteriu hermeneutic al adevărului. Astfel, în răspuns la o scrisoare a papei Ștefan, care aducea drept argument practica tradițională a Bisericii Romei în ce privește primirea celor botezați în afara Bisericii catolice, spune el: "Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum..." (*Epistola* 71, 3), afirmând deci oarecum, că pentru a ajunge la adevărul revelat, e necesar a face uz de reflecție și de raționament.

Într-o altă epistolă însă, în același context problematic, pare să se contrazică în această privință: "Frustra quidam qui ratione vincuntur consuetudinem nobis opponunt, quasi consuedo maior sit veritate aut non id sit in spiritualibus sequendum quod in melius fuerit a sancto Spiritu revelatum" (*Epistola* 73, 13) adică, ar fi suficientă referința la textul revelat. Încercând să împacă cele două texte, E. Ruffini³¹ consideră că pentru episcopul Ciprian, în timp ce pe de o parte este permis, ba chiar trebuie prelucrat adevărul și transformat în doctrină, pe de altă parte, nu este permis a elabora în mod rațional modul în care Biserica a trăit în practica sa (*consuetudo*) adevărul revelat; o teologie deci, în care doctrina și viața Bisericii sunt două realități în mod sensibil separate, la care se alătură, aproape în mod inevitabil, procesul de desprindere a noțiunii de Biserică de noțiunea de mister și apropierea de noțiunea de Biserică-instituție.

Ajunși la acest punct, putem rezuma principalele idei deduse din scrierile lui Ciprian în direcția unei teologii a sacramentelor:

1) între sacrameinte și mântuire există un strâns raport: el folosește expresii precum *sacramenta salutaria* (*Testimonio ad Quirinum*, 3), sau numește uneori sacramentul "lucru sfințitor", sau "mijloc generator de har" (*Epistola* 72, 1; 73, 20-22; *Epistola către Demetrius*, 25), sau vorbind despre Euharistie, descrie mântuirea ca incorporare în Hristos: "Noi cerem în fiecare zi ca pâinea noastră, adică Hristos, să ne fie dăruită, pentru ca locuind și trăind în Hristos, să nu ne separăm de acest trup ce ne procură sfințirea" (cf. *De Oratione Domini*, c. 18).

2) Teologia sa asupra sacramentelor este orientată spre o noțiune în principal instrumentală și nu misterică a sacramentului. Astfel:

a) celebrarea sacramentală, mai mult decât o vizibilizare a acțiunii și puterii lui Hristos, devine exercițiu a unei puteri ce Biserica a primit-o de la Hristos: "sola Ecclesia habet baptizandi atque abluendi ... potestatem" (*Epistola* 61, 2-3);

³¹ *Ibidem*, p. 123.

b) simbolismul sacramental, nu face referință la istorie (sau dacă da, o face într-un mod artificial), ci la natura lucrurilor utilizate în celebrare; un simbolism în principal informativ;

c) informația va fi orientată în primul rând spre roadele sacramentului;

d) simbolismul său sacramental nu exprimă o "economie", ci este pur și simplu funcțional.

În concluzie la teologia lui Ciprian și ca prim răspuns la întrebarea ce ne-am pus-o înainte de a trece în revistă autorii creștini de limbă latină, putem spune că deși scrierile episcopului Ciprian nu ne permit să extragem o tratare sistematică și completă a temei sacramentalității, sunt însă suficiente ca să remarcăm o deplasare de accent, cel puțin, dacă nu o evoluție semantică prin traducerea lui *mysterion* cu *sacramentum*, care apoi, va constitui un punct îndepărtat de plecare pentru reflecțiile mai sistematice și mai ample, ale teologiei augustiniene mai târziu și ale celei scolastice, mai târziu.

Enzo Lodi³² este însă de părere că nu se poate atribui lui Tertulian un rol creativ în această deplasare de accent de la noțiunea de *mysterium* înțeles în sens global de plan salvific concretizat în Hristos și pregătit în sens tipologic (evenimentele profetice ale VT și apoi, evenimentele istorice specifice lui Hristos ca antitipuri), către realitatea numită *sacramentum* înțeleasă în sens ritual și sacramental. Din analiza izvoarelor liturgice primitive, în ce privește primele rugăciuni euharistice ale Bisericii, cel puțin ale ariei liturgiei alexandrine, remarcă în structura acestora, două părți care se leagă între ele precum două părți integrante, pentru a semna trecerea de la memorialul obiectiv-cristologic de tip ritual, la memorialul-ofertă de tip subiectiv-eclazial; iar la baza acestei structuri stă cea a ritualului cinei pascale iudaice de tipul unei *Birkat-ha-mazon*. Ar fi vorba deci, în deplasarea de accent sus-menționată, de o dezvoltare organică pornind de la o matrice ebraică.

3. Concluzii

Analiza conținutului conceptual al termenului *mysterion* în perioada imediat post-apostolică lasă să se întrevadă unele linii de evoluție ale căror puncte de plecare se situează în Noul, dar și în Vechiul Testament, însă care manifestă și influențe extra-biblice. Dacă vorbim despre celebrări culturale ale creștinilor din această perioadă, rămânând la nivelul izvoarelor ce le deținem, ar trebui să ne limităm la Botez (împreună cu Confirmarea) și Euharistie. Simptomatic este însă faptul că în ele, în modul specific fiecăreia, se celebrează un unic *mysterion*, identificat în evenimentul-Hristos, cu o focalizare asupra Crucii, Morții, și Învierii sale, văzut ca o acțiune salvifică (în sensul cel mai larg) din inițiativa lui Dumnezeu-Tatăl, adresată nouă. Tocmai chestiunea teologică a originii celor șapte sacrameinte este ceea ce revelează în modul cel mai clar, importanța trecerii de la o noțiune de sacramentalitate înțeleasă cu precădere ca instituție spre o noțiune de sacramentalitate înțeleasă ca o economie. A fost și intenția acestui articol, de a repara curge, chiar dacă cu pași mai mari, etapele constitutive ale conceptului de sacrament și sacramentalitate, în cele două, sau principalele două semnificații teologice pe care acesta le include: cea economică și cea instituțională.

³² E. Lodi, *op. cit.*, p. 221-233.

CORNEL DÎRLE

Abordări anterioare, însă de dată relativ recentă a temei (practic posteroare Conciliului Vatican II), înclină fie către o evoluție semantică marcată în special de momentul traducerii termenului grec *mysterion* cu cel latin *sacramentum* (Tertulian?), fie către evoluție, să-i spunem organică, înscrisă în însuși procesul de constituire a identității comunității culturale creștine față de cea a religiilor misterice păgâne, dar mai ales, față de cea iudaică și, pornind tocmai de la un nucleu cultural iudaic. În orice caz, aspectele încă latente în această perioadă, exprimate în mod schematic în raportul mister-adevăr/mister-eveniment, vor marca în mod profund elaborările teologice asupra celebrărilor sacramentale, însă nu numai acestea, ci și aspecte complementare, cum ar fi raportul Sfântă Scriptură/sacramente, doctrină/practică a Bisericii, spiritualitatea liturgică și, implicit cea creștină în general.

CONCEPTUL DE DUMNEZEU ÎN CONTEXTUL CULTURAL ACTUAL

ALEXANDRU BUZALIC

RESUMÉ. *Le concept de dieu dans le contexte culturel actuel.* Cet ouvrage représente une étude sur la manière de comprendre et de vivre Dieu à l'époque contemporaine. Le contexte culturel contemporain se caractérise par une série de changements d'intérêts et de préoccupations dans le domaine de la vie spirituelle. En ce qui concerne le concept de «Dieu», il y a plusieurs modalités de le comprendre et d'accepter, en fonction de la multitude de théories scientifiques et de courants de la pensée contemporaine. La notion de Dieu apparaît surtout dans le discours philosophico-théologique actuel, soit qu'il s'agisse des militants de l'athéisme, soit qu'il apparaisse dans l'une des théologies contemporaines. Mais, au delà de tout concept, les chrétiens comprennent par «Dieu» une Personne, une réalité au-dessus de toute catégorie expérimentée de notre vie. Les préoccupations les plus importantes sont liées à la manière de vivre la vie telle qu'elle se présente à l'homme de nos jours et à la solution de principales questions existentielles.

INTRODUCERE

Omul este prin natură și prin vocație o ființă religioasă și ajunge la plinătate numai prin descoperirea lui Dumnezeu și trăirea în relație cu El.¹ Vorbind despre poziția omului în Cosmos, Max Scheler (1874-1928) constată că Dumnezeu este un concept care face parte integrantă din Universul în care ființa umană își duce existența: "... unul dintre cele mai frumoase rezultate ale construcției succesive a naturii umane din treptele de ființare subordonate ei îl constituie faptul că se poate arăta prin ce necesitate internă omul, în chiar aceeași clipă în care, prin conștiința de sine și prin obiectivitatea propriei sale naturi psiho-fizice – caracteristici specifice ale spiritului – a devenit om, el a trebuit să sesizeze și cea mai formală idee a unei ființe supramundane infinită și absolută (...) S-ar sesiza astfel stricta necesitate a acestui raport între conștiința de sine, a lumii și cea formală despre Dumnezeu a omului – în care Dumnezeu este conceput ca <ființa – prin ea – însăși>, prevăzută aici numai cu predicatul sfânt, ce poate primi completări de mii de ori mai variate. Sfera unei ființe absolute în genere, indiferent dacă este sau nu accesibilă trăirii sau recunoașterii, este la fel de constitutivă ființei (Wesen) omului ca și conștiinței de sine și despre lume a acestuia".²

¹ Cf. *Catehismul Bisericii Catolice*, București, 1993, nr.44, p.25.

² Scheler, Max, *Poziția omului în cosmos*, în *Filosofie Contemporană*, București, s.a., p.143.

Conceptul de Dumnezeu apare în orice sistem filosofic sau teologic însă este prezent în gândirea omenirii încă din epoca prefilosofică. Pe parcursul istoriei au apărut diferite încercări de definire a conceptului de Dumnezeu, fiind prezent atât în mitologiile civilizațiilor antice, în teologia creștină, în filosofiiile diferitelor școli de la orientarea ateistă la școlile filosofice creștine.

În același timp, conceptul de Dumnezeu este perceput în mod diferit în Epoca Contemporană, când cultura trece prin schimbări majore de la modernism la postmodernism.

Lucrarea de față își propune să prezinte modul cum este perceput conceptul de *Dumnezeu* în contextul cultural actual. Mai întâi este prezentat contextul cultural contemporan. Cultura trece de la teocentrismul specific Antichității și Evului Mediu la antropocentrismul Epocii Moderne, pentru a ajunge la subiectivismul postmodern, schimbări care și-au pus amprenta asupra gândirii și spiritualității. Urmează prezentarea conceptului de Dumnezeu în discursul teologico-filosofic actual, prezentare care începe prin analiza etimologiilor cuvintelor prin care este desemnat Dumnezeu în diferite limbi, după care se prezintă modul în care este perceput Dumnezeu în sistemele filosofice ateiste. Gândirea teologică a Bisericii Catolice afirmă posibilitatea cunoașterii raționale ale lui Dumnezeu însă definirea conceptului nu este posibilă decât printr-un limbaj negativ, pentru că nu există nici o analogie posibilă între categoriile experimentate în această lume și realitatea transcendentă pe care omenirea o numește *Dumnezeu*.

*"Dumnezeu transcede orice făptură. Trebuie deci să ne purificăm neîncetat limbajul de tot ce are el limitat, antropomorfizant, imperfect, pentru a nu-l confunda pe Dumnezeul cel negrăit, necuprins cu mintea, nevăzut, neajuns cu reprezentările noastre omenești. Cuvintele omenești rămân întotdeauna mai prejos de misterul lui Dumnezeu.(...) între Creator și creatură, oricâte asemănări am afla, deosebiriile sunt mult mai mari și că nu putem sesiza despre Dumnezeu ceea ce El este, ci numai ceea ce nu este și cum se situează celelalte ființe în raport cu El."*³

În afară de definițiile conceptului de Dumnezeu din cadrul filosofiei și teologiei contemporane, Dumnezeu este prezent și în cadrul simplei credințe, în spiritualitatea creștinismului contemporan. Sub influența postmodernismului, creștinismul nu se simte atras de diversele încercări de definire rațională a conceptului de Dumnezeu, ci este frământat de ceea ce *trăiește* creștinul în ziua de azi. Dumnezeu rămâne un mister, dincolo de lumea noastră și de posibilitatea pătrunderii acestui mister prin intermediul științelor pozitive, la modă astăzi și considerate singurele cu adevărat științifice, astfel încât omul credincios fie se apropie de profunzimile teologiei și filosofiei fie caută să se apropie de acest mister prin experiența credinței.

Putem vorbi astfel despre un existențialism creștin și despre experiența supranaturalului în condițiile oferite de experiența supranaturalului în condițiile oferite de experiența ființei umane în timpul istoric actual.

³ *Catehismul Bisericii Catolice*, nr. 42-43, p.25.

În viitor cercetarea teologică trebuie orientată spre noi analize și sinteze,⁴ care să prezinte omului contemporan mesajul creștinismului în lumina Revelației și în limbajul oferit de cultura actuală.

1. *Contextul cultural contemporan*

Cultura contemporană este moștenitoarea culturii europene și a unei evoluții constante care a dus, în anumite etape, la mari schimbări de abordare a principalelor problematici filosofice, teologice și nu în ultimul rând a întrebărilor existențiale. Înțelegerea caracteristicilor culturii contemporane trebuie să se facă în legătură cu principalele etape istorice și culturale prin care a trecut omenirea și anume Antichitatea și Evul mediu, Epoca Modernă, pentru a se face apoi o sinteză a tendințelor culturale actuale.

1.1. *Teocentrismul cultural al Antichității și Evului Mediu*

Cultura europeană s-a născut în Bazinul Mării Mediterane prin contribuția mai multor civilizații riverane acesteia. Pentru viața științifică antică și a gândirii europene un rol important îl va juca civilizația greacă, în cadrul căreia în coloniile ioniene ale sec.VII-VI î.Chr. apare filosofia ca știință; aceasta își va pune amprenta de acum înainte asupra întregii gândiri științifice.⁵ Începând cu sec. V-IV î.Chr. viața intelectuală se mută în Atena, iar preocupările filosofilor se concentrează asupra problemelor umaniste. Din sec. IV î.Chr. triumfă elenismul, un curent cultural care va influența prin concepții și limbaj mai întâi spiritualitatea greco-romană iar apoi cea creștină.⁶

Conceptiile lui Platon (427-347), Filon din Alexandria (25 î.Chr.-50 dChr.) și Plotin (203-270) au influențat gândirea Părinților Bisericii și mai ales modul de înțelegere a dogmelor creștine, amplu dezbătute în timpul primelor concilii ecumenice. Cu timpul, chiar dacă preocuparea principală rămâne căutarea lui Dumnezeu sau a unui principiu unic generator a întregului Univers, pe fondul schimbărilor istorice apar tendințe diferite între gândirea creștinismului apusean și răsăritean. Biserica latină se desprinde din Biserica vorbitoare de limbă greacă ca o ramură din trunchi. Fondată în ambientul cultural elenist, Biserica s-a exprimat în limba greacă până la sfârșitul sec. IV după care începe un joc de forțe centrifuge care va duce treptat la ruptura unității politice și culturale dintre cele două mari zone ale Imperiului Roman și în cele din urmă la apariția a două mari spiritualități.⁷

Orientul devine speculativ și contemplativ iar Occidentul se concentrează asupra laturii practice, soteriologice și asupra misionarismului creștin. Această sciziune culturală va avea mari implicații asupra vieții Bisericii și mentalității

⁴ Cf. Vat. II, *Gaudium et Spes*, nr.5, p.329.

⁵ Cf. Tatarkiewicz, Wladislaw, *Historia Filozofii*", vol.I, Warszawa, 1995, p.65.

⁶ Cf. Spidlik, Tomas, *La Spiritualita dell' Oriente Cristiano*", Roma, 1985, p.11.

⁷ Idem, p.301.

popoarelor aflate în zonele de influență orientale sau occidentale, ajungându-se în cele din urmă la schisma din 1054; cu toate acestea se pot desprinde anumite trăsături comune culturii creștine antice și medievale.

Începând cu Antichitatea târzie, cultura europeană se caracterizează ca o cultură creștină, fundamentul întregii vieți culturale și științifice fiind religia. Până la sfârșitul Evului Mediu se poate observa o tendință de păstrare a legăturilor între diferitele regiuni ale Europei în numele apartenenței la o civilizație unică – *societas christiana* -⁸ prin împărtășirea acelorași valori axiologice și aceleleași credințe. Așa se explică din punct de vedere sociologic amploarea pe care o capătă primele cruciade care au antrenat masele populare pentru eliberarea Țării Sfinte de sub ocupația islamului. Creștinii occidentali nu cunoșteau Ierusalimul și Palestina decât din cateheza Bisericii și din povestirile pelerinilor, puțini la număr, care efectuau o adevărată călătorie inițiativă a vieții lor. Fără resentimente față de schisma bisericească din 1054 și fără să cunoască diferențele, particularitățile dintre zonele Europei, creștinii nu au pregetat să lupte sub semnul crucii într-o cauză comună.

Religia constituie în această perioadă fundamentul pe care se clădesc toate elementele culturii europene. Știința, reprezentată în această perioadă, în primul rând prin filosofie, va slui și se va subordona acesteia, reflectând teocentrismul în toate domeniile de interes. Întreaga societate se concentrează în jurul Bisericii care deține în această perioadă autoritatea politică, legislativă și justițiară. Arta slujește și ea sacralului, toate preocupările din domeniul arhitecturii, picturii, sculpturii, muzicii, etc., slujind Bisericii și cultului religios.

Începând cu preocupările filosofiei antice păgâne, apoi prin cultura antică și medievală, principala trăsătură culturală rămâne teocentrismul. Filosofii ionieni prin căutarea unui prim principiu – al Universului, apoi metafizica aristotelică, realizează o căutare pe cale rațională a lui Dumnezeu, formându-se o "teologie naturală" accesibilă intelectualității timpului. Din sec. I d.Chr. Cultura se încreștinează, devenind din sec.IV preponderent creștină, teocentrismul adâncindu-se în toate domeniile vieții intelectuale.

Secolul al XII-lea a însemnat începutul unui proces de separare dintre credință și rațiune, după care nominalismul va duce la apariția primelor semne ale scepticismului față de cunoașterea și existența lui Dumnezeu, după care, umanismul redescoperit de sec.XIV va pregăti Renașterea și schimbările culturale profunde ale Epocii Moderne.⁹

1.2. Antropocentrismul culturii moderne

Epoca Modernă înseamnă mai întâi de toate schimbarea abordării teocentrice a tuturor preocupărilor vieții intelectuale cu antropocentrismul cultural, omul devenind punctul de plecare și centrul tuturor preocupărilor. Schimbările spectaculoase din gândirea europeană au fost inițiate de Cartesius (1596-1650) care afirmă cu certitudine doar legătura dintre gândire și existență, omul fiind mai întâi de toate *ens cogitans*.

⁸ Cf. Rupnik, Marko Ivan, *Dall'esperienza alla sapienza*, Roma, 1996, p.6.

⁹ Cf. Gilson, Etienne, *Filozofia în Evul Mediu*, București, 1995, p.697-698.

CONCEPTUL DE DUMNEZEU ÎN CONTEXTUL CULTURAL ACTUAL

De la *cogito ergo sum* se ajunge la radicalizarea relației "gândire"- "existență" și la aruncarea unei umbre de incertitudine asupra oricărui element din realitatea materială și imaterială, devenind doar simpli "termeni" care în mod posibil își au corespondentul în realitate, în exteriorul unicei relații adevărate. Întreaga atenție se va concentra de acum înainte asupra omului, asupra gândirii și existenței ființei umane.

Pentru omul modern Dumnezeu devine doar un termen, o idee, dezbătut prin prisma subiectivismului, de aceea în filosofia și teologia postrenascentistă apar noi metodologii și modalități de abordare.

Dacă fundamentul culturii antice și medievale era religia și Biserica, cultura modernă va fi susținută și influențată de economie. Industrializarea și progresul tehnic departajează statele europene între ele, economia puternică permițând și susținerea artei, științei și culturii în general, ajungându-se la o ruptură între Biserica și lumea laică. Dacă pentru universul cultural antic și medieval autoritatea aparținea Bisericii, Epoca Modernă înseamnă și apariția autorității legislative și judecătorești civile, total ruptă de religie.

În ceea ce privește gândirea europeană, marile sisteme filosofice vor fi înlocuite de un mozaic de concepții, raționale sau iraționale, uneori antagoniste, care de multe ori coexistă în același timp istoric.¹⁰

*"Se răspândește treptat tipul de societate industrială care duce la belșug economic în anumite țări și transformă radical concepții și condiții de viață socială ce dăinuiau de veacuri."*¹¹

Epoca modernă înseamnă și introducerea ateismului, a pozitivismului și a scepticismului în toate domeniile cunoașterii, iar dacă multele concepții coexistă, se ajunge la acceptarea unor adevăruri relative și la negarea unicului Adevăr. Se ajunge la paradoxul prin care omul, devenit centrul tuturor preocupărilor sale, nu se cunoaște pe sine cu adevărat, pierde certitudinea credinței în Dumnezeu, se simte dezorientat într-o lume pe care nu o mai înțelege și pierde sensul existenței sale în istorie, în spațiu și timp.

1.3. Caracteristicile culturii contemporane

Epoca contemporană este continuatoarea, în linii mari, a Epocii moderne, producându-se totuși anumite schimbări cu mari consecințe pentru gândirea și spiritualitatea omenirii. Antropologia culturii europene și sociologia contemporană vorbesc despre începutul unei noi epoci istorice și anume postmodernismul.¹² Atitudinea culturii europene contemporane este sceptică față de existența lui Dumnezeu dar și față de posibilitatea de cunoaștere rațională a oricărui Dumnezeu, personal și impersonal.

În epoca contemporană se observă o fugă față de orice este rațional, în același timp ar forma un sistem filosofic, tocmai datorită faptului că o anumită logică rațională ar obliga omul să-și asume ceva ce este rezultatul unei moșteniri culturale, gândirea *altora* și nu a individului. Ceea ce contează este

¹⁰ Cf. Rupnik, *op.cit.*, p.7.

¹¹ Vat. II, *Gaudium et Spes*, nr.5, p.329.

¹² Cf. Rupnik, *op.cit.*, p.6.

subiectivismul și libertatea înțelegă ca o neîngrădire a tot ceea ce înseamnă manifestarea propriei personalități. Psihanalistul Jacques Lacan face o analiză a semnificației libertății din punct de vedere al subiectului uman care are de ales libertatea chiar cu prețul de a fi în ultimă instanță o alegere a "libertății de a muri" ca o alternativă la "libertatea sau moartea".¹³ Orice sistem filosofic sau teologic ar fi o impunere a experienței *altuia* deci o îngrădire a libertății omului ca individ; se ajunge astfel la rejectarea religiilor tradiționale și a raționalului în favoarea unei religii *propriei*, care să corespundă propriei plăceri, propriului sentiment, Dumnezeu fiind găsit în sfera iraționalului. Individul este liber să se apropie de oricare sistem de gândire, să-l interpreteze după cum înțelege realitatea prin prisma propriilor trăiri.

*"Neamul omenesc trece de la o concepție oarecum statică la o concepție mai degrabă dinamică și evolutivă și, de aici se naște o uriașă complexitate de probleme noi ce obligă la noi analize și sinteze."*¹⁴

În locul rațiunii este pusă memoria, însă datorită subiectivismului se caută nu ceea ce avem în comun și ne unește, cum era conștiința apartenenței la o societate creștină în Evul Mediu, ci doar ceea ce "este al meu", "ceea ce mă ajută să mă regăsesc ca individ în cultura și istoria universală". Așa se explică apariția tensiunilor și conflictelor interetnice contemporane, apartenența etnică fiind descoperită ca modalitate de manifestare a individualismului. Logica este înlocuită de sentiment, în consecință contează doar realitatea subiectivă, descoperită prin prisma propriilor trăiri.¹⁵

În plan filosofic apare astfel existențialismul în timp ce forma de exprimare a ideilor începe să fie prezentată de eseuri cu conținut filosofic în locul expunerii sau prezentării științifice argumentate.

Religiozitatea ca manifestare a trăirilor din sfera religiei, este și ea îndreptată spre satisfacerea individualismului și propriilor așteptări. Omul contemporan nu fuge de religie în sine ci de Biserică ca instituție care expune doctrina în mod sistematic și rațional. Cum acceptarea religiei oficiale este privită ca o îngrădire a libertății personale, omul contemporan respinge soluțiile gata elaborate și caută până găsește nu adevărul, ci un grup de oameni care împărtășesc idei apropiate de propriile așteptări. Apare astfel un proces de dezintegrare a unității religiilor istorice și o adevărată explozie a sectarismului. Diversitatea sectelor arată cât de mult diferă așteptările omenirii: mântuirea prin forțele proprii, reîncarnarea, Dumnezeu personal transformat în energie cosmică, iubire universală, practici ezoterice, laicizare și libertate de reinterpretare a mesajului creștin. Libertatea este văzută ca o alegere liberă a constrângerilor și practicilor care să exprime legătura dintre om și divinitate.

Cultura postmodernă se caracterizează printr-un conglomerat de culturi și subculturi, printr-un mozaic haotic de concepții cu o puternică tentă spre irațional, prin manifestări care duc de la tradiționalism la insolit și bizar până la extremism.

¹³ Cf. Lacan, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, 1990, p.237-238.

¹⁴ Vat.II, *Gaudium et Spes*, nr.5, p.329.

¹⁵ Cf. Rupnik, *op.cit.*, p.11-12.

CONCEPTUL DE DUMNEZEU ÎN CONTEXTUL CULTURAL ACTUAL

În acest context cultural, Dumnezeu este înțeles ca o realitate din lumea naturală, paranormală, tot mai rar fiind cei care îl caută în supranatural sau metafizic.

Dumnezeu, redus la un concept, este înțeles în mod diferit, în funcție de locul unde se desfășoară discursul teologico-filosofic sau se manifestă o formă de credință.

2. *Conceptul de Dumnezeu în discursul teologico-filosofic actual*

Termenul *concept* în legătură cu *Dumnezeu* apare atunci când omul vorbește *despre* Dumnezeu, fapt care implică o anumită cunoaștere sau preluarea unor definiții acceptate într-un univers cultural dat. Reducerea lui Dumnezeu la un simplu concept permite omului să facă speculații pe tema existenței sau nonexistenței lui Dumnezeu,¹⁶ pe tema "ce este Dumnezeu?"¹⁷ și numai parțial permite un răspuns la întrebarea "ce anume dorește omul să spună când rostește Dumnezeu".¹⁸

În înțelegerea discursului teologic actual este necesară abordarea conceptului de Dumnezeu în sfera lingvistică, pentru a putea mai apoi aborda diverse interpretări contemporane.

2.1. *Cuvântul "Dumnezeu"*

În cadrul creștinismului contemporan există mai multe nume, mai mult sau mai puțin echivalente, folosite pentru unul și același Dumnezeu al creștinismului, extinse apoi și în sfera altor religii. Sunt folosiți termenii YHWH (ebr.), Gott (germ.), Θεός (grec.), Bog (slav.), Allah (arab.), precum și numeroase alte variante aparținând diferitelor grupe lingvistice derivate din cele mai sus amintite.

Meditând asupra cuvântului *Dumnezeu*, Karl Rahner afirmă:

*"Există cuvântul Dumnezeu. (...) Însă despre Dumnezeu, cuvântul german Gott (și în sensul acceptat de Rahner putem extinde la toate limbile – n.a.) în orice caz nu ne spune nimic. Este o altă problemă a ști că acest cuvânt a fost mereu prezent încă din cea mai veche perioadă istorică. Fapt este că astăzi acest cuvânt se prezintă ca un fel de nume propriu; trebuie bine știut pe de o parte ceea ce el semnifică. Aceasta nu ne frapează niciodată (...) Acest cuvânt nu ne spune nimic despre ceea ce este vizat și, nu poate să nu îndeplinească funcția de index care devine semnul prin care poate fi recunoscut imediat în spatele cuvântului și care nu trebuie să ne spună nimic despre acest subiect(...)"*¹⁹

¹⁶ Cf. Waldenfels H., *Manuel de Theologie Fondamentale*, Paris, 1990, p.129.

¹⁷ Idem, p.127.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Rahner Karl, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1965, p.15.

Rahner concludă prin semnificația pe care o dă orice credincios contemporan și anume: inefabilul, *Cel fără nume* care se află în lumea care îi dă un nume, tăcutul, mereu prezent, care poate să ne vadă mereu, să ne întâmpine și nu în ultimul rând un cuvânt finit prin care înțelegem infinitul.²⁰

Chiar urmărind etimologia cuvântului Dumnezeu, în orice limbă, ne lovim de aceeași nedefinire a subiectului edesemnat de numele respectiv. În limba română, numele Dumnezeu provine din latinul *Domine Deus* rostit sub formă populară *Domne Deus*, care a dus la forma *Domnezeu* și în final *Dumnezeu*.²¹ Definiția dicționarului enciclopedic este: "ființă supremă(...), înzestrată cu atribute și însușiri supranaturale superlative. Considerat de credincioși drept cauză primordială, principiu fundamental al existenței și ordinii univeasale, creator și cârmuitor al lumii".²²

În ceea ce privește etimologia celorlalte cuvinte care sunt echivalentul românescului Dumnezeu, lingviștii sunt de părere că germanicul *Gott* provine din goticul *guth* – ființă invocată, acesta la rândul său în legătură cu sanscritul *hutas* – a invoca.²³ În persana veche Dumnezeu este numit prin *baga*, înrudit cu slavonul *bog* sau *boh*, care însemna originar Stăpânul care hrănește toate viețuitoarele, în patrimoniul indo-european *Bhaga* asociat cu *Aryaman* și *Mitra* fiind cel care asigură împărțirea bogățiilor.²⁴ Pentru protoslavi sensul pe care îl are cuvântul *bog* este legat de Stăpânul animalelor, a populațiilor de păstori, de aceea se cere permisiunea prin diferite rituri de vânătoare de a lua viața oricărei viețuitoare. Derivat din acest cuvânt este și cuvântul slav *bogati* sau *bahati* (corespondentului românescului bogat) care provine din sanscritul *bahati* – participare la, ceea ce are semnificația primară de participare la ceva ce aparține Creatorului și Stăpânului.

Grecescul *Θεός* / *theos* /, are semnificația de Sfântul sau Zeul și este înrudit cu latinescul *fanum* – sanctuar și *feriae* – solemnitate. În greaca arhaică, prefilosofică, *theos* nu este folosit cu funcția de subiect în propoziții ci ca predicat. În faza inițială nu a fost legat de limbajul religios, neexistând în greaca arhaică *theos* utilizat ca vocativ, necesar invocațiilor ritualice. Folosirea nominativului *theos* și utilizarea lui ca valoare de vocativ în invocații este tardivă, fiind considerată o invenție aparținând autorilor evrei sau creștini.²⁵

Latinescul *Deus* semnifică inițial *cerescul*, cf. *Sub divo* – sub un cer degajat, înrudit cu sanscrita veche *devas*.²⁶ Traducerile din limba greacă în latină ale perioadei precreștine îl asimilează pe *Theos* cu *Deus* în calitate de formă absolută a pantheonului grecesc, cu *Zeus*.

²⁰ Cf. *Gott*, p.15 ss.

²¹ Păcurariu Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Chișinău, 1993, p.27.

²² *Mic Dicționar Enciclopedic*, București 1972, articolul "*Dumnezeu*", p.312.

²³ *Brockhaus Enzyklopädie*, vol. V, Wiesbaden, 1969, articol "*Gott*", p.513.

²⁴ Eliade, Mircea, *Istoria Credințelor și Ideilor Religioase*, vol. I, București, 1981, p.214.

²⁵ Cf. *Gott*, Articolul *Antwort der Glichen*, p.125.

²⁶ Cf. *Brockhaus, Enzyklopädie*, articolul *Gott*.

Karl Rahner observă faptul că în perioada creștină, în Noul Testament, cuvântul *ho Theos* devine echivalentul lui Dumnezeu în calitate de primă persoană a Sfintei Treimi.²⁷ În Noul Testament sunt doar șase pasaje semnificative care prin *theos* fac referire la Isus Christos: In 1, 1.18; 20,28; Rm 9, 5; Tit 2,13; 1 In 5,20, pasaje care fac legătura dintre perspectiva treimică și cristologică. Datorită creștinismului *Theos* devine o Persoană, în general prima din Sfânta Treime, ceea ce atrage după sine numeroase alte consecințe teologice: Dumnezeu este un cuvânt asimilat unui nume propriu care desemnează o Persoană și nu doar o esență; de aceea devine posibil dialogul interpersonal, profund eu-tu, între om și Dumnezeu în ambele sensuri. Pentru creștin conceptul de Dumnezeu desemnează pe *cineva* și nu *ceva*.

Cuvântul *Dumnezeu* nu este introdus în cultura europeană de filosofie, preexistând acesteia.²⁸

Filosofia a înlocuit nevoia conceptului de Dumnezeu prin *Unul, Binele, Absolutul*. Odată cu apariția creștinismului și cu primele confruntări dintre filosofia greacă și religie, Dumnezeu pătrunde în cultura europeană nu numai cu numele ci și în sfera preocupărilor gândirii filosofice.

Chiar și în epoca contemporană conceptul de Dumnezeu este întâlnit în orice curent filosofic și în orice doctrină, de la ateism la reprezentările teiste sau ale unor religii necreștine, de la un principiu impersonal al Universului la Dumnezeu cel viu al creștinismului.

2.2. Conceptul de Dumnezeu în sistemele filosofice ateiste

Ateismul înseamnă din definiție negarea lui Dumnezeu, negare care se poate realiza prin acceptarea unei întregi suprastructuri conceptuale elaborată de un curent filosofic care neagă existența lui Dumnezeu sau, uneori ca o consecință a convingerilor, o negare fără argumente raționale a lui Dumnezeu. Acest din urmă caz îl implică pe om numai din punct de vedere emoțional și este însoțit de o seamă de manifestări din sfera patologiei psihiatrice.

Fie că este argumentat sau nu, pentru un sistem ateist conceptul de Dumnezeu este un simplu nume cu valoare de index care are drept valoare de adevăr falsul. Dumnezeu nu există, deci prin numele *Dumnezeu* trebuie înțeles o *ființă imaginată*,²⁹ un termen fără acoperire (în viziunea ateilor) în lumea reală. Ateismul este și o formă de agnosticism radical față de posibilitatea de cunoaștere rațională a lui Dumnezeu.

Conciliul Ecumenic Vatican II in *Gaudium et Spes* – Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană, abordează problema ateismului prezentând diferite forme și cauze ale ateismului:

"Prin cuvântul ateism se înțeleg fenomene foarte diverse. În timp ce unii Îl neagă în mod expres pe Dumnezeu, alții consideră că omul nu poate afirma nimic despre El; alții examinează problema lui Dumnezeu cu o astfel de metodă

²⁷ Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie*, vol.I, p.37 ss.

²⁸ Waldenfels, *op.cit.*, p. 128.

²⁹ *Mic Dicționar Enciclopedic*, *supra*.

încât ea pare lipsită de sens. Mulți, neținând seama de limitele științei pozitive, fie se străduiesc să explice toate numai prin criteriile științei, fie, dimpotrivă, nu mai admit nici un fel de adevăr absolut. Unii îl așează atât de sus pe omn încât credința în Dumnezeu devine fără vlagă, ei părând mai degrabă înclinați spre afirmarea omului decât spre negarea lui Dumnezeu. Alții și-L reprezintă astfel pe Dumnezeu încât acea plăsmuire pe care o resping nu este în nici un fel Dumnezeul Evangheliei. Alții nici nu abordează problema lui Dumnezeu, părând străini de orice neliniște religioasă și nu înțeleg de ce trebuie să se preocupe de religie. Pe lângă aceasta, nu arareori ateismul se naște dintr-un protest violent împotriva răului din lume, sau din faptul că se atribuie greșit caracter absolut unor valori umane, astfel încât acestea iau locul lui Dumnezeu. Însăși civilizația modernă, nu în sine, ci în măsura în care este implicată în realitățile pământești, poate îngreuna adesea apropierea de Dumnezeu."³⁰

Karl Rahner și Herbert Vorgrimler consideră ateismul dependent de ceea ce așteaptă omul de la Dumnezeu. Din punct de vedere al istoriei ideilor ateismul ca și sistem filosofic – în interiorul căruia apare și conceptul de Dumnezeu căruia îi neagă valoarea de adevăr din punct de vedere atât logic cât și metafizic – apare mereu în perioadele critice de tranziție intelectuală, culturală și socială de la o epocă la alta, în momentele când fie experiența condiției proprii de ființă finită este aparent depășită de om, fie conștiința unei existențe radical finită este voalată, ceea ce dă impresia că nu mai este loc pentru o realitate absolută, infinită, radical diferită față de om.³¹

Se pot cunoaște mai multe tipuri de ateism:³²

Ateismul practic, se întâlnește oamenilor sau grupurilor de oameni care trăiesc ca și cum Dumnezeu nu ar exista și nu recunosc teoriile referitoare la existența lui Dumnezeu sau a divinului. În acest caz *Dumnezeu* este un concept fără semnificație precisă, în plus este vorba despre un agnosticism *pur*, fără argumente, care poate fi interpretat drept o dorință nevrotică a unor categorii de oameni ca Dumnezeu să nu existe. În practică, în psihicul acestei categorii de atei se manifestă un puternic conflict cauzat de înlocuirea lui Dumnezeu cu *paranormalul*, elemente din religiile păgâne sau prin alte frământări existențiale care iau locul lui Dumnezeu și intră în sfera religiozității.

Ateismul teoretic, întâlnit acolo unde omul este ancorat mai degrabă în incertitudine față de existența lui Dumnezeu, decât în refuzul existenței sale, care devine o alternativă convenabilă în conflictul incertitudinii față de existența lui Dumnezeu care îl frământă pe omul contemporan atât de speriat de realităților existențiale.

Putem identifica de asemenea un ateism prin lipsă, sau negativ în care conceptul de Dumnezeu în sine s-a pierdut sau este inexistent, un ateism agnostic sau sceptic când se contestă de fapt posibilitatea de cunoaștere a lui Dumnezeu, un ateism dogmatic sau un antitheism care este un refuz al lui

³⁰ Vat. II, *Gaudium et Spes*, nr.19, p. 336-337.

³¹ Rahner, K., Vorgrimler, H., *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1970, articolul *Athéisme*, p. 45-46.

³² Waldenfels, *op.cit.*, p. 46-47.

Dumnezeu ca Persoană, un ateism doctrinar care caută o fundamentare a nonexistenței sub diferite pretexte precum și un *ateism umanist* care se teme că recunoașterea existenței lui Dumnezeu ar îngredi libertatea umană.

Conceptul de Dumnezeu este prezent în concepțiile ateiste contemporane și sub formă militantă, când este prezentat sub o formă incisivă, care se dorește și misionar, precum și sub forma unui *ateism suferind*³³ care este susținut de omul care suferă datorită faptului că nu mai crede în Dumnezeu și trece prin crizele existențiale.

Ateismul contemporan radical nu putea fi decât postcreștin și apare ca o opoziție față de Dumnezeu și față de rațional.

2.3. Conceptul de Dumnezeu în gândirea teologică contemporană

Teologia creștină acceptă conceptul de Dumnezeu ca un termen care are corespondență în lumea reală, fiind în același timp numele prin care este desemnată o realitate mai presus de orice categorie experimentată de om în această viață. Sistemele filosofico-teologice contemporane preiau un întreg bagaj de cunoștințe aparținând moștenirii iudeo-creștine și a misticii sfinților Bisericii. Ce anume desemnează conceptul de Dumnezeu nu poate fi exprimat cu adevărat de nici un sistem filosofico-teologic, însă atributele lui Dumnezeu pot fi deduse fie pe cale negativă, fie pe cale pozitivă.

Calea negativă este susținută de filosoful evreu Maimonides (1135-1204) care influențează filosofia creștină de mai târziu și mai ales se regăsește în secolele următoare în concepțiile Sfântului Toma de Aquino.³⁴ După Maimonides adevăratele atribute ale lui Dumnezeu sunt cele negative, deoarece singurele reflecții potrivite despre Dumnezeu sunt acelea că El este cu totul în afara oricărei asemănări cu creaturile sale.³⁵ În raport cu creația Dumnezeu poate fi definit doar prin ceea ce El nu este, doar printr-o cale negativă. Dumnezeu este existența absolută, deci nici un om nu este capabil să ajungă la esența lui Dumnezeu, singura capabilă de a-L defini și caracteriza cu certitudine. *Via Negativa* este susținută și de Toma de Aquino (1224-1274).³⁶ Dumnezeu rămâne necunoscut, însă:

*"Dumnezeu, a cărui existență este infinită, poate fi cunoscut la modul infinit. Însă nici o inteligență creată nu îl poate cunoaște pe Dumnezeu la modul infinit(...). Rezultă că Dumnezeu este imposibil de cuprins cu mintea."*³⁷

Imposibilitatea atingerii esenței lui Dumnezeu este dată și de mărginirea rațiunii umane care nu este capabilă să iasă din capcana carteziană gândire-existență;

"(...) rațiunea nu poate ajunge la o formă simplă în așa fel încât să știe ce este ea, însă poate ști dacă ea este".³⁸

³³ *Ibidem*.

³⁴ Gilson, *op.cit.*, p.345.

³⁵ Geisler, Norman, *Filozofia Religiei*, Oradea, 1999, p. 284-285.

³⁶ Gilson, *op.cit.*, p. 487 ss.

³⁷ Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, Alba Roma, 1962, I, 12, 7.

³⁸ *Ibidem*, I, 12, 12

Ori Dumnezeu este o formă simplă, Unicitatea, necompus și în același timp izvorul tuturor perfecțiunilor. De aceea în definirea conceptului de Dumnezeu putem face și afirmații pozitive pentru că dacă Dumnezeu cauzează binele El trebuie să fie Binele, dacă El este cauza existenței este Existența, etc., însă orice perfecțiune trebuie acceptată în sens absolut. Atributele negative au în comun cu cele pozitive faptul că ambele își circumscriu subiectul prin excluderea a ceea ce nu ar fi exclus.³⁹ Atributele negative nu ne pot da însă o informație directă despre subiectul pe care îl caracterizează.⁴⁰

Orice informație pozitivă este în același timp o informație care apelează la o analogie cu lumea creată care poartă în sine semnele Creatorului. De aceea orice afirmație referitoare la atributele lui Dumnezeu, implicit o încercare de definire a conceptului de Dumnezeu, nu va atinge niciodată esența lui Dumnezeu ci doar o parte din atributele sale, prin transcendența sa Dumnezeu fiind deasupra întregii creații. Omul a fost însă creat astfel încât să fie capabil de a primi inițiativa liberă a lui Dumnezeu – Revelația, astfel încât există și o altă cale de înțelegere a lui Dumnezeu, mai presus de rațiune însă raționalizabilă și anume calea credinței, calea cunoașterii experimentale pe care sufletul omului o dobândește prin legătură directă cu Dumnezeu.

3. Dumnezeu în creștinismul contemporan

Creștinul contemporan, trăind într-o lume care devine din ce în ce mai puțin interesată de soluțiile raționale, caută să se apropie de Dumnezeu prin experiența sa religioasă. Acest tip de cunoaștere, irațional, nu permite definirea unui concept însă Dumnezeu astfel cunoscut, chiar dacă este inefabil, este perceput de om.

Acest Adevăr, acest Bine, acest Frumos spre care tindem fără încetare și fără de care nu putem înțelege nimic, iubi și admira, nu este *Dumnezeul filosofilor și savanților*, ci acela a lui Abraham, a lui Isaac și a lui Iacob, Dumnezeu care din eternitate a decis să creeze omul și să se reveleze lui în mod particular, și care a făcut natura noastră într-un asemenea mod încât să fie capabilă să recepteze această revelație și să accepte acest Dar.⁴¹

3.1 Existențialismul contemporan

Martin Heidegger (1889-1976) rămâne unul dintre cei mai semnificativi și mai influenți filosofi contemporani și în același timp un reprezentant principal al existențialismului. Existențialismul, expus în principal prin eseuri cu conținut filosofic și în forme de manifestare ținând de artă (teatru, cinematografie), caracterizează cel mai bine postmodernismul epocii contemporane .

³⁹ Geisler, *op.cit.*, p.287

⁴⁰ *Ibidem*, p.285

⁴¹ Cf. Müller, Charles, Vorglimler, Herbert, *Karl Rahner*, Paris, 1965, p.81

Întreaga existență și ființarea – seiende – este împărțită de Heidegger într-o ființare unică în spațiu – timp specifică doar omului: Dasein, și o ființare descoperită de om prin utilizare, ființarea in mană: zuhandesein. Însă această ființă cu o existență specifică acum, în acest timp istoric și aici, într-un spațiu geografic (cultural și social în același timp) este frământată de numeroase întrebări existențiale pe care și le pune și al căror răspuns îl caută printr-o experiență proprie. Omul refuză în același timp soluțiile gata elaborate de cultura și religia înaintașilor săi căutând răspunsul în introspecția trăirilor sale. Astfel, însăși existența umană pare să fie absurdă atunci când omul nu ajunge la adevărata credință în Dumnezeu, ca în cazul existențialismului ateu, ori pare o existență care caută să-L întâlnească pe Dumnezeu, în care crede, dar care pare inaccesibil datorită transcendenței sale. Omul simte o frică existențială – Angst, generată de responsabilitatea trăirii împreună cu ceilalți în lume – In-der-Welt-sein, dar mai ales de istoricitatea și de finalitatea pe care o are Dasein, pentru că omul este o ființă-spre-moarte: Dasein ist sein-zum-Tode.⁴²

Un sens acestei treceri unice și irepetabile prin spațiu și timp nu poate fi dat decât de *Ființa* care generează *fiindul*, în ultimă instanță Dumnezeu creștinismului. Însă această *Ființă* este indefinită:

"Noțiunea de Ființă este indefinibilă. Aceasta s-a conchis din generalitatea ei supremă. Și aceasta pe drept – dacă definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. În fapt, Ființa nu poate fi definită ca fiind: enti non aditur aliqua natura; Ființa nu poate dobândi preciziunea pe care i-o conferă fiindul. Prin definiție, Ființa nu poate fi dedusă din concepte superioare, dar nici indusă din cele de minimă importanță. Decurge însă de aici că Ființa nu mai prezintă nici o problemă? Deloc; se poate doar conchide: Ființa nu este ceva similar cu fiindul. Deși este valabil în anumite limite, modul de definire a fiindului – definiția logicii tradiționale, care își are ea însăși fundamentul în ontologia antică – nu este utilizabil în privința Ființei. Imposibilitatea de a defini Ființa nu ne dispensează de a ne pune întrebarea despre sensul ei, ci tocmai necesită aceasta".⁴³

Existențialismul se lovește de această imposibilitate de definire a conceptului de Dumnezeu, de aceea creștinul contemporan se mulțumește să îl simtă pe Dumnezeu și să-L primească așa cum El însuși s-a relevat omului.

3.2. Dumnezeu în existențialismul creștin

În afară de teologi, pentru marea majoritate a creștinilor Dumnezeu nu este un concept care să fie definit și nici nu se simte nevoia unei definiții. Charles Müller și Herbert Vorgrimler, analizând teologia lui Karl Rahner ajung la o definiție a creștinismului care este răspunsul lui Dumnezeu, simplu și eshaustiv, la marea și unica întrebare pusă de om însăși existenței sale. Creștinismul nu este doar una din marile religii ci însăși împlinirea lor: această experiență religioasă, ce profet ar putea să împinească ceea ce pare absolut?

⁴² Krapiec, Mieczyslaw Albert, *Ja człowiek*, Lublin, 1991, p.109-110.

⁴³ Heidegger, Martin, *Ființă și timp*", în vol. *Filosofie Contemporană*, Garamond, Bucuresti, p.174-175.

De aceea creștinismul nu va fi pus alături de numeroasele ideologii care-și dispută spiritul omului.⁴⁴

Chiar dacă cunoașterea rațională nu mai este la modă, în epoca contemporană se poate vorbi despre o teologie pentru timpurile noastre, teologie care înțelege prin Dumnezeu o realitate transcendentă care comunică în mod liber cu omul, cel care a fost creat de El și care a fost înzestrat cu o deschidere transcendentă care-i dă posibilitatea de a primi Revelația, de a primi iubirea divină.

În "Hörer des Wortes" – Auditorul Cuvântului, Rahner vorbește despre o experiență fundamentală pe care o face omul în existența sa și în care este liber să se apropie de Dumnezeu.

*"Dacă Dumnezeu, care este liber să nu se descopere, păstrează tăcerea, atunci cea mai înaltă atitudine spirituală și religioasă a omului va fi aceea de a-și concentra atenția asupra acestei liniști a lui Dumnezeu."*⁴⁵

Dacă cotidianul pare prea sărac este vina omului care este incapabil să-i cuprindă întreaga bogăție, este incapabil să păstreze acea tăcere care să-i permită să audă Cuvântul.

Există niște creștini anonimi, oameni care au făcut o veritabilă experiență a supranaturalului. Sunt cei care beneficiază de harul lui Dumnezeu și dobândesc virtuțile credinței, iubirii și speranței. Aceștia sunt capabili să se supună, de multe ori cu sacrificii foarte mari, la absolutul legii morale și își acceptă cu umilință propriul destin chiar dacă uneori pare a fi dureros și incomprehensibil.⁴⁶

Pe parcursul vieții omul experimentează condiția existențială de *ființă aruncată în lume și de ființă-aruncată-în-istorie*. Omul este concentrat cu anxietate asupra viitorului, aparținând însă unui trecut care se prezintă ca un lung șir de dependențe istorice, fiind ispitit de o multitudine de fascinații ale prezentului care îl prind în mod esențial.

Dumnezeu este însă unica și suprema Ființă care îl ajută cu adevărat pe om să-și găsească propria identitate, să găsească un sens vieții sale marcate de istoricitate și de o finalitate care, fără Dumnezeu, ar fi absurdă și urmărită de un fatalism inexplicabil.

Omul se află în căutarea lui Dumnezeu, pericolul cel mai mare constă însă în îndepărtarea față de ceea ce Biserica prezintă în mod rațional. Ori religia are ceva ce rămâne irațional – Revelația și misterele credinței, însă are și elemente raționalizabile sau care pot fi înțelese ușor prin intermediul luminii naturale și credinței. Credința lipsită de rațiune, prezentă în curentele existențialiste creștine, este o formă de agnosticism fideistic și la un pas de îndepărtare de ortodoxia doctrinară sau chiar de ateism. Pentru că Dumnezeul creștinilor de

⁴⁴ Müller C., Vorgrimler, H., *op.cit.*, p. 94.

⁴⁵ Rahner, Karl, *Hörer des Wortes*, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1963, p.76.

⁴⁶ Müller, Vorgrimler, *op.cit.*, pp. 85-86.

CONCEPTUL DE DUMNEZEU ÎN CONTEXTUL CULTURAL ACTUAL

astăzi să fie adevăratul Dumnezeu este nevoie de intervenția oportună a Bisericii care să știe cum trebuie prezentate adevărurile de credință și să poată reda imaginea lui Dumnezeu cel viu, mereu prezent în istoria omenirii și în viața fiecărui individ în parte.

Cultura contemporană se prezintă ca un conglomerat de manifestări având la bază motivații diferite. Se observă și un amplu proces de dezintegrare a unității culturale, a unității creștinismului contemporan care începe să se destrame într-o sumedenie de secte, grupări charismatice cu doctrine mai mult sau mai puțin ortodoxe. În ceea ce privește gândirea filosofică și teologică actuală se poate observa și aici o tendință de coexistență a tuturor sistemelor istorice, școlile care le susțin necăutând decât prezentarea lor, adevărul lor, pe care omul este liber să îl primească sau nu.

Se ajunge astfel la o relativizare a unicului Adevăr, prezentat uneori parțial prin intermediul științelor pozitive sau a diferitelor puncte de plecare ale filosofiei.

Pentru teologie și filosofie Dumnezeu rămâne cel mai important concept, fiind prezent chiar și în sistemele filosofice ateiste. Teologia definește conceptul de Dumnezeu fie în mod pozitiv, fie în mod negativ, însă: "*Deoarece cunoașterea noastră despre Dumnezeu este limitată, limitat este și limbajul nostru referitor la Dumnezeu decât pornind de la creaturi și după modelul nostru limitat de cunoaștere umană și de a gândi*".⁴⁷

Creștinul contemporan descoperă că în afara limbajului negativ, care ne arată ceea ce Dumnezeu nu este în raport cu creaturile Sale,⁴⁸ Dumnezeu rămâne un mister păzit de transcendența Sa.

A afirma un adevăr de credință sau un concept întâlnit în religie care rămâne un mister nu înseamnă a-i da o conotație negativă, pentru că putem înțelege în peregrinarea noastră istorică ceea ce ne-a fost revelat în lumina credinței. Misterul este în sine un termen normal al timpurilor noastre, pentru viața noastră spirituală, pentru că Dumnezeu rămâne Dumnezeu cu prețul transcendenței Sale.⁴⁹

Ne rămâne însă cunoașterea experimentală, transcendentală, care pătrunde în profunzimile insondabile ale viziunii beatifice ale lui Dumnezeu și care ne permite să întrezărim o umbră a ceea ce înseamnă cu adevărat Dumnezeu, mai presus chiar de orice concept și, ne dă speranța unei viziuni în plinătate atunci când orice barieră va dispărea.

⁴⁷ Catehismul Bisericii Catolice, nr.40, p.24

⁴⁸ *Ibidem*, nr. 43, p.25

⁴⁹ Müller, Vorgrimler, *op. cit.*, p.79

ALEXANDRU BUZALIC

BIBLIOGRAFIE

1. *Catehismul Bisericii Catolice*, București, 1993.
2. *Conciliul Ecumenic Vatican II*, Nyiregyháza, 1990
3. Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, Alba Roma, 1962
4. *Brockhaus Enzyklopädie*, vol. V, Wiesbaden, 1969
5. *Mic Dicționar Enciclopedic*, București, 1972.
6. Rahner, Karl, Vorgrimler, Herbert, *Petit dictionnaire de théologie catholique*", Paris, 1970
7. *Gott*, München, 1974
8. *Filosofie contemporană*, București, s.a.
9. Eliade, Mircea, *Istoria Credințelor și Ideilor Religioase*, București, 1981
10. Geisler, Norman, *Filosofia Religiei*, Oradea, 1999
11. Gilson, Etienne, *Filosofia în Evul Mediu*, București, 1995
12. Krapiec, Mieczyslaw Albert, *Ja Czlowiek*", Lublin, 1991
13. Lacan, Jaques, *Seminaire v. XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, 1990
14. Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Chișinău, 1993
15. Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie*, vol. I, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1965
16. *** *Hörer des Wortes*, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1963
17. Spidlik, Tomas, *La Spiritualita dell'Oriente Cristiano*, Roma, 1985
18. Tatkiewicz, Wladyslaw, *Historia Filozofii*, vol. I - III, Warszawa, 1995
19. Waldenfels, Hans, *Manuel de Theologie Fondamentale*, Paris, 1990.

SFINTELE TAINE ÎN MISTERUL UNITĂȚII BISERICII

CORNEL DÂRLE

RIASSUNTO. I sacramenti nel mistero dell'unità della Chiesa. Uno dei principi cattolici dell'ecumenismo è quell'apostolico, per cui la Chiesa cattolica riconosce nel ministero affidato agli Apostoli e ai loro successori i tre elementi essenziali, oppure vincoli dell'unità della Chiesa: la fede, i sacramenti e la concordia fraterna nella comunione gerarchica. Nell'apertura ecumenica segnata dal Concilio Vaticano II, il tema dei sacramenti, strettamente collegato con quello della ministerialità nella Chiesa, costituisce punto di partenza nel dialogo teologico interconfessionale oppure traguardo obbligatorio per il suo buon andamento. Sulle basi principali offerte del Decreto sull'ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, ripercorriamo l'iter cattolico sulla strada del «movimento ecumenico», fin'agli inizi degli approcci teologici sul tema sacramentale.

În descrierea pe care Decretul despre ecumenism - *Unitatis Redintegratio* - al Conciliului ecumenic Vatican II o face asupra «misterului sacru al unității Bisericii» (n. 2), unul din principiile catolice ale ecumenismului este cel apostolic: «*pentru a-și statornici pretutindenii Biserica sa sfântă, până la sfârșitul veacurilor, Hristos a încredințat Colegiului celor Doisprezece îndatorirea de a învăța, de a conduce și de a sfinți*» (cf. Mt 28, 18, 20; Io 20, 21-23). Cu alte cuvinte, Biserica catolică recunoaște în slujirea încredințată Apostolilor și urmașilor lor de către însuși Hristos, cele trei elemente esențiale sau verigi ale unității Bisericii: credința, Sfintele Taine (Sacramentele) și armonia frățească «*prin predicarea fidelă a Evangheliei, prin administrarea sacramentelor și prin cârmuirea exercitată cu iubire de către Apostoli și urmașii lor, episcopii, în frunte cu Urmașul lui Petru, sub acțiunea Duhului Sfânt, Isus Cristos vrea ca Poporul Său să crească și îi desăvârșește comuniunea în unitate: în mărturisirea aceleiași credințe, în celebrarea comună a cultului divin și în armonia frățească a Familiei lui Dumnezeu*» (*ibid.*). Distincte formal, cele trei elemente sunt, totuși inseparabile, iar momentul sau locul privilegiat al manifestării acestei interdependențe, se poate spune că îl constituie cel cultural-sacramental, pe de o parte, în virtutea principiului *lex orandi, lex credendi*, iar pe de altă parte, prin faptul că «armonia frățească», «comuniunea în unitate», este o comuniune ierarhică, al cărei fundament îl constituie Misterul Sfintei Treimi¹.

Sfintele Taine sunt o verigă a unității Bisericii într-un dublu sens:

1 - sunt o verigă de comuniune cu Hristos Capul Bisericii: prin ele se comunică totalității Corpului harul Capului acestuia;

¹ Cf. Decretului despre ecumenism al Conciliului Ecumenic Vatican II, *Unitatis redintegratio* (UR), nr. 2, a-b (traducerea Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București).

2 - întreaga Biserică este o comunitate liturgică, culturală², preoțească, sens exprimat în mod succint în termenul grecesc *hieratevma* (1 Pt 2, 5. 9), ca un corp preoțesc în sens ontologic și nu atât funcțional, cum termenul latin *sacerdotium* îl poate evoca. *Corpul* preoțesc rămâne desigur, deschis unei diferențieri funcționale, mai precis, una de natură ierarhică (*tagein-tagma-tevma*).

Deci Biserica este o comunitate culturală ale cărei acțiuni liturgice sunt, mai întâi de toate, Sfintele Taine, drept pentru care, se poate spune că acestea reprezintă o verigă operativă, o acțiune comună care leagă între ei diverșii membri ai Bisericii lui Hristos.

Păstrarea principiului apostolic mai sus menționat, în cadrul fiecărei comunități confesionale creștine, este criteriul de diferențiere pe care același decret conciliar o face între Biserici și comunități bisericești, după cum s-a păstrat sau nu episcopatul în succesiune apostolică în cadrul respectivei comunități. Totuși, «Botezul constituie legătura sacramentală a unității existente între toți aceia care au fost regenerați prin el»³, deci o anumită unitate sau fundamentul acesteia există între cei care s-au înveșmântat în Hristos (cf. Gal 3, 27); încorporarea integrală în economia mântuirii, dobândirea plinătății vieții în Hristos, către care este orientat Botezul, presupune profesiunea integrală de credință și inserarea integrală în comuniunea euharistică⁴, care reprezintă și sigilează unitatea deplină în Hristos.

Pentru a percepe schimbarea de atitudine pe care a imprimat-o Conciliul Vatican II în viața Bisericii catolice relativ la tema ecumenismului, este suficientă evocarea câtorva momente ilustrative. O scrisoare din partea arhiepiscopilor reformați din Suedia, Norvegia și Danemarca, datată 11 martie 1918, îl informa pe papa Benedict XV despre o conferință ecumenică ce urma să se desfășoare în toamna aceluiași an la Uppsala, rugându-l în același timp să trimită reprezentanți. În răspunsul din 19 iunie 1918, cardinalul Secretar de Stat, Gasparri, asigura de considerarea în mod favorabil din partea papei a unor astfel de eforturi, însă fără a face vreo referire la o eventuală reprezentanță papală la respectiva conferință. Anul următor, același papă Benedict XV, primește în audiență (1 mai 1919) o delegație care prezenta invitația în vederea participării inclusiv a Bisericii Catolice la Conferința «Credință și instituție în Biserică» (*Faith and Order*) ce urma să se desfășoare în anul 1920 la Geneva. Respectiva conferință avea să marcheze începuturile activității a ceea ce în prezent poartă numele de Comisia «Credință și instituție» (*Faith and Order*), o comisie permanentă de lucru din cadrul Consiliului mondial (ecumenic) al Bisericilor - CEB (*World Council of Churches - WCC*). În răspunsul oferit ulterior delegației, se spunea că papa apreciază aceste eforturi, însă fiind tuturor cunoscută doctrina și practica Bisericii catolice romane în ce privește unitatea vizibilă a Bisericii lui Cristos, nu este posibil să ia parte la un astfel de congres⁵, iar un decret al Sfântului Oficiu, din 4 iulie același an, interzicea orice participare la congresele creștinilor separați pentru promovarea unității, fără autorizarea particulară din partea Sfântului Scaun.

² Cf. Constituției despre liturgie a Conciliului Ecumenic Vatican II, *Sacrosanctum concilium* (SC), nr. 14 și nr. 26; *Catehismul Bisericii Catolice* (CBC), nr. 1140-1141.

³ UR 22.

⁴ *Ibidem*.

⁵ R. Russe, St. Ch. Neill, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung. 1517-1948*, vol. II, p. 16.

Pius XI manifesta un interes real pentru inițiativele și mișcările de acest gen, îndeosebi față de ortodoxie; pe această linie, înființa în anul 1922 Institutul Pontifical Oriental, impunând ca linie generală un studiu intens al teologiei și al liturghiei Bisericilor Orientale, încuraja și sprijini inițiativele ecumenice ale unor abații benedictine - Niederaltaich, Amay-sur-Meuse, transferată apoi la Chevetogne în Belgia - însă, față de ecumenismul protestant, atitudinea sa era mai degrabă rezervată. Refuzul participării la alte două congrese ale Comisiei «Credință și instituție» de la Stockholm, 1925 și Lausanne, 1927, sau la alte două congrese similare - Consiliul Internațional al Misiunilor, Lake Mohonk (SUA), 1921, și «Conferința mondială pentru un ecumenism practic» (*Life and Work*), tot Stockholm, 1925, a condus pe unii din aceste medii confesionale la a caracteriza atitudinea Bisericii catolice drept sectară.

După Lausanne, în enciclica «*Mortalium animos*» din 6 ianuarie 1928, papa Pius XI supuse unei critici severe mișcarea ecumenică așa cum se pare că se desfășurase în bună parte până în acel moment, afirmând în același timp că Biserica catolică participa la mișcarea ecumenică doar în măsura în care aceasta însemna o întoarcere la izvoarele credinței, la Evanghelie și la Tradiție.

Totuși, ca observatori privați și cu autorizarea papei și a episcopilor, la unele din aceste conferințe au fost prezenți și teologi catolici. Ca precursori catolici ai mișcării ecumenice⁶ trebuie amintiți, din Germania Arnold Rademacher (1873-1939), Max Pribilla (1874-1956), Robert Grosche (1888-1967), fondatorul revistei «*Catholica*» (1932), Matthias Laros (1882-1962), Joseph Lortz, autorul lucrării *Reformation in Deutschland* (1939), Karl Adam (1876-1966) și Max Joseph Metzger, fondatorul (1938) confraternității «*Una Sancta*», cu scopul pregătirii unității prin intermediul rugăciunii și al întâlnirii frățești. În Franța, promotori ai ideii ecumenice trebuie menționați Paul Coutourier (1881-1953) și Yves Congar O.P. (1904-1996).

După cel de-al doilea război mondial, dialogul între teologi lua un puternic avânt: la inițiativa arhiepiscopului catolic de Paderborn, Lorenz Jäger (1892-1975) și a episcopului luteran de Oldenburg, Wilhelm Stählin (1883-1975), începând cu anul 1946, teologi din cele două confesiuni se reunesc anual în congres pentru a discuta probleme religioase comune și divergente. Un pas înainte la nivel oficial l-a constituit Instrucțiunea «*De motione oecumenica*» (20 decembrie 1949), care făcu mai puțin restrictivă participarea catolicilor la întâlniri ecumenice. Mulțumită eforturilor profesorului olandez de teologie Jan Willebrands, în 1952 a luat naștere «Conferința catolică internațională pentru chestiunile ecumenice», a cărei operă a fost transpusă mai apoi în «Secretariatul pentru promovarea unității creștinilor», instituit în 1960 de către papa Ioan XXIII și condus de card. Augustin Bea (1888-1961), secretariat care în anul 1962 a obținut statutul oficial al unei comisii conciliare, contribuind astfel în mod determinant la pregătirea *Decretului despre ecumenism* al Conciliului Vatican II.

Acest decret urma să deschidă o nouă epocă în activitatea ecumenică a Bisericii catolice. A fost aprobat la încheierea celei de a treia perioade conciliare (21 noiembrie 1964) împreună cu Constituția dogmatică despre Biserică, *Lumen Gentium* și

⁶ R. Kottje, B. Moeller (editori), *Storia ecumenica della Chiesa*, vol. III, *Eta moderna*, p. 357-358.

cu Decretul despre Bisericile Orientale catolice, *Orientalium Ecclesiarum*. În el, conciliul recunoaște ecumenismul ca pe o mișcare călăuzită de Spiritul Sfânt, o datorie «care privește întreaga Biserică, atât pe credincioși cât și pe Păstori» (n. 5). Trebuie să se desfășoare într-un spirit de pocăință și de reînnoire interioară (n. 6). Chiar dacă «numai prin Biserica catolică a lui Hristos, care este instrumentul general de mântuire, poate fi dobândită toată plinătatea mijloacelor de mântuire» (nr. 3), totuși, «dintre elementele sau bunurile prin ansamblul cărora însăși Biserica se zidește și primește viață, unele, și chiar numeroase și însemnate, pot exista și în afara granițelor vizibile ale Bisericii catolice» (nr. 3). Catolicilor li se cere «să recunoască și să aprecieze cu bucurie valorile cu adevărat creștine, izvorâte din patrimoniul comun, care se află la frații despărțiți de noi» (nr. 4).

Nu sunt neglijate însă, divergențele existente încă, îndeosebi în ce privește natura Bisericii, autoritatea și funcția ei, nimic nefiind mai străin de adevăratul ecumenism, decât un fals irenism.

În lumea necatolică decretul a fost evaluat, în general, în mod favorabil⁷, secretarul general de atunci al comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, de exemplu, într-un raport din anul 1965 îl considera drept un document ce urma să creeze o nouă situație: Biserica catolică înceta a mai sta deoparte.

Și într-adevăr, începând cu cea de a patra Adunare generală a CEB, ținută la Uppsala în 1968, un număr de nouă teologi romano-catolici (ulterior, numărul s-a mărit) deveneau membri ai comisiei «Credință și instituție», deși Biserica catolică nu a fost și nu este membră a CEB, nu atât din motive de principiu, cât de natură organizatorică sau statutară ale acestui Consiliu.

Din 1967, din inițiativa Uniunii mondiale luterane și a Secretariatului pentru unitatea creștinilor (Roma), își începea activitatea o comisie mixtă de studiu cu tema «Evanghelia și Biserica», care s-a desfășurat până în 1971, iar după reconstituirea comisiei în 1975, s-a putut publica în 1978 un amplu document de consens, cu titlul «Cina Domului». Același Secretariat pentru unitatea creștinilor, împreună cu Uniunea mondială luterană și reformată, au organizat între anii 1971-1977 o serie de colocvii doctrinale pe plan național și internațional pe tema «Teologia matrimonialului și căsătoriile mixte». Iar în 1981 începea dialogul teologic oficial dintre Biserica catolică și Bisericile ortodoxe prin crearea unei Comisii mixte internaționale, comisie care a abordat tocmai tema sacramentelor.

⁷ *Ibidem*, p. 359-360.

ETAPELE FORMĂRII MONOTEISMULUI ÎN VECHIUL TESTAMENT

ALEXANDRU BUZALIC

RESUMÉE. *Les ethapes de l'evolution du monotheisme dans L'Ancient Testament.* L'ouvrage est une etude sur le monotheisme des juifs. Le Dieu d'Israël ne peut se comprendre sans relation aux dieux de l'environnement d'Israël. Dans la phase ancient de l'histoire du cette religion, Dieu est "El" ou "Elohim", créateur du ciel et de la terre, Dieu des Pères. Il s'est présenté à Moïse dans le buisson ardent comme Jahwé; le peuple d'Israël vit son raport à Dieu à tout moment dans la tension du lien au passé avec l'ouverture sur l'avenir. Par les Prophètes l'image de Dieu en judaïsme se prèsentè par le concept d'un monothéisme radical: il n'y a qu'un Dieu, qui se manifeste et est vénéré comme Créateur et Seigneur de l'univers et de l'histoire.

În sens filosofic monoteismul este o doctrină care afirmă existența unei singure Ființe supreme, absolute, infinite, spirituale și personale, distinctă de lumea pe care o crează, o susține și se regăsește în ea fără să se identifice, ca principiu și cauză ultimă a tot ceea ce formează realitatea.¹

Mărturisirea de credință creștină are ca prim articol credința în Dumnezeu Unic, credință care își are originea în Revelația divină a Vechiului Legământ, dezvoltată de magisteriul Bisericii: "[...] Credința creștină mărturisește că există un singur Dumnezeu, prin natură, prin substanță și prin esență. Lui Israel, alesul său, Dumnezeu s-a revelat ca Dumnezeu Unic: "Ascultă Israele: Domnul Dumnezeuul nostru este unicul Domn. Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toate puterile tale" (Dt 6,4-5). Prin profeți, Dumnezeu îl cheamă pe Israel și toate neamurile să se întoarcă spre El, Cel Unic: "Întoarceți-vă la mine și veți fi mântuiți, voi, toate marginile pământului, căci Eu sunt Dumnezeu și nu este altul... În fața mea se va pleca tot genunchiul, pe mine se va jura orice limbă spunând: numai în Dumnezeu sunt dreptatea și tăria" (Is 45, 22-24)²

Vechiul Testament conține Revelația despre Dumnezeu Unic, dezvoltată după pedagogia divină "a faptelor și cuvintelor legate strâns între ele și care se luminează reciproc" reunită cu pregătirea în etape a omenirii astfel încât aceasta să primească Revelația supranaturală prin Persoana și misiunea Cuvântului Întrupat.³

¹ Cf. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Editions du Seuil, (Paris 1970) art. "monotheisme", p.292.

² CBC nr. 200-201.

³ CBC nr.53

Formarea conceptului teologic de monoteism trece așadar prin fazele monolatriei, specifică Patriarhilor, apărând Numele lui Dumnezeu în teofania "rugului aprins", pentru a evolua în perioada regilor și a profeților spre semnificația definitivă a Dumnezeului unic, viu și adevărat, Domnul, Stăpânul istoriei, care-și instaurează Împărăția *acum și aici* în perspectiva mântuirii.

1. Religia Patriarhilor

Conceptul teologic de monoteism are o evoluție graduală care începe însăși din momentul apariției omului și primirea unei Revelații primordiale. După acest eveniment urmează o lungă perioadă de cizelare a conceptului de monoteism care se încheie prin definirea Dumnezeului Unic, Creator și Stăpân al creației, Domn al istoriei în care omul se simte aruncat și al cărei sens îl găsește prin legătura cu Dumnezeu. Pe parcursul istoriei Vechiului Testament putem găsi similitudini cu religiile Orientului Apropiat precum și influențe culturale ale popoarelor învecinate. În perioada veche a istoriei lui Israel Dumnezeu este definit asemenea divinităților uranice prezente în religiile mileniului II î.C., însă deja se conturează specificitatea monoteismului ebraic care îl recunoaște pe Dumnezeu Unic, Viu și Adevărat.

1.1. Geneza religiei

Religia este cel mai important factor antropogenetic, caracterizând în același timp cea mai umană formă de manifestare a transcendenței omului față de realitatea materială contingentă. Dovezile arheologice referitoare la manifestări religioase ori rituri care atestă o credință religioasă, aparțin preistoricului, Mircea Eliade datându-le în musterian (~70000-50000 î.C.).⁴

Primele manifestări religioase sunt legate de cultura omului de Neanderthal, fiind date în paleoliticul mediu (~80000 î. C.).⁵ Dovezile arheologice sunt legate de înhumarea morților după un anumit ritual atestat de prezența ocrului – culoarea roșie ca simbol al sângelui și vieții – diverse poziții ale corpului și uneori obiecte din universul cotidian care capătă o semnificație deosebită. În paleoliticul superior practica înhumării se generalizează, descoperirile arheologice atestând prezența obiectelor de podoabă, arme sau obiecte, ceea ce poate fi interpretat ca o subzistență post-mortem, continuarea activității și respectarea statutului social într-o altă dimensiune. Nonreligiozitatea omului primitiv este afirmată doar de susținătorii evoluționismului, lucru infirmat de arheologi și religiologi, astăzi fiind recunoscut faptul că odată cu apariția omului ca specie activitatea specific umană constă în manifestările spirituale; paleoantropii au avut o religie, însă nu se știe conținutul acesteia.⁶

Religia îl implică pe om în ceea ce privește potențele intelectual-volitiv. Sfântul Toma de Aquino definește religia ca o *atitudine* fundamentală a omului față de Dumnezeu, Dumnezeu fiind în același timp cel care are inițiativa revelației⁷, pentru că *religio proprie importat ordinem ad Deum*.⁸

⁴ Eliade M, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I, București, 1981, p.7 sq.

⁵ K. Banek, J. Drabina, H. Hoffman, *Religie Wschodu i Zachodu*, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa, 1992, p.14

⁶ Eliade, *op. cit.*, p.3-4

⁷ *Summa Theologiae*, II, II, q.81, a.5

⁸ *Ibidem*, a.1

ETAPELE FORMĂRII MONOTEISMULUI ÎN VECHIUL TESTAMENT

În ceea ce privește forma religiei, cu excepția școlilor evoluționiste, sunt acceptate rezultatele școlii religiologice etnografice ale părintelui Wilhelm Schmidt și ale Abatelui de Breuil care consideră inițial monoteismul. Monoteismul primordial este prezent în toate cercurile culturale primitive, după care schimbările istorice (cum ar fi trecerea de la viața nomadă la sedentarism, schimbarea clanurilor conducătoare, etc.) duc la apariția unor antropomorfizări ale atributelor Dumnezeuului Unic, apărând treptat politeismul și un întreg panteon exprimat prin mitologie.

Revelația primordială ar corespunde astfel revelației pe care Dumnezeu o face protopărinților noștri în Eden, denaturarea acesteia corespunzând ruperii unității ca o consecință a păcatului strămoșesc și a evenimentelor legate de Turnul Babel.⁹

Astfel se poate face o legătură între observația empirică religiologică și doctrina Bisericii referitoare la revelație și etapele ei. Monoteismul recunoaște un singur Dumnezeu, Creator și Stăpân al Universului, fiind cel care prin evenimentele eshatologice dă sens istoriei. În faza arhaică a credinței lui Israel descrisă de primele unsprezece capitole ale Gen. descrie despre venerarea "unui" Dumnezeu, credință limitată la un spațiu geografic sau la un grup ca un caz izolat. În această etapă putem vorbi despre un monoteism relativ în orizontul general al unui politeism absolut, fază numită *henoteism* sau *monolatrie*.¹⁰

Primele capitole ale Genezei sunt mai recente decât alte texte ale Pentateuhului și au jucat un rol secundar în conștiința religioasă a lui Israel, interesat mai degrabă de "istoria sfântă" și de legătura particulară dintre Dumnezeu și poporul ales.¹¹

În sens strict, istoria religiei lui Israel începe cu alegerea lui Avram, devenit Avraam, monoteismul căpătând în germene sensul teologic actual.

1.2. Dumnezeuul lui Avraam și al Patriarhilor

O etapă importantă în conturarea conceptului de monoteism îl reprezintă chemarea lui Avram, descrisă în Vechiul Testament începând cu cap.12 al Genezei. Avram părăsește Ur-ul Caldeilor în jurul anului 1850 îC. migrând în nord-vestul Mesopotamiei la Harran/Canaan, după care coboară spre sud în regiunea Sichem; după aceea caravanele au înaintat între Palestina și Egipt.¹²

Obiceiurile patriarhilor, instituțiile sociale și juridice sunt asemănătoare cu a celorlalte popoare din Orientul Apropiat. În ceea ce privește religia, datorită Revelației, imaginea lui Dumnezeu este diferită de orice reprezentare a zeităților din pantheonul mesopotamian sau al populațiilor din zonă. Dumnezeu este mai întâi de toate "Dumnezeul părinților" sau "Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacob" numit "El" și citat prin elementul " `I " urmat un substantiv: El Roi – Dumnezeuul vederii (Gen.16,13), El Shadai – Dumnezeuul Muntelui sau Cel Atotputernic (Gen.18,1), El `Olam – Dumnezeuul veșnic (Gen.21,23) sau El Elyon – Dumnezeuul cel Preaînalt (Gen.14,19-22),etc.¹³

⁹ CBC nr. 56-57.

¹⁰ H. Waldenfels, *Manuel de Theologie Fondamentale*, CERF, Paris, 1990 , p.162

¹¹ Eliade, *op.cit.*, p.170

¹² *Ibidem*, p.180

¹³ Piero Coda, *Dumnezeu Unul și Întreit*, ITRC Sf.Tereza, București, 1994 , p.5 și Eliade, *op.cit.*, p.181

Substantivul care precede rădăcina semitică " ׀ " are rolul de a indica alteritatea lui Dumnezeu față de "El" care semnifica pentru populațiile politeiste "regele sau tatăl zeilor". Apare astfel numele "Elohim", o formă de plural de la "elôah", acesta din urmă derivat prin prelungirea lui "El"- Dumnezeuul suprem al ambientului politeist. Sunt cazuri întâlnite în Vechiul Testament când "elohim" are valoarea unui plural veritabil (Cf.Ex.18,11; Dt.10,17; Jud.9,13), însă sensul real este de *plural majestatis*. Numele Elohim este : "... o certă amplificare a conceptului, elevarea de la persoană atribuit cu statut general, pe care noi o exprimăm în general prin abstract. Elohim este acela care are toate proprietățile lui "El". De unde pluralul, care este nominarea cea mai curentă a Dumnezeuului adevărat și unic în Vechiul Testament."¹⁴

Este folosit și numele "Dumnezeu (El) al părinților" (Gen.31,5; 28,13; 32,10; Ex.3,14; etc.) legat de ambientul religios al Orientului Apropiat. Dumnezeul tatălui este inițial zeul strămoșului imediat, recunoscut de fiii acestuia; devine astfel protectorul unei familii și, pe baza filiației și a drepturilor clanurilor conducătoare își extinde autoritatea asupra unui grup etnic. Este tipul de zeități venerată de nomazi, nelegat de un sanctuar ci de grupul de oameni care îl însoțește și îl ocrotește. Dumnezeul tatălui capătă însă la patriarhi o dimensiune cosmică pe care nu putea să o atingă ca divinitate a familiilor sau a clanurilor,¹⁵ desemnând pe Dumnezeul unic și adevărat.

Cultul religios practicat de patriarhi este descris sumar, fiind în linii mari asemănător cu al religiilor popoarelor din ambientul Orientului Apropiat: sacrificii, ridicarea altarelor, "ridicarea" pietrelor, cu semnificații diferite date de un eveniment anume.¹⁶ În faza veche a istoriei lui Israel, într-un context politeist al culturii popoarelor în mijlocul cărora trăiesc patriarhii , apare și se dezvoltă o relație vie și specială între Dumnezeu și cei aleși.¹⁷ Dumnezeu devine astfel o realitate "personală" față de poporul ales.

Monoteismul ca afirmare conștientă a unicității lui Dumnezeu nu există decât în germene, manifestându-se monolatria sub forma venerării și aducerii cultului în mod privilegiat (chiar exclusiv) lui "El" al Părintelui – în mod concret Avraam și al urmașilor săi care experimentează contactul personal dintre Dumnezeu care se revelează și omul care primește revelația.

2. Dumnezeu – Jahwe al poporului ales

Poporul lui Israel cade în robia Egiptului și este eliberat de Moise în jurul anului 1250 Î.C. Dumnezeu se revelează ca "Dumnezeul părinților" care arată o grijă deosebită față de poporul său, îl eliberează din robia egipteană, face cu acesta un legământ¹⁸ și își revelează numele.

2.1. Revelarea numelui lui Dumnezeu

Dumnezeul lui Avraam se prezintă ca Dumnezeul unui clan nomad care influențează activitatea cotidiană a membrilor acestuia. Prin Moise Dumnezeu se revelează ca un "Eu" personal, transcendent și absolut care călăuzește istoria poporului ales.

¹⁴ P.van Imschort, H.Haag, *Bibel Lexikon*, Einsiedeln, 1956, art."Elohim", p.384.

¹⁵ Eliade, *op.cit.*, p.181-182.

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ Coda, *op.cit.* , p.6

¹⁸ CBC nr. 62.

Revelația numelui lui Dumnezeu este rodul teofaniei de pe Sinai, o experiență personală a lui Moise în fața "Rugului aprins" (Ex.3,13-15;6,2-3). Tetragrama sacră, JHWH, devine de acum înaintea numelui Dumnezeului lui Israel. Ridicarea lui Jahwe la rangul de Dumnezeu principal al lui Israel este un eveniment istoric nelegat de monarhie, preoție sau de Templu și nici o definiție față de alte zeități ale Orientului Apropiat fiind legat de complicatul proces prin care Israel devine "un popor".¹⁹

Dacă prima etapă a religiei patriarhilor o numim *monolatrie*, fiind caracterizată de o excludere a politeismului – cel puțin în ceea ce privește aspectul cultului religios – etapa începută prin Moise poate fi numită *monoiahvism*. Mai este numită și *monoteism monogamic* deoarece se naște prin alegerea exclusivă a lui Jahwe prin care îl ia pe Israel ca popor al său. Jahwe se revelează cu putere și își face simțită existența; astfel încât dispare practic cultul celorlalte zeități. Este vorba despre un "monoteism practic", poporul căpătând conștiința "puterii" unui singur Dumnezeu, iar ceilalți zei devin în mod practic "idoli neputincioși".²⁰

Treptat se conturează monoteismul teoretic, pur, care semnifică credința cu claritate într-un singur Dumnezeu adevărat. Un rol deosebit în acest proces îl are tocmai revelarea numelui lui Dumnezeu, fapt care atrage după sine numeroase implicații profunde.

2.2. Semnificația numelui lui Dumnezeu

Numele lui Dumnezeu provine dintr-o formă arhaică a verbului "a fi", *hajah*, care are semnificația de a exista, a trăi. Probabil acest nume era prezent în tradiția popoarelor madianite și kenite de unde provine *letro*, socrul lui Moise. Acest nume capătă însă o altă semnificație după revelația și experiența Exodului.²¹

Revelarea numelui lui Dumnezeu, Jahwe, are sensul descoperirii identității personale, esența, sensul vieții. Dumnezeu are deci un nume propriu, nefind o forță anonimă devine accesibil, capabil de a fi cunoscut în mod intim și de invocat în mod personal.²² În același timp Dumnezeu este inefabil și transcendent: "...Este în același timp un nume revelat și, într-un fel refuzul unui nume și tocmai de aceea exprimă cum nu se poate mai bine ceea ce este Dumnezeu, infinit mai presus de tot ce putem înțelege sau spune: El este "Dumnezeul ascuns"(Is.45,15), numele lui e inefabil (Jud.13,18-8), și El este Dumnezeul care se apropie de oameni."²³

Rugul aprins al teofaniei de pe Sinai îl prezintă pe Dumnezeu ca "foc", analogie iconică tipică tradiției ebraico-creștine, care reprezintă sfințenia și dumnezeirea; prin cuvântul rostit Dumnezeu se revelează ca o persoană care are inițiativa dialogului cu ființa umană.

Traducerea *ad literam* a numelui lui Dumnezeu, Jahwe, este: "Eu sunt cel care sunt și voi fi cu tine" – conform lui " 'ehjeh așer 'ehjeh", preluat în Septuaginta prin "Egw eimi o wn", ceea ce se traduce prin "Eu sunt ființa". Conceptul metafizic de *ființă* are o conotație naturalistă și cosmologică, ceea ce nu surprinde sensul ebraic al expresiei decât parțial. Verbul ebraic "hajah"- a fi, are o conotație dinamică de unde și

¹⁹ Coda, *op.cit.*, p.7

²⁰ *Ibidem*, p.10

²¹ *Ibidem*, p.8

²² CBC nr. 203

²³ CBC nr. 206

sensul istorico-salvific al expresiei, ca o promisiune a statorniciei lui Dumnezeu față de Legământ. Dumnezeu își revelează astfel fidelitatea față de promisiunea făcută părinților, promisiune pe care o garantează și celor care vor urma în calitate de moștenitori ai promisiunilor făcute.

Începând cu sec. III î.C. datorită traducerii grecești a Vechiului Testament – Septuaginta – pe de-o parte și a răspândirii elenismului în bazinul mediteranean pe de altă parte, numele lui Dumnezeu va fi explicat pe baza limbajului filosofic. "A fi" capătă o conotație metafizică, astfel încât Dumnezeu este *Ființa*, izvorul întregii ființări și cel ce posedă, în esența sa, actul de "a fi", altfel spus, are ca atribut principal *existența*. Septuaginta îl definește implicit pe Dumnezeu ca plinătatea Ființei și a toată perfecțiunea, fără origine și fără sfârșit; creaturile primesc de la El tot ce sunt și tot ce au, fiind contingente.²⁴ În concluzie, numai Dumnezeu "ESTE".

Poporul capătă conștiința că Dumnezeu este transcendent, mai presus de orice categorie experimentabilă aici pe pământ, atâta timp cât nici măcar Moise, care a vorbit cu Dumnezeu "față către față", nu a putut cunoaște "fața" lui Dumnezeu, căci dacă ar cunoaște-o "ar muri".²⁵

Ca o exprimare a transcendenței absolute a lui Dumnezeu, aproximativ în jurul sec. II î.C., pentru a nu i se profana divinitatea / sfințenia, numele lui Dumnezeu nu se mai pronunța decât o singură dată pe an, în timpul liturghiei solemne a Templului. Tetragrama a fost înlocuită în timpul lecturării textului Sfintei Scripturi prin *Ha-Şem* – Numele, sau mai ales prin *Adonai* – Domnul meu, fapt pentru care în textul Septuagintei în locul lui JHWH apare cuvântul Kurioj – Domnul. În tradiția samariteană și în relatările Părinților Bisericii întâlnim pronunția "Jahwe", mult mai probabil identică cu pronunția originală.

Dumnezeul poporului ales – Jahwe – își revelează astfel numele și implicit, o serie de atribute care vor fi asimilate de popor și vor pătrunde în tradiția teologică iudeo-creștină. Dumnezeu este *sfânt*, ceea ce arată, în primul rând, faptul că este transcendent, alteritatea față de ființa umană; iar prin revelarea numelui său, Dumnezeu devine o Persoană, o realitate personală, însă inefabilă, unică atâta timp cât are putere asupra celorlalți zei care sunt "idoli neputincioși", Ființa și izvorul întregii ființări, creatorul și cel care menține în existență întreaga creație.

Alături de revelarea numelui lui Dumnezeu, prin activitatea lui Moise și, mai ales, prin evenimentele Exodului și Legământului făcut cu poporul ales, Dumnezeu nu rămâne doar un mister transcendent ci este Dumnezeul Părinților nu numai în trecut ci și în prezent, cu promisiunea fidelității extinsă în viitor. Dumnezeu devine astfel creatorul și Stăpânul istoriei.

3. Dumnezeul regilor și profeților

Monoteismul va căpăta însemnătatea teologică actuală ca urmare a două mari evenimente din istoria lui Israel: mai întâi este vorba despre trecerea de la viața nomadă la viața sedentară, cu toate consecințele pe care le atrage după sine, apoi apariția monarhiei (în jurul anului 1000 î.C.) și a profetismului, acesta din urmă un fenomen unic în istoria religiilor, care va influența, în mod decisiv, viziunea iudaică asupra lui Dumnezeu.

²⁴ CBC nr. 213

²⁵ Cf. Ex. 33,17-23

3.1. Dumnezeu - stăpân al istoriei

Sedentarizarea poporului lui Israel atrage după sine o serie de schimbări care își vor pune amprenta asupra gândirii religioase. Apare astfel în jurul anului 1000 î.C. monarhia și tendința de unificare politică, care vor permite consolidarea jahwismului ca religie unică a întregului popor.²⁶

Sedentarizarea atrage după sine și contactul cu popoarele și culturile învecinate care permite pătrunderea unor elemente sincretice și manifestarea unui politeism practic. În acest context monoteismul pur era în primejdie, ceea ce va duce la apariția profetismului, fenomen unic în istoria religiilor, întâlnit doar în mozaism. În plus, credințele și riturile comune au menținut existența națională a poporului lui Israel multă vreme după ce, în urma unor cataclisme ale istoriei, își va pierde teritoriul.²⁷

După Exil și mai ales după tragica experiență a deportării în Babilon, din anul 598 î.C. monoteismul jahwist ajunge la afirmarea sa teoretică cea mai clară și mai completă: Jahwe este atotputernic, Unic, Stăpânul cerului și al pământului, care și-a ales un popor pentru a se manifesta prin interiorul lui tuturor neamurilor. Jahwe este prezent în mijlocul poporului său. În perioada regilor, Solomon (970-931 î.C.) construiește Templul din Ierusalim, oferind un locaș lui Jahwe, așezând într-un loc demn chivotul Legământului.²⁸

Templul devine locul prezenței lui Jahwe prin "coborârea slavei Lui". Cu toate acestea, Jahwe nu este un "idol" care locuiește în Templu ci rămâne transcendent și în același timp mereu prezent în istoria poporului său. Profetismul clasic este prefigurat de Ilie. Acesta își face apariția în Regatul de Nord sub regii Ahab și Ahazias (~874-850 î. C.). Ilie se ridică împotriva politicii lui Ahab care încuraja sincretismul religios dintre jahwism și cultul lui Baal, cult protejat de regina Izabel, originară din Tyr.²⁹

Ilie îl proclamă pe Jahwe suveran unic în Israel. Preluând textul clasic al lui *Șema'Israel* (Dt.6,4-5.14-15), rugăciunea prin excelență a lui Israel, se subliniază în această perioadă Unicitatea. Există două mari categorii de profeți: primul grup aparține religiei de stat, care locuiesc în preajma Templului și participă la cultul oficial săvârșit de leviți; al doilea grup este cel mai important pentru religia lui Israel, reprezentat de profeți începând cu Amos până la Deutero-Isaia. Aceștia din urmă se declară "trimiși ai lui Dumnezeu", primesc vocația prin intervenția directă a lui Jahwe și își manifestă misiunea profetică cu ajutorul puterii lui Dumnezeu.³⁰

Ca afirmare a monoteismului teoretic apare afirmația că Jahwe este Creatorul a toate (Is.40,28) și a creat din nimic întreaga lume văzută și nevăzută. Creația este opera "Cuvântului" lui Dumnezeu și a "Spiritului" dătător de viață (Gen.1,2).³¹

Profeții din ultimii ani ai Exilului și din perioada post-exil dezvoltă ceea ce putem numi "teologia salvării".³² Profeții pre-exilici anunțau nu numai o serie de catastrofe naturale ca manifestare a "mâniei lui Jahwe" ci chiar ruina țării și dispariția statului. Evenimntele istorice capătă astfel o semnificație religioasă clară: sunt teofanii

²⁶ Coda, *op. cit.*, p.12

²⁷ Joachim Wach, *Sociologia Religiei*, Polirom, Iași, 1997, p.88

²⁸ Coda, *op.cit.*, p.12-13

²⁹ Eliade, *op.cit.*, p.359

³⁰ *Ibidem*, p.360-361

³¹ Coda, *op.cit.*, p.16-17

³² Eliade, *op.cit.*, p.372-373

care arată manifestarea "mâniei" divine. Faptele istorice primesc o valoare religioasă care pot fi incluse într-o adevărată "teologie a istoriei" preluată mai apoi și de creștinism. Istoria devine o epifanie a lui Dumnezeu, Jahwe fiind stăpânul istoriei pe care o guvernează și prin intermediul căreia se manifestă, prin oikonomia mântuirii.

3.2. Mesianismul

Monoteismul teoretic va căpăta forma actuală printr-o altă contribuție deosebit de importantă a profeților: mesianismul. Cuvântul "mesiah", tradus în limba greacă prin Cristoj - "cel uns" aparține inițial regalității davidice, devenind numele unui rege ideal, descendent al regilor cărora Jahwe le-a încredințat conducerea poporului ales. Profetismul începe să schimbe imaginea despre Mesia care devine un slujitor al lui Jahwe care are misiunea de a elibera poporul din suferințe. Pentru iudaismul biblic târziu Mesia devine un personaj mântuitor important prin evenimentele eshatologice și imaginea apocaliptică prin care-și va instaura domnia. Acesta urmează să formeze o împărăție de sfinți, să facă minuni cu puterea lui Jahwe și să-i învingă pe dușmanii poporului.

Originea mesianismului trebuie pusă în legătură cu regalitatea iudaică. În toate țările vecine lui Israel monarhia este pusă în legătură cu zeitățile panteonului local și considerată sacră. Pentru Israel regele a rămas o ființă pur omenească, însă instrumentul lui Jahwe în cârmuirea și călăuzirea poporului. Mesia, așteptat din rândul dinastiei davidice – ajunsă model al regalității ideale, este considerat "Fiul lui Jahwe" și capul întregului popor al Legământului. Datorită unui lung șir de infidelități și falimente ale regalității israelite, imaginea lui Mesia-Rege se idealizează și capătă atributele teologice cunoscute. Astfel, asemenea lui David, are misiunea de a forma un popor liber (2Sam 7,9-11), să instaureze egalitatea și dreptatea mai ales în favoarea celor săraci și mici din Împărăție (Is 9,5-6; Ier 23,5-6; 15-16), să dezvăluie grija lui Jahwe față de poporul său (Is 9,6) și să aducă pacea făgăduită (Am 9,11-12; Ez 23-31 etc).³³ Devine ulterior Regele ideal care domnește în pace, este umil (Zah 9,9) și a cărui stăpânire are însușiri paradisiace. Mesia este așteptat și ca un mare Profet care învață poporul cu putere și are o misiune salvifică, apoi începe să se contureze și imaginea unui Mesia-Sacerdote (Zah 6,9-14).

Rolul mesianismului constă în maturizarea conceptului teologic de monoteism în Vechiul Testament și introduc, în germene, imaginea unui Dumnezeu Unic prin natură, substanță și esență acceptată de creștinism.³⁴ "Prin profeți, Dumnezeu își formează poporul în speranța mântuirii, în așteptarea unui Legământ nou și veșnic, destinat tuturor oamenilor și care va fi înscris în inimi. Profeții vestesc o răscumpărare radicală a Poporului lui Dumnezeu, purificarea de toate infidelitățile, o mântuire care va cuprinde toate neamurile."³⁵

În teologia monoteismului Vechiului Testament sunt exprimate deja principalele trăsături legate de Dumnezeu: Unic, transcede lumea și istoria fiind stăpânul și creatorul lor, în El nu este schimbare și nici umbră de mutare (Iac.1,17), atâta timp cât Dumnezeu este același și anii Lui nu se sfârșesc (Ps.102,27-28).

³³ C. I. Gonzales, *Cristologia*, ITRC "Sf.Tereza", București, 1993, p.48-49

³⁴ CBC nr. 200

³⁵ *Ibidem*, nr. 64

ETAPELE FORMĂRII MONOTEISMULUI ÎN VECHIUL TESTAMENT

Datorită viziunii profeților și mesianismului, instaurarea Împărăției lui Dumnezeu este un eveniment care depășește dimensiunea istorică și aspiră spre dimensiuni eschatologice (Dan.7,13-14).

* *
*

Monoteismul este afirmat de cărțile Vechiului Testament și urmărește pedagogia divină a autorevelării progresive și constante a lui Dumnezeu pe parcursul istoriei lui Israel. Dumnezeu – Elohim al lui Avraam, unic și atotputernic, se face cunoscut ca Jahve – un Dumnezeu personal, viu, sfânt și milostiv. Aceste atribute ale lui Dumnezeu – Unul, capătă trăsăturile teologice ale monoteismului ebraic actual începând cu perioada profeților când speculațiile credincioșilor și condițiile istorice conduc conceptul monoteismului spre evoluție.

Dumnezeu devine astfel "plinătatea vieții" pe care o împărtășește creației și istoriei, stăpânul istoriei pe care o generează și asupra căreia veghează intervenind prin *oikonomia* mântuirii. Dumnezeu este și o realitate *personală*, cu toate că nu se regăsește printre categoriile experimentabile în această viață. Cu toate acestea, este mereu prezent în adâncul ființei umane, în intimitatea sufletului fiecărui om, căutând să-și instaureze Împărăția *aici* și *acum* însă este îndreptată, în același timp, spre transcenderea istoriei, spre o împlinire eschatologică și veșnică.

În germene, teologia monoteismului ebraic conține imaginea "unității trinitare" revelată la plinirea timpului de Fiul lui Dumnezeu și acceptată de creștini – noul popor al lui Dumnezeu, altoit pe Avraam, însă mai presus de bariere lingvistice, culturale și politice.

Imaginea lui Dumnezeu este însă caracterizată de *transcendență*. Dumnezeu își păzește *alteritatea* fiind dincolo de posibilitățile cunoașterii noastre imanente. Este mai presus de spațiu și timp, însă prezent în istorie; este transcendent însă fiind o realitate personală este *experimentat* de Patriarhi, de Moise, de Profeți. În dorința sa de mântuire universală, Dumnezeu se dăruiește în câteva maniere și grade diferite: revelație și comunicare.³⁶ Cei doi termeni – revelație și comunicare – par identici, însă Revelația divină nu atinge zona "categorială" a conștiinței umane ci rămâne "dincolo" de ansamblul dogmatic, etic, cultural ... pe care le cunoaștem. Chiar transcendent, Dumnezeu ne lasă deschisă o cale de acces, astfel încât îl descoperim, mereu prezent și actual, în experiența noastră istorică.

³⁶ C. Müller, H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, Fleurus, Paris, 1965, p.85

ASPECTE ALE LOGICII LUI ARISTOTEL ÎN CADRUL LOGICII MODERNE

CRISTIAN BĂLAȘ

RIASSUNTO. Aspetti della logica aristotelica nel quadro della logica moderna. Con la crisi del pensiero idealistico, la logica formale contemporanea ritorna più vigorosamente ad Aristotele, specialmente nella scuola polacca di Lukasiewicz. La riscoperta della logica aristotelica mostra ancora una volta il geniale merito di Aristotele di fondare da nulla una nuova disciplina. Dopo una breve storia dello sviluppo della logica abbiamo presentato la posizione kantiana secondo la quale il problema fondamentale della filosofia sarebbe «come sono possibili i giudizi sintetici a priori», verso la domanda basilare della logica formale contemporanea: «come sono possibili i giudizi funzionali». In seguito abbiamo messo in luce, dal punto di vista della logica contemporanea, alcuni aspetti della logica aristotelica, sulla quale si possono costruire sistemi logici moderni e funzionali, aspetti che svelano anche alcuni limiti dell'interpretazione tradizionale.

Introducere

Pentru Platon obiectul cunoașterii îl constituiau *formele* (ideile) imutabile, intrinseci substanțelor sensibile și totuși separate de acestea. Cum notează Toma d'Aquino, Platon credea că felul de a fi al lucrurilor cunoscute în mod intelectual este identic cu modul de a le concepe¹. Aristotel a constatat că separarea *formeii* de *materia* substanțelor sensibile nu este reală, ci este o operație mentală², acesta fiind marele pas înainte care a dus la fondarea logicii. Considerarea *caracterului sintactic*, *folosirea literelor alfabetice* pentru a indica elementele variabile ale discursului și *introducerea metodei axiomatice* au fost următorii pași pe care i-a făcut Aristotel, meritând astfel titlul de "fondator al logicii"³.

Totuși, el nu a dezvoltat calculul logic propozițional, cum este numit astăzi, iar considerarea distincției *subiect-predicat* a arătat ulterioare limite în abordarea unor relații *n-adice* ($n \geq 2$), spre deosebire de logica modernă, care se bazează pe distincția *funcție-argument*.

¹ THOMAS, *In I Metaphysica*, lect. 10

² SANGUINETI, *Logica e Gnoseologia*, p. 147

³ FABROCINI, *Introduzione alla logica*, p. 24

Scurtă istorie a dezvoltării logicii

Aristotel a fondat acea tehnică a exercițiului dialectic pe care o căutau filozofii, de la Parmenide la Platon, pentru a putea merge la «vânătoarea» adevărului. Pentru el cuvântul «*logic*» ar fi indicat că ceva este discutat din punct de vedere lingvistico-formal, fără a se ține seama de conținutul real. O «problemă logică» era o propoziție interogativă «pe baza căreia se pot dezvolta argumente frumoase și numeroase»⁴.

În *Analiticele prime*⁵ Aristotel definește, fără a-i da un nume, știința orientată spre cercetare ca știință a demonstrației și a cunoașterii demonstrative, care are ca obiecte *propoziția*, termenii acesteia – *subiectul* și *predicatul* – și *silogismul*. În schimb, în scrierile stoicilor termenul *λογική* indica arta discursului, care era împărțită în *retorică* și *dialectică*, aceasta din urmă conținând și ceea ce va constitui mai târziu obiectul logicii.

Se consideră că Andronic a fost cel care a organizat operele logice ale lui Aristotel, așa cum sunt cunoscute astăzi, în funcție de tematica tratată: în *Categoriile* despre cuvânt ca suport al conceptului, în *Despre interpretare* despre propoziția simplă, în *Analiticele prime* despre raționamentul concluziv, în *Analiticele secunde* despre teoria demonstrației științifice, iar în *Topica* despre dialectică.⁶

Observăm că așa-numitele opere logice ale lui Aristotel nu formau o unitate, iar noua disciplină nu era bine delimitată în ce privește obiectele sale și nu avea un nume. Această echivocitate a dus la unele transformări în perioada Evului Mediu, când încep să apară Universitățile în care această disciplină va fi studiată sub numele de *Logică* sau *Dialectică*. Cum vom vedea în cele ce urmează, interpretarea care i s-a dat nu a fost întotdeauna în concordanță cu gândirea lui Aristotel.

Începând cu secolul al XIII-lea obiectul logicii va fi considerat fie *activitatea mentală* (Duns Scot, Toma d'Aquino, unii nominaliști), fie *formele structurale*, independente de activitatea mentală și de conținutul ei (începând cu Buridan).

În secolul al XVI-lea apare în istoria gândirii concepția convenționalistică despre logică (Hobbes), eliberată de orice presupunere metafizică sau psihologică. Din această concepție Leibniz a preluat numai deosebirea dintre ideile *simple* și *complexe* și analogia, ca bază a calculului logic, încercând să dezvolte o doctrină matematică a discursului. Școala sa s-a dezvoltat spre punctul de vedere transcendental prin discipolii germani (Lambert, Wolff, Crusius și apoi Kant).

Convenționalismul logicii a dus la actuala renaștere a logicii *pur formale* (Husserl). Începând cu a doua jumătate a secolului trecut, din dorința de a transforma logica în disciplină matematică (Bentham, Hamilton, De Morgan), logica a devenit o disciplină și mai formalizată și independentă de logica tradițională: *algebra logicii*, începând cu Boole, apoi Jevons, care și-a propus să elimine analogiile exagerate cu matematica și apoi Venn, Schröder, Poretsky, dezvoltându-se astfel un *calcul de clase* și de *propoziții*. O ulterioară evoluție a

⁴ ARISTOTELE, *I Topici*, IV 1, 129a, 30

⁵ ARISTOTELE, *Gli Analitici primi* I, 24a 10

⁶ DÜRING, *Aristotele*, p. 69

avut loc în două direcții, cea *logicistică*, susținută de Frege și de Russell, care avea ca scop să reducă matematica la logică, și cea dată de programul *formalist* al lui Peano, dezvoltat apoi de Hilbert, care avea scopul de a constitui metode de control logic al disciplinelor matematice.⁷

Cu *Principia Mathematica* a lui Russell și Whitehead logica se va separa în două discipline: *calculul propozițional* și *calculul funcțiilor propoziționale*. Astfel, calculul claselor poate fi derivat din cel al funcțiilor propoziționale. După aceea Wittgenstein, în *Tractatus*, deosebind propozițiile simple de cele complexe, propune ca valoarea de adevăr a acestora din urmă să fie dedusă din valoarea de adevăr a componentelor simple, ținând seama de regulile semantice ale compoziției lor. Plecând de aici unii logicieni, mai ales polonezi, au dezvoltat sisteme de logică *polivalentă*, care admit valori intermediare între «adevărat» și «fals». Alți logicieni, ca Lewis și Wright, s-au orientat spre *logica modală*, dezvoltând un calcul al valorilor modale («posibil», «necesar», etc.).

Programul *logicistic* s-a dezvoltat cu tendința de a transforma logica în parte a *semioticii* (Morris, Carnap, Hempel). În schimb, în școala hilbertiană și în cea poloneză a lui Łukasiewicz și Tarski logica este considerată ca disciplină strict matematică. Astfel, astăzi putem vorbi de două moduri principale de a înțelege logica, respectiv ca *pur formală* și ca *matematică*⁸.

Reîntoarcerea la Aristotel

Deoarece constantele logice se numesc *functori* (operatori logici), raționamentele de acest tip, pe care se bazează și logica formală de astăzi, pot să fie numite *functoriale*.

Aristotel a fundamentat logica pe *raționamentul functorial* («silogism»), de tipul:

p* implică *q

definit în *Analiticele prime*⁹ ca «un discurs în care, anumite lucruri fiind enunțate, altceva decât ceea ce s-a enunțat decurge cu necesitate din cele enunțate». Acest tip de raționament este caracterizat de raportul exprimat de **constantă** lor: «*implică*». Natura lui ***p*** și a lui ***q*** determină numai valoarea de adevăr a propoziției «***p* implică *q***».

Altă perspectivă a prezentat tradiția idealistă, care a adoptat poziția lui Kant, pentru care știința se fondează pe *raționamentele sintetice*, al căror predicat nu este implicit în subiect, iar nu pe *raționamentele analitice*, în care predicatul este deja implicit în subiect. După Kant, în raționamentul *analitic* «ajunge să descompui conceptul, adică să-ți dai seama de complexul conținut întotdeauna în acesta, pentru a putea regăsi predicatul», ca «de exemplu: toate corpurile au volum», în care «nu trebuie să ies în afara conceptului pe care eu îl asociez cuvântului *corp*, pentru a găsi că volumul este legat de acesta». În schimb, în raționamentul *sintetic*

⁷ MANGIONE, *La svolta della logica nell'Ottocento*, în GEYMONAT, *Storia*, vol. V, p. 92-161

⁸ SELVAGGI, *Elementi di logica*, p. 42-44

⁹ ARISTOTELE, *op. cit.*, 1, 24 b 18-19

ca de exemplu «dacă zic: toate corpurile sunt grele, predicatul este ceva diferit de ceea ce eu înțeleg prin simplul concept de corp în general»¹⁰. Acest tip de raționament poate fi indicat în mod simbolic astfel:

A este B

În care **A** este un obiect sau un concept oarecare iar **B** este un alt obiect sau concept oarecare. Dacă **B** nu este conținut în mod implicit în **A** atunci raționamentul este *sintetic*. Acest tip de raționament nu este caracterizat de *constanta* sau «este», ci de *natura* variabilelor **A** și **B**, care spune dacă raționamentul este *sintetic* sau *analitic*.

Critica adusă poziției kantiene se referă în primul rând la faptul că raționamentul sintetic depinde de *natura* variabilelor, ceea ce implică un alt raționament pe baza căruia trebuie să fie ales **B** în dependență de **A** pentru ca raționamentul «**A este B**» să fie sintetic. Numai dacă se presupune în mod implicit raționamentul *functorial*, poate să aibă un sens raționamentul *sintetic*.

Cu alte cuvinte, propoziția «corpurile sunt grele» sau nu are nici un sens, sau, dacă are vreun sens, *implică* existența unei legi a gravitației, altfel este posibil să spunem orice absurditate ca «raționament sintetic» (de exemplu: «lumea este o linie»).

În al doilea rând, nu numai nu există o mare diferență între raționamentele sintetice și cele analitice ci, cum a demonstrat Frege în efortul său de a pune logica la bazele matematicii, nu este foarte precisă deosebirea între enunțurile de tip sintetic și cele ale logicii pure.

De aceea poziția kantiană conform căreia problema fundamentală a filozofiei ar fi «cum sunt posibile raționamentele sintetice a priori» va fi umbrită de problema fundamentală a logicii formale contemporane: «cum sunt posibile raționamentele functoriale». Astfel, odată cu criza gândirii idealistice, logica formală contemporană se întoarce cu o nouă vigoare la Aristotel, în mod special în școala poloneză a lui Lukasiewicz.

O nouă interpretare

Până în secolul XX logica aristotelică a fost considerată, conform tradiției, o logică de *termeni*.

Deoarece există expresii care conțin variabile-termin, pentru care nu se poate afirma valoarea de adevăr, ca de exemplu «x este un obiect», Russell definește acest tip de expresii, pentru a le diferenția de *propoziții*, ca *funcții propoziționale*. În notația școlii poloneze de logică se folosesc următoarele simboluri:

a, b, c, ... pentru *termeni*;
p, q, r, ... pentru *propoziții*;
γ, α, β, ... pentru *funcții propoziționale*.

¹⁰ HENRICI, *Testi-chiave del pensiero moderno*, p. 26-31

Prin "redescoperirea" lui Aristotel s-a făcut o necesară corectare a interpretării medievale în ceea ce privește silogismul¹¹. De fapt silogismul aristotelic «perfect» nu este constituit dintr-un șir de trei *funcții propoziționale*, așa cum era considerat în mod tradițional:

$$\begin{array}{ccc} & \mathbf{b} \text{ este } \mathbf{a} & \alpha \\ & \mathbf{c} \text{ este } \mathbf{b} & \beta \\ \text{deci} & \mathbf{c} \text{ este } \mathbf{a} & \gamma \end{array} \quad \text{sau} \quad (1)$$

care numai pentru anumite valori ale termenilor pot să fie adevărate, ci, cum vom vedea în cele ce urmează, este o *propoziție*: «DACĂ toți **b** sunt **a** ȘI toți **c** sunt **b** ATUNCI toți **c** sunt **a**» (3).

Poate din cauză că Aristotel s-a limitat să utilizeze simboluri numai pentru variabilele-termen, logica tradițională a considerat fundamentali în logica aristotelică patru funcții de termeni, indicați mai jos cu majuscule:

1. TO⇒I **b** SUNT **a**
 2. NICI UN **b** nu ESTE **a**
 3. UNII **b** SUNT **a**
 4. UNII **b** NU SUNT **a**
- (2)

Notăția lui Lukasiewicz indică aceiași funcții din (2), respectiv:

1. **A a b**
2. **E a b**
3. **I a b**
4. **O a b**

Simbologia lui Lukasiewicz permite o interpretare mai bună, adevăratele funcții ale logicii aristotelice fiind date de trei funcții propoziționale: «DACĂ ... ATUNCI», «ȘI», «NON», notăți în felul următor:

$$\begin{array}{l} \mathbf{C p q} = \text{DACĂ } \mathbf{p} \text{ ATUNCI } \mathbf{q} \text{ (sau: } \mathbf{p} \text{ IMPLICĂ } \mathbf{q}) \\ \mathbf{K p q} = \mathbf{p} \text{ ȘI } \mathbf{q} \\ \mathbf{N p} = \text{NON } \mathbf{p} \end{array}$$

Astfel, silogismul aristotelic devine:

$$\begin{array}{ccc} & \mathbf{C K A b a A c b A c a} & \\ \text{sau} & & \\ & \mathbf{C K \alpha \beta \gamma} & \end{array} \quad (3)$$

care, spre deosebire de (1), specific pentru logica de termeni fondată pe funcțiile **A**, **E**, **I** și **O**, corespunde unei logici de *funcții propoziționale*, având la bază funcțiile **C**, **K** și **N** și care stă la fundamentul logicii de termeni.

¹¹ cf. LUKASIEWICZ, *Aristotle's Syllogistic From The Standpoint Of Modern Formal Logic*, p. 20-23

O altă corectare a interpretării tradiționale s-a făcut din punct de vedere al logicii *claselor*, când este vorba de exemplul care s-a transmis ca model al silogismului aristotelic:

«Toți oamenii sunt muritori
Socrate este un om
deci Socrate este muritor».

Acesta ignoră schema aristotelică «**A c b**» din silogismul (3): cea de a doua premisă nu corespunde schemei deoarece *Socrate* nu este o *clasă* ci un termen individual, în timp ce variabilele-termen ale logicii aristotelice sunt *termeni generali* sau *clase de termeni individuali*.

În *Analiticele prime* principala preocupare în ce privește metoda silogistică a fost cum trebuie să fie alese premisele. Astfel, Aristotel ajunge să dea o definiție extensivă a *silogismului perfect*¹² de tipul (3), în care cei trei termeni **a**, **b** și **c** sunt numiți respectiv *major*, *mediu* și *minor*, conform faptului că primul îl conține pe al doilea iar al doilea pe al treilea.

Chiar dacă se poate observa o intuiție a ceea ce astăzi numim logică de clase, considerând că cei trei termeni sunt *clase*, se pot găsi exemple care corespund formei (3), dar în care nu se respectă incluziunea lui **c** în **b** și a lui **b** în **a**. Ca urmare Aristotel a renunțat la definiție, iar cel care a prezentat silogismul în termeni exacti a fost comentatorul antic Filipon. Acesta a luat în considerare numai a doua parte a definiției aristotelice și a stabilit că termenul *minor* este subiect în concluzie, termenul *major* este predicat în concluzie iar termenul *mediu* este cel care nu apare în concluzie. Însă tradiția a transmis interpretarea extensivă a silogismelor aristotelice, care se dovedește a fi eronată din perspectiva logicii moderne (Russell).

Perspective ale logicii aristotelice

Prin prisma logicii moderne se pot evidenția și alte aspecte ale logicii lui Aristotel, care mai mult decât să-i arate limitele îi subliniază valoarea și posibilitățile de dezvoltare. Câteva din acestea sunt prezentate în cele ce urmează.

Silogismul perfect

Cu necesarele corectări expuse anterior putem considera că în silogismul aristotelic *premise majoră* este cea care conține termenul *major* iar *premise minoră* cea care conține termenul *minor*, conform interpretării tradiționale. Luând în considerare dispoziția variabilelor-termen, se pot indica patru tipuri de silogisme, în care fiecare termen din stânga este numit *subiect* iar cel din dreapta *predicat*.

- de prima figură (I): **b - a** - de-a doua figură (II): **a-b** (prem. maj.)
 c - b **c-b** (prem. min.)
 c - a **c-a** (concluzie)

¹² ARISTOTELE, *op. cit.*, I, 4, 25b 32-33

- de a treia figură (III): $\begin{matrix} b - a \\ b - c \\ c - a \end{matrix}$ - de a patra figură (IV): $\begin{matrix} a - b \\ b - c \\ c - a \end{matrix}$

Aristotel a luat în considerare numai (I) ca fiind perfect, din cauza dispunerii *în lanț* a variabilelor-termen¹³. De fapt, din punct de vedere al logicii relaționale, este un caz particular al *produsului logic* (Russell), pe care Aristotel se pare că l-a intuit:

$$R a b \times S b c = (R \times S) a c$$

adică: «dacă a are relația R cu b iar b are relația S cu c , atunci a va avea relația $R \times S$ cu c ».

Astfel, în cazul relației A («toți ... sunt»), rezultă:

$$A a b \times A b c = (A \times A) a c$$

și cum $A \times A$ este echivalent cu A , vom avea:

$$A a b \times A b c = A a c$$

Adevărul formal

În logica modernă se face deosebirea între adevăr *formal* și *material*. O expresie este în mod *formal* adevărată dacă este adevărată pentru toate valorile variabilelor sale și este în mod *material* adevărată (ne-contradictorie) dacă este adevărată pentru cel puțin o valoare a variabilelor sale. Astfel, de exemplu, $C N p p$ când este adevărată este în mod *material* adevărată întrucât depinde de valoarea materială atribuită variabilei p , în timp ce $C C N p p p$ este în mod *formal* adevărată.

Din acest punct de vedere putem spune că Aristotel nu refuză un silogism în baza faptului că este ne-contradictoriu¹⁴, ci datorită faptului că nu este în mod *formal* adevărat, ca de exemplu: $C K A b a A c b E c a$.

Baze riguroase

Dacă se aplică pentru fiecare figură toate combinațiile posibile ale functorilor A, E, I, O , rezultă 256 de combinații. Aristotel a demonstrat că 24 din acestea sunt evidente, reducându-le la prima figură. A doua mare problemă a fost pentru el, deci, «examinarea modului în care trebuie să fie reduse silogisme la figurile ilustrate»¹⁵.

¹³ Disponerea aristotelică *în lanț* a variabilelor-termen este mai evidentă: $a-b - b-c - a-c$. Disponerea $b-a - c-b - c-a$ este mai puțin evidentă, dar echivalentă

¹⁴ Aristotel a dat trei enunțuri diferite pentru principiul de non contradicție: una în *Metafizica* și două în *Analiticele prime*, dintre care actualmente este considerată valabilă numai prima: $NKpNp$.

¹⁵ ARISTOTELE, *op. cit.*, I, 32, 46b 40

Procedeul l-a numit *analiză*¹⁶, de unde derivă și numele operei sale logice mai importante. Întrucât este vorba de a *deduce* unele propoziții din alte propoziții, putem spune că prin acest efort ia naștere logica *propozițională*. El a prezentat o teorie a argumentării pe *baze axiomatice* foarte riguroase. A folosit ca *axiome* cele patru silogisme de prima figură:

CKAbaAcbaCa
CKEbaAcbeCa
CKAbalbcblca
CKEbalcbOca

și anumite *reguli* demonstrative. De asemenea a enunțat și *legi* încercând să demonstreze câteva. Toate regulile și legile pot să fie aplicate și la funcțiile propoziționale, în afară de două reguli, și anume:

- de *substituție*: «într-o expresie care conține variabile-propoziție este întotdeauna posibil să se substituie o variabilă-propoziție cu altă variabilă-propoziție»;

- de *separare*: «dacă este adevărată o anumită implicație și se afirmă că antecedentul său este adevărat, se poate afirma că este adevărat și consecventul ei».

Lukasiewicz a demonstrat cum, prin legile propoziționale ale deducției, se poate deduce toată silogistica aristotelică folosind regulile de substituție și de separare, plecând numai de la două silogisme-axiome și două axiome de identitate:

CKAbaAcbaCa (I)
CKAbalbcblca (III)
Aaa
Iaa

Implicația

Cele două argumentări aristotelice: prin reducere la absurd și expositivă, deschid perspective pentru logica refutațională, respectiv pentru teoria cuantificării (calculul predicatelor). Lukasiewicz are meritul de a fi reintrodus teoria refutațională, care în dezvoltarea teoriei asertorice a fost lăsată deoparte.

De fapt problema refutării este legată de valoarea de adevăr a functorului "*implică*". Încercând să demonstreze refutarea silogismelor, Aristotel a descoperit ceea ce numim *regula de separare* a silogismelor refutate, complementară celei din logica asertorică. La început a respins, plecând de la exemple concrete, următoarele silogisme:

CKEabEcbeCa
CKEabEcboCa (4)

punând **a** = animal, **b** = linie, **c** = om. Apoi a demonstrat refutarea silogismului:

¹⁶ *Ibidem*, I 38, 49a 19: *αναλγειν*
 78

CKEabOcbOca

Substituind în *legea implicației celei mai tari*, scrisă sub forma:

CCsqCCKpqrCKpsr

p = Eab

q = Ocb

r = Oca

s = Ecb

rezultă:

CCEcbOcbCCKEabOcbOcaCKEabEcbOca

↓↓↓↓[1]↓↓↓↓ ↓↓↓↓↓↓↓[2]↓↓↓↓↓↓↓↓ ↓↓↓↓↓↓↓[3]↓↓↓↓↓↓↓↓

↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓[4]↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓

- unde [1] = *legea de subordonare*
 [2] = silogismul în discuție
 [3] = silogismul deja refutat (4)
 [4] = implicația care are antecedentul [2] și consecventul [3]

și deoarece antecedentul [1] este adevărat rezultă că este adevărat și consecventul [4]. Formularea concluzivă a lui Aristotel corespunde cu cea din logica refutațională: «dacă implicația ' α implică β ' se consideră adevărată, iar consecventul său β este respins, atunci și antecedentul său α trebuie să fie respins». Vorbind despre functorul *implică* se exclude așadar posibilitatea ca din "adevărat" să rezulte "fals". Valoarea sa de adevăr poate fi indicată într-un tabel:

<i>Antecedentul</i>	<i>Implică</i>	<i>Consecventul</i>
fals	Adevărat	Fals
fals	Adevărat	Adevărat
Adevărat	fals	Fals
Adevărat	adevărat	Adevărat

Cuantorul existențial

Aproape toate demonstrațiile pe care le-a făcut Aristotel sunt bazate pe exemple concrete, o lipsă pe care Lukasiewicz a reșit să o compenseze prin regula descoperită de discipolul său Slupecki¹⁷. Totuși, pentru a depăși această dificultate, Aristotel a introdus cuantorul existențial (notat cu Σ de către Lukasiewicz) în argumentarea expozitivă¹⁸: «dacă **b** corespunde unui **a**, atunci există un **c** astfel încât să corespundă la toți **c** și **a** să corespundă la toți **c**», adică

$$C I a b \Sigma c K A c b A c a \quad (5)$$

Astfel a deschis calea pentru teoria cuantificării (calculul predicatelor): a demonstra că un silogism oarecare **C** ... conținând termenii **a**, **b**, ... este fals este echivalent cu a demonstra $\Sigma a \Sigma b \dots N C \dots$

Valorile modale

Aristotel a introdus functorul Σ în argumentarea expozitivă (5) din cauza ambiguității functorului **I** în expresia **I a b**, care este echivalată cu:

$$\Sigma c K A c b A c a$$

Totuși, el era conștient de faptul că această ultimă expresie nu este perfect echivalentă cu prima și astfel a dat o a doua semnificație a expresiei **I a b**, în care nu mai este posibilă o interpretare în termenii din logica cuantificării. Această a doua semnificație a deschis calea a ceea ce numim *logică modală*. De fapt putem spune că Aristotel folosește trei functori modali: de *posibilitate*, de *necesitate* și de *contingență*, pe care Lukasiewicz îi notează cu literele **M**, **L**, respectiv **T**. În ceea ce privește functorii **M** și **L**, care pentru Aristotel pot să fie definiți numai în mod circular, adică:

$$Q M p N L N p : \text{este posibil } p = \text{nu este necesar non-}p$$

$$Q L p N M N p : \text{este necesar } p = \text{nu este posibil non-}p,$$

el a descoperit importanta *lege de extensiune*: «dacă **p** reprezintă premisele și **q** concluzia, atunci dacă **p** este necesar și **q** trebuie să fie necesar, iar dacă **p** este posibil și **q** trebuie să fie posibil»¹⁹, sau:

$$C C p q C L p L q$$

$$C C p q C M p M q$$

¹⁷ PLEBE, *Introduzione alla logica formale*, p. 172-174

¹⁸ ARISTOTELE, *op. cit.*, I, 5, 28a 22. PATZIG critică traducerea termenului *εκθεσις* cu *expunere*, dovedind că Aristotel vrea să indice prin acesta *introducerea unui concept subordonat conceptului dat* (cfr. DÜRING, *op. cit.*, p. 108)

¹⁹ ARISTOTELE, *op. cit.*, I, 15, 34a 22

Contingența

Definiția aristotelică a functorului T poate fi echivalată cu:

$Q T p K N L p \Pi q C C p q N L N q$ unde Π = «pentru toți...»,

deci: «*'p este contingent' este echivalent cu 'p nu este necesar și pentru toți q, dacă p implică q, atunci non-p nu este necesar'*»²⁰. Lukasiewicz reușește să reducă această definiție la următoarea:

$Q T p K M p M N p$

adică: «*'p este contingent' este echivalent cu 'p este posibil și non-p este posibil'.* Altfel spus $T \alpha$, unde $T \alpha$ indică un anumit grup de propoziții, este echivalentă cu:

$K M \alpha M N \alpha$ (6)

Problema apare cu legea descoperită de școala poloneză:

$C K \delta p \delta N p \delta q$ (7)

sau: «*dacă este adevărat că atât propoziția p cât și contrarul ei satisfac funcția δ atunci oricare propoziție q satisface funcția δ* ». Dacă în (7) se substituie δ cu M , p cu δ și q cu p , rezultă:

$C K M \alpha M N \alpha M p$

în care, din cauză că trebuie să respingem $M p$ («este posibil orice p »), trebuie să respingem și antecedentul (6), deci ne aflăm în fața unui paradox. Problematika ridicată de functorul de contingență aristotelic a fost punctul de plecare pentru ca Lukasiewicz să construiască o logică polivalentă cu patru valori, în care acest paradox este rezolvat²¹.

Concluzie

Aristotel a urmărit să furnizeze un instrument valid în procesul dinamic al cunoașterii prin care se vine în contact cu realitatea. Redescoperirea și scoaterea logicii aristotelice din limitele interpretării tradiționale este datorată în mod special școlii lui Lukasiewicz. Aceasta evidențiază încă o dată meritul genial al lui Aristotel de a fonda din temelie o nouă disciplină, care poate sta la baza unor sisteme logice moderne și funcționale.

²⁰ *Ibidem*, I, 13, 32a 18

²¹ PLEBE, *op. cit.*, p. 229-237

CRISTIAN BĂLAȘ

BIBLIOGRAFIE

1. ARISTOTELE, *Gli Analitici primi*, Napoli, 1970
2. ARISTOTELE, *I Topici*, Napoli, 1974
3. DÜRING, INGEMAR, *Aristotele*, Milano, 1976
4. FABROCINI, FILIPPO, *Introduzione alla logica*, Roma, 1991
5. GEYMONAT, L., ș. a., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 6 vol., Milano, 1970-72
6. HENRICI, PETER, *Testi chiave del pensiero moderno*, vol. II, Roma, 1989
7. LUKASIEWICZ, J., *Aristotle's Sylogistic From The Standpoint Of Modern Formal Logic*, Oxford, 1957
8. PLEBE, ARMANDO, *Introduzione alla logica formale*, Bari, 1966
9. SANGUINETI, JUAN, *Logica e Gnoseologia*, Roma, 1983
10. SELVAGGI, FILIPPO, *Elementi di logica*, Roma, 1993

LA TRANSITION POST-COMMUNISTE DANS L'ESPACE LATIN-BALCANIQUE

SORIN BORZA

REZUMAT. Tranziția postcomunistă în spațiul latin-balcanic. Orice proiect de reconstrucție la nivel european este sortit eșecului, în condițiile în care acesta omite să ia în calcul specificitatea și caracterul istoric al tranziției postcomuniste în Europa de Est. Efortul de integrare în Europa nu poate fi conceput în absența unor preliminare cercetări asupra cauzelor și condițiilor care au împiedicat România să depășească cu succes, în epoca informației generalizate, perioada unei traumatizante epoci de tranziție.

Caracterul imatur al guvernărilor postcomuniste în România este expresia faptică a unei mentalități ustorice tarate grav. Sub scuza detestabilă a mitului «grelei moșteniri», ieșirea din tranziția prelungită și deja trivială este, în opinia noastră, un act funciarmente cultural. Ea nu este posibilă atâta vreme cât inteligența națională continuă să fie tratată ca un detaliu tern al pieței de informații.

Evoluția malignă a postcomunismului românesc nu poate fi desprins de vecinătatea cu Rusia. «Mistica tractorului» și «cancerul roșu» nu admit ca terapie unică privatizarea capitalistă. Educația pentru docilitate nu poate fi rejctată pur și simplu decretând sfârșitul unei etape istorice.

Aflată la confluența a doi poli semnificanți (Occidentul latin și Orientul elenizat) mitho-cultura noastră poate oferi istoriei contemporane resurse pentru a se valida în afara cadrelor unui sacrificiu întemeietor. (Miorița trebuie să sfârșească în a se recunoaște drept cronice unei morți anunțate și simultan căsătorie mistică cu întregul.) Chiar dacă destinul istoric al unui neam nu poate fi «condamnat» de pe palierul culturii, cultura și numai ea este girantul credibil al unei renașteri înțelese ca «însănătoșire» a spațiului latino-balcanic. Este clar faptul că o regrupare europeană autentică poate avea loc numai sub semnul unei idei neapărat mai generoasă decât contabilitatea financiar-politică. Putem spera oare că Sir James Frazer se înșela (în *Ramura de aur*) atunci când afirmă că întreaga istorie a neamului omenesc este un șir lung și neîntrerupt de crime, stupidități și imbecilități nevindecabile?

Sarcina contemporană a naționalismului fecund este recuperarea unui profetism al culturii care să facă din obiectivitatea demersului istoric un produs non-ideologic și nu un congelator unde se îngheșuie producții menite a ghiftui memoria. Și dacă nu mai poate exista o istorie obiectivă (cf. Lucian Boia) putem propune concedierea certurilor cu istoria națională și, în egală măsură, a oricăror forme de tremolo patriotard.

Tranziția epocală din Europa de Est nu mai poate fi în nici un caz concepută prin deconectare de la pulsul post-modernității. Este pentru România, în acest caz, imperativ necesară, identificarea acelu set de paradigme istorice care o pot transforma într-o țară realmente europeană. Nu este necesar să eroizăm insistent un trecut pentru a valida, în manieră europeană, un prezent. Suntem europeni prin structură și prin vocație și nu e nevoie de nici un fel de sforțări artificiale pentru a ne împlini destinul.

On parle toujours, et de plus en plus instamment, du post-moderne. On invoque, avec une certaine insolence, le concept de post-histoire. Les arts ont, plus ou moins, chacun dans sa manière, des connotations «post-...» (il suffit qu'on pense au suprématisme). Au milieu de cette spiritualité imprégnée de l'apocalyptique «post-...», on parle rarement et comme d'un détail du post-communisme. L'Europe d'Est se trouve, depuis longtemps, à une époque de transition. Au delà de ce truisme, c'est sur qu'il n'est pas trop tôt de rappeler qu'il s'agit d'une transition post-communiste. La transition n'est pas un phénomène uniforme, pour des raisons qui ne seraient pas constructives à reprendre. La Tchéquie et la Hongrie connaissent une transition située dans une étape totalement différente de celle connue par la Roumanie. L'espace latin-balkanique est soumis à une transition beaucoup plus traumatisante, sur le fond d'un contexte qui «bénéficie» des prémises particulières. Cette question est, sans doute, l'élément fondamental duquel tout projet réaliste de reconstruction européenne doit tenir compte. En disant ces choses on ne prépare pas la répétition d'une longue série de discours argumentatifs que les diplomates roumains ont repris plusieurs fois. La longue attente dans l'avant-chambre de l'Union Européenne et aux portes de l'OTAN ont transformé les démarches diplomatiques de la Roumanie dans un sublime assaut donquijotesque, tout noble dans son essence, mais profondément inefficace sur les forums européens de toutes sortes. Le citoyen commun, dans son envie de devenir un euro-citoyen, garantit ces charges rhétoriques (placées malheureusement entre ridicule et sublime) avec son vote sincère. Mais ce vote ne désigne explicitement ni une diplomatie prélassée dans des luxueuses limousines et ni un ton rhétorique européen comme celui des discours de Strasbourg. La transition post-communiste est pour l'Europe Occidentale un concept, une intéressante base de recherche pour l'analyste politique ou pour l'universitaire docte. En Roumanie, le post-communisme n'est pas un concept: c'est pauvreté, désespoir, souffrance nue. Pour le pays avec le nombre le plus grand de l'Europe des enfants malades de SIDA (et il est difficile pour les Roumains, plus difficile qu'on le croit, d'admettre ce fait), le post-communisme existe et il a un sens au -10°C. Ne nous dupons pas: le tragisme de la transition post-communiste ne peut être saisi à la température de la chambre. Mais ce n'est pas mon intention d'invoquer de nouvelles raisons en disant tout cela. J'ai cherché un argument vif pour être sûr que j'ai l'accord des gens intelligents, disposés à passer au delà de la vérité livresque: la transition post-communiste est un état de fait. Ses origines et ses justifications n'importent pas. Dans le triste cas où nos enfants sont en train de mourir, on n'a pas le temps pour une recherche socio-historique. Mais on doit penser (et on le fait fermement) aux bases d'une stratégie pour dépasser cette transition. Le dépassement du post-communisme n'est pas, pour nous, une question d'orgueil national, mais, d'une manière beaucoup plus prosaïque, une question de survie nationale. Nous devons demander (pas suggérer) l'aide européenne, car l'histoire contemporaine est jalouse sur les nations solitaires. Mais l'Europe Occidentale est, pour l'instant, profondément occultée dans ces idées en ce qui concerne nos besoins.

Le post-communisme s'exprime pour l'Union Européenne dans des termes financiers. Les statistiques ne sont pas discutables. Elles reflètent le fait qu'en Roumanie on propose peu et on fait encore moins que ça. Le caractère pas du tout performant des structures économiques est l'appui sans poids de tout incompetence. A la chute du régime communiste en Roumanie (qui avait liquidé, en fait, toute dette externe), sur le fond du capital de la sympathie européenne générale, les jeunes hommes de ce pays ont payé avec leur sang un rêve européen. On ne veut pas surliciter le sens du sacrifice de ceux qui ont mis leurs corps aux fondements de la liberté d'un peuple. Mais les morts de la Révolution (Coup d'Etat?) de la Roumanie existent et ils représentent le seul sacrifice archétypal avec lequel un peuple de l'Europe contemporaine puisse encore se vanter. La transition post-communiste a commencé pour nous d'une manière douloureuse, avec une constatation qui fait partie par ailleurs des intuitions du dernier encyclopédiste de la culture roumaine. Eliade disait que la mort est une chose qu'on apprend. Je prends le risque d'apprécier que la mort des jeunes roumains est quasi-légendaire et, de ce point de vue, ils valent, dans l'ordre de l'esprit, beaucoup plus que tous les «héros» de nos jours. Ils fondent notre liberté, mais d'une manière toute différente que celle accréditée dans les milieux politiques. Ils ne sont pas un simple capital politique. Nous nous sommes laissés trompés par les bourgeois de l'esprit (la «classe» politique) et ce fait regrettable a permis la transformation du post-communisme dans un concept adéquat aux études d'analyse politique, une simple «expression heureuse» par laquelle les orgueils d'un universitaire quelconque, aux prétentions européennes, ont été satisfaits. Au risque d'être caduc, je suis contraint d'accuser l'immaturation de la classe politique. Justement des exigences liées à la responsabilité d'une condition intellectuelle peuvent nous empêcher de parler de primitivisme. (Je me pose la question si le levier principal de la conservation de leur statut de «soûls avec du diplôme» n'est, par hasard, que l'excès de bon-sens de ceux qui ignorent la faim au nom de l'histoire.) Nous vivons, en fait, sous une excuse détestable, fabriquée à bon marché, sous la couverture du mythe de «l'héritage dur». Mais le communisme ne peut pas être incriminé à l'infini. Au bout de presque une décennie, on ne peut le rendre coupable pour les inhabilités historiques et diplomatiques de la Roumanie post-décembriste ou pour le caractère quotidien des arrangements sordides entre les gangsters du marché du capital. Les politiques post-révolutionnaires de la Roumanie se déroulent dans les mêmes cadres, définis naguère, d'une manière tant cynic-pertinente, par un Trotzki: «La révolution est un problème très sérieux. Personne de nous n'a peur des pelotons d'exécution. Mais il faut qu'on sache qui doit être tué et dans quelle période sommes-nous au présent». Ceux qui devraient parler des aspirations d'un peuple ne sont que les avocats de leur propre désir de pouvoir. Comment a-t-il été possible qu'ils nous représentent? Il est difficile de répondre. Toutefois, cela devient explicable dans le contexte où, à la base de cet état de fait c'est la dégradation accentuée de la spiritualité. Dans la difficulté d'identifier une véritable élite historique, les Latin-Balkaniques se rencontrent avec la Russie et, peut-être, avec l'Espagne. A la différence de l'Espagne invertébrée (1921 – Ortega y Gasset), nous sommes

sur le pas d'une regrettable mystification fabriquée pour les innocents. Tout sera perdu au moment où un seul intellectuel authentique se dupera avec l'idée que la Roumanie peut être vertébrée à l'aide de la crime. Les raffinements de l'intelligence n'excusent que les propres orgueils. L'intransigeance à l'égard des «cultures adverses» est la première étape (la plus difficile et la plus cruelle) vers un nouveau totalitarisme. Celui-ci est beaucoup plus toxique que le totalitarisme traditionnel par l'universalisme et par sa structure syncrétique: il réunit, d'une manière ineffable, l'espionnage et la culture. Il déqualifie par l'usure au niveau du langage des élites démocratiques et mine sa crédibilité par le chantage culturel. La mise à l'écart du ballast éthique de la culture est un type spécifique de crime pour laquelle il y a des appétences pas seulement dans la zone balkanique, mais au delà de l'Atlantique aussi. Cette vision prédominant culturelle provient d'un désir de préparer une modification structurelle au milieu du monde post-communiste. La culture n'entre dans l'intérêt politique que sous la forme d'un préjugé de l'intellect. Mais elle rend possible et détermine tous les mouvements politiques. Nous vivons dans une transition triviale et une sorte particulière de culture qu'on exerce sans interruption fait de l'intellectualité un simple détail du marché d'information. Dire autrement (pas autre chose) que la décence politique le permet est, sans aucun doute, une impertinence. On a tous l'impression qu'assumer ce risque nous transforme en co-auteurs d'un désastre national. Mais qu'est-ce qu'on peut risquer pour l'instant? Le seul risque est de compliquer notre médiocrité. On ne peut pas être européens par la docilité seulement. Il faut qu'on pose la question européenne d'une manière juste. On a besoin de ce groupe d'élite qui puisse tenir tête à la responsabilité pour la destinée de la culture roumaine. Mais il doit assumer ce rôle et accepter la nécessité du sacrifice. Ecrit il y a 50 années, les paroles de Mircea Eliade sont au présent très actuels: «Par les souffrances de ces quelques élus, la culture de chaque nation fructifie et triomphe et l'histoire se fraye passage dans le temps». Le rôle de cette élite ne se résume pas seulement à un engagement administratif. La solidité de la culture philosophique de quelques ministres dans la transition post-communiste n'est pas une compensation et ne peut pas remplacer la réforme culturelle – sociale. Le post-communisme dans l'espace latin – balkanique est plus nocif et beaucoup plus lié au berceau du «cancer rouge» pour des raisons prédominant spirituelles. La proximité topographique avec la Russie n'est pas la cause fondamentale de l'évolution maligne du post-communisme en Roumanie. C'est vrai que la «mystique du tracteur» est une importation forcée, déterminé par la position militaire de la Russie à la fin de la guerre. Un peuple profondément chrétien dans l'essence de sa structure spirituelle, ne pouvait pas accepter ces modèles. L'exemplaire modèle rouge (du grand frère du Midi) a eu en Roumanie des accents extrêmement toxiques. L'adaptation du modèle supposait non seulement d'imposer (parfois avec le pistolet aux mains) de la mystique du tracteur, mais l'acceptation de la solution du «cordon ombilical de réserve». Le problème Est-européen a connu ses résolutions décisives à Kremlin pour trop long temps. Sans tenir compte de ses causes, ce fait historique a des conséquences historiques et spirituelles qui ne peuvent pas

être passées sous silence. L'éducation dans l'esprit docile, la centralisation pratiquée à tous les niveaux, a entretenu, pour un demi-siècle, des habitudes qui ne peuvent pas être réprimées instantanément. Cette question concernant les ressources humaines n'est pas un détail des projets de réforme. L'esprit des démocrates occidentaux ne peut pas être greffé tout simplement sur une structure socio-humaine qui a dans sa texture des réminiscences d'une autre manière de juger l'économie sociale. Le problème des ressources humaines est quasi-ignoré par les analyses économiques occidentales. Pour qu'on soit bien compris, il faut qu'on risque une affirmation au moins choquante: le communisme ne peut être extirpé par la privatisation. Les institutions et les forums européens ne peuvent structurer leurs relations avec la Roumanie que d'une manière formelle jusqu'à l'entente profonde de ce fait. Il ne s'agit pas de l'inertie des consciences ou d'autres truismes de ce type. Les discours de bon-sens ne font qu'occulter la perception du monde occidental envers les réalités de l'espace latin-balkanique. L'Europe d'Ouest demande à la Roumanie davantage. Nous sommes les abonnés permanents de l'avant-chambre et les promesses les plus élégantes invoquent d'une manière camouflée les douces inabilités de quelques gouvernements trop «originellement» démocrates. Nous ne pouvons pas payer, par une souffrance sans fin, pour le fait que nous avons souscrit à quelques abjections. Et, notre mal et nos souffrances ne sont pas permutable à l'extinction d'un mal historique similaire. Nous attendons canonisés, mais sans avoir le pouvoir de racheter les souffrances du passé. Nous attendons l'entrée en Europe. Mais on ne peut pas rester dans l'avant-chambre pour toujours. Le nombre des nationalistes croît à chaque sondage avec quelques pourcents. Combien de temps nous nous laisserons encore séduits par les fantasmes sans contenu menés du passé par les dirigeants vaniteux de nos propres pertes? Pourquoi les enthousiasmes d'un peuple comme le notre se déclenchent par un slogan et sont arrêtés par une simple balle dans la nuque? Il y a, sans doute, une logique cynique du mythe qui infuse par la culture et limite les métamorphoses du destin d'une histoire. Pourvu qu'on l'oublie lorsqu'on parle de «l'entrée en Europe», il s'agit d'un thème dévitalisé par sa platitude, épuisée par le slogan désaccordé et le recours insistant au refrain. En parlant du nationalisme roumain, il me semble risquant de le considérer (véridiquement, c'est vrai) une arme des services secrets détachés de la Sécurité ou une modalité de «laver» des biographies maculées par leur passé communiste. Malgré que l'opinion générale est, au niveau formel, pro-européenne, il est évident que la société est, dans certaines de ses segments, en pleine restauration. Ce n'est pas par hasard que les politiciens chassent des détails obscurs dans les biographies de certains opposants. Chaque dialogue est l'expression du protocole d'une «compatibilité de guérilla» des erreurs héritées, celles qui empêchent l'inscription tout-de-suite dans l'histoire de propres empreintes (toujours à grand succès et, de toute manière, profitables pour le pays). Pour la Roumanie, la conséquence immédiate des délais sera l'insurrection de la spiritualité autochtone contre certaines formes et valeurs occidentales. La démocratie occidentale n'est pas parfaite, on le sait, mais ses annexes nocives ne sont que des détails prêts à avouer de l'homme et de l'impuissance de l'histoire. Ce type de réaction ne

serait pas un nouveau élément dans l'histoire. Il représente une modalité de révolte de l'autochtonie qui peut réitérer les positions des conformistes de la culture roumaine entre les deux guerres. Il ne suffit pas que les voix de l'Est soient entendues. Nous devons nous assurer qu'elles sont le garant d'une compréhension minimale des projets de réforme capables d'offrir à l'Europe entière un avenir à la mesure de son passé. La pensée post-moderne apporte avec soi une nouvelle forme de prestige. Elle renvoie à une forme de sensibilité, dite pré-alphabétique, pour laquelle la culture latine-balkanique est profondément perméable. C'est le moment de nous assumer la mission de valoriser ces zones culturelles préservées jusqu'à présent, par une inertie des rejections, dans une obscurité désavantageuse. C'est alarmant qu'il y ait encore peu de gens disposés à reconnaître les significations et l'importance profonde de cette direction (fondamentalement culturelle), la seule capable de remettre dans des termes acceptables les relations entre l'Est et l'Ouest pour l'Europe du III^e millénaire.

Le post-communisme est une occasion unique pour élucider comment pouvons-nous entrer, comme des individus et comme nation, dans les plans de l'histoire contemporaine de l'Europe. La post-modernité déclenche la montre des mythocultures, dans le sens précis qu'au crépuscule de l'historisme, elle éveille l'intérêt pour la proto-histoire et l'extrahistoire. Le fond mythoculturel latin-balkanique est compatible avec celui de principales nations européennes et le folklore est d'une richesse et d'un charme sans pareil. La manque d'une histoire à la mesure est d'un inexplicable tragisme pour le seul peuple latin «oublié» par le destin dans une grande gloire. Il est possible qu'on surlicite un peu en disant que le post-communisme est une circonstance culturelle. Il est évident que la transition et la réforme ne sont pas possibles sans une mutation essentielle sur le palier de l'humain. Les ressources humaines sont tributaires, sans doute, à un traditionalisme avec un support multimillénaire. Nae Ionescu (professeur de logique et de métaphysique à Bucarest, dans la période interbellique) écrivait dans la presse de ce temps-là que les Roumains étaient a priori réfractaires aux théorèmes philosophiques rationalistes de Descartes ou Spinoza, ou aux postulats de la géométrie euclidienne, ou pur et simplement à la notion de temps (qui sert comme catégorie occidentale, ils vivant dans l'atemporalité). Cette façon de penser part de Maiorescu et Eminescu, passe à Nae Ionescu et Lucian Blaga, en continuant jusqu'à nos jours, mais malheureusement au niveau dégénéré d'un nationalisme épigonique. Mais la thèse de Blaga sur «la révolte de notre fond autochtone» (thèse concrétisée, d'ailleurs, en pratique) ne mène pas automatiquement à une façon de penser ultraconservatoire et nationaliste. Il est évident que les nationalismes sans nuances sont tous prédestinés à un échec total dans l'Europe contemporaine. Le bon chemin (via reggia) vers l'unité européenne passe (s'il ne part même pas) par la récupération et le déclenchement des ressorts mythoculturels de cette humanité. Cette identification de la stratégie d'unification dans un horizon prédominant socio-culturel a, pour l'instant, assez peu de partisans. Cependant, il est évident que l'unité de l'Europe n'est pas un problème entièrement politique. L'unité ne peut pas être tout simplement décrétée à Strasbourg. Elle doit être refaite par étapes et le premier pas doit être au niveau des mentalités

mytho-archétypales. L'image de cette unité est la seule à mesure de dépasser, par la prestance des significations métahistoriques (au-dessus de toute contestation), les discordances d'opinion, les conflits d'intérêts économiques et, pourquoi pas, des orgueils diplomatiques camouflés. L'identification des constantes et des thèmes mytho-exemplaires fondamentaux de l'homme européen devrait consolider les bases d'une intimité culturelle qui pourrait rassembler les rapports socio-politiques entre les nations européennes.

A part de cette manière de réaliser l'unité, l'eurocitoyen n'est qu'un concept abstrait. Et peu importent les salves d'applaudissements qui seront arrachées aux parlementaires européens le jour où ce rêve européen sera réalisé formellement, mais profondément inauthentique.

La perspective proposée peut être qualifiée comme «idéalisme désavantageux», une sorte de néo-romantisme balkanique prédestiné à un échec définitif. Nous préméditons cet échec, avec la conviction que le monde européen, en attendant une postérité plus vierge, le transformera dans un motif de conscience. J'affirme que ce n'est ni la transition économique (très douloureuse d'ailleurs) et ni l'envergure de phénomène de la corruption (alarmante d'ailleurs) qui fait de la Roumanie un candidat de profession dans l'avant-chambre des forums européens. Entretenus d'une manière intéressée au milieu de l'illusion banale que l'histoire de l'Europe ne nous reçoit pas parce que nous avons été pauvres, nous vivons encore ici, vénérant cette terre douce et tolérante avec les gens. Ce ne sont pas les ressources naturelles qui nous manquent. Cette terre (Dacia Felix) avait été naguère une Californie du monde antique. Il suffit que nous nous rappelons qu'après la conquête de Dacia, l'empereur Traian a supprimé les impôts dans tout l'Empire Romain, parce que les revenus des mines de la Transylvanie seulement étaient suffisants pour couvrir les manques du budget. Les chariots chargés avec l'or pris comme proie de guerre ouvraient, il y a deux mille ans, un chemin baigné de sang. Ce chemin préfigurait une histoire pathétique, jalonnée d'une longue série de souffrances et d'atrocités. Le pillage systématique n'a pas épuisé les entrailles de la terre. Il est possible qu'ils aient dilué la substance virile d'une spiritualité nationale. Il est resté trop peu pour l'histoire parce qu'on nous a exigé toujours trop pour la peine quotidienne. Combien d'entre nous peuvent-ils dire à présent qu'ils sont des «avoueurs» de ceux que Herodote nommait «les plus braves et justes parmi les Thraces»? (Herodote IV, 93) S'il nous a manqué une histoire d'envergure, il ne nous manque pas une haute spiritualité (anti-historique, peut-être justement à cause de cela). En vénérant des dieux sans temples ou icônes (Zamolxis), en croyant dans l'immortalité (les Daces se considéraient «athanasontes», immortels et ils envisageaient la mort «un simple changement d'endroit», comme l'empereur Julien le dit – cf. Caes 327), nous n'avons pas une histoire parce que nous n'avons jamais eu d'esclaves. L'essence du système antique, l'esclavage, a été incompréhensible pour les Daces. Il n'y avait pas d'esclaves en Dacia et la gloire était pour les «partis» (les morts). Lorsque les premiers soldats romains entraient dans la forteresse royale de Sarmizegetusa, les autochtones ont incendié leurs maisons, et l'aristocratie et les commandants militaires se sont suicidés pour ne pas être capturés vivants par les ennemis.

Cette mentalité explique le profond sentiment d'insécurité de la Rome pendant toute la période de sa domination en Dacia. (La garnison de Dacia était énorme: elle représentait la partie la plus grande des troupes provinciales, après celles de la Bretagne – cf. H. Daicoviciu). En plus, les Daces libres qui occupaient le Nord du pays attaquaient les castes romains sans cesse. «Dacios inhaerent montibus» écrivait un historien de l'antiquité.

Malgré cette ascendance, nous sommes au présent «les éternels villageois de l'histoire». Fils d'ancêtres guerriers (Vergilius parle de «pictique Agatiysi», une tribu dacique qui avait les cheveux teints en bleu et qui, pendant les tempêtes, menaçait ses dieux, en lançant des fleches vers le ciel), nous n'avons pas gardé, au-delà des vicissitudes de l'histoire, que l'habitude de vivre dans l'austérité, dans un monde auquel, d'ailleurs, nous ne devons rien. Le destin historique de ce peuple créé à la confluence de deux pôles significatifs (l'Occident latin et l'Orient hellénisé) a été, sans doute, tranché. Ce n'est pas la mystique virile de Zamolxis qui a mené à la formation d'un peuple de bergers qui aiment la solitude des forêts, concessif jusqu'à la lâcheté et impassible jusqu'à la débauche. Innocent et simple jusqu'au rudimentarisme, le paysan roumain court de l'histoire. La forêt (celle qui nous attend à temps de malheur) est l'endroit paradigmatique de notre spiritualité anti-historique. L'automne et le printemps sont, chaque années, les memes. Il n'y a rien que l'éternel retour. Pour Eliade, l'éternel retour signifie «faire le monde s'ouvrir». Cette ouverture éclaire l'éternelle jeunesse du mythe dans la spiritualité latine-balkanique. La forêt est le paradigme du présent éternel de la mémoire. Elle étouffe l'histoire. (L'attachement du Roumain à la forêt n'est pas formel, mais il est d'une nature fondamentalement structurale. Nous sommes le seul peuple de cette partie de l'Europe qui utilise la feuille verte comme instrument musical). C'est pour ça les tressauts d'orgueil historique sont rares. Ils ont d'autres racines que ceux connues en général. Ni la gloire, ni le désir d'or ne tente pas les bons parents de ce peuple. (Il y a des exemples des princes roumains qui, au Moyen Age, fait insolite, refusaient de grandes sommes d'argent offertes pour le rachat des prisonniers turcs, en préférant de les empaler.¹ Ainsi, Etienne le Grand se demandait rhétoriquement: «Si vous êtes tellement riches, pourquoi êtes-vous venus dans mon pauvre pays?»))

Pendant des siècles, ce pays a été une porte entre deux mondes : le monde chrétien et le monde barbares. Cet exercice prolongé, la cohabitation fortuite avec l'insécurité antique, devient normalité. Les liaisons avec le monde occidental et les valences européennes de la politique des princes roumains sont indiscutables. Les espérances concernant l'ouverture du monde occidental-européen vers les Latin-Balkaniques n'ont pas été accomplies jusqu'à présent. Au XV-ème siècle, les voivodes (voedes) roumains (Etien le Grand) essayaient de réactualiser l'esprit des Croisades, en demandant l'aide de l'Occident chrétien. Le Pape l'a félicité, en ce temps-là, pour «son assiduité et son zèle de défendre la foi chrétienne», en le nommant «atlet de Christ», mais il s'est excusé pour ne pas pouvoir lui donner d'argent jusqu'à l'année

¹ Cf. Beau de Loremenie, *Naissance de la Nation Roumaine*, 1938, p.163.

suivante à cause de ses taches. Les années suivantes de nouvelles taches ont apparu, ainsi que l'aide du Pape n'a été jamais concrétisée. Ce qu'on a envoyé au sieigneur roumain d'autres pays a été confisqué par le roi de la Hongrie. Seul et sans aucune aide de la part des princes chrétiens, Etien cédera une année plus tard devant l'énorme masse des Turcs conduite par le sultan Mehmed le II-ème. Il est difficile à soutenir que l'histoire se répète. Cependant, au bout de cinq siècles, la Roumanie frappe de nouveau à la porte d'une Europe préoccupée de sa propre in conséquence et de la dégradation d'anciens aristocratismes. L'idéal de l'unité, autrement désigné formalement comme un prétexte généreux, est sur le pas d'une étapes décisive de son propre discrédit. Il reflète, de plus en plus évident, les efforts intéressés qui ont le seul but l'élaboration des réseaux de complicité. L'Est européen ne prétend pas aux Etats occidentaux de répondre face à l'histoire pour les erreurs du passé. Mais le fait qu'on ne lui demande pas de rendre compte pour ses propres fautes doit être la raison pour laquelle l'Occident en apprenne quelque chose. La réponse de l'Europe ne doit pas être un simple acte réparateur de nature historique, même si nous en avons besoin depuis cinq cents années. Les soldats roumains ont prouvé, et le feront de nouveau s'il est nécessaire, à l'occasion des manoeuvres et des exercices militaires communes du cadre du partenariat avec l'OTAN (Le Péninsule Ibérique, le mars 1998), qu'ils sont, en qualité des professionnels, les égaux de tous les représentants des armées occidentales. Nous sommes conscients du fait qu'en ce qui concerne la diplomatie nous ne sommes chaque fois les égaux de nos voisins. Mais, au milieu d'eux, cohabitant tantôt amicalement, tantôt dans une indifférence hostile, nous avons gardé plus que la latinité d'une langue. Ce fait réellement historique ne peut pas être passé sous silence et seulement ceux qui n'ont pas compris sa dimension réelle pourraient ne pas l'apprécier suffisamment. On dit ces choses, comme cinq années auparavant, pour qu'on ne répète pas la même erreur. Les promesses de l'Europe Occidentale doivent être respectées. (En 1478, Etien écrivait au doge de la Vénice, en lui rappelant que les promesses que celui-ci lui avait fait n'ont pas été respectées parce que les princes chrétiens luttaient l'un contre l'autre au lieu de s'unir...). Ceci n'est pas le schéma d'un réquisitoire pour les politiques pan-européennes. Mais aux bouches du Danube on dit de plus en plus souvent les mots «en vain». Et le cancer nationaliste gagne du terrain. L'Europe Occidentale doit assumer, à tout prix, ce risque: de permettre à la Roumanie de fructifier, au niveau officiel – institutionnel, sa vocation de pays européen. C'est vrai que, du point de vue économique, l'intégration part avec un handicap. Mais il peut être remédié en quelques années. L'architecture de l'Europe Unie ne peut se réaliser qu'au niveau de cette concession de détail. La transition post-communiste peut être dépassée seulement par un engagement non-conditionné de l'Occident dans le problème roumain. N'oublions pas qu'on vit à une époque où la Russie n'a plus besoin de remporter des victoires militaires absolue. De victoires beaucoup plus subversives peuvent être remportés chaque jour. (Le principal investissement de capital dans l'industrie du pétrole, la raffinerie Vega, est d'origine russe.) Au présent, on ne peut pas parler d'une façon explicite d'une division des zones d'influence. Mais la Roumanie ne peut

pas du tout risquer que cette division se produise, tacitement et dans le sous-texte, sous ses yeux. Cette tendance masquée peut être rejetée d'une manière efficace seulement en demandant à l'Europe Occidentale d'exprimer clairement son attitude. Ça ne signifie pas que nous sommes intolérants. Mircea Eliade disait qu'une histoire tellement dramatique comme celle des Roumains a imprimé des caractéristiques spécifiques et profondes dans l'âme du peuple roumain. «Il y a une grande différence entre un peuple qui a souffert beaucoup sans jamais se décourager et un autre qui n'a connu le bonheur qu'avec des intermittences. Les caractéristiques dominantes de l'âme roumaine sont: la bonté, la tolérance et l'hospitalité. Celui qui a souffert tant à cause de l'intolérance et de la cruauté des autres se défend et se purifie par l'éducation des vertus contraires».²

Il est donc évident qu'on ne parle pas par hasard du paysan roumain comme du paysan le plus tolérant de l'Europe. (v. L. Romier, sir Ernest Baker, Haus Carossa – romancier américain etc.) On y affirme fortement que le peuple roumain a une expérience du passé qui a filtré sa spiritualité en lui configurant la mentalité spécifique dans sa manière, mais authentiquement européenne. Nous y voulons rappeler qu'une culture ne s'exprime et ne peut donner toute sa mesure que par sa modalité spécifique de valoriser le «vécu». La perspective particulière sur la mort marque d'une manière paradigmatique la forme sous laquelle ce «vécu» est mis en valeur. La valeur et les implications du sentiment de la mort sont considérables pour l'entente du destin historique d'un peuple. La perspective sur la mort se crée au niveau des thèmes mythiques qui structurent décisivement la spiritualité des peuples. Les fondements mythiques de l'engagement historique particulier aux Roumains au niveau de l'histoire européenne pourraient constituer une explication pour «l'indifférence ontique» et la manque d'appétit historial pour lesquelles nous sommes responsables. Un thème mythique majeur (qui nuance d'une manière significative la spiritualité latine-balkanique) est le mythe du sacrifice de la création. Chaque acte d'institution (la première pierre d'une cathédrale, d'un pays ou d'une banale chaumière, peu importe) a comme principale exigence la nécessité du sacrifice. On ne sait pas en quelle mesure le sacrifice est interprétable comme un redressement de l'équilibre universel des existences (lorsque quelque chose entre dans le monde, autre chose en doit sortir) ou il est une réminiscence du culte de Zamolxis (car les daces regardaient la mort avec mépris et croyaient que l'âme était immortelle. Tous les quatre ans, ils pratiquaient le rituel de la jette dans les lances, ainsi que périodiquement le meilleur des combattants partait pour transmettre au dieu leurs doléances). Le sacrifice suprême semble, ou peut être interprété dans ce cas, comme le témoignage implicite d'une démonstrativité de facture agressive. Il ne s'agit pas d'un sacrifice guerrier proprement-dit. Ce «furo» qui traverse la mytho-histoire des guerriers bersekir, charmés par la grandeur de Wotan, manque complètement au Roumain. Le

² Mircea Eliade, *La vie spirituelle des Roumains*, dans le vol. *Meşterul Manole*, Ed. Junimea, Iași, 1992, p.41-42

sacrifice comme un thème latin-balkanique fonde le quotidien. Un couvent, une source, une plante naissent sur le corps ou le sang du sacrifié. Et ce fait est, du point de vue de la mentalité, absolument essentiel. Notre histoire contemporaine n'est pas du tout étrangère à cette permissivité envers le sacrifice dont l'essence apparaît comme nécessaire. La transition post-communiste invoque à tous pas le besoin des sacrifices matériels, en dépit du fait qu'après les dernières élections «il n'y aura plus de générations de sacrifice». (cf. d'une promesse présidentielle)

La deuxième thème fondamental, dont l'expression inégalable marque décisivement la culture latine-balkanique («Mioritza» - «La Corderita»), poétise la sérénité face à la mort. Mais la mort est interprétée dans ce cas comme un mariage mystique avec l'Entier. Cette petite histoire, simple et tragique, nous renvoie aux racines orientales (persanes ou, peut-être, indiennes) des mythocultures balkaniques. La mentalité du Roumain est profondément influencée par ces composants mythiques de sa spiritualité. Cette vision originale sur la mort est profondément métaphysique et, sans doute, poétique. (Chez les Roumains, les «doine» - des légendes populaires chantées au rythme mélancolique, lent et triste, filtrent le sentiment de la mort jusqu'au point où la mort devient identique au mariage). L'histoire des Roumains n'est pas facile à comprendre sans l'éclaircissement de ce «dor» qui marque d'une manière formative la spiritualité profonde de ce peuple: la Mort comme rituel d'obtenir les bases, institution de nouveaux sens et redressement d'un équilibre universel. La mort des jeunes roumains de la Révolution du décembre 1989 est un sacrifice archétypal si elle est vue comme la base du mariage mystique de ce peuple avec une histoire à laquelle il est arrivé un peu trop tard. Nous avons la conviction que cette mort ne peut pas rester inutile. Nous ne prétendons pas que notre destin historique peut être dirigé du palier de la culture. Nous faisons cette précision pour ne pas nous exposer à un reproche venu d'une direction occidentale-cartésienne. Nous ne disons pas que l'histoire suit les métamorphoses de l'esprit spéculatif et ne tendons pas vers d'estimations socio-statistiques. Mais le fait qu'un peuple reçoit et assimile seulement certains thèmes mythiques, en rejetant (ou en oubliant) les autres doit nous faire penser. Il faut qu'on ne veuille pas de remarquer une correspondance presque symétrique entre une certaine mythologie dominante et une certaine route historique lorsqu'on parle de la culture allemande ou celle française. Et même s'il n'est pas comme ça, les significations majeures de l'acte mythoculturel ne peuvent pas être ignorées. Car toute histoire est évidemment liée à la structure spirituelle de ceux qui la proposent, de ceux qui la font et, à notre époque, de ceux qui la cosmétisent, médiatisant (dictant) des modèles herméneutiques.

C'est dans ces cadres qu'on défend l'idée qu'un des besoins les plus urgents du post-communisme, comme état avec des racines mythoculturelles profondes, est la redressement du magique.

Dans l'espace latin-balkanique, l'histoire contemporaine languit d'une renaissance croyable. Pour que la reformation du monde post-communiste soit réalisable, elle doit devenir premièrement crédible. Elle peut être intéressante seulement comme une renaissance du type culturel-magique et, puis, à la suite

de cette direction inaugurale dans le plan spirituel et dans une unité normale, ce peuple connaîtra la réforme économique et sociale. On ne pourra dépasser l'état de dégradation morale de la société post-communiste que par la restauration d'un âge culturel capable de créer, sur des bases spirituelles, des hiérophanies. La transition post-communiste doit être dépassée économiquement et culturellement. Nous ne sommes pas tellement naïfs pour nous abandonner à un idéalisme autant inefficace et sans pragmatisme que brillant-romantique. Mais il n'y a qu'un seul sens pour la sortie de la transition: si le mythe est apte (et il sera toujours) d'infuser avec sa substance cryptique l'entier existant, on doit éradiquer premièrement le proletcultisme rudimentaire et la mystique du tracteur pour qu'ensuite «les propriétés du peuple entier» se déchirent spontanément. Le communisme ne peut pas être éradiqué par la privatisation, mais par l'entente et l'acceptation des mentalités d'un peuple qui, depuis deux millénaires, essaye d'échapper du serrement de l'histoire. L'histoire nous a aimé, en nous enfermant dans son horizon labyrinthique. Nous avons horreur du temps concret et cette horreur est l'émanation d'un complexe national. La biographie spirituelle des Roumains, extrêmement sensible aux mythisations, est riche dans des essais plus difficiles que ceux d'Odise. Ils ont conservé l'obsession d'une image métaphysique: il s'agit de l'image du centre. Ce centre est représenté ici, pour le monde latin-balkanique, par l'Europe Centrale-Occidentale.

Les reflets de cet image-mirage ne peuvent être bien filtrés que commençant tout-de-suite la déconstruction de cet archétype des cultures excellentes. L'image du centre est au présent «taché» métaphysiquement. Il porte, irrémédiablement, l'empreinte du crépuscule. Ce n'est pas par hasard que cette dimension est incriminée du milieu-même de la culture occidentale par M. Heidegger. Si «l'Occident est le pays du crépuscule de l'être humain», il est bizarre qu'on ne peut pas résister à l'attraction exercée par l'occidentalocentrisme. On a insisté suffisamment sur le fait que l'idée de «la culture faustique» est une superstition à laquelle on peut renoncer en vue d'un profit consistant et immédiat. Ce fait se traduirait concrètement par un renoncement spontané à la condition de «cobaye» docile à la disposition des expériences ordonnées par les visionnaires de l'Europe Intégrale. Cette Europe est située, elle-même, à un carrefour, tourmentée par ses propres tendances et désaccords. Les yeux avides, en regardant vers la mise économique, elle tend à traiter d'une manière protectionniste sa culture. L'Europe culturelle refuse de devenir une extension prétentieuse de quelques valeurs spirituelles trans-atlantiques. La production en série du superlatif culturel n'est pas seulement le symptôme de l'américanisation progressives, mais l'expression de l'usure de la position dominante des valeurs occidentales en Europe. C'est comme si on préparerait un nouveau sauvetage de «la petite Europe» (Occidentale) de la tétanie de l'histoire. L'acceptation du «vaccin de l'exceptionnalisme américain» ne suit-il pas, par hasard, des objectifs similaires à ceux visés naguère par le plan Marshall? Sa conséquence immédiate sera l'inoculation d'une forme adoucie (et, à cause de cela, apparemment inoffensive) de ségrégationisme mental. Penser d'autre manière signifie de maculer l'image du centre. On a dit plus tôt qu'une renaissance de type culturel-magique nous est nécessaire. C'est la

seule perspective qu'on considère capable de déstructurer ce type de nostalgie coloniale du modèle américain. Au présent, la réalisation d'une critique vouée à empêcher le processus de monopolisation de l'identité européenne importe moins. Cette critique ne pourrait pas empêcher que nous nous offrions comme des cobayes volontaires des expériences de facture neo-colonialiste. Nous sommes intéressés, aux limites de quelques exigences historiques, d'une expansion occidentale dans l'Europe d'Est, même si, d'une manière peu convenable, nous devons assumer aussi le projet de rationalisation universelle de l'histoire, légitimé par la pensée de Hegel. Malheureusement, on risque de rester «les éternels villageois de l'histoire» parce qu'on n'a pas l'inclination, et ni la disposition, d'exécuter des marches à travers de l'histoire. Cependant, on a l'intérêt (plus prosaïque) d'empêcher «l'asiatisation» de l'espace latin-balkanique. L'atmosphère glaciale soviétique nous a convaincu *qu'on ne doit pas* permettre à l'Occident de revenir à l'opinion de Metternich qui avait affirmé une fois que «l'Asie commence avec Landstrasse» (rue qui partait de Wien vers l'Est, en traversant la Hongrie, vers les Balkans).

J'insiste sur l'unique modalité de regroupement culturel possible. Elle vise le contact direct, de type charismatique, des valeurs de la culture latine-balkanique avec le réseau des valeurs culturelles classique-européennes qu'elle peut réactualiser. Cette renaissance a des valences magiques car elle doit devancer (de manière surrationnelle) le monopole du Commerce sur la réalité entière et casser le monolithisme de quelques convictions pragmatique-rudimentaires conformément auxquelles l'expansion de l'Occident ne signifie qu'injection de capital et des implantations institutionnelles. Nous ne pouvons pas entretenir à la limite du sacrifice et de la dégradation biologique d'un peuple la campagne de cloner rudimentariste-démocratique d'un système pour lequel nous ne sommes pas encore préparés. Il est, en égale mesure, inutile que nous nous engageons théorique-spéculativement dans une recherche nuancée de l'anatomie de l'Occident. Parce que, malgré qu'on refuse l'américanisation, on ne peut plus renoncer au pragmatisme. Il ne s'agit pas du pragmatisme limité, aux valences utilitaires, qui occulte constamment la signification profonde de l'Être. Mais il n'est pas un secret que, depuis quelque temps, dans l'Europe d'Est, les gens refusent constamment de toujours convertir la faim en histoire. L'esquisse d'une anatomie objective de l'Occident ne nous aide pas du tout en ce moment. Ce qui nous intéresse ce sont les stratégies pragmatiques d'arrêter les déstructurations au milieu d'un système pénétré de sa propre dérive. Cette stratégie d'arrêt suppose obligatoirement une étape de récupération et de rétablissement de l'espace latin-balkanique. Ce besoin profondément historique de récupération de quelques espaces européens par la tradition doit être concrétisé au niveau d'une collaboration communicantes et d'une aide logistique. Pour retrouver une identité authentique, à mesure du passé qu'il réclame sans cesse, l'Occident européen doit récupérer, culturellement et socialement, l'espace latin-balkanique. On a dit que nous avons besoin de l'Europe si souvent que ce besoin est tombé politiquement dans la dérision. Mais l'Europe d'Ouest a besoin de nous, de même que nous l'avons des tranches d'«oxygène» que notre économie attend de FMI. Ce «compositum»

d'intérêts économiques, politiques (et, pourquoi pas, historiques?) ne peut être réorganisé que sous un signe nécessairement plus généreuse que la comptabilité financier-politique. La notre conviction que la transition peut être dépassée justement par une renaissance de type magique doit être réceptionnée à ce sens particulier. Cette renaissance signifie, à côté des leaders charismatiques attachés à l'esprit européen, le crédit de l'unité mytho-spirituelle européenne avec des responsabilités fondamentales: l'universalisation de l'euroidée, comme le garant majeur de notre avenir ensemble. La réalisation de l'unité européenne n'est pas bienvenue que dans ces conditions. Sinon, elle risque de rester un acte politique déclaratif, le réflexe livresque d'un arbitrage déterminé par le jeu d'intérêts économiques et politiques. Ce nouveau champ de distribution des marchés commerciaux étouffera l'euroidée. Elle ne peut pas être comptabilisée et toute estimation dans ces espaces devient, avec l'histoire à la fois, un échec.

L'histoire de ce peuple se peut préparer tout le temps pour l'échec. Mais dans l'espace latin-balkanique, les gens communs n'ont plus la possibilité de le payer. Ainsi que, si l'Europe n'a pas besoin de nous ni cette fois, nous serons obligés, comme nous le faisons depuis longtemps, d'«évasion» encore une fois de l'histoire. Car un nouvel échec européen ne serait pour la Roumanie que l'occasion d'un «décompte» sans couverture. Et celui-ci ne préfigurerait justement un «autre faillite»...

Espérons que Sir James Frazer se doutait (dans son «Rameau d'or») en disant que l'histoire entière de l'humanité n'est qu'une longue série sans fin d'incurables crimes, stupidités et inepties. Le monde, sous le spectre de la post-modernité, change sa direction d'intérêt d'une manière fondamentale. La notion de «l'histoire», au sens et avec les fonctions qu'elle avait dans les cultures qui ont un Moyen Âge (les cultures occidentales), s'éteint lentement. L'intérêt pour la mytho-culture et la récupération de la prestance du symbole, comme instrument de connaissance, est l'expression de la transgression d'une mentalité. Les préoccupations pour l'histoire glissent vers l'originale, vers la proto-histoire et le symbole. Si, dans la culture européenne, les nouvelles tendances s'installent définitivement, les nations qui possèdent une telle pré-histoire seront valorisables. Ce qui comptera pour l'Europe ne sera pas «l'histoire» de la Roumanie, mais, comme Eliade l'affirmait, «la participation à une grande tradition spirituelle qui a ses racines dans la proto-histoire et que l'histoire n'a fait qu'adultérer».³

Alors, je parle d'une renaissance magique au sens particulier de Frazer lorsqu'il parle d'une magie contagieuse (= ce groupe de croyances primitives et populaires qui impliquent l'idée d'une liaison «sympathique» entre l'homme et chaque chose avec laquelle il a un contact direct). Je parle d'une renaissance magique car à l'origine de tout bouleversement de rapports de l'histoire il y a un certain prophétisme. Je vise explicitement un prophétisme de la culture qui est en train de prendre vie. Pas des lamentations profondément inefficaces qui déplorent la mort de la culture, parce que certaines formes de la culture

³ Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Ed. Vremea, 1939, p. 40

européenne sont au crépuscule. Je ne crois ni dans la stimulation agressive du caractère spécifiquement national comme une forme historique, donc fixe, non adaptable au rythme contemporain de la vie. (Les imitateurs du caractère spécifiquement national ne font pas culture, mais une forme dégradée de politique.) D'ailleurs, il est évident pour tout le monde la distance entre l'élégance de la pensée politique nationale et le rudimentarisme de la politique rationaliste pratiquée. Le fait que nous avons refusé de nous questionner, avec obstination, sur la nature d'un phénomène «comme la mort» ne signifie pas (au contraire de ce qu'on croit) que nous ne pouvons pas accomplir, d'une manière compétente et intégrale, notre vie. Notre histoire est, je ne sais pas pour quelle raison (ou je le sait trop bien), «le grand oiseau malade» (v. Lucian Blaga, *A la ligne de partage des eaux*). J'ai la croyance (magique) qu'avec l'effort de dire quelque chose sur une conscience nationale et sur l'espace spirituel roumain, je fais à la fois une préparation élémentaire de celui qui prophétisera le retour de «l'oiseau sans sommeil» entre les Carpates et la Mer Noire. Je veux croire qu'Eliade a raison: «l'oiseau sans sommeil» lance ses regards en dehors; il scrute l'espace; il prévoit les événements historiques importants.⁴

Le post-communisme ne peut être annihilé que par une européennisation véritable. Ce phénomène ne se produit pas sans un processus culturel aux déterminants rituel-magiques. J'y parle de l'aspect magique, au sens particulier (et, en quelque sorte, limité) d'une participation collective à l'acte quasi-initiatique de la connexion de l'idée d'histoire à l'ensemble des problèmes concernant le quotidien. Le renouement de la liaison «sympathique» entre l'homme et le quotidien avec lequel il concourt et cohabite simultanément est le premier pas pour retrouver l'histoire. Une histoire que nous méritons, sans doute, en profusion, mais dont nous n'avons jamais réussi de jouir jusqu'à présent.

⁴ Mircea Eliade, *oeuvre citée*, p. 102.

PAUL RICOEUR, SIMBOLO, RIFLESSIONE, ONTOLOGIA. VERSO QUALE ONTOLOGIA?

DANIEL ȚUPLEA

REZUMAT. *Paul Ricoeur – Simbol, reflexie, ontologie. Spre ce fel de ontologie?* În studiul ce urmează, încercăm să evidențiem, în mod particular, calitatea reflexivă a filosofiei. Maestrul acestei filosofii este Paul Ricoeur. El încearcă să medieze fenomenologia și hermeneutica cu ajutorul ontologiei. Posibilitatea dialogului între modul de investigație fenomenologic și hermeneutic se actualizează în orizontul ontologiei. În primele nouă studii ale tratatului «*Soi meme comme un autre*» se desfășoară în mod rafinat și elegant hermeneutica sinelui, ce mărturisește atât investigația fenomenologică, cât și posibilitatea ontologiei. Hermeneutica sinelui are nevoie de echilibru teoretic, ce este dat de filosofia reflexivă. Această filosofie joacă rolul mediatorului în pozițiile radicale ale investigației intelectuale. Prin urmare, dialogul este sufletul acestui mod de a elabora problemele filosofiei. Unitatea tematică a studiilor lui Ricoeur este acțiunea umană. Garanția acestei unități este dată de polisemia termenului acțiune. În al zecelea studiu *Spre ce fel de ontologie?* se instalează problema unității analogice în orizontul acțiunii umane. Unitatea analogică, în orizontul discursului, se servește de o pluralitate a sensurilor ființei. La nivel ontologic se pune problema dacă acțiunea umană poate fi considerată un mod fundamental al ființei. Datorită acestei probleme, hermeneutica sinelui poate fi potențializată de resursele ce se găsesc în ontologia trecutului, găsind în același timp un nou orizont de interpretare a ontologiei însăși.

INTRODUZIONE

L'importanza e la necessità della filosofia, che si pretende riflessiva, è il punto di partenza ed il nucleo centrale della riflessione di Ricoeur. La filosofia riflessiva è un dialogo intenso tra la fenomenologia e l'ermeneutica che cerca di aprire la strada all'ontologia. La filosofia riflessiva, non può fermarsi alla fenomenologia, e neanche trasformarsi in un'ermeneutica, ma ha bisogno per la sua stessa legittimità dell'ontologia. L'analisi che segue prende di mira l'ultimo studio tra i dieci pubblicati nel «*Soi meme comme un autre*» che prendono forma a partire dall'anno 1986. L'ultimo studio viene elaborato nella anno 1988 che, tra tutti gli studi, è il più «speculativo», perché cerca di elaborare varie vie che cercano di testimoniare la possibilità dell'ontologia. Una possibilità attuabile solo è soltanto se non si resta incatenati nell'orizzonte della fenomenologia o dell'ermeneutica.

Per iniziare la nostra ricerca e affinché l'elaborazione sia intelligibile, è necessario fare riferimento alla terza parte della *Prefazione* del libro *Sé come un altro*, che è in grado di illuminare la nostra ricerca. La questione: *verso quale ontologia?* (soggetto del decimo studio) necessita la stabilizzazione del nostro orizzonte di ricerca che viene dispiegata attraverso l'ermeneutica del sé. L'ermeneutica del sé, come compito, cerca di evitare le posizioni radicali del *Cogito*. Il *Cogito* radicalizzato, finisce per diventare o fondamento ultimo di ogni realtà (Cartesio) – prima radicalizzazione –, che si risolve attraverso la certezza, riducendo così la verità alla semplice *volontà di chiarezza*, che si risolve nel calcolo, e di conseguenza, il discorso filosofico, è limitato nelle sue prospettive a delle asserzioni – vere o false –, dove, il soggetto si rivela come anonimo ed immune alla complessità delle articolazioni dell'agire umano, ovvero, il *Cogito* diventa qualcosa di decadente¹ (Nietzsche) – seconda radicalizzazione –, responsabile degli insuccessi e della paralisi dell'istinto per la vita e del senso della terra, perciò, fonda una vita inautentica dell'agire umano, che trova l'orizzonte della realizzazione nel al di là. L'ermeneutica del sé, si costituisce nei primi nuove studi, dove, il filo conduttore è la questione *chi?* che è capace di rispondere alla questione del «sé» e di allargarla. L'attestazione, che «è fondamentalmente attestazione di sé», ha come compito di impedire a livello linguistico alla questione *chi?* di ridursi alla questione *che cosa?* o alla questione *perché?* e, di conservare un uguale distanza in riferimento al «*Cogito* esaltato (Cartesio)» o al «*Cogito* decaduto (Nietzsche)». L'unità tematica dei nuove studi secondo Ricoeur è «l'agire umano», la garanzia di questa unità è determinata dalla polisemia del termine agire. Nel decimo studio, che ha un «carattere esplorativo», entra in questione «l'unità analogica dell'agire umano», che si aggrappa ai molteplici sensi del termine essere, mettendo il dito sulla questione: «se l'agire umano è da trattare come un modo d'essere fondamentale», allora, l'ermeneutica del sé, può potenziarsi attraverso le risorse che si trovano nell'ontologia del passato, aprendoci nello stesso tempo l'orizzonte di un'interpretazione nuova dell'ontologia stessa².

L'ermeneutica del sé, nasce dall'interpretazione del sé, che è equivalente allo dispiegarsi delle tre mediazioni elaborate nei primi nuovi studi. Queste tre mediazioni sono: "1) Approccio indiretto alla riflessione per il tramite della deviazione attraverso l'analisi; 2) prima determinazione dell'ipseità sulla strada del suo contrasto con la medesimezza; 3) seconda determinazione dell'ipseità sulla strada della sua dialettica con l'alterità"³.

Se, i primi nuove studi costituiscono l'interpretazione del sé attraverso le mediazioni accennate prima, il decimo studio cerca di indagare sulla questione: "quale sorta d'essere è il sé?"⁴, tenendo presente le mediazioni che determinano l'esplorazione. Il punto di partenza è la polisemia del termine essere. Evidentemente, la riflessione avrà come filo conduttore « l'essere del sé », che si iscrive nell'orizzonte della tradizione filosofica.

¹ In quest'orizzonte del *Cogito* decadente entra Marx, Nietzsche e Freud, che iniziano la cosiddetta "filosofia del sospetto". Cfr. Ricoeur, P., *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 1966.

² Cfr., Ricoeur, P., *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993 p. 92– 102.

³ *Ibidem*, p. 409.

⁴ *Ibidem*, p. 410.

L'IMPIEGO ONTOLOGICO DELL'ATTESTAZIONE

Partendo dalla problematica del linguaggio, riducendo la nostra riflessione all'assioma: «il linguaggio è tutto», rischiamo di chiuderci nella semantica, perdendo così di vista l'agire umano in quanto effettivamente accadente nel mondo. Qua ci salva la fenomenologia husserliana della coscienza intenzionale, che è capace di rendere intelligibile il rapporto tra il pensiero ed il *fare* effettivo. Cercando di fare una riflessione ontologica, che si iscriva nel discorso del secondo grado o delle meta - categorie (per esempio in Platone «Altro» e «Medesimo»), l'attestazione prende forma e si sviluppa a partire dal chiasmo tra la *riflessione* e l'*analisi*, avendo come orizzonte esplorativo il modo d'essere del sé, di quale appunto l'attestazione testimonia. Ma, chi ci spinge a inserirci nel discorso di secondo grado? Perché c'è bisogno del passaggio dal discorso di primo grado (particolari di base) categorie o esistenziali (persone, cose) – categorie elaborate nei nostri primi nuove studi – al discorso del secondo grado? Facendo un'analisi accurata, osserviamo che, negli ultimi tre studi, ovvero, nell'orizzonte dell'etica, della morale e della convinzione, animati dalla dialettica tra ipseità e alterità, cioè la terza mediazione dell'ermeneutica del sé, il cammino riflessivo si apre al discorso del secondo grado.

Il sé, linguisticamente, nel linguaggio ordinario è rafforzato dal ipse (stesso) o dal medesimo (meno frequente). È interessante ricordare il fatto che, a livello linguistico, il medesimo – deriva dal latino *met-ipsimus*, dove *met* funge come prefisso rafforzativo, ed *ipsimus* è il superlativo dello *ipse* stesso – non cerca altro che parlare dell'identità ripetitivamente (nello scorrere del tempo). Forse riferito all'agire della persona, lo «stesso» è ciò che costituisce la persona, ed il medesimo richiama i suoi atti. Allora, quando il sé entra in rapporto, confrontandosi con l'altro, scaturisce il discorso di secondo grado. L'essere vero o l'essere falso sono meta-categorie che si iscrivono nel discorso di secondo grado, dove l'attestazione riceve il carattere di fiducia e confidenza che, a sua volta, raccoglie significato a partire dalla meta-categoria dell'essere vero.

Tuttavia, inserendoci nella riflessione, dove l'attestazione cerca di mediare le varie radicalizzazioni, raccogliendo significato a partire dall'essere vero, si crea una distanza in confronto con la tradizione filosofica (a riguardo dell'essere vero) perché, per l'attestazione "l'essere vero è il sé"⁵. Se nella filosofia aristotelica, l'essere vero e l'essere falso sono proprietà del discorso enunciativo, che si contrappone al discorso puramente espressivo, che di per sé non può essere né vero né falso, l'attestazione quale è il prolungamento dell'essere vero, si iscrive in un orizzonte più largo, non limitandosi all'asserzione, proprio in vista di salvaguardare l'essere vero del sé. Di conseguenza, per ampliare l'orizzonte del discorso, non riducendolo all'asserzione, quale è vera o falsa, *l'attestazione* ed il suo contrario *il sospetto* dicono l'essere. Il sospetto funge come contrario all'attestazione ma, non è equivalente all'essere falso, ma, è co-originario all'essere e dice l'essere. Allora, per poter ampliare l'indagine a riguardo dell'impiego ontologico dell'attestazione, (che è attestazione del sé *ipseità*) che si muove attraverso le mediazioni, ovvero, nella differenza con la *medesimezza* ed la dialettica con l'alterità, c'è bisogno di una comprensione più approfondita dell'*ipseità*.

⁵ *Ibidem* p. 414.

IPSEITÀ E ONTOLOGIA

L'ipseità l'abbiamo dispiegata attraverso l'ermeneutica del sé, adesso ci interessa capire quale sorta d'essere è il sé, di conseguenza ci inseriamo nell'orizzonte dell'ontologia, che si esprime attraverso il discorso del secondo grado o delle meta-categorie. L'unità dell'ermeneutica del sé è data dall'agire umano, ed in questo orizzonte, è necessario discutere l'agire in chiave dell'analogia. Esplorare il significato dell'essere del sé, implica un'adeguato dialogo con la tradizione, ed è necessario tener presente il senso dell'essere che in essa si sviluppa. Prendiamo di mira i significati dell'essere che Aristotele descrive nella *Metafisica*, appoggiandoci sulla quarta distinzione della descrizione dell'essere come potenza e atto⁶. Questa distinzione ha un'importanza capitale nella nostra esplorazione proprio perché, attraverso questa distinzione, cerchiamo di dare unità ai nostri primi nuovi studi – che costituiscono l'ermeneutica del sé – attraverso l'agire umano. I vari significati dell'agire possono intravedersi grazie all'analogia dell'agire, che richiamo il riferimento al discorso. *È proprio nell'orizzonte del discorso che l'agire e l'essere si congiungono*. Ricoeur si chiede se nei nuove studi ha considerato "il termine «atto» (atto di discorso) quale sinonimo dei termini «agire» e «azione»⁷? Similmente, Ricoeur si chiede se non ha fatto ricorso al termine potenza "per dire sia la potenza di agire dell'agente al quale viene ascritta o imputata un'azione, sia il potere dell'agente *su* colui che patisce la sua azione (potere-su che è occasione della violenza in tutte le sue forme), sia il potere-in-comune di una comunità storica, che riteniamo più fondamentale rispetto ai rapporti gerarchici di dominio fra governanti e governati"⁸? Ci risulta che l'ermeneutica del sé, ha fatto continuo riferimento alle meta-categorie dell'atto e della potenza, senza inserirsi nel discorso del secondo grado, in vista dell'unità del discorso concentrato nell'analogia dell'agire. Qua si vede lo sforzo di Ricoeur di far corrispondere ai termini propri dell'ermeneutica del sé le categorie dell'atto e della potenza propri all'ontologia con l'intenzione di poter sviluppare la riflessione che ci porta nell'orizzonte dell'ontologia.

Secondo Ricoeur, l'allargamento dell'ermeneutica del sé attraverso l'ontologia dell'ipseità deve entrare in dialogo con l'ontologia aristotelica. La difficoltà dell'ontologia dell'ipseità si intravede attraverso l'analisi dell'ontologia aristotelica e specialmente in riferimento alla copia *dynamis-energeia*.

Ritornando alla copia aristotelica di atto-potenza. Nei nostri studi, abbiamo fatto continuo ricorso a queste meta-categorie in riferimento all'essere del sé che l'agire manifesta. Allora l'atto, nei nostri studi fungeva come *atto del discorso*, che nominava l'agire umano. La potenza, sempre legata all'agire, riusciva ad unire sia l'attività dell'agente di un'azione, quanto il patire dell'agente dell'azione altrui. Allora, l'unità tematica dei nostri studi è l'*agire* umano. Come si è visto nei nostri studi, l'agire ha ricevuto vari significati, e perciò è necessario introdurre l'analogia dell'agire che sia

⁶ Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, lib. E. 1026^b. «L'essere, in generale, ha molteplici significati: (1) uno di questi – si è detto innanzi – è l'essere accidentale; (2) un secondo è l'essere come vero e il non essere come falso; (3) inoltre, ci sono le figure delle categorie (per esempio l'essenza, la qualità, la quantità, il dove, il quando, e tutte le restanti); e, ancora, oltre tutti questi, (4) c'è l'essere come potenza e atto.

⁷ Ricoeur, *op. cit.* p. 415-416.

⁸ *Ibidem*, p. 416.

capace di conservare i vari significati dell'agire senza obliterare in favore di un significato principale gli altri significati. Forse per garantire l'unità degli studi, che costituiscono l'ermeneutica del sé, abbiamo bisogno di un'ontologia che supporti le premesse accennate prima. Allora l'unità degli studi sarà un'ontologia dell'atto e della potenza che si dispieghi nell'unità analogica dell'agire umano, dove l'ermeneutica del sé si costituisce.

Secondo Ricoeur, le varie ontologie si sono sviluppate a partire dal senso dell'essere. Però, abbiamo visto con Aristotele, che l'essere ha vari significati. La tradizione occidentale, non ha fatto altro che sviluppare queste intuizioni, e di conseguenza, ha costituito o l'ontologia della sostanza rifacendosi al terzo significato dell'essere cioè, quello delle categorie, oppure, rifacendosi al quarto significato dell'essere come atto e potenza, ha sviluppato l'ontologia dell'atto e della potenza.

Ciò che è di grande importanza nell'ontologia che sviluppa i vari significati dell'essere, è il dispiegamento e la validità di varie prospettive che rispettano i vari significati dell'essere. Se nelle varie ontologie c'è un significato primario dell'essere, per esempio l'essere in riferimento alla sostanza, e se, l'intera realtà viene inclusa in questa interpretazione, prima o poi si finirà nel dimenticare il significato originario dell'essere a favore dell'interesse che la ricerca porta con sé. Lo stesso può accadere anche con l'ontologia che cerca di rendere valida un'ermeneutica del sé. La nostra intenzione è quella di vedere quale sorta d'essere è il sé. Di conseguenza cercheremo di trovare argomenti validi che siano capaci di sostenere l'ermeneutica del sé.

Ci riagganciamo alla copia aristotelica *dynamis-energeia* per comprendere meglio quale sorta d'essere conviene al sé. *Dynamis* non è qualcosa di ridicolo alla pura convenzionalità, come per esempio la scuola pitagorica riduceva le distinzioni quantitative a quelle quantitative attraverso il numero (*arithmos*). In Aristotele, *dynamis* ha il senso di potenzialità, non solo di potere, la potenzialità non può essere definita ma, solo illustrata attraverso esempi e analogie. Il passaggio dalla potenza all'atto avviene grazie all'attualità (*energeia*). Quest'attualità si manifesta o grazie a un mestiere, oppure attraverso principi innati. L'*energeia* è anteriore sia logicamente che ontologicamente alla *dynamis*. Perciò, nasce la necessità di un primo motore che si trova sempre in uno stato di *energeia*⁹. *Dynamis* è la capacità di una cosa di essere diversamente di come adesso è, non ha un statuto di necessità. Il movimento dei corpi celesti essendo eterno è pura *energeia*, se anche i corpi possono avere *dynamis* per il cambiamento di posto: "il sole, gli astri e tutto il cielo sono sempre in atto (*energeia*): [...] il loro movimento non è, come quello delle cose corruttibili, connesso con la potenza (*dynamis*) dei contrari, il che renderebbe faticosa la continuità del movimento."¹⁰ Per approfondire meglio l'argomento, vediamo il rapporto che si instaura tra movimento (*kinesis*) e *energeia*. Il movimento è essenzialmente incompleto (*ateles*), un processo che si sviluppa verso una meta ancora non raggiunta, l'*energeia* è completa non è un processo ma un'attività. "Infatti, ogni movimento è imperfetto (*ateles*): così, ad esempio, il processo del dimagrire, dell'imparare, del camminare, del costruire. [...] Invece, uno ha visto e vede nel medesimo tempo, e, anche, pensa ed ha pensato. Chiamiamo, pertanto, attività (*energeia, energeian*) quest'ultimo tipo di processo e movimento l'altro"¹¹.

⁹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1045b-1046a; 1048a-b; 1049b-1050a-b.

¹⁰ *Ibidem*, 1050b corsivo mio.

¹¹ *Ibidem*, 1048b corsivo mio.

Nella riflessione di Aristotele, l'*energeia* è ciò che deriva dalla funzione (*ergon*). La funzione rappresenta ciò che una cosa in modo naturale è adatto a fare grazie alla sua potenzialità, capacità (*dynamis*). L'en-ergeia, –"l'attività è negli agenti medesimi; per esempio, la visione è in colui che vede"¹²– è un stato d'essere in quanto lavoro. Però, in quanto la funzione è in vista di qualcosa, più precisamente di un fine (*telos*), per esempio la funzione del vedere ha come fine l'essere visto, il vedere, l'*energeia* è legata in modo evidente all'*entelécheia*, ciò che si trova in uno stato compiuto. In un certo modo, l'*energeia* in quanto stato di funzionamento, tende allo stato di compimento *entelécheia*. Allora, vediamo che Aristotele intende la copia *dynamis-energeia* in modo circolare di interdipendenza e non separa l'una dall'altra. Tuttavia il campo di applicazione diverge. Attraverso l'essere in quanto potenza Aristotele cerca di rendere ragione al movimento, e per ciò, il cambiamento nell'essere. Nel nono libro della *Metafisica*, Aristotele dimostra la priorità dell'atto sulla potenza. La potenza ha significati molteplici che, però, si possono ridurre a due insieme ovvero, la potenza come principio di movimento – primo insieme – e a riguardo della struttura della sostanza, la potenza come materia –secondo insieme –. Similmente, anche l'atto ha significati molteplici tuttavia, possono iscriversi in due gruppi cioè, l'atto che indica il movimento, – ogni movimento è atto –, e, per indicare la sostanza, l'atto è forma. Secondo Ricoeur, la copia *dynamis-energeia* comporta tre forme di complessità cioè: "determinazione circolare dell'atto e della potenza, divisione dei loro rispettivi campi di applicazione (fisica del movimento da una parte, cosmoteologica della quiete e del «pensiero di pensiero» dall'altra), primato dell'atto sulla potenza in connessione con la teoria della sostanza"¹³. Ma, queste perplessità spingono ad un rapporto difficile dell'accezione primitiva dell'essere in riferimento all'agire umano. Tuttavia, la nostra intenzione è una riappropriazione dell'ontologia dell'atto-potenza a favore dell'essere del sé. C'è però un'ambiguità a riguardo della distinzione tra l'atto che si dissocia da quello della potenza in favore dell'azione (*praxis*)¹⁴. È proprio qua, che si instale una reinterpretazione dell'ontologia aristotelica. Se la copia

¹² *Ibidem*, 1050a.

¹³ Ricoeur, *op. cit.*, p 419.

¹⁴ «Poiché delle azioni che hanno un termine nessuna è di per se fine, ma tutto tende al raggiungimento del fine, come ad esempio il dimagrire che ha come fine il dimagrimento; e, poiché gli stessi corpi, quando dimagriscono, sono in movimento in questo modo, ossia non sono ciò in vista di cui ha luogo il movimento, ne consegue che queste non sono azioni, o almeno non sono azioni perfette, perché, appunto, non sono fini. Invece, il movimento nel quale è contenuto anche il fine è anche azione. Per esempio, nello stesso tempo uno vede e ha veduto, conosce e ha conosciuto, pensa e ha pensato, mentre non può imparare ed avere imparato, né guarire ed essere guarito. [...] Infatti, ogni movimento è imperfetto: così, ad esempio, il processo di dimagrire, dell'imparare, del camminare, del costruire. Questi processi sono movimenti e sono palesemente imperfetti: non è possibile, infatti, che uno cammini e abbia camminato nel medesimo tempo, né che, nel medesimo tempo, uno costruisca e abbia costruito, che divenga e che sia divenuto, riceve movimento e l'abbia ricevuto: queste sono cose diverse. Invece, uno ha visto e vede nel medesimo tempo, e, anche, pensa e ha pensato. Chiamiamo, pertanto, attività quest'ultimo tipo di processo e movimento l'altro». Aristotele, *Metafisica*, 1048 b – 18-35.

enérgeia-dynamis, "non fosse che un'altra maniera di dire *praxis* (o peggio, di estrapolare metafisicamente un qualche modello artigianale dell'azione), la lezione di ontologia sarebbe priva di efficacia; la sua fecondità si manifesta piuttosto nella misura in cui l'*enérgeia-dynamis* irriga altri campi di applicazione che non l'agire umano"¹⁵.

Secondo Ricoeur "l'essenziale è il *decentramento* stesso – verso il basso e verso l'alto, in Aristotele – grazie a cui l'*enérgeia-dynamis* indica un *fondo di essere*, *ad un tempo potente ed effettivo*, sul quale si *staglia* l'agire umano"¹⁶. Un primo punto da considerare è il fatto che, la copia *enérgeia-dynamis* non è un altro nome per dire *praxis* (azione) ma, si allarga a più campi d'applicazione. Secondo Ricoeur "appare ugualmente importante che l'agire umano sia il luogo di *leggibilità* per eccellenza di questa accezione dell'essere in quanto distinta da tutte le altre (ivi comprese quelle che la sostanza porta con sé) e che l'essere come atto e potenza abbia altri campi di applicazione che non l'agire umano. Centralità dell'agire e decentramento in direzione di un *fondo* di atto e di potenza, questi due tratti sono ugualmente e congiuntamente costitutivi di un'ontologia dell'ipseità in termini di atto e di potenza. Questo apparente paradosso attesta che, se c'è un essere del sé, in altri termini se un'ontologia dell'ipseità è possibile, è in connessione con un fondo, a partire da cui il sé può essere detto *agente*"¹⁷. Qua Ricoeur interrompe l'esplorazione del pensiero di Aristotele.

Prima di entrare nella reinterpretazione di Aristotele, Ricoeur sviluppa un excursus a riguardo dell'*Essere e tempo* di Heidegger con l'intenzione di portare un po di luce a riguardo del *fondo* accennato prima, proprio perché, questo libro è in risonanza con l'ermeneutica dell'ipseità.

L'ATTESTAZIONE (*BEZEUGUNG*) IN HEIDEGGER

In Heidegger "l'attestazione deve mostrare un *poter-esser-se-Stesso* autentico"¹⁸. Tuttavia, la questione Chi del *Dasein* riceve il carattere di *si-Stesso* (*Man-selbst*), proprio per il fatto che, il Chi è inteso come soggetto e fa riferimento ad un'ontologia della sostanzialità che si fonda sul «io penso». Allora, per entrare nella sfera dell'autenticità, c'è bisogno di una «modificazione esistenziale (*existentielle*) del Si (*Man*). L'attestazione ha il compito di richiamare il *si-stesso* al *se-Stesso*. Allora il costitutivo dell'attestazione è la coscienza (*Gewissen*), proprio perché, essa «dà a conoscere *qualcosa*», apre, e come tale appartiene al *Ci*¹⁹ dell'Esserci in quanto apertura. Per uscire dal mondo delle chiacchiere del *si* (*Man*) c'è bisogno della chiamata. "Noi vediamo nella coscienza un modo del discorso. Essa articola la comprensibilità. Definendo la coscienza come chiamata, non intendiamo far ricorso a una «immagine», a qualcosa del genere della rappresentazione *kantiana* della

¹⁵ Ricoeur, *op. cit.*, p. 421.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ Heidegger, M., *Essere e tempo*, a cura di P. Chioldi, Longanesi, Milano 1995¹¹, § 54.

¹⁹ Ricordo che i fenomeni esistenziali che costituiscono l'essere del *Ci* sono: la situazione emotiva, la comprensione, il discorso e la deiezione.

coscienza come un tribunale²⁰. È interessante notare il fatto che la coscienza parla nel «modo del silenzio» che non viene dal rapporto con l'altro. La chiamata si fonda sul modo d'essere della semplice presenza (*Vorhandenheit*) ovvero, degli essenti che il *Dasein* incontra nel mondo. "La coscienza si rivela come la chiamata della Cura. [...] La chiamata della coscienza, cioè la coscienza stessa, trova la sua possibilità ontologica nel fatto che l'Esserci è Cura nel fondamento del suo essere"²¹. Il *Dasein*, sceglie se-Stesso se ascolta e ubbidisce alla possibilità più propria della sua esistenza. "La coscienza si rivela [...] come un'attestazione dell'essere dell'Esserci in cui l'Esserci è chiamato davanti al suo poter-essere più originario"²².

La coscienza in quanto attesta, risveglia e, in questo modo, pone innanzi «l'assunzione dell'essere colpevole». L'essere dell'Esserci è la Cura, la quale comprende in sé l'effettività (essere gettato), l'esistenza (progetto), e la deiezione (*Verfallen*). Il fondamento dell'Esserci non è dato dall'Esserci stesso, ma in quanto Cura, è l'essere gettato, ed il fondamento funge come un poter-essere se-Stesso, ma il se-Stesso non è fondamento, ma assume il fondamento. "Esser-fondamento significa, quindi, *non* essere *mai* signore dell'essere più proprio. Questo *non* rientra nel senso esistenziale dell'esser-gettato. L'Esserci, essendo-fondamento, è, come tale, una nullità di se stesso. Ma «nullità» non significa affatto non esser-presente, insussistenza; essa concerne un «non» che è costitutivo dell'essere dell'Esserci, del suo esser-gettato. Il carattere di «non» di questo «non», può essere determinato esistenzialmente come segue: essendo *se-Stesso*, l'Esserci è l'ente gettato che è *in quanto* è se-Stesso; *non in virtù* di stesso, ma è *lasciato essere in* se stesso a partire dal fondamento, per aver da essere *questo fondamento*"²³. La Cura è permeata dalla nullità, la colpa porta con sé il carattere del «non», e non ha niente in comune con la colpa morale, di conseguenza, non funge come facoltà che classifica secondo le categorie del bene e del male. Perciò, l'Esserci è come tale colpevole. Qua si vede lo sforzo di Heidegger di rendere comprensibile il discorso sull'essere dell'Esserci in continuo riferimento alla differenza ontologica tra l'essere e l'essente proprio per il fatto della nullità e del «non» che rammentano questa differenza.

Abbiamo visto che la chiamata è «un modo dell'essere dell'Esserci». Cerchiamo di interpretare la chiamata facendo riferimento ai caratteri costitutivi del Ci (*situazione emotiva* e la *comprensione*, che sono cooriginariamente determinate dal *discorso*; l'essere quotidiano del Ci è la *deiezione*²⁴). La comprensione della chiamata apre l'Esserci allo spaesamento (l'Esserci autentico, anticipando la morte, cade nello spaesamento [*Unheimlichkeit*] più radicale rispetto al mondo quotidiano), quale a sua volta è aperto alla situazione emotiva e propriamente all'angoscia. Alla chiamata, come discorso originario dell'Esserci, la modalità del discorso di «voler-aver-coscienza» è il silenzio. La coscienza si rivela come un'attestazione dell'essere dell'Esserci, in cui

²⁰ Heidegger, *op. cit.*, p. 329.

²¹ *Ibidem*, p. 336. «L'essere dell'Esserci è la Cura. Essa comprende in sé l'effettività (esser-gettato), l'esistenza (progetto) e la deiezione (*Verfallen*)». p. 344.

²² *Ibidem*, p. 349.

²³ *Ibidem.*, p. 345.

²⁴ *Cfr. Ibidem*, p. 171.

l'Esserci è chiamato davanti il suo poter essere più originario, autentico, il quale è determinato concretamente grazie alla decisione.

È proprio qua che interviene un termine chiave per l'analisi di Heidegger cioè la decisione. "L'apertura autentica, attestata nell'Esserci stesso dalla sua coscienza, cioè *il tacito ed angoscioso autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole*, è ciò che chiamiamo *decisione*"²⁵. La decisione appare come una caratteristica specifica dell'apertura del *Dasein*. Però l'apertura del *Dasein* è la *verità originaria*, che si costituisce nell'*essere-nel-mondo* come tale del *Dasein*. La decisione appare come «poter-essere se-Stesso autentico». L'Esserci in quanto Cura è determinato dall'effettività e dalla decisione. Nella decisione l'Esserci si progetta attraverso possibilità effettive. L'Esserci nella decisione trova il suo fondo originario in quanto Cura, che evita le ambiguità tra teoria e prassi che un'interpretazione dell'agire nasconderebbe. "In quanto deciso, l'Esserci agisce già. Noi evitiamo deliberatamente il termine «agire». Infatti esso dovrebbe nuovamente essere inteso in modo così largo da comprendere tanto l'attività quanto la passività della resistenza; inoltre esso favorisce l'incomprensione ontologica dell'Esserci, come se la decisione fosse un comportamento particolare della facoltà pratica, contrapposta a quella teoretica. Ma la Cura, in quanto aver cura prendente cura, racchiude l'essere dell'Esserci in modo così originario e globale che essa, in quanto totalità, dev'essere presupposta in ogni ripartizione dei comportamenti in pratici e teorici, [...] . *La decisione è nient'altro che ciò di cui la Cura ha cura, e, in quanto Cura, è l'autenticità possibile della Cura stessa*"²⁶.

CURA E IPSEITÀ

Con la fenomenologia della cura, che porta con sé i fenomeni esistenziali della morte, coscienza e colpa, entra in discussione il problema dell'unità di questi fenomeni. Sorge la domanda se è legittimo mettere alla base di questa unità l'io? Appare il dilemma del dire «io», perché di solito si mete in questione solo ciò che permane, il medesimo, perdendo così di vista il se-Stesso (*Selbst*).

Facendo ricorso all'ontologia del sostanziale, che caratterizza la filosofia moderna, che si dispiega nel pensiero rappresentativo, la via di uscita dalla dilemma resta bloccata. Però, la prospettiva di Kant ci può aiutare a risolvere il dilemma, per il fatto che "l'analisi kantiana è positiva sotto due aspetti: per un verso essa vede chiaramente l'impossibilità del ricorso ontico all'io come sostanza e per l'altro tiene fermo l'io come «io penso»"²⁷. Tuttavia, Kant, fondandosi sull'ontologia della sostanzialità, intende comunque l'io come soggetto. "Infatti il concetto ontologico di un soggetto non definisce l'*ipseità dell'io in quanto se-Stesso, ma la medesimezza e la persistenza di una semplice-presenza sempre già tale*"²⁸. Però l'io non è semplicemente un «io penso» (soggetto logico) ma, è il'io penso qualcosa. Questo «qualcosa» non resta indeterminato ma, è inteso come *intramondano (Innerweltlich)*, cioè presuppone il mondo. Allora "nel «dire-io» si esprime l'Esserci come essere-nel-mondo"²⁹.

²⁵ *Ibidem*, p. 359.

²⁶ *Ibidem*, p. 363/64.

²⁷ *Ibidem*, p. 385.

²⁸ *Ibidem*, p. 385/86.

²⁹ *Ibidem*, p. 386.

"La Cura esprime se stessa come «io» innanzi tutto e per lo più nel «fuggente» io-dicorso del prendersi cura. Il Si-stesso dice più frequentemente e più ad alta voce: «io-io», perché, in realtà, *non è autenticamente* se-Stesso e fugge dal suo poter-essere autentico"³⁰. È importante notare il fatto che, la costituzione ontologica del se-Stesso, non si lascia ricondurre al soggetto o alla sostanza. Ipseità deve essere esistenzialmente nel «poter-essere-se-Stesso» autentico, cioè nell'autenticità dell'essere dell'Esserci in quanto Cura. C'è bisogno del permanere e del persistere del se-Stesso senza cadere nel riferimento di un soggetto o di una sostanza. Allora "la stabilità (*Ständigkeit*) del se-Stesso, nel duplice significato di persistenza e di mantenimento in un stato, è l'*autentica* contropossibilità della instabilità della indecisione deiettiva. La *stabilità*, in fondo, non significa altro che la decisione anticipatrice"³¹. La decisione anticipatrice esistenzialmente è l'essenza di se-Stesso. Ciò che è di capitale importanza è il fatto che la Cura non si fonda sul se-Stesso, proprio perché l'esistenzialità è il costitutivo della Cura. La Cura include il fenomeno dell'ipseità.

Ritorniamo all'analisi di Ricoeur. L'intenzione di Ricoeur è la ricostruzione dell'*enérgeia-dynamis*. Di grande aiuto è per Ricoeur il termine coscienza (*Gewissen*) che originariamente significa attestazione (*Bezeugung*). Con questo aiuto, si conferma che i nuove studi, che hanno esplorato i termini *ipseità* e *medesimezza*, che rispecchiano vari significati, si fondano su due modi di essere diversi. L'ipseità in Heidegger, ha una relazione di dipendenza immediata con il modo di essere del *Dasein*, ed perciò, figura tra gli esistenziali. Secondo Ricoeur, in Heidegger lo statuto l'ontologico dell'ipseità è "fondato sulla distinzione fra i due modi di essere, che sono il *Dasein* e la *Vorhandenheit*"³². Non so se Ricoeur, non cerchi di fondare la medesimezza su «ciò che sta alla portata di mano» e l'ipseità sulla «stabilità autonoma» (*Selbstständigkeit*) per evitare l'ontologia della sostanzialità ovvero, di evitare l'«io» di ridursi ad un soggetto o sostanza. La Cura in *Essere e tempo*, funge come mediazione della congiunzione fra ipseità e *Dasein*. La Cura "è l'esistenziale più fondamentale suscettibile di assicurare l'unità tematica dell'opera"³³ *Essere e tempo*. Ricoeur, osserva che la *Cura* è il fondamento antropologico dell'opera *Essere e tempo* che, non è riducibile a delle interpretazioni psicologizzante e sociologizzante, e che attraverso la temporalità viene orientata al di là di ogni antropologia filosofica. Allora, Ricoeur mete in luce la questione " di sapere se l'agire non occupi, in tutta la nostra impresa, un posto paragonabile a quello assegnato alla *Sorge* in *Essere e tempo*, nella misura in cui, anche per noi, nessuna determinazione linguistica, prassica, narrativa, etico-morale dell'azione esaurisca il senso dell'agire"³⁴. La *Sorge* riceve il quadro nell'essere *nel mondo*, che ingloba l'analitica del *Dasein*. L'essere del sé presuppone il mondo. Il mondo secondo Ricoeur è il «correlato obbligatorio dell'essere del sé».

³⁰ *Ibidem*.p. 387.

³¹ *Ibidem*. p. 388.

³² Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 422.

³³ *Ibidem*. p. 423.

³⁴ *Ibidem*.

Ricoeur vede in Heidegger il pensatore che ha saputo vitalizzare la sua filosofia attraverso una profonda analisi del pensiero di Aristotele, e così costruirsi l'opera *Essere e tempo*. Dunque, Heidegger è di capitale importanza perché, ha saputo dare al mondo d'oggi le ricchezze nascoste nelle intuizioni della filosofia greca. Perciò cerca una riappropriazione di Aristotele attraverso Heidegger per fondare l'ermeneutica del sé. Si vede come l'importanza del concetto di *praxis* elaborato da Aristotele o quello di *Sorge* elaborato da Heidegger, possono essere reciprocamente di aiuto per la comprensione dell'uno o dell'altro concetto. Ma vediamo come si esplicita Ricoeur: "il concetto aristotelico di *praxis* mi ha aiutato ad allargare il campo pratico al di là della ristretta nozione di azione nei termini della filosofia analitica; di rimando, la *Sorge* heideggeriana conferisce alla *praxis* aristotelica un peso ontologico, che non sembra esser stato il proposito principale di Aristotele nelle sue *Etiche*"³⁵.

Però, dobbiamo fuggire dalla tentazione dell'ontologizzazione del concetto di *praxis*; "anche se si può dire che l'agire inglobi la teoria, in quanto attività teorica, bisogna correggere la tendenza egemonica così accordata all'agire attraverso il riconoscimento della sua polisemia, la quale non autorizza niente di più che l'idea di un'unità analogica dell'agire"³⁶.

Ricoeur entra in dialogo con R. Bague – quale cerca una riappropriazione di Aristotele attraverso Heidegger – e si chiede se è legittimo considerare la nozione dell'essere-nel-mondo come «l'impensato della *enérgeia*? L'autore preso in discussione interpreta l'*enérgeia* aristotelica nei termini dello heideggeriano essere-nel-mondo. Ripetiamo che, il sé e l'essere nel mondo nella nostra interpretazione sono correlati di base. Il sé diviene il non detto della filosofia aristotelica, proprio per il fatto che esso è un concetto fenomenologico ed in Aristotele incontriamo quello antropologico cioè l'uomo. Ma allora si chiede Ricoeur se il termine *αυτος* (*Ipse*) non sia affievolito dalla confusione tra il termine fenomenologico sé e quello antropologico uomo.

Ciò che più fa problema a Ricoeur è fare della *presenza* il nesso fondamentale fra l'essere se stessi e l'essere nel mondo. "La presenza dell'essere-sé-al-mondo si trova, infine, attratta sul versante della *effettività* heideggeriana. Ora, io dubito che l'effettività sia la chiave migliore per reinterpretare l'*enérgeia* e l'*entelécheia* di Aristotele. Intendo bene che l'*enérgeia*, che i Latini hanno tradotto con *actualitas*, globalmente designa ciò in cui siamo effettivamente. Ma, mettendo l'accento principale sul «sempre già» e sulla impossibilità di uscire da questo legame di presenza, in breve sull'effettività, non si attenua, forse, la dimensione della *enérgeia* e della *dynamis*, in virtù di cui l'*agire* ed il *patire* umani sono radicati nell'essere? Proprio per render conto di questo radicamento ho proposto la nozione di *fondo ad un tempo effettivo e potente*"³⁷. Secondo Ricoeur, la tensione che si instaura fra la potenza e l'effettività e che è essenziale all'ontologia dell'agire è eclissata nell'equazione fra *enérgeia* ed *effettività*, dove l'*enérgeia* prende il sopravvento. "Tuttavia, proprio da questa differenza fra *enérgeia*

³⁵ *Ibidem*. p. 425.

³⁶ *Ibidem*. p. 426.

³⁷ *Ibidem*. p. 428.

e *dynamis*, così come dal primato della prima sulla seconda, dipende la possibilità di interpretare congiuntamente l'agire umano e l'essere come atto e come potenza³⁸.

Se nei nostri nuove studi abbiamo elaborato la fenomenologia del sé, ciò che a noi resta da trovare è l'essere del sé, su quale fondare l'ontologia dell'ipseità. Il sé deve trovare il fondamento del suo essere nell'orizzonte di un sé agente. Per questo motivo abbiamo parlato di un *fondo*, a partire da cui il sé può esser detto agente, e di conseguenza il *fondo* necessita di essere ad un tempo *effettivo* e *potente*. La copia *enérgeia-dynamis* può indicare questo *fondo* su quale l'agire si staglia. La fallita riappropriazione della ontologia aristotelica attraverso le interpretazioni heideggeriane, ci spingono verso "un altro punto di incontro tra la fenomenologia del sé agente e sofferente e il fondo effettivo e potente su cui si staglia l'ipseità. Questo punto di incontro è per me il *conatus* di Spinoza"³⁹.

IL CONATUS DI SPINOZA

Ricoeur condivide l'opinione di Zac per cui «tutti i temi spinoziani si possono incentrare attorno alla nozione di vita». Secondo Ricoeur, "chi dice vita, dice altrettanto potenza, come attesta l'*Etica* da cima in fondo"⁴⁰. È di grande importanza sottolineare il fatto che , qui potenza non si oppone all'atto nel senso di effettività, di compimento, ma ha il senso di produttività. Allora qua viene in luce la tensione tra potenza ed effettività, che non viene eclissata dall'*enérgeia*. Sia la produttività, quanto l'effettività sono gradi della «potenza di esistere». "Ne risultano, da una parte, la definizione dell'anima come «idea di una cosa singola esistente in atto» (E., II, prop. 11), d'altra parte, l'affermazione che questo potere di animazione «è affatto comune, e non appartiene agli uomini più che agli altri individui» (E., II, prop. 13, scolio)⁴¹. In questo orizzonte della potenza di esistere, si staglia "l'idea del *conatus* in quanto sforzo per perseverare nell'essere, che fa l'unità dell'uomo così come di ogni individuo"⁴². Per Spinoza l'essere *attivi* è il passaggio dalle idee inadeguate a quelle adeguate. La passività è data dalle idee inadeguate⁴³. Allora, "si può dire della potenza di agire che essa viene accresciuta dal regresso della passività connessa alle idee inadeguate [...]. Proprio questa conquista dell'attività sotto l'egida delle idee adeguate fa dell'intera opera un'*etica*. Restano, così, strettamente connessi il dinamismo interno, che merita il nome di vita, e la potenza dell'intelligenza, che regola il passaggio dalle idee inadeguate alle idee adeguate"⁴⁴.

³⁸ *Ibidem*, p. 429.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ricoeur, P., *Sé come un altro*, p. 430, vedi Spinoza, B., *Etica-Trattato teologico-politico*, Tea, Milano 1991, III, prop. 6. «Ogni cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere». Prop. 7. «Lo sforzo con cui ogni cosa cerca di perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa».

⁴³ Cfr. Spinoza, B., *Etica-Trattato teologico-politico*, E., III prop. 1.

⁴⁴ Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 430.

Avendo presente la copia *energeia-dynamis*, e dopo lunghe riflessioni dove abbiamo dialogato con vari autori, con l'aiuto di Spinoza, abbiamo visto che il sé, e l'idea della coscienza di sé necessita una lunga deviazione. "La priorità del *conatus* in rapporto alla coscienza –che Spinoza chiama idea dell'idea– che impone alla coscienza adeguata di se stessi questa lunga, lunghissima deviazione, che trova compimento soltanto nella quinta parte dell'*Etica*"⁴⁵. E di capitale importanza per noi Spinoza proprio perché lui ha saputo "articolare il *conatus* su questo fondo di essere ad un tempo effettivo e potente, che egli chiama *essentia actuosa*"⁴⁶ che ci aiuterà sino alla comprensione del fondo ad un tempo potente ed effettivo laddove l'ipseità si staglia.

IPSEITÀ E ALTERITÀ

L'unità della ricerca, che ha come obiettivo la messa in sena dell'alterità, cerca di mediare la fenomenologia – che è il criterio di ricerca dell'ermeneutica del sé – con l'ontologia attraverso la passività. Allora, il corrispondente fenomenologico della meta-categoria dell'alterità è "la varietà delle esperienze di passività, frammiste in modi molteplici all'agire umano"⁴⁷. Dunque, nel campo della fenomenologia, la passività diventa «l'attestazione stessa dell'alterità». Tuttavia, l'attestazione, se entra nel campo ontologico, ha bisogno di spezzarsi per bloccare al sé l'indole di fondamento. Allora, abbiamo l'attestazione come «attestazione di sé» e la passività come «l'attestazione dell'alterità».

Dunque nella dialettica tra l'ipseità e l'alterità, la passività è il filo conduttore della ricerca ontologica. Ci risultano tre livelli della ricerca. Nel primo livello l'alterità viene assunta nell'esperienza del proprio corpo (*Leib*), il quale media tra sé e il mondo. Per il secondo livello, la passività implica la relazione del sé all'*estraneo* (altro da sé), di conseguenza si porta in luce l'intersoggettività. Ed infine, nell'ultimo livello, la passività viene dispiegata attraverso il rapporto di sé a se stessi che, è la coscienza (*Gewissen*).

Il Corpo Proprio o la Carne

Nel primo livello della passività, che si connette all'esperienza del corpo proprio (carne) *Leib*, un'importanza capitale spetta alla sofferenza. "Con la diminuzione del potere di *agire*, sentita come una diminuzione dello sforzo di *esistere*, comincia il regno propriamente detto della sofferenza"⁴⁸. Vale la pena di ricordare che la sofferenza, il male, hanno come protagonisti gli uomini. La scena che rende possibile questo fatto è il conflitto, dove l'importanza ed il valore dell'altro si riduce a un livello minimo o viene cancellata. Ma, in questo orizzonte, anche l'alterità del sé ovvero, il proprio corpo (carne) che sta alla base del secondo e terzo livello della passività, riceve un'importanza deviata, dove, la sofferenza cade nell'oblio.

⁴⁵ *Ibidem*. p. 431.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*. 432.

⁴⁸ *Ibidem*. p. 434/435.

Prima linea di ricerca

Colui che ha riportato nell'orizzonte della riflessione la passività a partire dal proprio corpo (carne) è stato Maine de Biran, che ha saputo dissociare la nozione di esistenza da quella della sostanza inserendola nella sfera dell'atto. " Dire «io sono», significa dire «io voglio, io muovo, io faccio». Ora, l'appercezione, distinta da ogni rappresentazione oggettivante, ingloba nell'orbita della stessa certezza l'io agente e il suo contrario, che è anche il suo complemento, la passività corporea"⁴⁹. Maine de Biran, in questo modo, ha introdotto il proprio corpo (carne) nel mondo della certezza non rappresentativa.

Nella riflessione di Main de Biran è di capitale importanza il corpo in quanto testimonia la sfera della passività attraverso gradi che, corrispondono all'elaborazione del corpo in quanto mediatore il quale, rende possibile la comprensione del sé agente e paziente. La mediazione è data dall'alterità, in quanto il non proprio, rende possibile il proprio attraverso la mediazione. Il proprio corpo implica l'attivo (sé, *ipseità*) e il passivo (altro, *alterità*). L'alterità in quanto passività del proprio corpo realizza il sé.

Per comprendere meglio questo carattere fondamentale dell'alterità riportiamo i gradi crescenti di passività descritti da Main de Biran. Nel primo grado di passività "il corpo designa la resistenza che cede allo sforzo"⁵⁰. Nella danza, sforzo e resistenza formano «un'unità indivisibile». L'alterità appare come «l'intima diversità» del mio proprio corpo. Un secondo grado di passività "è rappresentato dall'andare e venire degli umori capricciosi–impressione di benessere o di malessere"⁵¹. In questo orizzonte la passività appare «estranea e avversa». L'ultimo grado di passività "è segnato dalla resistenza delle cose esterne". Le cose attestano la loro esistenza e la mia esistenza esterna attraverso il corpo, qua «esistere è resistenza». Attraverso questi tre gradi della passività, abbiamo visto che il proprio corpo è il mediatore fra «l'intimità dell'io e l'esteriorità del mondo». Con altre parole, attraverso la riflessione sul corpo, grazie alla fenomenologia del sé agente e paziente, possiamo affermare che, il mondo è il correlato obbligatorio dell'essere del sé per poter elaborare l'ontologia dell'ipseità.

Seconda linea di ricerca

Con la distinzione messa in scena da Husserl tra *Körper* e *Leib*, cerchiamo di rispondere al paradosso –apparso nel dialogo con la filosofia analitica– del mio corpo ad un tempo uno dei corpi ed il mio corpo, dove l'ascrizione dei predicati fisici e psichici disparati ad una sola entità appariva problematica.

La carne (*Leib*), in quanto il mio proprio corpo, distinto da tutti gli altri corpi (*Körper*), appare come il paradigma dell'alterità. La carne appare come l'orizzonte di possibilità della manifestazione dell'attività. "La carne è il luogo di tutte le sintesi passive, su cui si edificano le sintesi attive, che sole possono essere chiamate operazioni (*Leistungen*)"⁵². L'ipseità, secondo Ricoeur, implica un «alterità propria» la cui supporto è la carne. La carne entra nell'orizzonte dei corpi essendo un corpo tra i

⁴⁹ *Ibidem.* p. 435/436.

⁵⁰ *Ibidem.* p. 436.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.* p. 439.

corpi soltanto se la carne si mondanizza. Tuttavia, questa mondanizzazione è possibile solo se «l'io stesso sono», si dispiega in quanto un altro fra tutti gli altri. Però, "proprio perché Husserl ha pensato l'altro da me soltanto come un altro io, e mai il sé come un altro, egli non ha una risposta al paradosso che riassume la questione: come comprendere che la mia carne sia anche un corpo"⁵³?

L'alterità dell'altro

La seconda modalità della passività si rende intelligibile nel rapporto del sé con l'altro da sé. L'altro da sé *affetta* la comprensione di sé. Interviene in questione l'ego ed il sé. L'ego si pone, il sé si riconosce nell'essere affetto dall'altro da sé. Allora, nella sfera della comprensione del sé, il sé si mostra come passivo, *affetto* dall'altro da sé. Nell'ermeneutica del sé, abbiamo fatto continuo riferimento alla sfera della passività, richiamando in scena l'altro – sia sul piano linguistico, quanto su quello narrativo e non di meno nel piano etico e morale –, che *affetta* il sé. Se nei nuove studi abbiamo elaborato una fenomenologia del sé affetto dall'altro da sé, adesso, ci interessa di vedere quale dialettica del Medesimo e dell'Altro è capace di rispondere a quest'esigenza fenomenologica. Con lo scopo di completare il quadro dell'ipseità, ci inseriamo nell'orizzonte dell'alterità dell'altro.

Abbiamo ereditato due prospettive a riguardo della dialettica del Medesimo e dell'Altro. Una prospettiva viene condotta da Husserl, il quale fa derivare l'*alter ego* dall'ego. L'altra prospettiva viene elaborata da Lévinas, il quale lascia all'Altro il compito di chiamare il sé alla responsabilità. Noi dobbiamo far incrociare queste due prospettive, agganciandoci alla distinzione delle due idee del *Meme*, il Medesimo (*idem*) e lo Stesso (*ipse*), per esplorare l'alterità.

Husserl ha l'intenzione di costruire «l'altro» a partire della sfera del proprio. Problematico diviene il rapporto dell'io all'altro partendo dal corpo proprio. Il corpo proprio o la carne, deve rivelarsi come un corpo tra i corpi per poter venire in rapporto con l'altro che, si realizza attraverso la mondanizzazione. Tuttavia, Husserl sottolinea "il carattere paradossale del modo di *darsi* dell'altro: le intenzionalità che mirano all'altro in quanto estraneo, cioè altro da me, *eccedono* la sfera del proprio in cui, tuttavia, esse si radicano"⁵⁴. Husserl, al modo di darsi dell'altro, ha conferito il termine *appresentazione* per sottolineare la differenza in riferimento alla rappresentazione, consacrando al darsi dell'altro il carattere di un autentica datità, tuttavia distinta dalla datità originaria della carne a se stessa, e in secondo luogo per sottolineare l'impossibilità nel darsi dell'altro di vivere i vissuti dell'altro. Però, questa appresentazione secondo Husserl consiste in «una trasposizione appercettiva proveniente dal mio coppo» (*Meditazioni cartesiane*, par. 50). Però "la sorta di trasgressione della sfera del proprio, che l'appresentazione costituisce, vale soltanto nei limiti di una trasposizione di senso: il senso *ego* è trasposto ad un altro corpo che, in quanto carne, riveste *anche* esso il senso *ego*. Di là l'espressione perfettamente adeguata di *alter ego* nel senso di «seconda carne propria»⁵⁵. Nella trasposizione appare una somiglianza e una dissimmetria del senso:

⁵³ *Ibidem*. p. 441.

⁵⁴ *Ibidem*. p. 449.

⁵⁵ *Ibidem*. p. 450.

ego, alter'ego. Allora nella dialettica instaurata tra il Medesimo e l'Altro, che permette il movimento dall'*ego* all'*alter ego*, che è stata elaborata da Husserl, si mostra un primato gnoseologico, che, secondo Ricoeur, ha accompagnato tutti i nuove studi. L'alterità che per Husserl è un presupposto, non rimane qualcosa di lontano ed estraneo ma, come me, dice «io». "Al limite, questa trasposizione di senso può assumere la forma di una citazione, in virtù di cui «egli pensa», «ela pensa» significa: «egli/ella dice dentro di sé: io penso». Ecco la meraviglia della trasposizione analogica"⁵⁶.

Secondo Ricoeur, nella trasposizione analogica, da me all'altro, si incrocia il movimento inverso dall'altro a me. Nel movimento dell'altro a me, ci inseriamo nella riflessione di Lévinas. All'identità del Medesimo, Lévinas oppone l'alterità dell'altro, senza distinguere l'identità *ipse* e *idem*. Di conseguenza, l'io non si distingue dal sé. L'altro si attesta nella sfera etica e non nell'ambito gnoseologico. Il volto dell'altro non è rappresentabile – non è un apparire che io possa includere nella cerchia della mia rappresentazione –, ma, è *l'epifania*, la voce che dice: «Non uccidere». L'altro mi costituisce responsabile. Per Lévinas, l'io, prima dell'incontro con l'altro è un io chiuso. L'altro per Lévinas non è un interlocutore qualunque, "ma una figura paradigmatica sul tipo di maestro di giustizia"⁵⁷. Il Medesimo in Lévinas "significa totalizzazione e separazione, l'esteriorità dell'Altro non può più ormai essere espressa nel linguaggio della relazione. L'Altro si ab-solve dalla relazione con lo stesso movimento con cui l'Infinito si sottrae alla Totalità"⁵⁸. Al di là del dire (rappresentativamente), c'è il regno del «Disdire», che è la chiamata alla responsabilità e, che, si sottrae al linguaggio della manifestazione.

Tuttavia, Ricoeur si chiede se: non ci sia bisogno che la voce dell'altro, che mi dice «Non uccidere», sia fatta mia, per diventare mia convinzione, "questa convinzione che equipara l'accusativo dello «Eccomi!» al nominativo del «Qui, io mi arresto»"⁵⁹. Un'altra problematica che sorge e che Ricoeur sottolinea è la necessità di una dialogica capace di ridurre la distanza tra l'io separato (Husserl) e l'altro maestro (Lévinas).

La coscienza

Cercheremmo di indagare la terza figura della passività ovvero, la coscienza con l'intenzione di scoprire se essa non sia il luogo di una forma originaria della dialettica tra l'ipseità e l'alterità. Che tipo di alterità rivela la coscienza che è liberata dalla versione morale, facendo riferimento ai fenomeni di *ingiunzione* e *debito* attraverso la metafora della voce, la quale, questi fenomeni gli indica. Forse alterità che da questo orizzonte scaturisce, è diversa dall'alterità dell'altro. "La coscienza è, in verità, il luogo per eccellenza in cui le illusioni su se stessi sono intimamente mescolate alla veracità dell'attestazione. Il sospetto verte, precisamente, sul preteso sovrappiù di senso che l'idea di coscienza sembra sovrapporre al principale concetto di etica: aspirazione a vivere bene (con le aggiunte di cui si sa), obbligo e convinzione. [...] La coscienza, senza niente aggiungere alla costituzione di senso dei concetti direttivi dell'etica,

⁵⁶ *Ibidem*. p. 451.

⁵⁷ *Ibidem*.p. 453.

⁵⁸ *Ibidem*. p. 452/3.

⁵⁹ *Ibidem*.p. 455.

reinscrive questi concetti nella dialettica del Medesimo e dell'Altro, sotto la guisa di una modalità specifica di passività. La metafora della voce, ad un tempo interiore a me e a me superiore, è il sintomo o l'indizio proprio di questa passività fuori misura⁶⁰. La metafora ha per noi una forza scoprente.

Ricoeur, entrando in dialogo con Hegel e Nietzsche –a riguardo della coscienza–, nutre il sospetto che, in entrambi gli autori, coscienza equivale a «cattiva coscienza». Tuttavia, dobbiamo liberarci dal registro morale della «buona» o «cattiva» coscienza per inserirci nel fenomeno della coscienza, discutendolo nel duplice polo *attestazione-sospetto*.

Nell'analisi del fenomeno della coscienza, l'allontananza dal registro morale comporta il rischio di inserirci in un orizzonte della coscienza «de-moralizzata». Ciò sembra accadere nell'analisi della coscienza elaborata da Heidegger. Per Heidegger, la coscienza (*Gewiss*) è chiamata. La coscienza attesta il poter-essere. La coscienza è libera dalla competenza morale, proprio per poter evitare di interpretare l'essere dell'essente in un orizzonte assiologico. La chiamata della coscienza non è contaminata dalle costrizioni etico-morale. La coscienza, in quanto attestazione di un poter essere se-Stesso autentico, assume l'essere colpevole inserendosi così nello spaesamento. Con l'assunzione dell'essere colpevole, si mete fuori gioco la comprensione volgare di debito, cercando di rendere visibile la distanza dello *Gewissen* dall'orizzonte moralizzante. In Heidegger, si trova elaborato il primato ontologico, su quale, la morale si staglia. Per Heidegger, l'attestazione ha una funzione di risveglio, che assume l'essere colpevole, il quale rimanda al «non» che, richiama il fondamento, e quale, di conseguenza, si iscrive nell'orizzonte della verità dell'essere dell'Esserci, laddove, la decisione dà il carattere di poter-essere autentico.

Ricoeur, per analizzare il fenomeno della coscienza, contrappone alla «de-moralizzazione» della coscienza, l'attestazione e l'ingiunzione. L'ingiunzione, anzi, "l'essere-ingiunto costituirebbe, [...] il momento dell'alterità propria al fenomeno della coscienza, conformemente alla metafora della voce. Ascoltare la voce della coscienza significherebbe essere ingiunto all'altro. Si renderebbe, così, giustizia alla nozione di *debito*, che Heidegger ha ontologizzato troppo presto a spese della dimensione etica dell'indebitamento"⁶¹. Però, non si cade in questa maniera nella trappola della «buona» e «cattiva» coscienza? Secondo Ricoeur non si cade in questa trappola se si tiene conto della triade «etica-morale-convinzione», ed è proprio nel non tener conto di questa triade che si cade nell'orizzonte della riflessione dove, la coscienza va impoverita. Laddove non si tiene conto della triade, la metafora della voce viene nascosta a favore del tribunale. È importante notare il fatto che, l'ingiunzione si nutre dalle tre sfere della triade. Tenendo presente le tre sfere della triade, la coscienza è capace di indicare il lato della passività: "Qui, io mi arresto! Io *non posso altrimenti!*"⁶². La coscienza è la voce dell'altro.

⁶⁰ *Ibidem*. p. 458.

⁶¹ *Ibidem*. p. 468/9.

⁶² *Ibidem*. p. 469.

Entriamo adesso nell'orizzonte della terza sfida. Se l'alterità che si lascia derivare dalla coscienza differisce da quella dell'alterità dell'altro? Quale posto spetta alla coscienza sul piano dei «grandi generi» del Medesimo e dell'Altro?

Con l'elaborazione della psicoanalisi da parte di Freud, la voce degli antenati e la conquista della coscienza morale (Super-Io) sembra cancellare l'importanza del sé in favore dell'altro che irriga e determina la comprensione e l'applicazione delle categorie morali attraverso l'identificazione agli antenati stessi. Ma, se il sé non sarebbe una struttura accogliente, allora l'ingiunzione (alterità propria al fenomeno della coscienza) non sarebbe possibile proprio per il fatto che incontrerebbe il vuoto. Se in Lévinas, la modalità dell'alterità è l'esteriorità, e in Heidegger lo spaesamento (connesso all'effettività dell'essere nel mondo), attraverso la riflessione su Freud, Ricoeur è capace di contrapporre a queste due tendenze "l'essere-ingiunto in quanto struttura dell'ipseità". In questo modo Ricoeur cerca di ridare un equilibrio all'essere del sé che può rispecchiarsi e determinarsi in rapporto con l'altro, senza nulla togliere al sé o all'altro.

CONCLUSIONE

Nella nostra ricerca il tema centrale è stato l'essere del sé. Abbiamo cercato varie vie per arrivare all'essere del sé, ciononostante, senza nessun risultato concreto. Voglio sottolineare il fatto che, la ricerca a riguardo dell'essere del sé, si è dispiegata a tre livelli ovvero, il chiasmo tra riflessione e analisi – primo livello – e la determinazione dell'ipseità sulla strada del suo contrario con la medesimezza – secondo livello–. Con l'aiuto di Spinoza, il nostro orizzonte della ricerca dell'essere del sé è amplificato attraverso il richiamo dell'orizzonte della determinazione triadica dell'«etica-morale-convinzione» –terzo livello–. L'ermeneutica del sé, trova il correlato di base dell'ontologia grazie alla passività. Attraverso la passività, si riesce a recuperare il discorso a riguardo dell'essere del sé che, si costituisce grazie all'alterità –costitutivo base della passività nell'orizzonte dell'ontologia–.

Nella dialettica tra l'ipseità e l'alterità, la passività è il filo conduttore che riesce a completare il quadro elaborato in tre fasi. Cioè la passività si connette con:

1. il corpo proprio (*Leib*), mediatore tra sé e il mondo, –prima fase–;
2. l'altro da sé che determina la relazione del sé al esterno –seconda fase–;
3. rapporto del sé a se stesso ovvero la coscienza.

È importante sottolineare il fatto che, alla copia *enérgeia-dynamis* che ha avuto un ruolo fondamentale nella ricerca dell'ontologia dell'essere del sé, –specialmente nell'orizzonte aperto dal rapporto tra l'ipseità e l'ontologia–, non si è trovato il corrispettivo delle meta-categorie dei grandi generi del Medesimo e dell'Altro nell'ermeneutica del sé. Tuttavia, si è cercato di trovare «quale sorta d'essere è il sé?», attraverso questa copia. È d'altronde vero che, si è cercato di connettere l'*enérgeia* con l'atto del discorso, sinonimo dei termini «agire» e «azione» presente in tutti gli studi dell'ermeneutica del sé, e al *dynamis* si è cercato di far corrispondere la potenza di agire dell'agente al quale viene ascritta o imputata un'azione, richiamando anche il patire di colui che subisce l'azione altrui. Però solo nel terzo livello ovvero nella dialettica tra l'ipseità e l'alterità si è trovato il corrispettivo fenomenologico a quello dei grandi generi del Medesimo

e dell'Altro. Per essere più esplicito, la passività, termine chiave dell'ermeneutica del sé, ha trovato il corrispettivo ontologico l'Altro. Però, a me sembra rischioso cercare di orientare una riflessione ontologica a partire dalla triade «morale-etica-convinzione», se anche l'agire, in senso proprio, si addice di più a questa prospettiva e, dal'altra parte, costituisce l'unità dell'ermeneutica del sé. Forse per questo motivo Ricoeur non ha cessato di cercare i corrispettivi dell'ermeneutica del sé nel campo delle meta-categorie dei grandi generi del Medesimo e dell'Altro. Le intuizioni elaborate nei primi due livelli riescono a mostrare la ricchezza del metodo d'indagine attraverso l'attestazione, che trova una conferma nella triade «morale-etica-convinzione» perché, è legata alla convinzione, anzi, la convinzione riesce a rendere applicabile e effervescente la copia *attestazione-sospetto*, senza nulla togliere alla coerenza del discorso ma, arricchendo l'orizzonte della verità che così, di nuovo, nell'epoca della stanchezza della riflessione filosofica ritrova la giovinezza.

BIBLIOGRAFIA

1. ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1993.
2. HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1995¹¹.
3. Ricoeur, P., *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Saggiatore, Milano, 1966
4. RICOEUR, P., *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 1993.
5. SPINOZA, B., *Etica-Trattato teologico-politico*, Tea, Milano, 1991.

III. ISTORIE

OUTILS AGRICOLES EN DACIE ROMAINE

CONSTANTIN ILIEȘ

REZUMAT. Unelte agricole din Dacia romană. Studiul repertoriază un număr de 89 unelte și piese componente ale uneltelor agricole folosite în Dacia romană. Categoriile de unelte, prezentate tipologic, sunt următoarele: brăzdare de plug (două tipuri), cuțițe de plug (un tip, cu două variante), inele-manșon de atașare a brăzdarului, sape (două tipuri), săpăligi (două tipuri), hârlețe (două tipuri), topoare-târânăcoape (două tipuri), seceri (două tipuri, tipul I cu două variante), coase (două tipuri) și foarfeci (două tipuri).

Uneltele agricole discutate și piesele lor componente, încadrabile cronologic între secolele II-III d. Cr., iar unele în secolul IV d. Cr., contribuie la cristalizarea unei imagini mai adecvate asupra agriculturii romane provinciale și oferă, celor interesați, posibilitatea găsirii de analogii pentru unelte și piese componente, similare ori asemănătoare, descoperite fie în Dacia, fie în alte provincii ale Imperiului.

A l'époque romaine l'activité agricole a fut impulsé sur le plan technologique par l'acquisition des nouvelles méthodes d'exploiter la terre et par l'introduction de nouvelles espèces de plantes. L'amélioration de la culture céréalière, de légumes, des arbres fruitiers et des plantes textiles entraîne nécessairement la transformation adéquate des outils agricoles et l'apparition de nouveaux outils.

La pratique de diverses cultures réclame également l'invention des outils polyvalents.¹ Toutes ces transformations furent aussitôt enregistrées par les écrivains antiques préoccupés par l'agriculture et les représentations des travaux et des outils sur les mosaïques, peintures murales et monuments sculpturaux sont présentes aussi. Les nombreuses découvertes groupées en dépôts ou "*villae rusticae*" s'ajoutent au cadre de la vie rurale romaine. Cependant, il n'est pas toujours possible d'identifier exactement les outils qui servaient à des travaux bien déterminés, soit que les représentations iconographiques soient parfois déficitaires, soit que les auteurs latins aient attribué des noms différents aux mêmes outils, ces difficultés sont rendues encore plus grandes par les différences issues de la traduction et de l'interprétation des auteurs modernes et par le manque de précision de la nomenclature qui peut être constaté à présent dans la littérature archéologique de la majorité des pays.

Les outils agricoles dans la Dacie romaine sont relativement peu nombreux, mais ils sont liés à des opérations essentielles telles que: préparer la terre en vue du labourage, labourer et moissonner la terre, couper et greffer les arbres fruitiers et la vigne.

¹ K. D. White, *Roman Farming*, New York, 1970, *passim*

Pour faire sortir les pierres et les racines et ensuite labourer la terre, on employait l'arraire à traction animale. L'arraire romain fait partie de la catégorie des arraires de défrichement. Ainsi, "aratum" ayant une forme symétrique ne pouvait que remuer la terre, la jetant d'un côté et de l'autre sans la renverser pour former des sillons. On l'employait pour obtenir des sillons peu profonds dans des sols normaux, semiarides².

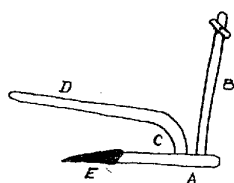


Fig. 1. L'arraire à sep.

A - sep (*dentale*); B - manchon (*stiva*);
C - étauçon de devant (*rallum*);
D - timon (*buris*); E - soc (*vomer*)



Fig.2. Paroi de *aedicula* de Seica Mică.
Le travailleur laboure à l'aide d'une arraire
tiré par deux animaux. (selon C.Pop)

L'arraire romain illustre le type d'arraire à sep. Les écrits des auteurs antiques (Varro, Isidor, Cato, Collumela, Plinius et Palladius), ont permis la reconstitution de ce type d'arraire qui présentait les composants suivants (fig. 1): le sep (*dentale*), le soc (*vomer*), le timon (*buris*), étauçon de devant (*rallum*) et le manchon (*stiva*). L'outil dans cette configuration est présent aussi sur de nombreux monuments figurés, y compris quelques - uns découverts en Dacie. Par exemple, sur un paroi de "aedicula" au Musée Bruckenthal de Sibiu est représenté un arraire à sep auquel ne manque que l'étauçon de devant (fig.2).³

Le rendement du travail de ce type d'arraire s'est amélioré (fig. 3) considérablement avec son perfectionnement. Ainsi, l'invention du coutre (*culter*)⁴ fixé au timon, a permis de tailler la terre qui sera, ensuite, remuée par le soc. Pour obtenir le renversement de la terre remuée, on a attaché au sep de l'arraire, derrière le soc, deux "ailettes" en bois qui remplissaient le rôle du versoir et qui furent nommées par les auteurs antiques "aureas", "tabellae", ou "tabullae".⁵

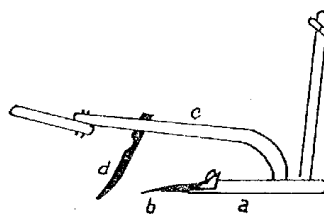


Fig 3. L'arraire à sep.

a - sep ; b - soc ; c - timon ; d - coutre ;
e -manchon (selon I. Glodariu, M. Cîmpeanu)

² *Implements*, p. 126.

³ Fr. Müller, în *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landes Kunde*, 1881, XVI, Sibiu, IV, p.313; J.Hampel, în *Archaeologiai Ertesitö*, 1905, XXV, p. 5 et suiv., fig. 71; *Dedrad*, p. 27 et suiv., fig. 7; M. Macrea, *Viața în Dacia romană*, București, 1969, p. 295; C. Pop, en *Terra Nostra III*, 1971, p. 60 et suiv., fig. 1.

⁴ *Implements*, p. 133.

⁵ *R.E.*, XIX, 2 col. 1461-1464, fig. 1; *Implements*, p. 139-140

OUTILS AGRICOLES EN DACIE ROMAINE

Une dernière invention fut le lever de la partie avant du sep de l'arraire sur un système de type "chariot" pourvu de deux roues (*rotulae*).⁶ L'arraire à roues (*planaratum*), apparu à l'époque de Plinius, permit la diminution considérable de la résistance du sol face à l'avancement du soc plus large et lui a rendu une stabilité plus grande.

De l'arraire à sep utilisé en Dacie romaine on a découvert trois pièces métalliques: le soc, le coutre et les anneaux-manchon de fixation.

Le soc (*vomer*) représente le composant métallique principal de l'arraire, destiné à accroître sa résistance et à augmenter le rendement du travail. Durant l'époque romaine en Dacie, on a utilisé deux types de socs (fig. 4):

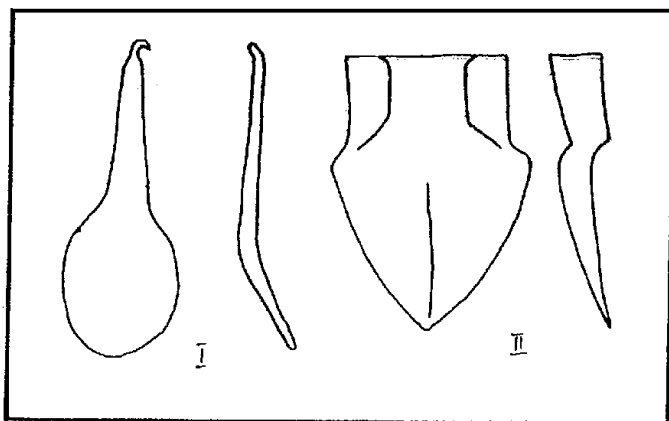


Fig. 4

I. Le soc de type "dacique", au corps aplati sous forme de cueillère vers le flanc inférieure, et à crochet ou clou de fixation au sep de l'arraire, au flanc supérieur. Ce type, apparu dans le monde hellénistique et adopté soit directement, soit par voie tracique, fut utilisé à grande échelle en Dacie préromaine⁷. Sous l'occupation romaine, les autochtones daces continuèrent d'en user grâce aux avantages que celui-ci présentait dans les sols durs, pierreux, et également dans l'entretien des cultures et l'ameublissement du sol, car la forme et la dimension de la partie active ne lui permettait pas de tailler ou de renverser les sillons, mais seulement de remuer la terre. De tels socs, datés aux II^e -III^e siècles apr. J.-Ch. proviennent des dépôts d'outils de Lechința de Mureș⁸ (pl. I / 1-5) et Dedrad⁹ (pl. I / 6-9) et de *villa rustica* de Aiud¹⁰ (pl. I / 10). Leur longueur varie entre 22-37 centimètres.

⁶ *Ibidem*, p. 141

⁷ *Lechința de Mureș*, p.298; *Civilizația*, p. 59-63

⁸ *Ibidem*, p. 287, fig. 3 / 12-16; fig. 4

⁹ *Dedrad*, p.23, fig. 3 / 1-3

¹⁰ *Aiud*, p.72, fig 11 / 1

II. Le soc de type "romain", à l'aspect de pointe de flèche, semblable aux machines agricoles modernes. Il présente la lame massive, de forme triangulaire, à nervure médiane et " ailettes - manchon" pour la fixation du sep de l'arraire. Ce type est attesté par les exemplaires découverts à "villa rustica" de Hobîța¹¹ (pl. III / 1), aux établissements de Obreja¹² (pl. II / 4) et Corvinești¹³, à l'intérieur du camp fortifié de Răcari¹⁴ (pl. II / 2) et dans les dépôts d'outils de Mărculeni¹⁵ (pl. II / 3), Căianu Mic¹⁶ (pl. I / 11) et Dedrad¹⁷ (pl. II / 1). Les exemplaires découverts à Cristești, Gherla, Piatra-Beclean, Inlăceni, Jilbert- Rupea, Decea- Aiud, Hoghiz, Ilisua, Gusterița-Sibiu et Coronini - Moldova Nouă représentent d'autres socs demeurés inédites dans les dépôts des divers musées.¹⁸ Toujours de type romain sont les quatre socs découverts en Transylvanie, à Tălmaciu et Ugra-Rupea, gardés dans les collections du Musée Bruckenthal de Sibiu.¹⁹ La longueur des exemplaires publiés varie entre 19 et 31 centimètres.

Le coutre de l'arraire (*culter*) représente la pièce en fer qu'on montait sur le timon, devant le soc, pour tailler la terre. Celui-ci est attesté par un moindre nombre d'exemplaires découverts. Les pièces connues ont été réalisées par martelage à chaud, dans une barre massive, parallépipédique, aplatie et aigu au flanc inférieur. Le tranchant, à section triangulaire, garde des traces d'utilisation. Les exemplaires découverts en Dacie romaine illustrent deux variantes du même type:

a. le coutre massif, à lame triangulaire en section et à facette supérieure aplatie, positionnée perpendiculairement sur le tranchant. La variante est représentée par la pièce provenant de Mărculeni²⁰ (pl. II/5), qui a la facette supérieure aplatie et pourvue d'un œil servant, probablement, au clou de fixation dans le timon en bois. Un autre exemplaire de cette variante provient de Dedrad²¹ (pl. II/6). Les deux coutres ont été découverts avec des socs et ont la longueur de 47, 5 cm.

b. le coutre massif, à corps parallépipédique, mais à courbure de la lame moins accentuée. Les exemplaires qui illustrent cette variante ont été découverts à Mărculeni²² (pl. II/7) et Obreja²³ (pl. II/8). Leur longueur varie entre 50 et 54 cm.

L'anneau - manchon est la pièce métallique à l'aide de laquelle on fixait le soc de type "dacique" au sep de l'arraire (la fixation du soc de type "romain " était faite à l'aide des "ailettes - manchon"). Les exemplaires connus ont été découverts avec des socs, donc déterminés avec précision, et proviennent de Lechința de Mureș²⁴ (pl.

¹¹ O. Floca, en *MCA*, I, 1953, p. 751, fig. 9

¹² *Obreja*, p. 144, fig. 8/ 5

¹³ G. Marinescu, en *Arhiva someșană*, 3, 1975, p. 304- 305, fig. 7

¹⁴ *Răcari*, p. 242 et suiv., fig. 5 / 20

¹⁵ *Mărculeni*, p. 208, fig. 3 / 1; 21 / 5

¹⁶ *Căianu Mic*, p. 255, fig. 1 / 1

¹⁷ *Dedrad*, p. 23, fig. 2 / 1; 4 / 1

¹⁸ V. Canarache, en *SCIV*, I, 1950, p. 99

¹⁹ *Mărculeni*, p. 230, note 4 (avec la bibliographie)

²⁰ *Mărculeni*, p.208, fig. 4 / 1; 21 / 3

²¹ *Dedrad*, p. 21, nr. 6 et fig. 2 / 2; 4 / 2

²² *Mărculeni*, p. 208, fig. 5 / 1; 21 / 4

²³ *Obreja*, p. 144, fig. 8 / 4

²⁴ *Lechința de Mureș*, p. 287, fig. 3 / 8-9

II / 11-12), Aiud²⁵ (pl. II/9) et Dedrad²⁶ (pl. II/10). Ceux-ci présentent une forme plane-convexe et ont le diamètre qui varie entre 4,5 et 20 cm., ce qui correspond, probablement, à l'épaisseur du sep de l'arraire.

La houe (*ligo*) servait au sarclage des cultures et au creusement des sillons pour le drainage de l'eau en excès. Les houes connues en Dacie sont de deux types:

I. la houe qui présente une lame rectangulaire, sans nervure médiane sur la facette intérieure et à arête grossie, pourvue d'un oeil transversal pour la manche, de forme arrondie ou ovale. Elle se ressemble aux houes modernes. Des exemplaires de ce type ont été découvertes à "*villa rustica*" de Apoldu de Sus²⁷ (pl. IV/2), les établissements de Celei²⁸ et Gornea²⁹, et dans les camps fortifiés de Răcari³⁰ (pl. IV/1) et Hinova³¹ (pl. IV/3). Leur longueur varie entre 30 et 35 cm et leur largeur se situe entre 15 et 17,5 cm.

II. la houe qui présente une lame étroite et prolongée, bien aplatie vers le tranchant, aux côtés courbés vers l'intérieur; l'arête est massive et pourvue d'un oeil transversal pour la manche, de forme arrondie ou ovale. Des outils de ce type étaient employés pour le creusement en profondeur, l'arête massive servant à casser les mottes. Les seuls exemplaires connus en Dacie proviennent de Apoldu de Sus³² (pl. IV / 4-5) et leurs dimensions sont plus petites que celles des précédents (nous précisons que leur longueur est de 22,3 jusqu'à 22,5 cm).

La serfouette désigne la houe de dimensions réduites et qui présente la forme propre à ces outils. En Dacie nous ne connaissons que deux exemplaires, tous les deux découverts à Mărculeni³³ et qui s'encadrent dans de types différents.

La première serfouette (pl. V/10) est un "*sarculum*" et se caractérise par la présence d'une lame sous forme de feuille, étroite à la partie inférieure et élargie dans la zone de l'oeil pour la manche. On l'employait pour sarcler les champs cultivés et aussi dans les vignobles et vergers. Sa longueur est de 26 cm.

La deuxième serfouette (pl.V / 3) est une "*ascia-rastrum*" et présente une lame étroite semblable à l'herminette (*ascia*), au corps légèrement arrondi autour de l'oeil pour la manche, à forme ovale, et qui, à la partie supérieure, s'achève en deux dents de fourche (*rastrum*). On l'utilisait pour sarcler les jardins potagers et les terres cultivées. Sa longueur est de 26,8 cm.

La bêche (*palla*) servait au creusement des terres légères, ameublées et aux sillons de drainage ou de conduite de l'eau pour l'irrigation des jardins potagers et vergers.

Les exemplaires connus en Dacie se classifient en deux types:

I. la bêche massive, caractérisée par lame triangulaire, avec ou sans nervure médiane et tube d'emmenchement pour la longue manche, soit droit, soit légèrement élargi vers le flanc supérieur. L'absence des épaulements nécessaires à de tels outils

²⁵ Aiud, p. 72, fig. 11 / 3

²⁶ Dedrad, p. 19, fig. 5

²⁷ Apoldu de Sus, p. 12, nr.1 et fig. 5

²⁸ D. Tudor, en *Dacia*, XI-XII, 1945-1947, p. 185, fig. 33 / 2-3

²⁹ N. Gudea, en *Banatica*, 1977, p.41

³⁰ Răcari, p.242, fig. 6 / 2

³¹ Hinova, p. 61 et suiv., fig. 16 / 6

³² Apoldu de Sus, p. 13, fig. 6- 7

³³ Mărculeni, p. 211, fig. 11 / 5 - 6; 24 / 5 - 6

qui devait être enfoncés dans la terre, s'explique par le montage sur la longue manche en bois d'un support métallique pour le pied. Ce type est illustré par les pièces provenant des dépôts de Mărculeni³⁴ (pl. V / 4-6) et Căianu Mic³⁵ (pl. V / 7), ainsi que de l'établissement de Celei³⁶ (pl. V / 1) et du camp fortifié de Râșnov³⁷ (pl. V / 2). Leur longueur varie entre 15,5-33 cm. et la largeur se situe entre 8,4 et 15 cm. Une autre exemplaire est connue à Cristești³⁸.

Il. la bêche à ferrure (*palla cum ferro*). Elle se caractérise par la présence d'une lame en bois, dont les bords étaient garnis d'une ferrure. L'existence de ce type d'outil à l'époque romaine peut suggérer une certaine économie dans l'utilisation du fer, probablement dans les pays plus pauvres en matière première. Naturellement, de ces outils on a mis au jour seulement les ferrures, sous forme de la lettre U, ce qui suggère leur design d'ensemble. Les ferrures de Dacie ont été découverts à Obreja³⁹ (pl. V / 9) et Poienești⁴⁰ (pl.V / 8).

La hache-pioche était utilisée pour défricher la terre en vue d'être cultivée. L'outil présentait deux branches sous forme de lames tranchantes, perpendiculaires, prolongées et unies à l'oeil d'emmanchement (*securis dolabrata*); la lame verticale présente la forme et remplit le rôle d'une hache (*securis*) qui servait à tailler la terre et à couper les racines séchées; l'autre lame, horizontale se rassemble à la lame d'une herminette (*ascia*) et servait à creuser la terre et à nettoyer les racines et les arbustes. De tels outils, idéaux pour les défrichements, représentent la catégorie d'outils nommés "*dolabra*" et cités plus d'une fois par Collumela et Palladius au sujet du travail dans les vergers et jardins ainsi que dans les vignes (*ablaquetio*).

En Dacie, nous ne connaissons que deux exemplaires, différents en ce qui concerne leurs dimensions, leurs utilités et origines. Le premier fut découvert à Mărculeni⁴¹ (pl. VI / 3), il a des dimensions réduites (24,5 cm.) et représente un outil agricole à caractère civil. Le deuxième exemplaire provient de Ulpia Traiana Sarmizegetusa⁴² (pl. VI / 8), il est massif (51cm. de long) et représente un outil de génie à caractère militaire. Ce type de hache-pioche, cité par les auteurs antiques, était employé par les militaires afin de démolir les fortifications et de construire des palissades. On peut voir cet outil représenté sur les reliefs de la Colonne Trajane où on peut regarder aussi des soldats qui utilisent, pour le nettoyage de racines séchées et la construction des routes militaires, les "*dolabrae*", munis à une extrémité d'une lame de pioche qui aboutit à une pointe courbée vers le haut (fig. 5). Les deux lames tranchantes, alors que l'outil n'était pas utilisé, étaient protégées par une étui en tôle fine de bronze qui présente la forme de la lettre U. La modalité de les introduire et de les faire sortir de l'étui de protection est suggérée dans la figure suivante (fig. 6). Des fragments provenant de ces étuis en bronze furent découverts à Ulpia Traiana⁴³ (pl. VI / 4-7) et Buciumi⁴⁴.

³⁴ *Ibidem*, 211, fig. 12 / 1-3; 25 / 3, 6 et 26 / 1

³⁵ *Căianu Mic*, p.255, fig. 1/2

³⁶ D. Tudor, *op. cit.*, 186, fig. 32 / 2; O. R³. 1968, p. 73 et fig. 12 / 1

³⁷ *Râșnov*, p. 75 et suiv. fig. 15 / 10

³⁸ *Mărculeni*, p. 223, note 19

³⁹ *Obreja*, p.144 fig. 8 / 7

⁴⁰ *Poienești*, p.70, fig. 1 / 15

⁴¹ *Mărculeni*, p. 212, fig. 14 / 5; 27 / 11

⁴² Inédit

⁴³ *Small*, pl. 35 / 703. D'autres fragments sont inédites.

⁴⁴ *Buciumi*, pl. CXIII / 43, 45 - 46; *Idem*, en *Apulum*, XV, 1977, p.212, fig. 33 / 12

OUTILS AGRICOLES EN DACIE ROMAINE



Fig. 5. La Colonne Trajane. Légionnaires usant *dolabra*.
(selon C. Cichorius)

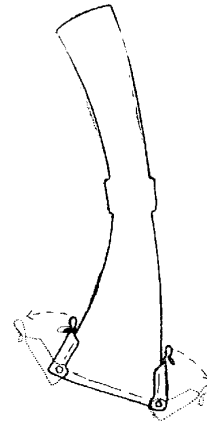


Fig. 6. Étui de *dolabra*. (selon J. Curle)

La faucille (*falx messoria* ou *falx stramentaria*) était employée à couper la paille et à faire les blés. Selon la position de la lame et la longueur du manche, on peut les classer en deux types (fig. 7):

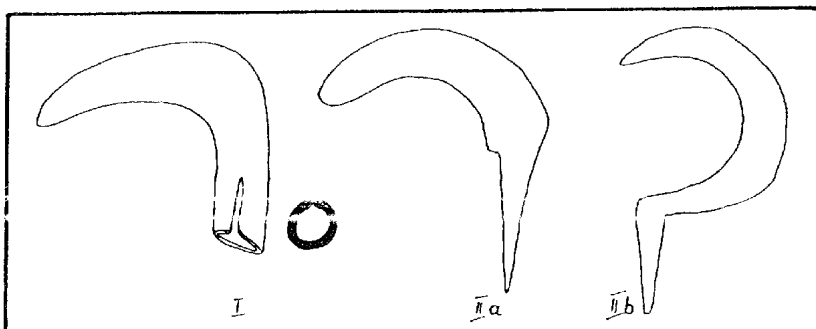


Fig. 7.

I. faucille à lame plus étroite ou plus large, pointue et avec emmanchement soit tubulaire, soit à pédoncule (long ou court et à rivet), soit à crochet. Ce type présente deux variantes:

a. faucille à lame positionnée en angle droit contre le manche. Ces faucilles étaient déjà connues à l'âge du fer et continuèrent à être employées à l'époque romaine. Des exemplaires qui illustrent cette variante proviennent du dépôt de Mărculeni⁴⁵ (pl. VII/8-9,11), de l'établissement de Obreja⁴⁶ (pl. VII/1-2, 4-5) et du camp fortifié de Bologa⁴⁷ (pl. VII/3).

b. faucille à lame fortement courbée. Cette variante dérive de la précédente et apparaît en contexte civil à Mărculeni⁴⁸ (pl. VIII/4), Căianu Mic⁴⁹ (pl. VIII /2) et Obreja⁵⁰ (pl. VII/6-7). Mais cette faucille était employée aussi par l'armée, selon la représentation sur la Colonne Trajane ou on peut voir des soldats moissonner à l'aide de ces outils (fig.8). Ce type de faucilles prolongea son existence durant le Moyenne Âge.



Fig. 8. La Colonne Trajane. Un légionnaire romain moissonne l'orge usant une faucille à lame courbée. (selon C. Cichorius)

II. faucille à lame courbée en arrière, comme un point d'interrogation, de manière que la plupart du tranchant se situe derrière la ligne du manche, et le poids est centré sur le manche; elle présente un long pédoncule pour l'emmanchement. Les exemplaires de ce type étaient employés pour la moisson de l'épeautre sur des terres plus humides, la moisson se réalisant par une grande ouverture du bras et l'exécution de coups dans le sens opposé au faucheur. Ce type est attesté en Dacie par les

⁴⁵ *Mărculeni*, p. 210, fig. 8 / 1-2, 6; fig. 23 / 9,17, 18

⁴⁶ *Obreja*, p.144, fig. 8 / 2-3; *Autohtonii* p. 60, fig 12

⁴⁷ *Bologa* 1973, p. 76, fig. 29 /4

⁴⁸ *Mărculeni*, p. 212, fig. 11 / 3; 23 / 7

⁴⁹ *Căianu Mic*, p. 256, fig. 1 / 3

⁵⁰ *Autohtonii*, fig.12

exemplaires de Mărculeni⁵¹ (pl. VII/10), Mediaş⁵² (pl. VIII/1) (dépôts), Ulpia Traiana⁵³ (pl. VIII/5), Poieneşti⁵⁴ (pl. VIII/6-7) (établissements) et Bumbesti⁵⁵ (pl. VIII / 3) (camp fortifié). Ce type de faucille sera également utilisé au Moyen Âge.

La faux (*falx faenaria*) on l'utilisait à couper le fourrage et, spécialement, à faucher les prairies pour le foin. Cet outil, bien qu'il apparaisse souvent sur des monuments figurés, comme attribut de Saturne, le dieu de l'agriculture, est toutefois, moins fréquent dans des découvertes que la faucille. L'explication serait, probablement, que les différents types de faucilles remplaçaient dans le monde antique les faux.

Les exemplaires mis au jour en Dacie s'encadrent, fonction de forme, dimensions et d'emmanchement, en deux types:

I. faux à longue lame et munie, soit d'un pédoncule, soit d'un crochet, soit d'un tube d'emmanchement. Sa lame, plus ou moins large, présente une courbure peu accentuée et a une boucle devant le pédoncule ou le tube d'emmanchement. La boucle rend possible qu'entre la lame proprement dite et le pédoncule ou le tube d'emmanchement se forme l'angle qui permet le travail normal du faucheur.

Des pièces, entières ou fragmentées, qui illustrent ce type, proviennent des dépôts de Mărculeni⁵⁶ (pl. IX / 3-5, 9-12) et Mediaş⁵⁷ (pl. IX / 1-2). Leur longueur varie entre 80-99,5 cm. D'autres exemplaires sont rappelés comme provenant de Coronini-Moldova Nouă.⁵⁸

II. la faux à lame moins longue et au tube d'emmanchement positionné perpendiculairement sur la boucle du corps. Il manque l'angle entre la lame et le tube d'emmanchement, ceux-ci se situant sur le même plan, ce qui suppose l'existence de l'angle nécessaire à l'utilisation normale de l'outil à l'extrémité de la manche. Le seul exemplaire de ce type provient du camp fortifié de Hinova⁵⁹ (pl. IX/8) et présente des analogies seulement au monde dacique.

Préoccupés par l'amélioration de la production fruitière et viticole, les Romains usaient d'une grande variété de **serpes**, connues entre autres des listes d'inventaire de Cato. L'extrême variété de types mentionnés par les auteurs antiques reflètent aussi, deux aspects différents de l'activité agricole. D'un côté, l'importance de la taille des feuilles des arbres et arbustes ainsi que des ronces en vue d'assurer la nourriture du bétail. Dans cette opération on employait "*falx arboraria* ou *stramentaria*, *falx lumaria*, *falcicula brevissima tribulata* et *falcastrum*"⁶⁰, et de l'autre côté, l'importance économique de la culture du roseau et de l'osier, les deux étant employés dans la construction des parcs, des échelas et des clôtures tressées (d'où le développement des serpes spécialisées telles que "*falx ruscaria* et *falx sirpicula*"⁶¹.

⁵¹ Mărculeni, p. 210, fig. 8 / 4; 23 / 19

⁵² Mediaş, p. 96, fig. 6 / 17

⁵³ Small, pl. 3 / 10

⁵⁴ Poieneşti, 305, fig. 91 / 1-2

⁵⁵ Bumbesti, p. 115, pl. III / 18

⁵⁶ Mărculeni, p. 208, fig. 6 / 1; 23 / 5, fig. 6 / 4; 23 / 6 et fig. 6 / 5; 23 / 1

⁵⁷ Mediaş, p. 94, fig. 4,5 / 18 / 19

⁵⁸ Mărculeni, p.234, note 10 (*Le répertoire archéologique de la Transylvanie*)

⁵⁹ Hinova, p. 62, fig. 16 / a

⁶⁰ *Implements*, p. 85-88 et 90-93

⁶¹ *Ibidem*, p. 86

Les serpes mises au jour en Dacie s'encadrent en deux types (fig. 9):

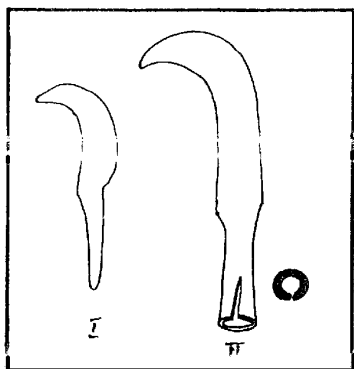


Fig.9.

I. des serpes de dimensions réduites qui présentent la lame sous forme de faucille et pédoncule d'emmanchement (quelquefois torsinée et aboutissant à un anneau de fixation). Les exemplaires qui illustrent ce type proviennent de Ulpia Traiana⁶² (pl. X/7), "cella vinaria" de Turda⁶³ (pl. X/1), "villa rustica" de Apoldu de Sus⁶⁴ (pl. X/3) et les camps fortifié de Hinova⁶⁵ (pl. X/2) et Jupa⁶⁶ (pl X/6). Leur longueur varie entre 12,5 et 16 cm. Employées à la vendange, elles s'encadrent dans la catégorie des serpes identifiées par les spécialistes à "falcula vineatica ou viniatica", citées par Cato et considérées par Collumela comme indispensables pour la taille du raisin sans en perdre le jus⁶⁷. L'outil apparaît représenté figurativement aussi sur une plaque votive provenant des anciennes fouilles de Ulpia Traiana⁶⁸

II. les serpes massives qui présentent une lame fortement courbée à section triangulée, une large arête, pointe courte et l'emmanchement est, en général, tubulaire. Les exemplaires découverts à Mărculeni⁶⁹, Ulpia Traiana⁷⁰, Celei⁷¹ (pl. X/8), Apoldu de Sus⁷² (pl. X/5) et Cătunele⁷³ (pl. X/4) sont de 28 à 39 cm. de long et illustrent ce type qui peut être identifié, sous réserve, à la "falcula ruscaria ou rustaria". Cette appellation provient de la plante "ruscus aculeatus" (épine de rat) dont la tige servait d'échalas aux jeunes boutures de vigne⁷⁴ et l'outil apparaît représenté à Ulpia Traiana sur un relief dédié à Silvanus⁷⁵. La différence entre cette serpe et "falx arboraria", employée à couper les feuilles des arbres n'est pas cependant très évidente⁷⁶. Des exemplaires de ce type, justement pour leur massivité sont interprétés par quelques auteurs comme des armes⁷⁷.

⁶² Small, pl. 3 / 11

⁶³ A. Cătinaș, M. Bărbulescu, en *ActaMN*, XVI, 1979, p. 121, fig. 12 / 7

⁶⁴ Apoldu de Sus, p. 13, nr. 5, fig. 9

⁶⁵ Hinova, p. 62, fig. 16 / c

⁶⁶ M. Moga, D. Benea, en *St. com.C.*, II, 1977, p. 324, nr. 7, fig. 7

⁶⁷ Cato, *De Agricultura*, 10 et 11; *Implements*, p. 97

⁶⁸ C. Daicoviciu, en *AISC*, I, 1928-1932, p. 121, fig. 9; C. Pop, en *Terra Nostra*, II, 1971, p. 66, fig.7

⁶⁹ Mărculeni, p. 209, fig. 6 / 2-3

⁷⁰ Inédit

⁷¹ Sucidava I, p. 411, fig 15 / 29

⁷² Apoldu de Sus, p. 13, nr. 6, fig. 9

⁷³ D. Tudor, M. Davidescu, en *Drobeta*, 1976, p. 79, fig. 16

⁷⁴ *Implements*, p. 89

⁷⁵ A. Buda, en *Dolgozatok*, VII, 1916, p. 76 et suiv. , fig. 19; I. Piso, A. Rusu, en *ActaMN*, XIV, 1977, p. 155-158, fig 1-2; C. Pop, *op. cit.* , p. 67, fig. 11

⁷⁶ *Implements*, p. 86-89, fig. 59- 62, 64

⁷⁷ *Civilizația*, p. 190; D. Tudor, M. Davidescu, *op. cit.*, p. 76; *Sucidava I*, p. 411

OUTILS AGRICOLES EN DACIE ROMAINE

Les serpettes autant que les serpes massives furent utilisées, avec des modifications non essentielles, aussi au Moyen-Âge.

Les forces (*forfices*) étaient utilisées dans la viticulture et pomiculture, à la tonte des moutons, ainsi que dans diverses tâches domestiques.

En Dacie sont attestés deux types (fig. 10):

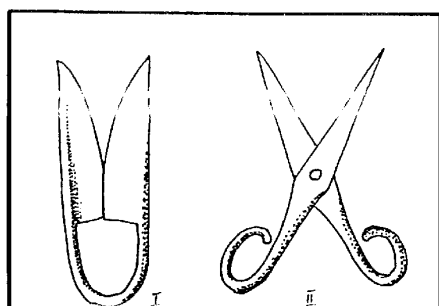


Fig.10.

I. des forces à ressort, obtenues d'une seule bande métallique courbée en U et munies de lame double, les deux présentant l'aspect d'un triangle rectangle. Ce type est connu par des exemplaires, entières ou fragmentés, provenant des villes comme Ulpia Traiana⁷⁸ (pl. XI/1, 6), de "villa rustica" de Apoldu de Sus⁷⁹ (pl. XI/2) et les camps fortifiés de Răcari⁸⁰ (pl. XI/3) et Porolissum⁸¹ (pl. XI/4), ayant une longueur qui varie entre 11 et 19 cm. C'est le type de forces le plus répandu dans le monde romain.

II. ciseaux à branches mobiles, articulées par un axe court, riveté aux extrémités, semblable à ceux qu'on utilise de nos jours. Les premiers exemplaires de ce type sont apparus, à qu'il paraisse, dans l'Italie du III^e siècle av. J.-Ch., mais la forme perfectionnée de l'outil, les vrais ciseaux actionnés par deux doigts, datent à peine du I^{er} siècle av. J.-Ch.⁸² Ce type, moins souvent mis au jour, est connu en Dacie par l'intermédiaire de l'exemplaire provenant du camp fortifié de Bologa⁸³ (pl XI/5) et publié par l'auteur de la découverte comme pièce d'époque romaine. Puisque les conditions stratigraphiques où la pièce fut mise au jour sont moins claires, mais aussi puisque nous ne connaissons pas d'analogies pour ce type de forces, ni en Dacie, ni en d'autres provinces de l'Empire, nous sommes tenté à croire qu'il s'agit plutôt d'une pièce d'époque médiévale arrivée par hasard dans une couche d'époque romaine.

⁷⁸ Small, pl. 3 / 8(n°6); Inédit (n° 1)

⁷⁹ Apoldu de Sus, p.13, n° 4, fig. 8

⁸⁰ Răcari, p. 243, fig. 4 / 5 (fragment)

⁸¹ Porolissum, p. 1000, pl. CXL I / 2

⁸² Implements, p. 119

⁸³ Bologa 1973, p. 121, fig 5 / 2

CONSTANTIN ILIEȘ

CATALOGUE

Planche I

1. **Soc d'arraire**; corps aplati, en pointe de flèche, à l'aspect d'une cueiller, porvu d'un crochet de fixation; L=28 cm; type I; Lechința de Mureș; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; MNITr Cluj-Napoca; inv. IN 9206; *Lechința de Mureș*, p. 288, fig. 3/12=p. 293, fig. 4.
2. **Soc d'arraire**; type I; L=27,5 cm; Lechința de Mureș; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; MNITr Cluj-Napoca; inv. IN 9207; *Lechința de Mureș*, p. 288, fig. 3/13=p. 293, fig. 4.
3. **Soc d'arraire**; type I; L= 22,5 cm; Lechința de Mureș; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; MNITr Cluj-Napoca; inv. IN. 9208; *Lechința de Mureș*, p. 298, fig 3/14=p. 293, fig. 4.
4. **Soc d'arraire**; type I; L=27 cm; Lechința de Mureș; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; MNITr Cluj-Napoca; inv. IN 9209; *Lechința de Mureș* p. 288, fig. 3/15=p. 293, fig. 4.
5. **Soc d'arraire**; type I; L=25 cm; Lechința de Mureș; dépôt d' outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; MNITr Cluj-Napoca; inv. IN 9210; *Lechința de Mureș*, p. 288, fig. 3/16= p. 293, fig. 4.
6. **Soc d'arraire**; type I; L=31,8 cm; Dedrad; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Dedrad* p. 23, fig 1/1= 3/1.
7. **Soc d'arraire**; type I; L=29 cm; Dedrad; dépôt d' outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Dedrad* p. 23, fig 1/2= fig. 3/2
8. **Soc d'arraire**; type I; L=28,7 cm; Dedrad; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Dedrad* p. 23, fig 1/3= fig. 3/3.
9. **Soc d'arraire**; type I; L=37,1 cm; Dedrad; dépôt d' outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Dedrad* p. 23, fig 1/3= fig. 3/3.
10. **Soc d'arraire**; type I; L=37 cm; Aiud; *villa rustica*; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Aiud*, p. 72, fig 11/1.
11. **Soc d'arraire**; la lame, légèrement arrondie vers la pointe, s'accroît vers la partie supérieure où, par l'agrandissement et le relèvement de la tôle en fer, on a obtenu les deux "ailettes-manchon" pour la fixation du sep de l'arraire; le soc est légèrement arqué autant sur l'axe longitudinal que sur l'axe transversal; L=19 cm; type II; Căianu Mic; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Bistrița; inv. 12357; *Căianu Mic*, p. 254, fig. 1/1.

Planche II

1. **Soc d'arraire**; type II; L= 31,6 cm; Dedrad; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s.n^o. inv.; *Dedrad* p. 23, fig. 4/1.
2. **Soc d'arraire**; type II; L= 31,6 cm; Răcari; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; Muz. Naț. București. s.n^o. inv.; *Răcari* p. 217, fig. 5/20.
3. **Soc d'arraire**; type II; L= 23,5 cm; Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle-début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu Mureș; s.n^o. inv.; *Mărculeni*, p. 208, fig. 3/1=21/5.
4. **Soc d'arraire**; type II; L= 26 cm; Obreja; établissement rural; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s.n^o. inv.; *Obreja*, p. 144, fig. /5.
5. **Coutre d'arraire**; la pièce est massif, fortement courbé dont l'axe de la lame est perpendiculaire sur l'axe du corps; le corps est aplati vers la partie supérieure et porvu d'un oeil de fixation; variante a; L=47,5 cm; Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle-début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu-Mureș; s. n^o. inv. Mărculeni, p. 208, fig. 21/3.
6. **Coutre d'arraire**; variante a; L= 47,5 cm; Dedrad; dépot d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s.n^o. inv.; *Dedrad*, p. 21, n^o. 6 et fig. 2-2.

OUTILS AGRICOLES EN DACIE ROMAINE

- 7.Coutre d'arraire;** l'outil présente un corps massif, parallépipédique, avec une courbure peu accentuée; variante b; L= 54,5 cm; Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle-début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu-Mureș; s. n^o. inv.; *Mărculeni*, p. 208, fig. 5/1=fig. 21/4.
- 8.Coutre d'arraire;** variante b; L= 50 cm; Obreja; établissement rural; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Obreja* p. 144, fig. 8/4.
- 9.Anneau- manchon;** la pièce, de forme plane-convexe, est forgée en tôle épaisse de fer; diam.=6,3x 3,5 cm; Aiud; *villa rustica*; II^e-III^e siècles; s. n^o. inv.; *Aiud*, p. 72, fig. 11/3.
- 10.Anneau-manchon;** même type; diam.=6,5x 2,3 cm; Dedrad; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s.n^o. inv.; *Dedrad*, p. 19, fig. 5.
- 11-12.Anneaux- manchon;** même type; diam. =14x20 cm; Lechința de Mureș; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; MNITr Cluj- Napoca; inv. IN 9219-9220; *Lechința de Mureș*, p. 287, fig.3/8-9.

Planche III

- 1.Soc d'arraire;** type II; L= 28cm; Hobița; *villa rustica*; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Deva; inv. 3552; O. Floca, en *MCA*, I, 1953, p. 751, fig.9.

Planche IV

- 1.Houe;** la lame est de forme rectangulaire, sans nervure médiane et dont l'arête grossie est pourvue d'un oeil transversal pour le manche, de forme ovale; type I; L=30 cm; Răcari; camp fortifié; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Drobeta-Turnu Severin; inv. III,318, *Răcari*, p. 242, fig. 6/2.
- 2.Houe;** type I; L= 30 cm; Apoldu de Sus; *villa rustica*; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles; s. n^o. inv.; *Apoldu de Sus*, p. 12, fig. 5.
- 3.Houe;** type I; L=32 cm; Hinova; camp fortifié; III^e-IV^e siècles ap. J.-Ch.; s.n^o. inv.; *Hinova*, p. 61, fig. 16/6.
- 4.Houe;** la lame est étroite, prolongée, fortement agrandie vers le tranchant et avec les côtés fortement courbés vers l'intérieur; l'arête présente un oeil ovale pour le manche; type II; L= 22,3cm; Apoldu de Sus; *villa rustica*; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; *Apoldu de Sus*, p.13, fig.6.
- 5.Houe;** type II; L=23,5 cm; Apoldu de Sus, *villa rustica*; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s.n^o. inv.; *Apoldu de Sus*, p. 13, fig 7.

Planche V

- 1.Bèche;** l'outil est massif, à une lame triangulaire, sans nervure médiane et avec un manchon droit pour la fixation du manche; type I; L = 22 cm; Celei; III^e -IV^e siècles ap. J.-Ch.; Muz. Naț. București; s. n^o. inv.; D.Tudor, en *OR³*, 1968, p. 73 et fig. 12/1.
- 2.Bèche;** type I; L = 19 cm; Râșnov; camp fortifié; II^e - III^e siècles ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Brașov; s. n^o. inv.; *Râșnov*, p.75, fig. 15/5.
- 3.Serfouette;** l'outil présente une lame étroite et un corps arrondi dans la zone de l'oeil pour le manche, pourvu de deux dents; type II; L = 26,8 cm; Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle - début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu Mureș; s. n^o. inv.; *Mărculeni*, p.211, fig. 11/6 = fig. 24/6
- 4.Bèche;** type I; L = 32,9 cm; Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle-début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu Mureș; s. n^o. inv.; *Mărculeni*, p.211, fig. 12/1 = fig. 25/3.
- 5.Bèche;** type I; L = 32,8 cm; Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle - début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu Mureș; s. n^o. inv.; *Mărculeni*, p.211, fig. 12/2 = fig. 25/6.

CONSTANTIN ILIEȘ

- 6.Bèche;** type I; L = 33,2 cm; Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle - début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu Mureș; s. n^o. inv.; *Mărculeni*, p.211, fig. 12/3 = fig 26/1.
- 7.Bèche;** type I; Căianu Mic; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Bistrița; inv. 12358; *Căianu Mic*, p. 255, fig. 1/2.
- 8.Bèche;** la ferrure, sous forme de la lettre U qui revêt les bordures d'une lame en bois; type II; L = 18,3 cm; Poienești; établissement; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s.n^o. inv.; *Poienești*, p. 70, fig. 1/15.
- 9.Bèche;** type II; Obreja; établissement rural; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Obreja* p. 144, fig. 8/7.
- 10.Serfouette;** l'outil, sous forme de feuille, présente une lame étroite vers la partie inférieure et agrandie autour de l'oeil pour le manche; type I, L = 26 cm; Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle-début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu Mureș; s.n^o. inv.; *Mărculeni*, p.211, fig. 11/5 = fig. 24/5.

Planche VI

- 1.Hache-pioche;** l'outil présente deux lames disposées en croix et le corps légèrement élargi autour de l'oeil d'emmanchement; L = 25,4 cm; Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle-début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu Mureș; s. n^o. inv.; *Mărculeni*, p. 212, fig. 14/5 = fig. 27/11.
- 2.Hache-pioche;** les deux lames, dont l'une étroite de hache et l'autre droite de pioche, encadrent un oeil d'emmanchement légèrement ovale, autour duquel le corps s'élargit; L=51 cm; Ulpia Traiana Sarmizegetusa; For; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; Muz. Sarmizegetusa; inv. 24570; inédit.
- 3-6.Étuis de protection de la lame tranchante;** des fragments de tôle mince en bronze, pliée sous forme de la lettre U et pourvue d'un crochet d'attachement; L = 1,5 cm (n^o.3); L = 3,5 cm (n^o. 4); L = 3 cm (n^o. 5); L = 3,6 cm (n^o. 6); Ulpia Traiana Sarmizegetusa; endroit inconnu; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; Muz. Sarmizegetusa; s. n^o. inv.; inédits.

Planche VII

- 1.Faucille;** l'outil présente une lame large, positionnée en angle droit contre le manche, et l'emmanchement tubulaire; type Ia; L = 21,2 cm; Obreja; établissement rural; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Obreja* p. 144, fig. 8/2.
- 2.Faucille;** type Ia; L = 20,8 cm; Obreja; établissement rural; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Obreja* p. 144, fig. 8/3.
- 3.Faucille;** type Ia; L = 17,4 cm; Bologa; camp fortifié; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Bologa* 1973, p. 76, fig. 29/4.
- 4.Faucille;** type Ia; L = 17,3 cm; Obreja; l'outil présente une lame étroite fortement courbée, et l'emmanchement pédanculaire; type Ib; L = 17,3 cm; Obreja; établissement rural; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Autohtonii*, p. 60, fig. 12.
- 7.Faucille;** type Ib; L = 18,7 cm; Obreja; établissement rural; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Autohtonii*, p. 60, fig. 12.
- 8.Faucille;** outil à lame courte et large, légèrement courbée, triangulaire en section et pourvue, pour la fixation du manche, d'une languette courte et d'un rivet; type Ia; L = 24,8 cm; Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle-début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu Mureș; s. n^o. inv.; *Mărculeni*, p. 210, fig 8/1 = fig. 23/18.
- 9.Faucille;** type Ia; L = 23,9 cm; Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle - début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu Mureș; s. n^o. inv.; *Mărculeni*, p. 210, fig. 8/2 = fig. 23/9.

OUTILS AGRICOLES EN DACIE ROMAINE

- 10. Faucille;** type Ib; L = 19,9 cm; Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle - début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu Mureș; s. n^o. inv.; *Mărculeni*, p. 210, fig. 8/4 = fig. 23/19.
- 11. Faucille;** type Ia; L = 23,17 cm; Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle - début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu Mureș; s. n^o. inv.; *Mărculeni*, p. 210, fig. 8/6 = fig. 23/17.

Planche VIII

- 1. Faucille;** fragment de lame sous forme de point d'interrogation et dont la plupart du tranchant se situe derrière l'axe du manche; type II; L = 18 cm; Mediaș; atelier de forgeron; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Mediaș*, p. 96, fig. 6/17.
- 2. Faucille;** fragment de lame; type Ib; L = 15,5 cm; Căianu Mic; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Bistrița; inv. 12359; *Căianu Mic*, p. 256, fig. 1/3.
- 3. Faucille;** type II; L = 33cm; Bumbesti; camp fortifié; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Bumbesti*, p. 115, pl. III/18.
- 4. Faucille;** type Ib; L = 22,2 cm; Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle - début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu Mureș; s. n^o. inv.; *Mărculeni*, p. 212, fig. 11/3 = fig. 23/7.
- 5. Faucille;** type II; L = 16,1 cm; Ulpia Traiana Sarmizegetusa; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; Muz. Sarmizegetusa; inv. 24461; *Small*, p. 84, pl. 3/10.
- 6. Faucille;** type II; L = 23 cm; Poieniști; établissement; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Poieniști*, p. 305, fig. 91/2.
- 7. Faucille;** type II; L = 27,5 cm; Poieniști; établissement; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Poieniști*, p. 305, fig. 91/1.

Planche IX

- 1. Faux;** l'outil, fragmentaire, à une longue lame, plutôt étroite et présentant une boucle devant le pédancule, avec crochet d'emmanchement; type I; L= 34,5 cm; Mediaș; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s.n^o.; *Mediaș*, p.94, fig. 4,5/18.
- 2. Faux;** lame fragmentaire; type I; L=30,5 cm; Mediaș; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Mediaș*, p. 94, fig. 4,5/19.
- 3-5. Faux;** type I; outils à lame étroite et longue, triangulaire en section, pourvue d'une languette et d'une clou de fixation sur le manche (n^o. 3-4), ou d'une manchon de fixation (n^o.3), L= 99,5 cm (n^o3); L= 98,8cm (n^o4.); L= 79,8 cm (n^o5); Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle-début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu Mureș; s.n^o. inv.; *Mărculeni*, p. 208-209, fig. 6/1= fig. 23/5, fig. 6/5= fig.23/1 et fig 6/4= fig 23/6.
- 8. Faux;** l'outil présente une lame plutôt courte et un manchon, pour la fixation du manche perpendiculaire sur la boucle du corps; type II; L= 52,3 cm; Hinova; camp fortifié; III^e-IV^e siècles ap. J.-Ch.; s.n^o. inv.; *Hinova*, p. 62, fig 16/a.
- 9-12. Faux;** lames fragmentaires; type I; L= 82,5 cm (n^o9); L=74,5 cm (n^o10); L=86,5 cm (n^o11); L=35cm (n^o12); Mărculeni; dépôt d'outils; fin du II^e siècle-début du III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Târgu Mureș; s.n^o. inv.; *Mărculeni*, p. 209, fig. 5/2= fig. 23/3, fig. 5/3= fig. 23/4, fig. 5/4= fig. 23/2 et fig. 7/4.

Planche X

- 1. Serpe;** l'outil a des dimensions réduites, une lame sous forme de faucille et une languette pour le manche, tordue et terminée en un anneau d'attachement; type I; L=16 cm; Potaișsa; *cella vinaria*; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; Muz. Turda; s. n^o. inv.; A. Cătișaș, M. Bărbulescu, en *ActaMN*, XVI, 1979, p. 121, fig. 12/7.

CONSTANTIN ILIEȘ

- 2.Serpe;** type I; L= 11,5 cm; Hinova; camp fortifié; III^e-IV^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Hinova*; p. 62, fig. 16/c.
- 3.Serpe;** type I; L= 16 cm; Apoldu de Sus; *villa rustica*; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s.n^o. inv; *Apoldu de Sus*, p.13, n^o 5 et fig. 9.
- 4.Serpe;** l'outil massif, a une lame fortement courbée, à section triangulaire, arête large, pointe courte et emmanchement tubulaire; type II; L= 35 cm; II^e-III^e siècles; ap. J.-Ch.; Muz. Jud. Drobeta-Turnu Severin; s.n^o. D. Tudor, M. Davidescu, en *Drobeta*, 1976, p. 79, fig. 16.
- 5.Serpe;** type II; L=28 cm; Apoldu de Sus; *villa rustica*; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s.n^o inv.; *Apoldu de Sus*, p. 13, n^o6, fig. 9.
- 6.Serpe;** type I; L=18 cm; Tibiscum; camp fortifié; II^e-III^e siècles; ap.J.-Ch.; Muz.Banatului Timișoara; s. n^o. inv.; M. Moga, D. Benea, en *St. com. C.*, II 1977, p. 324, n^o7, fig. 7.
- 7.Serpe;** type I; L=12,4cm; Ulpia Traiana Sarmizegetusa; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; Muz. Sarmizegetusa; inv. 23047; *Small*, p. 84, n^o. 11 et pl. 3/11.
- 8.Serpe;** type II; L= 35 cm; Celei; II^e-IV^e siècles ap. J.-Ch.; s.n^o. inv.; *Sucidava I*, p. 411, fig. 15/29.

Planche XI

- 1.Forces;** le ressort, en forme de U aplati, est prolongé par de longues branches; les lames ont un tranchant droit et une pointe biseautée, c'est-à-dire que le dos, légèrement arqué, plonge rapidement à son approche, ce qui donne l'apparence d'un bisseau; type I; L=18,4 cm; Ulpia Traiana Sarmizegetusa; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; Muz Sarmizegetusa; s. n^o.inv.; inédit.
- 2.Forces;** type I; L=33cm; Apoldu de Sus; *villa rustica*; dépôt d'outils; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Apoldu de Sus*, p. 13, n^o. 4. et fig. 8.
- 3.Forces;** fragment qui garde l'une des lames et une partie du ressort; type I; L=16 cm; Răcari; camp fortifié; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; Muz. Naț. București; inv. III, 320; *Răcari*, p.243, fig.4/5.
- 4.Forces;** type I; L= 23 cm; Porolissum; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; MIAZ; inv.CC 12/1978; *Porolissum*,p. 1000, pl. CXLI/2.
- 5.Forces;** l'instrument présente deux branches mobiles, articulées par un axe riveté; type II; L=16,4 cm; Bologa; camp fortifié; II^e-III^e siècles ap. J.-Ch.; s. n^o. inv.; *Bologa 1973*, p. 121, fig. 5/2.
- 6. Forces;** fragment composé d'une lame de forme triangulaire et une partie du ressort; L= 13,9 cm; Ulpia Traiana Sarmizegetusa; II^e-III^e siècle ap. J.-Ch.; Muz. Sarmizegetusa; inv. 24409; *Small*, p. 84, n^o 8, et pl. 3/8.

ABRÉVIATIONS ET BIBLIOGRAPHIE

<i>ActaMN</i>	<i>Acta Musei Napocensis</i> , Cluj-Napoca, I, (1964) et suiv.
<i>Aiud</i>	I. Winkler, V. Vasiliev, L. Chițu, A. Borda, <i>Villa rustica de la Aiud. Câteva considerații privind villae-le rusticae din Dacia Superior</i> , en <i>Sargeția</i> , V, 1968
<i>Apoldu de Sus</i>	N. Branga, <i>Villa rustica de la Apoldu de Sus</i> , en <i>Transilvania</i> , 8, 1978
<i>Arhiva Someșeană</i>	<i>Arhiva Someșeană, Revistă istorico-culturală</i> , Năsăud, (I), 1924-1927, nouvelle série, 3, 1975
<i>Autohtoni</i>	D. Protase, <i>Autohtonii în Dacia</i> , Cluj-Napoca, 1980
<i>Banatica</i>	<i>Banatica</i> , Reșița, I, (1971) et suiv.
<i>Bologa 1973</i>	E. Chirilă, N. Gudea, <i>Șantierul arheologic Bologa, jud. Cluj (1967)</i> , en <i>MCA</i> , X, 1973
<i>Buciumi</i>	E. Chirilă, N. Gudea, V. Lucăcel, C. Pop, <i>Castrul roman de la Buciumi. Contribuții la cunoașterea limesului Daciei Porolissensis</i> , Cluj, 1972
<i>Căianu Mic</i>	G. Marinescu, Al. Retegan, <i>Depozitul de unelte de la Căianu Mic</i> , en <i>SCIVA</i> , 2, 1979
<i>Celei</i>	D. Tudor, <i>Sucidava. Une cité daco-romaine et byzantine en Dacie</i> , en <i>Latomus</i> , LXXX, Bruxelles, 1965
<i>Civilizația</i>	I. Glodariu, E. Iaroslavschi, <i>Civilizația fierului la daci</i> , Cluj-Napoca, 1979
<i>Dacia</i>	<i>Dacia, recherches et découvertes archéologiques en Roumanie</i> , București, <i>NS. Revue d'archéologie et d'histoire ancienne</i> , București, I (1957) et suiv.
<i>Dedrad</i>	I. Glodariu, M. Cîmpeanu, <i>Depozitul de unelte agricole de la Dedrad</i> , en <i>SCIV</i> , I, 17, 1966
<i>Dolgozatok</i>	<i>Dolgozatok a M. Kir. Ferencz Jozsef Tudományegyetem Archaeologiai Intézetébol</i> , Szeged, I (1925)-XIX (1943)
<i>Drobeta</i>	<i>Drobeta, Buletinul Muzeului Județean Mehedinți</i> , Turnu Severin
<i>Hinova</i>	M. Davidescu, <i>Cetatea romană de la Hinova</i> București, 1989
<i>Implements</i>	K. D. White, <i>Agricultural Implements of the Roman World</i> , Cambridge, 1967
<i>Lechința de Mureș</i>	I. H. Crișan, <i>Un depozit de unelte descoperit la Lechința de Mureș</i> , en <i>SCIV</i> , XI, 2, 1960
<i>Mărculeni</i>	I. Glodariu, A. Zriny, P. Gyulai, <i>Le dépôt d'outils romains de Mărculeni, Dacia NS. XIV</i> , 1970,
<i>MCA</i>	<i>Materiale și Cercetări Arheologice</i> , București, I (1953) et suiv.
<i>Mediaș</i>	J. Winkler, M. Blajan, <i>Atelierul de fierărie de la Mediaș</i> , en <i>ActaMP</i> , VI, 1982

CONSTANTIN ILIEȘ

- Obreja D. Protase, *Așezarea și cimitirul daco-roman de la Obreja (Transilvania)*, en *ActaMN*, VIII, 1971
- Poieniști R. Vulpe, *Săpăturile de la Poieniști din 1949*, en *MCA*, I, 1953
- Porolissum N. Gudea, *Porolissum. Un complex arheologic daco-roman la marginea de nord a Imperiului Roman*, en *ActaMP*, XIII, 1989
- Răcari D. Tudor, *Castrae Daciae Inferioris*, en *Apulum*, V, 1965
- Râșnov N. Gudea, I. Pop, *Cercetări arheologice recente în castrul roman de la Râșnov-1972* en *SMMIM*, 7-8, 1974-1975
- R. E. *Real Encyclopedie der classischen Altertumswissenschaft (Pauly-Wissowa)*, Stuttgart, I (1893) et suiv.
- Sargeția *Sargeția*, *Buletinul Muzeului Județean Hunedoara-Deva*, I (1937) et suiv.
- SCIV *Studii și cercetări de istorie veche*, București, I, 1950, 24 1973
- SCIVA *Studii și cercetări de istorie veche și arheologie*, 25 (1974)
- 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
- St.Com.C. *Studii și Comunicări*, Muzeul Județean de etnografie și istorie locală, Caransebeș, 1, 1965
- Sucidava I D. Tudor, *Sucidava I*, en *Dacia*, VI-VI, 1935-1936
- Terra Nostra *Terra Nostra, culegere de materiale privind istoria agriculturii, industriei alimentare, silviculturii și apelor*, București, 1, 1970

OUTILS AGRICOLES EN DACIE ROMAINE

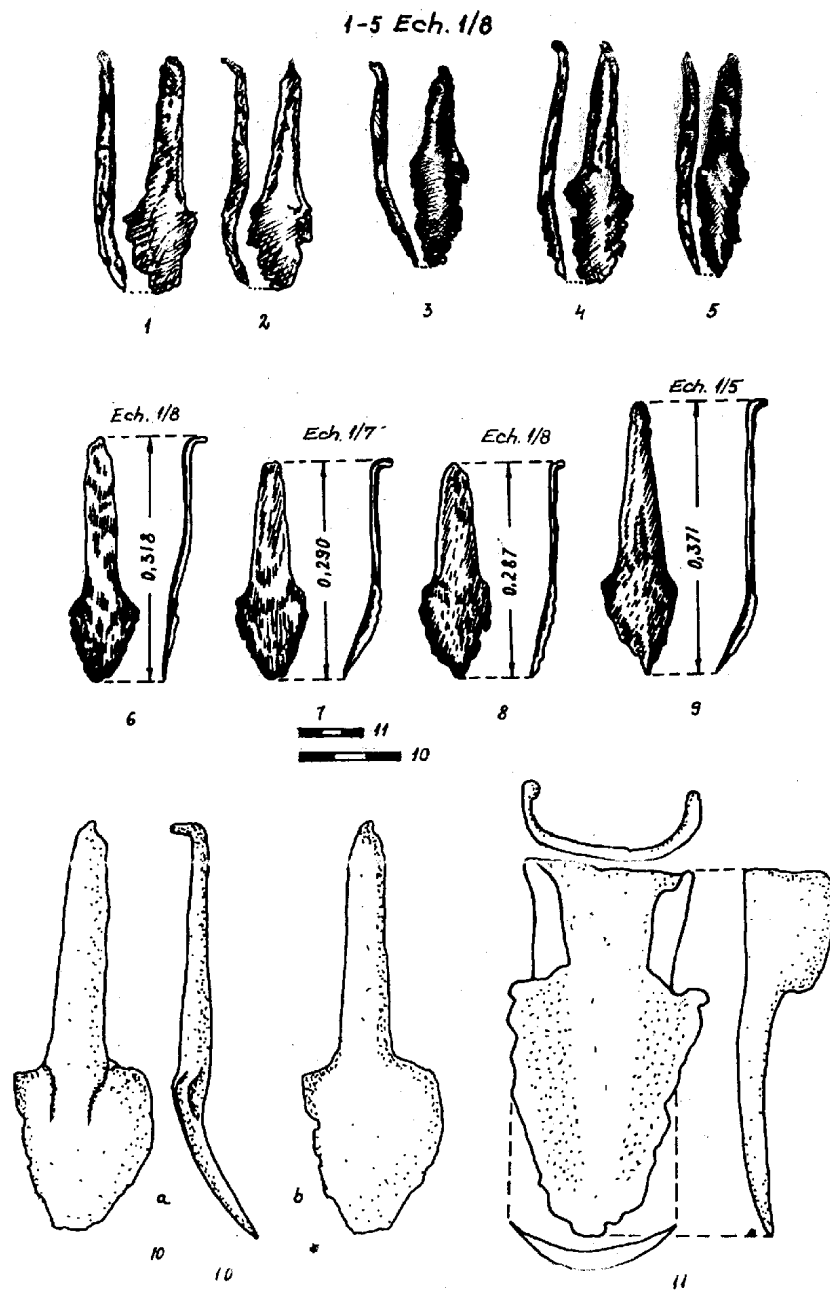


Planche I

CONSTANTIN ILIEȘ

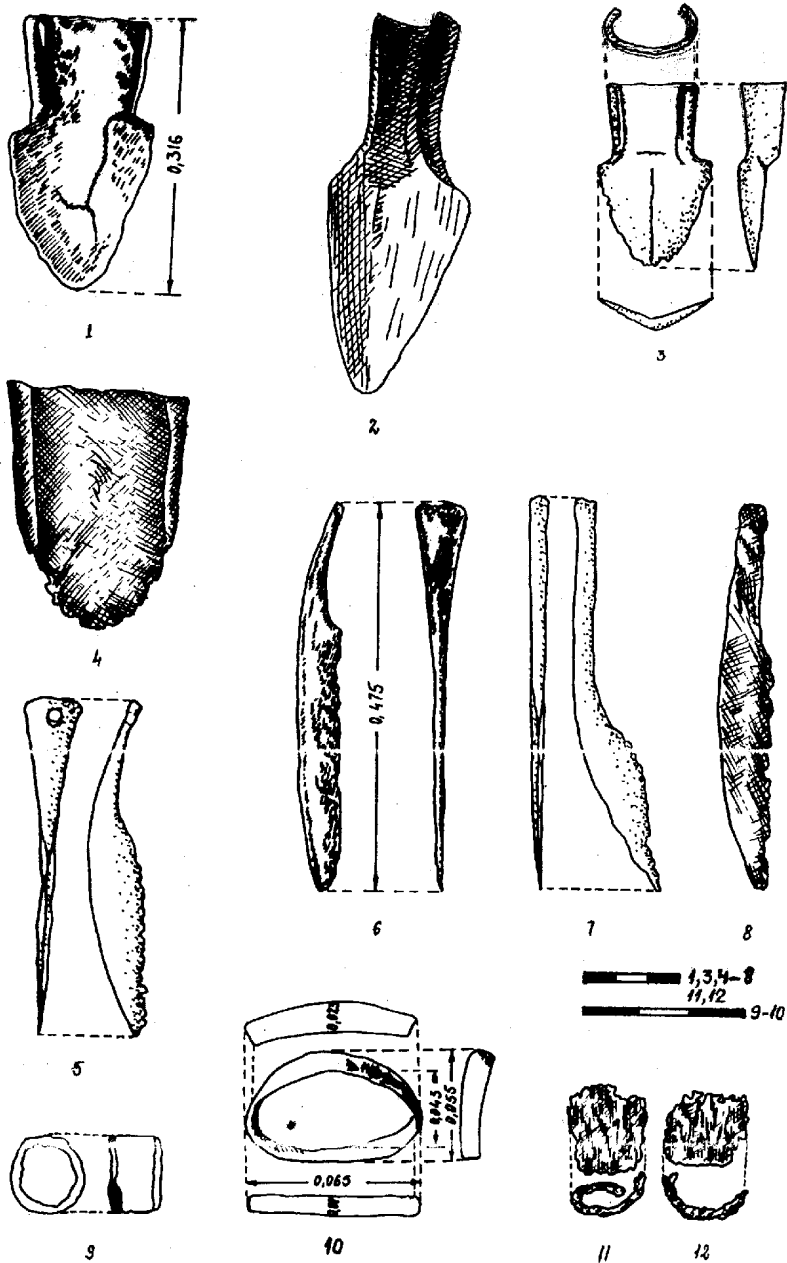
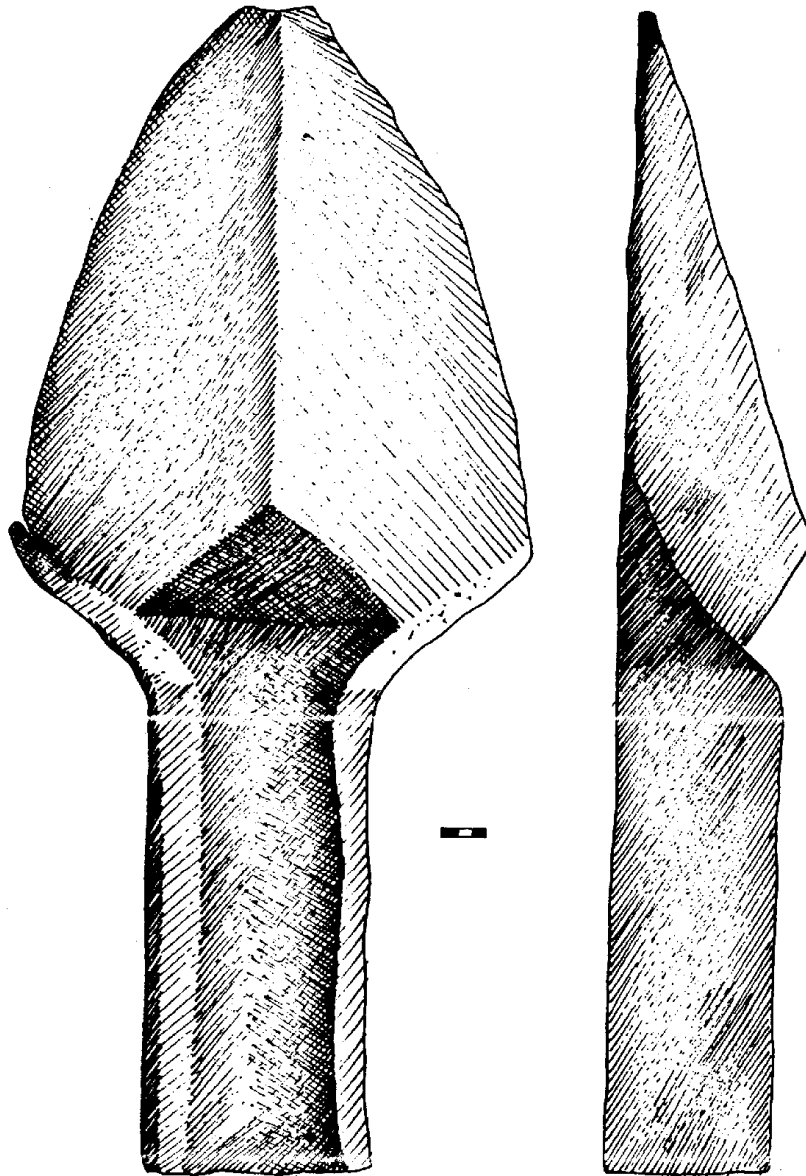


Planche II

OUTILS AGRICOLES EN DACIE ROMAINE



1

Planche III

CONSTANTIN ILIEȘ

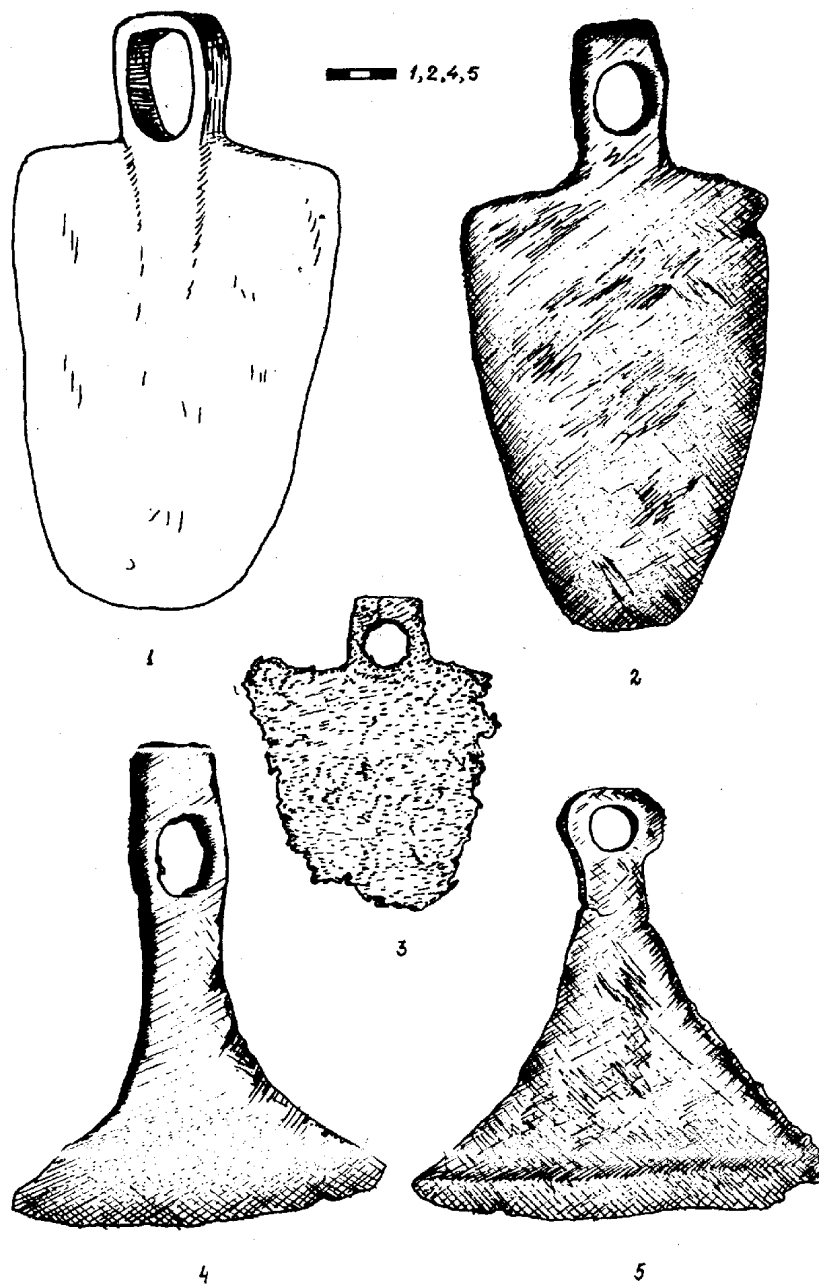


Planche IV

OUTILS AGRICOLES EN DACIE ROMAINE

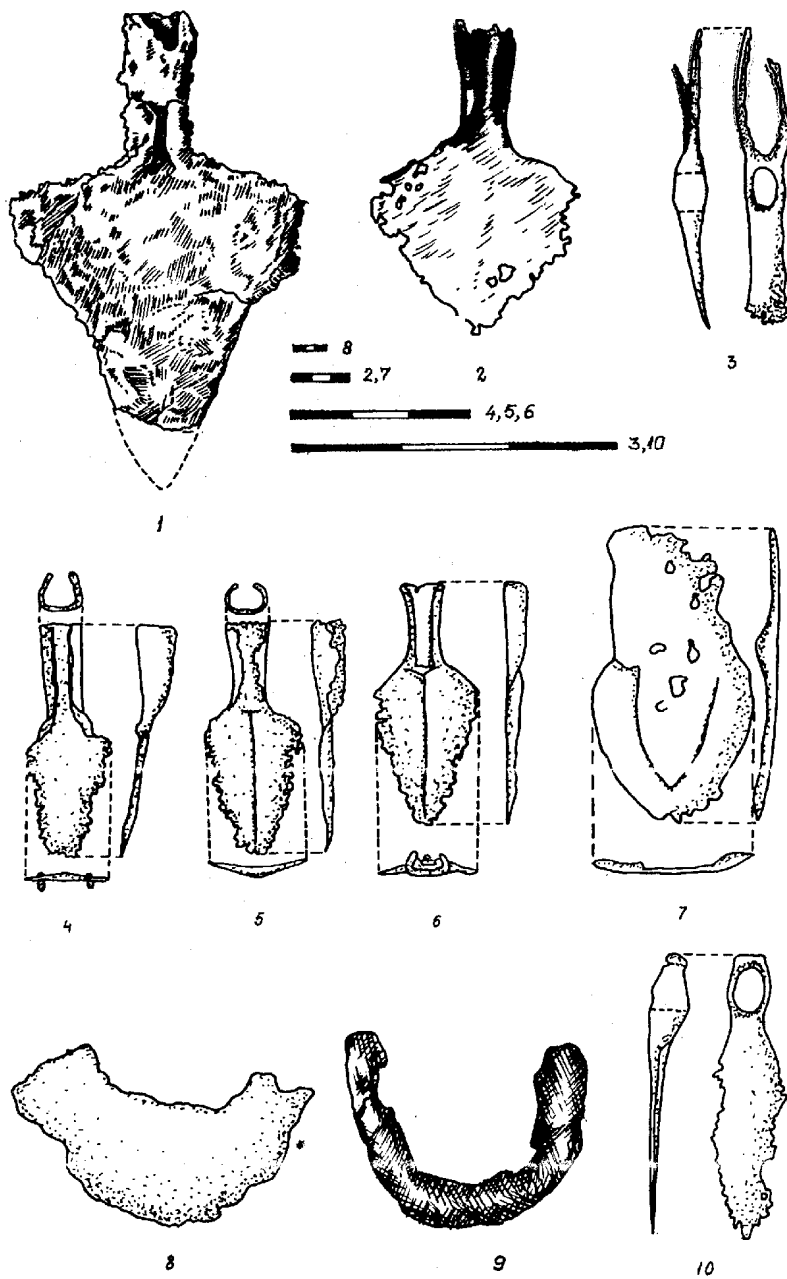
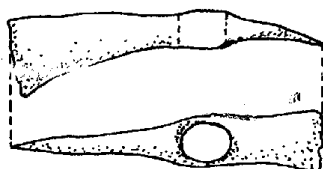


Planche V



1

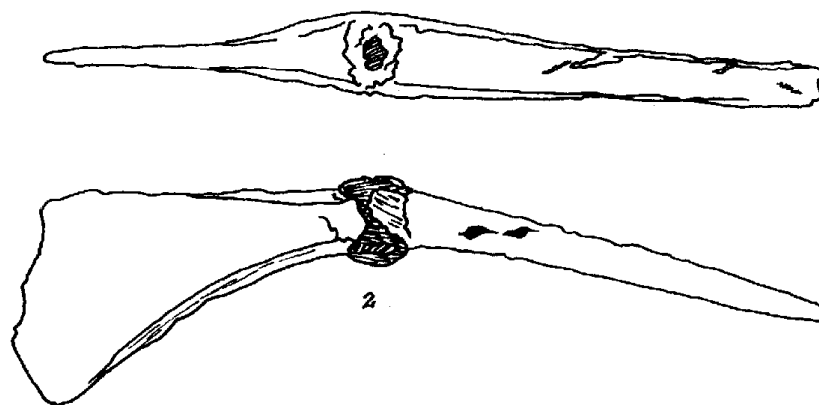
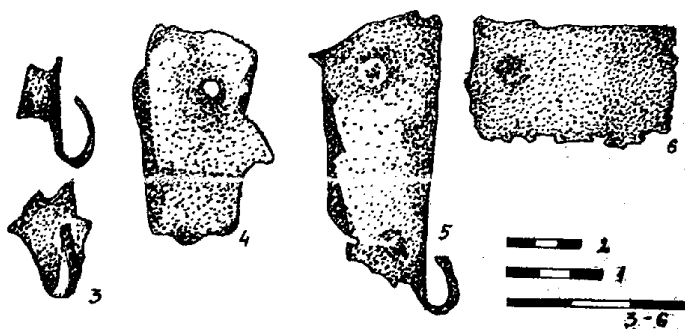


Planche VI

OUTILS AGRICOLES EN DACIE ROMAINE

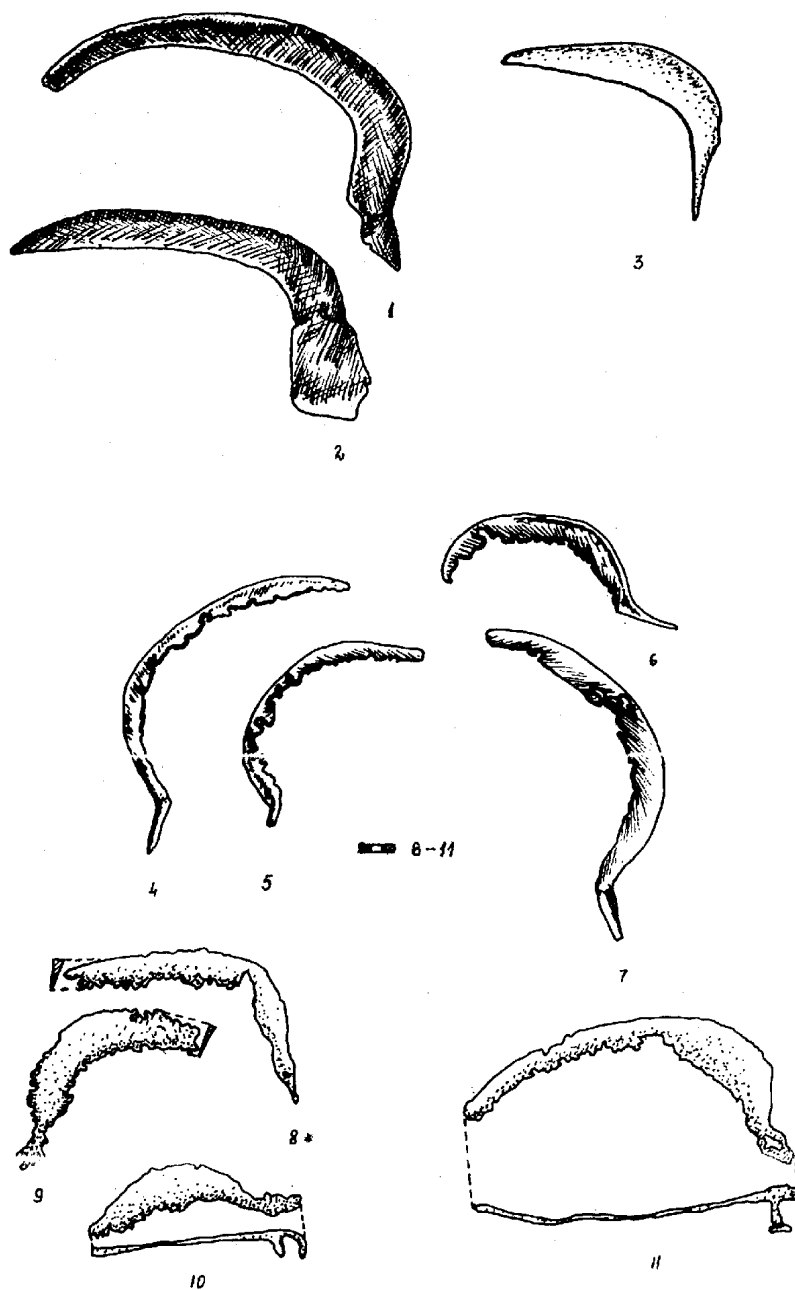


Planche VII

CONSTANTIN ILIEȘ

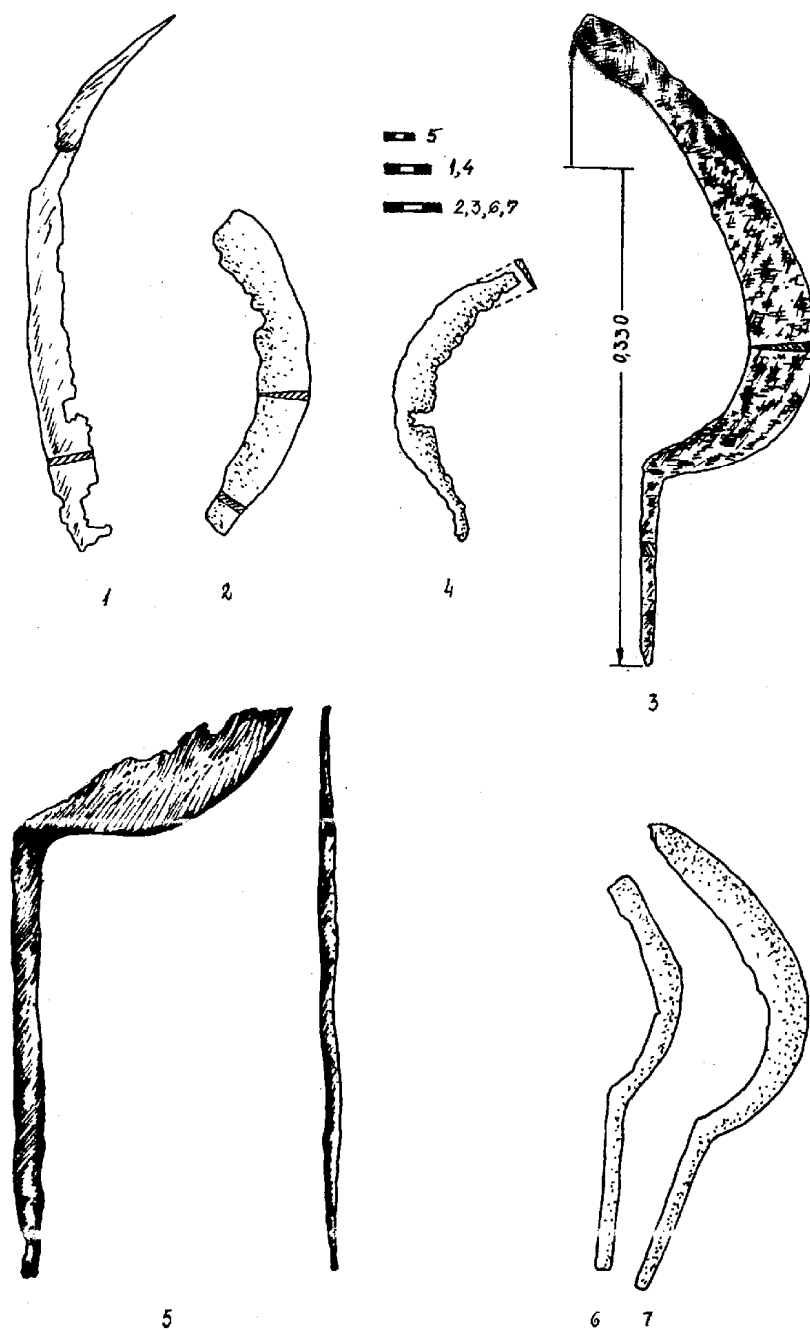


Planche VIII

OUTILS AGRICOLES EN DACIE ROMAINE

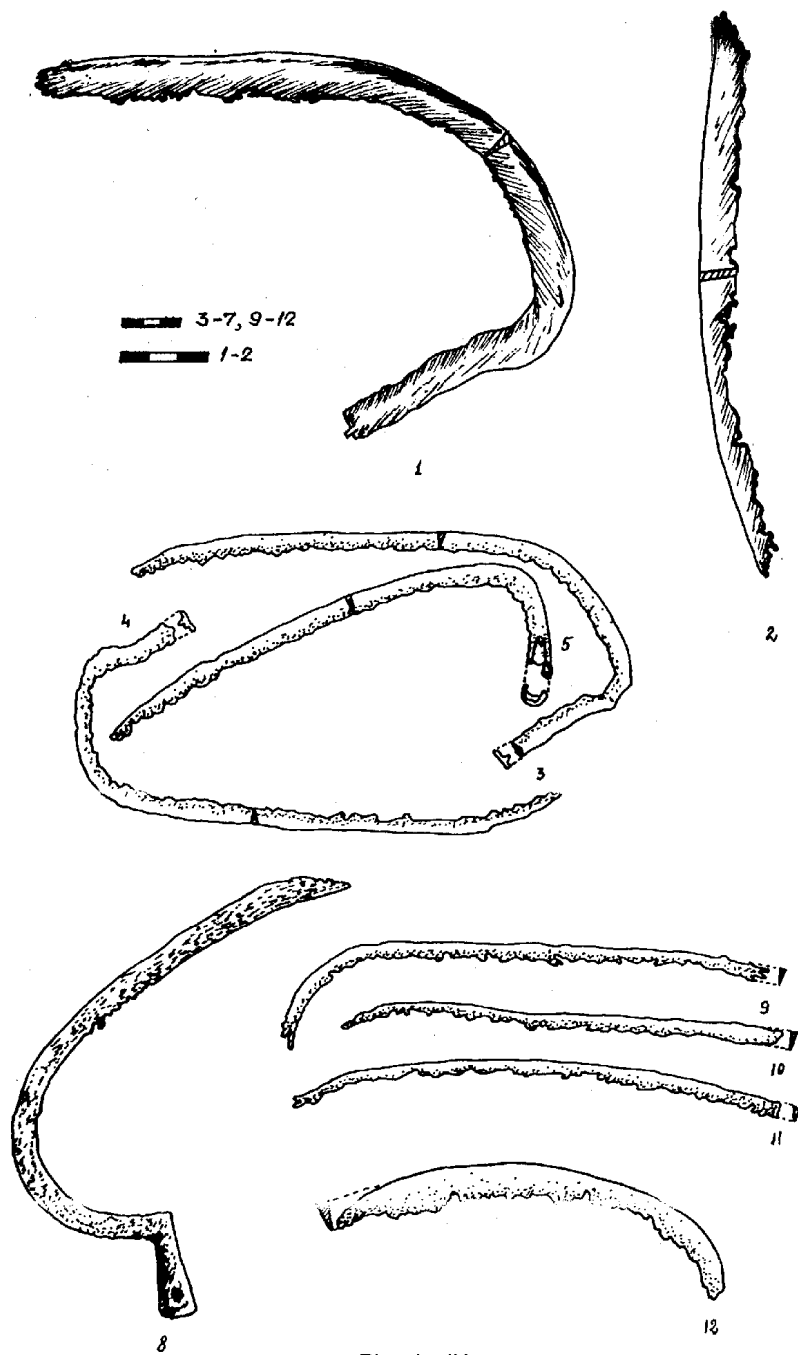


Planche IX

CONSTANTIN ILIEȘ

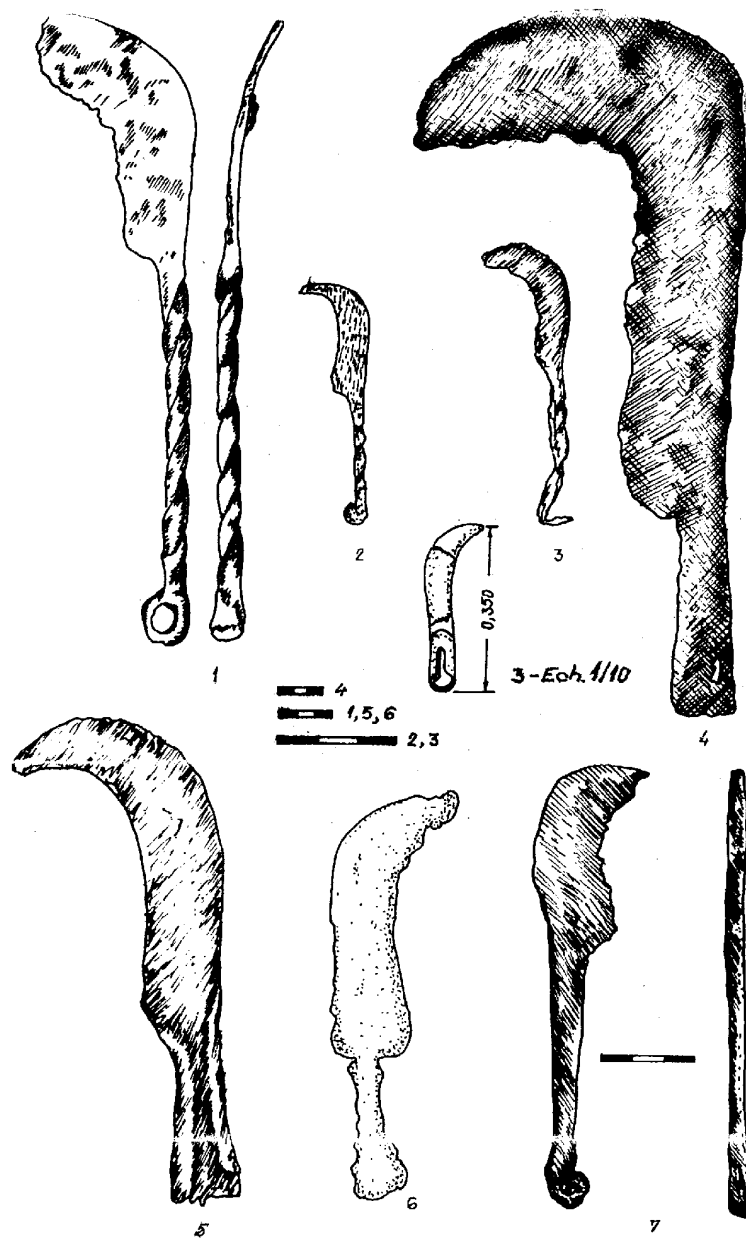


Planche X

OUTILS AGRICOLES EN DACIE ROMAINE

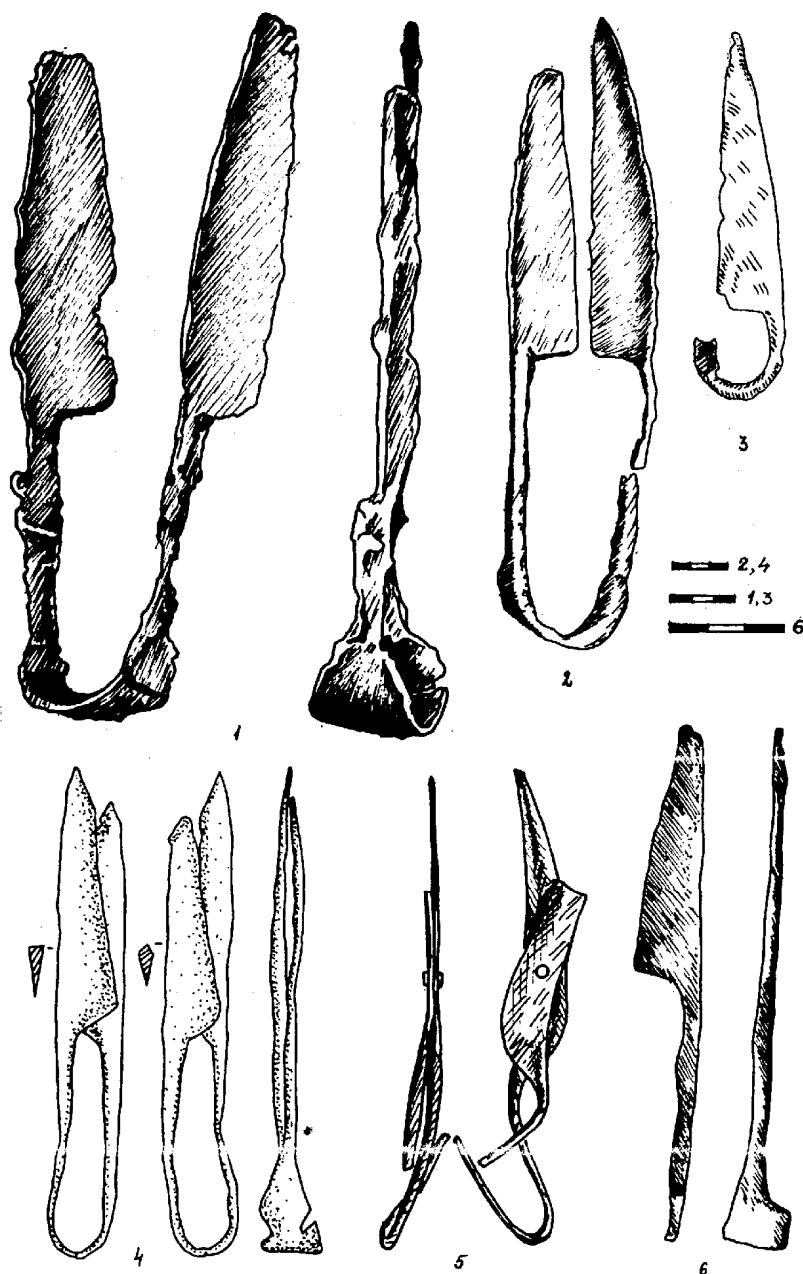


Planche XI

INFORMAȚII DOCUMENTARE PRIVIND REFORMA RELIGIOASĂ DIN NORDUL BIHORULUI ÎNTRE 1530-1570

MIHAI APAN

RESUMÉ. Informations documentaires concernant la réforme religieuse calvine du nord de Bihor dans les années 1530-1570. La recherche des documents d'archive de l'archidiocèse de Marghita confirme les informations bibliographiques selon lesquelles les localités du Nord du comitat de Bihor ont connu le prosélytisme réformateur calvin, les fidèles catholiques et orthodoxes étant obligés de s'unir dans la foi avec l'église calvine hongroise en deça de Tisa, avec le siège à Debrecen. Le prince Ioannes Sigismund envisageait de faire abandonner aux Roumains la foi orthodoxe et pour cela il a créé l'institution de la surintendance de l'évêché, cela étant une solution politique qui visait l'assimilation des Roumains par les Hongrois, solution avancée dans les diètes de Transylvanie, soutenue par les conseillers et les réformateurs calvins.

La începutul veacului al XVI-lea bazele vechii societăți medievale europene s-au destrămat, ivindu-se încet dar ferm o nouă societate, cuprinsă de o profundă metamorfoză politică, economică, intelectuală și religioasă, care s-a finalizat în apariția statelor naționale, ce repudiau în aparență pretenția Papei la putere universală. Sinteza medievală a fost contestată, făcându-și apariția ideea că Biserica universală trebuie să fie înlocuită de biserici naționale, de stat, sau de biserici libere. Filosofia ei scolastică, ce își avea sorginea în filozofia greacă, a fost treptat înlocuită de teologia protestantă biblică. Această așa-zisă libertate a avut un efect malefic asupra conștiinței religioase a credincioșilor, fiind justificată în felul acesta credința numai prin Biblie. Biblia a devenit singura normă și nu Biblia împreună cu tradiția, care cuprinde în sine sacramentele și faptele.¹

Dogma helvetică susține învățătura greșită a predestinării omului fie la mântuire, fie la osândă. Dumnezeu este prezentat ca un despot, care mântuiește sau osândește după bunul său plac. Biserica, după Calvin, este formată din sfinți și din predestinați, restul oamenilor constituind masa de osândiți la iad. După calvini, omul e sortit de Dumnezeu deja de la naștere să se mântuiască sau să se osândească; și atunci evident că nici faptele bune, nici spovada nu mai au nici un rost. Semnul că cineva e predestinat la mântuire e faptul că se bucură (ca și în Vechiul Testament) de prosperitate materială în această lume, o idee, după părerea noastră, care viza și alte scopuri.²

¹ Cairns, E., Earle, *Creștinismul de-a lungul secolelor*, Oradea, 1977, p.267

² Dumea, Claudiu, *Manual de religie*, București, 1994 p.157

Apariția statelor naționale presupun conducători naționali de tipul Tudorilor englezi și o administrație civilă, care se opuneau ierarhiei religioase internaționale. Civilizația apuseană s-a secularizat tot mai mult și, pe măsură ce Europa se extinde, întreaga lume a fost afectată.³

În timpul revărsării valurilor calvine peste Transilvania, principatul era vasal Porții otomane, iar creștinismul era lovit și de prigoana mahomedanilor, context în care prozelitismul calvin a câștigat teren.⁴ Principele, dietele, consilierii, reformatorii calvini și organizarea bisericească calvină erau componentele puterii nobilimii maghiare, care urmărea asimilarea etnică a populației românești prin intermediul religios, mai ales din partea de nord a comitatului Bihor.⁵ Biserica catolică a fost despuțată de toate bunurile sale și, într-un timp foarte scurt, acestea au ajuns în proprietatea nobilimii reformate, care fusese anterior integral catolică. Aceasta și-a reformat rapid credința, devenind stăpână peste orașe, târguri și posesiuni. Au fost răsplătiți și cei care, prin servicii aduse noilor stăpâni reformați, din punct de vedere religios, au propagat o politică periculoasă.⁶ Marile familii maghiare reformate: Pázmány, Nadány sau Zólyomi, au susținut economic propaganda calvină, începută aici și în Ungaria de nord aproximativ în jurul anului 1530, de către reprezentanți de marcă ai protestantismului, formați la școala elvețiană.⁷

Desființarea și distrugerea Episcopiei catolice de la Oradea, și consolidarea Districtului bisericesc reformat de dincoace de Tisa, sunt încă două dovezi, a ceea ce înțelegeau componentele puterii prin toleranță creștină. Subliniem că această nouă instituție bisericească, care și-a făcut apariția, avea competență absolută asupra tuturor bisericilor din partea de nord a comitatului Bihor, cunoscută și sub denumirea de Valea Ierului, dar care cuprindea o zonă mult mai întinsă.⁸

Noua și periculoasa schismă avea o metodologie proprie de aplicare, care însemna și ademenirea preoților români ortodocși, nevoiți să-și expună credințioșii la abandonarea Sfintelor Taine, învoindu-se în final de a primi hirotonirea de la superintendenții calvini. Acesta se explică prin puterea mare a calvinismului în nordul Bihorului, apropiat de Debreczen și Oradea, și împeștrițat de populație ungurească.⁹

³Cairns, E., Earle, *op.cit.*, p.272-273

⁴Borcea, Liviu, Gorun, Gheorghe (coord.), *Istoria orașului Oradea*, Oradea, 1995, p.106

⁵Iorga, Nicolae, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, I, București, 1915, p.164

⁶Borcea, Liviu, Gorun, Gheorghe, *op.cit.*, p.110; Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Bihor, *fond Frater*, dos.1, f. 7; 12; fond Capitlul Episcopiei romano-catolice Oradea, *Instrumenta literalia*, fasc.1, nr.41, 43-49; *Colecția de documente*, dos. 6, f. 34-37

⁷Zoványi, Jenő, *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon* (Lexicon istoric al bisericii protestante din Ungaria), Budapesta, 1977, p.148, 289-290, 447-448, 58, 210; Bunyitay, Vince, *A váradi püspökök a száműzetés és az újraalapítás korában*, (Episcopii din Oradea în perioada prigoanei și a restaurării), Debrecen, 1935, p.28

⁸Zoványi, Jenő, *op.cit.*, p.641; Bunea, Augustin, *Vechile episcopii românești ale Vadului, Geagiului, Silvașului și Bălgradului*, Blaj, 1902, p. 24-25

⁹Tripon, Aurel, *Monografie-Almanah a Crișanei*, Oradea, 1936, p.19

Documentele Protopopiatului Reformat Marghita atestă faptul că deja la 1530 majoritatea târgurilor și orașelor din comitatele nordice ale Ungariei și partea de nord a comitatului Bihor au cunoscut prozelitismul reformat, unindu-se în credință cu acesta, abandonând oficial credința catolică sau ortodoxă, mai ales cu forța, respectând principiul "cujus est regio, ilius est religio", adică religia stăpânului de pământ trebuia să fie și religia supușilor. Stăpânii erau în majoritate de origine maghiară, în timp ce supușii erau în proporție majoritară români ortodocși.¹⁰

O serie de localități din nordul Bihorului cum erau: Cetariu, Mișca, Leta Mare, Albiș, Pățul, Săcuieni, Valea lui Mihai, Suplacu de Barcău, Voivozi, Borumlaca, Ciutelec, Sâniob ș.a. au fost considerate oficial, unite cu religia calvină. Documentele precizează că toate bisericile din această zonă înainte de reforma religioasă țineau de ritul răsăritean, iar convertirea la calvinism s-a realizat aici cu mai multă ușurință decât în alte părți ale comitatului Bihor. Mai mult, documentul mai precizează că reforma religioasă calvină s-a propagat în toate localitățile din această zonă, chiar și în cele cu populație preponderent valahă, aflându-se sub jurisdicția unui paroh valah, care era subordonat Superintendenței reformate de dincoace de Tisa.¹¹

Pe drept cuvânt considera Nicolae Iorga, că Ioan Sigismund se gândea la părăsirea credinței ortodoxe de către români, ceea ce ar fi constituit un avantaj pentru închiderea Ardealului în granițele proprii și contracararea oricăror influențe, ce ar fi venit din țările române. Pentru aceasta a creat instituția superintendenței episcopale pentru români, aceasta fiind o soluție politică, în ultimă instanță, care viza maghiarizarea românilor.¹²

Pe baza numeroaselor legi, diplome și alte acte, biserica poporului român din Transilvania și părțile Ungariei a fost și până la anul 1700 dezbinată în două confesiuni, una greco-răsăriteană sau bizantină ortodoxă, iar alta reformată calvină, sau unită în dogme, în canoane și disciplină cu cea calvină. Biserica greco-răsăriteană rămasă credincioasă învățaturii celor șapte concilii ecumenice își pierduse și cele din urmă resturi ale autonomiei sale, devenise subjugată de către superintendentul calvinesc și ferecată prin jurământul depus, mai târziu, de către mitropoliți la superintendenți, care începuseră a se subscrie cu aroganță "episcopus valachorum".¹³

Deci noul val de prozelitism calvin din secolul al XVI-lea a pus la grea încercare rezistența elementului românesc. Mai ales principele pune mult zel în câștigarea românilor pentru calvinism, spre a lărgi baza puterii centrale și a ușura lupta în exterior. În acest scop, el a căutat să dea Bisericii românești din Transilvania o ierarhie proprie, ruptă de cea a țărilor românești, să supună aparatul bisericesc românesc episcopilor calvini, să câștige prin avantaje și promisiuni

¹⁰ Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Bihor, *fond Protopopiatul Reformat Marghita*, reg.385, f.21, 140

¹¹ *Ibidem*, f. 5, 101, 150, 157-159

¹² Iorga, Nicolae, *op.cit.*, p.164

¹³ Bariț, George, *Părți alese din istoria Transilvaniei*, I, Brașov, 1993, p. 215

preoțimea și apoi, prin ea, poporul. Românii având posibilități de instruire prea reduse, lipsiți fiind, mai ales aici, și de un cler superior mai instruit, dar și de o elită socială purtătoare a unei culturi majore proprii, sau avându-le în proporții prea reduse, ortodoxia românească a coborât în adâncime, a îmbrăcat mai multe forme populare, s-a îmbibat cu credințe, cu obiceiuri primare, devenind prin aceasta o ortodoxie proprie, componentă a etnicului românesc, s-a concretizat în ritualuri total deosebite de ale celorlalte religii, dar identice în schimb pe întreaga arie a poporului român. Cu un cler neinstruit, Reforma n-a putut antrena preoțimea ortodoxă, rămasă credincioasă învățăturii celor șapte concilii ecumenice, în disputele sale teologice, în complicatele sale subtilități dogmatice sau religioase. În schimb s-a străduit să angreneze preoțimea în lupta împotriva icoanelor, a credințelor "deșarte", obiceiurilor "dăunătoare". A căutat să pătrundă, cu forța chiar, în ritualuri unde poporul era atât de sensibil, în acest complex popular de credințe, în care nu se poate opera cu succes decât prin cultură. Prozelitismul religios al reformei, inovațiile rituale calvine au trezit astfel și rezistențe, s-au izbit sau chiar s-au frânt de zidul puternic al unei credințe adânc conservative, inaccesibile.

Cei câțiva principii catolici care i-au urmat lui Ioan Sigismund, au încurajat rezistența ortodoxă, adâncind aversiunea față de calvinism, dar în perioada de referință, stăpânul feudal nu mai era Biserica catolică și puțini stăpâni de pământ mai rămăseseră catolici. Asuprirea venea acum chiar din partea nobilimii calvine maghiare, chiar dacă prin introducerea limbii naționale în biserica românească, aceasta a provocat traduceri, texte, tipărituri românești, a ridicat prin școlile sale și câteva personalități culturale, stimulând prin toate acestea și cultura românească.¹⁴

Nu putem încheia fără a ne aduce aminte de cuvintele pline de înțelepciune și demnitate ale lui George Bariț care se refereau la întreaga perioadă a principilor protestanți: "Cum se putea ca să se afle arhieriei, cari să jure pe două simboluri de credință diametral opuse sau dacă voiți, cum se putea, ca arhieriei și o parte considerabilă dintre preoți să creadă numai cât cred protestanții, să execute însă întreg cultul răsăritean atât de bogat și aplicat pentru toate fazele vieții omenești? Și cum oare sufereau ceilalți episcopi, metropoliți, exarchi, și patriarhi ai Răsăritului o anomalie, batjocură, călcare în picioare a dogmelor, a ritului, a canoanelor bisericii așa zicând de înaintea ochilor, fără ca să aflăm într-o sută de ani altă urmă de rezistență, decât un singur sinod ținut la Iași".¹⁵

¹⁴ Prodan, David, *Supplex Libellus Valachorum*, București, 1998, p.128

¹⁵ Bariț, George, *op.cit.*, p.196

DIETELE TRANSILVANIEI DIN SECOLUL AL XVI-LEA CU PRIVIRE LA SITUAȚIA RELIGIOASĂ A ROMÂNILOR

LIVIU BORCEA

RÉSUMÉ. *Les Diètes de Transylvanie du XVI-ème siècle sur la situation religieuse des roumains.* Les Diètes du Principauté de Transylvanie se sont intéressé constamment au XVI-ème siècle à la situation religieuse des Roumains. Le statut des prêtres se confond avec celui de la nation dont ils faisaient partie, étant considérés "tolérés" au profit de l'Etat. Les prévoyances de la Diète essayaient de mettre de l'ordre parmi les Roumains, de leur donner des règles de conduite et de morale qui, selon les dirigeants du pays, leur manquaient. Donc les dirigeants considéraient que la situation sous-développée des Roumains était due à l'obstination de ce peuple de conserver ses anciennes traditions et pas au facteur social, politique et économique.

Les tentatives de donner une autre hiérarchie ecclésiastique aux Roumains, de les convertir par tous les moyens du calvinisme, ont été très puissantes au XVI-ème siècle, ce qui se poursuivra au siècle suivant.

La mijlocul veacului al XVI-lea în Transilvania a triumfat Reforma religioasă. Mai ales în părțile de vest ale Principatului, varianta helvetică a ei a cucerit poziții covârșitoare între credincioșii de limbă maghiară. O etapă următoare, care a început încă de prin deceniul al șaselea al secolului la care ne ferim viza atragerea românilor la noua credință dar, în cazul lor, lucrurile s-au complicat. Aici "libera opțiune" n-a dat rezultate și a fost nevoie de intervenția hotărâtă a autorității statului pentru ca procesul să poată fi demarat.

Printre români protestantismul, total diferit de cultul ortodox, n-a fost receptat inițial decât de către un număr foarte restrâns de credincioși. La aceasta a contribuit și faptul că principii Transilvaniei din a doua jumătate a secolului al XVI-lea erau de credință catolică (îndeosebi cei proveniți din familia Bathoreștilor), astfel că ei au mai temperat prozelitismul, îndeosebi calvin¹. Bathoreștii au privit chiar cu îngăduință religia românilor preferând acceștia să rămână în vechea credință decât să treacă la calvinism. Dar chiar dacă au dus în țară pe iezuiții propovăduitori ai Contrareformeii, nici ei nu au reușit să se impună hotărâtor în fața unei Diete dominate numeric de protestanți². Ceea ce au reușit, totuși să determine, cel puțin aparent, a fost un minim de toleranță reciprocă între cele patru religii "recepte".

¹ - tefan Meteș, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a Românilor din Ardeal și Ungaria*, vol. I, Arad, 1918, p. 84, 123

² Zoványi Jenő, *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig*, Budapest, 1977, p. 323

Situația religioasă a românilor din Ardeal a constituit o preocupare relativ constantă a Dietelor Principatului Transilvaniei chiar dacă referirile directe, în cadrul hotărârilor adoptate, nu sunt prea multe. Statutul preoților "alahi" se confunda cu cel al nației din care făceau parte. În *Constituțiile Aprobate ale Transilvaniei*, tipărite în 1653, acest statut era delimitat foarte clar: neamul valahilor nu era socotit în Transilvania nici între "stări" și nici între religii. Nefiind între religiile acceptate, ordinele bisericesti valahe erau tolerate și ele doar pentru folosul țării³. Deci această toleranță trebuia să fie atâta cât era în "folosul" statului și în nici un caz cel al românilor.

Acesta este motivul pentru care reglementările vizau îndeosebi următoarele categorii de probleme:

- restrângerea liberei manifestări a cultului ortodox la cadrul restrâns al obștii sătești și interzicerea formelor de manifestare mai amplă, care ar fi putut perturba rânduiețile economice și sociale ale domeniului nobiliar (spre exemplu, nu era tolerată existența unei vieți monahale, greu de controlat de către autoritatea statului);

- limitarea drepturilor pe care le aveau ierarhii ortodocși asupra propriilor credincioși, în special în domeniul juridic;

- crearea unei ierarhii bisericesti separate, în frunte cu un cleric numit când *episcop* când *superintendent* și, pe această cale, atragerea românilor la calvinism.

Prevederile cuprinse în hotărârile dietale dovedesc încercarea factorului de decizie de a face ordine între români, de a le oferi norme de viață morală și de credință pe care autoritățile credeau că românii nu le aveau. Ele denotă o totală ignoranță referitor la ceea ce se petrecea în lumea satului românesc, o viziune deformată cu privire nu la nivelul de civilizație care, fără îndoială, era foarte coborât, ci la legitimitatea credinței, învinovățită de a fi contribuit la această stare. Rezultă foarte clar că mai marii Principatului Transilvaniei nu considerau vinovat de situația românilor factorul social-politic sau economic, ci încăpățânarea acestora de a-și păstra vechea credință care nu le permitea să se desprindă din statutul social în care se aflau.

Cât de puțin se cunoșteau realitățile etnice și confesionale ale conlocuitorilor chiar în interiorul Transilvaniei este dovedit de părerea în general răspândită între sași și difuzată prin ei spre apusul Europei, cum că credința valahilor "... urmează credința fericitului Apostol Pavel"⁴. Această confuzie între ortodocși și adepții Apostolului Pavel transpare și din cronică lui Sebastian Franck, publicată la Strassburg în 1531⁵. Că nu este vorba despre secta maniheistă a pavlicienilor ci despre credința ortodoxă o lămurește Johannes Honterus în comentariile sale la opera lui Reicherstorffer: "... Acum secta lui Pavel nu este nimic altceva decât cea mai curată credință și evlavie creștină. Căci ce altceva a propovăduit Pavel decât despre Hristos cel răstignit? Iar dacă Pavel ar fi înființat o altă sectă deosebită, el ar fi fost un eretic, ceea ce nu recunosc romanii (adică romano-catolicii – n. n. L. B.). Așadar rutenii, rușii, bulgarii, românii, geții și cei de o seamă cu ei mărturisesc credința creștină în același fel ca și popoarele Bisericii apusene..."⁶.

³ *Constituțiile Aprobate ale Transilvaniei (1653)*, Cluj-Napoca, 1997, p. 58

⁴ *Călători străini despre țările române*, vol. I, București, 1968, p. 161

⁵ *Ibidem*, p.192-193

⁶ *Ibidem*, p. 206

O primă precizare referitoare la proeții români se aduce în ședințele dietei de la Turda din 1548. În ultimele din cele 12 articole se menționează modul de prestare a dării specifice românilor numită *quinguagessima ovium* ("a cinzecea oaie").⁷ Aici se face deosebire între românii de rând (*coloni*), cnezul de sat (*kenesius id est ludex Pagensis*) și preoți (*Valachorum quoque Presbyteri, id est Popae*). Astfel, dacă cnezul trebuia să dea strângătorilor de bir "un caș și o traistă numită în mod obișnuit desagă" (*unum caseum et unam manticam vulgo izsák dare debebit*), preoții erau scutiți și ei de *quinguagessima* "cu toate acestea, strângătorilor de bir trebuie să le dea o mână de curele, o traistă, adică desagă și o chingă de șa" (*ita tamen ut connumeratori unam palam coreorum, unam manticam videlicet izsák et unum heueder dare debeant*).⁸

Documentul este important deoarece atestă un tratament diferențiat aplicat preoților români în ceea ce privește obligațiile economice pe care le aveau în cadrul comunităților de credincioși, plasându-i, în privința obligațiilor, între pătura cnezilor și marea masă a românilor de rând. Dar faptul că nici una dintre dietele ținute în secolul al XVI-lea nu se referă la o limitare a numărului preoților în satele românești, dovedește că deja la sfârșitul secolului al XVI-lea ei erau asimilați cu condiția social-economică a românului de rând, deci dădeau dări ca oricare alt român iobag.

O primă imixtiune de proporții se declanșează în timpul lui Ioan Sigismund, "craiu" Ardealului care aderase la varianta antitrinitariană a Reformei.⁹ Dieta de la Sibiu (noiembrie-decembrie 1566) emite o hotărâre revelatoare în privința intențiilor față de români: "pentru ca predicarea Eganvheliei să nu fie cu nimic tulburată la nici una din nații și să nu fie atinsă sporirea cinstirii lui Dumnezeu, ba chiar pentru a se curăți și îndepărta dintre noi tot felul de idolatrii și huliri, am hotărât din nou ca în această stăpânire <a noastră> să fie șterse toate idolatriile, la toate națiile, iar cuvântul lui Dumnezeu să fie propovăduit liber, mai ales între români, ai căror păstori orbi fiind, orbi păstoresc și astfel au dus spre pierzanie atât pe ei cât și sărmana comunitate. Cei ce nu vor să se supună dreptății Măria Sa poruncește ca ei să se măsoare în Biblie cu episcopul Gheorghe, superintendentul, și să meargă spre înțelegerea adevărului; cei ce nici astfel nu vor lăsa loc adevărului, să fie îndepărtați – fie episcop român, fie preoți, fie călugări – și toți să asculte de unul ales episcop de superintendentul Gheorghe și de preoții aleși de el. Iar cei ce ar tulbura aceasta, să fie pedepsiți cu pedeapsa convenită necredinței".¹⁰

Este evidentă în text referirea la un început deschis de luptă împotriva cultului icoanelor considerată acum idolatrie ca și împotriva administrării Sfințelor Taine, apreciate ca huliri.

Hotărârile dietei de la Turda, din 6-13 ianuarie 1568 au fost date, mai ales în ultimul timp, ca exemplu de toleranță religioasă în Transilvania secolului al XVI-lea. Este vorba de pasajul în care legiuitorul prezidează: "Măria Sa, stăpânul nostru, întărește acum cele hotărâte înainte în adunările sale, împreună cu țara, referitor la treaba credinței, cum că peste tot predicatorii să propovăduiască, să răspândească

⁷ Hurmuzaki-Densușianu, *Documente privitoare la istoria Românilor*, vol. II/4, București, 1884, p. 421-423

⁸ *Ibidem*, p. 422.; precizarea "o mână de curele" este făcută în text și în limba maghiară: "*id est szijakat botskor bór*"

⁹ Nicolae Iorga, *Studii asupra evului mediu românesc*, București, 1984, p. 380, nota nr. 5

¹⁰ *Monumenta Comitalia Regni Transilvaniae*, vol. II, Budapeșt, 1877, p. 326-327; vezi și *Istoria României. Transilvania*, Cluj-Napoca, 1997, p. 565

Evanghelia fiecare potrivit priceperii sale iar comunitatea, dacă vrea să primească, bine, iar dacă nu, nimeni să nu fie silit spre neliniștea sufletului său, dar sp oată ține un predicator a cărui învățătură să-i placă lui. De aceea nici unul dintre superintendenți și nici alții să nu aibă voie să-i supere pe predicatori, *să nu fie nimeni ocărât de către nimeni în privința credinței* (subl. L.B.), potrivit legilor dinainte, și să nu se îngăduie nimănui ca pentru învățătura propovăduită să fie amenințat cu temnița sau alungat de pe locul său, căci credința este un dar al lui Dumnezeu care prin auz vine, care auz din cuvântul lui Dumnezeu este".¹¹

Caracterul aparent tolerant al acestor prevederi, ce rezultă din partea pe care am subliniat-o în text, este infirmat de o precizare aflată în același text, ceva mai înainte: "Înștiriințăm cu plecăciune pe Măria Ta că sunt mulți în țara Măriei Tale care nu se supun episcopului valah, pe care Măria Ta cu milostivenie l-ai ales în slujba de episcop, ci lăsându-se <sub înrăurirea> preoților vechi și rătăcirilor acelora, i se opun, nu-l recunosc în slujba sa. Ne rugăm Măriei Tale ca Măria Ta, împreună cu țara, să dai întâietate Evangheliei potrivit hotărârii dinainte și să pedepsești pe cei ce se încumetă împotriva ei".¹²

Rezultă din acest paragraf o susținută opoziție a credincioșilor români față de încercările de imixtiune a autorităților în problemele lor de credință, iar toleranța acestora exista doar față de religiile "recepte". De fapt, unii cercetători afirmă că în aceste prevederi "tolerante" nu era inclus nici catolicismul, ci numai variantele protestantismului.¹³ După moartea lui Ioan Sigismund (14 martie 1571), dieta întrunită la Cluj prevede referitor la episcopii și preoșii români că ei "să rămână în același mod și rânduială cum au fost pe vremea Milostiveniei sale răpostaului, în acele hotare în care au fost puși, fiecare să-și păstreze hotarele sale, în afară de acela nimeni să nu cuteze a merge".¹⁴

O scrisoare a principelui Ștefan Báthori către dregătorii săi, de câteva luni mai târziu, cu ocazia hirotonirii lui Eftimie ca mitropolit al Transilvaniei, arată o ameliorare a raporturilor dintre autorități și preoșii ortodocși români. Pe Eftimie "și pe popii românești care țin de legea lui să-i lăsați slobozi, fără nici o piedică, să umble, să petreacă, să predice, să învețe, să facă slujbe și să servească Sfânta Treime; dregătorii nă nu mai îndrăznească să se amestece în slujba lui și în încasarea veniturilor lui".¹⁵ Este vorba aici de dreptul de jurisdicție al episcopilor și preoșilor ortodocși asupra unui teritoriu anume. Dieta de la Mediaș, din decembrie 1588, revine asupra problemei precizând: "Acele vechi statorniciri care au fost cu privire la preoșii și episcopii români să rămână, iar episcopii de credință grecească să nu aibă voie a merge în vizitație pe moșia nimănui fără știrea stăpânului".¹⁶

Este adevărat că, uneori, episcopii ortodocși își asumau și atribuții juridice în diverse pricini ivite între credincioșii români. Hotărârea dietei de la Alba Iulia, din 29 aprilie 1593, este o dovadă în acest sens.¹⁷ Se constată că preoșii sârbi și episcopii români, cu ocazia vizitelor canonice, își depășesc atribuțiile, asumându-și funcțiile pe care le aveau în mod obișnuit șpanii domeniali. Se dispune ca episcopii

¹¹ *Monumenta Comitialia...*, p. 343

¹² *Ibidem*, p. 341

¹³ Zoványi, *op. cit.*, p.321

¹⁴ Ștefan Meteș, *op.cit.*, p. 78

¹⁵ *Ibidem*, p. 84-85

¹⁶ *Monumenta Comitialia...*, III, p. 240

¹⁷ *Ibidem*, p. 226

să nu aibă contacte decât cu preoții, nu și cu credincioșii. Se comitea astfel o încălcare a obiceiului împământenit, potrivit căruia fiecare nație din Transilvania avea drept de judecată asupra propriei comunități.

Dietele de la Turda, din aprilie 1577 și octombrie 1579, se referă la modalitatea de alegere a superintendentului pentru românii trecuți la calvinism.

Prima etapă din istoria încercărilor de calvinizare a românilor se încheie odată cu domnia lui Mihai Viteazul în Transilvania. Cât de superficială a fost aderența ortodocșilor la această confesiune este dovedit de faptul că, în 1602, atunci când episcopul catolic Náprágyi Demeter și-a elaborat planul de reorganizare a Principatului, pe români i-a numit cu termenul general de schismatici, deși, dacă ar fi fost între ei și o organizare bisericească protestantă, n-ar fi uitat s-o menționeze.¹⁸ Deci, protestantismul între românii din Transilvania îndată ce nu s-a mai bucurat de sprijinul principelui și a dietei, s-a destrămat. El va fi resuscitat în veacul al XVII-lea, odată cu urcarea pe tronul Transilvaniei a lui Gabriel Bethlen (1613-1629).

¹⁸ Zoványi, *op. cit.*, p. 323

ACTIVITATEA TIPOGRAFICĂ BĂLGRĂDEANĂ DIN SECOLUL AL XVII-LEA - SURSĂ DE EVALUARE A INFLUENȚEI REFORMEI ASUPRA BISERICII ROMÂNEȘTI DIN TRANSILVANIA

ANA DUMITRAN

RIASSUNTO. *L'attività tipografica ad Alba Iulia nel secolo XVII – fonte di valutazione dell'influsso della Riforme sulla Chiesa Rumena di Transilvania.* L'autore analizza l'attività tipografica della Chiesa Rumena di Transilvania nel secolo XVII, promossa nel contesto più ampio dell'influsso esercitato sulla vita religiosa dei rumeni dalla Riforma, a partire dalla seconda metà del secolo XVI fino alla fine del secolo XVII. In questo periodo si adoperano due strategie per attirare i rumeni alla Riforma: la prima, specifica per la seconda metà del XVI secolo, mediante l'erezione di un vescovado rumeno riformato; la seconda, nella seconda metà del XVII secolo, mediante la trasformazione della Metropoli ortodossa di Transilvania in un Vicariato dei rumeni, ma nel quadro della Chiesa calvinista ungherese.

Il risultato fu uguale: dopo un periodo di avvicinamento al calvinismo, nel quale la Chiesa Rumena ha assimilato qualche elemento lingvistico e amministrativo, essa ha continuato a vivere, conservando forme specifiche di culto. Questa conclusione si fonda sull'analisi dell'attività tipografica, studiando sia i libri stampati, quanto le biografie di alcune personalità culturale di quei tempi.

Alla fine si presenta l'immagine di una <<Chiesa Rumena riformata>> avendo come specifico l'uso liturgico della lingua parlata, l'amministrazione secondo le norme protestanti, ma interessata ad una reale evangelizzazione dei fedeli e alla conservazione fedele del programma liturgico orientale.

Queste trasformazioni hanno conferito alla Chiesa Rumena la coscienza di una identità che diventerà, negli ultimi decenni del XVIII secolo, l'espressione della missione per contribuire al passaggio da una *natio valachica*, tollerata e priva di diritti sociali e politici, a una entità simile alla <<nazione privilegiata e religione capace>>, quindi, integrata nel sistema costituzionale della Transilvania.

Secolul XVII reprezintă pentru istoria culturii românești momentul consolidării limbii române ca mijloc de vehiculare a valorilor. Debutând în domenii cu specific profan, încă din secolul XVI ea își va face loc cu insistență și în spațiul controlat de Biserică, atât prin intermediul manuscriselor, cât mai ales prin cel al tipăriturilor coreiene. Secolul următor va aduce deplina înlăturare a slavonei din cancelariile domnești, din literatura istorică, dar aportul cel mai mare la transformarea limbii vorbite într-o limbă literară îi va aparține Bisericii. Fiindcă ea a fost principala promotoare a activității cărțurărești și tipografice, a fost firesc ca aproape în totalitate rezultatele acestui efort să aibă un conținut religios, chiar și în cazul când erau destinate și altor ramuri ale vieții sociale, ca de exemplu *Pravila* și *Bucoavna*. Și totuși, datorită

caracterului sacru al limbii liturgice, Biserica a fost bastionul care a rezistat cel mai mult înnoirii. Încă în deceniul opt al secolului XVII, pentru a tipări în versiune românească *Liturghierul*, mitropolitul Dosoftei al Moldovei se simțea nevoit să ceară în prealabil acceptul patriarhilor, iar Teodosie, mitropolitul Țării Românești, prefațând o ediție slavonă a *Liturghierului* dar cu tipicul în românește, afirma că slujba propriu-zisă "a o prepune pre limba noastră și a o muta, nice am vrutu, nice am cutezat ... săvai că și pentru scurtă limba noastră ce iaste ... și și pentru neobiciaiul beserecii noastre ce până astăzi s-au ținut"¹.

Altfel s-au petrecut lucrurile în Transilvania. Expusă presiunilor prozelitismului reformat, Biserica ortodoxă de aici cunoaște în secolul XVI experiența coresiiană. *Evanghelia*, *Apostolul*, *Psaltirea*, o parte din *Vechiul Testament* și *Liturghia* se tipăresc acum în limba română și vor fi folosite de un număr din ce în ce mai mare de preoți. Reluarea ofensivei protestante în secolul următor, dar și conștientizarea importanței schimbării din partea unei părți a clerului românesc au impus reeditarea unora din aceste texte precum și traducerea altora. Având drept scop atragerea românilor la Reformă, cele două etape de presiune prozelitistă au marcat profund activitatea de traducere și editare a cărților cu conținut religios. Dar, deși au fost concepute diferit, celei dintâi etape corespunzându-i încercarea de a-i reuni pe români sub jurisdicția unei episcopii reformate proprii, celei de-a doua transformarea ierarhiei ortodoxe a românilor într-o anexă a episcopiei reformate maghiare, ambele au condus, într-un fel, spre același rezultat: după unele ezitări în însușirea anumitor aspecte specifice variantei calvine a Reformei, atât în planul dogmatic cât și în cel al organizării, Biserica românească va decide conținutarea practicării cultului după modelul oriental. Așa se explică prezența, alături de textele Scripturii și de catehismele cu învățături contrare ortodoxiei, a *Liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur*, tipărită sub însuși patronajul și cu "binecuvântarea" episcopului reformat Pavel Tordași. Faptul că primele ediții în limba română ale textelor sfinte au fost destinate reformării bisericilor românești e în afară de orice îndoială, indiferent de proveniența traducătorilor și a manuscriselor folosite la alcătuirea versiunilor coresiene. Chiar dacă din Moldova avem prima știre exactă în legătură cu preocuparea de a traduce Scripturile, ea este în directă legătură cu Reforma². Desigur, au circulat edițiile bilingve cu scop didactic, sau chiar traduceri făcute de diverși clerici cunoscători de carte. În mod oficial însă, folosirea lor în cadrul cultului va fi aprobată abia în deceniul opt al secolului XVII, odată cu alcătuirea primelor ediții extracarpatiche, sub directă supraveghere a ierarhilor din cele două țări românești. Cu atât mai importantă este deci tipărirea în secolul XVI, sub auspiciile episcopiei românești reformate, a primului *Liturghier* românesc.

Reactivarea politicii prozelitiste în prima jumătate a secolului XVII a avut la rândul său rezultate remarcabile. Dar învățămintele trase în secolul anterior nu au fost uitate. Programul editorial, conceput probabil în cabinetul episcopului reformat maghiar Geleji Katona István, a vizat scoaterea de sub teasc a acelor texte necesare desfășurării cultului după normele Reformei. Dar chiar de la prima încercare de materializare a sa, prin tipărirea culegerii de predici intitulată *Evanghelia cu învățătură*

¹ Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche*, vol. I, București, 1903, p. 234 (în continuare BRV).

² Vezi I. Ionescu, *Problema versiunilor moldovene din 1532 ale Evangheliei și Apostolului*, în *Limba Română*, an XXVIII, nr. 1/1979, p. 84-86.

(1641), se va impune spiritul în care tradiționalista ortodoxie transilvană va accepta să colaboreze cu modernizatoarea Reformă și anume acela al receptării și adaptării numai a acelor elemente care nu puteau schimba esența credinței românilor, ci doar o îmbrăcau într-o haină nouă. Și în acest caz Biserica românească se înarma cu un util instrument de evanghelizare dar, în ciuda faptului că exista un model reformat al acestui gen de texte și anume *Tâlcul Evangheliilor*, tipărit de Coresi între 1567-1568, a fost preferat cel al așa-numitei *Cazanii a II-a*, de asemenea coresieni (*Evanghelie cu învățătură*, 1580-1581), care nu era altceva decât o traducere a unei colecții de predici alcătuită de patriarhul constantinopolitan Ioan Calecas. Faptul că din ea a fost exclusă omilia la Duminica Ortodoxiei³, în care se face elogiul icoanelor, nu este suficient pentru a o transforma într-un instrument al prozelitismului reformat, dar nici nu o poate sustrage de sub influența acestuia.

Același lucru se poate afirma și despre *Noul Testament* și *Psaltirea* tipărite sub oblăduirea mitropolitului Simion Ștefan. Nivelele lecturii acestor texte dovedesc că la baza lor au stat ediții occidentale moderne, desigur de inspirație protestantă, dar toate indicațiile de tipic (zacealele) aparțin cultului ortodox⁴. Fiind masiv susținută moral și material de oficialitățile politice și eclesiastice maghiare, activitatea tipografică de la mijlocul secolului XVII destinată românilor a sprijinit firesc interesele Reformei. Dar transpunerea în românește a cărților sfinte - imperativ protestant - a devenit, în concepția realizatorilor și a ierarhului supraveghetor, un mijloc de manifestare a conștiinței identității de neam cu românii din afara Transilvaniei, o cale de propășire a neamului românesc din Ardeal, cele două tipăriri reprezentând de fapt primele capodopere ale filologiei românești. Este meritul deosebit al mitropolitului Simion Ștefan și al colaboratorilor săi că au reușit să împace valorile Tradiției ortodoxe cu cele modernizatoare ale Reformei, obligându-le ca împreună să facă acest neprețuit dar limbii românești - după fericita exprimare a altui mare contemporan al lor, mitropolitul Varlaam al Moldovei -, cele două tipăriri devenind "un produs al confluenței dintre programul Reformei vizând limba maternă și năzuința spre limba maternă a Ortodoxiei"⁵, stimulând astfel efecte similare în evoluția ortodoxiei românești extracarpatică (prin *Liturghierul* mitropolitului Dosoftei al Moldovei și prin *Biblia* de la București), efecte pe care nimeni, nici atunci, nici ulterior, nu a îndrăznit să le acuze ca neavenite, deși mobilul lor era căutat în același text paulian din I Corinteni 14:19 la care apelaseră cu aproape un veac înainte și comandarii reformați ai cărților coresiene. Prin buna primire de care s-au bucurat și prin larga lor circulație, aceste cărți și-au îndeplinit menirea pentru care au fost proiectate de autoritățile maghiare calvine, anume ridicarea prin cultură a

³ Vezi analiza conținutului ei la Ion Gheție, Alexandru Mareș, *Originile scrisului în limba română*, București, 1985, p. 243.

⁴ Pentru analiza acestor nivele vezi Alin-Mihai Gherman, *Nivelele lecturii textului în Noul Testament de la Bălgrad*, în *Apulum*, XXXV, p. 377-380 și, mai recent, i d e m, *Tiparul bălgrdean între tradiție și modernitate*, în vol. *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*, editori Iacob Mârza și Ana Dumitran, Alba Iulia, 1999, p. 392-403.

⁵ Miskolczy Ambrus, *Sub semnul Reformei (Câteva probleme și întrebări privind ediția a 2-a a Noului Testament de la Bălgrad din anul 1648)*, în *Europa. Annales (Cultura - Historia - Philologia)*, 2 A, Budapesta, 1995, p. 207.

românilor⁶. Dar, mai mult decât orientarea spre Reformă pe care o sperau promotorii politicii prozelitiste, acest progres spiritual a produs o strângere a legăturilor între toți românii. Pentru a veni în ajutorul ardelenilor, ierarhii munteni și moldoveni au ținut sobor în 1642, condamnând învățăturile eretice, și au tipărit cărți destinate special acestora pentru susținerea credinței ortodoxe⁷. La rândul lor, ardelenii, învățând din preceptele Reformei, au suplinit "lipsa limbii românești ... ce n-are carte pre limba sa"⁸, traducând și editând cărțile sfinte în versiuni rămase de referință, impulsionând astfel o evoluție similară și în afara arcului carpatic, rezultatul final fiind recunoașterea limbii române ca limbă liturgică și, prin aceasta, transformarea ei într-o veritabilă limbă de cultură.

Nu s-a sustras acestei acțiuni de strângere a legăturilor interromânești nici măcar catehismul calvinesc. Destinat inițial (1642⁹) doar separării confesionale a românilor ardeleni de frații lor din sudul și estul Carpaților, el va viza în întregime poporul român odată cu alcătuirea celei de-a doua ediții (1656). Conceput ca "răspunsu den scrăptura svântă împotriva răspunsului a doao țări fără scriptură svântă"¹⁰, el făcea astfel posibil dialogul între adepții a două confesiuni, dar aparținând aceluiași neam. După ce, în varianta sa din 1642, a stârnit replica mitropolitului Varlaam al Moldovei, prin *Răspunsul acestuia împotriva catehismului calvinesc* (1645), 11 ani mai târziu devenea la rândul său o replică, sub numele de *Scutul catehismusului*. Distanța în timp care separă cele două tipărituri i-a făcut pe mulți să creadă că textele ardeleni, evident calvine, sunt expresia unei neputințe. Dar, dacă ar fi fost inutil, nu s-ar mai fi scos niciodată o a doua ediție. Nu avem nici o dovadă că acest gen de tipăritură să fi fost distribuit gratuit și nu credem că nu a existat nici un interes material în atitudinea autorităților de finanțare a activității tipografice pentru români. Este posibil deci ca ediția din 1642 să nu se fi epuizat decât în preajma anului

⁶ Imperativ afirmat, considerăm cu toată sinceritatea, de superintendentul Geleji Katona István în scrisoarea adresată principelui Gheorghe Rákoczi I la 24 septembrie 1640 (apud Ioan Lupaș, *Documente istorice transilvane*, vol. I, Cluj, 1940, p. 210).

⁷ Este vorba de o parte a tirajului *Pravilei* de la Govora din 1640, de *Cazania* lui Varlaam, Iași, 1643 și de *Răspunsul împotriva catehismului calvinesc* al aceluiași ierarh moldovean, tipărit în 1645, precum și de seria de tipărituri imprimate în Para Românească în ultimul deceniu al secolului XVII, în românește și în grecește, cu un conținut polemic manifest, îndreptat însă acum, în egală măsură, atât împotriva Reformei cât și a Bisericii catolice, care își reluase asaltul prozelitist în Transilvania sub aripa protecție a noilor stăpâni, Habsburgii. Un loc aparte ocupă în această serie *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, tipărită în două ediții, una în românește (Buzău, 1691), alta în grecește (Snagov, 1699), și care pare să mai fi cunoscut o ediție, slavonă, scoasă la Iași în 1642 (cf. *BRV*, IV, p. 23-24), ca rezultat indubitabil al discuțiilor purtate în sinodul întrunit sub patronajul Moldovei în acel an, sinod care a comandat și textul similar al lui Meletie Sirigul, text care cunoaște și el o ediție scoasă sub patronaj românesc, la București, în 1690 (cf. *BRV*, I, p. 298 și 305).

⁸ După cum se exprimă mitropolitul Varlaam al Moldovei în prefața *Cazaniei* sale (vezi *BRV*, I, p.140).

⁹ Istoricii au oscilat în ceea ce privește stabilirea datei primei sale apariții, ezitând între anii 1640 și 1642. Considerăm rezolvată definitiv problema în favoarea anului 1642 (vezi Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 32).

¹⁰ *BRV*, I, p. 207.

1656, așteptându-se astfel lichidarea stocului. Nici perioada de 14 ani care separă cele două ediții transilvane nu este neapărat o dovadă că românii au refuzat cartea. Chiar și din *Noul Testament* mai existau exemplare nevândute după mai bine de 40 de ani de la editare¹¹. În ceea ce privește raritatea extremă a celor două texte, legată cu prea multă ușurință de o atitudine de refuz a românilor, care le-ar fi distrus, considerându-le pline "de otravă de moarte sufletească"¹², ar trebui luată în considerare situația similară în care se găsesc toate textele destinate uzului personal, atât religioase cât și cu conținut profan, indiferent de limba în care au fost scrise și de etnia pentru care au fost destinate. Căci, dacă cele două *Catehisme* calvinești nu au fost difuzate gratuit, este foarte puțin probabil ca cineva să fi fost dispus să distrugă, imediat, o carte în care făcuse o investiție financiară. Incontestabil că acest lucru s-a întâmplat¹³, dar această distrugere a fost mult mai târzie și de multe ori din cu totul alte motive decât cele legate de conținutul său eretic și de opțiunea pentru pravoslavia a deținătorului.

Șirul catehismelor românești de la mijlocul secolului XVII trebuie completat și cu ediția lui Ștefan Fogarași, predicatorul Lugojului, imprimată la Alba Iulia în 1648 cu litere latine și ortografie maghiară. Datorită acestei ultime particularități și faptului că erau destinate acelor români care abandonaseră ortodoxia, atât acest catehism cât și alte texte de cult asemănătoare rămase în manuscris au fost întotdeauna tratate cu vitregie și considerate un fel de apendice al literaturii române din secolele XVI-XVII, grafia maghiară fiind apreciată ca o barbarie și un exemplu despre cum evolua procesul de deznaționalizare a celor care își renegau religia. Se uită însă că în procesul de asociere a alfabetului latin cu limba română, o limbă neolatină dar asupra căreia și-au lăsat amprenta în ceea ce privește modul de pronunție atât limba slavă cât și, în cazul Transilvaniei, limba maghiară, în condițiile în care nu exista o limbă literară, ci era reprodus cu cât mai multă fidelitate limbajul oral, grafia care se putea adapta cel mai bine graiului ardelean al acelor timpuri era cea maghiară. Chiar și atunci când introducerea alfabetului latin a devenit un deziderat al filologiei române moderne au existat ezitări și au fost încercate mai multe variante de adaptare a formelor grafice la sunetele limbii

¹¹ Cf. scrisorii lui Fr. Klobusiczky din 5 octombrie 1690 către Grigore Nagy, administratorul domeniului Ecsed al familiei Rákoczi - unde se pare că a fost depozitată o parte a tirajului cărții bălgrădene. Klobusiczky spune: "Domnia ta vinde numa Bibliile valahe, dacă afli cumpărători" (apud Ștefan Meteș, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria*, vol. I (Până la 1698), ediția a II-a, Sibiu, 1935, p. 398).

¹² Cum plastic se exprima, din nou, mitropolitul Varlaam al Moldovei în *Răspunsul său* (BRV, I, p.151).

¹³ După cum o dovedește experiența personală a lui George Barițiu, care a salvat de la distrugere exemplarul după care și-a alcătuit ediția critică, intitulată *Catehismul calvinescu impus clerului și poporului romanesc sub domnia principilor Georgiu Rákoczy I. și II. Transcris cu litere latine după edițiunea II tipărită în anul 1656, însoțit de una excursiune istorică și de unu glossariu*, Sibiu, 1879. Pentru susținerea afirmației noastre, reproducem cuvintele lui Barițiu: "Exemplariul ... după care am transcris acest catehism îmi căzu în mână numai prin o fericită întâmplare, în momentele când o sârmană văduvă bătrână, ajunsă la neputință, era pe aci să înceapă a-l rupe ca să-și atâțe focul cu foile lui". Deși tipărirea acestui catehism este privită de Barițiu ca "un episod din cele mai tragice din istoria patriei, națiunii și a bisericii", totuși, din textul despre descoperirea lui rezultă mai degrabă că exemplarul în cauză, conservat aproape integral, a fost păstrat cu o reală pioșenie timp de peste două secole, și numai ignoranța și sărăcia ultimei sale posesoare ar fi dus la distrugerea sa.

române care nu au corespondent grafic în alfabetul latin. Dar românii care au folosit caracterele latine în secolele XVI-XVII nu și-au propus un astfel de deziderat. Mult mai familiarizați cu alfabetul latin, poate în urma contactului destul de intens avut în secolele anterioare cu Biserica catolică, românii, cei din Banat în special, în zorii scrisului în limba română, l-au preferat în continuare pe acesta, făcând cu siguranță asocierea între vechea Romă și ei, urmașii îndepărtați ai legiunilor cuceritoare ale Daciei¹⁴. Și astfel, Reforma, sub semnul căreia au fost alcătuite aceste texte, a căror circulație poate fi mult mai intensă decât s-a crezut până acum¹⁵, devine un imbold și pentru regăsirea și afirmarea latinității¹⁶, chiar dacă nu sub auspiciile ei a fost desăvârșit procesul de introducere a alfabetului latin și chiar dacă nu s-a acceptat varianta ortografică folosită în secolele în care ea a dat tonul pentru materializarea în scris a graiului românesc.

Un alt pas important pe care îl face Reforma spre români este editarea în 1656 a unui text care combină interpretarea dogmatică cu ritualul celor trei sacramente acceptate de Biserica reformată calvină: botezul, euharistia și căsătoria¹⁷. Titlul sau integral, *Cinul și învățătura pre scurt de Sfintele Taine cu care trăiesc creștinii în besearici, să se știe cum vor trăi cu iale bine, după scriptură Sfântă, numai despre Botez, despre Cina Domnului și despre Sfântă Căsătorie și despre despărțeniile cu oca directă și de alte lucruri carele-s de lipsă creștinilor*, reprezintă un adevărat program de reformare a dogmei despre cele șapte Taine și a ritualurilor aferente profesate de Biserica ortodoxă. După *Molitvenicul* coesian din 1567-1568, aceasta este prima încercare oficială de introducere a cultului reformat în Biserica ardeleană. În lipsa foii de titlu, în cazul în care a fost o tipăritură de sine-stătătoare, nu putem ști dacă textul său a fost sau nu pus sub patronajul unei autorități

¹⁴ Vezi în acest sens oda dedicată de Mihail Halici-fiul lui Francisc Páriz Pápai în care se recomandă ca "Romanus Apollo" și "Nob. Romanus Civis" (cf. N. Draganu, *Mihail Halici (Contribuție la istoria culturală românească din sec. XVII)*, în *Dacoromania*, an IV, 1924-1926, partea I, 1927, p. 106-107).

¹⁵ Descoperirea recentă făcută de Olga Ȇrbănescu pe filele unei cărți din biblioteca Muzeului Brukenthal (un Alciatus, *Emblemata*, Lugduni, 1564, titlu deosebit de sugestiv pentru un anumit nivel de lectură din societatea românească și care a circulat în secolul XVII în pașalâcul bănățean) a unor psalmi de tipul celor copiați de Viski János la 1697 și de Ȇtefan Istvánházy la 1703 dovedește că cercetarea vechilor arhive și biblioteci mai poate oferi încă destule surprize.

¹⁶ Să ne reamintim că primul text în care apare folosirea în mod constant și, deci, conștient în ceea ce privește etimologia sa a etnonimului "român" este *Palia* de la Orăștie, tipărită cu nevoința spirituală și materială a episcopului român reformat Mihai Tordași.

¹⁷ Samuil Micu în *Istoria sa o numește carte, amintind imediat după aceea "altă carte, tot din anul 1656"*, aceasta fiind *Catehismul* (apud Samuil Micu, *Istoria românilor*, ediție princeps după manuscris de Ioan Chindriș, București, 1995, p. 236). Dar în ediția scoasă de George Barițiu la Sibiu în 1879 textul apare doar ca o parte din cuprinsul *Catehismului* și la fel îl apreciază și autorii *BRV*-ului (vol. I, p. 207 și vol. IV, p. 201, unde se face și o descriere amanunțită a numerotației). Cele două texte se află de asemenea alăturate și în exemplarele consultate de Florian Dudaș (*Vechi cărți românești călătore, vol. I*, București, 1987, p. 161), precum și în exemplarul după care au fost făcute reproducerile publicate de Eva Mârza în *op. cit.*, planșele 23 și 24.

anume, laică sau eclesiastică, cum se întâmplă cu celelalte tipărituri ale secolului XVII. Dacă însă a făcut parte din cuprinsul *Catehismului* tipărit în acel an, atunci autoritatea sub auspiciile căreia a fost tipărită se dovedește a fi principele Gheorghe Rákoczi II, al cărui nume și poruncă sunt invocate pe foaia de titlu a acestuia¹⁸, identică aproape cu cele ale *Noului Testament* și *Psaltirii* tipărite anterior, ceea ce dovedește că aceste ultime tipărituri amintite făceau parte integrantă din programul editorial conceput pentru reformarea Bisericii ardelenne. Sigur, acesta este un adevăr acceptat de mult, identitatea celor trei foi de titlu nefăcând altceva decât să-l sublinieze încă o dată. Totodată, *Catehismul* din 1656 este singura tipăritură din această serie care ne dezvăluie numele unui truditore la realizarea sa. Semnătura de la sfârșitul textului, "Cor[ector] Gheor[ghe] Mol[doveanul]", poate identic cu Popa Gheorghe de la mănăstirea Secu, textul introductiv al *Catehismului* indicând o persoană capabilă să aprecieze calitățile vinului de Cotnari, nu rezolvă însă problema contextului în care a fost realizată tipăritura, dar oferă semnificative indicii în legătură cu disponibilitatea românilor de a accepta Reforma, indiferent de locul de proveniență și poziția socială ocupată, fapt dovedit de altfel și de exemplul contemporanilor și posibililor săi colaboratori, Meletie Macedoneanul (susținut în 1640 de superintendentul Geleji pentru ocuparea scaunului vacant al mitropoliei) și Popa Dobre din Țara Românească (tipograful primei ediții a catehimului în cauză). Sigur, meșterul care a executat imprimarea nu poate fi acuzat că împărtășea implicit adevărul ieșit de sub teasc pe care îl mânua, dar nici ipoteza inversă nu trebuie neapărat exclusă, cel puțin în cazul celei de-a doua ediții care, în varianta sa integrală, pare să conțină și un cuvânt "Cătră osărdnicul cetitor" semnat tot de tipograful Gheorghe Moldoveanul¹⁹.

Vitregia anilor care au urmat a întrerupt activitatea tipografică pentru aproape două decenii. Cu ocazia devastării pe care a suferit-o orașul Alba Iulia în 1658 a dispărut și tipografia, iar restabilirea ei va rămâne un deziderat ce va fi atins abia în 1683. Reluarea activității culturale s-a făcut în jurul unei tipografii în legătură cu proveniența căreia există în literatura de specialitate patru ipoteze: una susține că ar fi vechea tiparniță a mitropoliei²⁰; o a doua consideră că e tipografia confiscată mitropolitului Sava Brancovici cu ocazia depunerii sale²¹; cea de-a treia că este vorba de o tipografie nouă²², în timp ce ultima abordare monografică a tipografiei bălgrădene

¹⁸ Cf. Samuil Micu, *op. cit.*, p. 236, singurul care amintește titlul complet al tipăriturii, cunoscută până acum doar după titlul primului capitol. Reproducem și noi acest titlu, după Samuil Micu, considerându-l util pentru susținerea afirmațiilor pe care le facem în continuare. El este următorul: *Catehismusul legii creștinești din Scriptura Sfântă cules, care cuprinde întrebări și răspunsuri despre lucrurile și învățăturile sufletești și întărit cu mărturii din Scriptura Sfântă. Si acum a doa oară tipărit din porunca și voia Măriei sale cinstitului și prealuminatului Gheorghie Racoți, din mila lui Dumnezeu craiul Ardealului ... Tipăritu-s-au în tipografiia Mării sale în cetatea Belgradului.*

¹⁹ Cf. F. Dudaș, *op. cit.*, p. 161 și *idem*, *Memoria vechilor cărți românești. Însemnări de demult*, Oradea, 1990, p. 33-35

²⁰ Ioan Pleșa, *Tipărituri și publicații românești de pe teritoriul comitatului Alba Inferioară*, în *Apulum*, X, 1972, p. 782; Eugen Pavel, *Meșteri tipografi bălgrădeni între 1564-1702*, în *Apulum*, XVII, 1979, p. 305

²¹ Anton Goția, în studiul introductiv la ediția Ioan Zoba, *Sicriul de aur*, București, 1984, p. VI.

²² Gabriel Tepelea, *Pentru o nouă istorie a literaturii și culturii române vechi*, București, 1994, p.176

reuşeşte admirabil să împace toate cele trei puncte de vedere divergente anterior, susţinând o continuitate a unei părţi a vechii tipografii, păstrată de vlădica Sava Brancovici şi îmbogăţită doar, la 1683²³. Dar, indiferent de ipoteza pentru care au optat, toţi cercetătorii au acceptat că mai presus de orice îndoială faptul că activitatea tipografică a început tot sub semnul Reformei. Au fost luate mărturie în acest sens toate documentele prin care autorităţile politice şi eclesiastice maghiare au încercat să-l oblige pe mitropolitul bălgrădean să repună în folosinţă tipografia şi, mai ales, reactivarea acesteia sub directa îndrumare a grupului de preoţi şi protopopi adunaţi în jurul lui Ioan Zoba, protopopul din Vinţ, un protejat al oficialităţilor. Din aceste motive şi pentru că noua tipografie şi-a început activitatea la Sebeş, după conflictul cu mitropolitul Ioan Zoba, înălăturat datorită convingerilor sale ortodoxe ce deranjau gruparea condusă de Ioan Zoba, apreciată cu prea multă uşurinţă ca filo-calvină, s-a afirmat adeseori că produsele acestei tipografii urmau să servească politica prozelitistă. Odată însă cu mutarea ei la Alba Iulia, sub controlul direct al mitropolitului, ar fi fost abandonată şi orientarea calvinizantă a activităţii tipografice.

Totuşi, nu este exclus ca lucrurile să fi stat altfel. La 1683 Alba Iulia nu mai era capitala înfloritoare a Principatului, ci ruina lăsată de invazia turco-tătară din 1658. Mitropolia, din perspectiva preoţilor "reformaţi", era vacantă. Instigaţi de atitudinea răuvoitoare a mitropolitului Ioan Zoba faţă de preotul român Nicolae Pap din Sebeş, magistraţii oraşului intervin şi ei pe lângă principe în favoarea românilor nemulţumiţi²⁴. Instalarea temporară a tipografiei aici pare a-şi găsi astfel explicaţia²⁵. Nu este însă vorba de o susţinere a politicii prozelitiste din partea autorităţilor din Sebeş, care de altfel nici nu împărtăşeau religia promotorilor Reformei între români. Intervenţia saşilor trebuie să se fi datorat doar faptului că unul dintre cei cu care noul mitropolit a intrat în conflict era tocmai preotul comunităţii româneşti din oraşul lor, probabil o persoană utilă magistraţilor, care înţelegeau astfel să-şi arate recunoştinţa pentru serviciile aduse. De altfel, scopul pentru care ei intervin este foarte clar exprimat: să li se permită în continuare preoţilor români "alegerea liberă" a mitropolitului, "ca ei să-şi aleagă din naţiunea lor o persoană demnă de oficiul acela".

Restabilirea autorităţii mitropolitane în a doua jumătate a anului 1685 prin alegerea lui Varlaam şi, *mai ales*, contribuţia financiară pe care acesta a adus-o la scoaterea următoarei tipărituri²⁶, au determinat, după părerea noastră, reinstalarea tipografiei la Alba Iulia.

În ceea ce priveşte persoana mult controversatului protopop din Vinţ, văzut ca duşman neîmpăcat al mitropoliţilor Sava Brancovici şi Ioan Zoba datorită aderării sale la calvinism, aderare probată prin citarea celor două cărţi apărute sub semnătura sa la Sebeş, nu putem să nu ne mirăm că, odată cu mutarea tipografiei la Alba Iulia şi restabilirea patronajului ortodox, tot el rămâne principalul promotor al activităţii cărţurăreşti patronate de Biserica românească. Este cu totul exclus ca, într-un interval atât de scurt, vajnicul susţinător al calvinismului să fi suferit o reorientare confesională atât de radicală, sau să fi acceptat colaborarea doar din motive materiale, legate sau nu de o eventuală respingere a primelor sale cărţi, considerate calvine. Dimpotrivă,

²³ Eva Mârza, *op. cit.*, p. 63 şi 67

²⁴ *Monumenta Comititalia Regni Transylvaniae*, vol. XVII, Budapesta, 1894, p. 294

²⁵ A. Goţia, *op. cit.*, p. VII

²⁶ După cum rezultă din prefaţa *Ceasloverului* (vezi BRV, I, p. 279)

apelul ierarhiei ortodoxe la tipografia și cărturarii "reformați" probează că nu era resimțită o divizare confesională în cadrul Bisericii românești ardeleni, iar cărțile lui Ioan Zoba, alcătuite cu siguranță după modele protestante, și-au propus cu la fel de multă siguranță țelurile acestora, și anume reala evanghelizare și introducerea unui comportament cât mai apropiat de cel al creștinului ideal, dar nu și pe acela de atragere a românilor la calvinism. Analiza teologică a celor 15 propovedanii din *Sicriul de aur* dovedește o foarte redusă influență a preceptelor Reformei, numai una dintre ele conținând, parțial, învățături neortodoxe, la rândul lor prea greu de sesizat de către cei vizați să le citească sau asculte. Forma didactică în care sunt ele prezentate, alcătuirea lor în funcție de sexul, vârsta, apartenența socială a defunctului sunt într-adevăr elemente de inspirație protestantă, dar acestea nu afectează conținutul dogmatic al textelor. Cât privește cea de-a doua tipăritură, *Cărare pre scurt spre fapte bune îndereptătoare*, deși este o traducere fidelă a unei lucrări de inspirație pietistă, ea nu abordează deloc probleme de dogmă, ci se cantonează strict în limitele unui manual de comportament etic. Preceptele sale rămân astfel valabile indiferent de confesiunea căreia i se adrează²⁷.

Dintre celelalte cinci cărți, la a căror traducere și editare a contribuit după reșezarea tipografiei la Alba Iulia, trei dintre ele sunt cărți de cult care urmează îndeaproape tipicul ortodox (*Ceaslover*, 1685; *Rânduiala diaconstvelor*, 1687; *Molitvenic*, 1689), iar ultimele două sunt din nou cazanii (*Poveste la 40 de mucenici și Cazanii la oameni morți*, ambele tipărite în 1689), un gen de literatură teologică mult gustat în secolul XVII, trecut prin intermediul românilor ardeleni și dincolo de Carpați²⁸. Între aceste tipăriri, *Molitvenicul* și *Cazaniile* ocupă un loc deosebit, fapt reflectat de altfel și în literatura de specialitate. Multă vreme s-a discutat în legătură cu *Molitvenicul* că ar fi avut mai multe ediții²⁹, discuție generată de faptul că foarte multe exemplare ale acestei cărți s-au păstrat în colligat cu o parte a *Cazaniilor*, deși pe ultima foaie a *Molitvenicului* propriu-zis se află tipărit cuprinsul și abia apoi sunt așezate *Cazaniile*, fără nici o altă introducere prealabilă, continuând însă și numerotarea paginilor

²⁷ O analiză detaliată a cuprinsului acestor cărți am încercat să facem în studiul *Entre orthodoxie et réforme - l'appartenance confessionnelle de l'archiprêtre Ioan Zoba de Vinț*, publicat în volumul *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, editat de Maria Crăciun și Ovidiu Ghitta, Cluj, 1995, p. 136-148.

²⁸ Diacul Toader din Feldru rostea un astfel de discurs la înmormântarea Saftei Ciogolea (vezi Vasile Pârvan, *Un vechi monument de limbă literară românească (1639-1668)*, în *Convorbiri literare*, an XXXVIII, București, 1904, p. 920-936

²⁹ Ioan N. Beju, *Contribuții la bibliografia românească veche - cărți vechi românești din Biblioteca Mitropoliei - Sibiu*, în *Mitropolia Ardealului*, an XII, 1967, nr. 1-3, p. 86 enumeră 4 ediții; Atanasie Popa, *Cazanii la oameni morți. Contribuții la Bibliografia românească veche*, în *Mitropolia Banatului*, an XXIV, 1974, nr. 1-3, p. 70 enumeră 5 ediții; Titus Furdui, Iacob Mârza, *Tipăriri românești vechi imprimate la Bălgrad, conservate în fondul colecțiilor speciale ale Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România*, în *Mitropolia Ardealului*, an XX, 1975, nr. 9-10, p. 614, fără a se pronunța pentru un număr de ediții, consideră totuși că, datorită prezenței predicilor, trebuie să se vorbească despre *Molitvenicele* și nu despre *Molitvenicul* lui Ioan Zoba; Florian Dudaș, *Manuscrisele românești din bisericile Bihorului*, partea a doua, *Literatura medievală și catalogul manuscriselor*, Oradea, 1986, p. 22-23 admite existența mai multor ediții, dintre care prima avea 179 foi, completată apoi până la p.199v, urmând în continuare ediția sau edițiile cu predici; în ultima abordare monografică a activității tipografice bălgrădene amintită deja, Eva Mârza consideră, pe bună dreptate apreciem noi, că nu au existat mai multe ediții ale *Molitvenicului* de la 1689, ci doar mai multe sau mai puține caiete de *Cazanii* în colligat (*op. cit.*, p. 81).

Molitvenicului. Convingerea cercetătorilor că Ioan Zoba era privit ca un promotor al calvinismului printre români și, deci, *Molitvenicul* nu ar fi fost bine primit, a determinat concluzia că așezarea *Cazaniilor* în completarea sa ar fi salvat imaginea unei cărți de cult suspectă de a fi infestată cu ideile Reformei. O altă concluzie generată de aceeași convingere susține că buna primire a unui *Molitvenic* cu amprente protestante l-ar fi determinat pe Ioan Zoba să se grăbească să-și difuzeze încă o carte, grăbind astfel și atragerea românilor la credința reformată. Dar oricât s-ar căuta prezența Reformei, atât în *Molitvenic* cât și în cuprinsul *Cazaniilor*, ea nu va putea fi găsită. Dimpotrivă, *Molitvenicul* în varianta sa bălgrădeană din 1689 nu se abate cu nimic de la tipicul ortodox³⁰ și, pe deasupra, cuprinde o serie de molitve și rugăciuni destinate a fi citite în scopuri care unui protestant i-ar părea simple manifestări superstițioase³¹, iar *Cuvântul înainte*, cu destul de multă probabilitate o contribuție originală a lui Ioan Zoba, este o adevărată apologie a celor șapte Taine ale Bisericii ortodoxe. Astfel, cu siguranță, puritatea dogmatică și conținutul foarte divers, *Molitvenicul* bălgrădean din 1689 fiind cel mai bogat ansamblu de acest gen de până la sfârșitul secolului XVII³², i-au asigurat un foarte mare succes, dovadă fiind și numeroasele exemplare manuscrise realizate după această ediție, precum și folosirea ei la alcătuirea edițiilor ulterioare tipărite în întreg spațiul românesc, toate acestea contribuind la transformarea ediției bălgrădene într-o realizare comparabilă ca importanță și semnificație cu celebrele ediții ale *Cazaniei* lui Varlaam, *Noului Testament* bălgrădean și a *Bibliei* bucureștene, înnobilând încă o dată strădania clerului ardelean de a da "carte pre limba sa".

Concluziile formulate mai sus, care îl așează pe protopopul din Vinț într-o lumină nouă, deosebit de favorabilă, nu îl scutesc însă cu totul de acuzele de a fi fost un sprijinitor al prozelitismului calvin. Adepții acestei convingeri mai au de partea lor actul de înnobilitare conferit lui Ioan Zoba, neînțelegerile cu vlădicii Sava Brancovici și loasaf și dispariția sa din preajma mitropoliei odată cu începerea tratativelor de unire cu Biserica catolică. Că toate acestea conduc inevitabil spre concluzia că Ioan Zoba a fost calvin sau măcar filo-calvin este o simplă presupunere, așa cum simple

³⁰ O analiză detaliată a slujbei botezului din acest *Molitvenic* am încercat în cuprinsul studiului *Rânduiala botezului în varianta Molitvenicului de la 1689. Considerații pe marginea vieții religioase a românilor ardeleni*, în volumul *Viața privată și mentalități colective*, coordonat de Florin Gogâltan și Sorin Mitu, Cluj-Napoca - Oradea, 1995-1996, analiza, prin comparație cu edițiile anterioare și ulterioare mergând până la cele contemporane, dovedind că slujba în cauză este o traducere fidelă a ritualului răsăritean aferent acestei Taine.

³¹ Este vorba de molitvele de sfințire a apei, a casei și fântânii noi și a celei spurcate, a sălciilor la Duminica Floriilor, a cârnii și brânzei la Paști, a colivei, a celor ce jură "pre sine însuși" sau sunt blestemați și chiar slujba parastasului, adeseori acuzată ca superstiție în discursul Bisericii reformate maghiare din secolul XVII.

³² Ca o scădere a sa, B. P. Hașdeu, în *Cuvente den bătrâni. Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă*, vol. II (Ediție îngrijită și note de G. Mihăilă, București, 1984, p. 144), analizând un fragment dintr-un exorcism copiat de Grigore din Măhaci în miscelaneul său, acuză *Molitvenicul* din 1689 că nu cuprinde astfel de rugăciuni de scoatere a dracilor, considerând drept singură cauză a acestei lipse "Nemulțumirea, ba chiar temerea, cu care cei de la putere priveau în Transilvania la exorcismele preuților români". Adevărul trebuie însă căutat în faptul că acest gen de texte, cum o dovedesc de altfel cele trei exemple din codicele analizat de Hașdeu, aparțin în primul rând laturii folclorizate a creștinismului românesc, ele neavându-și cătuși de puțin locul într-un molitvenic oficial.

presupuneri rămân deocamdată și propriile noastre păreri. Sperăm însă ca cercetări viitoare să poată înclina definitiv balanța spre una sau alta din cele două ipoteze deocamdată divergente.

Faptul că primul document din care îl cunoaștem pe preotul și protopopul din Vințu de Jos este diploma sa de înnobilitare³³ poate conduce ușor la concluzia că beneficiarul ei a acceptat să colaboreze cu autoritățile pentru răspândirea Reformei între români, gest pe care l-au mai făcut și alții, fiind cunoscute nume ca cele ale protopopilor Ioan din Crăciunel, Petru din Vârfurile, Avram din Burdanfalva și chiar episcopi, cum au fost Mihail Molodeț și Sava cel refugiat ulterior în Moldova³⁴, în cazul în care facem abstracție de diplomele de numire ale tuturor vlădicilor din secolul al XVII-lea de după Ghenadie Bradi care cuprindeau programul de calvinizare a Bisericii românești cu care, cel puțin teoretic, au fost de acord toți cei care au ocupat reședința bălgrădeană în această perioadă. Cât din acest program a putut fi aplicat în realitate o dovedește cu prisosință ceea ce s-a întâmplat în timpul păstoriei lui Simion Ștefan, când presiunea prozelitistă cunoaște un moment de apogeu. Dar "credincioasele slujbe" pentru care era recompensat Ioan Zoba în 20 mai 1664 nu sunt formulate explicit și nici nu devin o condiție a înobilării (cum se întâmplă în diplomele acordate protopopilor și vlădicilor amintiți mai sus). Ele pot fi însă deduse prin citirea blazonului care i-a fost conferit. Astfel, cartea deschisă și până de scriitor pe care se pregătește să le folosească vulturul-simbol al credinței orientale (căci el ține în cioc o cruce dublă) nu pot conduce decât la concluzia că preotul din Vinț era deja, în momentul înobilării, un cărturar cu reale calități, ale căror materializări suntem tentați să le căutăm în efortul editorial depus în preajma mitropoliei bălgrădene la mijlocul secolului al XVII-lea. Cunoștințele de limbă maghiară, slavă, latină și greacă pe care ni le dezvăluie cărțile tipărite între 1683 și 1689 ne fac să credem că Ioan Zoba nu a fost străin de strădania de traducere în limba română a *Noului Testament* și a *Psaltirii* tipărite în 1648, respectiv 1651³⁵. Cu siguranță protopopul din Vinț nu a rămas insensibil la ideile Reformei, sau cel puțin la anume aspecte ale acesteia, în special cele care vizau forma de organizare a Bisericii, căci documentele ulterioare în care îl întâlnim ni-l prezintă ca beneficiar al unor funcții străine de dreptul canonic oriental (cele de notar și jurat al soborului mare și cea de "țitor"-epitrop al averilor mănăstirii-reședință mitropolitană din Alba Iulia), funcții introduse în Biserica românească prin intervenția directă a principilor și superintendenților calvini. Alcătuitorul propovedaniilor din *Sicriul de aur* nu a fost străin nici de o anume literatură de factură occidentală, din care s-a inspirat în momentul realizării propriilor producții catehetice. Rămâne însă sub un mare semn de întrebare contribuția sa la caterisirea celor doi vlădici din motive care să fi ținut de convingerile sale religioase diferite de cele ale ierarhilor împrocesați. Dacă a avut o contribuție la înlăturarea lor, și cu siguranță a avut, ea nu a fost de natură teologică și nici nu a fost elementul hotărâtor în procesele de caterisire. Este interesant faptul că, în decursul tratatelor de atragere a românilor la unirea cu catolicismul, deși

³³ Vezi Ioan Lupaș, *Nobilitatea popii Ioan din Vinț (20 mai 1664)*, în *idem, Studii, conferințe și comunicări istorice*, vol. I, București, 1928, p. 195-197.

³⁴ *Idem, Documente istorice...*, passim.

³⁵ Într-un studiu anterior (*Raporturile între doctrina protestantă și doctrina ortodoxă în secolele XVI și XVII în Transilvania*, în *Acta Mvsei Napocensis*, istorie, 31. II, 1995, p. 31) am afirmat că Ioan Zoba și Gheorghé din Daia nu ar fi fost străini de alcătuirea textului propriu-zis al *Catehismului* din 1656, ipoteză hazardată care a fost infirmată de analiza textelor pe care cei doi clerici le-au semnat, asumându-și astfel conținutul lor.

s-a făcut apel la suferințele îndurate de mitropolitul Sava Brancovici, s-a preferat invocarea unei legende³⁶ în loc să se pună în lumină contribuția reală la înlăturarea sa a promotorilor calvinismului nemulțumiți de îndărătnicia vlădicăi. La 1697 imaginea, dacă nu și persoana fizică a protopopului din Vinț, mai era încă vie și el ar fi putut fi învinuit pentru suferințele pe care le-a provocat Bisericii ortodoxe. Sau poate, datorită faptului că foștii săi colaboratori, rămași în fruntea Bisericii ardeleni, fiind tocmai cei care perfectează actele unirii cu Roma, s-a preferat să se treacă sub tăcere contribuția nefastă a celui care până de curând a fost susținut cu toată convingerea? Dar, cum se face că din grupul de protopopi care pot fi acuzați de filo-calvinism la fel de bine ca și Ioan Zoba (între ei un rol important revenindu-i lui Gheorghe Pop din Daia, înnobilit și el pentru merite cărturărești în același an 1664, devenit între timp notar al soborului mare, funcție deținută anterior de protopopul din Vinț), numai acesta refuză să colaboreze la schimbarea direcției de orientare a Bisericii ardeleni spre o nouă "colaborare", fără de care nu se putea depăși statutul de toleranță impus prin legile statului. Pentru că ni se pare exclusă posibilitatea ca el să-și fi păstrat vechile convingeri, gest care nu ar fi putut rămâne neconsemnat de documente, nu mai există decât un singur răspuns: în momentul debutului tratatelor cu reprezentanții Bisericii catolice Ioan Zoba nu mai era în viață³⁷.

Motivul care ne îndeamnă să credem acest lucru este următorul: la reeditarea *Ceasloverului* în 1696 la Sibiu nu mai contribuie decât Gheorghe Pop din Daia, deși în prima sa ediție se spune că era o operă comună a celor doi protopopi. Mai mult, o variantă a prefetei ediției de la Sibiu îl numește pe Gheorghe Pop din Daia "cinstitul Protopop Gheorghe Dăanul notareșul și ispravnic de tot"³⁸, ceea ce înseamnă că la 1696 el deținea deja funcția de notar al soborului mare. Deci dispariția fizică a protopopului din Vinț s-a produs într-o perioadă cuprinsă între 1690-1696. În tot acest timp nu se întâmplă nimic în Biserica românească ardeleană care să ne îndreptățească să credem că partida filo-calvină ar fi fost înlăturată sau, dacă nu întreaga grupare, măcar cel în jurul căruia a gravitat până atunci grupul de orientare calvinizantă. Dimpotrivă, funcția cu rol cvasiepiscopal deținută de Ioan Zoba este

³⁶ Cf. Silviu Dragomir, în *Romînia din Transilvania și unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697-1701)*, reprint Cluj, 1990, p. 12-14, nota 4.

³⁷ Nu considerăm un argument hotărâtor, care să infirme această presupunere, însemnarea descoperită pe filele unui *Chiriacodromion* bălgrădean tipărit în 1699 în care se spune că "Această carte ieste a lui popa Ion din Vinț ..." (vezi F. Dudaș, *Memoria...*, nota 262). Acest popa Ion, dacă numele a fost citit corect, este mai degrabă fiul, omonim, al celebrului preot cărturar. Această legătură de rudenie are astăzi și o bază documentară sigură, care dovedește că protopopul Ioan Zoba din Vinț a avut un singur moștenitor, un fiu care, la rândul său, a avut o singură fiică, descendența directă încheindu-se cu aceasta. Este vorba de o scrisoare datată 21 august 1752 prin care Avram Cordoș din Feneș, soțul Brândușei Zoba, în calitate de împuternicit al acesteia, susține drepturile de posesie ale soției sale asupra terenului pe care Ioan Zoba îl primise în momentul înnobilării și care era acum revendicat de comunitatea bulgară din Vințu de Jos. Conform acestei scrisori, Ioan Zoba apare ca "Brundusae Avus", nepoata sa, singura care-și apără dreptul de posesie asupra terenului nobiliar, fiind deci și singura moștenitoare a acestuia (vezi textul documentului la Gabriela Mircea, Ioan Mircea, *Consemnări referitoare la o descendență a lui Ioan Zoba din Vinț: Brândușa Zoba*, în vol. *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*, p. 445-448).

³⁸ BRV, I, p. 340.

moștenită de colaboratorul său intim. O completare care ne întărește convingerea în dispariția sa fizică este faptul că la 1698 întâlnim în Vinț un nou protopop, Toma. În orice caz, ni se pare imposibil ca o personalitate de talia lui Ioan Zoba, dotat cu o capacitate extraordinară de adaptare la vremuri și profund atașat idealului de ridicare a neamului său prin răspândirea culturii, să nu fi fost implicat în activitatea editorială desfășurată la Alba Iulia în 1699, când au fost tipărite *Bucoavna* și *Chiriacodromionul*.

Am amintit de mai multe ori numele protopopului Gheorghe Pop din Daia³⁹, asociindu-i mereu personalitatea și activitatea cu cea a protopopului din Vinț, mult mai celebrul său contemporan. Nu a avut însă merite mai puține. Dimpotrivă, încă de la început destinele celor doi se apropie, pentru a rămâne nedespărțite, cel puțin în planul activității cărțurărești. La fel ca și Ioan Zoba, dar cu câteva luni mai devreme, la 6 februarie 1664, Gheorghe Pop din Daia este înnoobilat, conferindu-i-se un blazon pe care a fost reprezentată o mână cu condeiul scriind⁴⁰, simbol al meritelor culturale dovedite de destinatarul său. Sperăm să nu se dovedească hazardată încercarea de a căuta mobilul acestei înnoobilări, la fel ca și al celei din 20 mai 1664, în participarea destinatarului său la efortul cultural desfășurat în preajma mitropoliei bălgrădene la mijlocul secolului XVII⁴¹. Desigur, nu există nici un indiciu documentar contemporan care să îndreptățească această presupunere, iar perioada de timp de la 1648/1651 până la 1664 poate fi considerată prea lungă pentru a mai justifica cele două înnoobilări printr-o activitate depusă cu un deceniu în urmă. Dar înnoobilarea putea fi privită, de cei care o propuneau și o confereau, și ca un impuls pentru viitoare contribuții culturale, ca o materializare a dorinței de a continua misiunea de convertire a românilor - ipoteză dragă celor care au vrut să vadă în toți cei care au primit titlul de noblețe niște unelte slugarnice ale prozelitismului calvin. Ne întrebăm, desigur retoric, dacă această explicație a înnoobilării a putut câștiga atât de multă simpatie în rândurile istoricilor, câtă vreme acuzațiile de colaboraționism puteau fi culese doar din documente ulterioare,

³⁹ Din păcate personalitatea sa a atras mai puțin atenția cercetătorilor, astfel încât, la ora actuală, nu există decât o singură abordare biografică demnă de a fi menționată, anume cea semnată de Nicolae Dănilă, intitulată *Un promotor al Unirii românilor transilvăneni cu Biserica Romei: Protopopul Gheorghe Pop de Daia (1631/1632-1700)*, în *Unirea*, serie nouă, an IX, 1998, nr. 1 (78), p. 7 și *idem, Anexă la protopopul Gheorghe Pop de Daia*, în *loc. cit.*, nr. 2, p. 6.

⁴⁰ Ioan cav. de Pușcariu, *Date istorice privitoare la familiile nobile române*, Sibiu, vol. I, 1892, p. 51 și vol. II, 1895, p. 283.

⁴¹ Speranța noastră se leagă de faptul că, în cazul lui Gheorghe Pop din Daia, avem informații precise în legătură cu vârsta sa. În anul 1682 el avea în jur de 50 de ani (cf. *Monumenta Comitatus ...*, vol. XVII, p. 301), ceea ce înseamnă că s-a născut prin 1632. La 1648 avea deci 16 ani și era înnoobilat la 32 de ani. Murea în 1701, la vârsta de 69-70 de ani. Vârsta de 16 ani poate fi considerată prea fragedă pentru un traducător de talia experimentaților realizatori ai *Noului Testament* și *Psalterii*. Dar nimic nu exclude posibilitatea ca el să fi fost atunci un student eminent al Academiei bethleniene, interesat, în contextul respectiv, de efortul de traducere și editare desfășurat în preajma mitropoliei bălgrădene, în ambele direcții dovedind reale calități cu prilejul activității editoriale de la sfârșitul secolului.

Această ipoteză poate fi aplicată și lui Ioan Zoba, cu deosebirea că el ar fi murit mai tânăr. Dar e posibil să fi fost mai în vârstă decât Gheorghe Pop din Daia cu o perioadă de timp ce poate urca până la un deceniu. Fiind înnoobilat în 1664, este destul de probabil că la 1662 era deja protopop de Vinț (convingere bazată pe o scrisoare adresată principelui de un grup de protopopi consemnați însă doar cu numele reședinței, publicată de Andrei Veress în *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești*, vol. XI, București, 1939, p. 18) și va face parte din primul grup de titolari și jurați numiți pe lângă scaunul mitropolitan, Gheorghe Pop beneficiind de aceste funcții doar mai târziu. Nu poate fi vorba de o ierarhizare între cei doi stabilită în funcție de atașamentul mai mult sau mai puțin intens față de ideile Reformei, căci Gheorghe Pop obține mai repede cu trei luni diploma de înnoobilare.

de ce ar fi atât de imposibil ca autoritățile Principatului să se fi arătat sensibile la străduința unor preoți români de a-și alcătui un repertoriu de texte de cult în limba proprie, cu alte cuvinte de ce activitatea de traducere și editare desfășurată sub patronajul mitropoliei de Alba Iulia la mijlocul secolului XVII nu ar fi meritat recompensa înnobilării, câtă vreme sângurorii la acest "lucru dumnezăesc" nu făceau altceva decât să îndeplinească înseși ordinele principelui și ale superintendentului calvin de a traduce și tipări în limba română textele sfinte? Există și posibilitatea ca ambele explicații să fie valabile: autoritățile recompensau strădania celor doi preoți români, sperând că tinerețea lor îi va face mai maleabili și, adăugând și o doză de oportunism, mai dispuși să participe la aplicarea programului de convertire a românilor⁴². Faptul că cei doi preoți s-au bucurat tot timpul de sprijinul autorităților și au ocupat funcții parcă anume create pentru ei, ceea ce a îndepărtat destul de mult Biserica ardeleană de normele canonice orientale privitoare la administrație și organizarea ierarhică, dându-i un specific aparte pe care l-a păstrat apoi cu îndârjire, dovedește că autoritățile nu s-au înșelat în ceea ce-i privește, ci au găsit în ei oameni de nădejde. La fel de adevărat este însă și faptul că activitatea celor doi protopopi și a celor cu care s-au înconjurat a dat o direcție aparte Bisericii românești în căutarea drumului spre Reformă. Sigur, presiunea acesteia și efectele ei asupra ortodoxiei românești ardelenene nu trebuie minimalizate. Dar știrile pe care le avem despre viața religioasă și istoria Bisericii din Ardeal în cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea dovedesc că aceasta își croise un drum propriu, devenind o "Biserică reformată" în ansamblul Bisericilor orientale. Adoptarea limbii române ca limbă liturgică, reorganizarea administrativă după unele precepte promovate de protestantism, profesarea unor convingeri și a unor ritualuri născute din conviețuirea practicilor ortodoxe cu cele calvine acolo unde știința de carte nu era suficientă pentru o selectare doar a elementelor care aparțineau unei singure confesiuni⁴³, toate acestea dovedesc că Biserica ardeleană în ansamblu, nu doar enclave controlate de câte un vlădică-protopop colaboraționist, a devenit sensibilă la schimbare, cu alte cuvinte la "reformă" - pentru a folosi un termen drag celor din secolul XVII. Însăși biografia celor două personalități care ne-au reținut atenția dovedește cu prisosință acest lucru. Fideli craiului, pe care îl consideră patronul Bisericii românești și căruia îi închină o bună parte din realizările lor editoriale, aflați în bune relații cu reprezentanții Bisericii reformate maghiare, Ioan Zoba din Vinț și Gheorghe Pop din Daia tipăresc cărți de cult ortodox și citoresc mănăstiri în același timp în care își cateriseau vlădicii și se străduiau "ca neamul străin [mitropolitul loasaf, n.n.] să nu ne conturbe în străduințele noastre ...[pentru ca] ...să se întărească între noi religia reformată"⁴⁴, iar cei care au supraviețuit epocii de autonomie a Principatului și au apucat să trăiască vremurile instaurării noii stăpâniri habsburgice au

⁴² Nu putem face abstracție, în acest context, de faptul că și alți preoți români au beneficiat în deceniile cinci-opt ale secolului al XVII-lea de diplome de înnobilare în ale căror armoarii găsim reprezentări similare cu cele conferite lui Ioan Zoba și Gheorghe Pop din Daia. Firesc, ar trebui să extindem și asupra acestora bănuiala că au participat la alcătuirea textelor tipărite la mijlocul secolului al XVII-lea. Fiind însă vorba de o problemă cu multiple posibilități de abordare, considerăm că merită un studiu aparte, de aceea nu insistăm aici asupra acestui subiect.

⁴³ Vezi în acest sens sugestiva asociere a unor texte de factură protestantă cu cele specifice ritualului răsăritean în miscelanele copiate de Popa Grigore din Măhaci (*Codex Sturdzanus*, în B. P. Hașdeu, *op. cit.*, II, p. 92-102) și de Popa Mihai Românu (miscelaneul de la Ighiel, la Ioan Turcu, *Popa Mihai, un interesant copist din secolul al XVII-lea. Fragmentul său din slujba cununiei, păstrat în miscelaneul din Ighiel*, în "Biserica Ortodoxă Română", XCI, 1973, nr. 11-12, p. 1268-1289)

⁴⁴ *Történelmi Tár*, Budapesta, 1878, p. 707

reușit să pună încă o dată în acțiune valorile acestei "reformе", dovedind că ea se putea adapta nu numai după regulile și specificul impuse de protestantism, ci și după cele ale Bisericii catolice.

Ni se pare deci lipsită de îndreptățire frica acelor istorici care, prea mult impresionati de furia prozelitismului și îngroziți de gândul că orice inovație deturna automat de la Ortodoxie o Biserică păstorită de popi analfabeți ce își cumpărau harul ca să scape de corvezile iobăgiei, au refuzat să acorde credit intuiției geniale a acelor păstori - între care Simion Ștefan, Popa Ioan din Vinț și Gheorghe Pop din Daia sunt numai cei mai celebri - transformați aparent, prin mijloace specifice epocii, în unelte ale prozelitismului și refuzând martiriul de dragul unei iluzorii purități a credinței (câtă vreme aceasta era profund marcată de practici folclorice între care multe nu își pierduseră încă în totalitate valoarea primară, necreștină), dar care au avut capacitatea extraordinară de selecție a acelor elemente novatoare care, odată infiltrate în Biserica ortodoxă, au avut nu neșansa ci darul de a o "reformă", transformând Biserica ardeleană într-un model de evanghelizare la care vor apela mai târziu și celelalte Biserici românești extracarpătice și, în același timp, într-o instituție capabilă să-și asume roluri canonic vorbind impropriu, dar care s-au dovedit salutare pentru evoluția neamului românesc din Ardeal în decursul vremurilor care au urmat "urgisitului" secol XVII. Această unică instituție românească ce a reușit să supraviețuiască evului mediu a devenit, în urma contactului cu Reforma și a obligativității de a se raporta la modelul propus de ea, polul centralizator al energiilor care-și căutau un drum propriu în hățșul constituit de sistemul celor patru religii recepte și trei națiuni privilegiate, transformându-i pe preoții valahi întruniți în soboarele de la sfârșitul secolului XVII în adevărați mandatarai ai unui spirit ce va primi un secol mai târziu numele de conștiință națională. Solicitând cu prilejul tratativelor de unire cu Biserica Romei ca românii să fie recunoscuți ca fii ai patriei, înlăturându-se statutul de toleranță, să fie promovați în funcții și acceptați în școlile noilor stăpâni, ei probau astfel că străduința de "luminare a neamului nostru" depusă de câțiva altfel modești popi ceva mai cărturari decât alții, după expresia lui Nicolae Iorga⁴⁵, nu a rămas fără ecou, că dincolo de colaborarea inevitabilă cu autoritățile promoatoare ale prozelitismului calvin rămâne "reformă" pe care au promovat-o și în care au crezut cu tărie, și anume ridicarea neamului prin Biserica și a Bisericii neamului prin cultura în limba națională, reformă inspirată inițial de modelul protestant din Ardeal, dar care a devenit ulterior o adevărată cale de propășire a Bisericii și a neamului românesc de pretutindeni.

Dacă la începutul acestui studiu stabileam o posibilă etapizare, pentru secolele XVI și XVII, a programului de reformare a Bisericii românești transilvane, din punctul de vedere al strategiei prin care acest program ar fi putut fi materializat, acum putem stabili o etapizare și în ceea ce privește modul de receptare de către români a programului reformat, etapizare cu o structură uimitor de asemănătoare pentru ambele perioade în cauză: a doua jumătate a secolului al XVI-lea și corespondența sa din secolul următor. Astfel, în ambele cazuri, se trece de la o etapă a unei reformări în spiritul calvinismului propriu-zis la o reformă cu totul specială, în care dogma și ritualul ortodox urmau să conviețuiască intim cu anumite principii de ordin administrativ, etic și lingvistic impuse de Reformă. Această concluzie dovedește că rezultatele prozelitismului nu au fost atât de dependente de strategia urmată (o biserică reformată

⁴⁵ În *Istoria literaturii românești*, vol. I, ediția a II-a, București, 1925, p. 391

pentru români sau un vicariat românesc al Bisericii reformate maghiare) sau de intensitatea și constanța cu care au acționat forțele reformatoare, cât de modul de a recepta, selecta și asimila schimbările din partea clerului românesc. Fără îndoială, Biserica românească din Transilvania și-a însușit sub semnul Reformei misiunea evanghelizatoare, modul administrativ de funcționare și utilizarea limbii vorbite în cadrul cultului dar, după o perioadă de tatonări, a optat pentru păstrarea dogmei și ritualurilor răsăritene, prin aceasta nereușind însă să se sustragă de sub "acuzația" de a fi devenit o "biserica reformată". Depinde numai ce sens se acordă acestui calificativ.

Reforma eclesiastică a avut numeroase forme de expresie, datorită capacității sale viguroase de a multiplica, în limitele unor adevăruri eterne, căile prin care se putea ajunge la marele ideal al existenței umane: regăsirea întru divinitate. Unele inițiative reformiste s-au bucurat de implicarea cu aură de adevărat apostolat a unor mari personalități, care și-au lăsat decisiv amprenta asupra ființei și evoluției Bisericilor pe care le-au întemeiat, impregnându-le inclusiv cu numele lor, între acestea Biserica luterană și cea calvină fiind doar cele mai celebre. În alte cazuri schimbarea a fost o operă comună, a întregii elite reunite în jurul unui anume crez, rezultând astfel o reformă antitrinitariană, una anabaptistă, o reformă catolică și, de ce nu, o Biserica românească reformată. Sigur, aceasta din urmă nu a avut răgazul necesar pentru a-și asigura un loc distinct în cadrul diverselor opțiuni protestante, fiind nevoită, la sfârșitul secolului al XVII-lea, să-și schimbe orientarea reformatoare, iar faptul că anterior s-a aflat prea mult în umbra Bisericii calvine maghiare a condus ușor la convingeri destul de îndepărtate de mesajul pe care a încercat, în special prin intermediul cărților imprimate la Bălgrad, să-și facă cunoscute crezul și specificitatea. Aceasta din urmă a fost ulterior apreciată de pe poziții voit reduționiste de către cele două Biserici românești moștenitoare, ortodoxă și greco-catolică, fiecare încercând să se origineze, una în "rezistența", cealaltă în "colaboraționismul" ce ar fi caracterizat existența spirituală a românilor în epoca Principatului autonom. Biserica reformată românească s-a născut, într-adevăr, la confluența acestor extreme.

PREMISE ALE UNIRII RELIGIOASE A ROMÂNILOR

LUCIAN PERIȘ

RESUMÉ. *Les prémices de l'union religieuse des roumains.* L'auteur soumet à la méditation la méthodologie scientifique pratiquée dans les historiographies de la sphère ecclésiastique concernant les Unions des Eglises. Il affirme qu'il ne peut y avoir deux types d'histoire de l'Eglise, l'une inspirée par la théologie et l'autre différente, arrivant à la conclusion qu'une seule histoire véridique de l'Eglise, qui est valable pour tous, dans la mesure où il n'y a pas deux vérités, l'une scientifique et l'autre religieuse.

Son analyse part de la Déclaration de Balamand, du 23 juin 1993, dans le paragraphe 30, de laquelle on distingue une conception à caractère théologique de l'historiographie ecclésiastique. Le paragraphe en cause invite "à une historiographie en concordance ou même commune des Eglises" ce qui, à son avis, signifie une historiographie hétérodirigée et orientée du point de vue confessionnel par l'Eglise. Il attire l'attention que l'action de passer d'une histoire apologétique à l'une "écumenique" ne changerait pas le caractère non historique de cette orientation et ne garantit pas les résultats positifs dans le plan de la connaissance historique.

L'auteur étudie dans le contexte de l'histoire de l'Eglise Roumaine Unie les erreurs d'interprétation des historiographies intéressées, soulignant les conditions dans lesquelles l'Eglise roumaine réformée avec zèle par l'Eglise calvine est arrivée à créer une alliance avec l'Occident latin et à revenir ainsi aux origines de la tradition orientale, créant une originale réforme byzantine roumaine.

Istoricul Bisericii analizează și prezintă întâmplările concrete ale acestei Biserici, plasate în ambianța generală a evenimentelor profane, fără nici o intenție apologetică sau înspre "edificare", mișcat doar de grija de a explica, urmând formula lui Ranke: *Was geschehen ist* (ceea ce s-a întâmplat). Prin urmare, nu pot exista două feluri de matematică istorică: una creștină, iar alta nu, sau două tipuri de istorici ai Bisericii, unul inspirat de teologie, iar celălalt nu. Nu există decât o singură istorie a Bisericii, cea veridică, valabilă pentru toți. Nu există prin urmare două adevăruri: unul științific și unul religios.

Tot ceea ce reprezintă adevăr științific e adevăr pur și simplu, ceva care se impune catolicilor și acatolicilor: nu poate fi incompatibil cu adevărul religios, cu darurile credinței, în cazul în care admitem că adevărul de credință este un adevăr. Istoricul Bisericii n-are de ce să se teamă că anumite concluzii științifice pot să vină în contradicție cu ceea ce este îndemnat să creadă în calitatea sa de creștin practicant. Pericolele întâlnite pot fi (a) confuzia ce se face mai întâi între adoptarea ca certitudine, ca adevăr științific stabilit, ceea ce nu este decât o ipoteză, mai mult sau mai puțin justificată; (b) în al doilea rând, este confuzia care

se face între autenticele adevăruri de credință și simplele opinii (gr. *theologumena*) mai mult sau mai puțin tradiționale în Biserică. Adevărul fiind unul singur, atât pentru istoric, cât și pentru teolog, convingerile religioase nu pot niciodată să-l împiedice pe cercetător în afirmațiile sale, în aplicarea corectă a metodei istorice.

Achizițiile în acest sens în ambianța istoriografiei epocii Reformei, au fost cu adevărat relevante, și nu întâmplător s-a propus depășirea categoriilor istorice de Reformă și Contrareformă, sau de reformă catolică și reformă protestantă, cu referință la fenomenul mai general și mai comun al 'disciplinării sociale' (*Sozialdisziplinierung*) care a caracterizat global lumea europeană între secolul al XVI-lea și al XVII-lea.¹

Această orientare metodologică, ce consideră cu atenție multiplicitatea componentelor în analiza riguroasă a problemelor, refuzând orice simplificare instrumentalizantă, nu ni se pare încă pe deplin însușită în istoriografiile din sfera ecleziastică, privitoare la Uniri.² O confirmare în această direcție, ni se pare a fi de urmărit și în Declarația comună emisă la 23 iunie 1993 la Balamand, de către Comisia mixtă internațională pentru dialogul teologic dintre Biserica romano-catolică și Biserica ortodoxă.³ Această declarație nu a fost înțeleasă, desigur, de către compilatorii ei ca și o contribuție de natură istoriografică, chiar dacă privește istoria și emite o judecată asupra istoriei, iar în acest sens reflectează orientările care trebuie luate în seamă în mod adecvat.

Dincolo de splendidele cuvinte și de prețioasele îndrumări pentru mersul viitor al Bisericilor, e evidentă în acest document o concepție cu caracter teologic al istoriografiei ecleziastice. Atunci când la paragraful 30, se invită "la o istoriografie concordată, sau chiar comună, a Bisericilor", se presupune că istoriografia însăși să fie heterodirecționată și orientată din punct de vedere confesional de către Biserici, în așa fel încât reorientarea istoriografiei într-o direcție luată în comun acord să fie de competența acestora. Pasajul de la o istoriografie apologetică la o istoriografie "ecumenică" nu schimbă caracterul non-istoric al unei astfel de orientări și nu garantează obținerea unor rezultate mai strălucitoare pe planul cunoașterii istorice. Este de remarcat, în condițiile în care Declarația de la Balamand, folosea în continuare termenul de "uniatism", care mărturisește pe deplin absența istoriografiei greco-catolice din scenariul tratativelor dintre latini și ortodocși din ultimii câțiva zeci de ani, arătând cum persistă această ambivalență până în zilele noastre.

Cu ocazia sesiunii dedicate ultimilor câțiva zeci de ani de istorie a Bisericilor răsăritene unite, desfășurată la Roma în octombrie 1998, s-a subliniat de către reprezentanți iluștri ai noii școli de istorie bisericească, precum prof. Cesare Alzati, sau de către mons. Fortino, necesitatea excluderii termenului de uniatism din dialogul ecumenic și din demersurile istoriografice. Termenul amintit

¹ W. Schulze, *Gerhard Oestreichs Begriff 'Sozialdisziplinierung' in der frühen Neuzeit*, în *Zeitschrift für historische Forschungen*, XIV, 1987, p.265-302 și P. Prodi, *Controriforma e/ o riforma cattolica: superamento di vecchi dilemmi nei nuovi panorami storiografici*, în *Römische historische Mitteilungen*, XXXI (1989), p. 227-237

² C. Alzati, *Istorie, teologie și istoriografia unirilor*, în *În inima Europei, studii de istorie religioasă a spațiului românesc*, Cluj-Napoca, 1998, p. 171-173

³ De văzut textul în *Service Orthodoxe de Presse*, Suppl. nr. 180, Juin-Juillet 1993

s-a înrădăcinat în tradiția teologico-apologetică, fiind însă nejustificat de izvoare (cu excepția arealului rus). Unirea, ca și schisma, e un fenomen legat de istorie și care, deci, nu se desfășoară în același fel și nu se manifestă în aceiași termeni de-a lungul timpului; așa că nu e posibil să fie asimilați toți câți au primit Unirea în era post-tridentină, cu filo-latinii dinainte de Conciliul din Florența.

De fapt, nu îndepărtarea de patrimoniul bisericesc al Ortodoxiei i-a împins pe noii unioniști la întâlnirea cu Roma, ci tocmai contrariul. Mai ales în ceea ce privește unirea din ambientul european, ale rutenilor și românilor transilvăneni, să nu se uite teribila presiune la care erau supuse comunitățile de tradiție "greacă", prin acțiunea protestanților. Într-o asemenea dificilă situație, nu disprețul pentru tradiția ortodoxă a fost acela care i-a împins înspre Biserica Romei, ci dorința de a o păstra în integritatea ei. Roma de după Conciliul din Trento se prezenta ca bastionul sigur împotriva acțiunii antitraditionaliste protestante. Această înțelegere se vede clar manifestată în documentele din parte răsăriteană, care au precedat și acompaniat Unirea. În acestea e constantă preocuparea de a se asigura că nimic din credință, din disciplină, sau drept canonic, din slujbe să nu fie alterat.

Scrisoarea sinodală a episcopatului rutean trimisă Papei Clemente al VIII-lea, la 12/22 iunie 1595, comunica mandatul dat legaților de a oferi Scaunului lui Petru și papei supunerea de cuviință, ca unuia care e supremul păstor al Bisericii lui Hristos. Acel pasaj era însă însoțit de clauza care spunea că: "*Sfinția-Voastră să binevoiască de a ne păstra integral și neatins uzul sacramental și toate riturile și ceremoniile Bisericii Răsăritene în forma urmată de noi în vremea Unirii și să ne asigure prin sine și prin succesorii săi cum că aceștia niciodată nu vor introduce inovații în această privință*".⁴

Încă și mai elocventă e adnotația pusă de către mitropolitul Atanasie la documentul de Unire emis de clerul ardelean în octombrie 1698: "*Ne unim aceștia scriși mai sus dar toată legea noastră, slujba Bisericii, leturghia (și calendariul nostru) și posturile să stea pre loc, iară dă n-ar sta pre loc acele, nici aceste peceți să n-aibă nici o tărie asupra noastră*".⁵

E cert că după Conciliul tridentin ecleziologia romană a cunoscut o anume evoluție, cu reflexe evidente asupra modului însuși de a concepe Unirea; prin urmare, se vorbea explicit de "*ridottione*" (reconducerea) grecilor⁶, și Biserica lor era înțeleasă drept un "rit" în interiorul singurei Biserici, modelate după paradigma romană și prezidate de papă⁷. Oricum, pentru orientalii uniți cu Roma, punctul de referință a rămas mereu Conciliul din Florența, iar Unirea a fost concepută de către

⁴ *Monumenta Ucrainae Historica*, I, Roma, 1964, nr. 166, p. 91. Cfr. și articolele de disciplină sau de credință adresate Sfântului Scaun de către episcopii ruteni (*Ibidem*, nr. 165), și chiar epistola sinodală din 8/18 octombrie 1596, în care e afirmată din nou clauza despre "vechile ceremonii ale Bisericilor ortodoxe grecești, după obiceiurile vechiilor noștri Părinți" (*Ibidem*, nr. 235).

⁵ Ed. N. Nilles, *Symbolae ad Illustrandam historiam Ecclesiae orientalis in terris Coronae S. Stephani*, I, Oeniponte, 1885, p. 207

⁶ Cfr. proiectul elaborat în 1575 de către iezuitul Giovanni Domenico Traiani. W. van Heteru, *Breve discorso sopra l'aiuto spirituale e ridottione di Grecia*, în *Bessarione*, VII (1902) nr. 68, p. 174-187; nr. 69, p. 287-291

⁷ Cfr. vezi V. Peri, *Chiesa romana e Rito greco*, Brescia, 1975.

ei sub forma acordului florentin: scrisoarea sinodală din Brest din octombrie 1596 și documentul analog din Alba-Iulia din 1698, evidențiază stringent acest fapt.

La Alba-Iulia, de fapt, a fost recunoscută corectitudinea doctriinală a Crez-ului cu *Filioque*, dar nu s-a primit. S-a declarat legitim uzul azimei, dar s-a continuat să se folosească pâinea fermentată; nu s-au schimbat ritualurile tradiționale de rugăciune pentru morți; mult timp se pomenea la Liturghie numai episcopul locului.

În Biserica din Moldova, unde după 1588, era mitropolit Gheorghe Movilă (unchiul viitorului mitropolit rutean), a declarat că recunoaște autoritatea papei din Roma, fără să schimbe cu nimic poziția sa din cadrul Bisericilor ortodoxe⁸.

Deja aceste rapide adnotări ajung să evidențieze, privitor la fenomenologia Unirii, cât de mult se prezintă aceasta, variată și complexă și cât de mult rigida contrapunere dintre uniți și neuniți, deliniată la nivel teologic și canonic, nereușind să dea dreptate viziunii doctriinale unitare și unei împărțșiri a destinelor, mărturisite pe larg de realitate.

Ne putem întreba dacă nu cumva aceste dificultăți doctriinale n-au devenit gigantice din pricina instrumentelor conceptuale, mai ales a acelor teologice și canonice, cu care această problemă a fost abordată de către biserici. Poate că o metodă de analiză eliberată de preocupări doctriinale, adică exclusiv istorică, ce să se limiteze riguros la acest plan, dând seamă de articularea multiformă a fenomenelor, ar putea oferi o contribuție importantă pentru viața bisericească. Obiectivitatea istorică a avut mereu de suferit din cauza pasiunilor confesionale prezente în ambele "strane". Rămâne, în consecință o persistentă umbră pasională, naționalistă, istoricistă sau clericală de care trebuie să ne îndepărțăm, dacă dorim să fim mesagerii autenticității faptelor din trecut.

Unirea românilor nu a fost un fenomen întâmplător, ci rezultatul unei evoluții mentale și teologice de cel puțin un secol și jumătate, într-o Transilvanie a convulsiunilor confesionale, a diversităților etnice. Ni se pare necesară afirmarea, cu această ocazie, a termenului de Reformă bizantină sau Contrareformă în sânul ortodoxiei, ca fenomen aproape similar cu ceea ce s-a produs în Occident sau în Ardeal, la nivelul Bisericii latine. Nu a fost un curent spontan ci, după afirmațiile mons. Octavian Bârlea, "o parte integrantă a mișcării de unificare a Bisericilor, gândite către sfârșitul secolului al XVII-lea de mintea unor bărbați cu vederi largi din cadrul Bisericii catolice..."⁹.

Reforma bizantină a fost o paradigmă a lumii răsăritene vizavi de contactul inerent cu atmosfera crezurilor, a mărturisirilor de credință, specifice Occidentului secolelor XV-XVII. Dincolo de a fi o încadrare pur și simplu în sfera jurisdicțională a Apusului catolic, unirea post-tridentine sunt preambulul încadrării ortodoxiei în lumea modernă.

Biserica românilor din Ardeal era familiarizată, vrând-nevrând, cu acceptarea unei confesiuni dominante. Secolul al XVII-lea a adus însă ceva cu care ortodoxia românească nu era obișnuită: o presiune calvină exercitată timp de mai multe decenii, purtătoare a ideii de absolutism, ostil acceptării altor crezuri. Nu

⁸ C. Alzati, *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500*, Milano 1982, p. 200 si urm.

⁹ O. Bârlea, *Unirea românilor (1697-1701)*, în *Perspective*, nr. 49-50, München, 1990, p. 1.

PREMISE ALE UNIRII RELIGIOASE A ROMÂNILOR

intenționăm să creăm o imagine similară cu cea a lumii occidentale, referindu-ne la Ardeal, ci mai degrabă să facem să se înțeleagă, într-o anumită măsură, cum Biserica bizantină din Transilvania a reluat clișeele mișcării de reformă occidentală. Faptele vin să sugereze această idee: puritatea doctrinei bisericești, o idee atât de dragă marelui Conciliu de la Trento, respectarea integrală a tradiției teologico-liturgice, sunt fundamente ale sinoadelor de unire a românilor cu Roma și nu numai ale mărturisirilor tridentine. Legătura creată cu Scaunul Apostolic al Romei era doar liantul menit să unească cele două reforme: latină și bizantină, amândouă orientate înspre obstacolarea protestantismului.

Unul dintre primii exponenți ai sus-numitului fenomen, a fost iezuitul român George Buitul din Caransebeș, student la Colegiul Germanicum, la care studiasse marele iezuit german Petru Canisius, exponent al Reformei catolice. Buitul, scria generalului ordinului său, Muzio Vitelleschi, la 29 septembrie 1625, pe când trecea prin nord-estul Ungariei îndreptându-se spre Banat: "La sărbătoarea Adormirii, am făcut slujbă într-o biserică a valahilor și, exortându-i, s-au afeccionat mult de noi, în mod nespus. Vom putea să ne oprim aici pentru două, trei săptămâni, fie pentru că bunul Dumnezeu ne-a favorizat și nu este preot, fie pentru că sperăm să putem trata chestiunea unirii valahilor cu Sfânta Biserică. Mâine sau poimâine voi trimite să se cheme episcopul lor Eftimie, care, după cât am înțeles, laudă lucrurile catolicilor și nu este deloc rău afeccionat...".¹⁰ Citatul de mai înainte ilustrează existența vaselor comunicante între reforma latină apuseană și cea bizantină română, la începutul secolului al XVII-lea.

La 1651, ideea Unirii era prezentă în accepțiune filo-romană, la episcopul Ștefan Simonovici de la Alba-Iulia, iar în 1689, episcopul De Camillis de la Muncaci, convocând sinodul de unire de la Satu-Mare, a primit adeziunea la acest proiect a unui grup de circa 60 de preoți români ortodocși.

Ideea de unire, sau de acceptare a Contrareformei ortodoxe a fost împărtășită și la sud de Carpați, într-o ambianță politică neprielnică, datorată dominației turcești. Misionarul franciscan Giovanni Battista del Monte, cu o experiență de douăzeci de ani în țările române, scria la Propaganda Fide în 1687: "*Principele care domnește acum în Valahia este domnul Șerban Cantacuzino din Constantinopol... care are 4 frați, doi dintre care sunt uniți ritului catolic; sunt persoane culte și apără religia catolică*" (1687).¹¹ O altă scrisoare, din 31 mai 1698, trimisă din București, de către misionarul franciscan Elia Mateianici, relatează dispoziția favorabilă ideii de Unire cu Roma, la principele Constantin Brâncoveanu. Era chiar anul în care se săvârșea la Alba-Iulia sinodul de Unire a românilor ardeleni, a episcopului Teofil, sfințit la București.

Istoriografia de coloratură confesională a zugrăvit inadecvat și părtinitor gama premiselor Unirii religioase. Ca de obicei, armatele austriece și iezuiții au fost pictați ca niște inchizitori în procesul de condamnare a clerului român la Unirea cu Roma. Termenii de "dezrobire religioasă", de "lepădare a uniației" nu au lipsit din corolarul deosebit de expresiv al argumentației de această natură.

¹⁰ *Archivum Romanum Societatis Jesu*, Austria 3, 19-20

¹¹ G. Călinescu, *Alcuni missionari cattolici italiani*, în *Diplomatariu Italicum*, vol. I, Roma, 1925, p. 142

Părții catolice i se poate imputa accentuarea prea insistentă asupra anilor 1697-1700, ca și cum Biserica unită ar fi fost o instituție născută atunci în mod spontan. De fapt, Biserica română de la 1697 era la fel cu cea dinainte de Unire, dacă excludem formulările în spirit florentin din actele sinodale. Era o Biserică persecutată în Ardeal, ca și Biserica romano-catolică, al cărei episcop, Andrei Illyés, a fost expulzat din țară și de pe scena reformei catolice promovate de iezuiți și franciscani sprijiniți de nobilimea de rit latin, sub impuls protestant, în același an cu Teofil de la Alba-Iulia.

Lumea protestantă ardeleană a început să înțeleagă existența unui fenomen interesant: instituția Bisericii românești, reformată cu atâta zel, subjugată superintendenților calvini, a ajuns să creeze o alianță cu Occidentul latin, un bloc al reformei, de fapt o întoarcere la originile tradiției răsăritene, creând o originală reformă bizantină română.

Intransigența doctrinală și rituală a Occidentului latin de după sinodul din Trento, continuată până în zorii Conciliului Vatican II, a fost expresia clară a reformei catolice, iar corespondentul ei îl găsim în Răsărit, unde exacerbarea împotriva a tot ceea ce nu era ortodoxie greacă de sorginte constantinopolitană, în comuniune cu ea, a dus la ceea ce astăzi numim, după expresia fericită a monseniorului O. Bârlea: "ortodoxia ce-a de-a doua". Sunt două fețe ale aceleași monede: reforma bizantină și cea latină, aceeași mișcare de revitalizare a Bisericii, ce exprimă, în ciuda tuturor divergențelor, o puternică identitate de fond teologic.

PRECIZĂRI LA BIOGRAFIA UNEI PERSONALITĂȚI CONTROVERSATE A BISERICII GRECO-CATOLICE ROMÂNE: EPISCOPUL ORĂDEAN MELETIE KOVÁCS

GHEORGHE GORUN

RÉSUMÉ. Précisions sur la biographie d'une personnalité controversée de l'église gréco-catholique roumaine: l'évêque Meletie Kovács.

Personnalité peu connue, à cause d'une certaine négligence délibérée par l'historiographie, l'évêque Meletie Kovács, le premier prélat gréco-catholique de l'espace occidental extracarpatique (entre Tisa et les Carpates Occidentales), a été pourtant l'un des principaux fondateurs de la spiritualité gréco-catholique roumaine, contemporain de l'évêque Inocențiu. Prêtre orthodoxe à Diosig, converti au gréco-catholicisme et devenu plus tard archiprêtre d'Oradea, le 15 décembre 1748 a été ordonné évêque de Tegeea puisqu'à Oradea il y avait déjà un évêque catholique de rite latin. Toutes les démarches en vue de sa nomination épiscopale ont été faites par l'évêque latin d'Oradea, Paul Forgács, l'ancien responsable de la régie de l'Église gréco-catholique roumaine qui existait dans l'espace d'Ouest depuis de 50 ans, fin connaisseur des problèmes de cet espace et convaincu qu'ils ne pouvaient être résolus que de l'intérieur.

Malgré sa réception généralement négative, due probablement à une défection jamais prouvée dans les documents, la nouvelle base documentaire mise à notre disposition met en évidence une activité particulièrement importante au bénéfice de l'Église gréco-catholique roumaine. Une évidence de 1757 des prêtres gréco-catholiques de Transylvanie prouve qu'environ un tiers avaient été ordonnés à Oradea, certains d'entre eux s'installant ensuite à une grande distance, ce qui pour la moitié de XVIII^{ème} siècle a été tout à fait remarquable.

L'évêque Meletie est devenu plus tard victime des troubles religieux de Bihor dans les années 1753-1758, dont il s'est tiré pourtant honorablement devant la commission impériale d'enquête mais pas devant les instances ecclésiastiques supérieures qui ont décidé de fonder à Oradea un vicariat *in spiritualibus*, projet mis en pratique seulement après la mort de l'évêque.

Tratat cu răceală de istoriografie, dacă nu chiar ocolit cu o indiferență suspectă, episcopul Meletie Kovács, de fapt primul episcop greco-catolic de la Oradea, instalat cu trei decenii înaintea înființării eparhiei orădene, rămâne și astăzi o figură interesantă a istoriei Bisericii românești, fără a fi beneficiat de atenția specială a vreunui istoric¹. Câteva din recente noastre descoperiri documentare în Arhivele Naționale din Cluj ne-au determinat să încercăm să schițăm o scurtă reevaluare a personalității sale, pe măsura timpului aflat la dispoziție.

¹ Doar Ștefan Tășiedanu s-a mai ocupat de această chestiune (*Din viața și activitatea primului episcop sufragane român din Oradea-Mare, Meletie Kovács*, I-III, în *Cultura creștină*, VI, 1916, nr. 9-11), dar fără să fi fost preocupat cu adevărat de "viața și activitatea" episcopului, ci de evenimentele din cursul anilor 1751-1754 care au pus sub semnul întrebării Biserica greco-catolică din Bihor

Este de notorietate faptul că constituirea Bisericii greco-catolice bihorene a fost, asemenea celei din Sătmar și Maramureș, rezultatul unui demers istoric separat de cel din Transilvania, practic încheiat în toamna anului 1692². Deși se știe substanțial mai puțin despre istoria primelor cinci decenii ale Bisericii greco-catolice românești din Nordul *Partium*-ului decât despre cea din Transilvania³, imaginea generală a acesteia este conturată cu o precizie îndestulătoare. În linii mari, în perioada anilor 1692-1726, în viața confesională a românilor din Bihor a domnit o liniște relativă, fără tulburări de proporții, uriașa majoritate a credincioșilor fiind împăcați cu situația spirituală creată în ultimul deceniu al secolului al XVII-lea. Abia după înființarea Episcopiei ortodoxe de la Arad și, mai ales, după numirea în fruntea acesteia a episcopului Ioanovici s-a instaurat în sufletul credincioșilor îndoiala în Biserica pe care o frecventaseră până atunci⁴, îndoială care s-a transformat repede în nemulțumiri și apoi în tulburări. Izbucnite întâi în anul 1726, tulburările confesionale au luat proporții mai ales după anul 1732, când scaunul episcopal arădean a fost ocupat de Isaia Antonovici⁵. De partea cealaltă a baricadei, gestionarea problematicei Bisericii greco-catolice locale fusese preluată de Paul Forgács, în calitate sa de vicar⁶ al episcopului romano-catolic arădean, care era și capul Bisericii greco-catolice locale⁷. Recunoscut pentru susceptibilitatea și duritatea sa⁸, Paul Forgács a răspuns prin forță acțiunilor persuasive ale episcopului ortodox arădean Antonovici, ceea ce a dus la dezbinare, frământări serioase și, într-un târziu, la comisii de anchetă a apartenenței confesionale a enoriașilor români.

Una din cele mai importante concluzii ale evenimentelor deceniilor al treilea și al patrulea al secolului al XVIII-lea a fost aceea că pentru a opri tulburările și nemulțumirile confesionale ce îi dominau pe românii din Bihor, episcopului arădean trebuia să-i fie contrapusă o personalitate greco-catolică de rang similar. În aceste condiții, în primăvara anului 1738 a sosit la Oradea fostul paroh greco-catolic din Făgăraș, Vasile Hataș, trimis de episcopul Inocențiu la cererea expresă a episcopului

² Vezi în acest sens informațiile sigure oferite de jurnalul episcopului De Camellis publicat de Zsatkovics Kálmán, *De Camellis József munkácsi püspök naplója*, în *Történelmi Tár*, 1895, p.700-724

³ Motivele sunt multiple, cea mai importantă fiind împrejurarea că fondurile documentare care ar fi putut deține cele mai multe informații privind Biserica greco-catolică au fost cele ale Bisericii romano-catolice, gestionarea reală a efortului de edificare a Bisericii românești; ori, istoricii români s-au obstinat să cerceteze ori arhivele Bisericii greco-catolice, ori cele ale Sfântului Scaun, rareori abătându-se prin arhivele romano-catolice.

⁴ Episcopul Ioanovici a invadat Bihorul cu "scrisori românești", iar la 4 martie 1728 a încheiat la Sâmbăta o înțelegere cu reprezentanții unor comunități românești care s-au angajat să-i plătească episcopului arădean taxele jurisdicționale, în semn de recunoaștere a autorității sale spirituale. Șt. Lupșa, *Istoria Bisericească a românilor bihoreni*, vol. I, Oradea, 1935, p. 33

⁵ Acesta a devenit episcop ortodox de Arad în 1726. Amănunte la Șt. Tăședan, *Icoane din viața poporului român din Bihor (1726-1748)*, în *Cultura creștină*, 1913, p. 13-14

⁶ A fost numit la 30 august 1732. Bunyitay Vince, *A váradi püspökök a száműzetés s az újraalapítás korában (1566-1780)*, Debrecen, 1935, p. 285

⁷ Nu întâmplător, după numirea episcopului Nicolae Csáky (mai 1737), venind de la Kosice în drum spre Oradea pentru a-și ocupa locul cuvenit, acesta s-a abătut pe la Máriaapocs, locul de pelerinaj cel mai important al greco-catolicilor din zonă, ceea ce a făcut o foarte bună impresie în mijlocul lor. *Ibidem*, p. 244

⁸ O recunoaște și excelentul său biograf Bunyitay Vince. *Ibidem*, *passim*

Emeric Csáky, ce urma să fie ridicat la rangul de episcop după o anumită perioadă de familiarizare cu regiunea, dar și de verificare a capacităților sale. Dar când demersurile de numire ca episcop a lui Hataș s-au apropiat de sfârșit, acesta a încetat pe neașteptate din viață, în cursul anului 1746, dând peste cap pentru moment toate planurile croite cu mare prudență de Paul Forgács.

În aceste condiții, a ajuns pe tapet numele fostului preot ortodox din Diosig, convertit la greco-catolicism, mai apoi numit, în urmă cu câțiva ani protopop greco-catolic de Oradea, Meletie Covaci, repede consacrat de episcopul rutean de la Muncaci, Manuil Olsavszki la 15 decembrie 1748, cu titlul de episcop de Tegeea. Rapidă și neobișnuită, măsura i-a surprins atât pe contemporani, cât și pe istoricii epocilor ulterioare, care s-au întrecut a-i înscrie în cont toate relele posibile, cu scopul evident de a-l descalifica ca arhieru. În primul rând numirea episcopului Meletie a fost atacată de istoriografie sub aspect canonic, fiindu-i contestată calitatea reală de episcop al Bisericii creștine, insinuându-se că nici nu ar fi fost vreodată numit în mod legal, el nefind în stare să arate vreodată „scrisoarea de episcop”, ea rămânând ori în posesia episcopului Forgács, ori nici nu a existat vreodată⁹. Deși ea există, ea găsindu-se și astăzi în arhiva Episcopiei greco-catolice de Oradea, preluată la finele anilor '70 ai acestui secol de către Arhivele Statului¹⁰.

Iacob Radu, cel mai bun cunoscător din prima jumătate a secolului al XX-lea al istoriei Bisericii greco-catolice din aceste părți, a stabilit datele esențiale ale biografiei lui Meletie¹¹. Acesta a provenit dintr-o familie de macedo-români stabilită în așa zisele „părți ungurene” (Partium) în cursul primului deceniu al secolului al XVIII-lea, ori cel mai târziu imediat după încetarea mișcării antihabsburgice conduse de principele Francisc Rákóczi al II-lea. Viitorul episcop s-a născut în anul 1707 încă în Macedonia, în localitatea Nagusta de unde provenea întreaga sa familie, stabilită în orașul de pe Crișuri și ocupată în sfera comerțului.¹² A îmbrățișat cariera eclesiastică fiind hirotonit ca preot la 29 iunie 1734 de episcopul arădean Isaia Antonovici, dar în cursul anului 1736 a trecut la Unire, făcând mărturisirea credinței în fața episcopului romano-catolic orădean Okolicsányi. S-a distins, cu deosebire, în cursul epidemiei de ciumă din anul 1739, când se pare că și-a câștigat definitiv prețuirea ierarhiei superioare, cu deosebire a vicarului Paul Forgács și a credincioșilor. Nu întâmplător acesta a cerut la Roma, imediat după instalarea sa în fruntea Episcopiei romano-catolice orădene survenită la 22 februarie 1748, numirea lui Meletie ca episcop auxiliar pentru greco-catolicii de pe teritoriul diecezei sale.

Cererea proaspătului episcop romano-catolic orădean a primit rezoluția favorabilă a Sfântului Scaun surprinzător de repede, în mai puțin de trei luni, ceea ce lasă să se înțeleagă că deja exista la Roma o hotărâre favorabilă în sensul numirii unui

⁹ Lupșa, *op. cit.*, p.36

¹⁰ Între actele păstrate la Arhivele Naționale Cluj (în continuare A.N.C.), *fond Episcopia de Oradea*, dos.1, nr.7 există jurământul depus de Meletie ca episcop

¹¹ Iacob Radu, *Istoria diecezei române-unite a Orăzii-Mari scrisă cu prilejul aniversării de 150 de ani dela înființarea aceleia 1777-1927*, Oradea, 1932, p. 21-22

¹² Vezi în acest sens Gheorghe Gorun, *Aspecte ale istoriei comerțului orădean în secolul al XVIII-lea*, în *Crisia*, 1979, 9, p.765-773. Mai nou o abordare a chestiunii la E. Bozgan, O. Bozgan, *A makedorománok multjáról és jelenjéről*, în *Európai utas*, (Budapest) 1993, nr.1

episcop greco-catolic ce urma să anihileze episcopul ortodox din Arad¹³. Căci în luna mai 1748 a și călătorit la Viena pentru a se supune cercetării întreprinse de Nunțiatură la care erau supuși toți candidații la înaltul rang, proces ce a durat 40 de zile. Mai apoi, unicul candidat fiind găsit în regulă, evenimentele au căpătat din nou o turnură rapidă, Meletie primind preconizarea din partea Consistoriului roman la numai două săptămâni de la încheierea cercetării sale (12 iulie 1748). A fost consacrat ca episcop la 11 decembrie 1748, în Biserica Mănăstirii de la Máriapócs de către episcopul romano-catolic de la Eger¹⁴, și a fost instalat în scaunul episcopal la 19 decembrie 1748, la numai o săptămână de la consacrare, ceea ce dovedește din nou graba cu care s-a procedat în cazul lui Meletie, întreaga procedură de numire și instalare consumându-se într-o jumătate de an, în timp ce, de regulă, în cursul secolului al XVIII-lea aceasta dura cel puțin un an de zile...

Dincolo de caracterizarea pe care Iacob Radu i-a făcut-o întregii activități episcopale a lui Meletie, și care este marcată, fără îndoială, de o anumită tendință spre triumfalismul explicabil momentului aniversar pe care acesta s-a străduit să-l onoreze prin *Istoria*... sa, nici talentul literar al versatului cercetător și publicist nu a putut risipi îndoiala care s-a încetățenit, mai degrabă prin tradiție decât prin argumentație, față de primul episcop greco-catolic orădean. Dar, spre deosebire de ceilalți istorici, de cele mai multe ori ortodocși, Radu a încercat să atribuie tenta negativă a evaluărilor nu calităților lui Meletie, ci subordonării sale ierarhice episcopului romano-catolic Forgács, care i-ar fi impus episcopului greco-catolic niște condiții pe de o parte umiltoare, pe de altă parte extrem de restrictive. Ceea ce a fost adevărat, dar numai în parte. Trebuie să observăm și faptul că baza documentară a evaluărilor lui Iacob Radu a fost foarte limitată, cum nici metodologia sa de lucru nu a fost în întregime științifică, spiritul său critic, absolut necesar unui istoric, fiind serios atenuat de condiția sa de preot de care, în mod aproape firesc, nu s-a putut distanța.

Dacă e să ne luăm după Iacob Radu, respectiv colegii săi ortodocși (Ștefan Lupșa, Gheorghe Ciuhandu, Gheorghe Lițiu etc.) întreaga activitate sacerdotală a episcopului Meletie a fost umbrată de subordonarea sa episcopului romano-catolic orădean, cum că ea s-ar fi redus la executarea tacită a ordinelor episcopului Forgács și la încercarea de a face opoziție episcopului arădean Sinesie Jivanovici, inițiativa găsindu-se în mâinile acestuia din urmă. I se reproșează mai ales slaba sa preocupare față de situația preoțimii din subordine, numărul redus de preoți pe care i-a sfințit. Dar însumarea unor acte care nu au fost cunoscute de istoricii din perioada interbelică infirmă această aserțiune.

Un document din anul 1757 relativ la locul unde au fost hirotoniți preoții din Transilvania care au revenit la greco-catolicism în perioada 2 noiembrie 1754- 16 mai 1756, demonstrează că din cei 341 preoți recenzați 99 (29%) au fost consacrați la

¹³ Un argument în plus în acest sens ar fi și acordarea de către Sfântul Scaun, lui Meletie, la 4 ianuarie 1749, deci iarăși foarte repede, a facultății de a dezlega de la iregularitatea schismei și a ereziei pe preoții ce fuseseră sfințiți de pseudo-episcopi, facultate esențială în cursul activității sale ulterioare. *Ibidem*, p.23

¹⁴ După cum am mai spus mai înainte, lurământul de episcop depus de Meletie se află în A.N.C., *fond Episcopia de Oradea*, dos.1, nr.7

Oradea¹⁵, evident de către episcopul Meletie, singurul îndreptățit la sfințirea lor. Mai apoi, am găsit o consemnare a hirotonirilor efectuate de același episcop în primii ani de după consacrarea sa ca episcop, din care reiese că în 1749 a sfințit 6 preoți care au provenit de pe teritoriul arondat autorității sale și 57 din Principat, iar în anul următor 10 din eparhia orădeană și 32 din Principat, ceea ce ar însuma 105 preoți, cu certitudine alții decât cei menționați mai sus¹⁶.

Statistic vorbind, numărul hirotonirilor realizate de episcopul Meletie a fost atât de mare, încât s-ar putea pune problema unde au fost pregătiți aceștia în condițiile în care la Oradea nu a existat în acea perioadă un seminar pentru uzul Bisericii greco-catolice. Foarte probabil că episcopul Meletie s-a mulțumit să constate nivelul cunoștințelor liturgice ale candidaților și să accepte la sfințire chiar și preoți cu nivele de pregătire extrem de scăzute, pe care nu i-a putut respinge din moment ce aceștia aveau la îndemână, oricând, o autoritate eclesiastică alternativă la Episcopia din Arad. Prins între ciocan și nicovală, Meletie a trebuit să facă compromisuri, care s-au și răzbunat în scurtă vreme: în 1753 în comitatul Bihor au izbucnit tulburări religioase extrem de grave, ce păreau să pună sub semnul întrebării întregul proces de Unire ce dura deja de 60 de ani. Aceste tulburări religioase sunt relativ bine cunoscute de istoriografie, cel puțin în momentele sale esențiale. Din acest motiv nu intenționăm să le reluăm, decât în măsura implicării în acestea a episcopului Meletie. Căci acesta pare, fără îndoială, a fi prima victimă a tulburărilor religioase stârnite de proaspăt numitul episcop arădean Sinesie Jivanovici (1752).

Numai că, dacă examinăm tulburările din perspectiva învingătorilor și a învinșilor, imaginea lor este cu totul alta. Este limpede că, la sfârșitul lor, cel care a pierdut totul a fost episcopul romano-catolic Forgács, mutat disciplinar de la Oradea la Vác. Sinesie al Aradului nu a câștigat nimic în plus față de ce a beneficiat înainte de tulburări: dreptul de a vizita comunitățile ortodoxe din comitatul Bihor, asupra cărora și-a putut păstra autoritatea spirituală câștigată cu mult anterior de predecesorii săi. Singurul care a câștigat de pe urma tulburărilor a fost tocmai cel împotriva căruia au fost ele îndreptate, episcopul Meletie, găsit complet nevinovat de ancheta imperială ce pornise de la Viena cu ideea găsirii unui vinovat pentru toată isprava. Căci aceasta a considerat că, în primul rând, instituția episcopală greco-catolică organizată în înțelesul canonului IX al Conciliului Lateran al IV-lea din 1215 ca vicar *in spiritualibus* al unui episcop romano-catolic nu ar fi viabilă, cerându-se separarea imediată a celor două episcopii de rit catolic. La Viena sugestia a și fost acceptată imediat, ea fiind prelungită la Roma. Scaunul Apostolic a și decretat în anul 1759 înființarea unui vicariat apostolic pentru românii greco-catolici din dieceza romano-catolică de Oradea. Se pare că beneficiarul noii structuri eclesiastice, episcopul Meletie, nu a aflat niciodată de acest decret, nepublicat vreodată în cursul vieții sale. Abia după moartea sa, survenită la 11 aprilie 1775, urmașul său, Moise Dragoș, a fost instalat cu toate drepturile de întâi-stătător.

Căci neîncrederea Bisericii catolice față de persoana lui Meletie, instalată foarte probabil în timpul tulburărilor din 1753-1758, atât în rândul autorităților imperiale superioare cât și în ierarhia Bisericii catolice, nu au putut fi înlăturate niciodată. *Nota*

¹⁵ Meda Diana Hotea, *Aspecte privind mișcările confesionale din Transilvania în secolul al XVIII-lea*, în *Studii de istorie a Transilvaniei*, Cluj, 1994, p.124-129

¹⁶ A.N.C., *fond Episcopia de Oradea*, dos.2, nr.50

bene: atâta timp cât a mai trăit, demnitatea eclesiastică deținută de episcopul Meletie a fost respectată integral, chiar dacă el însuși a fost izolat, conducerea efectivă a treburilor curente fiind încredințată protopopului Moise Dragoș, special transferat din Transilvania la Oradea în acest scop. În semn de respect față de funcția episcopală deținută de Meletie, vina acestuia a rămas un secret atât de bine păzit încât nu a putut fi descifrată nici după mai bine de două secole. S-au vehiculat acuzații de simonie, săvârșite chiar la începutul episcopatului său, înlăturate de exegetul Iacob Radu. Par valabile mai degrabă capacitățile sale intelectuale reduse. Cert este că episcopul romano-catolic Patachich, instalat la Oradea după îndepărtarea lui Forgács, nu l-a considerat demn de funcția episcopală, văzând în el doar un subaltern neastâmpărat și ambițios, intrigant și uneltitor. La Curtea imperială a fost descris în termeni eleganți ca un incapabil și înclinat mai degrabă spre strălucirea lumii laice decât însuflețit de zelul apostolic pentru promovarea Unirii. Nici chiar generalul De Ville, membrul cel mai binevoitor al comisiei de anchetă, cel care a făcut propunerea de scoatere a episcopului greco-catolic orădean de sub autoritatea lui Forgács și singurul care a asistat la toate audierile comisiei, nu a avut despre Meletie o părere mai bună decât ceilalți. El l-a considerat nici mai mult nici mai puțin decât un "om de țărățe", făcându-l răspunzător pe Forgács că a ridicat la înaltul rang episcopal un asemenea om.

Ceea ce totuși pare că ar explica atitudinea absolut negativă față de episcopul Meletie a tuturor autorităților, fie ele bisericesti ori laice, este un reproș formulat în 1761 la adresa sa de Cancelaria aulică. Aceasta îl sfătua, în termeni relativ duri, să își astâmpere zelul vindicativ și să respecte calea ierarhică, față de care trebuia să păstreze măsura cuvenită și – mai ales – să nu mai organizeze adunări secrete. Dacă coroborăm această informație cu repetatele cereri, când ale sale, când ale clerului și credincioșilor săi, prin care se solicita independența sa față de episcopul romano-catolic orădean, nu pare exclus ca aprecierile de intrigant și de uneltitor să fi fost reale.

La aceasta s-ar mai putea asocia și o ipoteză, foarte greu dacă nu chiar imposibil de susținut documentar, cum că în spatele tulburărilor religioase din Bihor din anii 1753-1758 s-ar fi aflat nu numai episcopul Sinesie Jivanovici, ci chiar însuși episcopul Meletie, care ar fi încheiat cu episcopul arădean o înțelegere secretă ce viza eventual chiar desființarea Bisericii greco-catolice. Dacă avem în vedere defecțiunea anterioară a episcopului arădean Ioanichie Martinovici, precum și faptul că, exact în această perioadă a anilor 1758-1759, Curtea imperială a renunțat la politica sa de a mai considera Biserica greco-catolică drept biserică unică a românilor din Transilvania, emițând chiar în anul 1759 Edictul de toleranță pentru Biserica ortodoxă din Transilvania, posibilitatea unei defecțiuni a episcopului Meletie în sensul invers lui Martinovici nu ni se pare imposibilă. Aceasta ar explica și izolarea totală a lui Meletie, începută treptat încă în cursul desfășurării menționatei tulburări religioase și adâncite mai apoi, precum și ar putea justifica părerile negative cu care a fost caracterizat de personalități influente ale Imperiului austriac.

CRIZĂ ȘI DISCURS IDENTITAR. CAZUL BISERICII ROMÂNE UNITE (1744 -1746)

LAURA STANCIU

SUMMARY. Crisis and Identity Discourse. The Case of the Romanian Uniate Church (1744 – 1746). The author's attention was retained by the ideological acknowledgement with the Uniate Church was compelled to make at the point when it became clearer the growing insuccess of the emancipation policy promoted by bishop Micu Klein, proscribed by his forced exile; fact which led to an authority crisis at the level of the leadership of the Uniate Church in Transylvania (the vacancy of the bishopric chair 1744-1754), on the background of the augmentation of a strong anti-Catholic movement led by the peregrine monk Visarion Sarai.

The author's intention was to underline, through a textual analysis of its content, the official discourse of the Uniate Church at the very moment of its birth, stamped by the turbulence of the events mentioned above, but especially the dogmatic conditions within which, at that moment, the book of identity of the Romanian Greek-Catholics was being elaborated: *Articulușurile cele de price*, written at Târnăvia by Gherontie Cotore.

The manuscript, drafted in 1746, is still important because of the influences it recorded from the literature of that century (Louis Maimbourg, Christofor Paichich), because of the significant doctrinaire account of that particular political moment, as well as for the development of the Romanian theological Uniate dogmatic literature.

Anul 1744 are multiple semnificații pentru istoria românilor din Transilvania: în atmosfera mișcării religioase, contestată pentru Biserica Unită, condusă de călugărul Visarion Sarai, a avut loc convocarea marelui sinod de către episcopul Inochentie Micu Klein, evenimente ce au culminat cu plecarea episcopului la Viena și apoi la Roma. Nu intenționăm însă, să ne oprim asupra semnificațiilor acestor momente, care au fost analizate în detaliu și nuanțat în istoriografia problemei¹. Atenția noastră a fost reținută de fundamentarea ideologică pe care Biserica Unită s-a văzut obligată să o facă în momentul în care devine tot mai evident insuccesul politicii de emancipare, condusă de episcopul

¹Visarion Sarai, născut la 1714, călugăr la Ierusalim, în Orient, a colindat probabil Viena și Veneția, vine în Banat din Slovacia, având asupra sa acele "carte passuale", primite de la episcopul de Karlowitz, iar din Banat vine în Transilvania (11 martie 1744), pe la Dobra, Deva, Săliște, Sibiu. Călugărul propovăduia credința în D-zeu, Maica Precistă, Sfântul Nicolae, credincioșilor le recomanda patru posturi, să se roage și să nu facă păcate, să fie loiali față de Împărăteasă și legea lor. Acuzele pe care le aducea uniților erau că aceștia cred în Papă și au părăsit religia părinților, au două religii și de fapt nu țin nici una și de aceea îi îndeamnă să aleagă între a fi ortodocși sau catolici, spunând că preoții uniți nu meritau a fi ascultați. (Vezi, pentru diferitele interpretări și nuanțări față de implicațiile anului 1744, în Transilvania: Petru Maior, *Istoria beseareicei românilor atât acestor dincoace, precum și celor dincolo de Dunăre*, Buda, 1813; Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istorii românilor*, ed. Cornel Câmpeanu, București, 1963; George Bogdan-Duică, *Călugărul Visarion Sarai*, Caransebeș, 1896, Idem, *Procesul episcopului Ioan Inochentie Clain*, Caransebeș, 1896; Zenovie Pâclișanu, *Correspondența din exil a episcopului Inochentie Micu-Klein*, București, 1924, Idem, *Istoria Bisericii Române Unite*, Partea a I-a, (1697-1751), în *Perspective*, nr. 56-68; 1994-1995; Augustin Bunea, *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)*, Blaj, 1900; Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul al XVIII*, vol. I, Sibiu, 1920; I. Tóth Zoltán, *Az erdélyi román nacionalizmus első százada 1697-1792*, Budapest, 1946; David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, București, 1998; Octavian Bârlea, *Biserica Română Unită și ecumenismul corifeilor Renașterii culturale*, în *Perspective*, München, V, 3-4, 1983

Micu, denunțată de plecarea sa forțată în exil, fapt care a generat o criză de autoritate la nivelul conducerii Bisericii Unite din Transilvania, pe fundalul amplificării unei puternice mișcări anticatolice, însoțită mereu de leitmotivul cererii din partea clerului superior și inferior, dar și al mirenilor, de întoarcere a episcopului în țară².

Oricum, pătrunderea lui Visarion Sarai în Transilvania, care așa cum ne spunea încă din epocă Petru Maior³, nu era un oarecare, ci trimis al episcopului sârb de Karlowitz, a declanșat, prin impact și contagiune mentală, o vastă și durabilă acțiune populară, mereu în creștere împotriva Unirii și a Bisericii catolice. Se înregistrează alungări de preoți uniți, luări de biserici și bunuri parohiale, instalări de preoți ortodocși, concomitent cu alungări și violențe la adresa preoților uniți. În multe părți ale Hunedoarei, Albei, Făgărașului, ale Pământului Crăiesc aproape că nu se mai putea vorbi de unire.⁴ Întrebarea care se ridică este ce a determinat influența atât de mare a călugărului peregrin asupra populației românești? Înfățișarea de sfânt, limba sârbă (asociată cu slava veche din Biserică) în care predica? Ori, se cunoaște faptul că expunerea cunoștințelor sale teologice era nesemnificativă și nu putea argumenta acuzele aduse împotriva Unirii.

Ce semnificații a avut mișcare lui Visarion Sarai pentru noua Biserică a românilor? Octavian Bârlea a fost de părere că Visarion era folosit de calvini și reflecta atitudinea stărilor față de Biserica Unită, iar I.Tóth Zoltán e de părere că, până la Visarion avem o singură Biserică a românilor, a cărei vlădică era singurul lider, iar mișcarea declanșată de Visarion Sarai a fost schisma care a inaugurat procesul reînființării Bisericii ortodoxe din Transilvania. Important pentru noi este faptul că, peste impactul și contagiunea populară provocată de acest propovăduitor al ortodoxiei, s-a suprapus discursul oficial, apologetic și confesionalizant al Bisericii Unite.⁵

Pentru a înțelege evoluția ulterioară atât a Bisericii Unite cât și a Bisericii Ortodoxe din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea este relevant să ne oprim asupra perioadei 1744-1754, un deceniu în care și vidul de autoritate de la conducerea Bisericii Unite (de la plecarea episcopului Micu la Viena și apoi la Roma, - 1744 - și până la hirotonirea noului episcop Petru Pavel Aron - 1754) a creat confuzii în rândul elitei clericale, a preoților și poporului. Avem de a face cu o profundă criză de conștiință a românilor, a identității lor individuale și de grup în raport cu unirea religioasă și cu Biserica Unită dar, în același timp, au loc multiple încercări venite din partea elitei intelectuale unite a vremii de a-și defini Biserica și a justifica locul și rolul acesteia în peisajul confesional al Transilvaniei.

²Octavian Bârlea, *op.cit.*, p.115, vezi mărturiile din epocă. Astfel, într-o mărturie din Orăștie, din 22 octombrie 1745, se spune că românii din satele acestui scaun săsesc au declarat că "tumulțul" nu se va potoli în aceste locuri decât dacă se întoarce Inochentie Micu-Klein. "Plebea îl vrea pe episcop ca pe căpetenia sa și promite să i se supună în toate privințele ...". Francisc Pall, *Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma (1745-1768)*, Prefața de Pompiliu Teodor, Ediție îngrijită și indice de Ladislau Gyemant, Cluj-Napoca, 1997, vol.I, p.54, 72. Într-o scrisoare adresată episcopului Micu, la 23 februarie 1746, i se scria acestuia (probabil de către Petru Pavel Aron) că "... deja mulți s-au retras de la schismă și au declarat că se supun dacă Ilustritatea voastră va veni, adică se va întoarce în țară. Relevantă pentru întreaga situație sunt relatările tinerei elite blăjene, care adresându-se nuntului papal și mai apoi Congregației *De Propaganda Fidae* (27,29 octombrie 1747), într-o scrisoare comună semnată de Maior, Caliani, Cotore spun că poporul a rămas "ca oile fără păstor" se pierde pentru unirea așa de greu întemeiată, " ... e tare de temut că dacă episcopul renunță la episcopie, și poporul renunță la Sfânta Unire", vezi *Nicolae Iorga, Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, p.245; Francisc Pall, *op.cit.*, p.115

³Petru Maior, *Op.cit.*, p.127.

⁴David Prodan, *Op.cit.*,p.237.

⁵Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec.XVII-XX)*, Cluj Napoca, "Dacia", 1997, p.241.

De fapt, întregă această derută trebuie implicit interpretată drept o *criză de încredere față de Biserica Unită*, în Transilvania uniții fiind acuzați de către ortodocși, în timpul mișcării lui Visarion, că s-au lepădat de legea strămoșească, iar de către cele trei națiuni dominante în Dietă că românii, încă din timpul episcopului Micu, nu sunt cu adevărat uniți. Prin urmare, uniții trebuiau să iasă din mentalitatea de asediați, să-și construiască o biserică de calitate, românească și să găsească cele mai eficiente măsuri în acest sens. Căile de urmat au fost bivalente, s-au completat și interpătruns: formarea unui cadru instituțional operant și construirea unui discurs oficial și istoric propriu, care să ducă treptat la formarea sentimentelor de apartenență în jurul aceluiași valori. Avem de a face cu un constructivism cultural realizat de P.P.Aron, dar sprijinit de susținătorii lui Klein, tocmai pentru că acesta a fost făcut în spiritul lui Inochentie Micu, care și-a susținut revendicările în baza programului reformist austriac și întemeiat pe ideile Reformei catolice, privitoare la reformarea interioară a Bisericii: ameliorarea vieții culturale prin pastorație, un cadru necesar înaintării națiunii în spiritul principiilor tridentine, prin școală și alfabetizare.

Intenția noastră este să punem în evidență, printr-o analiză de text, discursul oficial al Bisericii Unite, chiar la momentul nașterii sale, marcat în și de vâltoarea acestor evenimente. În această ordine de idei, aportul definitoriu la crearea spiritualității blăjene l-a avut, credem noi, prin funcția sa informativă, dar mai ales formativă, domeniul creației istoriografice. Ilustrativ, în domeniul citat, ne apare încercarea de clarificare doctrinară pe care o făcea Gherontie Cotore, care, fiind încă student în teologie la Târnăvia, a tradus o lucrare, ce se înscrie prin mesajul ei, militantismului Reformei catolice: *Istoria schismei grecilor* (1746), după un reprezentant al absolutismului catolic, Louis Maimbourg. Interesat de istoria controverselor dintre catolicism și reformă, în spiritul ideilor Contrareformei despre lumea ortodoxă, Cotore a încercat să argumenteze legitimitatea pozițiilor șubreze ale Bisericii greco-catolice la mijlocul secolului - exilul episcopului Inochentie Micu, mișcarea lui Visarion Sarai⁶. Cu sugestii din literatura Contrareformei, din studiile lui Cristofor Paichich, el a elaborat lucrarea *Articulașurile cele de price*, menit să confere un suport teoretic instituției pe care o servea, încercând să explice cele patru principii ale Conciliului de la Florența, acceptate sub mitropolitul Teofil, în 1697: "... m-am îndemnat ca să scriu declinul și despre articulașurile cele de price, anume despre purcederea Duhului sfânt și dela Fiul. Despre materia sfintei cumenecături, a treia despre locul curățirii, a patra despre capul bisearecii sau despre mărirea papii ..."⁷. Iată, așadar, motivul, scopul și cuprinsul cărții. Și așa cum este evident deja, rolul definitoriu în geneza, dar și în motivația lucrării îl constituie tocmai, atmosfera mai sus creionată, adică contextul social, politic și confesional transilvan: "Drept aceea pravoslavnice cetitoriule [...] ca așa să poți ceti acest puțintel și nevriadnic lucru al meu ca oarecând *niamului nostru celui rătăcit* să-i poți fi cu îndireptare spre căraria cea direaptă a împărății ceriului."⁸

Important pentru noi este ca prin analiza conținutului lucrării *Articulașurile cele de price* să încercăm să prezentăm, la momentul respectiv, cartea de identitate a Bisericii Unite. În literatura de specialitate au existat preocupări în a stabili locul, semnificația,

⁶Pompiliu Teodor, *Interferențe iluministe europene*, Cluj, "Dacia", 1984, p.149.

⁷Gh.Gherontie Cotore, *Despre Articulașurile cele de price*, Sâmbăta Mare, 1746, BARFCN, ms.rom.86, f.192v-193r; dezbate pe rând "articulașurile de price" la filele: 193r-196r, 211r-213r, 213v-215r, 215r-215v, 218v-221r, 229v-244v.

⁸Ibidem, f.192v.

importanța lucrării la nivelul istoriografic, și aici, se impun lucrările lui Iorga, Comșa, Blaga, Popovici,⁹ dar mai ales pentru definirea conștiinței naționale pe care discursul lui Cotorea îl ilustra, fiind evaluat în acest sens de către I. Tóth Zoltán, David Prodan,¹⁰ dar prea puțin importantă a fost dată conținutului doctrinar al cărții, chiar dacă acesta a fost pus în legătură cu mișcarea de Reformă catolică, prin intervențiile lui Pompiliu Teodor, care a atenționat asupra necesității unei analize în această manieră.¹¹ Ori, o analiză de acest tip ne-a evidențiat faptul că avem de a face, prin implementarea doctrinară pe care o încearcă Gheorghe Gh. Cotorea la 1746, cu unul din primele catehisme ale noii Biserici transilvănene, după (cronologic și ideatic) cel de la Târnăvița din 1726.

Invocarea conștiinței catolicității, prin apelul la izvoarele comune latine ale religiei (confesiunii) cu cele ale neamului (descendența romană) statua ideea că Unirea este reînnoirea la religia strămoșească, idee obișnuită la Klein și Micu, care alături de romanitate, originea credinței plus mitul lui Traian au întărit conștiința latinității. Oricum, traducerea cărții lui Maimbourg despre schisma greacă de către Cotorea reprezintă o clară manifestare antiortodoxă prin sublinierea consecințelor pentru Biserica greacă a separării de Biserica catolică.

Luând în dezbatere cele patru puncte dogmatice, ce au servit drept pervaz "doctrinar" în vederea Unirii, "pentru mai mare îndemnare a neamului meu", Cotorea a fost primul care a pus în lumină efectul, până la el necunoscut, al Unirii asupra conștiinței naționale.¹² Unul din argumentele pe care Cotorea îl uzita, spre a convinge pe români să se "întoarcă" la biserica catolică, se desprinde din ideea romanității: "Noi sîntem sânge roman adus aici de Traian și de aceea nu avem nici o pricină să ne despărțim de biserica romană"¹³. Era partizan convins al Unirii, pentru că viitorul vicar Cotorea nu se considera descendentul celei de a doua Rome ci al primeia, al Romei adevărate¹⁴.

Apar, astfel, idei și convingeri asupra descendenței din romani, asupra colonizării din timpul lui Traian, romanitatea originii, a credinței și mitul lui Traian nefăcând altceva decât să întărească conștiința latinității a celor care vor lua la cunoștință o asemenea scriere: "Eu adevărat urmând învățătura sfinților părinți nu pociu să zic despre dânșii una ca aciasta. Iară numai ce mărturisesc toate ce mărturiseaște Bisiareca Râmului fiind și noi sânge adevărat a Râmleanilor cu cât că strămoșii noștri în vramia împăratului deacolo s-ar fi

⁹Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea, Epoca lui Petru Maior. Excursiuni*, vol II, Ediție îngrijită de Barbu Theodorescu, 1969, p.150; Nicolae Comșa, *Manuscrisele românești din Biblioteca centrală dela Blaj*, 1944, p.94-98; Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Ediție îngrijită de George Ivașcu, București, "științifică", 1966, p.99; Dumitru Popovici, *Studii literare. Literatura română în epoca luminilor*, vol.I Postfață la ediție de Aurel Martin, Ediție îngrijită și note de I.Em.Petrescu, Cluj, "Dacia",1972, p.196.

¹⁰I. Toth Zoltan, *Cotorea Gerontius és az erdély roman nemzeti öntudat ébredése*, în *Hitel*, tom.IX, nr.2, 1944, p.84-95; David Prodan, *op.cit.*

¹¹Pompiliu Teodor, *op.cit.*; Idem, *The Romanians from Transylvania between the Tradition of the Eastern Church, the Counter Reformation and the Catholic Reformation*, în *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Edited by Maria Crăciun & Ovidiu Ghitta, Cluj, University Press, 1995, p.181-183; Idem, *Reformă Catolică și Aufklärung în epoca Luminilor*, în *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*, Editat de Iacob Mârza, Ana Dumitran, Alba Iulia, 1999, p.173-174.

¹²I. Toth Zoltan, *Cotorea Gherontius és az erdélyi roman nemzeti öntudat ébredése*, în *Hitel*, tom.IX, 1944, nr.2, p.86.

¹³Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Ediție îngrijită de George Ivașcu, București, Editura științifică, 1966, p.99.

¹⁴*Ibidem*; Octavian Bârlea, *op.cit.*, p.147.

prelins în părțile aceștia"¹⁵. Ideii lui Inochentie Micu-Klein, conform căreia situația tristă în care se aflau românii se datorește schismei, Cotore îi adaugă ideea, de asemenea apărută la Inochentie Micu, a originii romane a poporului român. Unirea însăși o socotește doar ca o reluare a firului rupt al romanității, prin schisma grecească, o revenire la legea strămoșilor, insinuând cu acestea, desigur, că ceea ce revendică acum nu sunt decât drepturi avute. Cotore a încercat să exemplifice inexplicabila diferență între mărirea strămoșilor și decadența urmașilor cu pilda poporului grec: "și Grecii nu să pedepsiră pentru alta fără numai pentru că s-ar fi despărțit de Beseareca Râmului [...]"¹⁶. Cauza decăderii românilor ca și a grecilor a fost schisma: "Iată pentru ce să pedepsi neamul cel vestit al Grecilor. Iară nici neamul nostru căzu supt robia păgânilor pentru alta, fără numai pentru această tăiare"¹⁷. Ortodoxia orientală era în evoluția nației schismăticie, adică tăiere de către ascultarea bisericii Râmului¹⁸.

În capitolul ultim, conclusiv, al disertației, Cotore nu numai că constata originile romane, dar și deplângea contrastul dintre mărirea strămoșilor și "decăderea" urmașilor invocând mărirea ca un stimul de ridicare. Asemeni lui Dimitrie Cantemir, care făcea confruntarea dintre un prezent supărător și dominația străină și idealul unei patrii libere, influențat probabil de practica istorică italiană a vremii,¹⁹ Cotore, marcat, la rândul său, de *Hronicul*.../lui Dimitrie Cantemir, ce a stabilit că Ardealul a fost ocupat de unguri în timpul invaziei hunice, a spus că odată Ardealul era sub stăpânire românească: "[...] Era de cinste, iară acum de toți lăpădat. Poruncia oarecând și Ardealului, iară acum nici țării sale"²⁰. Idee și ton, care se pot regăsi în opera istorică a Stolnicului Cantacuzino, în *Prefața* influențată de acesta a mitropolitului Țării Românești, marcată și aceasta de inspirația lui Ghenadie din Constantinopol²¹.

Așa cum activitatea episcopului Inochentie Micu Klein a fost fundamentată pe *Diploma a doua leopldină* și discursul noii Biserici și-a avut punctul de plecare în actele Unirii. Se poate remarca existența continuității, a unei semnificative similitudini între conținutul ideatic al *Articulusurilor de price* cu hotărârile, chiar a primului sinod de Unire (1697). Și întregă această poziție a lucrării a fost argumentată în baza hotărârilor conciliilor ecumenice, pomindu-se de la fundamentul florentin, a recursului la patristică, dar și la modelul oferit de literatura catolică contemporană.

Folosind modelul literaturii catolice a vremii, lucrarea iezuitului Louis Maimbourg (izvor indicat încă de Samuil Micu) și a misionarului Cristofor Peichich²², deși nu încerca în mod explicit definirea noii Biserici sau a unei noi conștiințe identitare, în primul rând datorită contextului transilvan căruia i se adresa lucrarea, Cotore pornește cu ideea creării unui instrument de instruire, transmitător al discursului oficial pentru definirea conștiinței unite prin confruntarea și expunerea în paralel a doctrinei catolice și ortodoxe.

¹⁵Nicolae Comșa, *Manuscrisele românești din Biblioteca centrală dela Blaj*, 1944, p.98.

¹⁶*Ibidem*.

¹⁷*Ibidem*, p.97.

¹⁸Zenovie Pâclișanu, *op.cit.*, p.383; David Prodan, *op.cit.*, p.256; Lucian Blaga, *op.cit.*, p.99.

¹⁹Pompiliu Teodor, *op.cit.*, p. 61; Dimitrie Popovici, *Studii literare, Literatura română în epoca luminilor*, vol.I, Postfață la ediție de Aurel Martin, Ediție îngrijită și note de I.Em.Petrescu, Cluj, "Dacia", 1972, p.196; Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea, Epoca lui Petru Maior. Excursiuni*, vol.II, Ediție îngrijită de Barbu Theodorescu, 1969, p.150;

²⁰Nicolae Comșa, *op.cit.*, p.97.

²¹Dumitru Popovici, *Op.cit.*, p.196: "... carele odată, și el numărat între puternicile neamuri, și între tării oameni să numără, iară acum atâta de supus, și de ocărât iaste, cît nice învățatură, nice știință, nice armă, nice legi ...".

²²I.Toth Zoltan, *op.cit.*, p.93.

În forma catehetică a întrebărilor și răspunsurilor, opusul este centrat pe problemele fundamentale dogmatice, ce-i opuneau pe catolici ortodocșilor, pornindu-se în paralel de la cele patru puncte florentine, care au stat la baza unirii Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei, dar în același timp și pe direcția Reformei catolice, impusă de Conciliul tridentin, în luptă împotriva calvinilor și luteranilor: "[...] precum strânsă soborul mai de pe urmă de la Trident [...]"²³.

După un prim capitol *Cum să începu șișmăția grecilor*, adevărată sinteză cu privire la istoria schismei, a derulării evenimentelor istorice, capitol în care este deja evidentă pledoaria prolatină, tonul antiortodox și cunoștințele teologice, care constituie eșafodajul argumentativ al lucrării lui Cotore Sfânta Scriptură, conciliile ecumenice, izvoarele patristice, istoriografia constantinopolitană chiar (Socrate, Sozomen)²⁴, se trece la expunerea problemelor fundamentale în detaliu, prin formulări de întrebări, urmate de prezentarea în paralel a argumentelor și izvoarelor latine și grecești în construirea răspunsurilor în pricina primului articol (*Despre purcederea Duhului Sfânt*): "[...] De unde foarte bine împotriva șișmaticilor să zice cum că de iaste Părintele începutul și izvodul duhului Sfânt lipsește ca să fie și Fiul aceluiași duh începutul și izvorul, nu oarece început și izvor dechilinit de a părintelui iară întocma cu a părintelui și așa aici doi sânt nu doă începeri deschilinite iară amândoi o începere a Duhului Sfânt. Așa zisa latinii în săborul dela Florianția împotriva grecilor"²⁵.

Același stil în formularea răspunsurilor întemeiate pe vaste cunoștințe teologice, apelul la izvoarele enunțate deja (Sf. Scriptură, Sinoadele ecumenice, patristică, cu trimitere exactă la autorul și lucrarea invocată) dar, potrivit menirii lucrării - aceea de manual de instruire - pe înțelesul tuturor, se remarcă și în dezbaterăa celui de-al doilea *articuluș de price*: "R: Iaste locul curățirii sufletelor, ce le numesc latinii Purgatoriu. Î 2: Ce iaste acest loc? R: Iaste oarece oprealește și temniță aproape de iad gătită pentru sufletele cele ce trec dintr-această lume cu vreun păcat mic îngreioate și cele ce n-au făcut destul într-această lume pentru păcatele ce li s-au ertat prin spovedanie"²⁶.

Deosebirea între latini și greci, în problema azimei sau a pâinii nedospite, îi oferă lui Cotore posibilitatea pentru o erudită și diferențiată expunere în favoarea latinilor: "Î: Cu ce temei să razimă grecii șișmatici despre acest articuluș împotriva latinilor? R: Grecii șișmatici cum că Dom. Is. Hs. ar fi rânduit cina sa în Pâne dospită mărturisesc cu Sfântul Ioan Evan. ce în treisprăziace cape, vers 1 zice cum că cina Domnului ar fi fost înainte de ziua paștilor și după obiceiul jidovii în ziua paștilor au început a mânca pâne nedospit"²⁷. Iar "latinii răspund cum că mai cu dinadins s-ar mărturisi această laterie a Sfintei cumenecături ar fi azima și cum că Domnul Is. Hs. în adins ar fi fost auzit și aceasta o mărturisesc din cuvintele Sf. Luca"²⁸.

Importanța, pe care-l avea cel de-al patrulea punct florentin în definirea doctrinară a noii Biserici: *Despre capul bisericii*; apoi *Despre mărirea papii*, este evidentă prin spațiul întins (mai mult de o treime din cuprinsul lucrării: f.218v-244v) și dese referiri pe care Cotore le-a făcut pe parcursul întregii lucrări acestei problematice. Se remarcă bogăția

²³Gherontie Cotore, *op.cit*, f.237v.

²⁴*Ibidem*, f.193v.

²⁵*Ibidem*, f.208r.

²⁶*Ibidem*, f.211r.

²⁷*Ibidem*, f.215r.

²⁸*Ibidem*, f.216r.

argumentației patristice (Ioan, cap. 11, vers șasăsprăziace; Sfântul Pavel în 4 cap la Efesieni, vers 3, f. 220v, Matei Evanghelistul, -f. 222r- Sf. Scriptură, f. 223v - 224r-, Dosoftei în *Sinopsis*, - f.230r-, Zozomen, cartea a treia, -f. 231v-, Nichifor în *noa Carte* cap opt, Sf. Vasilie cel Mare, -f. 232r-, Sf. Ioan Gură de aur, -f. 232v- Ghenadie Scolariul, patriarh al Țarigradului) interpretarea nuanțată, în problema raportării la schismatic, dar mai ales, am putea spune, ultramontanismul explicit, categoricul atașament pentru primatul Sfântului Petru, al papei în Biserica creștină și spiritul antiortodox ferm: "Î: Oare Episcopul și mitropolii șismaticilor bine slujesc sfintele taine fără de întărirea papii? R: Nicidecum slujesc cumsecade. Că de vreme ce oarece tisturi lumești și sfiatnici până ce nu să vor întări de cei mai mari nici sfatul ce iaste bun nici oarece ortașă pot stăpâni pe lege nici altă slujbă pot să plinească cumsăcade; cu câtă dară mai mult tisturile cele sufletești de nu să vor întări de capul cel mai mare sufletesc nu vor putea plini oarece slujbă sufletească cumsăcade".²⁹ Într-adevăr, toată această *Dissertație*, cu întregul său eșafodaj argumentativ, este o dovadă că în cercurile catolice, din centrul Europei - după ce au fost incluse în Imperiul austriac -, spiritul Contrareforme este asociat cu discuția despre problemele doctrinare în lumea ortodoxă atunci văzute ca o schismă.³⁰

Nu mai puțin importante (chiar dacă ocupă un spațiu restrâns în lucrare) sunt celelalte diferențe doctrinare între latini și greci: în problema obiceiului, - postul, rugăciunea, icoanele -³¹ a *Pravilei* în Biserica ortodoxă, preocupare constantă a elitei noastre clericale, chestiune stipulată de asemenea în actele Unirii. Integrarea clerului nostru în activitatea noii religii cu asimilarea doctrinelor, influența catolicismului baroc, a Reformei catolice, dar mai ales a strategiei iezuite, pentru întărirea pozițiilor Bisericii romane, concepută și impusă de către *Congregația De Propaganda Fidae* se poate cel mai bine exemplifica prin afirmația lui Cotore în această problemă: "Cu care obiceiuri socotesc grecii șișmatici cum că s-ar vătăma credința de vreme ce s-ar ținea alt obicei în patria Apusului altul în partea Răsăritului; iară aceasta nu vătămă credința numai de cumva ținea fieștecare țară obiceiul ce l-au luat dela apostoli: cu pace dragoste creștinească și *uniți buni* (s.n.) precum sânt și întră greci cu alte deschilinite obiceiuri iară încă și pentru că fieștecare și-ar ținea obiceiul său cu pace precum sânt oriani, carnolitele, etiopii și armianii pentru aceea nu zic grecii cum că cu acele obiceiuri deschilinite ce să află întră sine sfârteca credința sa. Cum pot zice dară cum că s-ar vătăma cu obiceiul latinilor".³²

Am ales momentul unei crize *în și pentru* Biserica Unită, care, de altfel, a început odată cu mișcarea lui Visarion Sarai și am supus analizei textuale, implicat contextuală, un manuscris redactat la 1746, semnificativ pentru *un anume moment* politic dar și pentru *evoluția erudiției teologice greco-catolice* și, mai ales, cu un rol important în definirea identității unite în Transilvania.

Un text rămas în manuscris, deci care nu voia să impună un punct de vedere sau altul, prin urmare puțin relevant pentru impactul pe care-l putea avea asupra unei comunități, având o răspândire limitată (s-a aflat tot timpul în Biblioteca blăjeană), în schimb importantă prin mediul elitar în care manuscrisul a circulat, a interesat istoriografia română și maghiară deopotrivă, doar prin *Introducerea și Concluziile* lucrării, adică în mesajul său național.

²⁹ *Ibidem*, f.248r.

³⁰ Pompiliu Teodor, *The Romanians from Transylvania between...*, p.182.

³¹ Gherontie Cotore, *op.cit.*, f.239v-244r.

³² *Ibidem*, f.238v.

Intenția noastră a fost să mergem la conținutul lucrării, care este unul dogmatic, plasabil la acest nivel între prevederile florentine și tridentine, tributar Reformei catolice dar și tradiției locale, evidentă încă de la momentul Unirii (1697).

Se poate vedea ce influență de netăgăduit a avut mișcarea anticatolică din Transilvania (mai ales prin denunțarea autorității papei în Biserică), criza de autoritate de la conducerea Bisericii Unite și încercarea disperată a elitei acestei Biserici de remediere a situației, tocmai prin atașamentul ei necondiționat la valorile creștinismului latin, în acel moment (1746). Evoluția doctrinară a Bisericii în congruență cu devenirea conștiinței naționale, pe acest fond al latinității, impune decantarea concluziilor: în timp ce lucrarea lui Cotore a constituit pentru Școala Ardeleană (Micu, Șincai, Maior) testamentul național de urmat, argumentat pe latinitate și romanitate, al generației lui Inochentie Micu, Gherontie Cotore, P. Pavel Aron; opiniile doctrinare, privitoare la primatul papei sau indicatorii morali, *ad litteram* catolici din lucrarea lui Cotore, în problema căsătoriei mirenilor și preoților³³ au fost amendate și contrazise de lucrările mai tinerilor Micu și Maior, care au îmbrățișat atitudinea Bisericii ortodoxe bazată pe legislația bizantină în cazul, de exemplu, al desfacerii căsătoriilor;³⁴ dar mai ales, Petru Maior, a avut o atitudine tranșantă, punând în circulație propria tradiție, beneficiind, e drept, de alte modele ale literaturii europene (Febronius, Bingham³⁵), în controversata problemă a primatului papei în Biserică, el respingea infailibilitatea papei și afirma infailibilitatea conciliului ecumenic.³⁶

Aparent o lucrare expozitivă, redactată la persoana a treia, prezentându-se articolele deosebitoare dintre Biserica romană și cea răsăriteană cu argumentele și izvoarele ambelor părți, în care termenul *unit* apare doar de două ori pe parcursul disertației (în formularea expeditivă *preot unit* - f.209v - *unit bun* - f.238r) este în fapt o pledoarie pentru fundamentarea Unirii și o demonstrație în favoarea adoptării catolicismului. Iar, prin opțiunea pentru îmbrățișarea principiilor romane, care era văzută ca o revenire la originile creștinismului latin, Cotore reușea să impună ideea că Biserica romană și originea latină se suprapun. În această constatare rezidă valoarea ideatică fundamentală a *Articulușurilor de price*, într-un moment în care Biserica Unită din Transilvania își căuta identitatea.

Este, așadar, perioada apropierii doctrinare de Biserica romană, a conștientizării, în condițiile revirimentului ortodoxiei, a apartenenței de centrul lumii: romanitatea, ce conferea libertatea unei alegeri dar și convingerea propriei specificități. Prin urmare, era epoca asimilării controverselor ortodoxism-catolicism care, prin traducerea cărții lui Maimbourg, reprezenta o distanțare de climatul tradițional, o deschidere spre alte valori din cultura epocii, aducând ceva din febra disputelor confesionale, ce au prilejuit, treptat, prin disputa menționată o desacralizare a temei și din care intelectualitatea vremii s-a oprit la elementul național, la cercetarea originilor poporului român.

³³ *Ibidem*, f.238v-239r.

³⁴ Laura Stanciu, *Căsătorie, moralitate și condiția femeii în viziunea Țării Ardelene*, în *Apulum*, XXXIV, 1997, p.390-393

³⁵ *Idem*, *Tradiție-Asimilare-Imitație la Petru Maior. Cazul "Protopopadichiei"*, în *Banatica*, în curs de apariție; vezi în acest sens, mai pe larg în, Petru Maior, *Protopopadichia*, Ediție îngrijită de Laura Stanciu, Alba Iulia, 1998, p.21-53

³⁶ *Idem*, *Procanon ce cuprinde în sine cele ce sînt de lipsă spre înțălesul cel deplin și adevărat al canoaelor și a toată tocmeala bisericască, spre folosul mai cu samă al românilor*, ediția a II-a, îngrijită de Grigore T. Marcu, Sibiu, 1948, p.98: "Adevărat de ar fi papa nesmântic la ce ne mai rupem capetele cu atâtea învățături, la ce ne cheltuim bogățiile pentru cumpărarea cărților și cu primejdia vieții a ne slobozi pe mare, spre câștigarea științei, destul ar fi să scrii la Roma ca de acolo prin o epistolă, prin o bulă să-și vie toată știința dogmaticască!"

LA TRANSILVANIA E LE IDEE MODERNE

OVIDIU-HOREA POP

REZUMAT. Transilvania și ideile moderne. Pătrunderea noilor idei în Transilvania în epoca anterioară anului revoluționar 1848, a emulat intens și intelectualitatea românească, făcând ca temele predilecte în Apus să le regăsim și la autorii noștri. Cu acest prilej am studiat câteva articole apărute în presa vremii, având ca autori diferiți profesori de la Blaj. La o lectură superficială putem să cădem cu ușurință în plasa argumentelor tratate de aceste articole: infidelitatea Bisericii față de misiunea ei în sânul poporului român, compromisul episcopului cu puterea politică și lipsa de înțelegere față de noile idei din epoca respectivă pot fi evidențiați ca factori ce i-au determinat pe profesorii de la Blaj ca să protesteze.

Pe de altă parte este exagerat ca să vedem în acțiunea lui Bărnăuțiu o tentativă de întoarcere la originile răsăritene ale Bisericii, o dorință de eliberare și un efort de a o readuce la puritatea începuturilor. Chiar recunoscând că iezuiții comiseră serioase erori în munca lor pe lângă primii episcopi uniți, lucrare ce a furnizat argumente serioase lui Bărnăuțiu, nu trebuie să pierdem din vedere atacul puternic îndreptat împotriva vieții consacrate ce era pe rol din a doua jumătate a secolului XVIII, cu o particulară amplitudine în statele habsburgice. Răpirea tineretului dintr-un învățământ ce-l corupe, cum este cel pacticat de călugări, era poate și un strigăt de gelozie. Furat de ingenuitatea iluministă Bărnăuțiu declara solemn că filosofia nu trebuie lăsată călugărilor.

Ca și în alte părți școala confesională a fost una din țințele preferate și clerul de mir exaltat pe motivul că trăiește mai aproape de popor, împărtășindu-i dificultățile și solidarizându-se cu masele.

1. La diffusione delle nuove idee in Transilvania: questioni teoriche

La Transilvania era nell'epoca anteriore all'anno rivoluzionario 1848 un Principato dell'Impero Asburgico e *l'Austria*, scriveva Mihail Kogălniceanu¹, *senza volere è civilizzatrice, portatrice di libertà, perché per le strade ferrate le nuove idee si possono diffondere.*

Nella capitale dell'Impero confluivano degli studenti rumeni transilvani che venivano in contatto con queste idee. Figuri di spicco sono August Treboniu Laurian, che pubblicherà nel 1840, a Vienna, e in latino la grammatica rumena *Tentamen criticum*, Ioan Trifu Maiorescu, Aron Pumnul, Ioan Vancea, futuro metropolita unito, Nicolae Popea, futuro vescovo non-unito e tanti altri.

¹ Lepădatu, *Note de călătorie ale lui Mihail Kogălniceanu*, in *Floarea Darurilor*, I, 5/1907.

I giovani di Vienna conoscevano il lavoro di Felix Colson, *De l'état présent et de l'avenir des principautés de Moldavie et de Valachie*, pubblicato a Parigi nel 1839 e tradotto² in rumeno nel 1843 da Aron Pumnul. Per loro l'unità politica si basa sull'unità di stirpe, sottolineatura del fondamento naturale. Quindi gli ideali che animavano i due principali gruppi di studenti rumeni all'estero, Parigi e Vienna, sono comuni. Tramite questi arriveranno a circolare in manoscritto anche a Blaj scritti di autori stranieri. Iosif Mani, professore a Blaj tra 1840-1843, tradurrà da Rousseau e Herder e soprattutto da Lamennais: *Paroles d'un croyant*. Sempre lui pubblicherà nella rivista di Barițiu, *Foaie pentru minte, inimă și literatură* (1843, 15) l'articolo *Frăgminte din cărțile pribegiei a lui Mickiewicz*, sicuramente per lo stretto legame con Lamennais. Soppressa poi la censura, nel 1848, Lamennais verrà pubblicato a Blaj³ con il titolo *Cuvintele unui credincios frânc*.

Lamennais annunciava nello stile dei profeti l'avvento di una nuova umanità che si ispiri ai contenuti del Vangelo e ai sentimenti cristiani. Per cui sull'influsso delle sue idee ci si ribella contro le misure arbitrarie e la mancanza di dignità nazionale. La cultura dev'essere dei molti e non solo di alcuni che occupano i posti altolocati. Ma per la Transilvania feudale queste idee circolavano solo in alcuni ambienti.

Intanto le vecchie idee del Settecento continuavano a diffondersi nelle università. Kant e con lui la scuola idealista fonda la libertà su presupposti immanentisti e naturalistici. Dobbiamo dire che in Transilvania la filosofia del diritto naturale penetrò anche tramite autori ungheresi. Nel 1823 uscì a Sighet *Jus naturae* di János Szilágyi, dove troviamo idee di libertà e diritti innati. Poi, nel 1829, a Aiud, si stampò una *Enciclopedia filosofica*, che trattava autori come Kant e Krug. Sempre ad Aiud insegnava Kőteles e grazie alla sua filosofia nel liceo si diffuse uno spirito liberale⁴. Bărnățiu, professore di filosofia a Blaj dal 1831 si ispira anche lui al neokantiano Wilhelm Krug (+1842) che interpreta la filosofia come scienza delle leggi fondamentali dello spirito umano nella sua totalità, assegnandole il compito di analizzare la forma fondamentale dell'io in relazione all'intera realtà. E da qui una prima conseguenza sarà il superamento del diritto storico e la liberazione del diritto naturale e razionale.

La Dichiarazione dei diritti, proclamata solennemente il 26 agosto 1789, ribadisce più volte il principio, secondo quale gli uomini nascono e vivono liberi ed uguali nei diritti. Risulterà che la società e l'autorità sono di origine umana e convenzionale. Per cui l'autorità possiede solo quei diritti che gli uomini le hanno conferito, essendo il titolare un semplice strumento del popolo. E per il suo agire deve rispondere davanti al popolo, in casi di abuso giustificandosi anche la protesta.

² I valacchi della Transilvania sono rumeni e vivono con la speranza di unirsi con i loro fratelli dalla Moldo-Valacchia. L'idea di una unione si sta diffondendo sempre di più, in Colson, *De l'état présent et de l'avenir des Principautés de Moldavie et de Valachie*, Paris, 1839, p. 265.

³ L. Volovici, Iosif Mani, in *Dicționarul Literaturii Române de la origini până la 1900*, pp. 549-550.

⁴ G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnățiu*, București, 1924, pp.145-148.

In questo periodo si era manifestata l'aspirazione ad un rinnovamento della Chiesa. *Le tendenze erano apparse un pò dovunque, in Oriente come in Italia, nei paesi di lingua tedesca e di lingua francese: erano promosse da alcuni ecclesiastici ma anche da laici colti e aperti*⁵. Le domande andavano dalla richiesta degli armeni a partecipare alla elezione dei loro prelati fino alla promozione di tesi febroniane nella Germania. Non mancavano tesi favorevoli alla convocazione di sinodi diocesani con potere legislativo in cui tutti i sacerdoti avessero voto deliberativo⁶.

2. Le nuove idee in contatto con la realtà transilvana

I professori di Blaj in contatto diretto con queste correnti di pensiero prenderanno di mira la situazione scolastica, secondo loro decadente. Ioan Rusu (+1843), professore di storia e geografia, in un'articolo anonimo pubblicato a Braşov sulle pagine di *Foaie pentru minte...* si lamentava perché *il vescovado di Făgăraş ha troppe chiese, troppi preti e troppo poche scuole...Dalla moltitudine di preti pende la povertà, l'indifferenza, l'ignoranza e la loro comodità nell'adempimento degli obblighi, dal quale deriva il disprezzo della religione e l'ignoranza del popolo*⁷. La stessa critica verrà sviluppata da Iosif Mani, professore anche lui a Blaj, ma questa volta nel giornale ungherese di Cluj *Vasárnapi Ujság*, quindi ampliando il raggio di ascolto, sullo stato della coltivazione della lingua e sul fatto che abbondano i preti mentre scarseggiano le scuole⁸.

Pubblicando Bărnuțiu, nello stesso giornale ungherese *Vasárnapi Ujság*, l'articolo *Sullo stato delle scuole di Blaj*⁹, la critica si radicalizza e aumenta d'importanza, anche perché, per la presa di posizione nel Concistoro, questi stava diventando capo della corrente protestataria.

Il movente immediato sembra essere stato la decisione di nominare professori vasiliani¹⁰ nel ginnasio di Blaj. Bărnuțiu coglie il momento e, nel suo stile caratteristico, si lascia portare dalla rabbia. Perché con questa scelta *si prepara la strada verso il regno delle tenebre per le nostre scuole, riportate in una condizione migliore appena da qualche anno*¹¹. Si preoccupa per il fatto che i voti monacali

⁵ G. Martina, *Pio IX (1846-1850)*, Roma, 1974, p. 75.

⁶ *Ibidem*, p. 76.

⁷ t. Pascu, *Bariț și contemporanii săi*, III, București, 1976, p. 391.

⁸ *Ibidem*, p. 316.

⁹ L'articolo, scritto il 20 settembre, fu pubblicato il 4 dicembre 1842. La traduzione rumena in Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, p. 191-195.

¹⁰ In base alla Bolla *Rationi Congruit*, del 1721, il vescovo unito doveva essere aiutato nel suo governo da monaci, secondo la tradizione orientale. I due monasteri esistenti a Blaj, della *Santissima Trinità* e dell'*Annunciazione*, furono uniti nel 1781 da Grigore Maior. I monaci di questi monasteri furono anche i primi professori nelle scuole di Blaj, ma per via di condizioni poco favorevoli causate dallo spirito del tempo vennero allontanati. In Oriente esiste un solo ordine monastico che si ispira a San Basilio. Noi però chiameremo questi monaci *vasiliani* per distinguerli dai *basiliani*, esistenti tuttora, ma che furono riformati dai gesuiti secondo l'esempio della Compagnia.

¹¹ Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, p. 191.

sono *conditio sine qua non* per chi volesse diventare professore. In questo caso, invece di preparare i preti e i maestri nello spirito sublime della scienza puramente cristiana, questi vengono guidati dallo *spirito monacale che odia la scienza, lo sviluppo e il progresso*. E il vescovo Ioan Bob, una volta tanto criticato, è apprezzato per il fatto che ridusse il numero dei vasiliani.

Esprime poi le sue aspettative dalle guide del popolo¹² e sviluppa l'argomentazione per cui se il feudalesimo sopravvisse in Transilvania, lo è solo per colpa dei monaci. Questi promuovono con le loro teorie candidati al sacerdozio senza preparazione teologica e filosofica. E i giovani preparati nel seminario vengono esclusi perché gli altri *hanno riempito le province*.

Per lui il monachesimo è sempre stato qualcosa di arretrato e di mitico, partigiano dell'intolleranza religiosa e di una morale esteriore¹³. Anche nella storia transilvana sono pochi i vasiliani che si salvano. Perché mentre alcuni cercavano di illuminare il popolo, gli altri portavano un'icona di Blaj a Vienna, nel tentativo di fare di Blaj un santuario come quello di Nicula. E conclude che per la eliminazione dei pregiudizi dei rumeni servono braccia più forti.

La valanga si precipitò velocemente verso temi che allora andavano di moda. Bărnăuțiu si sente *sopraffatto*¹⁴ dalla necessità di ripristinare la prassi di convocare il grande Sinodo e pubblica, all'inizio del 1843, in *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, l'articolo¹⁵ *Il Grande Sinodo del Vescovado di Făgăraș*. L'articolo, datato 22 dicembre 1842, è una esortazione destinata a destare nel clero unito sentimenti di fierezza e di amore per le consuetudini della loro Chiesa e come conseguenza per la restaurazione del Sinodo.

Nel *prologo* indica, in una specie di bibliografia, le due principali opere di Petru Maior, libri *che non possono mancare* ad un vero rumeno e ad un vero prete. Dichiarò di aver scelto di restaurare la sinodalità affermando pubblicamente la verità.

L'abitudine di convocare ogni anno il grande Sinodo, secondo lui, è antichissima. Da tempi immemorabili, quando la nazione rumena giaceva nell'ignoranza ed era assalita da popoli barbari, il miglior modo per raggiungere

¹² *...conoscendo, però, le pericolose conseguenze di queste cose, ho considerato il mio dovere verso il popolo di mostrare al grande pubblico la nostra situazione triste. Perché abbiamo la speranza dolce che i più intelligenti della nostra nazione capiranno una volta le esigenze della nostra epoca e, abbandonando i pregiudizi sanzionati per il potere miracoloso dei secoli, si preoccuperanno di mezzi migliori per cambiare il male e introdurranno nella nostra nazione una nuova opinione, la quale lotti per la gloriosa idea di sviluppo, di amore per la verità e giustizia, della luce e della moralità pura; perché l'opinione dispotica che regna ora nella nostra nazione favorisce le tenebre e la malvagità..., Ibidem, pp. 192-193.*

¹³ *E come poteva essere altrimenti dal momento che la scienza non fa parte dei tre voti monastici, ma è solo la quinta ruota nel monastero..., Ibidem, p. 194.*

¹⁴ Lo afferma nella lettera indirizzata al Redattore della rivista: *Credo che l'onorata redazione non è particolarmente bisognosa dell'articolo, e non è per questo che lo mando, ma perché sono sopraffatto dal doveroso restauro del grande sinodo... in Bogdan-Duică, Viața și ideile lui Simion Bărnăuțiu, p. 212.*

¹⁵ L'articolo si trova in Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnăuțiu*, pp. 212-219.

l'unità religiosa¹⁶ era il raduno degli arcipreti, dei preti e dei laici più illuminati intorno al loro primo pastore delle anime. Il vescovo non si differenziava molto dai suoi arcipreti, se non per l'onore della sua alta carica e per gli apprezzamenti acquistati, in modo che si meriti di essere elevato a questo stato. Egli con il proprio esempio incoraggiava gli altri ad una vita decente, conforme allo stato sacerdotale. Erano uomini di preghiera e non di politica e non miravano di impadronirsi sui diritti del clero per poter dominare su di esso e sul popolo cristiano.

Questo diritto fu confermato anche dai principi calvinisti della Transilvania e la prassi continuò fino ai tempi del vescovo Atanasie Rednic (1764-1772). Ma le basi della rovina del Sinodo furono messe dai gesuiti, da quando incominciarono a mischiarsi negli affari ecclesiastici¹⁷. Appena si liberarono dalla schiavitù dei riformati e della lingua slava, i rumeni passarono sotto un'altro giogo, altrettanto vergognoso, quello dei gesuiti. Grazie all'organizzazione dell'Ordine, nel posto del teologo gesuita stava proprio il generale, in cui si concentrava tutta la forza delle tenebre¹⁸. Tuttavia i vecchi arcipreti affrontavano coraggiosamente la superbia del teologo e lo costringevano ad abbandonare l'adunanza preoccupato e triste, mentre nei contemporanei l'interesse per i propri diritti si è raffreddato.

Sull'osservanza del diritto ecclesiastico vigilavano i 12 arcipreti, l'immagine del Grande Sinodo, che si riunivano ogni volta che c'è n'era bisogno. Ma tutto questo durò fino alla fondazione del monastero di Blaj, quando i monaci diventarono l'immagine di un capitulum¹⁹. Eletti ancora nel 1792, ma mai convocati, i 12 arcipreti seppellirono con essi questa prassi. Il vescovo coi monaci formava il *consistorium* e il teologo gesuita - *generalis auditoriu* - vigilava su tutti.

Non convocando più il grande Sinodo e impediti nell'effettuare le visite canoniche, i vescovi si lasciarono guidare dai monaci, benché di rito greco, in realtà di cuore gesuitico. Contribuì a questo cambiamento di mentalità anche la formazione che ricevettero da giovani, a Roma, nella *Propaganda Fide*, dove si

¹⁶ ...la Chiesa dei rumeni anche nei tempi primitivi quando la nostra nazione era oppressa dall'interno della povertà e dall'ignoranza, dall'esterno dalle invasioni delle genti assetate di sangue e ne saziare di terre, aveva un modo per sfuggire e un mezzo molto forte di unione religiosa nelle adunanze annuali del clero..., *Ibidem*, p. 213.

¹⁷ La base della sua rovina (del sinodo) lo misero i gesuiti, allora quando incominciarono a mischiarsi dall'inizio nell'amministrare la chiesa rumena..., *Ibidem*, p. 214.

¹⁸ Giustamente che solo un gesuita era messo vigilante su questa vigna parlante che si chiama Chiesa; ma chi non lo sa che la voce di un gesuita era la voce dell'intero gruppo gesuitico? Lui non faceva niente di sua iniziativa, ma in tutto ciò che faceva bene o male, non era se altro che un organo cieco obbediente ai comandi del generalissimo... Dunque, dove era mandato un gesuita, là come se fosse presente il generale di persona, nel quale era concentrata tutta la forza delle tenebre, e chi osasse opporsi a questo? *Ibidem*, p. 214.

¹⁹ Così, il sorgere del monastero di Blaj sul cielo della nostra Chiesa, fu una cometa annunciatrice di tante disgrazie che si abatteranno su di essa...perché dopo l'ingresso dei monaci nel monastero e dopo l'insediamento accanto al Vescovo come immagine di un capitulum non ancora nato, ma che nascerà, allora i 12 uomini eletti e consacrati proprio per difendere i diritti della nostra Chiesa si nascosero, smisero di operare e non si ricordano più fino all'anno 1792..., *Ibidem*, p. 215.

nutrirono con lo spirito dell'assolutismo della Chiesa latina²⁰. Quindi se non fossero esistiti i monaci non sarebbero scomparsi gli arcipreti e il teologo gesuita non avrebbe mai potuto manovrare la sua *macchina infernale* per colpire talmente forte da risentirlo anche oggi²¹. Klein fu l'unico vescovo a capire lo spirito dei monaci, raggiunto nello zelo solo da Grigore Maior.

Lo spirito gesuitico penetrò mediante i monaci nel clero cosicché fu molto facile a Ioan Bob di eliminare i Sinodi. Per la verità Giuseppe II stabilì che si doveva chiedere permesso alla Corte prima di convocare un sinodo. Ma non furono del tutto vietati, dato che i riformati hanno sempre avuto sinodi e anche ai cattolici, dal 1792, si permise di discutere su temi scolastici e amministrativi.

Ci furono in Blaj più raduni: nel 1821, ma non secondo l'uso antico; nel 1832 per eleggere e per l'insediamento del nuovo vescovo e più tardi per il giuramento dell'imperatore Ferdinando. Ma le decisioni prese in queste occasioni dovrebbero essere firmate dal vescovo e rinforzate con i bolli degli arcipreti per avere la forza vincolante dei canoni; altrimenti rimangono solo dei progetti.

Dalla rassegna storica passa a trattare la situazione odierna e concreta della Chiesa. L'istituzione ecclesiastica deve badare al mantenimento e alla coltivazione della fede. La Chiesa fu istituita per fare gli uomini sempre migliori. Ma a questo continuo miglioramento si richiede un'operare continuo e una collaborazione libera di tutti i membri della Chiesa. E quest'operare libero può avvenire solo se la Chiesa ha una giusta *constitutio Ecclesiae*²².

La Chiesa rumena ha avuto una buona costituzione in quanto la competenza di disporre leggi e canoni veniva regolata dal sinodo e i vescovi nel loro agire si guidavano secondo i canoni. Solo osservando l'antica costituzione la Chiesa rimane in vita; fuorviando è destinata a diventare un corpo privo di vita. Perché così tutta la sua forza si concentra nelle mani del vescovo, il quale agisce secondo i suoi calcoli e i suoi collaboratori sono limitati come informatori.

²⁰ ... andavano dei giovani a Roma all'istituto *de propaganda* quando però non conoscevano i diritti e la costituzione della Chiesa rumena e tornavano in patria nutriti e allevati con il latte dell'assolutismo della Chiesa latina, la quale non quadra con la costituzione della nostra Chiesa... *Ibidem*, p. 216.

²¹ Se non fossero esistiti i monaci a Blaj i 12 uomini non sarebbero usciti dalla prassi, ne i titoli nuovi di *consistorium*, *capitulum* che fino ad oggi non sappiamo nominarli in rumeno, non sarebbero entrati nella Chiesa dei rumeni per distruggere i suoi privilegi antichi, costituiti e adoperati giustamente lungo i secoli, ne il poco amato gesuita avrebbe potuto manovra la sua *macchina infernale*, con il risultato che i colpi dati agli antenati li risentono gli eredi di oggi... *Ibidem*, p. 216.

²² La nostra Chiesa, come un'istituto per l'osservanza e la coltivazione della fede religiosa e per il riempimento delle mancanze religiose dei fedeli..., è voluta per fare in continuazione gli uomini migliori e più saggi, di impegnarsi per essere più ragionevoli quando muoiono di quanto al momento della nascita, più illuminati quando escono dalla chiesa da quando entrano, più miti, più giusti e più umani quelli che vivono nella società ecclesiastica di quanto quelli che non hanno la fortuna di avere questo mezzo della cultura.. e chi non lo sa che ad un tale continuo progresso si richiede un continuo operare ? ... Questo libero operare può aver luogo solo allora se è ben costituita la Chiesa; da dove si vede quanto sia necessario che la Chiesa abbia una buona costituzione (*constitutio Ecclesiae*) se vuole raggiungere lo scopo... *Ibidem*, p. 217.

Ora, guardando, troviamo cambiata la costituzione della Chiesa Unita. Gli antenati, unendosi con la Chiesa di Roma, giustamente decisero di osservare solo i cosiddetti quattro punti fiorentini²³ e, allo stesso momento, conservare inalterata la legislazione orientale (*Pravila*). Però, nelle scuole, dal professorato di Petru Maior (1793), non si insegna più e fu sostituita col *diritto canonico* della Chiesa latina, cosa assolutamente contraria agli accordi d'unione²⁴.

La *Pravila* contiene anche cose superate. Ma tante altre vengono volontariamente tralasciate la cui mancanza nuoce all'edificio della Chiesa, mentre il restauro può venire solo tramite il grande Sinodo.

Mancano le scuole nei villaggi e i maestri sono poco preparati, è persa l'abitudine dei greci di separare per motivi di adulterio, i beni della Chiesa e del Seminario sono mal amministrati. Il clero attende che tutto quanto fosse fatto da Blaj. Tuttavia bisogna che vigili anche il clero e le suppliche dei vescovi avrebbero più effetto se fossero unite con quelle del clero²⁵.

Dalla scomparsa del Sinodo trae origine la moltitudine delle infelicità del clero. Dalla restaurazione di questo diritto nasce una moltitudine di speranze. Proprio per la resurrezione di questo diritto vengono fatte le presenti osservazioni e si sottopongono al giudizio di tutti quelli che vogliono davvero il progresso e la fioritura della Chiesa.

²³ Ecco cosa dichiararono nell'atto di unione del 5 settembre 1700: ... considerata tam fluxa humanae vitae instabilitate, tum etiam animae (cuius in omnibus potior cura habenda) immortalitate, libere ac sponte, impulsuque divini numinis cum Ecclesia Romano-Catholica unionem inivimus, ejusdem S. Romano-Catholicae Ecclesiae commembra nos tenere praesentium declaramus, omnia admittentes, profitentes ac credentes, quae illa admittit, profitetur ac credit, praesertim vero illa quatuor puncta, in quibus hactenus dissentire videbamus... Moldovanu, *Acte Sinodali*, II, Blaj, 1872, pp. 116-117. Inoltre precisiamo che i *Quattro punti fiorentini* erano stati stabiliti al concilio di Firenze durante il raggiunto accordo tra latini e greci. Questo accordo voleva superare i problemi che allora affliggevano le anime: la processione dello Spirito Santo anche dal Figlio, che il pane azzimo sia materia sufficiente per il Corpo di Cristo, l'esistenza del purgatorio e il primato universale del romano pontefice, in *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, 1991, pp. 525-528.

²⁴ *I nostri antenati, facendo unione con la Chiesa di Roma, intelligentemente decisero che non vogliono prestarsi oltre i quattro punti, e il diritto canonico, chiamato pravilă, hanno voluto che rimanesse sempre in vigore e secondo questo si operi nei processi. Ora ne viene convocato il grande sinodo secondo la pravila, ne i processi si celebrano secondo essa, ne si insegna in scuola la pravila... che non si insegna la pravila nella nostra teologia è cosa universalmente conosciuta e che nel suo posto almeno finora fu insegnato il diritto canonico della chiesa latina, cosa che è in opposizione con il volere e le decisioni dei nostri antenati, come anche con il volere di tutto il clero di oggi....*, in Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, p. 218.

²⁵ *Il clero attendeva che tutto fosse fatto a Blaj e per la verità, se Blajul guardasse alle sue opere, giustamente può dire su se stesso non (semper) dormio; tuttavia conviene che vigili anche il clero perché le suppliche dei vescovi farebbero ovunque più impressione se fossero unite con quelle del clero, di quanto da sole...*, *Ibidem*, p. 219.

3. Conclusione

Ad una lettura superficiale ci si può facilmente lasciare presi dagli argomenti trattati in questi articoli. L'infedeltà della Chiesa alla sua missione nel mezzo del popolo rumeno, il compromesso del vescovo col potere politico e l'incomprensione delle nuove idee di quell'epoca si possono evidenziare come fattori che determinarono Bărnuțiu, professore di filosofia a Blaj, a ribelarsi. Dall'altra parte sarebbe certamente troppo vedere nell'agire di Bărnuțiu un tentativo di tornare alle radici orientali della Chiesa, una voglia di liberare la Chiesa e riportarla alla purezza degli origini.

Pur riconoscendo che i gesuiti avevano commesso seri errori nel loro impegno presso i primi vescovi uniti, operare che fornì utili argomenti a Bărnuțiu, non dobbiamo perdere di vista il forte attacco alla vita consacrata che c'era in atto dalla seconda metà del Settecento, con una particolare ampiezza negli stati asburgici. Strappare la gioventù ad un'insegnamento che la corrompe, quale quello impartito dai monaci, era forse anche un grido di gelosia. Preso dall'ingenuità illuministica dichiarava solennemente che la cattedra di filosofia non è da lasciare ai monaci.

Come altrove la scuola confessionale fu uno dei bersagli preferiti e il clero secolare esaltato per il fatto che vive più vicino al popolo, condividendo difficoltà e solidarietà con le masse.

UNELE FRĂMĂNTĂRI ÎN BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ ÎN ANII PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL

CAMIL MUREȘANU

RESUMÉ. *Certains soucis de L'Église Roumaine Unie dans les années de la première guerre mondiale.* L'auteur étudie l'impacte de la première guerre mondiale sur l'Eglise Roumaine Unie de Transylvanie qui; en dépit de l'équilibre et de la paix spirituelle qu'elle a dégagée, n'a pas été dispensée des effets de la conflagration mondiale. Les circonstances troubles de la guerre ont créé un certain manque d'autorité et de cohésion, qui ont permis l'apparition de certaines expressions de mécontentement, des critiques et des exigences de réforme dans l'organisation de l'Eglise. Ces attitudes ont eu un caractère de campagne, appuyés surtout par les colonnes de la publication officielle *Unirea* (l'Union) et qui ont été soutenues aussi bien par des personnalités importantes de la société roumaine que par des cercles larges de prêtres. Dans les dernières années de la guerre ou a visé surtout les consistoires et après la mort du Métropolitain Victor Mihali les qualités morales du métropolitain qui allait être élu. Les discussions parues dans les publications de l'Eglise Roumaine Unie avec Rome de Transylvanie indiquent qu'elle n'a pas été fermée aux critiques et aux débats, ni dépourvue de réceptivité vis-à-vis des appels de renouvellement venus de son intérieur même.

Perioadele de criză din societate, care lasă să se întrevadă reaşezarea ei pe alte temelii și în alte structuri, determină de obicei, la toate nivelurile, tendințe de reconsiderare a valorilor și a statutelor comunităților și instituțiilor. Primul război mondial a fost o asemenea perioadă de criză, confirmată mai ales de schimbările adânci petrecute în anii următori încheierii sale. Dar dacă în timpul desfășurării tragediei, semnele și aspirațiile către schimbări au început a se manifesta.

Nici insula de echilibru și de pace spirituală care era Biserica Unită din Transilvania, nu s-a putut sustrage de sub efectele evenimentului zguduitor pentru întreaga omenire. A avut să suporte urmări directe: suspiciunea autorităților statului austro-ungar față de ea, ca și față de toți românii din monarhie, cu deosebire după intrarea României în război pentru eliberarea Transilvaniei; evacuarea intempestivă a mitropoliei, de la Blaj la Oradea, și revenirea la reședința tradițională după aproape un an: cenzură și alte restricții de activitate; presiuni spre a o determina să se desolidarizeze de cauza națională românească, ce n-au putut fi ocolite decât cu multe greutăți și riscuri.

Toate aceste împrejurări tulburi au creat o anumită carență de autoritate și de coeziune, în spațiul căreia și-au făcut loc expresii ale unor nemulțumiri, ale unor critici și ale unor cerințe de reforme în organizarea bisericii. Problemele acestea se mai puseseră și înainte, dar acum ele au luat un caracter de campanie, li s-a acordat publicitate în coloanele ziarului oficial *Unirea*, au fost sprijinite atât de personalități de frunte, cât și de cercuri largi ale preoțimii provinciale.

O chestiune care a mobilizat interesul cercurilor ecleziastice unite a fost Reforma consistoarelor, susținută prin întinse articole de fond semnate *Alfa* în numerele din 29 și 30 iunie ale ziarului *Unirea*. Ele încep prin a constata că în biserica unită nu s-a discutat niciodată sistematic această problemă, deși "ar fi trebuit văzut de mult că izvorul binelui și al răului public în biserică rezidă în caracterul fie impecabil, fie defectuos al organelor centrale"¹. E o aserțiune care anunță intenția unei dezbateri tranșante, argumentate în continuare prin deplângerea faptului că în Biserica unită nu există un control public, un for de apel, o reprezentanță de opinie, care să aprobe, să dezaprobe ori să tragă la răspundere organele executive bisericești.

Misiunea aceasta, continuă articolul, ar trebui să o îndeplinească un organ bisericesc autonom, de mult așteptat atât de preoți cât și de mireni, dar care nu are perspective a se statornici curând. Cu atât mai puțin cu cât – și aici se pune în lumină o altă circumstanță care a precipitat declanșarea acestei dispute – guvernul pregătea un proiect de autonomie catolică, în prevederile căruia însă Biserica unită nu ocupa o poziție distinctă; adică în cazul legiferării proiectului, autonomia ei se confunda cu a Bisericii romano-catolice, fără nici un fel de clauze diferențiale. Prin urmare – spunea autorul articolului – dacă autonomia distinctă a Bisericii greco-catolice nu are speranțe a fi obținută, în schimb reforma consistoarelor (care însemna, în fapt, tot un pas în direcția unei autonomii interne lărgite) era realizabilă printr-o acțiune proprie a bisericii.

Această reformă, așa cum rezultă din textul articolului citat, ar fi trebuit în primul rând să transforme statutul consistoriului dintr-un organ pur consultativ, de opiniile căruia episcopul ținea seamă numai după cum considera el potrivit, într-un organ "constituțional" bisericesc, ale cărui hotărâri să fie obligatorii pentru episcop, chiar și atunci când acestea vor fi, eventual, contrare opiniilor sale.

Al doilea punct al reformei preconizate se referea la modul de constituire a consistoarelor. Și acesta ar fi trebuit modificat, deoarece dacă ponderea hotărârilor lor ar fi crescut, rezulta de la sine că trebuia să se întărească și caracterul lor reprezentativ. În forma existentă atunci, arată articolul, consistorul se compunea din canonici și așa-numiții asesori consistoriali. Ambele categorii erau numite sau invitate de episcop să asume demnitatea respectivă fără ca acesta să fie obligat să se consulte cu cineva asupra persoanelor care le compuneau. De aceea consistoarele sunt o instituție formală, în ultima instanță toate deciziile revenind episcopului, respectiv mitropolitului. Aceasta cu toate că la Blaj fusese proclamat, se pare pe timpul mitropolitului Vancea, un "constituționalism bisericesc", adică o mai largă competență a consistoriului în a se exprima. Măsura era însă ineficientă, câtă vreme modul de designare a membrilor acestui corp rămăsese pe mai departe la latitudinea exclusivă a titularului arhidiecezei.

Articolul formulează dezideratul acestui al doilea aspect al reformei în cuvinte neobișnuit de severe: "Vrem să ieșim din atmosfera aceasta astmatică de birocratism, să vedem avânt, întinerire, dar și pricepere de muncă pe toate terenurile"².

De reținut este și faptul că *Unirea*, un organ de presă oficial care îndeobște era considerat și ar fi trebuit să fie moderat, conformist, invocă drept argumente în această cauză spiritul reformist general, laic, al veacului: "...Pentru asigurarea unui viitor, azi neamurile aplică mijloace noi și își crează instituții noi"³.

¹ *Unirea*, XXVII (1917), nr. 35, p.1

² *Ibidem*, nr. 36, p.1

³ *Ibidem*

În concluzie, se preconizează ca în consistoare să fie pe viitor reprezentate "toate interesele, în mod vrednic", și pentru aceasta corpul asesorilor consistoriali să fie ales de cler, de instituții culturale, de mireni, să aibă un mandat temporar și să fie răspunzător față de cei care l-au ales ⁴.

Dezbaterea se aprinde în numărul 38, din 7 iulie 1917, printr-un articol intitulat "La reforma consistorului", semnat "Un preot de la sate". Se declară entuziasmat de ideea reformei, "cuvânt nou, magic, mântuitor!". Atacă problema distribuirii parohiilor, afirmând că cele bune se conferă pe sub mână, și numai cele slabe se publică la concurs. Cwere ca la atribuirea tuturor parohiilor vacante să participe reprezentanții aleși ai clerului, iar sistemul existent al asesorilor consistoriali să fie desființat, întrucât aceștia se dovedesc "incompetenți, neinformați și inactivi". Limbajul articolului atinge violența, atunci când afirmă, criticând activitatea asesorilor, că "seminarul arhiepiscopozan rămâne pușcăria de lângă sfânta catedrală" ⁵. "Nu-i destul – mai exclamă ireverențios anonimul autor – să ai 6 clase aici, și 6 ani la Roma: mai trebuie și calități personale probate".

Acest articol a stârmit, cum era și de așteptat, resentimente în cercurile bisericești, astfel că Unirea, în numărul 42 din 21 iulie 1917, încearcă o explicație, o atenuare a impresiei create, din care însă rezultă mai degrabă alăturarea redacției la ideea reformei, întrucât afirmă că "n-a văzut în opiniile publicate anterior nici o răzvrătire și nici un amestec în drepturile și prerogativele episcopozale, ci numai exprimarea unor dorinți justificate". Totuși ea declară că nu împărtășește tonul articolului semnat "Un preot de la sate", în care unele stilizări puteau fi mai norocos formulate, altele chiar omise.

Redacția mai afirmă că "n-a dat importanță frazeologiei, când era vorba de chestiuni principale", căci ea nu poate închide coloanele ziarului în fața unor curente menite a înviora viața publică bisericească. Ni se pare din această foarte reticentă retractare, că *Unirea* ocupa în întreaga dezbatere o poziție de frondă față de autoritatea arhiepiscopozană.

Publicarea de către Zenovie Pâclișanu, în numerele 68 și 69, din luna septembrie 1917, a unui foarte documentat studiu intitulat "Consistoarele noastre în lumina istoriei", apărut anterior și în *Cultura creștină*, ne face să credem că reputatul istoric a fost printre inițiatorii ideii de reformă, deoarece studiul său demonstrează că în Biserica unită, cu începere din secolul al XVIII-lea, a avut loc un proces lent de restrângere a competenței organelor consultative de pe lângă episcopi și o creștere a autorității exclusive a acestora din urmă.

Rolul lui Pâclișanu e confirmat de concluziile studiului său: să se găsească mijlocul de a se da și clerului *din afară* roul cuvenit în conducerea eparhiilor; consistorul să fie format în proporție de o treime din asesori cu mandat limitat în timp, aleși de cler în sinodul diecezan. Se face aluzie și la faptul că sinoadele diecezane se țin prea rar și se preconizează ca în compunerea sa completă, cu membri numiți și aleși, consistorul să aibă competențe a se pronunța în alegerile de protopopi, viceprotopopi, patohi, și în anumite procese ecleziastice, având a-și ține ședințele lunar, sau cel mult la 2 luni odată.

⁴ *Ibidem*

⁵ *Ibidem*, nr.38, p.1

Ca un ecou la una din propunerile conținute în studiul lui Zenovie Pâclișanu, în 19 decembrie 1917 *Unirea* publică un apel direct la convocarea unui sinod arhiepiscopal, semnalând câteva probleme stringente care ar trebui să stea în atenția acestuia, și întrebându-se retoric: "oare n-ar fi vremea ca și preoțimea să ia parte la rezolvarea lor?" Articolul argumentează că "alt răsunet ar avea glasul arhierilor dacă s-ar vedea că la spatele lor stau preoții, cari sunt reprezentanții naturali ai bisericii și ai poporului român"⁶.

*
* *

Problema unei reforme în Biserică a fost pusă și pe alt plan, după încetarea din viață a mitropolitului Victor Mihali, în ianuarie 1918. Pregătirile pentru alegerea viitorului mitropolit au pilejuit pe de o parte meditațiile care erau de așteptat asupra calităților morale pe care ar trebui să le întrunească viitorul ales. Dar pe de altă parte – ca un semnal de criză internă – pregătirea alegerii a fost punctată cu articole în care persoana mitropolitului defunct și instituția mitropolitană erau supuse unor critici neașteptat de dure.

În numărul din 18 aprilie 1918 al ziarului se recomandă viitorului ales să nu continue regimul antecesorului său, "duhul mocnit, inaugurat la Blaj, care mai bine de două decenii a inficiat întreg organismul arhiepiscopal. De la mitropolitul Vancea încoace – continuă același atac postum la adresa lui Victor Mihali – în afară de iscălirea actelor, aproape nimic nu s-a făcut, pentru întinerire și avânt"⁷.

Redacția, exprimându-și și ea poziția, dar în termeni mai moderați, așteaptă de la viitorul mitropolit să fie om de inimă, să nu stea izolat, ci să îmbrățișeze întreaga noastră biserică. Să simtă toate bucuriile și durerile adevărate ale poporului. Să nu fie omul birocratismului, ci să susțină legăturile necesare, și în sus, și în jos, la cler și la popor. Averile cele mari ale fondurilor să nu mai fie încuiate cu șapte lacăte, ci să formeze artera principală prin care să pulseze *Blajul cel nou*⁸.

Unirea este și în această problemă într-o postură mai de avangardă, și polemizează din nou, ca și pe tema reformei consistoarelor, cu revista *Cultura creștină*, în acele momente mai conservatoare. Dar ziarul pare a folosi tonul critic și pentru a putea susține o revendicare de fond, extrem de importantă. Reluând o temă pusă pe tapet de *Gazeta Transilvaniei* încă de la alegerea anterioară de mitropolit, înainte cu 25 de ani, *Unirea* cere ca biserica să aibă dreptul să *aleagă direct* persoana mitropolitului, și nu doar un număr de trei candidați, din care ministerul cultelor să numească unul, după preferința sa. Se cere, așadar, o modificare de procedură care ar fi însemnat, în cazul acceptării, o consolidare a autonomiei bisericii.

⁶ *Ibidem*, nr.77, p. 1-2

⁷ *Ibidem*, XXVIII (1918), nr. 25, p. 3

⁸ *Ibidem*, nr. 23, p. 1

UNELE FRĂMÂNTĂRI ÎN BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ ÎN ANII PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL

Fără a se pronunța formal, Zenovie Pâclișanu pledează și el în același sens, atunci când își încheie un articol cu sentința "Numai acela poate urca pe tronul mitropolitan, pe care-l vrea clerul"⁹.

*
* *
*

Episoadele pe care le-am descris pe scurt atestă, fără îndoială, o anumită atmosferă de criză în Biserica Unită. Dar ele atestă mai ales faptul că această biserică, deși respectuoasă, în general, față de tradițiile și normele sale consacrate, și trecând, în unele etape ale istoriei, prin momente de mare rigiditate, generatoare de fiecare dată de proteste și frământări, n-a fost totuși închisă pentru critici și dezbateri, n-a fost lipsită de receptivitate față de apelurile la înnoire, rostite din interiorul ei.

Credem că a contribuit la această acceptare a deschiderii spre reforme, spre modernizare, creșterea calității intelectual-profesionale a clerului însuși, secondată de dezvoltarea, cam de prin deceniile 1880-1890, a unei intelectualități laice unite de înaltă ținută și afirmându-și competențele și talentele în multiple direcții.

Ideile de înnoire, chiar dacă nu înfăptuite de îndată, apăreau cumva ca o prevestire, ca o desfășurare paralelă cu marea cale a înnoirii naționale românești, ce avea să fie consfințită prin actul Unirii politice din 1918.

⁹ *Ibidem*, nr.26, p. 1

CONTRIBUȚIA BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA, GRECO-CATOLICĂ, LA DESĂVÂRȘIREA UNITĂȚII NAȚIONALE ROMÂNEȘTI

IOAN MITROFAN

RESUMÉ. *La contribution de l'Eglise Roumaine Unie avec Rome, Greco-Catholique, à l'accomplissement de l'Unité Nationale des Roumains.* Au seuil du troisième millénaire et à l'anniversaire du tricentenaire de l'histoire agitée de l'Eglise Roumaine Unie avec Rome, l'auteur passe en revue et focalise les événements vers Blaj, appelé non pas par hasard "La Petite Rome" et devenue le long de l'histoire, centre spirituel, projet, berceau et réalisation de la liberté. Car Blaj, élevé à l'histoire par l'évêque Inocențiu Micu Clain, a été lié inexorablement aux événements essentiels de 1698, 1848, 1918 et 1948, qui ont donné consistance à l'histoire des Roumains de Transylvanie. Le premier événement, l'Union de l'Eglise Roumaine de Transylvanie avec l'Eglise de Rome, le second, le moment fondamental de l'idéal de la lutte pour la liberté et l'unité du peuple roumain, apogée des idéaux de l'esprit moderne et de la conscience nationale roumaine qui a passé devant les autels de l'Eglise Roumaine Unie et par les Maires des écoles de Blaj et enfin le quatrième le moment qui témoigne de la force spirituelle de la Nation et de l'Eglise de Crist, liée par ses convictions à son Vicaire, le Pape de Rome. Dans ce contexte historique, il est évident que c'est Blaj, la cité spirituelle de notre nation. Son identité lui est conférée par l'Eglise Roumaine Unie avec Rome, Greco-Catholique, et l'unité de la nation roumaine ne peut être conçue sans la contribution de Blaj.

Problematica pe care încercăm să o prezentăm pe scurt acum, aici, este foarte cunoscută și în mod repetat prezentată. Aproape că s-a creat o formulă de exprimare în acest sens. Reamintirea doar a trecutului poate să ne însuflețească pentru a da mereu "la trecutul mare... un mare viitor" acestui neam, acestor locuri, acestor oameni.

Suntem în prag de nou mileniu și la capătul a trei sute de ani de la înființarea Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice. Acest lucru nu cântărește puțin dacă ne gândim că vitregiile soartei nu au întârziat să vină peste întreaga omenire și, la fel, peste noi.

De oriunde am porni în evocarea evenimentelor va trebui să focalizăm totul spre Blaj, o prefață a Marii Uniri care s-a derulat aici în toată splendoarea acoperit fiind de poeticul nume: Mica Romă. Satul de la confluența Târnavelor, printr-un inegalat Inocențiu Micu-Clain s-a transformat substanțial, chiar dacă până în zilele noastre a rămas doar un mic oraș. Leagăn al culturii și dragostei de neam, Blajul a putut oferi credință și lumină, s-a putut confrunța neclintit cu bățiile potrivnice ale vânturilor istoriei spre a dăinui și a se confirma ca proiect, leagăn și împlinire a Libertății.

Începutul ni-l dă 1700, și o piatră de referință – chiar numai ca monument funerar – a rămas la Alba Iulia, străjuind osemintele lui Atanasie Anghel, cel care a "complenit Santa Unire începută de antecesorul său"; apoi cu pași mari și repezi, trecerea de la Făgăraș a reședinței episcopale, s-a stabilizat pentru veci de veci în istoria românilor la Blaj (1737), oraș al cărui arhitect, strateg și inegalat conducător spiritual se dovedește, așa cum am mai amintit, Inocențiu Micu-Clain, "întâiul vlădică al tuturor românilor de dincoace de munți" după cum spune N. Iorga.

În curgerea neostoită a timpului, anii cu terminații în 8 vor fi reprezentativi pentru gloria și mărturisirea credinței Bisericii Române Unite cu Roma (1698, 1848, 1918, 1948...). Poate, o însușire comună caracterizează toți acești ani, realizarea evenimentelor cu participarea pluripersonală:

- la 1698 Vlădica și cei 38 de protopopi ca reprezentanți ai voinței românești a credincioșilor pe care-i reprezentau;
- la 1848, "elita clericală și laică" (M. N. Știrban) împreună cu mulțime de români, a fundamentat idealul luptei pentru libertate și unitatea neamului românesc; era un ecou de nestăvilite idealurile europene de libertate-egalitate-fraternitate;
- la 1918, suflare multă românească, marcând spiritul modern al conștiinței naționale românești și a forței spirituale, care a trecut "prin fața altarelor Bisericii Române Unite și a catedrelor școlilor de la Blaj" (M. N. Știrban);
- la 1948, întreaga elită spirituală și bogăție de preoți și credincioși au mărturisit forța spirituală a Neamului și Bisericii lui Cristos, legată prin convingeri de Vicarul Acestuia, Papa de la Roma.

Ne vom limita la sublinierea unor momente legate de pregătirea și trecerea la unitatea națională prin marele eveniment de la 1 Decembrie 1918. Care sunt documentele programatice ale acestui eveniment ?

Desigur, cuvintele lui Bărnăușu, rostite la 2/14 mai 1848 de pe amvonul Catedralei din Blaj, alcătuite ca o chemare a poporului român la acțiune unită și unitară: "Românilor ascultați ! Voi până-acum ași fost morți politicește, legile țării nu cunosc pe alte nații vii politicește, fără numai pe unguri, secui și sași. Voi dară, un milion și trei sute de mii români nu sunteți pe lume ca nație. Încă o dată fraților: astăzi este ziua învierii dreptului nostru... Preoților ! nu vă despărțiți de trupul nației... Nobililor... deșteptați-vă din somnul cel greu... Ostașilor... Eroii lăudați... virtutea voastră numai atunci va străluci... când (veți) fi fiii unei nații politice viețuitoare, nu moarte... Români cetățeni și săteni ! Să nu faceți pagube nimănui, să nu vă atingeți de persoana nimănui, că oamenii cei ce fac aceasta nu sunt vrednici de libertate... Vă rugăm pentru Dumnezeu, pentru fericirea și cinstirea voastră, să nu ascultați de altă politică".

Adăugăm manifestarea de masă din 3/15 mai 1848 de pe "Câmpul grecilor", devenit de acum "Câmpia Libertății", dorită și exprimată de toți românii din Transilvania, venită ca o consecință firească a cuvântării lui Bărnăușu, ca o rugăciune înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor, ca o mărturisire a crezului național și spiritual. La Blaj s-a ovaționat "*Noi vrem să ne unim cu Țara*" !

CONTRIBUȚIA BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA, GRECO-CATOLICĂ...

Urmare firească a consultei naționale de la 18/30 aprilie 1848 de la Blaj – realizată ca urmare a Petiției lui Aron Pumnul -, în care s-a precizat dezideratele naționale și sociale ale românilor, în spiritul atmosferei politice europene, Adunarea Națională de la Blaj a fost convocată cu sprijinul studenților și elevilor din clasele superioare ale școlilor blăjene care au fost trimiși prin sate cu această chemare. Punctele Petiției Națiunii Române de pe Câmpia de la Blaj, citite de August Treboniu Laurean, sunt confirmate ca un ecou peste timp a gândurilor și năzuințelor episcopului Inocențiu Micu-Clain, venite în numele națiunii române.

Un al treilea moment 1848 se va desfășura, cu o mai mică rezonanță socială, la 9/15 – 19/25 septembrie. Hotărârea de a lua cu forțele ceea ce li se cuvine, se concretizează în cererea ca dieta să fie formată din români, unguri și sași, proporțional cu numărul fiecărei națiuni, și să se formeze un guvern pe aceleași criterii.

În august 1849 revoluția ia sfârșit. Chiar sub un regim mai autoritar, românii sunt recunoscuți ca națiune, continuând timp de decenii să lupte pentru biruința deplină.

Blajul și Biserica Unită, prin școlile cu numeroși studioși la diferite nivele, cu oameni deja formați în aceste școli, constituie baza mobilizatoare a tuturor acțiunilor ce vor urma, constituie vatra unde s-a oferit prilej de cunoaștere, înfrățire și solidaritate între românii veniți din depărtări și între aceștia și toate neamurile, treziți de suflul european, uniți de idealul comun care era supra-confesional și în afara diferențierilor de nație sau stare socială.

Blajul a continuat să se roage și să lucreze, o acțiune nobilă desfășurată de la catedră și răspândită apoi în satele românești, prin oamenii formați de mari competențe sociale, dar mari la inima încălzită de valorile înalte cultivate și însușite la Blaj, în școlile - fântâni de daruri. Depărtările, munții și posibilitățile restrânse de a comunica cu frații de peste munți, nu au fost de acum o stavilă pentru unitatea de "cuget și simțire" ce se va reafirma din nou, la Alba Iulia.

Ce a însemnat anul 1918 ?

Pentru Blajul modern, așezat de acum în rosturi firești și puternic prin perspectiva istorică pe care o intuia și o pregătea, anul 1918 cu evenimentele sale, constituia o consecință firească a evoluției istorice. Blajul polarizează energiile națiunii din orașele și satele de pe întregul cuprins românesc transilvan, din Banat, Crișana și Maramureș. Un puternic liant dădea tărie și vioiciune manifestărilor premergătoare lui 1 Decembrie și anume convingeri statornice în biruința credinței în Dumnezeu și încrederea în Neamul românesc.

Biserica Română Unită a dat un examen măreț și, cu toate că era, după moartea din ianuarie 1918 a mitropolitului Victor Mihali de Apșa, într-o perioadă doar cu vicar general la Blaj, în persoana viitorului Mitropolit Vasile Suciu, și-a unit forțele și a lăsat în istorie pagini de glorie neegalată. În Consiliul Național Român de la Blaj, vicarul Vasile Suciu a ocupat locul de frunte (președinte) și a exercitat o puternică influență în teritoriul comitatelor Alba, Târnava Mare și Târnava Mică. Entuziasmul era greu de stăpânit; el răzbătea în cântecele naționale însuflețitoare care polarizau gândurile și faptele tuturor ("*Pe-al nostru steag*", "*Deșteaptă-te române*").

Un alt element de difuzare a spiritului momentului și a bucuriei era presa vremii care a immortalizat și a anticipat zilele de sărbătoare legate de eveniment. S-a scris în Unirea, s-a scris în *Alba Iulia*; cu acest prilej au fost chemați să participe la Adunare cât mai mulți; să vină și să jure că vor fi "nedespărțiți și uniți", de aici s-a popularizat Proclamația Unirii, Hotărârile Adunării Naționale de la 1 Decembrie 1918. Spicuim: "Adunarea Națională a tuturor Românilor din Transilvania Banat și Țara Ungurească... decretează unirea acelor români și a teritoriilor locuite de dânsii cu România ... proclamă ... deplina libertate națională pentru toate popoarele conlocuitoare. Fiecare popor se va instrui, administra și judeca în limba sa proprie, prin indivizi din sânul său și fiecare popor va primi drept de reprezentare în corpurile legiuitoare și la guvernarea țării în proporție cu numărul indivizilor ce-l alcătuiesc. Egală îndreptățire și deplină libertate autonomă aconfesională pentru toate confesiunile din stat ... regim curat democrat ... vieții publice ... libertatea presei, propagandă și întrunire, ... reforma agrară ... drepturi și avantaje muncitorilor ..." etc.

Blajului i-a revenit și de data aceasta menirea să elaboreze linia de derulare a evenimentelor. El cheamă "Veniți la Alba Iulia... Veniți și jurați că nedespărțiți vom fi și uniți ... pe pământ românesc și sub o nedespărțită cârmuire".

Pregătirea o realizează episcopii uniți prin pastoralele lor de Paști, insistând pe gândul Învierii care i se cerea acum întregului popor român. Această trezire la viață, această libertate este opozabilă tuturor popoarelor și înobilată de strălucire și neprihănită precum haina sufletului este de dorit să aștepte neprihănită Ziua Învierii. Mesajul spiritual al episcopilor este deosebit de dens și mobilizator. Ei s-au gândit, așa cum ar trebui să o facă și astăzi, la nevoiașii care nu puteau veni la Alba Iulia să nu rămână desprinși de marele eveniment ci, acasă la ei să se ducă la Biserică și să se roage lui Dumnezeu spre a trimite bogate haruri cerești asupra Adunării de la Alba Iulia, asupra hotărârilor ei.

Hotărârea de la Alba Iulia din 1 Decembrie 1918 poartă pecetea materializării gândului și dorinței de unire. Biserica Greco-Catolică a semnat prin preoții săi, prin credincioșii nenumărați, în tomurile voluminoase ale evenimentului, pline de semnăturile lor prin care își confirmă dorința și voința de unitate a românilor.

Reprezentantului Bisericii Unite, Episcopul Iuliu Hossu, i-a revenit nobila misiune de a comunica mulțimilor hotărârea Adunării, dreptate pentru întregul popor român. Tot el va fi acela care va însoți delegația la București spre a prezenta regelui documentul final al marelui eveniment. Spiritul Blajului, a Miciei Rome de unde "a răsărit soarele românilor" și-a pus incontestabil amprenta pe istoria românilor, iar acest lucru nu trebuie uitat !

Misiunea Blajului nu încetează odată cu înfăptuirea Marii Uniri. Blajul este cetatea spirituală a neamului nostru. El nu poate avea identitate fără Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, iar unitatea națiunii române nu poate fi concepută fără contribuția Blajului.