

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO – CATHOLICA
VARADIENSIS

1

EDITORIAL OFFICE: Gh.Bilașcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca ♦ Phone 064-40.53.52

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - SOMARIO - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

- CORNEL DÂRLE, Reflecții din perspectivă ecumenică asupra sacramentelor ca semne sacre, în scrierile Sfântului Augustin ♦ *Réflexions de perspective oecuménique sur les sacrements comme signes, dans les écrits de saint Augustin* III 3
- CORNEL DÂRLE, Sacramentalitatea între neoplatonism și dialectică: de la Origen la Ioan Scot Eriugena ♦ *La sacramentalité entre neoplatonisme et dialectique: de Origen à Jean Scot Eriugena* III 11
- ALEXANDRU BUZALIC, Toma de Aquino și *Quinque viae* ♦ Thomas d'Aquin et *Quinque viae* 25
- ALEXANDRU BUZALIC Biserica kieviană între decădere și renaștere spirituală. secolele XIII – XVII ♦ *L'église kieviénne entre déclin et renaissance spirituelle. XIII^e – XVII^e siècle* 39

STUDIA PHILOSOPHICA

- MARIUS MOTOGNA, Medicina lui Platon ♦ *La médecine du Platon*.III 63
- ANDREI BERESCHI, Mitologie politică și logică a mitului la Platon ♦ *Plato's Political Mythology and Logic of the Myth*III 103
- ALEXANDER BAUMGARTEN, Sursele neoplatoniciene ale argumentului anselmian ♦ *Les sources néoplatonicienes de l'argument anselmien*.III 117

CONSTANTIN ASLAM, Ion Eliade Rădulescu și modelul românesc al filosofului – patriot din prima jumătate a secolului al XIX-lea ♦ <i>Ion Eliade Rădulescu et le model roumain du philosophe – patriote du premier moitié du XIX-e siècle</i>	131
PAUL PIERRE GILBERT, Diferență și persoană ♦ <i>Diferenza e Persona</i>	139
ALINA NOVEANU, <i>Gadamer, Heidegger und die Griechen</i> ♦ Gadamer, Heidegger și grecii	151

STUDIA HISTORICA

LAURA A. BLAJ, <i>Leggi suntuarie e cortigiane veneziane nel Cinquecento</i> ♦ Legile somtuare și curtezanele venețiene din secolul al XV-lea	161
GHEORGHE GORUN, În jurul unor contribuții "noi" la confesiunea episcopului arădean Ioanichie Martinovici (1710-1721) ♦ <i>Um einige Beitragen zu der Bekenntnis des arader Bischoffs Ioanichie Martinovici (1710-1721)</i>	169
TIMOTEI GRAPĂ, Sensibilitate și imaginație populară în literatura apocaliptică și escatologică. Studiu de caz ♦ <i>Sensibility and Popular Imagination in the Apoclyptical and Eschatological Literature. A Case Study</i>	179
BLANKA GORUN – KOVÁCS, O cercetare judiciară a „grecilor" din Oradea din anul 1749 ♦ <i>Eine gerichtliche Durchsicht des „Griechen“ aus Grosswardein in Jahre 1749</i>	191
ADRIAN APAN, Contribuții documentare privind situația unor instituții eclesiastice românești în perioada 1940 – 1944 în nord-vestul Transilvaniei ♦ <i>Contributi documentari riquardanti la situazione degli istituti ecclesiastici romeni nel periodo 1940 – 1944 nel nord - vest della Transilvania</i>	209

STUDIA PAEDAGOGICA

MIHAELA GOȚIA, Mijloace didactice specifice educației religioase ♦ <i>Mediatori didattici specifici nella educazione religiosa</i>	259
CONSTANTIN ILIEȘ, Câteva categorii de unelte și instrumente de fier din Dacia romană	279

RECENZII

Robert Muchembled, <i>O istorie a diavolului. Civilizația occidentală în secolele XII-XX</i> , București, 2002 (ADRIAN VASILE TANCHIȘ)	289
Jean Berenger, <i>Istoria Austriei</i> , Editura Corint, București, 1999 (MĂDĂLINA BOLCAȘ)	290
Fernand Braudel, <i>Dinamica capitalismului</i> , București, 2002 (Blanka Gorun-Kovács)	293
* * * 300 de ani de la unirea Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei, coord. Gh. Gorun și H. O. Pop, Cluj, 2000, 333 p. (ADRIAN APAN)	293
<i>Annales Universitatis Apulensis</i> , Historica, 6/II, Alba Iulia, 2002, 218 p (GHEORGHE GORUN)	294

STUDIA THEOLOGICA

REFLECȚII DIN PERSPECTIVĂ ECUMENICĂ ASUPRA SACRAMENTELOR CA SEMNE SACRE, ÎN SCRIERILE SFÂNTULUI AUGUSTIN

CORNEL DÂRLE

RÉSUMÉ. *Réflexions de perspective oecuménique sur les sacrements comme signes, dans les écrits de saint Augustin.* Les réflexions de saint Augustin sur le fait sacramentelle se déploie en plus grande partie dans le contexte de la crise donatiste. La nouveauté de ces réflexions c'est le placement du «sacrement» *in genere signi*. Quelles sont les prémisses et les conséquences de ce démarche? (du perspective oecuménique). C'est la question à quelle cet article essaie de répondre. Une première conclusion c'est que Augustin élabore une doctrine du signe, mais non plus une de la signification. D'ici les différentes interpretations auxquelles ont été soumis son écrits. Une autre conclusion est en fait, une demande que reste ouverte: c'est vraiment lui le «théoricien» du processus de différenciation sémantique entre le latin *sacramentum* et le grecque *mysterion*?, parce qu'on trouve en ses écrits indices pour une lecture en clé symbolique de la sacramentalité, ainsi comme la théologie sacramentelle de date plus récente la propose. En fine, l'univocité de discours sacramentelle - la sacramentalité est lue en clé institutionnelle, fait commun avec le discours d'inspiration cyprianique des donatistes: si ces soulignent l'aspect pneumatique-écclesiale, Augustin seulement déplace le discours vers l'aspect christique.

Când Augustin devenea preot în Hippona în 391, apoi episcop în 395, donatismul, în patria sa, era la apogeul influenței și puterii sale. Combaterea acestuia a constituit o obligație pentru el, astfel ca ceea ce știm astăzi despre această schismă, se datorează în cea mai mare parte numeroaselor scrieri polemice ale lui Augustin și ale lui Optat din Milevi, anterioare cu circa două decenii. Episcopul Hipponei distingea în mod clar în această dispută, *causa Caecilianii* - datele istorice ale nașterii schismei - de *causa ecclesiae*, adică viziunea pe care donatiștii o aveau asupra Bisericii lui Cristos, în care se situau diferențele ce-i separau de catolici: în esență, o Biserică asemenea unei cetăți asediate sau o Biserică a celor "puri". Această eclesiologie a separării și a închiderii avea o realitate concretă, de ordin sacramental: donatiștii apelau la autoritatea Sfântului Ciprian pentru practica rebotezării celor care nu fuseseră botezați în sânul comunității lor. În concepția lor, nevrednicia slujitorului - și în ochii lor, un slujitor catolic era un slujitor impur - făcea nul sacramentul conferit de

acesta. În lucrarea sa *De baptismo*¹, cea mai dogmatică dintre numeroasele sale tratate anti-donatiste, Augustin îi privează pe schismatici de prestigiosul patronaj ciprianic. Mai întâi, disociindu-i de Sfântul Ciprian pe plan moral: episcopul Cartaginei considera drept nul botezul ereticilor, însă fără a fi intenționat să rupă comuniunea cu cei care judecau altfel cazul, estimând că divergențele asupra acestui punct nu trebuiau să constituie ocazie pentru schismă. Apoi, pe plan doctrinar: dacă Ciprian respingea botezul ereticilor, recunoștea în schimb validitatea botezului administrat de către păcătoși. Augustin putea deci, să se sprijine pe autoritatea acestuia pentru a afirma împotriva schismaticilor că apartenența la Biserică nu era întreruptă prin comuniunea cu păcătoșii.

În contextul acestei polemici sau adiacent ei, se plasează ideile principale ale lui Augustin asupra faptului sacramental. Principala noutate pe care o introduce Augustin în această reflecție, constă în amplasarea "sacramentului" sub specia semnului (*in genere signi*). Prin *De doctrina christiana*² (mai ales a II-a parte din cele patru ce compun opera), el este, se poate spune, autorul primei lucrări de semiotică, de vreme ce teoria semnului pe care o dezvoltă aici, înglobează atât semnele nelingvistice, cât și cuvintele, primele fiind considerate *quasi quaedam verba visibilia* (II, III, 4). «Prin intermediul semnelor ajungem să cunoaștem lucrurile» scrie el, la începutul tratatului sau (I, II, 2). *Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire* (II, I, 1). În cazul cuvintelor, respectivul *res* este, în mod evident, sunetul emis; acest sunet este semn, întrucât «dincolo de impresia ce o produce asupra simțurilor, de la sine aduce în minte altceva». Cuvintele (II, III, 4), precum literele care constituie transcrierea lor (II, IV, 5), nu sunt «semne naturale», precum fumul sau urma unui animal, ci «semne convenționale» (*signa data*). Rațiunea lor de a fi «este de a manifesta și a imprima în mintea altuia ceea ce poartă în propria minte cel ce face semnul» (II, II, 3).

Unele descrieri ale faptului sacramental, care mai târziu vor intra în tradiția teologică occidentală, subliniază în special vizibilitatea acestuia, călăuzind cunoașterea spre ceva spiritual.³ Pentru a explica raportul dintre elementul vizibil și cel invizibil, folosește niște exprimări originale, care vor influența în mod decisiv reflecția teologică din secolele următoare, atribuind momentul vizibil sacramentului, iar eficacitatea invizibilă lui *virtus sacramenti*.⁴ Totuși, o face fără să creeze o

¹ PL 43, 79-204.

² PL 35, 15-122.

³ «Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum»; *De civitate Dei* 10, 5: PL 41, 282.

«Sacramentum est in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est»; *Ep.* 55, 2: PL 33, 205.

«Si enim sacramenta quaedam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent»; *Ep.* 98, 9: PL 33, 363.

«...[signa] cum ad res divina pertinent, sacramenta appellantur»; *Ep.* 138, 7: PL 33, 527.

⁴ «Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum: sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti»; *In Ioannis Evangelium*, tr. 26, 11: *Oeuvres de Saint Augustin*, 72, p. 508.

«Dominus [sanctificat] invisibili gratia per Spiritum sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum. Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiae visibilia sacramenta quid prosunt?»; *Questiones in Heptateuchum*, III, 84: PL 34, 713.

separație netă între aceste două momente, vizibil și invizibil, ca și cum sacramentul ar rămâne circumscris momentului vizibil. De fapt, respingând eroarea donatiștilor, în același timp el recunoaște că aceștia au sacramentul, însă atâta vreme cât rămân separați de Biserica catolică, va fi pentru ei mărturie de osândă mai degrabă, decât instrument de mântuire.⁵ Sacramentul deci, nu rămâne limitat la caracterul tranzitoriu al acțiunii vizibile, ci oarecum, se prelungește în *signaculum sacramenti*, semnul distinctiv al sacramentului, în *dominicus character*⁶.

Augustin, aplicând sacramentului categoria de semn, este evident că el îi subliniază valoarea sa cognitivă, de instrument de cunoaștere; pe lângă aceste două aspecte sau funcții ale sacramentului mai trebuie amintită și cea comunitară.⁷

Ne punem întrebarea, de ce natură este această funcție cognitivă? Este una pur instrumentală, așa cum o poate sugera expresia *aliud aliquid*, în referință la semnul sacramental? Sau, într-o perspectivă mai amplă, sacramentalitatea în aspectul său cognitiv, desfășoară o funcție de natura indicativă sau interpelativă?

Deja remarcarea și a celorlalte două funcții, permite anticiparea răspunsului că semnul sacramental, în concepția lui Augustin nu este doar logic-intențional, însă același lucru îl putem constata și făcând o digresiune în teoria sa a cunoașterii.

În cartea XII din *De Geneși ad litteram*, Augustin distinge o triplă viziune, pe care o numește *corporala*, proprie simțurilor, *spirituala*, proprie imaginației și *intelectuală*, proprie spiritului.⁸ În alte opere ale sale o descrie pe prima, explicând atât certitudinea cunoașterii sensibile⁹, cât și procesul său¹⁰, descrie și cunoașterea *spirituala*¹¹, indicând trecerea de la prima formă la aceasta a doua. Însă nu vobește de trecerea de la cunoașterea imaginativă la cunoașterea intelectuală; subliniază dimpotrivă distanța care le separă: *Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam*.¹² Spiritul vede realitățile care nu sunt «nici corpuri, nici asemănătoare corpurilor»¹³, «fie privind în sine însuși, fie privind în acest adevăr care este lumina spiritului»¹⁴. Putem afirma că Augustin propune o idee de sacramentalitate difuză, toate creaturile putând servi la exprimarea adevărilor divine: ființele însuflețite, precum și cele neînsuflețite, aștrii cerului, precum și elementele pământului.¹⁵

«Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae, et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae»; *Ep.* 88, 2: PL 33, 360.

⁵ «Respondes et dicis mihi: sed habeo sacramentum. Habes, agnosco; propter hoc te quaero (...) Ideo te quaero ut hoc sacramentum sit tibi in salutis adiutorium, non in damnationis testimonium»; *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*, 4: PL 43, 693.

⁶ Cfr. *Epistula* 98, 5: PL 33, 362.

⁷ «Sacramentis... societatem novi populi colligavit», în *Ep.* 54, 1: PL 33, 200; «... Sacramenta... quae societate christiani populi, hoc est sub uno Deo liberae multitudinis, continentur», în *De vera religione*, XVII, 33: PL 34, 136.

⁸ Idem, *De Geneși ad litteram*, XII, VII, 16 - XII, XII, 25: PL 34, 459-464.

⁹ Idem, *Contra Academicos*, III, XI, 26: PL 32, 947-948; *De vera religione*, 33, 62: PL 34, 150; *De civitate Dei*, XIX, 18: PL 41, 646.

¹⁰ Idem, *De Trinitate*, XI, IX, 16: PL 42, 996-997.

¹¹ Idem, *Confessiones*, X, VIII, 12-14. 21: PL 32, 784-785. 788.

¹² Idem, *De Trinitate*, IX, III, 3: PL 42, 963.

¹³ Idem, *De Geneși ad litteram*, XII, XXIV, 51: PL 34, 475.

¹⁴ Idem, *De Trinitate*, XIV, VII, 9: PL 42, 1043.

¹⁵ Vezi de exemplu, *Ep.* 55, 11: PL 33, 209-210.

Nu putem să nu amintim la acest punct teoria sa a «iluminării» ca soluție fundamentală la problema filosofică a cunoașterii, problema care alături de cea a ființei și cea a iubirii, structurează reflecția sa filosofică.¹⁶ Deși a fost interpretată uneori această doctrină în linia platonismului, e de remarcat însă faptul, că el o propune tocmai în alternativă la teoria platonice a reminiscentei Ideilor: «trebuie mai degrabă a crede că sufletul intelectual (*mens intellectuallis*), prin însăși natura sa, vede realitățile inteligibile ale ordinii naturale, dispuse de Creator: le vede într-o lumină imaterială care are natura sa proprie, precum ochiul trupesc vede în lumina corporală obiectele care-l înconjoară, lumină pe care e capabil să o perceapă și pentru care este orânduită prin creația sa».¹⁷ Totuși, ceea ce continuă să admită, este caracterul *a priori* al anumitor cunoștințe ale noastre: deși nu sunt dobândite într-o viață anterioară, unele adevăruri nu derivă din experiență, ci o condiționează și o ordonează; altfel spus, Augustin înlocuiește teoria reminiscentei cu o memorie a prezentului, adică cu teoria iluminării.¹⁸

În cartea a XV-a din *De Trinitate* abordând aceeași tematică a semnelor, scrie: «cuvântul care răsună în exterior este semnul cuvântului care strălucește în interior»¹⁹. Acest *verbum cordis* este cel «care se imprimă în suflet prin intermediul oricărui obiect de cunoaștere... anterior tuturor semnelor în care se traduce, ia naștere dintr-o cunoaștere imanentă spiritului», cunoaștere prelingvistică, al cărei izvor nu poate fi decât acel *intus Magister*, însuși Cuvântul lui Dumnezeu.²⁰

În unele texte în care termenul *sacramentum* este folosit referitor la Scripturi, semnele reușesc să comunice și să garanteze adevărul pentru că este Învățătorul interior, Cuvântul, care prin semne vorbește fiecărui suflet, luminându-l.²¹

C. Couturier, analizând toate textele în care Augustin folosește termenii *sacramentum* și *mysterium*, reușește să le clasifice după un triplu sens: cel de rit, de simbol și de mister, predominant fiind cel de semn-simbol, însă nu atât din punct de vedere cantitativ, cât calitativ, pentru că atât sacramentul-rit, cât și sacramentul-simbol intră pentru un motiv sau altul în categoria semnului-simbol.²²

E Ruffini, întrebându-se dacă simbolicitatea în Sf. Augustin aparține unui aceluiși gen sau există mai multe genuri de simbolicitate, recunoaște că deși un răspuns direct nu este ușor, s-ar putea ajunge totuși la unul în mod indirect, dacă considerăm fundamentul și motivul ultim al acestei simbolicități: pedagogia divină

¹⁶ Vezi A. Trapé, *Saint Augustin*, în A. Di Bernardino (coord.), *Initiation aux Pères de l'Église*, IV, Cerf, Paris 1986, p. 538-541.

¹⁷ Sf. Augustin, Sf., *De Trinitate*, XII, XV, 24: PL 42, 1011-1012.

¹⁸ P. Agaësse, în *Oeuvres de Saint Augustin*, 16 (*La Trinité, II: Les Images*), nota 38, p. 624.

¹⁹ Augustin, Sf., *De Trinitate*, XV, XI, 20: PL 42, 1071.

²⁰ *Idem, ibidem*

²¹ «Adsit ipse, et tamquam clave crucis suae clausum sacramentum aperiat», în *Enarratio in Ps. 70*, II, 9: PL 36, 898; «Neque enim frustra, illo crucifixo, velum templi medium scissum est, nisi quia per ipsius passionem omnium mysteriorum secreta patuerunt», *ibid.*; «Sacramenti ostium pia fide studioque pulsare, ut aperiat Dominus» în *Contra Faustum* XXII, 38: PL 42, 424.

²² C. Couturier, *Sacramentum et Mysterium dans l'oeuvre de S. Augustin* (colecția «Théologie», nr. 28), Paris 1953.

care se adaptează în mod perfect și armonios omului.²³ Și acest motiv, cu caracter general, este ilustrat cu alte patru considerații: prima, de caracter psihologic - simbolul, care nu este incompatibil cu adevărul, practic este un stimul în iubirea și căutarea adevărului; a doua considerație, de caracter antropologic - omul cunoaște urcând în mod treptat de la realitățile materiale la cele spirituale; a treia, tot de natură antropologică, însă o motivație mai profundă - cerută de armonia și convergența ce trebuie să existe între cunoaștere și acțiune²⁴; o patra considerație scoate în relief funcția socio-religioasă a simbolicității.

Aceste explicații introduc însă o noțiune străină de scrierile lui Augustin - cea de simbol, simbolicitate -, însă care ne sugerează de la sine un răspuns la întrebarea ce ne-o pusesem mai sus asupra naturii funcției cognitive a semnului-sacrament. Sunt necesare deci, niște precizări asupra acestei noțiuni, pe care le facem apelând la explicațiile lui L.M. Chauvet.²⁵ Acesta distinge trei trăsături principale sau funcții ale simbolului: 1) cea de *a articula* pe cel care îl emite sau îl primește, cu lumea sa culturală (socială, economică, religioasă...) și astfel de *a-identifica* ca subiect în raportul său cu alți subiecți; 2) de a «informa» realitatea (nu atât de a informa asupra realității), căreia îi dă «forma» semnificativă de «lume», distanțându-o de starea sa brută, funcție în mod principal, nu de reprezentare a obiectelor, ci de comunicare între subiecți; deși limbajul desfășoră, în mod necesar, și o funcție de informare, de reprezentare, funcția simbolică este anterioară acestora și la un alt nivel, diferit de cel al semnului: *este simbolul cel care, în limbaj, face grăitoare realitatea*; 3) *schimbul simbolic*, specific comunicării între subiecți, se plasează în afara domeniului valorii de obiect, care comandă în schimb în natura dintre subiecți, căruia i-ar corespunde, în mod analogic, funcția semnului.

Făcut aceste precizări, simbolul nu poate fi considerat drept un semn mai complex, care ar «îmbracă» realitatea într-un ornament mai atrăgător. Chiar dacă se găsesc și în Augustin texte care manifestă acest aspect, să-i spunem psihologic, al simbolului²⁶, totuși, după cum am remarcat mai sus, nu este singurul prezent în

²³ E. Ruffini, *Sacramentalità ed economia sacramentale negli scritti dei Padri della Chiesa*, în E. Ruffini - E. Lodi, «Mysterion» e «Sacramentum». *La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi* (col. «Nuovi Saggi Teologici», 24), Bologna 1987, p. 137-138.

²⁴ «Neque, si essent in Scripturis sacramenta et in sacramentis non essent signacula veritatis, satis cum cognitione actio conveniret», *De vera religione*, 33: PL 34, 136.

²⁵ L. M. Chauvet, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana* (titlul original: *Symbole et sacrament. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987), Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990, p. 86 s.u.

²⁶ De exemplu, următorul text din Epistola 55 (cca. anul 400), epistolă care constituie unul din izvoarele teologiei sacramentale augustiniene: «Ad ipsum autem ignem amoris nutriendum et flatandum quodammodo, quo tanquam pondere sursum vel introrsum referamur ad requiem, ista omnia pertinent quae nobis figurate insinuantur; plus enim movent at accedunt amorem, quam si nuda sine ullis sacramentorum similitudinibus ponerentur. Cujus rei causam difficile est dicere. Sed tamen ita se habet, ut aliquid per allegoricam significatione intimatum plus moveat, plus delectet, plus honoretur, quam si verbis propriis diceretur apertissime. Credo quod ipse animae motus quandiu rebus adhuc terrenis implicatur, pigrius inflammatur: si vero feratur ad similitudines corporales, et inde referatur ad spiritualia, quae illis similitudinibus figurantur, ipso quasi transitu vegetatur, et

scrierile sale. Dacă simbolicitatea este strâns legată de antropologie, putem spune că simbolurile și activitatea simbolică reprezintă mai mult decât un instrument, chiar dacă util pentru a atinge un anumit scop, o dimensiune a ființei umane.

În această perspectivă, inclusiv limbajul ar trebui să fie ceva mai mult decât un instrument menit să restituie, în modul cât mai univoc posibil, realitatea percepută în starea sa de «natură» și deci să se adecveze acesteia ca la propria normă (cf. adevărului-adecvare).²⁷ Însă asupra acestui punct, E. Ruffini²⁸ e de părere că operele augustiniene nu ne oferă un răspuns clar: e vorba, în primul rând, de a da un răspuns la întrebarea dacă ceea ce face ca un *res* să fie semn este un fapt pur convențional sau e ceva ce se identifică cu însăși natura respectivului *res*?; sau este vorba de o entitate care, în vreme ce oferă consistență reală, și nu doar logică, convenționalității, participă și în același timp transcende natura lucrului pentru care e semn?

Augustin subliniază în mod clar relația ce există, pe de o parte, între semn și realitatea al cărei semn este și, pe de altă parte, realitatea prin care este semn, însă fără să spună nimic despre natura acestor relații. Altfel spus, a elaborat o doctrină a semnelor, dar nu și una a semnificației. De aici, extremele teologico-sacramentale care însă, în mod surprinzător, se vor inspira din operele aceluiași autor. De exemplu, ducând până la ultimele consecințe afirmațiile sale pe tema semnelor, rezultă că întreaga realitate creată este semn; singur Dumnezeu este *res tantum*, am spune noi, în mod absolut. Deși a folosit acest principiu în elaborarea doctrinei sale, totuși nu l-a formulat în mod sistematic, probabil pentru a nu părea mai neoplatonic decât ar fi fost dispus să o admită, cu toate că principiul poate fi folosit în sens creștin, dincolo de orice condiționare de acest gen filosofic.

Un alt exemplu - consecință a acestei "inconsecvențe" metodologice în scrierile lui Augustin, este aprecierea diferită asupra scrierilor unui admirator și ucenic postum al său, cum a fost Sfântul Isidor din Sevilla, în procesul definirii noțiunii de sacrament. Astfel, în tratatele clasice *De Sacramentis* de la începuturile secolului XX, i se reproșa lui Isidor faptul de a fi marcat o involuție, cu definiția sa a sacramentelor, comparativ cu claritatea adusă circa un secol anterior de Augustin. Respectiva definiție²⁹ de fapt, încerca să apropie conceptul latin *sacramentum* de cel grec de *mysterion*, într-o vreme când în Apus, aceștia încetară de a mai fi pe deplin sinonimi. Acest proces de diferențiere semantică, considerat a fi început cu Tertulian și a-și fi găsit o bază teoretică în Augustin³⁰, nu a fost totuși unul rectiliniu, cum demonstrează "cazul" Isidor. Însă chiar și aceasta definiție propusă de Isidor,

tanquam in facula ignis agitatus accenditur, at ardentiore dilectione rapitur ad quietem»,
Ep. 55, XI, 21: PL 33, 214.

²⁷ L. M. Chauvet, *op. cit.*, p. 87.

²⁸ E. Ruffini, *op. cit.*, p. 141 s.u.

²⁹ Sf. Isidor din Sevilla, *Etymologiae*, VI, cap. 19, 40. 42: «Ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumentum corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus et a sacris sacramenta dicuntur (...) unde et graece mysterium dicitur, quod secretum et reconditam habeat dispositionem»: PL 82, 255 CD.

³⁰ R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente* (titlul original: *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Köln 1979), Sigueme, Salamanca 1986, p. 72; E. Ruffini, *op. cit.*, p. 103.

mărturisește ceea ce va deveni o constantă în înțelegerea sacramentului, și anume acel *tegumentum corporalium rerum* care, deși nu era afirmat în mod explicit de Augustin, rămăsese ca posibilitate din momentul în care *sacramentum* fusese pus sub genul «semnului».

Suntem însă îndreptățiți să credem, după cele prezentate mai sus, că această concepție nu este într-o totală fidelă gândirii lui Augustin, rămasă deschisă în direcția a ceea ce ulterior va fi desemnat prin noțiunea de simbolicitate. La conținutul acestui concept încerca Isidor să se raporteze când pune în relație *sacramentum* și *mysterium*, însă fiind tributar deja concepției care va considera drept incompatibile noțiunile de *simbolicitate* și *realitate*. Cazul extrem al acestei concepții îl va constitui cel al lui Berengar din Tours (sec. XI), deși acesta pretindea a se inspira din scrierile lui Augustin.

În concluzie, revenind la contextul crizei donatiste, insistența acestora pe aspectul pneumatic, în continuitate cu principiul ciprianic care nega posibilitatea împărtășirii Spiritului Sfânt *extra Ecclesiam*, putem considera ca ar fi constituit un factor care l-ar fi determinat pe Augustin să deplaseze discursul sacramental spre aspectul cristic și, în analogie la misterul Întrupării, opțiunea sa pentru semnul lingvistic ca mijlocul cel mai potrivit pentru exprimarea faptului sacramental. Avantajele acestor opțiuni metodologice sunt bine cunoscute și, pe bună dreptate subliniate în tratatele *De sacramentis in genere*. Lipsurile acestui demers însă, sunt deasemenea importante de semnalat în contextul unei preocupări de tip ecumenic.

Astfel, un element ce-l putem semnală și, sub un anumit aspect, în mod paradoxal, comun cu poziția cu care Augustin polemizează, este univocitatea discursului sacramental: dacă în cazul donatiștilor - iar în spatele acestora, tezele anterioare cu un secol și jumătate ale lui Ciprian³¹ - sacramentalitatea este citită în cheie instituțional-ecclesială, în cazul lui Augustin, discursul rămâne tot în registru instituțional, chiar dacă deplasat spre aspectul cristic; nu în mod gratuit, de aceea, s-a putut reproșa lui Augustin faptul de a fi acordat prea puțină atenție aspectului pneumatologic în faptul sacramental.³² Trebuie să admitem totuși, în cazul lui Augustin, condiționarea discursului său de cel al adversarilor, împotriva căruia ia atitudine. De aceea, inclusiv discursul său teologic-sacramental e îndreptat mai degrabă în direcția unui răspuns la întrebarea «ce este un sacrament?», decât la întrebarea «cum este un sacrament?» sau, altfel spus, «care este natura faptului sacramental?».

³¹ Vezi articolul nostru din numărul 2/2002 al revistei *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, series Theologia graeco-catholica Varadiensis*.

³² De exemplu, următorul text: «Nec illud te moveat, quod quidam non ea fide ad baptismum percipiendum parvulos ferunt, ut gratia spirituali ad vitam regenerentur aeternam, sed quod eos putant hoc remedio temporalem retinere vel recipere sanitatem. Non enim propterea illi non regenerantur, quia non ab istis hac intentione offeruntur. Celebrantur enim per eos necessaria ministeria et verba sacramentorum, sine quibus consecrari parvulus non potest. Spiritus autem ille sanctus, [...] qui habitat in sanctis, agit, quod agit, etiam per servitutem aliquando non solum simpliciter ignorantium, verum etiam damnabiliter indignorum»; *Epistula* 98, 5: PL 33, 361-362.

CORNEL DÂRLE

Dacă e să stabilim grade de "vinovăție" în această *defectio*, trebuie să acordăm mai mult decât "circumstanțe atenuante" celui care a fost inspiratorul unei tradiții teologice și să ne mutăm privirea asupra posterității care nu a știut să continue cu aceeași vigoare un discurs cu valoare de pionierat, ce oferă totuși, suficiente potențialități, după cum am văzut.

SACRAMENTALITATEA ÎNTRE NEOPLATONISM ȘI DIALECTICĂ: DE LA ORIGEN LA IOAN SCOT ERIUGENA

CORNEL DÂRLE

RESUMÉ. *La sacramentalité entre neoplatonisme et dialectique: de Origen á Jean Scot Eriugena.* Une de l'explications de la différence doctrinale sur le sacrements entre l'Occident et l'Orient chrétienne doit être cherchée aussi dans la manière diverse de concevoir l'image en ces deux ambiances sociales-culturelles-ecclésiales. On peut établir une relatione entre les debuts de la théologie sacramentelle en Occident et le refus de la doctrine orientale sur le thème des icônes de parte des théologues de la cour de Charle le Magne. Partant de l'épisode de la dispute contre les décisions du concile oecuménique de Nicée II (787) de parte des théologues de la cour de Charle le Magne, que nous considerons qu'a amorcé la réflexion théologique sacramentelle en Occident, l'article essaie de remarquer les différences de perspective culturelle et théologique qu'ont amené cette incompréhension, comme aussi le parcours qu'il va prendre la théologie sacramentelle de héritage augustinienne et passant par les théologues représentantants de l'école carolingienne.

Una din explicațiile deosebirii doctrinei sacramentale între Răsăritul și Apusul creștin, trebuie căutată și în modul diferit de a concepe imaginea în cele două sfere social-cultural-ecléziale. Se poate stabili o corelație între începuturile teologiei sacramentale în Apus și refuzul doctrinei răsăritene pe tema icoanelor din partea teologilor de la curtea lui Carol cel Mare.

Pornind de la episodul disputei împotriva deciziilor conciliului ecumenic de la Nicea II (787) din partea teologilor de la curtea lui Carol cel Mare, care considerăm că a amorsat reflecția teologico-sacramentală în Apus, vom încerca să surprindem diferențele de perspectivă culturală și teologică care au dus la acea neînțelegere, precum și parcursul pe care urma să-l ia teologia sacramentală de moștenire augustiniană și trecând prin teologii reprezentanți ai școlii carolingiene.

I. 1. Influența categoriilor platonice

În ce privește înțelegerea imaginii sacre de către Părinții greci, această se inspiră, în ultimă instanță, din teoria ideilor a lui Platon, teorie pe care o ilustrează în cartea a VII-a din *Politeia* (cap. 1-3) servindu-se de analogia cu caverna. De fapt, se pot remarca în Platon două procese mentale ce se întrepătrund:

1. teoria ideilor, care vehiculează conceptele de imagine și arhetip și,
2. înălțarea treptată a *nous*-ului la un grad de realitate tot mai elevat al ideilor, până la ideea de Bine absolut.

Imaginea (terestra) face mereu referință la arhetip (divin): tot ceea ce imaginea include că fiind real, aparține într-un mod mai profund arhetipului decât imaginii în sine, de vreme ce întreaga ființă a imaginii constă în a reproduce arhetipul chiar dacă într-un mod imperfect.

Relația dintre arhetip și imagine nu este doar o relație exterioară, cum s-ar putea deduce din analogia cu caverna, ci una interioară: altfel spus, imaginea nu este un simplu înveliș lipsit de suflet; arhetipul se regăsește în ea, deși în mod misterios și ocult. Imaginea este revelația misterioasă a arhetipului, însă este doar pentru cel care a fost inițiat în acest mister.

În acest punct se manifestă legătura tipică a gândirii neoplatonice despre imagine-arhetip cu elemente provenite din cultele misterice și din gnoză. De aceea nu este mai puțin important acel element gnostic care presupune o anumită inițiere, o mistagogie, adică o introducere în misterul arhetipului, prezent în mod misterios în imagine, accesibil prin contemplație. Acest concept nu semnifică o vedere sau o constatare lipsită de interes, ci indică o comunicare ce reprezintă mântuire și răscumpărare.

Conform Părinților apologeți și îndeosebi teologilor alexandrini, misterul este un obiect de cunoaștere: revine mistagogiei de a pune în relief semnificația profundă a misterului. Pe de altă parte, misterul rămâne în același timp învăluit și imposibil de pătruns cu mintea, fiind că și «o mare a înțelegerii...»¹, de necuprins din cauza întinderii și profunzimii sale. De aceea, cunoașterea ce o avem despre mister rămâne mereu incompletă. Fiecare treaptă a cunoașterii la care ajungem, devine punctul de plecare pentru o altă aprofundare sau înălțare în cunoaștere, realizabilă cu unele condiții: Origen enumeră rugăciunea², credința³ și inspirația Spiritului Sfânt⁴. Izvoarele pentru această cunoaștere a misterului sunt diverse: întreaga realitate vizibilă este un punct de plecare valabil pentru *anagogie*, deoarece există o corespondență secretă între lumea vizibilă și cea invizibilă. Însă exegeza spirituală a Scripturii este mijlocul prin excelență pentru abordarea misterului. *Anagogia*⁵ și *tropologia*⁶ ne permit descoperirea lucrărilor veșnice ale Cuvântului sub veșmântul faptelor istorice ale lui Isus. Semnele sacramentale și liturgice sunt la fel, o cale de abordare a misterului.⁷

Acesta este, în linii mari, cadrul pentru înțelegerea conceptului de *mysterion*. Dacă Părinții Bisericii numesc ceva drept *mysterion*, ei nu văd în acesta ceva inaccesibil sau inexperimentabil, ci tainica relație de la imagine la arhetip, revelată celui inițiat; de aceea, *mysterion* nu este un concept static, ci unul dinamic, în acord cu conținutul sau care țintește dincolo de percepția sensibilă. De aceea, de exemplu, Sf. Grigore de Nyssa, pentru a defini arta picturală s-a folosit de termenul *epistème*

¹ «... intelligentiae pelagus...»; Origen, *In Exodum Homilia* 9, 1: PG 12, 362 B.

² *Epistola ad Gregorium*, 3: PG 11, 92 A.

³ *In Matth. com.* 16, 9: PG 13, 1401 B.

⁴ *In Ezechielem homilia* 7, 10: PG 13, 727 B.

⁵ Cfr. Id., *In Matth. com.* 15, 7: PG 13, 1272-1273.

⁶ Cfr. Id., *Contra Celsum*, 2, 37; 5, 56. 57: PG 11, 857 D; 1269 C. 1272.

⁷ Cfr. R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Institut français d'études byzantines, Paris 1966, pag. 62.

- cunoaștere, știință - în locul lui *tehné*, mai uzual, prin care era indicată activitatea artizanală: imaginea, ridicată astfel la rangul de cuvânt sau, mai mult, așa cum sugerează V. Byčkov⁸, de «filosofie», dobânda o funcție gnoseologică de importanță primară, în așa fel încât făcea prezent absentul și vizibil invizibilul.

La fel, Sfântul Maxim Marturisorul, sintetizând o întreagă tradiție⁹, el vede în imagine nu atât semnul unei realități absente, cât realitatea însăși care, prin intermediul semnului se face oarecum prezentă. Imaginea este, într-un anumit fel, ceea ce reprezintă și reciproc, lucrul reprezentat există în reprezentarea să vizibilă. Autorul școliiilor la corpusul areopagitic scrie că în imagini, lumea spirituală era «în mod misterios reprezentată în mod sensibil pentru cei care au ochii pentru a vedea și, întreaga lume sensibilă era cupinsă în lumea spirituală: această în aceea, cu principiile sale, aceea în această, cu propriile-i imagini».¹⁰

Conform acestei concepții, Sfintele Tainele ale Bisericii - *ta Agia Mysteria* - sunt totodată manifestarea unei ierarhii cerești, conform unei piramide de valori, drept pentru care se poate pune întrebarea dacă fiecare dintre aceste *mysteria* nu posedă o participare diferită la plinătatea ființei divine și astfel, o valoare diferită, ceea ce ar face de înțeles că fiecăruia să i se atribuie o importanță diferită că mijloc de mântuire. Pe de altă parte, fiind părtașe ființei și eficacității arhetipului care se regăsește în imagine, e dificil a distinge, din punctul de vedere al unei manifestări al acestui arhetip în mod real prezent, chiar dacă ocult, ceea ce în tradiția latină vor fi numite sacrameinte și sacramentalii.

I. 2. Botezul și Euharistia într-o interpretare tipologică

Între riturile Bisericii care comunică darul mântuirii, Botezul și Euharistia au ocupat de la început un loc de primă importanță. Botezul nu este doar eliberarea de păcatul strămoșesc, ci și intrarea în cosmosul răscumpărat care, deși într-un mod încă tainic, își găsește expresia în *synaxa* celor răscumpărați și a comunității credincioșilor (*koinonia*) în jurul Euharistiei. Botezul și Euharistia sunt «acțiuni sacre», cum de altfel sunt și celelalte rituri ale Bisericii, care împărtășesc mântuirea, un fel de punte între Dumnezeu și oameni. În ele sunt îndeplinite condițiile pe care schema platonice a arhetipului și imaginii o asociază conceptului *mysterion*.

Botezul este un *mysterion* pentru că realizează unirea tainică a credinciosului cu Dumnezeu.¹¹ Chiril al Ierusalimului învăța în Catehezele sale mistagogice că

⁸ Cfr. V. Byčkov, *L'estetica bizantina. Problemi teorici* (ed. orig. în l. rusă, 1977), Galatina 1983, p. 143.

⁹ R. Bornert, *op. cit.*, pag. 113.

¹⁰ Cfr. *Scholia in corpus areopagiticum*, în mod tradițional atribuite Sf. Maxim Marturisorul: PG 91, 669 C.

¹¹ Cf. Eusebiu din Cezareea, *Demonstratio evangelica* 9, 6: «Sed etiam quicumque legitime ad lavacri mysterium accedit, ubi theologiam de Christo acceperit, gloriam ejus intuebitur et cum Paulo dicere poterit: "Etsi cognovimus secundum carnem Christum, at nunc tamen non amplius cognoscimus" (2 Cor 5, 16)», PG 22, 674 C.

Atanasie cel Mare, Sf., *Oratio adversus Arianos*, 2, 42: «Una similiter est gratia, quae a Patre in Filio datur, ut in omnibus Epistolis scribit Paulus: "Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et

Botezul opera nu doar ștergerea păcatelor și obținerea filiația divină, ci reprezenta și incorporarea celui botezat în patima și moartea lui Cristos.¹² Moartea în Cristos este condiția pentru a renaște în El. La fel, pentru Sfântul Vasile cel Mare, marea taină a Botezului se realizează pentru că să se manifeste *typos*-ul morții și pentru că prin transmiterea cunoașterii lui Dumnezeu să fie luminate sufletele celor botezați.¹³

Conform acestei terminologii, Botezul este antitip al morții lui Cristos, moartea lui Cristos fiind tipul. Într-un mod asemănător, în liturghia Sfântului Vasile, în rugăciunea preotului dinaintea epiclezei, darurile euharistice sunt numite tot *antitypa*¹⁴.

Origen numea Pâinea euharistică *soma typikon kai symbolikon*¹⁵, iar în *Traditio apostolica* a lui Pseudo-Hipolit întâlnim următorul text: «Et tunc iam offeratur oblatio a diaconibus episcopo et gratias agat panem quidem in exemplum, quod dicit graecus antitypum, corporis Christi; calicem vino mixtum propter antitypum, quod dicit

Domino Jesu Christo" (Rom 1, 7). Necessum enim est una cum splendore esse, et splendorem cum propria luce videri. Qua de causa Judaei qui Filium cum istis negant, nec ipsi etiam Patrem habent [...] Isti [Ariani] autem in periculum veniunt amittendae mysterii (de baptismo loquor) integritatis. Nam și in Patris et Filii nomine initiamur, illi autem verum non pronuntiant Patrem [...] Salvator non solum baptizare jussit, sed primum ait: "Docete" et deinde "baptizate in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti" (Mt 28, 19), ut ex doctrina oriretur recta fides, et cum fide baptismo initiaremur», PG 26, 235 BC-238 A.

Vasile cel Mare, Sf., *De Spiritu Sancto* 26: «Nam și mihi initium vitae est baptismus, ad dierum omnium primus est dies regenerationis, perspicuum est et vocem illam omnium pretiosissimam esse, quae in adoptionis gratia prolata est. Itane igitur traditionem, quae adducit ad lucem: quae Dei cognitionem largita est, per quam factum sum filius Dei, qui prius propter peccatum eram hostis, deseram, seductus istorum speciosis sermonibus?», PG 32, 114B.

Gregorie de Nyssa, Sf., *Oratio catechetica* 40: «"Quicumque eum acceperunt" de regeneratis dicit Evangelium, "dedit eis potestatem ut filii Dei fierent" (In 1, 12). Qui autem factus est alicujus filius, is est omnino ejusdem generis cujus is qui genuit. Si ergo Deum accepisti, et factus es Dei filius, ostende etiam tui animi libero proposito ac electione Deum qui in te est. Ostende in te eum qui genuit. Per illa ex quibus Deum cognoscimus, oportet ostendi cum Deum conjunctionem et necessitudinem ejus qui factus est filius Dei.», PG 45, 103 BC.

Chiril al Ierusalimului, Sf., *Catecheses* 17, 14: «Sicut enim is qui in aquis immergitur et baptizatur, unde quaque ab aquis cingitur; sic et illi [apostoli] a Spiritu baptizati et obvoluti perfecte sunt. Atqui aqua exterius corpori circumfunditur; Spiritus vero etiam intus latentem animam sine ullo defectu perfundit at baptizat», PG 33, 986 C; *ibid.* 18, 32: «et quanta cum reverentia atque ordine oporteat a baptizate ad sanctum Dei altare procedere, spiritualibusque et coelestibus, quae ibi distribuntur, mysteriis frui, ut anima vestra per doctrinae sermonem prius illustrata, per singula cognoscatis impertitorum vobis a Deo donorum magnitudinem», PG 33, 1054 B - 1055 A.

¹² Chiril al Ierusalimului, Sf., *Catecheses mystagogicae* 2, 6: PG 33, 1081BC - 1084 A.

¹³ Vasile cel Mare, Sf., *De Spiritu Sancto* 15, 35: «Tribus igitur demersionibus, ac totidem invocationibus, magnum baptismatis mysterium peragitur, ut et mortis figura exprimatur, et per traditionem divinae scientiae animus illustretur eorum qui baptizantur», PG 32, 130 D.

¹⁴ «... și punând înainte cele ce sunt în locul chipului [*antitypa*] sfântului Trup și Sânge al Hristosului tău, ție ne rugăm...»: *Dumnezeieștile și Sfintele Liturghii ale celor dintre Sfinți Părinților noștri Ioan Gură de aur, Vasile cel Mare și Grigorie Dialogul*, Roma-Blaj 1996, pag. 122.

¹⁵ *In Matthaeum comentarii* 11, 14: PG 13, 952 A.

graecus similitudinem, sanguinis quod effusum est pro omnibus qui crediderunt in eum»¹⁶.

Sfântul Ioan Gură de Aur încercând să exprime credința în ceea ce poartă numele de *mysteria* spune: «Alioquin vero mysterium vocatur, quia non quae videmus, credimus, sed alia videmus, alia credimus»¹⁷, iar într-un alt loc: «Nihil enim sensibile nobis Christus dedit; sed rebus etiam sensibilibus omnia sunt spiritualia. [...] Nam si incorporeus esses, nuda tibi illa et incorporea dona tribuisset; sed quia corpori conjuncta est anima, in sensibilibus spiritualia tibi largitur»¹⁸.

Ca să rezumăm aceste idei, există o tainică interacțiune între imagine și arhetip, între simbol (real) și ceea ce el semnifică. Prototipul sau tipul se face prezent în antitip, chiar dacă într-un mod tainic, însă prin această, nu mai puțin prezent. Aceste relații dintre imagine, tip și antitip, chiar dacă inversând termenii, sunt în mod sugestiv ilustrate de S. Marsili din perspectiva mai amplă a istoriei salvifice, când prezintă valoarea tipologică a lui Cristos, mijlocitor al acestei istorii: «El este "mijlocitor" în sens aproape material, pentru că este centru, punct *recapitulator al mântuirii*, atât al trecutului, cât și al viitorului: cei ce erau înaintea lui se mântuiesc prin el, cei care sunt după el se mântuiesc la fel, pentru că semnele lui Cristos au - și în această Ioan a văzut foarte corect - în mod absolut, o valoare tipologică și trebuie să fie interpretate după o tipologie. În alte cuvinte, ceea ce are loc în *prezent*, adică în timpul care începe de la Paștele lui Cristos, se leagă de un *eveniment-culme* în istoria mântuirii, însă care fusese pregătit în atâtea faze anterioare ale istoriei mântuirii, ale aceleiasi mântuirii care se verifică astăzi. Respectivul eveniment "culme" al istoriei mântuirii este Paștele lui *Cristos* (adică timpul existenței lui Cristos). În această perspectivă tipologică centrală, Cristos are poziția de antitip (*antitypos* = contratip) care în același timp oferă origine și semnificație tipului (*typos*) și imaginii.

Antitip: obiectul sau figura de reprodus, realitatea;

Tip: figura goală, amprenta, matrița (*typos* = e excava, a incava) necesară pentru reproducerea obiectului sau figurii.

Imagine: figura plină, reproducerea exactă a antitipului.

Vechiul Testament merge către Cristos. Noul Testament pornește de la Cristos. *Cristos este Antitip* în raport cu Vechiul Testament, în care avem figura goală, matrița, negativul realității lui Cristos: Vechiul Testament este *tipul*. În Noul Testament realitatea este continuată prin intermediul semnului "Cristos": avem *imaginea* care este semn sau configurație plină de realitate, fiind concretizare a unui fapt preexistent. Deci Cristos, că semn, produce un "tip" în Vechiul Testament (figura goală, însă care promite realitatea) și "imaginea" în Noul Testament (figura plină de realitate), în vreme ce El este "antitipul", adică realitatea în sine»¹⁹.

Dincolo de terminologie, importantă este dinamica exprimată, ce conferă *valoare* acestor momente «relative» cum sunt tipul și imaginea, ca să rămânem la explicațiile lui Marsili. Acestea nu sunt «realități absolute», ci relative, fac referință adică, la antitip care reprezintă punctul de sosire pentru tip și punctul de plecare

¹⁶ Hipolit Romanul, *Traditio apostolica* (versio latina) 21: S.Chr. 11 bis, p. 90.

¹⁷ Ioan Gură de Aur, Sf., *In 1 Cor, homilia* 7, 1: PG 61, 55.

¹⁸ Id., *In Matthaenum, homilia* 82, 4: PG 58, 743.

¹⁹ S. Marsili, *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, Edizioni liturgiche, Roma 1987, p. 51-52.

pentru imagine. Raportul dintre «tip» și «realitate» sau dintre imagine și «realitate» nu este unul doar de tendință sau de legătură, ci unul valoric: valoarea realității, a «antitipului» se reflectă oarecum în cea a «tipului» sau în cea a «imaginii».

În acest fel, vedem că principiul ciprianic *extra Ecclesiam nulla salus* este în dezacord cu această dinamică «tipologică» a economiei salvifice, absolutizând momentul sau evenimentul eclesial-sacramental cu valoare de «imagine», care de fapt, nu are valoare de la sine, ci tocmai relativ la «antitip». Explicațiile, deși apelează la termenii limbajului (neo)platonice, nu sunt străine totuși, de limbajul revelației biblice citite în lumina lui Cristos.²⁰

I. 3 «Libri carolini» și teologia ce o inspira

Conciliul de la Nicea II (787) pusese capăt (cel puțin din punct de vedere doctrinar) îndelungatei crize iconoclaste care făcuse că patriarhatul Constantinopolului să se găsească într-o situație de izolare atât față de celelalte patriarhate din Răsărit, de acum imerse în oceanul arab, cât și față de Scaunul Romei, cu care, comuniunea eclesială era întreruptă din anul 730. Recunoașterea implicită de către papa Adrian a actelor aceluiași conciliu, nu a realizat însă și comuniunea acelor spirite care, pe lângă faptul de a fi fost instigate de imixtiunea factorului politic, se aflau deja într-o situație de reciprocă incomprehenșiune teologică. Una din manifestările acesteia, poate fi considerată și reacția, chiar dacă nu întru totul la obiect, la actele conciliului de la Nicea II pe tema cultului datorat icoanelor, din partea teologilor de la curtea lui Carol cel Mare.²¹ Sinodul din Frankfurt (794) convocat de Carol cel Mare pentru a da un răspuns, pe de o parte adoptionismului din Spania, iar pe de altă parte, "pseudo-conciliului" de la Nicea, cum era considerat de către aceștia, a avut drept rezultat în această a doua direcție, așa numitele *Libri carolini*, de fapt, titlul propriu fiind *Capitulare de imaginibus*²², deci un document investit cu autoritatea monarhului, trimis papei Adrian pentru a-l convinge să nu recunoască respectivul pretins conciliu ecumenic al VII-lea.

Din cele patru cărți care compun lucrarea, prima (30 cap.) și parte din a doua (cap. 1-12) reia într-un mod critic versetele biblice invocate de partida iconodulă în favoarea "adorării" imaginilor sacre, judecate de autorul nostru a fi interpretate într-un mod mult prea rudimentar, literar, versete, în cea mai mare parte, din Vechiul Testament, oferindu-le în schimb, aici o interpretare ce se prezintă fi mai fidelă spiritului cu care au fost scrise.²³

²⁰ Despre tipologia biblică, vezi de exemplu, H. de Lubaç, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* [col. «Unam Sanctam», 3], Cerf, Paris 1947², pp. 138-148.

²¹ Se știe că o primă traducere în limba latină a actelor conciliului Nicea II a fost mai mult decât mediocră, astfel încât reacția acestor teologi este în parte explicabilă; cfr. de exemplu, E. Amman, *Storia della Chiesa. VI: L'epoca carolingia (757-888)* [trad. din l. franceza a A. Fliche, V. Martin s.a. (ed.), *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. VI, Bloud & Gay, Paris 1948¹], SAIE, Torino 1983, pp. 132-133.

²² PL 98, 989-1248. Adevăratul autor al operei, îndeobște e recunoscut a fi Alcuin din York, la acea vreme aflat la curtea lui Carol.

²³ Întreaga lucrare poate fi rezumată în ideea susținută circa două secole anterior de papa Gregorie cel Mare și reprodușă aici în cartea a II-a, cap. 23, conform căreia imaginile sacre nu trebuie nici adorate, nici distruse, fiind menite doar decorului și instruirii creștinilor simpli, neștiutori de carte (PL 98, 1087-1088), dorind astfel să justifice o linie mediană între deciziile conciliului iconoclast de la Hierea (753) și ale celui iconodul de la Nicea (787).

Argumentația propriu-zisă sau, mai bine zis, contra-argumentația începe în I, 7, de la versetul biblic despre crearea omului după chipul și asemanarea lui Dumnezeu (Gen 1, 26), verset care nu poate fi invocat în favoarea cultului imaginilor, propunând în schimb ca interpretare autentică, tema mai veche, patristică, a sufletului - chip al lui Dumnezeu. Suntem introdusi astfel, într-o atmosferă platonice tipică ambientului monastic medieval-timpuriu, alimentată mai ales de scrierile Sfântului Augustin²⁴; această aduce cu sine o concepție despre realitate ghidată de principiul conform căruia, cel asemenea cunoaște pe cel asemanător, prin urmare, neadmițând un intermediar material în procesul de cunoaștere a dimensiunii spirituale, această fiind posibilă doar ochiului interior al sufletului - *mentis oculum*²⁵ sau *interior oculus*²⁶. În restul capitolelor mai sus menționate, deși găsim frumoase aplicații ale unei interpretări tipologice, detaliate uneori după sensul tropologic și cel anagogic al versetelor în cauza, intenția polemică ce ghidează expunerea și care uneori ajunge la sarcasm, precum și problematica punctuală aflată în discuție, nu ne permit să remarcăm indicii asupra conceptului de sacramentalitate, așa cum am putut deduce dintr-o lucrare de mai largă deschidere teologică precum era cea a lui Irineu din Lyon.

Însă în capitolul imediat următor celui introductiv - I, 8 -, găsim o pagină cu valoare metodologică am spune, referitoare la deosebirile dintre noțiunile de imagine, asemănare și egalitate (*imago, similitudo, aequalitas*), inspirată dintr-un fragment al Sf. Augustin pe aceeași temă, aici însă, îndreptată argumentația împotriva celor pentru care aceste noțiuni sunt nediferențiate (iconodulii!): «Haec ergo tria distinguenda sunt, quia omne quod imago est, similitudo est, non tamen omne quod similitudo, imago est, et cum imago numquam similitudine careat, similitudo vero multoties imago careat, plerumque et similitudo et imago aequalitate carere noscuntur, quae etiam aequalitas nonnunquam et imagini et similitudini copulari potest, quae tria quanquam unius sint categoriae quae relatio dicitur, habent tamen inter se quaedam proprietates quibus aliae carent. Nam imagini proprium est ut semper ab altero expressa sit, similitudini vero et aequalitati proprium est ut in sua substantia permanentes, non ab altero expressae, sed aliis rebus assimilatae vel coaequate hoc nomine censeantur, et

²⁴ G. D'Onofrio, *Storia della Teologia nel Medioevo. I: I principi*, Piemme, Casale Monferrato 1996, p. 135.

²⁵ «...nec se idoneos arbitrantur mentis oculum supra creaturam corpoream levare ad hauriendum aeternum lumen nisi creaturae corporeae adiutorio fulciantur. [...] Cum ergo mens hominis ita ei inhaerere debeat ad cuius imaginem condita est, ut nulla creatura interposita ab ipsa veritate, quae Christus est, formetur, dementissimum est eam interpositis materialibus imaginibus ne ejus oblivionem patiatur admoneri debere, cum videlicet hoc infirmitatis sit vitium, non libertatis indicium»; *Libri carolini (Capitulare de imaginibus)*, II, 22: PL 98, 1086 C. 1087 A.

²⁶ «Adoratur ergo fortitudo ejus non per coloriferam imaginem ejus, sed per sacratissimam et vivificatricem ejus incarnationem [...] hoc memoriale perpetuum, quo Christum fidelium mentes interioribus oculis semper intuentur, ad quarum rerum plenam cognitionem non per picturam venit, sed per fidem, spem et dilectionem. [...] Infelix memoria, quae ut Christi memoretur qui nunquam a pectore justii hominis recedere debet, imaginarie visionis est indigna»; *op. cit.*, IV, 2: PL 98, 1186 CD. 1187 B.

imago magis vel minus non sibi admittat, similitudo vero et aequalitas admittant. Sicut enim dicitur magis similis vel minus similis, magis aequalis vel minus aequalis, non sic dici potest magis imago vel minus imago» (I, 8).²⁷

Intuim în aceste explicații o concepție diferită despre raporturile dintre realitatea semnificativă și cea semnificată, relativ la imagine, decât cea de natură simbolică expusă în punctul anterior: Cele două realități acum sunt exterioare una alteia, drept pentru care putem spune că *eikon* și *imago*²⁸ nu posedă același conținut conceptual. În ce măsură însă, această considerație se poate transpune perechii *mysterion-sacramentum*, dacă e să ne situăm la nivelul secolelor VIII-IX și în ambientul teologic latin în care ne așteptăm să găsim evoluțiile și definițiile conceptuale mai semnificative printre teologii școlii carolingiene²⁹?

Însă înainte de a părăsi conținutul celor patru cărți ale acestei scrieri, mai e de remarcat complexul de demonstrații riguroase din punct de vedere tehnic, inspirate mai ales din regulile dialecticii, dar și din cele ale artelor liberale - reguli gramaticale, retorice, aritmo-logice și matematice -, care susțin întreaga expunere polemică și care se plasează pe o linie metodologică deja dominantă în Apus, ce considera drept adevărate demonstrațiile ce conduc spre confirmarea unor certitudini posedate deja prin credință, în timp ce eroarea ereticilor îi facea să parcurgă în mod dezordonat, fără călăuzirea credinței, căile erorii și ale opiniei.³⁰ Raționalitatea însoțește deci, ba chiar mai mult, oferă un fundament confruntării dintre doctrina adversarilor și cea prezentată drept învățătura catolică romană autentică, în acest caz însă - al decretelor conciliului de la Nicea II -, promotorii scrierii cunoscute drept *Libri carolini*, omițând în mod voluntar faptul că statutele conciliare au fost în mod formal aprobate de Roma.

Mergând mai departe pe firul cronologic al reprezentanților școlii carolingiene și rămânând circumscrisi tematicii noastre, menționăm mai întâi pe Rabanus Maurus († 856) care, explicând în mod succint clericilor ce sunt sacramentele³¹, nu face decât să reproducă textul isidorian din *Etymologiae*.

În jurul anului 840 e de semnalat disensiunea relativă la misterul Euharistiei care i-a avut ca protagoniști pe episcopul Amalarius din Metz († 850) și diaconul Florus din Lyon († cca. 860).³² Amalarius, deși episcop de Treviri, în anul

²⁷ PL 98, 1025D-1026A.

²⁸ «*Imago*, ca masca mortuară (aproape întotdeauna făcută din ceară), se utiliza în cultul latin al strămoșilor. Masca mortuară, ca imagine sau reproducere, evocă pe cel reprezentat într-un mod deosebit de realist, este adevărat, însă nu posedă viață proprie, nu este nici simbol, nici asemănare, ci doar mască: un semn pentru lucrul semnificat»; cfr. R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas*, Salamanca, 1986, p. 60.

²⁹ Sub Carol cel Mare (771-814) și succesorii săi, politică, administrație, cultură și religie se întrepătrund sub inspirația și nostalgia romanității constantiniene și creștine, proces în care clericii erau chemați să contribuie la consolidarea unei conștiințe unitare printr-o pedagogie intelectuală a popoarelor supuse; protagonist al acestei prime generații de teologi de la curtea împăratului a fost Alcuin din York (cca. 735-804): cfr. G. D'Onofrio, *op. cit.*, pp. 107-126.

³⁰ *Id.*, *op. cit.*, pp. 136-137.

³¹ Cfr. *De clericorum institutione*, I, 24: PL 107, 309.

³² Cfr. G. D'Onofrio, *op. cit.*, p. 148-149. 200-201.

835 este instalat «corepiscop» de Lyon în locul lui Agobard, căzut în dizgrația lui Ludovic cel pios, străduindu-se să introducă în provincia lyoneza un proiect de revizuire a tradițiilor liturgice, conceput de el³³, probabil după întoarcerea dintr-o misiune în Bizanț (813-814), că instrument pentru a sublinia funcția anagogică a actelor de cult. Favorabil unei lecturi simbolice sau, mai degraba alegorizante, a riturilor creștine, propunea o triplă dimensiune a Trupului lui Cristos pe altar, la care ar face aluzie actul frângerii ostiei în trei părți: trupul fizic al lui Isus, cel eclezial al credincioșilor de aici de pe pământ și cel mistic, al celor răposați. În plus, pâinea euharistică ar fi trupul lui Cristos, iar sângele, sufletul.

Diaconul Florus atrase atenția în fața unui sinod reunit la curtea regală din Quierzy în anul 838, că o astfel de lectură mistică risca să compromită credința în prezența reală a trupului istoric al lui Cristos, născut din Fecioara Maria, mort și înviat, declarată în mod explicit de Mântuitorul însuși la instituirea acestui sacrament.³⁴ Sinodul condamna tezele lui Amalarius, iar la revenirea episcopului de drept, Agobard, în anul 840, acesta anula toate inovațiile introduse între timp pe plan liturgic și se angaja și pe plan teoretic³⁵, împotriva ideilor și metodei reformei, cu sprijinul înflăcăratului său susținător.

Chestiunea a fost redeschisă însă, în anul 843, când regele Carol cel pleșuv propusese spre dezbateră călugărilor renumitei abații din Corbie, problema dacă Euharistia sau, mai bine zis, transformarea pâinii și a vinului pe altar în Trupul și în Sângele lui Cristos, are loc *in mysterio an in veritate*, altfel spus, în forma simbolică și spirituală sau în termeni de prezență reală?³⁶ Răspunsul a venit aproape simultan, fiind dificil a preciza însă ordinea, din partea a doi călugări ai acestei abații sub forma a două opusculă purtând același titlu - *De corpore et sanguine Domini* -, însă din care reies interpretări divergente ale misterului, deși ambii autori se servesc de aceeași definiție a lui Isidor din *Etymologiae* pentru a explica noțiunea de sacrament.³⁷

Ratramnus († 870 cca.) tinde să considere prezența lui Cristos pe altar ca pe un fapt cu caracter spiritual, iar sacramentul ca o umbra (*obumbratio*) a adevărului, un val ce acoperă pentru privirile omenești ceea ce le-ar putea orbi, adică trupul înviat și transfigurat - care deci, nu mai este material - al lui Cristos: aceasta deoarece îi pare de neconceput că în decursul fiecărei celebrări euharistice, trupul Răscumparatorului să fie din nou supus accidentalității spațiului și timpului și altor condiționari creaturale, care ar implica o repetare a Patimilor, odată cu sfărâmarea ostiei consacrate de către dinții credincioșilor. Admițând că sacramentul este *figura* - noțiune relativ necesară pentru a explica permanența vizibilității pâinii și a vinului după consacrare -, se străduiește, folosindu-se de toate capacitățile logice, să explice ce implică în mod efectiv această noțiune, adică să precizeze raporturile dintre *figura* și *veritas*. La baza

³³ Textul cel mai interesant al lui Amalarius este *Liber de ecclsiasticis officiis* (sau *Liber officialis*): PL 105, 985-1242.

³⁴ Cfr. Florus din Lyon, *Epistola de corpore Domini tripartito*, în *Opuscula adversus Amalarium*: PL 119, [71-96], 71D-80A.

³⁵ Două opere ale lui Agobard sunt legate de disputa cu Amalarius: *De correptione antiphonarii*, PL 104, 329-340 și *Contra libros quatuor Amalarii*, PL 104, 339-350.

³⁶ Cfr. G. D'Onofrio, *op. cit.*, p. 201-202, 219-224.

³⁷ Ratramnus din Corbie, *De corpore et sanguine Domini*, 45-46: PL 121, [125-170] 146; Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, III, 1-2: PL 120, [1267-1350] 1275

acestor explicații stă principiul augustinian-boetian potrivit căruia, diferitele forme de cunoaștere ale unui aceluiși lucru, depind doar de facultatea implicată.³⁸ De aceea consideră el că *figura și veritas* nu sunt două realități distincte, ci două moduri diferite în care realitatea poate fi percepută de către subiect. Astfel, Trupul înviat al lui Cristos, adică înălțat deasupra condițiilor naturale, în mod tainic unit în veșnicie firii divine și, totodată prezent în mod istoric pe altăr, deși este în mod necesar adevărat, nu va putea fi cunoscut niciodată de către oameni *in nuda veritate*, ci doar *in figura*.

De cealaltă parte, Pascasius Radbertus (†865), ales abate la sfârșitul aceluiși an, oferă o interpretare a misterului în cauză, dominată de un accentuat realism sacramental, pe linia inițiată deja de Florus din Lyon. El de fapt, refuză să se întrebe cum poate fi explicat misterul, bazându-se pe o acceptare radicală și absolută a criteriului atotputerniciei divine, căreia nu este permis a-i cere explicații. Prezentă *in veritate* a trupului glorios înviat este acceptabilă, că și oricare alt mister de credință, doar prin supunerea totală a rațiunii omenești unui voluntarism divin absolut, care face totul posibil, chiar derogările de la ordinea necesară a naturii.

Prin urmare Ratramnus, mai subtil în analizele sale și în linia unei viziuni cosmologice augustiniene, crede într-o lume orânduită de Dumnezeu după un model veșnic, în care trebuie distins ceea ce este natură (și pe care logica umana e în măsură să o descrie și să o înțeleagă) de ceea ce este supra-natură (și care se supune unor reguli superioare, care scapă înțelegerii umane și care deci, ni se poate manifesta doar ca figura).³⁹

Punctul de vedere al lui Ratramnus a mai fost împărțit printre alții de Rabanus Maurus († 856), un erudit călugăr, abate al mănăstirii din Fulda, iar mai apoi arhiepiscop de Mainz. Deși se face un critic al poziției lui Paschasius, nu ajunge totuși să ofere mai multă precizie expunerii lui Ratramnus. Ca și acesta, se va împiedica de următoarea antinomie: trupul lui Cristos în Euharistie nu este același cu trupul născut din Fecioara și, totuși, trupul euharistic și trupul istoric nu sunt două trupuri diferite: nu diferă *naturaliter*, ci doar *specialiter*.⁴⁰

De partea lui Paschasius găsim în schimb personaje ilustre precum Hincmar⁴¹, arhiepiscop de Reims († 882), Gerbert⁴², care va deveni papa Silvestru II († 1003), Remi d'Auxerre⁴³ († 908) și abatii de la Cluny, în special sfântul Odon⁴⁴ († 949).

³⁸ «Diferitele obiecte ce corespund celor trei facultăți ale cunoașterii (*naturale*, obiect al simțurilor; *intelligibile*, determinat de *diánoia* [care se oprește asupra devenirii particularului în timp și în spațiu, care consideră ordinea universală ca o înlănțuire necesară și fatală de cauze și efecte]; și *intellectibile*, adică *noetón*-ul grec, surprins de intuiția noetică [*nous*-ul intuiește ca aceeași realitate pe care rațiunea discursivă o consideră fatală, este în schimb administrată de providența și bunătatea divină]) nu sunt deci, diverse realități, în mod ontologic distincte, ci sunt rezultatul a trei operații ale minții...»; cfr. Id., *op. cit.*, p. 22.

³⁹ G. D'Onofrio, *op. cit.*, p. 221.

⁴⁰ Cfr. Rabanus Maurus, *Epist. III ad Egilem*, 2: PL 112, 1513; Id., *Paenitentiale*, 32: PL 110, 493.

⁴¹ *De praedestinatione dissertatio posterior*, 31; *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, 8-10: PL 125, 296. 914-930.

⁴² Cu rezerve asupra autenticității, *De corpore et sanguine Domini*: PL 139, 179-188.

⁴³ *Expositio de celebratione missae*, : PL 131, 845.

Un ultim nume asupra caruia ne oprim este cel al lui Ioan Scot Eriugena († între 870-880), despre care datele biografice sunt foarte sarace, comparativ cu interesul relativ mai recent, suscitată de figura și scrierile sale.⁴⁵ Chemat de contemporani *Iohannes Scottus*, se autointitulează Eriugena, cu un amestec de greacă și celtică - «născut în Irlanda (*Eriu*)». Deși nu se poate preciza în ce împrejurări a ajuns să fie atât de familiar cu limba greacă, regele Carol cel Plesuv îl însărcinează către anul 860, cu traducerea în latină a întreg corpusului areopagitic, înlocuind astfel o traducere anterioară, însă ilizibilă a lui Ilduin de Saint-Denis. Urmează apoi alte traduceri din Maxim Marturisitorul (*Ambigua ad Johannem* și *Quaestiones ad Thalassium*, traduse cu titlul de *Scholia*) și Gregorie de Nyssa (*De officio hominis*, tradus sub titlul *De imagine*). Pe de altă parte, principala sa operă, *Periphyseon* (*De divisione naturae*) constituie prima formulare completă a unei gândiri sistematice creștine de epoca medievală, din care autorul «reiese că prim precursor al disocierii moderne dintre credință și rațiune, în favoarea autonomiei celei de a doua, ceea ce constituia și o explicație suficientă pentru răspândirea limitată a învățăturii sale și a scrierilor sale, inexistența unei școli de gândire derivată de la el, apariția episodică a influenței sale, între secolul al X-lea și al XIII-lea, doar în forme ascunse și prin canale subterane, ale căror trasee nu se pot reconstitui cu ușurință».⁴⁶

Un astfel de traseu îl supunem atenției aici, care îl pune în legătură directă, în mod paradoxal probabil, cu Berenger din Tours, în materie de sacramentalitate. Spunem «în mod paradoxal», pentru că meditația asupra mesajului provenit din operele corpusului areopagitic i-au oferit un fundal speculativ de nuanță neoplatonică și în același timp de intensă inspirație fideistică creștină, iar operele lui Maxim Marturisitorul i-au oferit ocazia descoperirii unor noi și dense itinerarii de reflecție.⁴⁷

Tema sacramentelor este însă practic absentă din scrierile eurigeniene. Singurul loc în care ne-am aștepta să găsim, de exemplu, care este concepția sa pe tema tainei Euharistiei, este în Comentariul la cap. 6 din Evanghelia după Sfântul Ioan, însă cele trei fragmente redade de ediția Migne⁴⁸ după codicele manuscris nr. 81 al bibliotecii din Laon⁴⁹, datat în perioada secolului X sau XI, acopera doar primele cinci capitole și începutul din al șaselea din Evanghelia după Sf. Ioan. Primul editor al acestui Comentariu, Felix Ravaisson, care îl publică pentru prima dată într-un volum intitulat *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements, publié sous les auspices du ministre de l'instruction publique. Tome premier. Paris, imprimerie Nationale, 1849*, p. 47, referindu-se la fragmentele mai sus menționate, ne oferă în plus următoarele informații legate de o posibilă doctrină euharistică a lui Ioan Scot: «...doctrine dont on n'a guère jugé jusqu'à présent que par celle de Bérenger de Tours. Qui faisait profession de la suivre, mais qui s'en écartait, ce semble, assez notablement. Les deux passages suivants du fragment que nous publions fournissent quelques

⁴⁴ *Collationum* II, 32: PL 133, 577.

⁴⁵ Vezi G. D'Onofrio, *op. cit.*, p. 243-303.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 244

⁴⁷ *Ibidem*, p. 250-254

⁴⁸ Joannis Scotus, *Commentarius in S. Evangelium secundum Joannem*: PL 122, 297-348.

⁴⁹ H. J. Floss, în *Proemium* la PL 122, p. VIII.

lumières nouvelles sur la théorie propre à notre auteur: *Spiritualiter eum (Salvatorem) immolamus, et intellectualiter mente, non dente, comedimus. Spiritualis homo... negat Christum carnem esse, quam jam in spiritum versam esse intelligit... Caro ipsius (Christi) exaltata est, et mutata in animam rationabilem*. Du premier de ces deux passages, il paraît résulter que Jean Scot niait la présence réelle du corps de Jésus-Christ, tandis que Bérenger prétendait l'admettre, et ne rejeter que la transsubstantiation. Dans le second on aperçoit la raison sur laquelle il fondait son opinion, et qui était que la chair de Jésus-Christ avait été changée en esprit, et que, par conséquent, Jésus-Christ n'avait plus de corps et n'était qu'esprit pur. En effet, dans le *de Divisione Naturae*, și Scot Érigène reconnaît un corps à Jésus-Christ, il soutient que ce corps est tout esprit, exempt de toutes les conditions, soit du temps, soit de l'espace; et il ajoute que tels seront tous les corps dans l'état glorieux de la vie future. Il avait emprunté cette théorie des corps spirituels aux Pères de l'Église grecque, tels que saint Grégoire de Nazianze, et à saint Ambroise, qui leur est généralement conforme»⁵⁰.

Editorul volumului din colecția Migne care, reanalizând codicele în cauză, a descoperit un al patrulea fragment, omis de F. Ravaisson, reprezentând o scurtă referire la cina euharistică⁵¹ și e de părere că respectivul copist a omis în mod intenționat fragmentul din comentariul la acest capitol din *Evangelia* după Ioan, care ar fi conținut doctrine incorecte pe tema Sfintei Euharistii.⁵²

Remarcăm în primul rând, schimbarea de limbaj teologic, pe care acest autor o formalizează într-una din paginile sale tot cu valoare metodologică, prin care consacră dialectica ca instrument de abordare și aprofundare a misterului. Ca ucenic al lui Augustin, e convins că o cunoaștere autentică a misterului divin derivă din conlucrarea credinței și a filosofiei. Pentru a preciza în ce trebuie să constea recursul la *philosophia*, el introduce o subîmpărțire în cele patru discipline⁵³: arta *divisoria* (în greaca *diairetiké*), care ne învață cum se împart conceptele în relație cu semnificația lor; arta *definitiva* (sau *oristiké*), ce răspunde la împărțire cu o determinare precisă a câmpului semantic corespunzător; arta *demonstrativa* (sau *apodeiktiké*), care permite prin demonstrație să deducă ceea ce este implicat într-un concept; și arta *resolutiva* (sau *analytiké*), care operând în sens invers, reunește toate elementele care-l compun. Acestea sunt cele patru direcții complementare, pe care rațiunea e invitată să se exercite în dobândirea unei cunoașteri autentice, ce corespund celor patru discipline sau căi dialectice descrise ca instrumente esențiale ale logicii umane de către unii gânditori neoplatonici tardivi.⁵⁴

Deși acest instrumentar logic îi servește autorului nostru, în mod imediat, în controversa pe tema predestinării, ne este permis să extrapolăm metoda în domeniul sacramentalității, în mod inductiv, bazându-ne, ca date de plecare, pe contextul preocupărilor în acest domeniu teologic.

⁵⁰ *Ibidem*, p. IX.

⁵¹ PL 122, 1243-1244.

⁵² Cfr. H.J. Floss, *op. cit.*, p. X.

⁵³ Ioan Scot Eriugena, *De divina praedestinatione liber*, 1, 1-4: PL 122, 357C-360A.

⁵⁴ G. D'Onofrio, *op. cit.*, p. 230.

Am văzut că descrierea isidoriana a sacramentelor constituia un numitor comun pentru autorii acestei perioade. Chiar demersul lui Isidor, de natura mai mult filologică, poate fi descris ca unul divizoriu (*diaretiké*) și cel mult demonstrativ (*apodeiktiké*) și de aceea, cel puțin din punct de vedere metodologic, discursul rămânând incomplet. Deja Augustin, cu autoritatea sa, circumscriind sacramentele în aria semnelor (*signa*) lasă spațiu unui echivoc, a cărui rezolvare va fi, dacă nu amplificată, cel puțin amânată din cauza disputelor în jurul problemei icoanelor. Disputa inițiată de problema ridicată de Carol cel pleșuv pe tema euharistică demonstrează că disocierea conceptuală dintre *eikon* și *imago* putea fi deja transpusă în cea dintre *mysterion* și *sacramentum*. Chiar dacă această a doua nu a avut manifestări pe plan istoric-eclizial în perioada considerată de noi, totuși această lectură a sacramentalității comporta riscurile sale, ce se vor manifesta în schimb, în cazul Berengar în secolul XI, însă previzibile deja în Ioan Scot Eriugena, după cum am văzut. Tragem concluzia că se cerea completat discursul sacramental cu considerarea căii definitorii (*oristiké*) și a celei rezolutive (*analytiké*).

În aceste direcții trebuie să recunoaștem, în schimb, lui Eriugena un rol de precursor, tot din punct de vedere metodologic: mai întâi prin analiza la care supune cele zece categorii aristotelice⁵⁵ cu scopul de a evalua valoarea semantică a fiecăreia, oprindu-se mai îndelung asupra categoriilor de spațiu și timp⁵⁶, apoi prin distincția ce consideră că trebuie făcută în orice făptură între modul sau de apariție în fața minții umane, pe care el o numește *phantasia*, inspirându-se din Părinții greci și, substanța (*ousia*) sa cea mai interioară, adevărul ultim ce poate fi intuit sub spectrul circumstanțelor (*circumstantiae*) care o determină în reprezentările mentale.⁵⁷ Sunt anticipate în aceste analize și distincții de inspirație aristotelică, cele care vor permite peste trei secole definirea noțiunii de sacrament.

Pe de altă parte, Eriugena a avut meritul de a fi reușit să conjuge două linii de gândire într-o sinteză speculativă, care constituie prima realizare deplină a unui neoplatonism creștin într-adevăr sistematic.⁵⁸ Cele două linii coincid în mare parte cu cele două itinerarii culturale care disting teologia latină de cea greacă și care pornesc ambele de la două date comune creștinismului originar: mai întâi particulara afinitate între (neo)platonism și monoteismul ebraic-creștin, iar pe de altă parte, optimismul creștin relativ la ființa lucrurilor create, spre deosebire de aceste curente filosofico-religioase. «Augustin, influențând în mod decisiv întreaga cultură apuseană până dincolo de epoca carolingiană, s-a preocupat, în mod tendențial, să accentueze distincția ontologică între Dumnezeu și efectele sale: făcând proprie devalorizarea platonica a materiei, a încredințat voinței divine libere și atotputernice atât motivațiile originii multiplului [proces care în gândirea plotiniana reprezenta o degradare a ființei principiului Unic] în zorile creației, cât și cele ale mântuirii fapturilor raționale la plinirea timpurilor, subliniind în acest fel rolul *harului* comparativ cu cel al *naturii*. De cealaltă parte, s-a deliniat gândirea comuna Parinților greci, de la Origen la Pseudo-Dionisie, care au accentuat în mod tendențial legătura

⁵⁵ Ioan Scot Eriugena, *Periphyseon*, I, 15-26: PL 122, 463A-474B.

⁵⁶ *Ibidem*, 27-61: PL 122, 474B-504A.

⁵⁷ *Ibidem*, 41: PL 122, 483C-484A.

⁵⁸ G. D'Onofrio, *op. cit.*, p. 245-246

CORNEL DÂRLE

ontologică dintre creaturi și Creator, considerând fiecare ființă ca o manifestare particulară a unicei Fiinte divine (*theophania*): conform acestei perspective, totul este adevărat în măsura în care coboară de la Dumnezeu și la Dumnezeu trebuie să se întoarcă. Aceasta implică accentuarea complementarității, pentru împlinirea planului divin, dintre *natura* și *har*. Întoarcerea ființei la principiul său este de fapt necesară pentru însăși *natura* lucrurilor, însă este obstacolată de consecințele păcatului strămoșesc, iar apoi din nou făcută posibilă de către harul Răscumpărării».⁵⁹

⁵⁹ *Ibidem*
24

TOMA DE AQUINO ȘI *QUINQUE VIAE*

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. *Thomas d'Aquin et Quinque viae.* Au Moyen Age, on s'interroge sur Dieu, non pas en sceptique; comme croyant l'homme cherche à parvenir aussi loin dans la force de sa pensée que sa raison le porte dans l'horizon de la foi. A propos de Dieu, Thomas commence par la question de l'existence de Dieu. L'existence de Dieu peut être montrée en ce sens qu'elle se remarque à ses oeuvres. Le chemin de la connaissance est un chemin des causes aux effets, et à coup sûr il ne conduit qu'à l'existence, et non pas à une détermination parfaite de l'essence de Dieu. Le sens profond des *quinque viae* tient à son ancrage dans la contingence du monde. La preuve cosmologique sous la forme radicale de la preuve par la contingence nous conduit donc devant le mystère u'il y a de l'être. L'identification de Dieu en *quinque viae* est aujourd'hui acceptable seulement pour qui réfléchissent la réalité de Dieu à partir de l'horizon de la foi. Mais, aujourd'hui la pensée et l'horizon de la foi se disocient, ou bien la pensée se retrouve seule, ou surgit le risque que la foi, s'accomplisse sans la pensée.

Introducere

În cadrul teodiceii contemporane, cele "cinci căi" ale Sfântului Toma de Aquino fac parte din așa numita teodicee clasică. În cadrul Bisericii Catolice în locul termenului de "teodicee" se mai utilizează și "Filosofia despre Dumnezeu", pentru a denumi disciplina prin care se studiază posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu și argumentarea existenței lui Dumnezeu. Astfel, teodiceea contemporană depășește limitele impuse de sistemul de gândire leibnizian, cel care introduce primul numele de "teodicee" fiind Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716).

Teodiceea sau Filosofia despre Dumnezeu, reprezintă continuarea *Metafizicii generale* ca *Filosofie a ființei* în direcția unei *Metafizici speciale* cu aplicații în direcția demonstrării și argumentării pe baze filosofice a existenței lui Dumnezeu – Absolutul, precum și abordarea problematicii legate de esența și atributele divine.* Un alt tip de abordare a existenței lui Dumnezeu începe să se manifeste în istorie odată cu apariția filosofiei ca știință. Prin căutarea unui "principiu unic, veșnic, neschimbabil" filozofii antichității au pătruns în domeniul unei *teologii naturale* (cum avea să fie numită mai târziu în istoria gândirii), căutând să demonstreze de fapt existența lui Dumnezeu fără să apeleze la religie. Începuturile concrete ale teodiceii se leagă de Aristotel și de a sa *Filosofia Prima*

* O astfel de împărțire, pe linia propusă de Christian Wolf, distinge o *Metafizică generală* – sau ontologică și o *Metafizică specială* cu aplicații în direcțiile *Teodiceii*, *Antropologiei filosofice* și *Cosmologiei sau Filosofiei naturii*.

prin intermediul căreia oferea o imagine ontologică despre Absolut, identificat de religie cu Dumnezeu. Pentru Aristotel Dumnezeu este cauza primă a existenței, a ființării, descoperind și relațiile dintre ființă și modul în care aceasta cade sub incidența simțurilor. Teodiceea a fost dezvoltată de către filosofia arabă, primind numeroase elemente platonice, un moment important fiind preluarea lui Aristotel de către Europa și mai ales gândirea lui Albert cel Mare și a lui Toma de Aquino, asupra căruia ne vom opri mai în amănunt. Dumnezeu este perceput ca o forță creatoare care cheamă Universul la ființare și menține în existență Creația – în care se pot descoperi urmele divinității, prin justa "citire" a semnelor. Metafizica devine astfel o știință filosofică despre Dumnezeu. Francisc Suarez (1548 – 1617) folosește pentru prima dată termenul de *Teologie naturală*, în timp ce Wolf structurează fiecare domeniu al așa numitei *metafizici speciale*. În mod concret, numele de *Teodicee* a fost introdus de către Leibniz, utilizând termenii grecești de Θεος – Dumnezeu și δικαιοσύνη – îndreptățire, justificare.

În ceea ce privește modul de abordare a teodiceii, supusă în ultimul timp contestațiilor din partea culturii desacralizate, o schimbare radicală survine după apariția nominalismului și după schimbarea sensului metafizicii realizate de către Descartes: *cogito ergo sum*, în consecință singura relație verificabilă este cea dintre *gândire* – *existență*; tot ceea ce se află în afara acestei relații devenind "posibil" apoi pe parcursul istoriei dispărând din preocupările "științifice" ale omenirii. Din secolul al XVIII-lea se manifestă scepticismul față de cunoașterea lui Dumnezeu, iar din secolul al XIX-lea pozitivismul care neagă tot ceea ce este supraempiric, manifestându-se astăzi modernismul și postmodernismul cu toate consecințele asupra culturii, în special asupra religiei. A aborda teodiceea astăzi înseamnă a alege una din următoarele variante metodologice:

- Teodiceea ca o sumă de argumente despre existența lui Dumnezeu; aceste argumente istorice, filosofice, religioase și mistice, urmăresc cristalizarea unei concepții despre lume în care să existe convingerea că Dumnezeu există. O astfel de prezentare are un scop didactic formativ și nu urmărește o prezentare științifică în sens strict.
- Teodiceea ca o disciplină filosofică ce aparține de metafizica specială, alături de cosmologie (filosofia naturi) și antropologie (psihologie rațională).
- Teodiceea ca disciplină filosofică ce se folosește de limbajul metafizicii, fără a fi abordată ca o ramură a metafizicii speciale. Este vorba despre sublinierea concluziei finale că: *Dumnezeu este cauza întregii lumi*.

Dacă pentru Anselm de Canterbury existența lui Dumnezeu este demonstrată prin așa numitul *argument ontologic* – ceea ce există în intelect depășește capacitatea de reprezentare a omului, deci singura sursă de unde provine ideea de "Dumnezeu" este Dumnezeu Absolutul care se revelează dăruindu-i individului această noțiune – Toma de Aquino (1244-1274) propune o demonstrare a existenței lui Dumnezeu prin valorificarea cauzalității, utilizând argumentele de tip *quia* (după limbajul filosofic medieval) sau, în limbajul Epocii Moderne, argumente *a posteriori*. Lucrarea fundamentală a Sfântului Toma rămâne *Summa Theologiae*, un curs de teologie despre Dumnezeu care se bazează pe Revelație și pe filosofia despre Dumnezeu. Pentru Toma, demonstrarea existenței lui Dumnezeu nu este doar o problemă de credință, putând fi făcută de orice individ

datorită cunoașterii naturale – *cognitio naturalis*. Căile prin care omul se apropie de această cunoaștere se bazează pe relația cauză-efect și pe legătura dintre existență și esență. Oricum, cunoașterea rațională conduce la demonstrarea existenței lui Dumnezeu, fără să se poată determina esența divină, care rămâne în afara oricărei determinări.¹

Cele cinci căi de cunoaștere sunt cuprinse în mod concret în *Summa Theologiae*.² *ex parte motus* – din mișcare, *ex ratione causae efficientis* – din cauza eficientă, *ex possibili et necessario* – din contingență, *ex gradibus qui in rerum inveniuntur* – din gradele de perfecțiune, *ex gubernationem rerum* – din guvernarea lucrurilor și din finalitate. Cu toate că atributele lui Dumnezeu nu constituiau încă un subiect de dispută, Sfântul Toma de Aquino deduce pe cale rațională și principalele însușiri ale lui Dumnezeu, plecând de la relația Creator – creație.

Dumnezeu este definit din punct de vedere metafizic ca "existența de sine stătătoare" – *aseitas*, singura Ființă care există prin sine, în timp ce toate celelalte ființe sunt contingente: *entia ab alio* sau *entia participata*. Nefiind dependent de nimic este neschimbabil, este spiritual, simplu-necompus, orice definiție categorială fiind făcută în analogie cu omul. Dumnezeu este perfecțiunea, înțelepciunea, atotputernicia, inteligența și voința absolută. Prin această multitudine de atribute, mintea omenească încearcă să definească ființa simplă, necompusă a lui Dumnezeu.³

Filosofia tomistă a fost declarată învățătură oficială a Bisericii de către Papa Ioan al XXIII-lea și Papa Benedict al XV-lea, cunoscând și înnoiri prin Francisc Suarez (1548-1617) sau Christian Wolf (1679-1754), filosofi care au ridicat filosofia aristotelico-tomistă la nivelul filosofilor la modă în perioada istorică respectivă. Prin Enciclica *Aeterni Patris* din 1879 a Papei Leon al XIII-lea, filosofia aristotelico-tomistă se îndreaptă spre forma neotomismului. În Epoca Contemporană, cu toate că neotomismul a fost detronat de pe poziția de filosofie oficială a Bisericii, apărând numeroase alte școli și orientări în cadrul teologiei catolice, trece printr-un nou proces de actualizare, de data aceasta fiind vorba despre un real dialog critic realizat cu filosofia modernă, mai ales cu idealismul și existențialismul contemporan.

*

Cele cinci căi de argumentare a existenței lui Dumnezeu sunt cuprinse în *Summa theologiae* în I, q. 2, a. 3, articol intitulat de către Toma *Utrum Deus sit*. Pornindu-se de la lume – *cosmos*, se ajunge la concluzia existenței lui Dumnezeu, de unde și denumirea de *argumente cosmologice*. Argumentația "căii" respective urmează cinci etape fundamentale:

1. Se observă un fapt evident sau fenomen, care se manifestă în Univers (mișcarea, cauzalitatea, posibilitatea de a fi sau a nu fi, existența unei scale a valorilor și finalitatea tuturor lucrurilor).
2. Se analizează faptul observat din mai multe perspective, de exemplu mișcarea apelează la noțiunea de motor, cauza este legată de efect, posibilitatea se leagă de necesitate, adevărul și binele parțial se raportează la un Adevăr și Bine Absolut, finalitatea apelează la guvernarea lucrurilor.

¹ Hans Waldenfels, *Manuel de théologie fondamentale*, Ed. du Cerf, Paris 1990, p. 198.

² *Summa Theologiae* I, q. 2, art. 3.

³ Tatarkiewicz Władysław, *Historia Filozofii*, Wydawnictwo PWN, vol. I, p. 276.

3. Mergând din aproape în aproape se ajunge la concluzia că nu se poate prelungi la nesfârșit – *regressus ad infinitum* – ceea ce este lipsit de sens.
4. În consecință se deduce existența unui motor prim, o primă cauză eficientă, o existență necesară, un Absolut sau o finalitate prestabilită.
5. Concluzia finală este că prin ceea ce evident se răspunde în situația dată este ceea ce toți înțeleg prin "Dumnezeu" – *et hoc omnes intelligunt Deum*.

Gândirea contemporană nu se mai împiedică de *regressus ad infinitum*, de exemplu materialismul – un sistem filosofic monist – care consideră că totul este materie, un *ceva* care nu are început sau sfârșit, devenind unic, veșnic, neschimbabil, cu un pluralism aparent atâta timp când diferența dintre om și o ființare neînsuflețită (ex: o bucată de rocă) constă doar în structurarea cărămizilor de bază. Mai mult, pe fondul evoluției culturale actuale existența este așa cum *individul o percepe și o trăiește*, logica și moștenirea culturală par să nu mai conteze în timp ce oamenii caută să materializeze și să reducă spiritul și ceea ce este spiritual la realități empirice. A pătrunde în argumentele cosmologice propuse de Toma înseamnă a atinge misterul ființării și a non-existenței, a esenței și necesității, de fapt ne aflăm în fața unui *concept limită* prezent în conștiința noastră.⁴ Orizontul reflecțiilor noastre – *Nach denken* – se disociază uneori de orizontul credinței, de unde și majoritatea dificultăților pe care le întâmpină omul contemporan. Mai este Sfântul Toma de Aquino actual? Pentru omul deschis față de interogațiile metafizice răspunsul nu poate fi decât *Da*.

Prima via – ex parte motus.

Prima cale pornește de la evidența mișcării în Univers.^{*} Argumentul "mișcării" – *ex parte motus* provine din gândirea aristotelică, existând anumite modificări în exprimarea specifică lui Toma de Aquino, problema mișcării fiind prezentă atât în *Summa theologiae* cât și în *Summa contra gentiles*.

⁴ Walter Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, p. 160 – 161 în H. Waldenfels, *op.cit.*, p. 200.

^{*} *Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud movetur: movet autem aliud secundum est actu. Movere enim nihil aliud quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actus et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu non potest simul esse calidum in potentia, sed est frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodeo modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio; Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum. I, q.2,a.3.*

Problematica mișcării în viziunea lui Aristotel se leagă în primul rând de cosmologia Antichității și de reprezentarea geocentrică a Universului. Reprezentarea Universului în Antichitate pornea de la Pământ, aflat în centru, marginile *cosmosului* constituind o sferă exterioară – *firmamentul* – pe care se află reprezentate stelele fixe (numite așa pentru că pe bolta cerească sunt relativ stabile față de planete) aflate într-o mișcare constantă de rotație în jurul pământului. Ecliptica – traiectoria aparentă a soarelui și lunii – reprezentat ca o barieră între două lumi, împarte în sistemul geocentric Universul într-o lume supra-lunară și o lume sub-lunară. În lumea sub-lunară se află cinci elemente fundamentale: pământul, apa, focul, aerul și lemnul, lumea supra-lunară, alcătuită dintr-o substanță perfectă – *quinta essentia*. În lumea supra-lunară se află Planetele, cu o mișcare aparentă față de firmament, mișcarea acestora (atribuite Zeilor din pantheonul grec) ar fi generată de un motor prim – Zeus, la rândul lor Planetele influențând așa numita *mișcare locală* de la nivelul lumii sub-lunare, subordonată lumii zeităților (Aristotel nedistanțându-se prea mult de mitologia greacă). Acest model a fost dezvoltat de către susținătorii astrologiei, filosofia naturii propusă de Aristotel și modelul geocentric aflându-se la baza acestei pseudo-științe. După Toma de Aquino, viziunea despre Univers s-a schimbat.

După observațiile lui Nicolaus Copernik (în lucrarea sa *De Revolutionibus* din 1543) și al altor astronomi, sistemul geocentric este înlocuit cu sistemul heliocentric – Soarele se află în centrul Sistemului Solar, limitele Universului rămânând firmamentul cu stelele fixe – demonstrându-se că mișcarea Planetelor pe bolta cerească este doar o aparență dată de mișcarea de revoluție a Planetelor și Pământului și de mișcarea de rotație și de librație a Pământului.

În cele din urmă este detronat și Soarele ca "centru" al Universului, prin observațiile lui F.W. Herschel (1738 – 1822), care descoperă aparența boltei cerești (a firmamentului) și ale lui H. Shapley, Soarele fiind doar una din multele stele ce alcătuiesc Galaxia noastră *Calea Lactee*, pentru ca Edwin Hubble să dovedească în anul 1929 că trăim într-un Univers dinamic, în care galaxiile se îndepărtează una față de cealaltă cu o viteză atât mai mare cu cât este mai îndepărtată. W.F. Baade (1893 – 1960) observă în anul 1952 faptul că însăși Galaxia noastră este numai o parte a unui sistem major ce cuprinde constelația vizibilă de pe Pământ *Virgo*. De acum se observă că trăim într-o lume dinamică, Pământul fiind doar o planetă a unui soare ce se află la marginea unei galaxii parte componentă a unui sistem mai mare, aflat într-o continuă expansiune; este sfârșitul definitiv al geocentrismului ca gândire, nimic legat de planeta noastră nefiind în "centru." Se formulează însă o cosmologie antropică care observă că lumea este [creată] pe măsura omului...

Revenind la problematica mișcării, simpla mișcare mecanică este prezentată de Toma de Aquino într-o perspectivă mult mai profundă, metafizică: mișcarea reprezintă orice trecere de la potență la act. Astfel definită mișcarea, nu se reduce doar la corpurile materiale, fiind totuși o caracteristică fundamentală a naturii.

Viziunea mecanicii propusă de Isac Newton tratează materia ca o realitate aflată în nemișcare, în timp ce mișcarea unui corp este un fenomen rezultat al acțiunii altor corpuri asupra acestuia. Fiecare tip de mișcare este descris de mecanica clasică.

Fizica cuantică, ajunge astăzi la concluzia că mișcarea este o caracteristică internă a corpurilor materiale (de la mișcarea electronilor în jurul nucleului), microcosmosul și macrocosmosul fiind într-o continuă mișcare. În esență, mișcarea descrisă din perspectivă metafizică de către Toma de Aquino ca trecere de la potență la act nu contravine viziunii fizicii clasice sau contemporane, în natură totul fiind mișcat sau pune în mișcare fizică corpurile fizice, în timp ce schimbările – trecerea de la o anumită stare la alta – implică actualizarea unei potențialități, etc.

Se pătrunde astfel pe teritoriul celei de a doua căi, descoperindu-se în Univers o serie de cauzalități esențiale – dependente de o cauză primă ca o continuitate cauză – efect, sau cauzalități secundare – care depind de un anumit act trecut cu un efect previzibil. Universul nostru este *cosmos* și nu *haos* tocmai datorită subordonării oricărui fenomen unei cauze, respectându-se și principiile metafizice ale identității, non-cotradicției sau finalității ființării, fiind în ultimă analiză un șir de cauzalități esențiale sau secundare.

Mișcarea (în sens metafizic) se realizează atâta timp cât "ceva" pune în mișcare "altceva," altfel spus există un lanț de motoare secunde care sunt puse în mișcare și pun mai departe în mișcare. În plus nici un motor secund nu se poate pune pe sine în mișcare, așa cum nimic nu își continuă mișcarea dacă aceasta nu este întreținută din exterior (să nu uităm că principiile termodinamicii ne avertizează cu nu există *perpetuum mobile*). Ar fi un non-sens prelungirea la infinit al lanțului motoarelor secunde, de unde rezultă *din necesitate* existența unui motor prim, nemișcat, care pune totul în mișcare. În sens metafizic este vorba despre un *act pur*, care nu are nevoie de potențialitate, ceea ce este caracteristic Ființei neschimbabile, veșnice, desăvârșite (perfecțiunea implică această lipsă a mișcării - transformării). Motorul prim este astfel un act pur pentru orice schimbare / transformare, însă este și actul pur al existenței. Ori prin toate acestea nu putem să nu observăm că așa îl descrie și credința pe Dumnezeu Creatorul, altfel spus *et hoc omnes intelligunt Deum*.

Via Secunda – ex ratione causae efficientis.

A doua cale este similară primei, cu singura diferență că în loc de un lanț al motoarelor secunde se ajunge la un lanț de cauzalități.* Fie că se abordează această problemă dintr-o perspectivă pozitivistă, fie că se definește metafizic, principiul cauzalității rămâne în vigoare. Orice ființare există datorită unei cauze eficiente, izvorul existenței tuturor lucrurilor.

* *Secunda via est ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sunt plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant.*

Mai mult, tot ceea ce există trebuie să fie efectul a "ceva" care este o cauză medie între cauza eficientă și efect, fiind imposibil ca să fie efectul propriei cauze (nonsens din toate punctele de vedere).

În consecință, pentru a nu prelungi la nesfârșit lanțul cauzelor medii, există din necesitate o Ființă care pune totul în ființare / existență și în același timp menține Creația în existență, fiind o cauza eficientă a întregului Univers, însă necondiționat și fără să fie cauza a nimic altceva, identificat de omul credincios cu acel "Principiu" pe care toți îl numesc Dumnezeu – *quam omnes Deus nominant*.

Via Tertia – ex possibili et necessario.

A treia cale valorifică problema contingenței lucrurilor (*res*) sau a posibilității și necesității existenței.^{*} Pentru a intra în discutarea acestei căi este nevoie de a relua viziunea metafizică asupra a ceea ce înseamnă "a fi ființă." Ființa este compusă din "existență" și o anume structură în sine, determinată. Pentru a ființa este necesar mai întâi actul de "a fi." Apoi este componenta concretă, structura prin intermediul căreia identificăm ființa ca *res* – "lucru," existența și structura determinată putând fi dedusă în esența ființei respective.

Ființele nu numai că pot sau nu exista, însă orice ființă existentă posedă această existență – actul de "a fi" numai pentru o anumită perioadă de timp: în lumea empirică ființarea este istorică. Dacă actul de "a fi" ar aparține esenței ființei empirice, atunci existența acesteia ar fi veșnică, fapt contrar experienței noastre. Faptul că actul de "a fi" – existența necesară ființării, este prezentă pentru o anumită perioadă de timp înseamnă că această existență este dăruită din exterior; se ajunge astfel la Ființa necesară care posedă în esență actul de "a fi," izvorul ființării întregului Univers. Dumnezeu se revelează lui Moise prin JHWH, tradus prin "Eu sunt Cel ce *sunt*," altfel spus Dumnezeu se revelează ca Ființarea, Existența necesară, Cel ce dăruiește în mod voluntar existența întregii Creații.

Pătrundem astfel în definiția "binelui" metafizic. Binele metafizic, se descoperă ca dăruirea actului de "a fi" din partea Ființei absolute ființelor contingente; acest act, săvârșit în mod liber și voluntar de Absolut devine act creator, un act de iubire. Cu cât ființele contingente împărtășesc mai mult din actul de "a fi", cu atât sunt mai "iubite" de Absolut; creștinul descoperă actul de dăruire a ființării, primit de la Dumnezeu în

^{*} *Tertia via est sumta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quedam quae sunt possible esse et non esse: cum quedam inveniantur generari et corumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quando que non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquod quod est: si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod palet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis alius: quod omnes dicunt Deum.*

mod gratuit, o ființare "după chipul și asemănarea lui Dumnezeu" (Gen.1,27), ceea ce arată gradul iubirii și dăruirii față de oameni, care au primit din partea "acestei existențe necesare" intelectul și voința liberă prin care "dorește" ca omul să aibă o poziție privilegiată în Univers, în mod concret demnitatea de persoană. Prin faptul că această dăruire a ființării este un act volitiv liber – de iubire și nu o dăruire / exteriorizare necesară din esența sa (după definiția platonice a binelui care rămâne bine atâta timp cât se revarsă în exterior, lumea existând din necesitatea acestui "bine" de a exista), se conturează trăsăturile personale ale divinității pe care o recunoaștem ca o cauză necesară și eficientă a ființării.

Din punct de vedere strict metafizic, spre deosebire ființarea contingentă care *possibile esse et non esse*, Ființa necesară se descoperă a fi *ens a se* sau *neccesarium per se*. După Toma de Aquino, în această categorie intră doar Ființa a cărei esență se identifică cu existența: are în esență actul de "a fi" și există unic, veșnic, neschimbabil, *quod omnes dicunt Deum*.

Apariția și dispariția lucrurilor, precum și schimbabilitatea observată empiric și extinsă la tot ceea ce experimentăm în lume devine un punct de plecare pentru omul care pătrunde în profunzimea existenței.

Via quarta – ex gradibus qui in rebus inveniuntur.

Existența gradelor de perfecțiune ne conduce spre descoperirea unei valori absolute.* În viziunea lui Platon ființarea materială este proiecția lumii ideale, desăvârșite. Se deosebesc proprietăți categoriale ale ființării dar și proprietăți transcendente: *unum, aliquid, res, bonum și verum*.

Atât de contestatul de către Kant și în general de către idealști, *Res in se – Ding an sich*, este descoperit de filosofia clasică pe baza principiului identității metafizice: "ființa este ceea ce este"; ori această identitate o descoperim în dublu sens: în esență și existență. Orice *Res* există la nivel de transcendentia în calitate de noțiune unică, veșnică, neschimbabilă, atunci când ne oprim asupra a *ceea ce este* acea ființă pe care o categorisim drept "lucru".⁵

Plecându-se de la principiul non-contradicției, se descoperă o expresie epistemologică a unității transcendente, care privește ființa în aspectul și ordinea care îl pune în opoziție cu o altă ființare. Din punct de vedere gnoseologic se poate referi numai la aspectul material, actualizat. Această principiu, Aristotel îl leagă de structura internă a gândirii: "Într-adevăr, e peste putință ca un om să-și poată

* *Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huius modi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversi modo ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxima vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Methaphys. Quad autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut, in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum.*

⁵ Krąpiec M.A., *Metafizyka*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1988, p. 142.

închipui că unul și același lucru este și totodată nu este [...] Sunt însă unii care, afirmă că este posibil ca un lucru să fie și totodată să nu fie, și că se poate și cugeta în acest chip. Părerea aceasta se întâlnește la mulți naturaliști. Dar noi am stabilit că este o imposibilitate ca un lucru să fie și totodată să nu fie, și astfel am arătat că acesta este cel mai sigur principiu. Însă unii, din pricina ignoranței lor, pretind că trebuie dovedit chiar și acest principiu fundamental; dar e un semn de ignoranță să nu-ți dai seama care propoziții au nevoie să fie dovedite și care nu. Oricum, e peste putință ca toate să fie demonstrate, căci procedând astfel am merge la infinit, și atunci nu s-ar mai putea dovedi nimic. Dacă deci există vreun principiu care să nu aibă nevoie de a fi demonstrat, apoi cu greu s-ar găsi altul care să întrunească într-o mai mare măsură această condiție decât acesta. [...] Cred însă că respingerea se deosebește de demonstrația propriu-zisă prin aceea că, în acest din urmă caz, cel care vrea să demonstreze principiul s-ar părea că presupune tocmai ceea ce era de demonstrat, pe când în celălalt caz, dacă cineva arată că adversarul a comis o greșeală, atunci avem de-a face cu o respingere, nu cu o demonstrație.⁶

Unitatea transcendențială se descoperă sub aspectul formal, sau esențial, și sub aspectul unității existențiale. Unitatea transcendențială sub aspect formal se regăsește fals rezolvată în istoria filosofiei antice: "arhe-ul" ionienilor, identitatea absolută sau unitatea ființei pentru Parmenides, ideea pentru Platon care se replică în unități materiale, etc.⁷ Aristotel recunoaște forma drept cel mai important element constitutiv ființei substanțiale. Forma devine astfel fundamentul unității și definibilității ființei substanțiale. Neoplatonismul va căuta ulterior o unitate mai presus de orice categorie – unul – τὸ ἐν – care devine punctul central al sistemului emanațiilor. Aristotel însă, descrie ființei, mai multe tipuri de unitate: "[...] Ființa și Unul sunt unul și același lucru și de aceeași natură, pentru că apar împreună, ca principiu și cauză, prin aceeași noțiune unitară [...] În definitiv e același lucru dacă spunem: *un om* sau *om ființând* sau pur și simplu *om*, iar când, dublând expresia, zicem: el este *un om*, ea nu înseamnă altceva decât: el este *om*. De aceea este evident că nici cu ocazia procesului de naștere sau pieire nu se poate despărți omul în Ființă de om, precum, deopotrivă, nici dacă spunem: un om este sau omul este. E limpede deci că adaosul noțiunii de Ființă pe lângă Unul înseamnă același lucru, și invers, când noțiunii de ființă i se adaugă aceea de Unul, înseamnă același lucru ca Ființa. Apoi, substanța fiecărui lucru în parte este una, nu în chip accidental, după cum, de asemenea, ea are caracterul de ființă nu în chip accidental, așa că există tot atâtea specii ale Unului, câte sunt și ale Ființei.⁸"

În viziunea lui Aristotel, preluată și de scolastică, se poate vorbi și despre o unitate a ființării sub forma cea mai generală și lipsită de contradicții. Este tipul de unitate decis de unicitatea actului ființării – existența – reunită sub o singură formă esențial nedivizibilă, o formă cu o existență unică actuală.

În mod particular, unitatea transcendențială absolută este legată de ființarea care este în mod absolut simplă, necompusă, în consecință existență pură și act pur care realizează în sine plinătatea ființării; acest tip de ființare îl are doar Absolutul (văzut de creștini ca o caracteristică a Dumnezeuului Unic și Personal), devenind necesar pentru înțelegerea ființelor reale, dinamice și compuse.⁹

⁶ Aristotel, *Metafizica*, IV, 1005 b – 1006 a.

⁷ Krapiec M.A., *op.cit.*, p. 152.

⁸ Aristotel, *Metafizica*, 1003 b.

⁹ Krapiec M.A., *op.cit.*, p. 156.

Unitatea transcendențială a ființării materiale, dinamice și compuse, se realizează în ceea ce este constitutiv necesar, esențial, pentru păstrarea tipului de ființare respectiv.

Dacă prin abstractizare izolăm în mod absolut unitatea transcendențială, în raport cu celelalte ființe descoperim că ființa respectivă ca unitate, este întotdeauna "ceva" – *Aliquid*, concret. Așa se descoperă categoria transcendențială *Aliquid*, care dă naștere discuțiilor referitoare la legăturile dintre ființe. Monismul, își are originea în filosofia lui Parmenides (sec.VI-V), a lui Heraclit (sec.VI-V), în unitatea neoplatonică care emană întreaga realitate, fiind regăsit în concepția unei singure substanțe cu atribute nelimitate în filosofia lui Baruch Spinoza (1632-1677), în realitatea aparentă, subiectivă susținută de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), sau Ideea absolută provenită din dialectica susținută de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) și identificată cu Spiritul – sinteza dintre teză – Logos și antiteză – Natura. Monismul sub formă radicală nu mai este susținut astăzi de nici un curent filosofic, pluralismul existențial fiind considerat în general aparent iar problema "arhe-ului" dispărând datorită agnosticismului manifestat de gândirea contemporană, pragmatică în raport cu realitatea. Pluralismul existențial autentic, recunoaște în tradiția filosofică clasică și manifestarea unor relații de interdependență relativă între ființe, în cele din urmă "participarea" acestora la actul creației și necesitatea existenței Absolutului și a legăturii dintre Absolut și celelalte tipuri de ființare.¹⁰

Adevărul ca și categorie transcendențială a ființei îl regăsim fie sub aspect gnoseologic fie ca adevăr sub aspect ontologic.¹¹ Din punct de vedere gnoseologic "adevărul" a fost definit de Isaak ben Salomon în *Liber de definitionibus* (tradus în latină în anul 1187) în spiritul filosofiei aristotelice cu influențe neoplatonice. Adevărul logic: *Veritas est adequatio intellectus et rei* – adevărul este adecvarea intelectului (cunoașterii intelectuale) cu lucrurile. Adevărul ontologic survine prin adecvarea intelectului cu ființa, relație reală și necesară întregii ființări. Despre "adevăr" Karl Rahner, părintele teologiei transcendentale, afirmă:

"[...] natura adevărului variază în funcție de natura cunoștinței, al subiectului cunoștinței și al obiectului cunoscut. Dacă este vorba, de exemplu, despre cunoștința sau subiectul cunoscut în sine originar, atunci adevărul este pur și simplu prezent în sine, o luminozitate interioară a unui "fiind" pentru sine; luminozitate care nu este obiectivabilă conceptual, dar care se produce în *fiicare* act al cunoașterii, acela care face obiectul să aibă o față pozitivă [cf. Grec. θετικός, -ή, -όν, adj. – *pozitiv (thetic)*].¹² Această luminozitate originară implică necesar, ca o condiție a posibilității sale, o experiență, mai întâi și în sine non-thetică, a propriei transcendențe a spiritului. Astfel, acest adevăr unic, care, fiind inclus în altele, nu este un adevăr printre altele, ci unicul adevăr înglobant, comportă o referire la Dumnezeu, o știință tăcută, non-thetică, asupra misterului abisal care este fundamentul a toate.¹³

Rahner vede mai presus de orice în "adevăr" Adevărul, unicul posibil, care se descoperă ca adevăr prim și ultim în experiența noastră umană.

¹⁰ *Ibidem*, p. 161.

¹¹ *Ibidem*, p. 169.

¹² *Dicționar Grec – Român*, Editura VOX, București 1995, art. θετικός, p. 232.

¹³ Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, art. "Vérité".

Prin subordonarea ființei față de potențele volitive se descoperă categoria transcendentă a binelui – *Bonum*. În mod uzual, orice ființă care devine într-un fel sau altul obiect al dorinței poate fi încadrată în categoria transcendentă de *Bonum*. În funcție de modul cum se realizează subordonarea ființei ca *bonum* față de voință/dorință, distingem mai multe tipuri de diferențieri. Astfel, dacă o ființă devine obiect al dorinței datorită altor bunuri pe care le subordonăm posedării "binelui" respectiv, abordăm ființa ca un "bine util" – *bonum utilis*. Ființa abordată din perspectiva plăcerii pe care actul posedării o generează se descoperă ca un "bine plăcut" – *bonum delectabilis*. Ființa definită ca "persoană" devine obiect al dorinței numai din perspectiva unui "bine demn de stimă" – *bonum honestum*.¹⁴ În acest ultim caz, ideal rar întâlnit în practică, înseamnă a dori o ființă umană doar pentru că aceasta "există" și are demnitatea pe care existența personală i-o conferă, în plus are o existență unică și irepetabilă în spațiu și timp, în istorie. Binele metafizic, legătura dintre Ființa necesară și ființarea contingentă, a fost analizată în problematica legată de calea a III-a.

Aceste categorii transcendente se reflectă în lumea empirică în diverse grade, putându-se face o analogie doar acolo unde există o structură comună. Perfecțiunea absolută reprezintă posedarea acestor atribute în mod absolut. Faptul că putem vorbi despre "bun", "mai bun", etc, sau putem aplica gradele de comparație categoriilor transcendente, aceasta se datorează existenței unei Ființe care posedă această perfecțiune în mod absolut. Această Ființă devine în același timp și cauza eficientă a existenței gradelor de perfecțiune, fiind unică, veșnică și neschimbabilă. Astfel Toma ajunge din nou la *aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis*, pe care omul religios îl identifică cu Dumnezeu.

Via Quinta – ex gubernatione rerum.

A cincea cale ne propune o incursiune în Univers, de la macro- la microcosmos, ceea ce ne permite să descoperim că toate legile naturii au o finalitate și reprezintă modul cum Dumnezeu intervine în mod perfect în scopul menținerii Creației în existență.¹⁵ Filosofii atei nu acceptă principiul finalității, după care *omnes agens, agit propter finem* – totul ce acționează, acționează spre [în perspectiva] un [unui] scop", pentru că ar fi obligați să recunoască că întreaga existență este guvernată spre un scop final – se îndreaptă de "undeva" spre "ceva." Pentru atei lumea "este" ceea ce observația empirică consideră a fi realitatea imediată (orice predicție se face doar pe baza legilor naturii cunoscute, însă "evoluția" Universului – în ultimă instanță – nu ar avea nici un scop în sine, fiind doar un "accident" pe scara istoriei). Atunci cum se explică faptul că Universul este – dacă nu se resimte influența distructivă și perturbatoare a omului – *cosmos* și nu *haos*?

¹⁴ Krapiec M.A., *op.cit.*, p. 190-191.

¹⁵ *Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.*

Principiul finalității consideră că ființarea este subordonată față de Ființa Absolută. Prin acțiune se înțelege de fapt mișcarea / transformarea în definiție metafizică, orice ființează fiind într-un anume mod și în mișcare. Realitatea este într-o perpetuă mișcare, fapt ce nu poate fi pus la îndoială, fie că este vorba despre structura internă sau de mișcarea la scară cosmică, însă orice mișcare / transformare este determinată de "ceva" ce are o finalitate determinată. Din punct de vedere filosofic, numai răul – definit ca lipsă în ceea ce este constitutiv neesențial – nu are nici o finalitate.

În Univers distingem trei mari tipuri de ființare:

- Ființe care posedă cunoaștere intelectuală – unica ființă este până acuma omul – care acționează, în măsura în care este om responsabil de actele sale, în perspectiva unui scop pe care îl cunoaște. Scopul final este cel care determină și acțiunea într-o anumită direcție. Pentru omul religios scopul final este mântuirea.
- Ființe care nu posedă intelect, însă posedă cunoaștere senzitivă. Acțiunea acestora este îndreptată spre un scop imediat (de exemplu dobândirea hranei, conservarea speciei, etc.), parte componentă a unui scop final. Viața fiecărei viețuitoare este subordonată scopului final și se desfășoară după regulile care respectă legile naturii. Ori prin legile naturii recunoaștem modul perfect prin care Dumnezeu acționează asupra Creației.
- Ființele lipsite de orice tip de cunoaștere senzitivă, în această categorie intrând două categorii: plantele, ființe însuflețite ce posedă viață vegetativă și ființarea neînsuflețită, ca suport material al întregului Univers. Acțiunea acestor ființe este subordonată unui scop final, pe care evident nu o cunosc.

Întreaga ființare se subordonează unui scop final, finalitatea fiind determinată de o Inteligență superioară, după al cărei "chip" este și inteligența umană, însă la scară cosmică, ceea ce ne ajută să înțelegem ce înseamnă Atotputernicia. Tot ceea ce există într-un anume mod acționează, Dumnezeu fiind act pur, acțiune imanentă pură, Inteligența mai presus de orice inteligență. Mersul perfect al Creației este perturbat doar de entitățile capabile de cunoaștere a finalității, care se opune într-un anume mod voinței lui Dumnezeu. În același timp, să nu uităm că nu există predestinare, fiecare fiind liber să acționeze după voința sa, viitorul ne-existând "acum;" viitorul este în continuă schimbare – transformare, opozițiile față de finalitate manifestându-se doar în elemente ne-esențiale ce nu pot modifica în ansamblu "finele," cunoscut în mod diferit de Dumnezeu, Cel care este mai presus de timp (veșnic), fiind metaistoric.

Concluzii

Atributele lui Dumnezeu sunt deduse de Toma pe baza negației sau eminenței (atributul cunoscut ridicat la absolut).¹⁶ Esența lui Dumnezeu – din perspectivă metafizică – o constituie existența în sine – *aseitas*, întreaga ființare contingentă fiind dependentă de El (*entia ab alio, entia participanta*). Pe calea negației, Dumnezeu se descoperă a fi neschimbabil, veșnic, nematerial – spiritual, simplu – necompus, acategorial – transcendent. Pe calea eminenței îl definim pe

¹⁶ Tatariewicz Władysław, *op.cit.*, vol. I, p. 276.

TOMA DE AQUINO

Dumnezeu: perfecțiunea, înțelepciunea, atopoternicia, inteligența, voința, toate absolute. Prezentarea strict metafizică de mai sus a fost lipsită de atributul aspectivității, trecându-se de la filosofie la credință în mod repetat datorită sublinierii perspectivelor pe care datele astfel descoperite le oferă unei credințe ancorate în cunoașterea elementelor ce pot fi raționalizate, rămânând și un element irațional, experimentarea lui Dumnezeu, altfel spus calea mistică a cunoașterii directe, a experienței transcendente.

Existența lui Dumnezeu este acceptată astăzi doar de către cei care au în orizontul credinței noțiunea de Dumnezeu. Evoluția filosofiei moderne și contemporane spre dezvoltarea noțiunii de subiect și exaltarea subiectivității au făcut imposibilă acordarea cu limbajul și preocupările gândirii medievale. Putem afirma fără a greși că astăzi acceptă existența lui Dumnezeu numai acei indivizi capabili de reflecții asupra metafizicii și problemei ființei, majoritatea fiind incapabili să pătrundă dincolo de bariera experienței sensibile și să treacă dincolo de aparențele lumii empirice. Afirmările teodiceii clasice înțelese, teodiceea contemporană pare doar o discuția asupra limitelor cunoașterii empirice.

În afara viziunii clasice, teodiceea se confruntă astăzi cu științele pozitive, care nu vin în contradicție cu datele revelației și cu ceea ce credința afirmă, atâta timp cât știința caută să afirme doar adevărul prin metodele și competențele specifice.

BISERICA KIEVIANĂ ÎNTRE DECĂDERE ȘI RENAȘTERE SPIRITUALĂ. SECOLELE XIII – XVII

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. L'Église kieviénne entre déclin et renaissance spirituelle. XIII^e – XVII^e siècle. La période du XIII^e au XVI^e siècle, avec ses querelles intestines meurtrières et ses luttes épuisantes contre les envahisseurs étrangers, a imprégné le psychisme national russe d'un pessimisme qui marque profondément son histoire. Les limites spatiales de la foi chrétienne dans la conscience populaire s'étendent dans les régions du Tchernihov, Rostov, Volodimir Volynsky, Halitch, Smolensk, Volodimir Zalessky et Moscou. Le développement de la Russie Moscovite fut entériné par les Patriarches orientaux qui après 1589 reconnurent au Patriarcat russe (moscovite) un rang qui le plaçait immédiatement après les anciens sièges de Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem avec la prétention d'être la III^e Rome. Une grave crise spirituelle fut amorcée par le fraternités, l'action de princes et écrivains slaves et de l'Union de Brest-Litovsk. La position greco-catholique avec la vision d'unité spirituelle centrée sur Rome, l'action de l'archevêque Josaphat Kuntsevitch – martyr pour la cause de l'Union de l'Église – et de Joseph Veliamin Rutsky, conduira à réveil spirituel.

După cucerirea Kievului de către mongoli, pământurile ucrainene au fost împărțite în mici cnezate ce nu mai puteau organiza o reală contraofensivă împotriva năvălirii tătarilor. Marile centre culturale și mănăstirile kievene au căzut pradă pustiirii tătare (acum, organizați în Hoarda de Aur efectuau mult mai ușor campanii periodice de pradă), însă comunitățile monahale aveau să renască din cenușa vechilor lăcașe incendiate. După dispariția Rusiei kievene ca unitate statală, politică și economică, micile cnezate au polarizat în jurul noilor centre de putere, formându-se treptat două grupe: cnezatele sudice, ucraineano-kiievene, moștenitoare și păstrătoare a tradiției autohtone din perioada de înflorire, și cnezatele nordice, în jurul Volodimirului și Moscovei. Cnezatele nordice au fost în perioada de înflorire a spiritualității ruse, cele mai vitrege regiuni pentru creștinismul slav, triburile slave fiind amestecate cu cele finice. Apoi, limba vorbită și tradiția bizantină au căpătat o tentă proprie, diferită de tradiția kieviană-sudică. Creștinismul ca religie "trăită" profund avea de suferit din cauza reacției păgâne, spiritualitatea creștină dezvoltându-se greu și datorită subordonării bisericilor față de conducătorii locali și mai ales datorită lipsei inițiale a școlilor.¹ După răspândirea monahilor kievieni în spațiul răsăritean al Europei (secolele XIII – XV), odată cu apariția mișcării *pustnicilor*, spiritualitatea rusă nordică va cunoaște propria-i perioadă de înflorire.²

¹ Kost' Panas, *Istoria Bisericii Ucrainene*, (în original: Кость Панас, *Історія Української Церкви*, НВП "Трансінтех", Львів 1992), p. 40

² Elisabeth Behr-Siegel, *Le monachisme russe*, în *Le monachisme. Histoire et spiritualité*. (=Dictionnaire de spiritualité), IX, Paris, 1980, p. 157

În vestul pământurilor ucrainene, se înființează cnezatul lituanian-rus³ care a intrat sub conducerea Poloniei. Urmează o perioadă de decădere a spiritualității ruse pe fondul răspândirii ideilor Reformei protestante și a lipsei de instruire a clerului de rit bizantin-slav, monahismul acestei perioade fiind aproape lichidat. Conciliul florentin (1439) va pune bazele unei reale refaceri a unității Bisericii, chiar dacă aceasta s-a realizat sub influența eclesiologiei timpului și a orgoliilor nobilimii de rit latin. O primă "unire" s-a realizat în anul 1413, înainte de Conciliul de la Florența, rămasă în literatură ca *unia* de la *Horodel'* (Городельська унія); această pseudo-unire acorda drepturile și privilegiile *șleahet*⁴ catolice de rit latin tuturor nobililor ucraineni ortodocși ce ar fi trecut la romano-catolicism. Această "unire" nu a atras decât un mic număr de familii nobiliare, dornice de putere, masele populare și clerul rus, lipsit uneori de nivelul minim de cunoștințe catehetice, rămânând în continuare în aceeași stare. Unirea de la Brest, din 1596, a deschis noi perspective spiritualității ucrainene, creștinismul acestor pământuri redevenind prolific în ce privește evoluția monahismului – organizat de Iosif Veliamin Rutsky și însuflețit de Iosafat Kunțevici. Ordinul monahal greco-catolic s-a numit *Ordinul vasilian*, preocupându-se de acum înainte de instrucția clerului și de emanciparea credincioșilor păstoriți.

Mănăstirile rusiei keviene în perioada năvălirilor tătare

Mănăstirile și bisericile au avut cel mai mult de suferit de pe urma acțiunilor de pradă organizate de Hoarda de Aur. Mănăstirea Pecersc a fost pentru prima dată distrusă în timpul invaziilor din 1240. În această perioadă, Mănăstirea kieveană a peșterilor nu s-a mai putut ridica la strălucirea perioadei de glorie, monahii migrând spre locuri mai sigure sau, pur și simplu, refugiindu-se în păduri. În această perioadă, unii călugări au ajuns până în Volinia, unde au pus bazele Mănăstirii "Adormirii Maicii Domnului" din Poceaiev, un viitor centru de renaștere spirituală a Ucrainei. Monahii keviene au continuat să formeze o mică obște pe locul ruinelor fostei mănăstiri, continuând să respecte modul de viață teodosian. Sunt menționați documentar egumenul Serapion (ales în 1249) un erudit propovăduitor și viitor Episcop al Volodimirului din Suzdal'sk (Володимиро Суздальським) și egumenul Ahapit care participă în anul 1289, la funerariile cneazului Volodimir Vasylkovici în orașul Volodimir din Volinia. În două sute de ani, comunitatea avea să-și recapete renumele de altă dată. Mănăstirea Pecersc a fost din nou pustiită de tătarii Hoardei de Aur aflați sub conducerea hanului Eghilei în anul 1416. În scurt timp, comunitatea s-a reorganizat, după cum mărturisesc documentele vremii care menționează că în anul 1441, cneazul Fedir Ostoroz'kiîi (†1453) se călugărește în renumita mănăstire kieveană. O nouă cucerire a Kievului și, în același timp, o nouă pustiire a Pecerscului este produsă de hanul tătarilor din Crimeea, Mengli-Ghirei, care a atacat aceste teritorii spre sfârșitul anului 1482, ca

³ Augustin Pekar OSBM, *Доба занепаду українського чернецтва* (Perioada decăderii monahismului ucrainean), în *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОПІ ЧСВВ* (Analecta OSBM, Schiță a istoriei OSBM), Видавництво ОО. Василян, Рим, 1992, p. 70

⁴ Numele sub care este cunoscută nobilimea de rit latin autohtonă sau rusă-convertită, asimilată în tradiția ucraineană cu nobilimea "polonă" datorită alianțelor matrimoniale ce ștergeau în timp urmele necatolice. Păstrarea ritului liturgic și a limbii proprii, deveneau astfel semne de rezistență în fața pericolului deznaționalizării, favorizat și de privilegiile deținute în exclusivitate de nobilii catolici sau, mai târziu, protestanți.

urmare a înțelegerii cu Moscova. Hanul a trimis cneazului moscovit Ivan al III-lea potirul și discul de aur furat din biserica Sfintei Înțelepciuni (Sfânta Sofia) din Kiev. Această perioadă a năvălirilor tătare și-a pus amprenta asupra spiritualității poporului, fiind epoca minunilor făcute de icoane și moaște care, la cererea de ajutor făcută de oameni, au dus la salvarea mănăstirilor sau orașelor aflate sub asediu.

În plan spiritual, a dominat pesimismul față de viață. Dacă în perioada de aur a Rusiei kievene s-au dezvoltat artele și științele, conducătorii politici și militari erau "drepti" și "sfinți", poporul era liber și protejat de armată și de legislație (*Adevărul Rus–Руську Правду*), dar mai ales având convingerea că este cu totul în mâinile providenței divine. Marile biserici catedrale din Kiev, Novhorod și Polotș erau în această perioadă dedicate "Înțelepciunii divine", "Sfânta Sofia" – concepută în mentalul indivizilor nu după etimologia greacă sau după traducere, ci imaginată ca un ipostas feminin ce aduce în lume ordinea și frumusețea divină.⁵

Perioada imediat următoare a adus pretutindeni în lumea slavă imaginea distrugerii, a divizării politice, neputința apărării în fața năvălitorilor și, în consecință, doar fuga și pierderea a tot ceea ce rămânea în urmă era unica soluție de a scăpa cu viață. Moartea era prezentă ca o "umbră" ce bântuia mentalul colectiv. Bisericile construite în secolele următoare au fost dedicate "Adormirii Maicii Domnului" (de exemplu cele din Cernihov, Rostov, Volodimir Volinschi, Halici, Smolensc, Vladimir Zalesschi și chiar Moscova, sunt cunoscute prin hramul lor: *Uspenie* – "Adormirea"). Adormirea Maicii Domnului reprezintă la nivelul inconștientului colectiv o sărbătoare religioasă care proiectează speranța unui sfârșit fără frică și suferință; începând cu această perioadă sunt cinstite icoanele "Mariei – mama bunei morți."

Pe fondul pesimismului generalizat, datorită dezbinării politice și a istoriei nefaste, în locul unei resemnări pasive, sau a pierderii sentimentului sensului vieții, a început o proiectare treptată a tuturor aspirațiilor și așteptărilor în metaistoric. Cântul religios și popular a dobândit treptat o tentă de tristețe, prin meditarea patimilor lui Isus, a Mariei sau a Sfinților Prunci nevinovați uciși de Irod, însă totdeauna răul existențial și-a găsit explicația în lumea spirituală, în planul lui Dumnezeu. În același timp, cântecul liturgic slav devine un simbol al "corurilor îngerești" și al transcendenței, îmbinându-se cântul polifonic cu accentele trecerii de la liniște – șoaptă – freamăt, sau exclamare a fericirii mai presus de bucuriile profane.

Noul sens dat transcendenței spiritului uman aflat în căutarea transcendenței Absolutului divin, s-a regăsit și în arhitectura religioasă a bisericilor reconstruite sau înălțate în această perioadă, precum și în stilul iconografic rus ce s-a conturat începând cu secolul al XIII-lea.⁶ Începe să se manifeste și tendința de desprindere față de lumea materială și de descriere a justiției și frumuseții divine; de exemplu egumenul Serapion, un mare propovăduitor al secolului al XIII-lea, sublinia necesitatea schimbării mentalității individului credincios – *pocaiania*, pentru a se reconstrui imaginea lui Dumnezeu în om și a se desprinde de mrejele lumii materiale, trecătoare, care propune doar valori deșarte.⁷

⁵ Ivan A. MINEA, *Du 13^e au 16^e siecle*, în *La Russie. Histoire des mouvements spirituels*. (=Dictionnaire de spiritualité), XIV, Paris, 1990, p. 48

⁶ Despre cultura Rusiei epocii, a se vedea studiile lui Lihacev, analize pertinente, bine susținute pe baza izvoarelor scrise, de un înalt nivel științific, publicate în Leningrad sau Moscova între anii 1960 – 1978.

⁷ Gerhard Podskalsky S.J., *op. cit.*, p. 49 – 50

Mai departe de năvălirile tătare (nu total la adăpost de acestea, după mersul istoriei), teritoriile lituaniano-bieloruse și Volinia ucraineană (supusă din anul 1340 cnezatelor lituaniene) au devenit un teren propice dezvoltării creștinismului și monahismului păstrător al spiritului kievian. După eliberarea de sub tătari a unor mari părți din teritoriul Ucrainei, Lituania a preluat moștenirea culturală și influențele lingvistice ale acesteia, formându-se așa numita "Rusie-Lituaniană" (*Литовською Руссю*). Deși păgâni, cnejii lituanieni s-au arătat inițial toleranți față de creștinismul ucrainean, pentru ca în secolele următoare să aibă loc un mare număr de convertiri, dar și de mișcări politice produse de apostazi sau reacții păgâne. Cnejii lituanieni au ctitorit unsprezece mănăstiri, printre care și "Mănăstirea Sfintei Treimi" (*Святотроїцький Монастир*) din Vilnius, ctitorită de cneazul Olgerd (*Олгерд*), la jumătatea secolului al XIV-lea, prima mănăstire care a recunoscut mai târziu Unirea de la Brest.

În anul 1458, Mitropolia istorică, majoră, a Kievului și-a mutat sediul în Moscova, datorită evoluției politice,⁸ Papa Pius al II-lea delimitând Mitropolia Kievului cu toate teritoriile ucrainene, lituaniene și bieloruse aflate în componența statului polono-lituanian, de Mitropolia Moscovei. Mitropolia Kievului a avut în componență două arhiepiscopii: Arhiepiscopia Kievului cu sediul în Vilnius (palat mitropolitan în Novhorod) și Arhiepiscopia bielorusă a Poloțcului cu sediul în Vitebs'c, împreună cu opt eparhii: Eparhiile de Brians'c (*Брянська Еп.*), Smolens'c (*Смоленська Еп.*), Turivs'c (*Турівська з Пищинуо Еп.*), Volodimir din Brest (*Володимирська з Берестейщиною Еп.*), Luț'c de Ostoroh (*Луцька з Осторогом Еп.*), Holms'c de Belzscyn (*Холмська з Бельзщиною Еп.*), Peremis'c și Sambirs'c (*Перемиська із Самбірщиною Еп.*) și L'viv de Halici (*Львівська з Галичем Епархі*), dintre care, la începutul secolului al XV-lea, Moscova și-a anexat eparhiile Briens'cului și Smolens'cului.⁹

Pe teritoriile Haliciului, încă din secolul al XIII-lea, se cunosc mănăstirile ctitorite de cneazul Danil Romanovici (†1264), "Mănăstirea Sf. Daniel" (*Данилівський Монастир*), și de fiul acestuia, cneazul Lev (†1300), "Mănăstirea Sf. Gheorghe" din apropiere de L'viv (*Монастир Св. Юрія*) și "Mănăstirea Mântuitorului" din Stari Sambor (*Спасівський Монастир*), precum și biserica Sfântul Nicolae și Mănăstirea Sfântul Onofrei, construite în interiorul curții domnești de atunci.¹⁰ La sfârșitul secolului al XV-lea numai pe teritoriul Halicinei erau atestate documentar un număr de 57 mănăstiri.

Din punctul de vedere al evoluției spiritualității, stilului vechi, monumental, istoric, static, începe să i se opună un nou stil de viață. Este vorba despre o spiritualitate pătrunsă de dinamism, un "realism mistic" în care se exprimă convingerea că "ființa empirică nu se manifestă decât în măsura participării sale la realitatea mistică."¹¹

⁸ Creșterea influenței Moscovei față de cnezatele nordice și centralizarea puterii, în timp ce "Rusia lituaniană" împreună cu Kievul intră în componența statului Polono-Lituanian.

⁹ A. Velikîi, "Din cronică Ucrainei creștine"; A. Великий, *3 літопису християнської України*, III, Рим, 1969, p. 113 – 122

¹⁰ Augustin Pekar OSBM, *op. cit.*, p. 81

¹¹ B. Zenkovsky citat de Ivan A. Minea, în *op. cit.*, p. 50

Pe fondul unei Rusii instabile din punct de vedere politic și militar în care Moscova încearcă să polarizeze și să monopolizeze puterea, fără a oferi protecție împotriva invaziilor tătare, o epocă a luptelor interne neconținute, a epidemiilor și catastrofelor, pădurile virgine constituiau un real refugiu și, în același timp, o alternativă la lumea civilizată. Astfel apar în Rusia Centrală și de Nord, teritorii eminentamente împădurite, un mare număr de eremitaje și schituri, care trăiau după modelul monahului – pustnic propus de Serghie de Radonei (1314 – 1392). Este și o perioadă în care a apărut isihasmul după modelul Athosului, comunitățile călugărești pendulând între personalismul mistic susținut de Nil Maikov (1433 – 1508), cunoscut ca Nil Sorski, și colectivismul în slujba idealului teocratic susținut de Iosif din Volokolamsk (†1515).¹²

Este interesantă și interpretarea spirituală a catolicității – *соборность* – care provine din comuniunea de iubire și, în cele din urmă, din unitatea trinitară: statică și, în același timp, de un dinamism al iubirii contemplative dintre cele trei Persoane – reprodusă în mod genial de Andrei Rubliov (†1427). Mișcarea isihastă s-a stins în cele din urmă, ca urmare a primatului intereselor politice în defavoarea vieții spirituale, reintrând în viața spirituală a rușilor prin activitatea lui Paisie Velicicovski (†1794), ucenic al starețului Vasile de la Poiana Mărului, el însuși stareț și autor de *Regulă* la Dragomirna și Neamț. Dacă începând din anul 1458, Moscova își aroga titlul de Mitropolie istorică prin mutarea mitropolitului din Kiev la Moscova, interesele politice ale Porții, aflată în conflict de interese cu republica polono-lituaniană, conduce la sprijinirea Moscovei și la inculturarea ortodoxiei schismatice; patriarhatele răsăritene, aflate sub influența politică turcilor, au ridicat, în anul 1589, Mitropolia Moscovei la rangul de Patriarhat, alături de Patriarhatele istorice ale Constantinopolului, Antiohiei, Ierusalimului și Alexandriei, apărând în scurt timp ideea centralizării ortodoxiei schismatice de rit greco-bizantin în jurul Moscovei ca o a treia Romă. Moscova avea însă propriile-i ambiții de a deveni o putere politică și militară separată de interesele Europei Occidentale.

Ideea celei de a III-a Rome nu era nouă, ci a fost propovăduită de monahul Filotei; în anul 1511 acesta se adresa țarului Ivan al III-lea: "Privește și ascultă, preacucernice Țar, ca toate țările creștine să se unească cu ale tale. Căci două Rome au căzut, însă a treia durează, iar a patra nu va mai fi. Căci a ta Împărăție Creștină nu depinde de nimeni altcineva, căci aceasta este puternica voință a lui Dumnezeu."¹³

Declinul vieții eclesiastice ruse între secolele XV – XVI

Dispariția pe scară largă a isihasmului, scăderea importanței spiritualității pustinicilor (rămași departe de civilizație și, în general, analfabeți, astfel încât nu au lăsat mărturii scrise), și amestecul intereselor politice în problemele Bisericii a dus la o tragică stare de decădere a vieții spirituale pe toate planurile. După Reforma lui Luther (1517), Bisericile de rit bizantin au avut mult de suferit. Dacă în perioada de aur a creștinismului kievian și chiar în timpul năvălirii tătarilor, mănăstirile au

¹² Elisabeth Behr-Siegel, *Le monachisme russe*, în, *Le monachisme. Histoire et spiritualité*. (=Dictionnaire de spiritualité), IX, Paris, 1980, p. 162

¹³ Tadeusz Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, Wydawnictwo "Calvarianum", Kalwaria Zebrzydowska 1986, p. 24

reprezentat adevărate centre de cultură și spiritualitate, locuri unde se formau intelectualii timpului, se scriau "letopisețele" și constituiau refugii pentru cei chemați spre o mai intimă legătură cu Dumnezeu, fie nobili, fie oameni din popor, între secolele XV-XVI, a avut loc o decădere spirituală și morală a clerului de mir și a călugărilor, ajungându-se treptat la hirotonirea semi-analfabeților.

În teritoriile ucrainene aflate în componența statului polono-lituanian, la starea de decădere generală contribuie din plin și așa numitul "drept al patronatului" – *право патронату*¹⁴ – care face ca bunurile și proprietățile bisericesti sau mănăstirești să fie folosite în scopuri personale de către șleahlici. Din secolul al XV-lea regele statului polono-lituanian, pe linia canoanelor bizantine pervertite apoi de modelul protestant de conducere a vieții religioase, și-a arogat misiunea de a aproba alegerea mitropoliților, episcopilor și egumenilor, dându-le în același timp drept de posesiune pe viață asupra bunurilor materiale ce țineau de teritoriile păstorite. Treptat, eparhii sau arhimandrii au ajuns să fie încredințate laicilor care beneficiau de drepturi materiale pe viață, uneori fără să fie ulterior hirotoniți, situație în care aceștia locuiau, împreună cu familia, în sediul eparhial sau în mănăstirea respectivă. S-a ajuns la situația paradoxală când așa numitul arhimandrit al Mănăstirii kievene Pecersc, împrăștie obștea, împarte averea mănăstirească copiilor și rudelor sale, fapt care îl obligă pe regele Sigismund I (1506 – 1548) să intervină și să-i încredințeze voivodului Kievului, cneazul F. Pronski, misiunea de a reface comunitatea și de a reda monahilor bunurile lor.¹⁵ Această situație s-a regăsit în Vinius, dar și în teritoriile Voliniei sau ale Halicinei, fiecare regiune cu particularitățile ei.

În Apusul Europei circulau ideile reformatoare ale lui Martin Luther (1493-1564), Ulrich Zwingli (1484-1531) și Jean Calvin (1509-1564). În Germania lutheranismul a primit statut legal în anul 1555, devenind în scurt timp religie de stat în Suedia, Danemarca și Norvegia. Din Elveția calvinismul s-a extins în secolul al XVI-lea în Franța, Olanda, Scoția, Ungaria și Lituania, în timp ce anglicanismul a devenit religie de stat sub Elisabeta I (1558-1603). Astfel a apărut necesitatea unei Contra-reforme, care s-a realizat prin Conciliul Tridentin (1545-1563).

Răsăritul Europei trecea printr-o criză a vieții spirituale și datorită pătrunderii ideilor protestante; altfel spus, s-a ajuns la o îndepărtare față de adevărata față a Bisericii Răsăritene (a se vedea ideile *Catehismelor* tipărite de calvini în limbile naționale pătrunse în mentalitatea ortodocșilor, mai ales cele referitoare la polemica anti-catolică și unele practici, cum ar fi *paștile* – "Cina Domnului" la protestanți – intrate în practica liturgică, etc.). Același lucru se observă și în celelalte state aparținând creștismului oriental aflate sub ocupația sau directă influență a Imperiului Otoman.¹⁶

¹⁴ Dreptul patronatului sau al ctitoriiilor își are originea în legile din timpul Împăratului Iustinian (527 – 565). Această lege permitea ctitorilor și urmașilor lor, să numească parohii sau egumenii mănăstirilor ctitorite, însă în înțelegere cu eparhul locului. Ctitorii conduceau după bunul plac, amestecându-se în problemele spirituale sau materiale ale instituției patronate.

¹⁵ Augustin Pekar OSBM, *op. cit.*, p. 90

¹⁶ Panas Kost', *op. cit.*, p. 66

BISERICA KIEVIANĂ ÎNTRE DECĂDERE ȘI RENAȘTERE SPIRITUALĂ

Principalele cauze care au dus la decăderea vieții bisericești sunt următoarele:¹⁷

- În primul rând amestecul puterii politice și a feudalilor locali în problemele bisericești. Aceasta s-a realizat mai ales prin răspândirea ideilor și practicilor protestantismului, condus de autoritățile statale și nu de o ierarhie bisericească. Sinodul din Vilnius ținut în anul 1509 a consemnat o decădere a vieții spirituale ca urmare a amestecului laicilor în treburile bisericești. Aplicarea hotărârilor Conciliului Tridentin (1545-1563) va duce la renașterea Bisericii și va permite convocarea Sinodului din Brest (1596), care a hotărât unirea cu Roma a Bisericii ucraineano-bieloruse;

- O altă cauză a situației grele în care se afla Biserica era lipsa unei concepții adecvate față de ecumenism. În rândul clerului de rit latin a existat foarte mult timp tendința de a fi intoleranți, sau să se considere superiori clerului altor Biserici, chiar dacă acesta aparținea unei Biserici Catolice de rit Oriental;

- O altă cauză care a agravat relațiile interetnice și, prin aceasta, declanșând tendința de inerție în fața civilizației occidentale, era modul de aplicare a prevederilor Contrareforme Catolice care, prin prevederile sale, apăra interesele republicii polono-lituaniene în privința teritoriilor ucraineno-bieloruse. De aici neîncrederea și reacțiile de împotrivire ale ortodocșilor, la rândul lor instrumente în mâinile altor forțe politice. Statul era condus de indivizi aleși din rândul nobilimii polone ("șlehta").¹⁸

- În ceea ce privește pregătirea clerului, situația era și mai dramatică. Nu existau școli sau seminarii corespunzătoare, singurele materii studiate fiind cunoștințele despre rit, citirea după cărțile de cult și elementele de practică liturgică. Candidații la preoție erau fie copiii preoților existenți, parohia transmițându-se din generație în generație, fie cei desemnați de nobilii și ctitorii laici.

- În același timp, au fost citate numeroase încălcări ale prevederilor canonice; se practica simonia, iar în rândul preoților răsăriteni erau numeroase cazuri când aceștia erau divorțați sau recăsătoriți a doua sau a treia oară. Clerul de rit slavo-bizantin nu era respectat de feudații care, cu mici excepții, aparțineau fie Bisericii latine fie protestante. Prin politica de discriminare practică de administrație se ducea și o politică de "polonizare" și latinizare forțată a populației ucrainene și a "rusinilor", aceștia din urmă fiind lemkii, slovacii, bielorușii sau ucrainenii.

- De suferit avea și viața călugărească, trecând prin declinul generat de situația de criză mai sus amintită. Mănăstirile, care ar fi trebuit să fie inima vieții spirituale și locul de formare a viitoarei ierarhii bisericești, în marile orașe erau locuite de autoritățile laice. Mitropolitul Onisifor Divocika era informat de abuzurile săvârșite asupra mănăstirilor în anul 1586 de o parte a autorităților. Șlehta teritoriilor galițiene i-a scris mitropolitului că: "... în mănăstiri, în locul egumenilor sau al fraților călugări trăiesc stăpânii cu soțiile și copii lor, iar laicii stăpânesc și administrează bisericile..."

Această situație s-a schimbat după Unirea de la Brest (1596) prin reforma monahismului răsăritean realizată de Mitropolitul Iosif Veliamin Rutki și Iosafat Kunțevici, care a dus la formarea viitorului Ordin Vasilian (OSBM – Ordinul Sfântului Vasile cel Mare), reformă care a obligat la îndreptare și monahismul fraților din strana ortodoxă.

¹⁷ Соловій М.М., Великий А.Г., СВЯТИЙ ЙОСАФАТ КУНЦЕВИЧ ЙОГО ЖИТТЯ І ДОБА, Видавництво ОО. Василіян, Торонто, 1967, р. 33-34

¹⁸ Panas Kost', *op. cit.*, p. 68

Biserica suferea și din cauza lipsei de interes a boierimii ucraineano – bieloruse față de apărarea credinței proprii, aceasta luptând doar pentru dobândirea de drepturi similare celor deținute de nobilimea polono-lituaniană de rit latin sau de confesiune protestantă. La toate acestea, dacă se mai adaugă situația precară și lipsa de educație a majorității populației orașelor și satelor. Avem astfel o situație de ansamblu a vieții bisericești din spațiul slav al secolelor XVI-XVII. Salvarea vieții Bisericii și emanciparea clerului din componența Republicii Polono-Lituaniene s-a realizat prin Unirea de la Brest, eveniment care anticipează cu o sută de ani Unirea cu Roma a Bisericii Române din Transilvania. Unirea de la Brest va duce la renașterea și începutul unei perioade de înflorire a spiritualității creștin-răsăritene

Unirea de la Brest (1596)

Geneza Unirii o găsim în Conciliul Ecumenic din Florența (1439), care se regăsește în mișcările de refacere a unității în întregul Orient creștin: armenii (22 noiembrie 1439), coptii (4 februarie 1442), sirienii (30 noiembrie 1444), caldeii și maroniții (7 iulie 1445) la care s-au adăugat și alte Biserici creștine locale.¹⁹ În urma Conciliului Tridentin (1545-1563) a început un proces de reînnoire a spiritualității creștine-europene și o adaptare a credinței la noile curente științifice și filosofice, la umanismul timpului, manifestându-se și necesitatea de a răspunde protestantismului.

Tot mai des sunt menționate inițiative de aderare la Unire din partea clerului rămas fidel spiritualității creștine, în care vedeau soluția ieșirii din situația grea în care se găsea creștinismul slav; totodată se dorea împiedicarea amestecului nobilimii în problemele bisericești – obicei preluat de șleahță după modelul protestant – oprirea procesului de polonizare forțată a ucrainenilor și bielorușilor de pe teritoriul Republicii. Nu trebuie neglijată nici reacția de apărare a propriei Biserici împotriva tendințelor de centralizare a noului patriarhat moscovit, dar și dorința de obținere a drepturilor și privilegiilor clerului și poporului care erau în acea perioadă rezervate doar catolicilor și protestanților, majoritari în dietă.

În anul 1590 episcopatul ucraineano-bielorus a fost convocat în vederea soluționării unor probleme legate de relațiile cu Constantinopolul, care făcea jocul Imperiului Otoman. La 24 iunie 1590, din proprie inițiativă, cinci episcopi ucraineano-bieloruși s-au declarat în favoarea ruperii de patriarhul constantinopolitan și începerea tratatelor de unire cu Roma. Sinodul din Brest din 26 octombrie 1591 a luat hotărâri în privința înnoirii prevederilor de drept canonic pedepsind aspru acțiunile subversive ale clerului și încălcarea competenței în relațiile cu alți ierarhi. Mai apoi, în anul 1592, la ideea Unirii a aderat episcopul Volodimirului, Ipatie Potie, de aceasta arătându-se interesat și cneazul Ostrovski. După lungi discuții și înțelegeri între Ostrovski și reprezentanții clerului, la 2 decembrie 1594, a fost semnată o declarație prin care în anul următor urma să fie instruită o comisie episcopală care să înceapă discuțiile de pregătire a condițiilor concrete ale Unirii; acest document a fost semnat de un mitropolit, șapte episcopi și un arhimandrit.

Sinodul Bisericii ucraineano-bieloruse din iunie 1595 a aprobat condițiile Unirii pe baza Conciliului Florentin și a garantării respectării tuturor condițiilor

¹⁹ Solovii, M.M., Velykyi, A.H., *op. cit.*, p. 44-45

impuse de episcopatul autohton. Interesele Bisericii "ruse" au fost reprezentate de doi delegați aleși de clerul ucraineano-bielorus și anume Ipatie Potie, episcopul Volodimirului și K. Terlețki, episcopul de Łuțk. Între 22 iulie și 23 decembrie 1595, cei doi episcopi delegați au dus tratative cu reprezentantul puterii, cneazul Constantin Ostrovski, cu nunțiul apostolic din Varșovia, G. Malaspina, precum și cu numeroși senatori și membri ai comisiilor bisericești, după care au organizat o călătorie la Roma și au semnat, în numele întregii ierarhii, mărturisirea de credință în concordanță cu documentele ratificate de Sinoadele Bisericii ucraineano-bieloruse.²⁰ Potie și Terlețki au semnat, în ianuarie-februarie 1596, textele oficiale care au fost trimise Scaunului Apostolic. După aceea s-au întors în teritoriul eparhiilor lor pentru pregătirea Sinodului de ratificare oficială și definitivă a Unirii cu Roma.

Este interesantă poziția duplicitară a lui Ostrovski, care și-a folosit dreptul de veto în timpul discuțiilor dietei Republicii Polono-Lituaniene și a organizat opoziția ortodoxă. Acesta a reușit să atragă de partea sa doi episcopi semnatari ai documentelor Unirii și anume M. Kopistensko, episcopul de Peremis'c (Przemysł), și G. Balaban, episcop de L'viv, chemând clericii ruși la nesupunere.

În zilele de 6-10 octombrie 1596 (pe stil vechi), la Sinodul din Brest, Mitropolitul Mihail Rahozi împreună cu majoritatea episcopatului ucraineano-bielorus au semnat Documentul de Unire cu Roma. Din partea papei Clement al VI-lea au participat episcopii latini ai L'vivului, Łuțkului și Chelmului, din partea lui Sigismund al III-lea trei delegați laici, lucrările sinodului fiind conduse de părintele iezuit Petru Scarga, care a înștiințat oficial Varșovia și Roma despre rezultatul convorbirilor.

În scurt timp au apărut reacțiile Moscovei și Constantinopolului împotriva Unirii, găsind aliați în rândul clericilor de pe teritoriul Republicii și opozanți organizați în jurul lui Ostrovski. Ostrovski a convocat un antisobor, necanonic (pentru că dreptul de a convoca un sinod îl are doar mitropolitul), punându-l în frunte pe protosincelul constantinopolitan Nikifor. Din 1597 și până în anul 1648, urmează o perioadă de tensiuni și frământări cu implicații majore în ceea ce privește dialogul Est-Vest; au apărut dezbinări, însă în cele din urmă s-au încheiat datorită evoluțiilor politice și militare din zonă, mai ales datorită intervenției lui Bogdan Chmielnițki și a cazacilor lui, reunite cu strădaniile Mitropolitului Petru Movilă în ceea ce privește politica și emanciparea vieții Bisericii kieviene.

Ipatie Potie, ajuns în anul 1599 mitropolit în locul defunctului Mihail Rahozi și K. Terlețki, au pus bazele juridice și organizatorice ale Bisericii Ucraineano-Catolice. Mitropolitul Kievului Iosif Veliamin Rutski (1614-1637) este reformatorul monahismului în interiorul noii biserici punând bazele Ordinului Sfântului Vasile cel Mare al Sfântului Iosafat, în timp ce sfântul călugăr Iosafat Kunțevici, ajuns Arhiepiscop al Poloțkului, prin viața și martiriul său este sufletul Unirii, prin sângele său consolidându-se temelia Bisericii.

Sfântul Sfințit Martir Iosafat Kunțevici (1580/1584 – 1623)

Iosafat Kunțevici s-a născut în orașul Volodimir din Volinia, situat pe râul Bug, unul din cele mai vechi orașe ctitorite de cneazul Volodimir, încreștinătorul Ucrainei.²¹ Tatăl lui Iosafat a fost de origine nobilă, Havril Kunțevici, însă datorită condițiilor

²⁰ Panas Kost', *op. cit.*, p. 71

²¹ Solovii, M.M., Velykyi, A.H., *op. cit.*, p. 63

economice, familia a sărăcit. Havril Kunțevici era recunoscut pentru virtuțile sale, fiind ales consilier al orașului. Pentru întreținerea propriei familii a fost obligat să se ocupe cu comerțul. Soția sa, Marina, provenea dintr-o familie din Volodimir de origine modestă.²²

Nu se cunosc date asupra existenței și altor copii în afară de viitorul Sfânt Iosafat, însă este foarte probabil faptul că acesta să nu fi fost nici primul și nici unicul copil al soților Havril și Marina Kunțevici. Citând cele mai sigure documente istorice, Iosafat s-a născut în anul 1580, după alte documente 1584, primind la botez numele de Ivan.²³ După copilăria petrecută în orașul natal, din anul 1596 în viața tânărului Ivan Kunțevici începe o nouă etapă. Ivan, în vârstă de 16 ani, a fost dat în grija bogatului comerciant Iakentie Popovici din Vilnius, un prieten de familie al Kunțevicilor, unde ar fi trebuit să se inițieze în tainele negustoriei. Anul 1596 a fost și anul ratificării Unirii cu Biserica Romei, fapt care a influențat foarte mult viitorul lui Ivan Kunțevici. Imediat s-a observat faptul că tânărul Kunțevici nu era atras de treburile negustorești ci de studiu, simțind o imensă sete de cunoaștere: ziua muncea ca ucenic, iar noaptea citea la lumina lumânării, fapt pentru care de multe ori era palid și fără vlagă spre disperarea lui Popovici. Cărțile citite în această perioadă au avut rolul de a-l iniția în viața spirituală; a studiat cărți liturgice, Patericul Lavrei Pecersk, Mineele cu viețile sfinților și publicații cu caracter polemic, foarte răspândite în acel timp.²⁴ Prin intermediul episcopului Ipatie Potie, ajuns mitropolit al Kievului între 1600-1613, Kunțevici a luat un prim contact cu Biserica Unită cu Roma, nou apărută în urma Unirii de la Brest.²⁵

El s-a apropiat de teologie prin intermediul părinților iezuiți Fabritius Kowalski, profesor de retorică, filosofie și teologie, fiind în același timp spiritual în Królewiec (actualul Kaliningrad), precum și prin bielorusul Ivan Grigori Hrușewski, profesor de teologie dogmatică și morală. Datorită faptului că nu stăpânea bine limba latină, Kunțevici nu a putut urma una din instituțiile publice de învățământ, însă ca autodidact și cu ajutorul unor profesori binevoitori a asimilat un bogat bagaj de cunoștințe teologice.

Prin formația sa spirituală și mai ales prin practica liturgică, Ivan Kunțevici aparține Bisericii greco-bizantine slave. Însă Biserica Ortodoxă trecea printr-o perioadă de criză a vieții spirituale și morale generată de decăderea clerului și de pătrunderea ideilor protestantismului în rândul credincioșilor, mai ales în rândul celor bogați și influenți, aflați în competiție pentru demnitățile publice. În Vilnius, practic inima catolicismului de rit răsăritean, sub influența directă a Moscovei, a apărut un centru de opoziție împotriva Unirii de la Brest. Alături de Mitropolitul Rahozi, semnatar al Unirii, în Vilnius a rămas fidelă doar o mică parte a credincioșilor și clerului, mai ales Mănăstirea Sfânta Treime împreună cu câțiva monahi, celula de bază din care va genera Ordinul Vasilian. De cealaltă parte, în Vilnius se afla "frăția ortodoxă" reunită în jurul Mănăstirii Sfântul Duh.²⁶

²² Kozanevici Evhen, *Viața Sfântului Mucenic Iosafat Arhiepiscopul Poloț'cului*, în original Козаневич Евген, *ЖИТТЯ СВЯТОГО МУЧЕНИКА ЙОСАФАТ. АРХІЕПІСКОПА ПОЛОЦЬКОГО*, Видавництво Мисіонер", Львів, 1994, p. 19

²³ Solovii M.M., Velykyi A.H., *op. cit.*, p. 68

²⁴ *Ibidem*, p. 14-15

²⁵ Porfirio V. Pidrucinii OSBM, "Ordinul Vasilian de la Unirea din Brest (1596) până în anul 1743", în original, Порфірій В. Підручний, *Валяньський Чин від Берестейського з'єднання (1596) до 1743 року*, în *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОРИЇ ЧСВВ (Analecta OSBM, Schiță a istoriei OSBM)*, Видавництво ОО. Василян, Рим, 1992, p. 103

²⁶ Solovii M.M., Velykyi A.H., *op. cit.*, p. 81-83

În anul 1604, Ivan Kunțevici, după ce a dovedit că nu poate fi atras spre activitatea de negustor și nici nu dorea să intre în familia lui Popovici prin căsătoria cu una din fiicele acestuia, a fugit din casa gazdei sale pornind pe calea pe care și-a dorit-o din copilărie. Kunțevici a luat legătura cu părintele Fedorovici, rectorul Seminarului, și cu părintele Grek Arkudius, un mare cunoscător al biblicului și patrologiei răsăritene.²⁷ Tânărul Ivan Kunțevici, atunci în vârstă de 24 de ani, a intrat în Mănăstirea Sfânta Treime din Vilnius, primind numele de călugăr Iosafat. Din ordinul regelui polon Ștefan Báthori (1574-1586), în clădirea mănăstirii se găsea Consiliul orașului, astfel încât din anul 1584 în clădirile mănăstirii locuiau împreună cu monahii și cetățeni laici cu familiile lor. Între anii 1595-1596, coducerea mănăstirii a avut-o părintele Arhimandrit Sofronie, după care la conducere a urmat Egumenul Matei, o persoană cu o personalitate labilă care, în cele din urmă, a trecut la calvinism. În locul apostatului conducerea a fost preluată de părintele Arhimandrit Samuil Sincila, un om învățat însă grosolan și prost crescut, cu care tânărul călugăr Iosafat a avut de furcă.²⁸ În mănăstire, alături de Iosafat ceva mai târziu a intrat și Ivan Veliamin Rutski, care a primit numele de călugăr Iosif, fiind consemnați în documente încă cinci novici.

În această perioadă, Iosafat s-a desăvârșit în viața spirituală, ducând o viață ascetică strictă, având tendința de a se retrage ca într-un eremitaj, însă dând dovadă de virtuți și în cadrul comunității. Este foarte probabil că și-a impus regula ascetică a reformatorului monahismului slav Nil Sorski, inspirată de spiritualitatea isihasmului atonit.²⁹ În anul 1604 Mitropolitul Ipatie Potie l-a hirotonit pe Iosafat ca diacon; dorind să fie mai înainte de orice un bun monah, Iosafat a acceptat cu greu chiar hirotonirile. Din acest motiv, acesta a acceptat, în cele din urmă, hirotonirea de preot numai în anul 1609, doar după insistențele îndârjite ale lui Iosif Veliamin Rutski, în calitate de bun și apropiat prieten a lui Iosafat.³⁰

În anul 1611 Iosif Veliamin Rutski a ajuns Arhimandrit al Mănăstirii Sfânta Treime, fiind numit și episcop coadjutor al lui Potie; după moartea lui Potie, survenită în anul 1613, Rutski a devenit Mitropolit al Kievului începând cu anul 1614. Datorită virtuților sale, Iosafat a primit diferite funcții și însărcinări: între 1610-1612 vicar al egumenului, în 1613 egumen și, în sfârșit, între anii 1614-1617 a fost Arhimandrit al Mănăstirii "Sfânta Treime".³¹

La reorganizarea vieții monastice răsăritene și a Ordinului Vasilian (după Regulile Sfântului Vasile cel Mare), Iosafat Kunțevici și Iosif Veliamin Rutski au jucat un rol deosebit. În momentul când Iosafat ajunge Arhimandrit, Mănăstirea Sfânta Treime din Vilnius a atins culmile înfloririi ei. Dacă la intrarea lui Iosafat în mănăstire acesta era practic singurul monah, în scurt timp i s-a adăugat Iosif Veliamin Rutski și încă cinci novici; în anul 1614 rasa călugărească era purtată de 60 de tineri.³² Prima grijă a lui Iosafat a fost reclădirea mănăstirii și extinderea ei. Pe lângă averile mănăstirești, destul de mari la ora aceea, s-au adăugat numeroase

²⁷ *Ibidem*, p. 90-91

²⁸ *Ibidem*, p. 94-95

²⁹ Porfirio V. Pidrucinii OSBM, *op. cit.*, p. 104

³⁰ Tadeusz Żychiewicz, *op. cit.*, p. 50

³¹ Solovii M.M., Velykyi A.H., *op. cit.*, p. 159-168

³² Kozanevici Evhen, *op. cit.*, p. 58-59

donajii ale unor ctitori și binefăcători, astfel încât sub losafat mănăstirea Sfânta Treime din Vilnius a căpătat practic înfățișarea actuală. În afară de răspunderile pe care le avea în calitate de Arhimandrit, losafat s-a ocupat și cu educarea novicilor, fiind un adevărat spiritual pentru călugări și laici dovedindu-se, atunci când a trebuit, un bun gospodar.³³ Sub conducerea și în organizarea lui Rutski și Kunțevici, călugării vasilieni care trăiau după reorganizarea și reforma vilnusiană, numărau peste 100 de membri concentrați în jurul a cinci mănăstiri: Mănăstirea mamă din Vilnius, Biteni, Jiroviț, Novhorod și Minsk, ultimile două îndeplinind și misiunea de școli.³⁴

Rutski a intrat în Ordin ceva mai târziu decât Kunțevici, primind rasa călugărească la 6/16 septembrie 1607, din mâinile Arhimandritului Samuil Sincila care deținea atunci conducerea.³⁵ Iosif, absolvind studiile teologice în Occident, a fost ridicat, în scurt timp, la treapta diaconatului și a preoției. De acum a început un proces de reorganizare a Ordinului Basilian, după modelul organizatoric al vieții călugărești occidentale, dar păstrându-se toate trăsăturile monahismului răsăritean. În ceea ce privește modelul vieții călugărești, Iosif Veliamin Rutski s-a gândit prima dată la Ordinul Carmelitan, însă până la urmă, pregătirea spirituală și organizarea administrativă a fost preluată după modelul Ordinului iezuit. Iosif a devenit magistrul novicilor, iar losafat a fost ajutorul său. Sfânta Liturghie se slujea de mai multe ori pe săptămână, călugării apropiindu-se de Sfânta Taină a Euharistiei chiar și de două ori pe săptămână, spre deosebire de tradiția monastică răsăriteană, unde călugării se cuminecau doar de câteva ori pe an. Rutski preda novicilor și seminaristilor științele teologice și filosofice predate în Universitățile occidentale, învățătura Sfinților Părinți, atât cei latini cât și greci, punându-se accentul pe operele Sfântului Vasile cel Mare. Kunțevici preda tot ceea ce ținea de monahismul răsăritean, tipicul, liturgica și cântul bisericesc, prezentând și viețile sfinților.

Samuil Sincila a pactizat cu Stavropighia mănăstirii ortodoxe Sfântul Duh din Vilnius, astfel încât la intervenția directă a regelui Sigismund al III-lea, Iosif Veliamin Rutski a fost ales Arhimandrit al Mănăstirii Sfânta Treime. Sub îndrumarea sa și a lui losafat, tot mai mulți călugări s-au îndreptat spre studii. După ce Iosif a fost ales coadjutor al lui Potie, conducerea Ordinului i-a revenit lui losafat; însă colaborarea și prietenia dintre cei doi a durat toată viața.

Între 20 și 26 iulie 1617, la inițiativa lui Rutski a avut loc primul Capitul general basilian. La acest Capitul a luat naștere practic Ordinul Vasilitan care a primit o Constituție și un nume oficial: Ordinul Sfântului Vasile cel Mare.³⁶ De acum înainte, călugării greco-catolici vor primi oficial numele de "vasiliani", după regula Sfântului Vasile cel Mare, întemeietorul monahismului cenobitic care stă la baza Regulei după care se desfășoară viața comunității. La lucrările Capitulului basilian din 1617, Mitropolitul Iosif Veliamin Rutski i-a înmănat lui losafat Kunțevici numirea de episcop al Vitebskului și Arhiepiscop coadjutor al Poloțkului. Această numire venea din partea clerului și avea acordul regelui polon Sigismund al III-lea, aceasta fiind necesară deoarece Arhiepiscopul titular al Poloțkului, Ghedeon Brolnițki era în vârstă de peste 90 de ani și suferea de hemiplegie în urma unui atac vascular cerebral

³³ Solovii M.M., Velykyi A.H., *op. cit.*, p. 169

³⁴ *Ibidem*, p. 176

³⁵ Porfirio V. Pidrucinii OSBM, *op. cit.*, p. 110

³⁶ *Ibidem*, p. 111-112

(apoplexie). Astfel, imensa arhidieceză, cuprinzând aproape întreaga Bielorusie, era practic fără conducător.³⁷ La 12 noiembrie 1617, Iosafat a fost hirotonit prin punerea mâinilor Mitropolitului Iosif Veliamin Rutski.³⁸

Numit în funcție, Iosafat a introdus un nou program în bisericile Poloțkului, mai ales liturghia zilnică. Începe vizitațiile parohiale în sate, unde de cele mai multe ori se întâlnea cu oameni care nu văzuseră un episcop, sau care nu au auzit niciodată o predică rostită în biserică. S-a ridicat împotriva preoților căsătoriți a doua sau chiar a treia oară, lucru care contravine de drept canoanelor Bisericii. În mănăstiri a introdus noua Regulă vasiliană și a îndreptat neregulile găsite. De asemenea, el s-a opus amestecului laicilor, fie ei nobili sau simpli credincioși, în problemele bisericești, intrând în proces, după caz, cu cei care profitau de pe urma poziției lor sociale. În scurt timp bătrânul Arhiepiscop Brolnițki a murit, în locul său urmând Iosafat prin dreptul de succesiune garantat de coadjutorat. În munca sa de păstor, Iosafat nu a pregetat vizitând parohie după parohie, propovăduind Cuvântul lui Dumnezeu și aducând îndreptările și ajutorul cuvenit acolo unde binele Bisericii o cerea. Personal supraveghea ca ritul liturgic să fie păstrat neatins de influențele străine spiritualității răsăritene, rit pe care personal îl cunoștea, îl iubea și îl practica ducându-l la perfecțiune.³⁹

Pe plan politic și militar, în urma războaielor cu Imperiul Otoman, statul polono-lituanian a primit ajutorul cazacilor ucraineni, implicați în luptele împotriva moscoviților care au vizat teritoriile de răsărit ale republicii. Cazacii ucraineni aparțineau teritoriilor de Est care nu au aderat la Unire, astfel încât hatmanii au susținut secundar și interesele Bisericii Ortodoxe. După Unirea de la Brest din 1596, lipsa conducerea eparhială din multe teritorii aflate sub jurisdicția noii Biserici Unite cu Roma. Neglijența completării ierarhiei avea să coste scump Biserica Ortodoxă în evenimentele ce au urmat. Datorită situației politice din această perioadă și mai ales a confuziei care domnea în teritoriul răsăritean al republicii, Patriarhul Ierusalimului, Teofan – nu fără acordul și interesul Constantinopolului aflat sub turci – a numit episcopi ortodocși pentru scaunele episcopale ocupate de episcopii uniți. Iov Borețki a fost sfințit în taină în Lavra Pecersk ca Mitropolit al Kievului, funcție pe care o deținea de drept Iosif Veliamin Rutski; apoi au mai fost hirotoniți Isaia Kopyński – episcop pentru Przemyśl, Iosif Kurtevici – episcop pentru Volodimir, Isaak Boriskovici – episcop pentru Łuțk și Ostrog, Grek Abraham – episcop al Pińskului, iar ca Arhiepiscop al Poloțkului pe scaunul episcopal ocupat de drept de Iosafat Kunțevici, a fost hirotonit Meletie Smotrițki.

Pseudoierarhia ortodoxă și-a început activitatea clandestină fără a avea acordul Varșoviei. Oponentul lui Iosafat, Meletie Smotrițki, și-a trimis ca reprezentant în Vitebsk pe părintele Silvestru, care a declanșat o campanie de denigrare și subminare a Unirii. Iosafat a încercat din răspuț să reglementeze problemele din punct de vedere canonic și juridic, însă s-a lovit de lipsa de autoritate și de indiferența politicianilor varșovieni și lituanieni. Profitând de lipsa sa din Bielorusia – fiind chemat în audiență la sesiunile parlamentului Republicii, în anul 1621 ortodocșii au reușit să

³⁷ Tadeusz Żychiewicz, *op. cit.*, p. 71-72

³⁸ Solovii M.M., Velykyi A.H., *op. cit.*, p. 183-184

³⁹ *Ibidem*, p. 75

scindeze teritoriul Arhidiecezei Poloțkului în "uniți" și "neuniți". În acest context istoric și politic, Unirea de la Brest și sacrificiile celor care o înfăptuiseră era în pericol. Iosafat își vedea eforturile în zadar, iar Unirea părea condamnată.

În anul 1623 Iosafat Kunțevici era invitat de parlamentul Republicii în Varșovia, însă a refuzat să participe pentru a împiedica repetarea evenimentelor din anul 1621, când s-a produs practic sciziunea Arhidiecezei pe timpul lipsei sale din Bielorusia. Prin acțiuni de intimidare, prin minciuni, folosindu-se de ignoranța și fanatismul unor reprezentanți ai credincioșilor care nu au înțeles cu adevărat vocația creștinismului, schismaticii au reușit întotdeauna să recurgă la răzmerițe. Iosafat a participat însă la capitlul vasilian care s-a desfășurat la Rut, localitatea natală a Mitropolitului Iosif Veliamin Rutki, care a convocat capitlul pentru a discuta situația gravă prin care trecea Unirea. Conform mărturiilor, după lucrările capitlului, la invitația lui Rutki, Iosafat trece prin orașul Novhorod.⁴⁰

În luna octombrie a aceluiași an Iosafat a plecat spre Vitebsk, considerat cel mai primejdios și în același timp cel mai năpăstuit de soartă centru al ofensivei ortodoxe de pe teritoriul păstorit de Kunțevici. În Vitebsk se afla trimisul lui Meletie Smotrițki și de aici porneau toate intrigile și scrisorile de dezinformare spre întreaga Arhidieceză. În Vitebsk Iosafat a fost martirizat. Evenimentul din 12 noiembrie 1623 nu a fost "o mișcare spontană a mulțimii care l-a prins și l-a aruncat în apă [pe Iosafat]", așa cum afirmă apologia ortodoxă, ci a fost pregătită cu premeditare printr-o campanie sistematică de dezinformare, recurgându-se la minciuni și zvonuri lansate cu scopul de a manipula masele. Centrul mișcării de ofensivă împotriva Unirii era frăția/stavropighia vilnusiiană de pe lângă Mănăstirea "Sfântul Duh". Aici locuia Smotrițki, cu toate că fusese numit de Teofan arhiepiscop al Poloțkului. Smotrițki conta pe faptul că Iosafat era departe de Varșovia și de Vilnius, astfel încât prin ofensiva sa și cu sprijin extern, l-a izolat în reședința din Poloțk; însă Iosafat Kunțevici era în mijlocul credincioșilor pe care îi sprijinea și îi apăra, neîncetând vizitele canonice.

La 12 noiembrie 1623, Iosafat se afla în Vitebsk împreună cu însoțitorii săi: părinții Lețkowici, Ușațki, Okołow, Kraiewski, Łossowki, Cantacuzin (grec care se dedicase cu trup și suflet cauzei unirii Bisericilor), împreună cu câțiva slujitori.⁴¹ În dimineața acelei zi de duminică Iosafat, împreună cu arhidiaconul Dosotei, au început slujba utreniei.⁴² Semnalul începerii evenimentelor a fost dat de tragerea clopotelor primăriei care însemna că locuitorii din Vitebsk trebuiau să se adune înarmați fiecare cu ce avea, chiar și cu bâte de lemn. În ziua respectivă voievodul, notarul și câțiva consilieri, erau plecați din Vitebsk, căutându-și un alibi tocmai pentru a nu fi martori evenimentelor care se puneau la cale.

Preotul Ilia Davidovici, fost preot greco-catolic care pactizase cu ortodocșii, a început să tragă clopotele primăriei. Oamenii adunați în jurul palatului episcopal vociferau, însă la sfârșitul slujbei utreniei, când Iosafat a ieșit din catedrală și s-a îndreptat spre palat, au amuțit și au făcut loc Sfântului Arhiepiscop care impunea respect și emana prin simpla prezență o aură de sfințenie. După ce a intrat în palat

⁴⁰ Kozanevici Evhen, *op. cit.*, p. 109-110

⁴¹ Solovii M.M., Velykyi A.H., *op. cit.*, p. 295

⁴² *Ibidem*

la scurt timp s-au auzit primele comenzi: porțile palatului au fost dărâmate, slugile și însoțitorii Arhiepiscopului au fost bătuți, insultați, grav răniți și prădați. Iosafat se afla în sacristia palatului alături de sacristantul Tichon, îmbrăcat pentru celebrarea Sfintei Liturghii care începea prin procesiune; aici se ruga în liniște ca înainte de orice slujbă pe care o celebra. Când s-au auzit primele bătăi în ușa sacristiei, Iosafat a întrerupt pregătirile pentru Liturghie, a îngenunchiat și s-a rugat, după care s-a îndreptat spre holul unde se găsea un grup de protestatari și a închis după sine ușile. Lângă el a venit părintele Ușațki, grav rănit însă conștient. Iosafat le spuse: "Bătrânilor, de ce bateți slugile mele? Nu-i omorâți. Dacă aveți ceva împotriva mea, aici sunt !" Dintr-o dată s-a făcut liniște deplină, toți au încremenit. Tăcerea a fost însă întreruptă de doi oameni care au năvălit în încăperea printr-o ușă laterală, unul cu un topor, altul cu o bătă, ambii în stare de ebrietate, cu ochii tulburi și fețele congestionate de ură. Unul l-a lovit cu bătă, iar celălalt cu toporul, despicându-i creștetul capului și omorându-l dintr-o singură lovitură.

Cuprinși de o adevărată isterie în masă, mulțimea adunată a început să-l lovească pe cel ucis, s-au suit pe trupul său, au sărit, fiind de față femeii și copiii. L-au ridicat în picioare și au început să-și bată joc strigând să-și înceapă predica de duminică. Au târât trupul neînsuflețit până în cimitir, după care au smuls hainele de pe el. Oamenii s-au mirat de hainele simple și de ciliciul purtat de Arhiepiscop; de aceea, la prima vedere au crezut că aveau în față un alt călugăr vasilian îmbrăcat în locul lui Iosafat. Însă cei care îl cunoșteau au confirmat identitatea celui asasinat și faptul că Iosafat se îmbrăca întotdeauna modest, cu haine simple. Palatul a fost prădat și ruinat; trupul lui Iosafat a fost dus pe malul râului Dvina; aici i-au legat bolovani de mâini și de picioare și i-au cusut ciliciul (vesta din păr aspru) și, după ce l-au umplut cu pietre, l-au aruncat în apă. În zilele ce au urmat au început să caute trupul neînsuflețit al lui Iosafat, însă numai după o săptămână de căutări și după ce s-a oferit o sumă considerabilă de răscumpărare, a fost găsit și scos la suprafață.

Auzind de asasinatul comis, toți membrii pseudoierarhiei ortodoxe au fugit în Ucraina de Est sau în Volinia, alături de câteva zeci de persoane din Vitebsk care se simțeau vinovate. Însăși Meletie Smotrițki a stat ascuns o perioadă și nimeni nu a știut unde se afla.⁴³

Prin jertfa sa, Iosafat a îndepărtat pericolul ce planase asupra Bisericii Unite, astfel încât nimeni nu s-a mai gândit să o desființeze, nici clerul latin și nici cel ortodox. În unanimitate, au recunoscut meritele lui Iosafat de a fi luptat pentru ca *toți să fie una*. Asupra Vitebskului s-a lăsat o altă "perioadă întunecată", o serie de procese și audieri pentru aflarea celor vinovați, toate acestea din porunca personală a regelui Sigismund al III-lea. Din comisia de anchetă a făcut parte și Lev Sapieha, care se simțea acum vinovat pentru că îl părăsise pe Iosafat, chiar atunci când ar fi fost mai mare nevoie de sprijin. Au fost condamnați la moarte douăzeci de persoane, au fost înregistrate și sinucideri. Demn de semnalat este și faptul că nouăsprezece din cei condamnați la moarte au cerut să treacă de bunăvoie la Unire, cu toate că au fost anunțați că nu pot primi astfel nici o grațiere.

⁴³ *Ibidem*, p. 293..

Doreau astfel să obțină o împăcare cu Sfințitul Martir Iosafat de la care cereau iertare și mijlocire pentru iertarea păcatelor săvârșite fără conștiință deplină.

Au fost pedepsiți încă 75 de participanți la evenimente cu diferite condamnări și contravenții. Atât regele cât și Nunțiul Apostolic au fost de părere că Lev Sapieha a fost prea dur, însă era o refulare a sentimentului de vinovăție pe care, pe bună dreptate, îl simțea. Meletie Smotrițki, plin de remușcări față de sângele nevinovat care se vărsase, a trecut într-un târziu la *Unire*, devenind dintr-un "Saul" al ortodoxiei schismatice un "Pavel" al Bisericii Ucrainene Unite cu Roma, mai ales că a început să o slujească cu ajutorul cuvântului scris și predicat. Arhiepiscop al Poloțkului a fost ales Anton Sielava, un fost discipol al lui Iosafat. După ce trupul neînsuflit a fost adus în Poloțk, au urmat nouă zile de priveghere, după care a urmat ceremonia înmormântării în cripta deja pregătită în catedrala Sfânta Sofia.

Datorită minunilor petrecute la mormântul său și datorită pietății populare față de Sfântul Martir, Papa Urban al VIII-lea l-a declarat pe Iosafat *Fericit* la 16 mai 1643, fiind canonizat *Sfânt* de către Papa Pius al IX-lea la 29 iunie 1867, moaștele sale și pietatea față de Sfânt – pierdute și regăsite în teritoriile ocupate de armata țaristă, fiind depuse în cele din urmă în anul 1949, în catedrala Sfântul Petru din Roma – jucând un rol important în susținerea rezistenței greco-catolice din teritoriile ocupate (Biały Podlask) de Rusia în perioada de persecuții ale secolelor XVIII-XIX. În scurt timp, în Biserica Ucraineano-Bielorusă s-a dezvoltat și iconografia dedicată lui Iosafat (începând cu 1643), în secolul al XVII-lea apărând și primele tropare și condace, care au condus la apariția imnografiei din Mineele ucraineano-catolice.

Situația Bisericii Catolice ucrainene după 1596

La semnarea documentului de Unire din Brest (1596) nu au participat decât trei arhimandriți: Klementiți din Wraclaw, Gedeon Brołnițki din Lavrișov și Paisie din Minsk, la care se adaugă episcopul Ivan Hohol care era și arhimandrit de Kobrîns'k. Nouă arhimandrii, printre care și Mănăstirea Pecersk din Kiev, nu au aderat la Unire, la care se adaugă mănăstirile ucrainene de pe Nipru și numeroase mănăstiri din Bielorusia și Lituania. Cu timpul, tot mai multe mănăstiri au intrat în *Congregația Vasiliană* – *Василіянська Конгрегація*, cu mănăstirea mamă Sfânta Treime din Vilnius. Prin retragerea episcopilor din Ucraina de Vest (Gedeon Balaban și Mihail Kopistensko – L'vivul și Peremisk-ul), pentru 100 de ani mănăstirile ucrainene, cu unele mici excepții, au aparținut ortodocșilor, spiritualitatea kieviană evoluând prin teritoriile Lituano-Bieloruse care au adoptat moștenirea Kievului.⁴⁴

Numărul micilor mănăstiri și a monahilor ucraineni din Mitropolia Kievului care în jurul anului 1600 au recunoscut Unirea, nu este cunoscut cu siguranță, iar dintre cele care sunt atestate documentar, erau pe jumătate depopulate. În general, pe teritoriul ucrainean, cele mai multe așa numite "mănăstiri" au fost doar două – trei colibe sau locuințe ale monahilor ce duceau o viață semi-eremitică, care au

⁴⁴ Mănăstirile Ucrainei de Vest au intrat în comuniune cu Roma începând cu anii 1700, canonic intrând în comuniune deplină ca urmare a soborului din Zamois'k (1720), reunindu-se în Congregația Acoperământul Maicii Domnului (1739). Această Congregație, împreună cu Congregația Vasiliană a Sfintei Treimi se va reuni în anul 1743 sub numele de "Ordinul Rus al Sfântului Vasile cel Mare" – *Руський Чин св. Василя Великого*.

lăsat în urmă doar ruine sau numele satului (de exemplu: Монастирок, Монастирище, etc.). Aceste mănăstiri nu mai puteau reprezenta nici un loc de viață spirituală intensă și nici nu se putea vorbi despre viață intelectuală sau scrieri teologice.

Chiar dacă M. Rahozi și I. Potie erau titulari de Kiev, mijloacele de întreținere materială erau în mâinile ortodocșilor, respectiv Mănăstirea Pecersk; astfel încât inițial au fost mari probleme privind întreținerea și funcționarea normală a Bisericii Unite.⁴⁵

Începutul renașterii spiritualității ruse în unitatea Bisericii Catolice a beneficiat de contribuția scrierilor teologice ale lui Petr' Skarga (†1612), Ipatie Potie (†1613) și Iosafat Kunțevici (†1623). Spiritualitatea creștinismului răsăritean aflată în criză și opresată de legile civile, putea fi salvată, în viziunea acestora, prin refacerea unității creștine în jurul Romei, distrusă de schisma din 1054, și prin interferențele cu spiritualitatea creștinismului occidental;⁴⁶ ori pe fondul crizei spirituale contemporane, viața creștinismului occidental și oriental se află astăzi, mai mult ca oricând, în fața refacerii unității și reunirii eforturilor în interesul Bisericii lui Hristos, ideile promovate atunci fiind și acum actuale.

Începuturile au fost marcate de mari lipsuri materiale. Seminarul din Vilnius deschis în anul 1601 avea o clădire de lemn, donație a episcopului romano-catolic vilnusian Benedict Voina, putea adăposti 12 studenți susținuți material de Marele Cancelar Lev Sapieha și de episcopul de rit latin. Rectorul acestui prim seminar a fost părintele Petru Arcudius, grec de origine, profesor-formator al Colegiului Grec din Roma. Din 1603, după întoarcerea la Roma a părintelui Arcudius, rămân ca profesori Ivan Veliamin Rutki și Illia Morohovskii.

Biserica Ucraineano-Catolică a dobândit recunoașterea în statul Polono-Lituanian în primul rând datorită străduințelor Mitropolitului Ipatie Potie, punând bazele spiritualității răsăritene renăscute.⁴⁷

O mare importanță a avut-o activitatea Mitropolitului Iosif Veliamin Rutki (1614 – 1637). S-a născut în anul 1574 în Bielorusia, în satul Ruta din apropierea Novhorodului, domeniul familiei Veliamin, o familie trecută la calvinism. A fost școlit în Vilnius, după care urmează cursurile Universității din Praga. În timpul studiilor universitare din Praga se convertește la catolicism (fapt pentru care este dezmoștenit de familie), după care urmează trei ani de studii filosofice în Würzburg. La sfatul spiritualului său, Rutki își continuă studiile la Colegiul Grec "Sfântul Atanasie" din Roma (unde beneficia de studii gratuite, fiind lipsit de susținerea financiară a familiei). După patru ani de studii teologice, în anul 1603 se întoarce la Vilnius, își rezolvă problemele de familie, activează ca profesor al Seminarului, intrând în monahism alături de Iosafat. Aici se dedică trup și suflet reînnoirii spiritualității creștinismului răsăritean pe care l-a îmbrățișat, după 1605 programând primii pași spre integrarea Bisericii Unite în cultura Europei Moderne și mentalitatea creștinismului universal. În viața monastică, propune ca toți monahii să urmeze studii și să se preocupe de viața spirituală, de asemenea și-a exprimat dorința de a forma cât mai mulți propovăduitori și spirituali carismatici, a explicat importanța înființării școlilor care să formeze viitorii preoți de mir și laici dedicați activității publice,

⁴⁵ Porfirio V. Pidrucinii OSBM, *op. cit.*, p. 101

⁴⁶ Ivan A. MINEA, *op. cit.*, p. 68

⁴⁷ Panas Kost', *op. cit.*, p. 77

episcopii să-și cunoască îndatoririle și să le respecte, la care adaugă dorința de a-i sprijini și pe "frații de același rit" rămași tributari schismei.⁴⁸

La început s-a gândit la sprijinul PP. Carmelitani Desculți care aveau misionari în Moscova; carmelitani, formați în ritul de la Ierusalim după modelul Sfântului Ilie Tesviteanul, cu obiceiuri asemănătoare monahilor răsăriteni (de exemplu abstinența la mâncăruri din carne). Rutki ar fi dorit sprijinul unor călugări de rit latin care să cunoască limba, ritul de viață din mănăstirile ruse neunite. Acest proiect a fost transmis secretarului papal Marian Malacridi în anul 1606, cu ocazia vizitei *ad limina* făcută de Rutki ca delegat a lui Potie la Papa Paul al V-lea. Unul dintre principalele puncte rămănea reforma monahismului membrilor Sfântului Vasile cel Mare, de la care să reînceapă educația teologică și formarea spirituală a clerului și emanciparea poporului.⁴⁹

Neprișind ajutorul carmelitanilor, Rutki a cerut ajutorul Părinților lezuiți care au sprijinit Mănăstirea vilnusiană "Sfânta Treime" atât cu sfaturi și sprijin în educarea novicilor, cât mai ales au recomandat *rusinilor* aflați în școlile lor intrarea în Ordinul Sfântului Vasile. În anul 1607 Rutki se călugărește, fiind numit apoi Magistru de novici (ajutat de Iosafat), în 1608 este numit de Ipatie Potie în funcția de Protosincol (Vicar general) pentru întreaga Lituanië și Bielorusie, începând să trimită tot mai mulți clerici la studii în Colegii pontificale.⁵⁰

Tot acum apar și primele încercări din partea Stavropighiei Sfântului Duh, de a ocupa cu forța Mănăstirea Sfânta Treime, Arhimandritul Sincila a pactizat cu ortodocșii, mișcări repetate care s-au stins definitiv după intervenția lui Sigismund al III-lea și după numirea lui Rutki ca Arhimandrit (1611). Tot în 1611 Rutki este numit episcop coadjutor al lui Potie, Iosafat preluându-i îndatoririle de Arhimandrit. Datorită creșterii numărului chemărilor, alături de Mănăstirea mamă din Vilnius, sunt înființate noi mănăstiri în Biteni, Jiroviț, Novhorod și Minsk, viața spirituală îmbogățindu-se prin apariția unei noi școli spirituale și prin apariția viitorului Ordin.

Rutki devine Mitropolit al Kievului începând cu anul 1614, pregătind de acum direct bazele canonice, materiale și spirituale ale călugărilor greco-catolici ruși.

Dezvoltarea monahismului și a spiritualității vasilene în secolul al XVII-lea

O școală spirituală poate fi definită printr-un complex de autori aflați în dependență doctrinară unul față de altul, oferind o soluție omogenă într-o problemă determinată, care pornesc de la scrierile unui fondator, de obicei organizator sau reformator al vieții monastice, ce trasează principalele direcții de dezvoltare a vieții

⁴⁸ Din *Discursus Rutheni cuiusdam de corrigendo regimine in ritu Graeco conscriptus Vilnae anno 1605 in Januario* ("Discursus Ruscii"), *Analecta OSBM* nr. 4/1963, p. 126 – 134

⁴⁹ Secretariatul papal a trimis instrucțiuni nunțului din Polonia, Francesco Simonetti, prin care îi cerea să susțină efortul lui Rutki și să mijlocească în favoarea acestuia în fața regalității și a episcopatului de rit latin, dorindu-se ca noul Ordin, "din punctul de vedere al acelor legături, pe care aceștia le au cu Moscoviții, să devină pentru acest popor lumina adevăratei credințe..." *Instructajul Nunțului Apostolic din 11.11.1606*, în *Nunziatura di Polonia*, vol. 173, p. 142 – 143

⁵⁰ D. Blažejovskyi, *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of Central and Westwrn Europe (1576-1983)*, Roma, 1984, p. 54, în *Analecta OSBM*, seria II, vol. 48, p. 113

spirituale, de dobândire a sfințenie.⁵¹ Astfel, se poate vorbi despre școala spirituală benedictină, franciscană, dominicană, carmelitană, iezuită, etc; cea mai veche școală spirituală aparține fondatorului monahismului cenobitic, Sfântului Vasile cel Mare. Spiritualitatea vasiliană se definește ca o spiritualitate liturgică, dezvoltată pe linia Patristicii, propunând contemplarea misterului divin pe parcursul zilei liturgice (Sfânta Liturghie și liturghia orelor) și anului liturgic. După criza iconoclastă, monahii devin principalii conducători ai Bisericii constantinopolitane și vor influența evoluția spiritualității creștin răsăritene. Valorificarea Întrupării permite dezvoltarea unei spiritualități iconice care se suprapune peste spiritualitatea liturgică inițială, orice act liturgic fiind de acum înainte însoțit de un bogat ceremonial cu un simbolism specific, ceea ce permite "trăirea" în istorie a realității spirituale din veșnicie, aducerea "Cerului" pe pământ prin gesturi, simboluri, cuvinte ale rugăciunilor și muzică.

Prin refacerea unității Bisericii rus-kieviane cu Roma, peste aceste elemente specifice spiritualității creștinismului răsăritean se suprapune ordinea *Regulei* respectată cu sfințenie, apropierea frecventă de Sfânta Împărtășanie, disciplina și ascultarea, studiul spiritualității proprii, a teologiei și a literaturii spirituale; acestea au dus la formarea Ordinului Vasilian. Era nevoie de legislație și inițiativă.

În anul 1617 exista deja o comunitate numeroasă, un Seminar superior – Vilnius, și tot aici o școală elementară, două școli conduse de monahi – Novhorod și Minsk, iar în Biteni un seminar monastic, la conducerea cătreia pe lângă vasilieni au participat și părinții iezuiți. Iosif Veliamin Rutki a convocat superiorii mănăstirilor și câte cinci monahi reprezentanți ai fiecărei comunități. Primul Capitlu (Sinaxă) a avut loc în satul Ruta din regiunea Novhorodului (Bielorusia), pe domeniul familiei mitropolitului Iosif, între 20 – 26 iulie 1617. În deschidere Iosif Veliamin Rutki a cerut sprijinul a doi teologi iezuiți, observatori, care aveau misiunea de a informa despre practicile din diferitele Ordine monastice occidentale cu tradiție, fără să aibă drept de vot. Mitropolitul a subliniat faptul că reînnoirea spiritualității Bisericii și emanciparea clerului se poate realiza doar prin reformarea monahismului răsăritean din rândul căruia se aleg viitorii episcopi.⁵² Din anul 1613 Rutki a primit privilegiul de a prezenta candidații la episcopat, cerând regelui Volodyslav al IV-lea privilegiul ca mitropolii și episcopii să fie numiți numai din rândul vasilienilor reformați.

Rutki considera că întregul monahism răsăritean formează un singur "Ordin al Sfântului Vasile cel Mare" – *Чин Святого Василя Великого*, greco-catolicii formând doar o "Congregație" aparținând Ordinului răsăritean.⁵³

Dintre primele prevederi – modificate, sunt prezente și astăzi în Regula OSBM al Sfântului Iosafat – se pot enumera: Ordinul era de drept mitropolitan, mitropolitul fiind obligat să se preocupe de dezvoltarea lui; conducerea internă revenea Protoarhimandritului, ales de Capitlu pe viață, care avea dreptul de a convoca Capitlul (însă nu putea fi în același timp și episcop); Protoarhimandritul era obligat să convoace din patru în patru ani Capitlul General și să viziteze mănăstirile

⁵¹ Albino de B.G., *Ascetica e mistica*, Edizioni il Messagerio di S. Antonio, Padova, 1954, p. 22

⁵² După cuvântul lui Rutki: "[реформа] є засобом для виправлення духовного стану, якого інакше виправити не можливо, як тільки через віднову Чину; зокрема в грецькому обряді, в якому на всі церковні пости беруться особи з Чину," citat de Porfirio Pidrucinii, *Організація нового Чину (1596 – 1637)*, în *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОРІЇ ЧСВВ*, Видавництво ОО. Василян, Рим, 1992, p. 117

⁵³ Până în anul 1743 au fost folosite amândouă numele pentru a desemna noul Ordin, în documentele Scaunului Apostolic figurând "Ordinul Rus al Sfântului Vasile cel Mare", "Congregația Rusă a Sfintei Treimi", "Călugării ruși uniți ai Sf. Vasile" sau "Călugării ruși ai Sf. Vasile cel Mare a Congregației vilnusiene Preasfinta Treime", pentru a denumi Ordinul reformat de Rutki

subordonate; Protoarhimandritul să fie ajutat de patru consultori – aleși de Capitlu pe viață – din mănăstiri apropiate, putând să îndeplinească și misiunea de superiori ai caselor; mănăstirile își alegeau pentru patru ani un Egumen (numirea unui Arhimandrit ales pe viață de rege sau de ctitorul / patronul mănăstirii, conform practicii timpului, nu a putut fi oprită de Rutski); conform canoanelor doar membri Ordinului reformat să fie numiți în funcțiile de conducere a Bisericii, etc.⁵⁴

Principala diferență față de mănăstirile kievienne constă în centralizarea conducerii, propusă după modelul Ordinilor latine, însă trebuie menționat faptul că ideea aceasta este prezentă și în scrierile Sfântului Vasile cel Mare.⁵⁵ Apoi se observă strânsa legătură dintre Ordin și ierarhie, mitropolitul fiind în fruntea conducerii, drepturile depline fiind retrase, pe fondul unor neînțelegeri apărute, în anul 1686 la intervenția Scaunului Apostolic. În afară de diferențele de organizare, Rutski a subliniat importanța dezvoltării vieții spirituale "în spiritul ritului grec" practicat de rusia kieviană.

Al doilea Capitlu a fost convocat în 1621 în Lavrișov – Bielorusia, unde s-au reglementat probleme legate de ordinea interioară, al treilea Capitlu fiind convocat mai repede decât cadența normală, în Ruta, datorită încercării unor vasilieni de a trece la ritul latin. Aici a hotărât ca fiecare membru să depună jurământul de slujire a lui Dumnezeu în "ritul grec" și în "unitate față de Biserica Romei" până la moarte. Se menționează și primii martiri vasilieni, în 1618 fiind înecat în Nipru părintele Antonie Hrecovici, în 1622 fiind torturați de către ortodocși în Kiev încă patru călugări, după acest Capitlu, în scurt timp, fiind martirizat în Vitebsk și Arhiepiscopul vasilian Iosafat Kunțevici.

Procesul de unificare juridică și administrativă a mănăstirilor vasiliene greco-catolice începută în anul 1617 va dura până în anul 1743. Din punct de vedere al "Regulei" noului Ordin, Rutski a preluat în 1617 *Regulile ascetice* ale Sfântului Vasile cel Mare, pe care le-a prelucrat și adaptat cerințelor timpului și a formei de exprimare specifice începutului Epocii Moderne, exprimate după modelul Constituțiilor Ordinilor latine. Viața internă a mănăstirii se desfășura după "Regulile Generale" – din operele ascetice ale Sfântului Vasile cel Mare, "Dreptul particular" – specific Bisericii răsăritene și "Constituțiile capitlurilor" – Papa Urban al VIII-lea acordând dreptul Capitlului General să stabilească o Constituție și un Statut propriu, Capitlurile jucând un rol deosebit de important în evoluția ulterioară a organizării interne și în dezvoltarea spiritualității.⁵⁶

Comunitatea călugărească era alcătuită, după modelul Ordinilor latine, din două clase: *clerici* (preoții și candidații la preoție) și *frați ajutători*. De asemenea și ieromonahii își îndeplineau obligațiile în funcție de pregătirea lor filosofico-teologică, cei cu studii superioare îndeplinind misiunea de a forma și conduce comunitatea, clericii fără studii superioare fiind destinați *corului* – до хору, fiind departajați la început și după proveniența nobiliară sau nu a familiei lor (după practica timpului, departajări ale clericilor care apoi vor dispărea prin hotărâri capitulare). Pentru a se trăi umilința ca "virtute a virtuților" propusă de Sfântul Vasile, se depuneau pe lângă voturile *castității, sărăciei de bună voie și ascultării*, votul fidelității față de scaunul apostolic și angajamentul de a nu dori funcții în Ordin sau în

⁵⁴ Porfirio Pidrucinîi, *Організація нового Чину (1596 – 1637)*, în *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОПІ ЧСВВ*, Видавництво ОО. Василян, Рим, 1992, p. 118 - 119

⁵⁵ A se vedea Vasile de Cesareea, *Regula pe Larg*, nr. 35

⁵⁶ Porfirio Pidrucinîi, *op. cit.*, p. 122 – 123

Biserică. Rasa călugărească de culoare neagră, încinsă la brâu cu o curea de piele, era mai scurtă pentru frații ajutători care practicau diferite munci și meserii pentru întreținerea comunității (fapt pentru care erau scutiți de obligațiile tuturor rugăciunilor liturgice), pe cap purtându-se *capturul* după modelul specific rus; la rugăciune clericii purtau mantie. Clericii aveau dreptul de a se tunde (tonsura clericală) în timp ce frații ajutători purtau părul mai lung (până la guler), toți membrii având interdicția de a-și rade barba. În ceea ce privește rugăciunea, aceasta se desfășura încă de la început după practica monahismului rus-kievian (Sfânta Liturghie și Orologhionul, Acatistul Maicii Domnului, etc, în funcție de prevederile de tipic, adăugând unele practici în programul zilnic în folosul vieții spirituale a călugărilor (practici cunoscute și în monahismul ortodox, însă neobligatorii prin Regulă): lectura spirituală, meditația zilnică, cercetarea conștiinței, conferințele spirituale urmate de meditație și rugăcine.

Prin decretul Congregației *De Propaganda Fidae* din 24 octombrie 1624, la cererea Bisericii greco-catolice, se recunoștea dreptul "Călugărilor ruși ai Sf. Vasie cel Mare ai Congregației vilnusiene Sfânta Treime" dreptul de a-și alege un superior – Protoarhimanditul întregii Rusii, și dreptul de a se organiza după Capitluri alese din patru în patru ani.⁵⁷ Rutski se adresează Papei Urban al VIII-lea cu rugămintea de a redacta Decretul din 1624 sub forma unei *Brevia*, ceea ce se va realiza prin *Breve "Exponi nobis"* din 20 august 1631. Ordinul primise deja toate indulgențele, privilegiile și drepturile acordate membrilor celorlalte Ordine romano-catolice, încă din anul 1606.

Dacă deja Biserica rus-kieviană avea ieromonahi și clerici de mir instruiți, bine pregătiți intelectual și dedicați trăirii în Dumnezeu, din punct de vedere al organizării mai avea de lucrat, urmând alte încercări de-a lungul istoriei... După ce s-a străduit să lase Bisericii Unite o bază canonică stabilă și a consolidat monahismul rus-kievian în spiritualitatea Bisericii de rit bizantin-slav și a Bisericii Catolice, Mitropolitul Iosif Veliamin Rutski moare pe data de 5 iulie 1637 în Mănăstirea din Derman'. La moartea lui Rutski existau 160 de călugări în 36 de Mănăstiri răspândite pe teritoriul Rusiei Albe, Lituaniei și Ucrainei (5 în Ucraina, 2 în Lituania, 2 pe teritoriul Poloniei, 27 funcționând pe teritoriul Bielorusiei de astăzi).

După moartea lui Rutski urmează o perioadă de neînțelegeri între Mănăstiri, se vor convoca Capitluri și Anti-Capitluri necanonice, pe fondul insurecției cazacilor ucraineni din 1648 și a războiului Polono-Moscovit din 1667. După Mitropoliții Rafail Corsac (1637 – 1640) și Antonie Sieliava (1640 – 1655) urmează o perioadă de vacanță a Scaunului Mitropolitan Kievian pentru 10 ani. După cucerirea unei importante părți din Statul Polono-Lituanian în 1654, Moscova inițiază primele persecuții fățișe împotriva greco-catolicilor: obligarea credincioșilor să treacă la Biserica ortodoxă, confiscarea bunurilor Bisericii Unite cu Roma (biserici, mănăstiri, proprietăți) în Smolens'c, alungarea preoților greco-catolici care refuzau să devină apostazi, situații asemănătoare înregistrându-se în Poloț'c, Vilnius, Hrodni. De asemenea apar tensiuni între Mitropolitul Kiprian Johovs'kii (1674 – 1693) și Ordin, rezolvate la Capitlul din Novhorod (1686) prin intervenția Nunțiatunii Apostolice. După anul 1686 situația se normalizează, urmând o scurtă perioadă de înflorire a vieții în mănăstirile vasiliene OSBM. De asemenea, tot mai multe mănăstiri aderă la Unire, intrând în componența Congregației Ruse a Sf. Vasile cel Mare (Capitulurile din: Novhorod-1686, Mins'c-

⁵⁷ Documentele sunt reunite în *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. IX – X, Romae 1971, p. 452 – 453.

1690, Novhorod-1703). Spre sfârșitul secolului al XVII-lea se acorda o deosebită importanță noviciatului și formării spirituale a clericilor și monahilor ruși.

Concluzii

După perioada de decădere a spiritualității rus'-kieviene din timpul năvălirii tătare, se conturează două mari zone culturale cu o evoluție proprie, ambele moștenitoare a tradiției creștinismului din perioada de aur a Marelui Cnezat Kievian: Moscova – Biserica Ortodoxă Rusă și orașele Vilnius, L'viv, Mins'c, Novhorod, Volodimir, Peremis'c – Biserica Ucraineano-Catolică.

Spiritualitatea ortodoxă schismatică, mult popularizată prin intermediul cărților de specialitate publicate în Occident, își mută centrul reprezentativ din Kiev în Moscova, ridicată la rang de patriarhat în anul 1589, fapt care nu compensa decăderea vieții eclesiastice. Viața consacrată se dirijează după mistica individuală propusă de Nil Sorski, câștigând teren colectivismul dedicat slujirii Bisericii și Imperiului Rus propus de Iosif din Volokolamsk. Începând cu secolul XVI, *Fraternitățile* din jurul mănăstirilor și bisericilor ortodoxe au încercat să realizeze la rândul lor o trezire spirituală a lumii slavo-bizantine aflate în decădere, cele mai importante centre (Kiev, Vilnius și L'viv) reunind în jurul lor și polemica anticatolică a timpului. Secolul XVII înseamnă și primirea influențelor spiritualității occidentale care se manifestă în domeniul arhitecturii, picturii (acceptarea elementelor baroce), literaturii, etc, în timp ce apar primele școli după model apusean, cea mai importantă fiind *Academia Slavo-Greco-Latină* din Moscova. Teologia catolică cultivată în seminariile ortodoxe ale timpului, un important reformator fiind și Mitropolitul Petru Movilă, nu a pătruns decât parțial în rândul clerului ortodox emancipat. Ortodoxia Moscovită va suferi de pe urma secularizării și desacralizării vieții din Epoca Modernă Rusă, cu elite indiferente față de religie și mase populare aflându-se în ignoranță.

Unirea din Brest, în urma căreia a rezultat Biserica Greco – Catolică Ruteană, respectiv Biserica Ucraineano – Catolică de astăzi, s-a bazat pe respectarea prevederilor Conciliului de la Florența, Sinodul kievian dorind clarificarea relațiilor reciproce cu Roma, astfel încât comuniunea sacramentală se relua între două Biserici *sui juris*, ambele dreptmăritoare, aflate într-o formă juridică proprie și păstrătoare a tradițiilor locale proprii ca părți legitime ale creștinismului. Schisma din 1054 este în esență doar o problemă judiciară care privește structura temporară a Bisericii. Încă de la început, credincoșii greco – catolici au acceptat recunoașterea primatului spiritual papal ca o consecință a moștenirii misiunii și împuternicirii Sfântului Petru de a fi păstorul Bisericii, primită personal de la Hristos. Refacerea comunii se realiza între două Biserici surori, egale în demnitate.⁵⁸ Fără a da naștere unor discuții

⁵⁸ Această problemă a egalității Bisericilor dezbinată cu Biserica Romei avea să dea naștere ulterior unor interpretări eclesiologice diferite. Ernst Christoph Suttner de la Universitatea din Viena observă o schimbare istorică în eclesiologia catolică post-tridentină, inițiată încă în perioada Unirii de la Brest de literatura polemică a timpului. Primatul spiritual deținut de urmașul Sfântului Petru – Papa, recunoscut de Patriarhatele istorice în primele secole creștine, capătă o tentă dogmatică, astfel încât se ajunge la punerea sub semnul întrebării a puterii mântuitoare a Bisericilor Orientale schismatice. Dacă la Brest se recunoaște egalitatea sacramentală a Bisericii kieviene și a episcopilor ei cu Biserica și episcopii Romei, un secol mai târziu Atanasie Anghel va fi hirotonit încă o dată *sub conditione* preot și apoi episcop, cu ocazia Unirii Bisericii Române din Transilvania cu Roma.

BISERICA KIEVIANĂ ÎNTRE DECĂDERE ȘI RENAȘTERE SPIRITUALĂ

polemice sterile (care au existat și încă mai există), unitatea creștinilor în jurul păstorului de la Roma și *communio in sacris* între Bisericile Orientale unite și Biserica latină a devenit în scurt timp o misiune luată în serios de greco – catolicii care au dat mărturie de crezul lor, uneori până la sacrificiul suprem.

Spiritualitatea Bisericii Ucraineano-Catolice, reprezentată de teritoriile Polono-Lituaniene și ale Ucrainei de Vest, conștientă de moștenirea Kievului, este pe nedrept puțin studiată și puțin cunoscută în ambientul occidental, deși există opere monumentale ale teologilor și istoricilor ucraineni contemporani. Biserica și spiritualitatea greco-catolică a secolului XVII se confundă cu evoluția monahismului în cadrul "*Ordinului Rus al Sfântului Vasile cel Mare*", numit și "*Congregația Rusă a Sfintei Treimi*", Ordin ce a contribuit la perpetuarea creștinismului kievian adaptat noilor condiții în ciuda tuturor persecuțiilor și constrângerilor ce au însoțit istoria acestor pământuri. Astfel, creștinii ruși rămași fideli tradiției proprii au putut să se apropie de Dumnezeu după sensibilitatea spiritului viu, trăit de popor.

Spiritualitatea greco – catolică a fost și rămâne o spiritualitate a tradiției strămoșești de bază care în plus, subliniază valoarea unității tuturor creștinilor în jurul păstorului de la Roma care a dat naștere unor valori de necontestat pentru patrimoniul cultural și spiritual al locului unde aceasta se manifestă, dar și pentru patrimoniul universal.

STUDIA PHILOSOPHICA

MEDICINA LUI PLATON

MARIUS MOTOGNA

RESUME. L'état actuel des dialogues platoniciens nous a permis de relever non seulement certaines préoccupations médicales platoniciennes, mais, pour la première fois peut-être, une vraie théorie médicale de Platon en tant qu'application de sa théorie des Idées: celui qui connaît les vraies Idées doit le démontrer par les faits et un de ce fait pourrait être la capacité de guérir; les autres sont seulement des imitateurs (*République 599bc*). Car la santé a la nature d'une Idée (Forme) ou, plus précisément, est l'état de celui qui accomplit le devenir de son corps en vue des exigences de son âme (divin), tandis que la maladie n'est autre chose qu'un dé-Formation, un "blocage" destinal de l'âme, réfléchi à son niveau corporel. Par conséquent, la médecine platonicienne doit partir de l'âme, même de celle intellectuelle, dans son effort de guérir le malade, à la différence de la médecine moderne, qui ne réussit à surprendre que le niveau corporel. Voilà pourquoi la médecine platonicienne est solidaire avec un système éducatif et avec une philosophie, justement celle des Idées. Si la vraie origine des maladies est au niveau de la vie de l'âme, précisément dans un mode de vie non con-Forme aux exigences de l'âme, les interventions "aveugles" du médecin au niveau corporel sont inutiles, même nuisibles, parce qu'elles ne font que de re-différencier la maladie dans d'autres endroits et, du point de vue morale, empêchent les possibles questions morales du malade concernant l'origine de sa maladie. L'importance de cette étude est évidente, espérons-nous, également pour les historiens de la philosophie, les historiens de la science et, pourquoi pas, pour les médecins d'aujourd'hui.

Răceala îi ajunse aproape până către mijloc, când Socrate, dezvelindu-și fața un moment (căci și-o acoperise), spuse vorbele acestea, care au fost cele din urmă: "Criton, îi sunt dator lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitați să i-l dați".

Phaidon 118a

1. Introducere. Medicină și filosofie – un proiect medical platonician.

Deși nu știm aproape nimic referitor la contactele lui Platon cu mediile medicale (de-or fi existând în forma pe care-o cunoaștem noi astăzi...) ale epocii sale, este un fapt că aluziile medicale din opera sa sunt relativ numeroase; nu riscăm să spunem că sunt mai numeroase decât în opera oricărui alt filosof grec câtă vreme, de pildă, din opera lui Aristotel, fiul unui medic și pasionat de filosofia naturii, nu ni s-a păstrat decât o mica parte. Comentatorii dispuși să le ia în discuție nu lipsesc cu totul¹, dar ceea ce ne nemulțumește este incapacitatea de a integra ocurențele

¹ De exemplu, R. Joly – *Platon et la médecine*, Lettres d'humanité, 1961, pp. 435-451; R. Claude – *Etude analytique des allusions médicales de l'oeuvre de Platon*, Paris, 1962; Y. Brès – *La Psychologie de Platon*, PUF, 1968, cap. X; ș.a.

medicale platonice în ansamblul gândirii lui Platon. Spre deosebire de acești comentatori, ne propunem să luăm în discuție în primul rând "medicina lui Platon" și abia subsumate acestui scop, relațiile lui Platon cu științele medicale ale epocii sale, simpla explicitare a referirilor la medicină din opera platoniciană, toate acestea din urmă putând fi grupate sub titlul, mult mai puțin ambițios decât al nostru, "Platon și medicina". Vorbim deci de o medicină care corespunde strict opțiunii filosofice fundamentale a lui Platon și, înclinăm să credem, a întregii gândiri arh-aice², exprimată în ceea ce s-a numit a fi "teoria Ideilor" (cu diferențe notabile, desigur, de pildă, cea între pozițiile sale și cele ale lui Aristotel, dar, totuși, putem fi de acord măcar că, de pildă, în fața lui Descartes, cei doi s-ar situa de aceeași parte a baricadei).

Deși Y. Brès recunoaște că "creația platoniciană nu separa, așa cum, din nefericire, suntem uneori noi obișnuiți s-o facem, diversele ramuri ale cercetării asupra omului", că "filosofia lui Platon este la un moment dat, cel puțin prin ceea ce vizează ea în esență, medicină, psihiatrie sau psihologie tot atât cât logică sau meditație asupra omului...", în cele din urmă, el se îndoiește de existența unui proiect medical platonician³. Problema raportului dintre medicină (în general, științele naturii) și filosofie este departe de a fi soluționată admitând că o opțiune filosofică coerentă cu ea însăși trebuie să dea seama de toate regiunile ființării căci mai rămâne de explicat de ce științele moderne nu consideră obligatorie referința la un sistem de opțiuni filosofice. Desigur, suntem gata să recunoaștem că științele moderne au ca fundament filosofia modernă a secolelor XVII – XVIII, dar este mai dificil să remarcăm de ce această recunoaștere nu este neapărat necesară dezvoltării pe mai departe a științelor moderne. Fundamentul filosofic al științelor moderne nu mai trebuie re-gândit de fiecare dată fiindcă timpurile moderne au iluzia de a-l stăpâni cu cea mai mare evidență; din perspectiva gândirii arh-aice, el rezultă ca urmare a ne-gândirii (nu la modul absolut, desigur...) autenticului principiu, principiu de care, modernitatea crede că se poate îndepărta, ceea ce revine la marginalizarea filosofiei și la focalizarea atenției pe dominarea ființării (științele moderne).

Preocupările medicale sunt în cadrul gândirii arh-aice preocupări filosofice și, evident, un studiu ca cel de față nu va interesa, din păcate, corpul medical, ci, sperăm cel puțin, cel filosofic. De aceea, nu trebuie să surprindă relatările doxografilor privitor la preocupările medicale ale filosofilor presocratici sau, invers, de prezența explicită a unor teorii filosofice în *Corpus Hippocraticum*⁴. Științele medicale sunt o aplicație a științelor naturale care erau integrate firesc în filosofie ca tematizări ale ființei în ființare, iar abordarea ființării nu este posibilă fără o anume gândire a ființei ființării; Aristotel scrie în acest sens în *Despre simțire și cele sensibile* 436a-437b: "Este de domeniul naturalistului să cunoască totodată condițiile generale ale sănătății și bolii căci nu se poate vorbi de sănătate și boală decât la viețuitoare [niște Forme "avansate" – n.n.]. De aceea, cei mai mulți dintre naturaliști ajung, în

² Prin "gândire arhaică" nu înțelegem în mod necesar o teorie pre-modernă, ci orice gândire autentică a principiului, chiar dacă modernitatea nu poate să se laude cu prea multe exemple ale unei asemenea gândiri.

³ Y. Brès – *La Psychologie de Platon*, PUF, 1968, pp. 300 și 319.

⁴ Vezi, de exemplu, Th. Gomperz - *Les Penseurs de la Grèce*, Payot, 1928, vol. I, p.324 sq., respectiv A. Diès – *Autour de Platon*, Beauchesne, 1927, vol. I, pp.15-28.

cele din urmă, la medicină, iar acei medici care-și exercită arta în chip mai filosofic încep studiul medicinei plecând de la științele naturale. Faptul că procesele amintite mai sus sunt comune sufletului și trupului e limpede". Nu este lipsită de verosimilitate ipoteza potrivit căreia tocmai preocupările de filosofie naturală inclusiv cele de medicină să-l fi condus pe Platon la atenuarea dualismului primei sale teorii a Ideilor apropiindu-l de Aristotel și de gândirea presocratică căci, într-adevăr, un dualism simplist suflet – corp n-ar putea face față problemelor de patologie ridicate de practica medicală. Așa cum vom arăta, chiar și-n privința medicinei sale se poate remarca o evoluție în același sens cu cea a întregului ansamblu al gândirii platoniciene. Oricum, rămâne cert un fapt: atât Aristotel și presocraticii, cât și Platon, spre deosebire de oamenii de știință moderni, abordează natura din punctul de vedere al unei posibile revelații a ființei în ființare, însă cu o restricție semnificativă la Platon: Ideile ca revelații ale Ființei, ca fețe ale Transcendentului pot ajunge la prezență pentru sine, mai mult (primul Platon) sau mai puțin (ultimul Platon), independent de ființare.

2. Medicina lui Platon – o medicină a Ideilor. Nu întâmplător, cum vom vedea, în analiza ocurențelor medicale din opera lui Platon, comentatorii au luat în considerare aproape totul cu excepția a ceea ce era mai important: nucleul "dur" al gândirii sale, teoria Ideilor. Platon argumentează în *Legi 962a*⁵ rolul conducător al cultivării intelectului prin intermediul unei analogii: nu putem neglija intelectul, tot așa cum un medic n-ar putea ignora ce este sănătatea atunci când încearcă restabilirea ei. Pare un truism, dar Platon se simte dator să-l repete aici întrucât, în spatele" său stă o opțiune principială – în fond, filosofia însăși este alcătuită în miezul său din câteva adevăruri "banale", cum spunea C. Noica, dar ele trebuie gândite și regândite mereu fiindcă angajează orientarea vieții noastre, sensul lor se schimbă potrivit unei succesiuni istoriale: ființa nu este altceva decât o tautologie, dar sensul acesteia variază potrivit disponibilității omului de a o gândi. În cazul de față, Platon afirmă necesitatea ca medicul să aibă în vedere Ideea sănătății sau omul modelat conform exigențelor Ideii sale: "Cine poate fi de fiecare dată acest unic obiect pe care intelectul medical știe, în ceea ce-l privește, să-l definească, dar și asupra căruia, tu, care te crezi superior tuturor înțelepților, nu ai totuși nimic de zis?" Răspunsul, Ideea sănătății, nu putea fi formulat decât tot ca o întrebare ce surprinde modalitatea sa paradoxală de existență, în același timp, Unu și Multiplu: "Care este, de fiecare dată, acest obiect care trebuie surprins deodată în el însuși și-n pluralitatea în care el se manifestă?" (*Legi 962a-963c*).

Această "definiție" a Ideii ascunde o atenuare a dualismului simplist al primei teorii a Ideilor, dar impulsul care l-a condus pe Platon la acesta, necesitatea de a surmonta relativismul sofist și "pericolul" anarhismului democrației nu pare să-l fi părăsit pe Platon până în ultima clipă: în numele acestei necesități, Platon este gata de măsuri totalitare care să impună nu Ideile înseși, ci, vai, propria viziune

⁵ Mai ales pentru textul platonician din *Legi*, am folosit, pe lângă traducerea română a lui E. și Șt. Bezdechi (Iri, 1995), din pricina deficiențelor de editare a acesteia, și traducerea franceză a ediției *Les Belles Lettres*. Pentru celelalte texte platoniciene citate, am folosit traduceri românești existente confruntate cu traducerea franceză și textul grec al acestei ediții de *Opere complete*, Platon.

asupra lor. În această lipsă de răbdare în așteptarea revelării Ideilor în deplinătatea lor stă debutul inautenticității în filosofie, numită metafizică de către Heidegger numindu-l în acest sens pe Platon, și, implicit, al neînțelegerii sensului nihilismului (reprezentat aici de către relativismul sofist), nerăbdare și neînțelegere care deformează totalitar gândirea lui Platon. Relativismul sofist nu este legitim decât în privința celor "relative": "și oare nu vom adăuga și că afirmația lui Protagoras [omul măsură – n.n.] este foarte încheată tocmai sub aspectul acela schițat de noi atunci când i-am venit în ajutor: în cele mai multe cazuri, cum îi apare, așa și există pentru oricine caldul, uscatul, dulcele și toate de felul acesta". Dar nu în privința celor "absolute" care sunt Idei, de pildă sănătatea, unde trebuie să facem apel la cei care, disponibili fiind în fața Ideilor, posedă cunoașterea lor: "Dar dacă s-ar conveni că, în anumite cazuri, oamenii se deosebesc între ei, de pildă în probleme de sănătate sau de boală, s-ar putea oare afirma că o femeiușcă oarecare sau un copil ori o jivină ar fi în stare să se îngrijească pe sine, cunoscând fiecare ce este bun pentru sănătatea sa ori, dacă există vreun caz în care un om este superior altuia, acesta este de bună seamă?" (*Theaitetos* 171e).

Nu putem astăzi să nu împărtășim, cel puțin în medicină, critica platoniciană a relativismului (mai puțin soluția de salvare), astăzi când medicii au renunțat la orice ambiții intelectuale (de educație, de cultivare a vieții intelectuale) transformându-se în niște tehnocrați sau, mai rău, în furnizori de "sănătate" așa cum este (ne-)înțeleasă de omul nostru modern: ceea ce face posibil confortul său, așa cum el l-a definit, ceea ce presupune eliminarea oricărui tip de durere și cultivarea plăcerilor corporale. Orice adevăr științific demonstrat, orice tentativă educativă medicală care ar pune în discuție supremația omului modern privitor la dorințele sale este încet, încet abandonată. Nu este momentul să stăruim asupra tuturor aspectelor acestei probleme, dar un fapt pare clar: urmare a acestei redefiniri a sănătății, vom fi din ce în ce mai bolnavi, dar ne vom simți din ce în ce mai "plăcut"⁶. Chiar cu prețul transformării medicamentului în drog...

Miza este extrem de mare căci tocmai aici, în domeniul medical, chiar împotriva noastră, "schemele" noastre filosofice trebuie "verificate", trebuie să redea sănătatea cea adevărată, lucru de care Platon era pe deplin conștient: cunoașterea autentică a Ideilor, în opoziție cu "copierea" lor pornind de la "urmele" lor în ființare, cu "imitarea" lor, cum se exprimă Platon, trebuie să se exprime prin "fapte". Accesul la Forma sănătății ne va da posibilitatea restabilirii Ei acolo unde este de-Formată (în fapt, o lipsă de "receptivitate" în fața adevăratei Forme): "să nu-i cerem lui Homer sau oricărui alt poet să ne spună o mulțime de lucruri, bunăoară dacă vreunul dintre ei a fost un bun medic și nu doar un imitator al teoriilor medicale, să nu-i întrebăm ce oameni a însănătoșit, după tradiție, vreunul dintre poeți vechi sau noi, după cum a făcut Asclepios..." (*Republica* 599bc). Este fragmentul cel mai important în combaterea tezei lui Y. Brès privitoare la inexistența unui proiect medical platonician⁷. Căci, evident, dacă se vorbește de o imitație a teoriei medicale, trebuie să existe și o teorie medicală în cadrul teoriei Ideilor pe care Platon o are în vedere.

⁶ Vezi câteva remarci în acest sens în Médard Boss – *Introduction à la médecine psychosomatique*, PUF, 1959, p.20.

⁷ Cf. notei 3.

3. Medicina "empirică" și medicina "științifică". Mai mult, medicina platoniciană se va delimita mereu de o medicină "empirică" cultivată în medii medicale influențate de diversele mișcări sofiste sau Platon folosește acest termen într-un sens mai larg pentru orice medicină care nu ține seama de teoria Ideilor. Nu poezia ca atare este vizată în fragmentul de mai sus, ci poezia care este folosită ca o "perdea" pentru sofistică: "Meșteșugul sofisticii este vechi, dar cei care l-au mântuit mai înainte vreme, temându-se de pizma ce și-ar fi atras-o de pe urma lui, au recurs la diferite tertipuri și l-au tănuțit, unii prin poezie, ca Homer și Hesiod și Simonide..." (*Protagoras 316de*). Precum retorica sofistă, medicina "empirică" nu ia în considerare Forma ființării vizate: "în amândouă aceste arte, se cere analizată o natură [o Formă – n.n.]: în prima, natura corpului, în cealaltă, natura sufletului; căci dacă vrem să-i dăm trupului sănătate și putere cu ajutorul leacurilor și al hranei, nu ne putem restrânge doar la rutină și experiență, ci trebuie să recurgem și la arta medicinei" (*Phaidros 270b*). Pare a fi vorba din nou de un truism în această necesitate clamată de Platon de a uza de "arta medicinei" în medicină, dar, iarăși, trebuie înțeles prin "arta medicinei" o medicină a Ideilor care nu poate fi obținută decât prin resuscitarea inițiatică a "intelectului noetic", iar nu prin simplă "imitație": "ajutoarele" medicului se instruiesc numai din "practică", "împlinind ordinele șefilor lor" "văzându-i cum lucrează" și "de-o manieră empirică, iar nu prin știința naturii" pe care medicii adevărați "au dobândit-o prin ei înșiși" (*Legi IV, 10, 720b*)⁸. Învățând medicina prin imitație, acești medici știu "doar ce presupune medicina, iar nu medicina însăși" (*Phaidros 269a*), rețin doar ceea ce arta medicală condusă de Ideea sănătății lasă să se vadă în exterior: "numai pentru că a deschis mai știu eu ce carte sau pentru că s-a atins de niscaiva leacuri, el își închipuie că e doctor" (*Phaidros 268c*). O astfel de medicină poate obține efecte spectaculoase – medicina modernă ar trebui să se simtă vizată aici, așa cum vom vedea în continuare -, dar superficiale fiindcă ea nu va atinge niciodată sănătatea autentică, ceea ce înseamnă realizarea unei Forme. O medicină fără cunoașterea Formei de viață a omului e declarată "nebună" (*Phaidros 268c*) – nebunia fiind tocmai perturbarea vieții sufletului intelectual ca urmare a îndepărtării de Idee – fiindcă ea încearcă să trateze bolnavul neținând cont de "cine sunt cei ce trebuie tratați astfel, apoi când și până la ce punct să aplice fiecare procedeu în parte" (*Phaidros 268c*). Sunt trei factori de natură Formală care revin mereu în toate scrierile de medicină antică: persoana, momentul intervenției medicului (*kairòs*), măsura tratamentului.

În primul rând, medicina Formală preconizată de Platon este o medicină individualizată, personalizată (persoana fiind "stratul" cel mai profund de actualizare al Formei de viață a omului) spre deosebire de medicina "empirică": "nici unul dintre acești medici ["empirici" – n.n.] nu dau, nici nu acceptă explicații asupra cazurilor individuale a diferiților servitori, ci doar dictează ceea ce le sugerează empirismul, ca și cum ar fi perfect informați, cu suficiența unor tirani, apoi trec cu pas ușor către un alt servitor bolnav..." (*Legile 720c*).

⁸ Uneori am utilizat alternativ traducerea română și franceză potrivit a ceea ce ni s-a părut a fi adevărata intenție a lui Platon.

În al doilea rând, școala hipocratică deja accentua importanța cunoașterii momentelor oportune, prielnice (*kairòs*) intervenției medicului în evoluția bolii (fr. B 12, 28, 34,67)⁹, deși rămâne o problemă în ce măsură medicina hipocratică era întru totul o medicină Formală în sensul lui Platon. Rămâne o problemă și dacă sensul lui *kairòs* în școala hipocratică este cel cu care suntem familiarizați de Aristotel – care, în orice caz, subliniază că medicul trebuie speculeze în activitatea sa momentele oportune (*Etica Nicomahică 1096a, 1104a*) – momentul actualizării Formei, clipa originară de survenire a Eternității pornind de la care suita clipelor timpului capătă sens. Am fi înclinați să răspundem pozitiv ținând cont de faptul că atât școala hipocratică, cât și Platon (destul de greu de acceptat în cadrul dualismului platonician acest concept...) și mai apoi Aristotel l-au preluat cu o "încărcătură" filosofică ce vine de la pythagorei și de la tragicii greci. Or pythagoreii au susținut "înaintea" lui Platon natura Formală a sănătății, dar, ceea ce este important aici, mai ales faptul că boala reprezintă o de-Formare la nivelul vieții Formei de viață a omului: "sănătatea înseamnă păstrarea Formei, boala distrugerea ei" (fr. B 79).

Legătura dintre pythagorei și medicii hipocratici a fost mereu în centrul atenției comentatorilor: de exemplu, Edelstein vede elemente pythagoreice în preceptele normative ale Jurământului hipocratic¹⁰; M.Eliade¹¹ sugerează o posibilă legătură dintre medicina tracă invocată de Platon în *Charmides 156d* în sprijinul teoriilor sale medicale și școala hipocratică dat fiind că Hipocrat a stat o perioadă în nordul Traciei, iar ținutul său de baștină, Thessalia, se învecinează cu Tracia; mult mai aproape de țintă ni se pare ceea ce sugerează Y. Brès¹²: medicina tracă este, de fapt, o medicină pythagoreică, având în vedere și relațiile după care Zalmoxis a fost format de pythagorei. Ne interesează mai puțin, pentru subiectul nostru, aceste "speculații" ale comentatorilor, mai ales că ele tind, în spiritul filosofiei moderne, să reducă diferențele și asemănările din cadrul unei tradiții comune la conflicte sau influențe ideatice între sisteme de idei. De pildă, referitor la cel de-al treilea factor Formal amintit de Platon ca element al medicinei sale, măsura (cu referire la terapie), este superfluă și, în cele din urmă, îndoielnică, ipoteza lui A. Diès¹³ privitoare la o prefigurare a teoriei platonice și aristotelice a măsurii în școala hipocratică; mai degrabă ar trebui să ne gândim la școala pythagoreică atât în ceea ce privește direcția platonico-aristotelică, cât și-n ceea ce privește direcția hipocratică, sau, și mai bine, la tradiția vechilor greci privitoare la acest concept.

⁹ Pentru fragmentele presocraticilor, am utilizat traducerile românești disponibile în vol. *Filosofie greacă până la Platon*, vol. I-II, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979 și 1984.

¹⁰ L. Edelstein – *The Hippocratic Oath*, J. Hopkins Press, 1943, pp. 8-47 apud *Hipocrate.Galen prezentați* G. Brătescu și C. Săndulescu, Ed. Enciclopedică Română, 1974, p.266.

¹¹ M. Eliade – *De la Zalmoxis la Genghis Han*, Humanitas, 1995, p.64.

¹² [3], p.292.,(* - prin această notație, se indică lucrarea citată la nota menționată între paranteze drepte cu o nouă trimitere la pagina sau capitoul indicat aici).

¹³ A.Diès - *Autour de Platon*, Beauchesne, 1927, vol. I, p.24 sq.

MEDICINA LUI PLATON

Într-atât de mare era influența acestui concept de măsură încât chiar și școlile de medicină "empirică" (inclusiv acele tendințe "empirice" din scrierile incluse în *Corpus Hippocraticum*) bazate pe filosofii "materialiste" (în termenii lui Platon și Aristotel, filosofii care "neglijează" cauzele finale sau cele formale concentrându-se asupra cauzelor materiale și eficiente) își concep practicile medicale pornind de la concepția că medicul trebuie să încerce restabilirea echilibrului original al ființei umane, boala fiind o îndepărtare de "dreapta măsură", urmarea unui exces. Discuția medicală este deplasată în aceste școli de medicină "materialiste" spre aflarea constituției originare a corpului uman ca punct de reper în vederea restabilirii sale și, astfel, a sănătății ("constituția corpului este începutul raționamentului în medicină", *De locis in homine*, 2 – fr. B 51), fie că această constituție este una de umori ("corpul omului are în el sânge, flegmă, bilă galbenă și neagră; [...]. Sănătatea constă mai ales în faptul că aceste umori se găsesc reciproc într-un raport convenabil de crază, de calitate și de cantitate, amestecul lor fiind fără cusur; boala constă în faptul că vreuna din aceste umori este prea puțină ori prisosește sau se separă în corp, neamestecându-se cu celelalte..." – fr. B 11), concepție cu o oarecare influență asupra medicinei lui Platon (*Timaios 82e-84a*), fie, o teorie mai apropiată de limbajul filosofiei presocratice, o constituție din elemente, teorie iarăși preluată și de Platon: "Dat fiind că elementele din care este constituit trupul sunt pământul, focul, apa și aerul, ceea ce provoacă tulburări sau boli sunt prisosul sau lipsa nefirească a unuia sau altuia dintre ele; strămutarea lor din locul propriu într-unul străin; faptul că una ori alta din varietățile acestor elemente capătă proprietăți care nu i se potrivesc. [...] Căci, susținem noi, singura cale în care fiecare parte poate rămâne identică cu sine, întreagă și sănătoasă este cea în care ceva de același fel cu ea este adăugat sau luat în același fel și potrivit unei anumite proporții. Când însă ceva este adăugat sau luat fără a ține seama de aceste legi, atunci se produc tot felul de schimbări și apar nenumărate boli și nimiciri" (*Timaios 82ab*). Mult mai platonice ni se pare teoria medicală schițată în *Banchetul* (186d) unde medicul trebuie să fie tot un re-Formator al unui amestec original de "elemente": "căci e necesar să se poată dezvolta amicitia între cele mai dușmănoase elemente ale corpului și să se între ele o atracție reciprocă. Dar care-s lucrurile cele mai dușmănoase? Tocmai cele mai opuse ca frigul cu căldura, amarul cu dulcele, umedul cu uscăciunea și celelalte de același fel. Acestora a știut să le insuflă atracție și armonie Asclepios, străbunul nostru, punând astfel bazele medicinei...", dar și un re-Formator care poate distinge între o "atracție bună" (potrivit Formei de viață a omului) și una "rea" (de-formarea Formei de viață), între "Eros-ul sănătății" și cel al bolii (186bd), lumea Formelor fiind invocată în acest dialog într-o formă mitică, zeul Eros.

Existența istorică a celor două direcții în medicina epocii, una "empirică" și alta "rațională", este în afara oricărui dubiu: putem cita ca probă mărturia lui Galenus (susține, în calitate de medic hipocratic, în mod explicit necesitatea unei medicini filosofice, filosofia sa de formație fiind cea platonice) care dă și o scurtă caracterizare pentru acestea (*Definițiile medicale*, 14)¹⁴. Opera programatică a școlii

¹⁴ Din vol. *Hipocrate.Galen* prezentați G. Brătescu și C. Săndulescu, Ed. Enciclopedică Română, 1974.

medicale "empirice" pare să fie tratatul hipocratic *Despre medicina străveche*, lucrare altfel fără ecou în lumea antică și medievală (n-a fost tradusă nici în latină nici în arabă) și care inițial n-a făcut parte din *Corpus Hippocraticum*, dar foarte apreciată de moderni, de pildă, de pozitivistul Littré, care-o pune în fruntea ediției sale de *Opere* hipocratice. Ceea ce o apropie atât de mult de concepțiile modernilor este faptul că, deși acceptă teoria "justei măsuri" și chiar faptul că medicina nu se naște prin acumularea unor fapte empirice, ci prin "raționament"¹⁵, acestea toate sunt deplasate în vederea unui alt principiu decât Forma de viață, "senzația" bolnavului: "Medicina este cu mult mai complexă și pretinde un examen intens și atent. Se cuvine de aceea să ținim spre o anume măsură; dar măsura nu este o unitate nici de greutate, nici numerică și nici de alt fel prin care să se exprime faptul precis și nu o vei afla decât în senzația corpului" (*De prisca medicina*, 9 – fr. B 40). Am remarcat deja apropierea dintre medicina "empirică" și relativismul sofist și, dacă este să împărtășim părerile unor comentatori referitoare la coloratura sofistă a unor texte din *Corpus Hippocraticum*, atunci, cu siguranță, textul din care am citat fragmentul de mai sus le confirmă cel mai bine.

4. Platon și medicina din "Corpus Hippocraticum". În plus, același tratat respinge medicina "filosofică", spiritul speculativ într-o manieră similară sofistilor: "unii medici și învățați susțin că nu e cu putință să cunoască medicina cel care nu știe ce este omul și că se cuvine să învețe acest lucru cel care are de gând să vindece cum trebuie pe oameni.[...] Eu, pe de o parte, cred că afirmațiile câte le-au făcut fie un filosof, fie un medic sau câte le-au scris în legătură cu natura sunt mai puțin de competența artei medicale, cât de a artei picturii [ironie la adresa filosofilor – n.n.]. Mai cred că o cunoaștere limpede despre natură nu reiese de nicăieri altundeva decât din medicină ..." (*De prisca medicina* 20 – fr. B 16). Este un text îndreptat împotriva unei alte direcții din *Corpus*-ul hipocratic, mai apropiată de ceea ce Platon și-ar fi dorit de la medicină: "Eu afirm că oricine vrea să scrie corect despre regim trebuie mai întâi să cunoască și să recunoască natura omului îndeobște, să știe din ce se compune la origine și să deosebească elementele care predomină" (*De victu* I, 2 – fr. B 15), fragment citat de comentatori, de exemplu Littré¹⁶, în încercarea de a găsi un fundament textual pentru invocarea lui Hipocrat în sprijinul metodei medicale platonice din *Phaidros* (270cd): "Socrate: «Crezi oare că natura sufletului poate fi percepută cum trebuie fără să cunoști natura întregului univers?» Phaidros: «Dacă e să-i dăm crezare lui Hipocrat, așadar unui Asclepiad, nu putem vorbi nici despre corp fără să urmărim această metodă». Nu este cu totul lipsită de miez ipoteza lui Diller și Ermenius¹⁷ potrivit căreia autorul hipocratic al tratatului *Despre medicina străveche* a cunoscut dialogurile platoniciene și, ca atare, le-a avut în vedere în acest mult discutat capitol XX, ipoteză care răstoarnă parțial (dacă acest tratat datează din aceeași perioadă cu celelalte tratate din *Corpus Hippocraticum*), din punct de vedere cronologic, o întreagă exegeză care

¹⁵ Hippocrate – *De l'Ancienne Médecine*, Les Belles Lettres, 1990, Notice par J.Jouanna, p.53.

¹⁶ P. Kucharski – *La méthode d'Hippocrate dans le „Phèdre”* în *Revue des études grecques*, t.LII/1939.

¹⁷ [15], p. 74.

încerca găsirea unui corespondent în *Corpus* al metodei hipocratice invocate de Platon în *Phaidros 270cd* pentru ca, pe această cale, să poată găsi tratatele din *Corpus* care aparțin "adevăratului" Hipocrat. Chiar dacă autorul tratatului *Despre medicina străveche* se referă în mod explicit la Empedocle, și implicit la pythagorei și alți presocratici, Platon s-ar putea simți vizat în a sa metodă de cercetare a naturii. Metoda lansării de "postulate", de "ipoteze" (*hypóthesis*) ca punct de plecare (filosofic) în cercetarea naturii ar fi, potrivit acestui autor hipocratic, adecvată cosmologiei, dar nu și medicinei care, teribilă iluzie (una și a medicinei moderne) din perspectiva lui Platon, și-ar avea la "îndemână" obiectul; în fragmentul citat de noi, medicii filosofi sunt comparați cu pictorii tocmai pentru a sugera îndepărtarea lor de "realitate", o "realitate" accesibilă doar pe calea experienței empirice. Tot acest conflict de metode pare să anunțe marea confruntare de idei din secolele XVI – XVII între știința modernă pe cale de a se naște și știința anticom-medievală pe cale de a fi marginalizată. Termenul de *hypóthesis* este neatestat înainte de Platon¹⁸, dar alți comentatori afirmă sensul diferit în care este utilizat acest termen de autorul nostru hipocratic.

Oricum ar fi, ni se pare că critica platoniciană a științelor naturii din *Phaidon* trebuie să intereseze și știința medicală de tip hipocratic în măsura în care ea ar fi o medicină "empirică" (în sensul lui Platon): "tot ațintindu-mi ochii asupra lucrurilor, tot încercând să vin cu ele în contact uzând de fiecare simț al meu, sufletul uman s-ar putea să orbească pe deplin. Astfel că am crezut că nu am altă cale decât să mă refugiez între raționamente și să încerc să văd în ele adevărul lucrurilor [...]. În fiecare caz în parte așez, drept ipoteză, afirmația ce mi se pare cea mai greu de zdruncinat. După aceea, ceea ce mi se pare că concordă cu ea îl consider adevărat..." (*Phaidon 99e-100a*). Dar, nu este nici un dubiu, aceste "ipoteze" nu sunt altceva decât niște "anticipări" ale Formelor: "...spunând ce spun, nu spun nimic nou [...], ajunge să încerc să îți arăt tipul de cauză la care m-am străduit să ajung și iată-mă din nou pornit să folosesc aceleași vechi formule, repetate de atâtea ori și găsindu-mi în ele punctul de plecare. Adică în ipoteza mea că există un Frumos în sine, un Bine în sine..." (*Phaidon 100ab*). Formele sunt așadar adevăratele cauze care presupun, în termenii lui Aristotel, patru tipuri de cauze în opoziție cu știința "materialistă" a naturii care nu ține seama decât de două: cauza materială și cauza eficientă. Aceasta este marea dezamăgire a lui Platon în raport cu științele "empirice" ale naturii reprezentate în *Phaidon* de Anaxagoras care promitea prin conceptul de *noûs* o privire formală asupra naturii: "autorul meu nu face cu spiritul nimic, nu-i atribuie nici un rol cauzal, nici măcar unul parțial în ordinea lumii invocând drept cauze acțiuni ale aerului, eterului, apei și altor numeroase și ciudate lucruri..." (*Phaidon 98bc*).

Acest fragment din *Phaidon* (96a-100a) ar fi trebuit să rețină mai mult atenția comentatorilor întrucât schițează un model de știință opus celui modern anticipând știința fenomenologică a naturii a lui Aristotel: abordarea fenomenelor naturii (*istoria*, termen folosit și-n școala hipocratică, conform lui Galenus – *Despre cea mai bună sectă*, 2¹⁹) în vederea sesizării Formelor. Însă, în această problemă

¹⁸ G.E.R. Lloyd – *Metode și probleme în știința Greciei antice*, Ed. Tehnică, 1994, p.65 sq.

¹⁹ Cf. notei 14.

a depășirii unei științe "empirice", limbajul destul de imprecis al anticilor (sau proiecțiile noastre moderne asupra lui...) ne poate juca feste. De pildă, P. Kucharski nu sesizează diferența de "orientare" dintre Ideea platonice și conceptul (sau legea științifică a) modernilor, urmare a metamorfozei înțelegerii de sine a omului: o dată cu epoca modernă, omul se pretinde pe sine principiu și, deci, proprietar al Ideilor ființei și încearcă să-și confirme acest pretins statut prin dominarea ființării. Kucharski²⁰ însuși remarcă diferența dintre metoda platonice ce vizează contemplarea (*theôria*) Formelor în ființare și metoda hipocratică (care anunță metoda științei moderne) ce este preocupată de stăpânirea fenomenelor în vederea acțiunii medicale; tot el²¹, spre deosebire de A. Diès²², sesizează și diferența dintre conceptul hipocratic de *eidōs* și cel platonice. Caracterul special al științelor medicale, determinat de urgența practicilor pe care le fundamentează, a făcut ca în medicină să se facă primii pași înspre transformarea paradigmei antice de știință într-una modernă. Deosebit de interesantă ni se pare, în acest punct al discuției, remarcă lui A.Rey (1939)²³ privitoare la metamorfoza pe care o suferă cele două căi, ascendentă și descendentă, ale metodei dialectice platonice (*Phaidros 265de*) în metoda medicinei hipocratice: abordarea multiplicității fenomenale în vederea sesizării Formelor din prima cale, respectiv sesizarea proiectării Formei în multiplicitate din cea de-a doua cale devin acumulare experimentală de "date", respectiv verificare experimentală a legității propuse a da seama de ele. Platon se mulțumește cu ceea ce natura des-văluie, lasă să se întrevadă, în vreme ce școala hipocratică încearcă să constrângă natura să răspundă la somația "ideii" cercetătorului: "Când asemenea semne nu sunt relevante și nici natura însăși nu le oferă de bunăvoie, medicina a aflat mijloace de constrângere pentru ca natura să le furnizeze forțat dar fără vătămare; cedând astfel, natura dezvăluie celor care cunosc arta ce este de făcut" (*De Arte, 12, fr.B 53*). Pentru știința platonice, experimentul pare a fi prohibit: "Dacă însă cineva ar încerca să verifice aceste lucruri prin experiențe, ar dovedi că ignoră diferența dintre natura umană și cea divină; doar divinitatea are știința și puțința necesare pentru a contopi multiplul în unu și pentru a redesface unul în multiplu, în timp ce nici un om nu este și nu va fi vreodată în stare de una sau de cealaltă" (*Timaios 68d*). Chiar dacă există fapte care ar confirma o anume viziune despre lume, Platon evită formularea unor pretenții de certitudine absolută: "nu putem fi încredințați de adevărul spuselor noastre fără o confirmare divină. Dar că expunerea noastră este verosimilă ne putem încumeta să spunem încă de pe acum ..." (*Timaios 72d*). Replica lui Platon în fața medicinei hipocratice amintește de replica papei Urban al VIII-lea în fața primelor revendicări ale științei moderne: o ipoteză care "merge", care reușește să prezică anumite fenomene poate să nu aibă nici un contact cu realitatea deoarece pot exista mai multe moduri de producere a fenomenului în cauză; știința modernă nu mai este interesată de adevăr ca adecvare cu modelul divin după care este alcătuită lumea, ci doar de "adevărul" care poate să ne ajute în producerea unor efecte utile, lovitură de forță prelucrată filosofic de Descartes (de exemplu, *Principiile filosofiei III, 44*).

²⁰ [16], p.350.

²¹ [16], p.340.

²² [13], p.15 sq.

²³ Apud R. Joly – *La Question hippocratique et le témoignage du „Phèdre”*, Revue des études grecques, t. LXXIV/1961.

O știință pur empirică este, desigur, o contradicție în termeni. Când Platon vorbește de o "medicină empirică", el are în vedere, așa cum am văzut, o medicină care nu se conduce după exigențele teoriei Ideilor. Știința modernă (și mai puțin știința hipocratică) nu este, în fond, cum se spune, "materialistă", ci doar sensul Ideilor s-a schimbat pentru a servi la dominarea ființării potrivit intereselor omului. Poate că ceea ce continuă și astăzi să amenințe cel mai mult supremația omului modern sunt "capriciile" corpului nostru: boala, bătrânețea, moartea. Scopul principal al metodei științifice carteziene este, de aceea, "păstrarea sănătății care este, fără îndoială, cel mai de seamă bun și temeiul tuturor celorlalte bunuri ale acestei vieți"²⁴. O știință preocupată doar de dominarea manifestărilor Formelor pierde contactul cu lumea Formelor, întunecă sufletul: "în urma acestui fel de cercetare, mintea mea s-a întunecat atât de tare că n-am mai înțeles nici ceea ce fără de ea credeam că știu. Cum ar fi, printre altele multe, de ce anume crește omul (*Phaidon 96cd*)". Platon incriminează aici incapacitatea științei "empirice" de a sesiza "în spatele" dezvoltării unui organism viu diferențierea, dezvoltarea Formei de viață care-l constituie. Credem că așa se explică și asocierea surprinzătoare pe care Platon o face între agricultură, pe de o parte (ca element surprinzător), și muzică, medicină, gimnastică, pe de altă parte (*Banchetul 187a, Legi, X, 4*); de aceea, agricultura nu a putut fi preluată încă de spiritul tehnic modern având un caracter aproape sacru pentru gândirea arh-aică. Mărturisirea lui Socrate referitor la ignoranța sa în privința Formelor nu este decât un artificiu pedagogic; se pare însă că Aristotel a luat în serios pasajul din *Phaidon (96e-97b)* ce succede celui citat de noi, în care Platon pune problema unității esențiale a multiplicității numărului, fiindcă atribuie platonicienilor neînțelegerea statului de esență a numărului (*Metafizica 1044a*) ce are ca și consecință reducerea numărului la multiplicitatea din care rezultă prin adăugarea lor. Or o asemenea teorie nu-i poate fi imputată lui Platon (a se vedea, de pildă, *Republica 524d-526a*), ci abia lui Descartes (*Regulae, XII*) care, în acest fel, anunță logicismul de mai târziu.

5. *Metoda medicală platonice din "Phaidros"*. Problema raportului dintre medicina platonice și cea hipocratică se pune din nou cu privire la justa interpretare a pasajului din *Phaidros 270cd*, deja citat de noi, în care numele lui Hipocrat este invocat de Platon în sprijinul metodei sale. Ni se pare că Deichgraeber (1933)²⁵ se pripește atunci când trece medicina lui Hipocrat în rândul celei "științifice", adică a celei de tip platonice, după cum nici nu putem clasa toată medicina *Corpus*-ului hipocratic în rândul celei "empirice" doar din cauza impreciziilor referitoare la eventualul său substrat Formal, referitoare la delimitarea de școala medicinei "empirice", opoziția *technê – empeiria*, afirmată de Platon, neregăsindu-se în *Corpus*-ul hipocratic²⁶. Oricum, tratatul *Despre medicina străveche* se constituie ca un program al școlii medicale "empirice" și, de aceea, alături de Festugière²⁷ și

²⁴ R. Descartes – *Discurs asupra metodei*, Ed. Academiei, 1990, p. 147.

²⁵ [23], p.73.

²⁶ [23], p.91.

²⁷ [15], cap.V.

Frenkian²⁸, ni se pare de-a dreptul curioasă identificarea săvârșită de către comentatori (Gomperz, Littré, etc.) a teoriei medicale platonice-hipocratice din *Phaidros* cu cea din *Despre Medicina străveche*. Medicina hipocratică nu se putea îndepărta prea mult de spiritul gândirii arh-aice în ton cu o medicină Formală de tip platonician și, de aceea, s-au putut identifica fragmente "asemănătoare" în *Corpus*-ul hipocratic, iar tratatele vizate eventual declarate ca aparținând "adevăratului" Hipocrat pe baza mărturiei lui Platon. Dar toate aceste identificări, asupra cărora s-a discutat mult prea mult, depind de o prealabilă înțelegere a metodei platonice din *Phaidros*, ceea ce, de fapt, ne interesează aici. În plus, este, într-adevăr, posibilă o "transpoziție" sau chiar o "sublimare" a metodologiei lui Hipocrat, așa cum sugerează Kucharski mai degrabă decât de o preluare platonice a acesteia ca de la o autoritate în domeniu, așa cum credea Galenus²⁹; părerea lui Kucharski este împărtășită și de R. Joly³⁰ și de Y. Brès³¹: Platon l-a răstălmăcit pe Hipocrat în folosul teoriei sale a Ideilor. Pentru aceasta pledează și precizarea lui Platon din *Phaidros* 270c: "Hai să vedem atunci ce spune despre natură Hipocrat **și** [subl. n.] rațiunea cea adevărată". Invocarea lui Hipocrat de către Platon n-ar mai putea servi drept criteriu de autentificare a tratatelor hipocratice din *Corpus Hippocraticum*. Totuși, credem că se confundă două lucruri ușor deosebite: nu este totuna clarificarea substratului filosofic al unor teorii medicale hipocratice (și, pe această cale, "includerea" acestora în cadrul unui sistem filosofic coerent, cel platonician), ceea ce a făcut, credem, Platon, cu răstălmăcirea metodei hipocratice în folosul teoriei Ideilor, ceea ce ar însemna o schimbare de sens a hipocratismului.

Termenul cheie în interpretarea teoriei medicale platonice din *Phaidros* este *tò hólon* din următorul pasaj: "însă crezi acum că natura sufletului poate fi pregătită cum trebuie fără să cunoști natura întregului univers (*hê toû hólon physis*)?" (*Phaidros* 270bc). Interpretările comentatorilor diferă în funcție de modul în care îl înțeleg pe *tò hólon* și majoritatea (Littré, Nestle, Wellmann, Pohlenz, Jaeger) au crezut că se referă la totalitatea factorilor "meteorologici" (influența anotimpurilor, a climei, ș.a.) cu care corpul uman vine în contact influențându-i starea de sănătate. Este un fapt de observație curentă și, ca atare, nu putea să lipsească nici din medicina hipocratică, nici din medicina platonice (*Timaios* 33a, *Legi* V, 16, *Politicul* 295d). Ținând cont de ansamblul gândirii platonice, preluarea acestei teorii hipocratice (hipocratice întrucât s-a bucurat de o largă atenție din partea acestor medici), mai ales în contextul ideatic din *Phaidros*, ar echivala poate cu o răstălmăcire a hipocratismului sau, cel puțin, cu o interpretare a sa dincolo de ceea ce putea acesta să gândească. Pentru aceasta pledează cu claritate și fragmentul platonice următor unde medicina "meteorologică" este clasată în cadrul medicinei empirice: "Și arta numită medicală este, de bună seamă, și ea de ajutor de câte ori schimbarea anotimpurilor, fie prin frigul prea mare sau arșița la vreme nepotrivită, vatămă bunăstarea viețuitoarelor. Dar nici una din prescripțiile ei nu se bucură de renumele adevăratei înțelepciuni întrucât ele, în chip aproape exclusiv,

²⁸ A. Frenkian – *La Méthode hippocratique dans le „Phèdre” de Platon*, Imprimerie Nationale, București, 1941.

²⁹ [16], p.301 și 309.

³⁰ [23], p88.

³¹ [3], p.289.

se datorează numai presupunerilor" (*Legi XIII, 2, 976a*). În plus, interpretarea lui *tò hólon* pentru care insistă Littré și alții, "totalitatea faptelor și fenomenelor" de natură "meteorologică" nu ține seama de un fapt elementar în analiza modului de gândire arhaic: o asemenea totalitate, așa cum o gândește Littré, ar fi infinită, or, paradigmatică pentru modul de gândire arhaic, este respingerea virtuților explicative ale conceptului de infinit: "natura fuge de infinit (*apeiron*): căci infinitul este imperfect, iar natura caută întotdeauna un scop" (Aristotel - *Despre generarea animalelor 715b*)³².

Pare ciudat, dar foarte puțini comentatori (A. Frenkian³³, R. Joly, P. Kucharski) au încercat să meargă într-o altă direcție arătând simplismul și naivitatea acestei interpretări și și mai puțini (R. Joly³⁴) s-au gândit la teoria Ideilor și la posibilitatea unei medicini integrate acesteia, dar n-au întreprins nimic în acest sens, deși le stăteau la dispoziție o mulțime de texte platonice edificatoare. În primul rând, contextul în care Platon își expune metoda medicală în *Phaidros*: analogia dintre retorică și medicină. Retorica, precum medicina (precum toate "artele mari"- *Phaidros 265e*), au nevoie de o "vorbire subtilă și sublimă privind ființa naturii" (*Phaidros 270a*) respectiv, "natura sufletului", în cazul retoricii, "natura corpului", în cazul medicinei (*Phaidros 270b*). Retorica are în vedere sufletul intelectual sau, în orice caz, ekstazele superioare ale sufletului și, ca urmare, putem trage concluzia, confirmată și de celelalte texte medicale platonice, că medicina nu se adresează "corpului" (ci "naturii corpului") sau, cel puțin, nu "corpului" așa cum îl înțelegem noi, modernii, că avem de-a face cu o divizare în specii a "artelor" potrivit Formei care este vizată, că paralela făcută aici nu este "totală". Imposibilitatea de a cunoaște "natura sufletului" fără a cunoaște "natura întregului univers" (*hê tou hólon physis*) face cu evidență trimitere la teoria "sufletului lumii", o teorie prin care Platon încearcă atenuarea consecințelor substanțializării Ideilor simultană substanțializării sufletului văzut pentru prima dată ca "loc" al *lógos*-ului, substanțializare survenită în tentativa disperată de a surmonta nihilismul "uitării" lumii Ideilor fără însă a-i cunoaște cauzele – decizii ce fac din Platon primul metafizician, așa cum arată Heidegger și Granel³⁵. Sufletul individual, așa cum îl concepea Platon, este dis-localat prin raportare la "sufletul lumii", tot așa cum "corpul" și apoi "natura corpului" sunt dis-localate prin raportare la sufletul (în cele din urmă) intelectual. Interpretarea fragmentului din *Phaidros* cu referire la medicina "meteorologică" a lui Hipocrat este o "supra-interpretare" și pentru faptul că, așa cum atrage atenția R. Joly³⁶, raporturile dintre "natura sufletului" (sau "natura corpului") și "natura întregului univers" sunt de cunoaștere, iar nu de cauzalitate eficientă, ceea ce ne duce cu gândul la implicarea "sufletului lumii" în gnoseologia platonice din *Timaios* (37a). Este ca o întoarcere la "principiul holografic" al lui Anaxagoras ("toate sunt în tot" – fr. B 8, "orice parte este un

³² Și pentru opera aristotelică, atunci când nu există traduceri românești disponibile sau când acestea sunt nesatisfăcătoare, am folosit textul francez și grec al ediției *Les Belles Lettres*.

³³ [28], p.37.

³⁴ [23], p.84.

³⁵ M. Heidegger – *Doctrina lui Platon despre adevăr* în vol. *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, 1987 și G. Granel – *L'invention platonicienne de l'âme* în vol. *Cartesiana*, T.E.R., 1984.

³⁶ [23], p.91.

amestec la fel cu întregul" – fr. A 45) care, se pare, potrivit lui Kucharski³⁷, a avut o sursă de inspirație medicală... Asemănarea dintre teoria medicală platoniciană și teoria lui Anaxagoras nu-i putea scăpa lui Kucharski, deși nu pare foarte convins de acest fapt³⁸. Anaxagoras tocmai fusese citat de Platon ca maestru al retoricii desăvârșite a lui Pericle: "Întâlnindu-l pe Anaxagoras care, cred eu, era un astfel de om, el s-a hrănit cu gândirea cea mai înaltă, ajungând să pătrundă natura rațiunii..." (*Phaidros* 270a). Se pot găsi asemănări și cu alți presocratici sau cu alte segmente, chiar neeuropene, ale gândirii arhaice întrucât aceste principii Formale țin de spiritul tradiției acesteia.

Anterior acestui pasaj, atât de mult discutat de comentatori, nu s-a observat că discuția poartă în general asupra câtorva arte (arta armoniei, arta tragediei, retorica, medicina) care nu s-ar putea practica în mod autentic fără cunoașterea factorilor Formali implicați: astfel, sunt criticate pretențiile "artistice" ale celor care reduc arta armoniei la arta scoaterii de sunete sau arta tragediei la juxtapunerea "părților" (juxtapunere din care singură nu poate rezulta "întregul" (*tò hólon*) tragediei care relevă de Forma sa) sau arta medicală și cea a retoricii la capacitatea de a obține "efecte" asupra corpului, respectiv a sufletului. Or cunoașterea "părților" (manifestări ale Formelor) sau obținerea de "efecte" **pot** fi urmarea cunoașterii Formelor, dar această cunoaștere nu se reduce la toate acestea (*Phaidros* 268e-269a): Euripide și Sofocle ar râde de "omul care-și imaginează că tragedia nu-i altceva decât îmbinarea părților" fără să posede și știința "îmbinării părților într-un întreg" (*Phaidros* 268d-269c). Un fragment similar avem în *Legi* (903bd) în contextul unei discuții referitoare la implicarea Zeului (a "sufletului lumii" mai degrabă decât a demiurgului din *Timaios*) în întregul ființării: "...Cel care poartă de grijă oricărei ființări, a dispus totul în vederea conservării și perfecțiunii întregului, în care fiecare parte, pe cât El este în ele, nu pătimește și acționează decât în măsura în care i se cuvine. Pentru toate și pentru fiecare, divinitatea a delegat genii care să supravegheze în amănunțime orice acțiune pe care o pătimește sau o exercită și care extind până la ultimul detaliu perfecțiunea operei. Simplă unitate în această mulțime, o, biet cărcotaș, ești o părțică din ordinea universală și ai o permanentă legătură cu ea. Dar tu nu pricepi că nimic nu se face pentru tine, ci tu ești în vederea întregului. Orice medic, orice meșteșugar în arta sa săvârșește fiecare lucru în vederea întregului și, orientat spre cel mai mare bine comun, săvârșește fiecare lucru în vederea întregului, iar nu întregul în vederea părții". În *Banchetul* 186b, implicarea medicală a "sufletului lumii" este afirmată într-o formă mitică: "Am învățat din știința mea [vorbește medicul Eriximah – n.n.] ce mare și minunat este acest zeu [Eros – n.n.], cât de mult se întinde înrâurirea lui asupra tuturor lucrurilor omenești și divine". Medicul este obligat să țină cont nu doar de dis-locarea "părților" întru "întreg" (nereductibil deci la juxtapunerea "părților" sale), ci trebuie ca și, invers, preocupat de "întreg" (de suflet) să nu neglijeze proiectarea sa în "părți" (corporale): "Un medic care ar fi însărcinat să îngrijească un corp, dacă vrea și poate să se ocupe cu marile ansamble, dar neglijează părțile și detaliile, va vedea totul cum trebuie?" (*Legi* 902d).

³⁷ P. Kucharski – *Anaxagore et les idées biologiques de son siècle*, Revue philosophique de la France, 2, 1964, p.162.

³⁸ [16], p.320.

Ar fi posibil să interpretăm "întregul" la care face referire metoda din *Phaidros* ca "întregul corpului" (*hólon tou sômatos*), așa cum face Edelstein³⁹, cu condiția să realizăm că unitatea și continuitatea "întregului" nu poate ține de succesiunea "părților" (corporale), ci doar de un factor Formal (sufletul). De altfel, părțile corpului nu pot fi înțelese ca părți ale unei ființe vii fără unitatea dată de suflet, iar părțile trimit la modul cel mai concret la corpul întreg ca totalitate: și anume, posibilitatea ca întreg corpul sau, cel puțin, un întreg organ corporal, să se regenereze pornind de la o parte a sa; este posibil, în anumite cazuri, ca sufletul să se re-diferențieze în părțile corporale ce-i convin (reluând procesul embriologic corespunzător). Tocmai acest miracol al regenerării organice a stat în atenția biologului H. Driesch (sau a matematicianului R. Thom) ca argument pentru o biologie cu un statut propriu, ca știință a Formelor de viață ("re-descoperite" de aceștia o dată cu filosofia lui Aristotel în plin secol XX...) nereductibilă la o fizico-chimie "specială" a vieții, biologia moleculară de astăzi. Din păcate, medicina modernă se bazează tocmai pe o astfel de biologie, iar medicinile bazate pe alte principii, cele zise "naturiste", "alternative" sunt marginalizate, declarate neștiințifice, deși, în ultimii ani, în fața strigătelor de neputință ale medicinei moderne, ele sunt reactivate. Din punctul de vedere al lui Platon însă, tocmai o medicină de tipul celei moderne ar fi una "neștiințifică", "empirică" căci nu ține seama de Forme, de "natura generală a corpului": "dacă unul din acești medici care practică medicina în mod empiric, fără principii raționale, ar ajunge să se întâlnească cu un medic liber în momentul în care acesta discută cu un bolnav liber, uzând de argumente apropiate filosofiei, abordând boala pornind de la principiul său, trimitând la natura generală a corpului, foarte repede el ar izbucni în râs... (*Legi 857c*).

6. Metoda medicală platonice din "Charmides". E de mirare că, în interpretarea metodei medicale platonice din *Phaidros*, comentatorii n-au recurs aproape deloc la ceea ce dezvăluia un dialog platonician de tinerețe, *Charmides*. Nu numai că acest dialog oferă suficiente indicii pentru interpretarea acestei metode, dar aceasta este clarificată și completată rezumând în câteva paragrafe esența medicinei platoniciene. În debutul unui dialog despre înțelepciune, metoda medicală a lui Socrate pare a fi expusă la început doar ca un pretext pentru ca acesta să poată testa înțelepciunea tânărului Charmides, mult lăudată de prietenii lor comuni. Întrând în detaliile acestei metode, se dovedește un lucru surprinzător pentru mentalitatea noastră modernă: înțelepciunea însăși se arată a fi leacul "secret" al medicinei platoniciene – surprinzător întrucât, pentru Platon, înțelepciunea presupune întoarcerea spre lumea Ideilor, spre cultivarea sufletului intelectual, trezirea "intelectului noetic", receptacolul al Ideilor. Medicina platonice este una totală, vindecă omul în "întregul" lui tocmai întrucât vizează sufletul și viața sa în forma sa corporală. O anomalie la acest nivel se proiectează mai apoi (logic, nu cronologic) într-o "parte" a corpului: "și toate de aici pornesc, îmi explica el, de al suflet: atât cele rele, cât și cele bune ale trupului ori ale făpturii noastre depline și de aici se revarsă ele..." (*Charmides 156e*). Charmides suferă de dureri de cap și i se recomandă o "buruiănă" (ce vizează aspectul corporal al sufletului) căreia

³⁹ [28], p.36 și [23], p.73.

trebuie să i se adauge în mod obligatoriu un "descântec" trac. Durerile de cap îi vor fi tratate lui Charmides vindecându-i-se trupul în "întregul" său pornind de la sufletul intelectual: "un asemenea leac, Charmides, nu e în măsură să vindece doar capul, așa cum poate ști și tu de la unii medici destoinici: aceștia, ori de câte ori îi întâmpină cineva cu o suferință la ochi, îl încredințează că nu le stă în putință să încerce vindecarea ochilor numai, dar că, acela care vrea să-și lecuiască ochii, se cuvine să-și îngrijească totodată și capul. Tot astfel, a-ți închipui că poți să vindeci capul singur, fără să iei seama trupului întreg, nu poate fi decât o faptă cu totul necugetată. Pornind de la o asemenea judecată, ei prescriu un regim pentru trupul întreg, dându-și osteneala să îngrijească și să vindece partea o dată cu întregul" (*Charmides 156bc*). Așadar nu există medicamente "locale" în medicina lui Platon, spre deosebire de ceea ce se întâmplă în medicina modernă, și nu este vorba doar de a constata faptul că "părțile" sunt într-o oarecare inter-relaționare la nivelul cauzalității eficiente sau existența unor funcții globale ale organismului ce antrenează mai multe părți ale sale; toate acestea sunt constatabile și la nivelul unei științe "empirice" cum era, în parte, medicina hipocratică a aceluși timp: "în corp nu este nici un început, ci toate sunt deopotrivă început și sfârșit. Tot astfel, bolile își au începutul în tot corpul..." (fr. B 18).

Nu excludem cu totul o medicină Formală hipocratică, dar semnificativ ni se pare în *Charmides*, spre deosebire de ceea ce se întâmplă în *Phaidros*, că Platon neagă o medicină Formală, cel puțin așa cum el și-o dorea, în mediile grecești. "Medicii destoinici" la care se face referire, cunoștințe comune pentru Platon și Charmides, sunt ...traci; ei vindecă trupul pornind de la sufletul intelectual, re-orientează devenirea trupului întru suflet, întru exigențele formulate de sufletul intelectual (divin), ceea ce înseamnă, nici mai mult, nici mai puțin decât cucerirea "nemuririi": "Tot așa e, Charmides, și cu descântecul nostru. L-am deprins acolo în tabără de la un trac, unul dintre medicii lui Zalmoxis, despre care se zice că stăpânesc meșteșugul de a te face nemuritor. Și spunea tracul acesta că Zalmoxis, regele nostru, care e zeu, arată că, după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ținem seama de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoșit fără suflet. Aceasta e și pricina pentru care medicii greci nu izbutesc să vindece cele mai multe boli: ei nu se ridică până la întregul de care ar trebui să se îngrijească, iar dacă acestuia nu-i merge bine, nici partea nu se poate însănătoși" (*Charmides 156de*). Acest fragment, așadar, neagă în mod expres o medicină Formală grecească care să poată fi preluată de Platon ca aplicație la teoria Ideilor. Fapt surprinzător în acest fragment pentru mentalitatea modernă, medicina traco-(pythagoreico-)platoniciană vizează nemurirea, dar de o manieră evident diferită în comparație cu aspirațiile utopice ale medicinei moderne la eternizarea corpului uman. Medicina platoniciană pornește de la elementul divin din noi (sufletul în mod absolut) și încearcă adecvarea corporalității noastre potrivit exigențelor pe care acesta le formulează, în vreme ce medicina modernă este pradă iluziei (filosofiei mecaniciste ce debutează cu Descartes în secolul XVII) potrivit căreia am putea să prelungim viața (și, la limită, s-o eternizăm) prin diverse ajustări și reparații ale acestei mașini "complexe" care ar fi corpul uman.

Fragmentul din *Charmides* este extrem de important deoarece este unul din puținele locuri în care filosofia grecească reușește să se desprindă de gândirea comună promotoare a dualismului suflet intelectual (nemuritor, impersonal) – corp (de fapt, suflet vegetativ și senzitiv, muritor); în ciuda tuturor eforturilor sale, acest dualism nu este depășit întru totul nici măcar de Aristotel, cu toate criticile pe care el le aduce lui Platon referitor la neclarificarea relațiilor suflet – corp. Tocmai în medicină, Platon va fi silit să cerceteze în ce măsură nu ar trebui să pornim tocmai de la sufletul intelectual pentru a vindeca trupul și astfel, să tematizeze o posibilă relație între acestea. Dacă în medicina platonice din *Gorgias* și *Protagoras* (prima fază a gândirii medicale platonice), medicina vizează corpul, faptul că, în *Charmides*, aceasta ajunge, după modelul trac (pythagoreic), să aspire la nemurire, ne determină să credem că Platon se gândește la un "trup" adecvat sufletului intelectual, de fapt, propria noastră persoană, nemuritoare. Medicina platonice ajunge, paradoxal poate, să rezolve paradoxurile în care se poticnise teoria Ideilor în încercarea sa de a re-forma umanitatea greacă. Departate de a se mărgini la o re-facere a trupului pentru el însuși, aceasta aspiră la transfigurarea "trupului" în vederea sufletului divin: "este destul pentru trup să fie trup sau mai are nevoie de încă ceva? Aș răspunde: desigur că are nevoie. Tocmai de aceea a fost descoperită arta medicală fiindcă trupul are cusururi și nu-i este destul că este trup. Or, arta medicală este menită tocmai să aducă folos trupului" (*Republica 341e*).

La Platon, medicina se transformă în filosofie și filosofia în medicină. Filosofia "idealistă" inițială a teoriei Ideilor se depășește înspre o filosofie-medicină. Invocarea zeului sănătății de către Socrate în ultimele clipe de viață în această lume a surprins pe majoritatea comentatorilor: "Criton, îi sunt dator lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitați să i-l dați" (*Phaidon 118a*). Sănătatea absolută nu se dobândește decât prin "moarte" (nu neaparat în sens de deces...!) ceea ce înseamnă nu atât eliberarea sufletului de corp, cât depășirea identificării persoanei noastre cu corpul "nostru", transfigurarea corpului potrivit sufletului intelectual. În acest sens, trebuie înțeleasă celebra definiție platoniciană a filosofiei din *Phaidon* (64a, 67e, 81a) – "pregătire pentru moarte". Corpul este "mormântul" sufletului dacă acesta se identifică cu el (*Gorgias 493a*), se "retrage" în el, cum se exprimă Binswanger, incapabil de a se individualiza plenar, iar "învierea" sufletului nu poate avea loc fără "moartea" sufletului identificat cu corpul. Eroismul socratic ce înfruntă moartea la Potideea, anterior învățării de către Socrate a "descântecului" trac și discuției medicale din *Charmides* (156d, respectiv 153a), este prologul întâlnirii cu moartea a lui Socrate din *Phaidon*, ambele momente fiind solidare cu o terapie, explicită în *Charmides*, implicită (exprimată într-o formă mitică) și radicală (nu suficient de radicală însă, din moment ce Socrate simte încă nevoia unui gest ritual precum sacrificarea unui cocoș zeului sănătății, Asclepios) în *Phaidon*. Interesantă ni se pare observația lui B. Witte⁴⁰ privitoare la faptul că medicina "nemuririi" a lui Zalmoxis își are sursa, ca și cea platonice care o preia potrivit unei tradiții comune, într-o experiență a morții ce conduce la renaștere; este o experiență cultivată în toate civilizațiile arh-aice la toate nivelele lor ca drum spre autentică maturitate spirituală. Cel ce trece prin moarte, Socrate, devine, firește, "descântătorul minunat ce vindecă de spaima"

⁴⁰ Cf. notei 27 la *Charmides* din Platon – *Opere*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1974.

(orice spaimă fiind, de fapt, o spaimă de moarte...) (*Phaidon 78a*). Invocarea tradiției trace pentru a justifica proveniența descântecului vindecător din *Charmides 156d* poate fi pur euristică. Descântecul la care Platon face destul de des referire în opera sa nu are nimic magic, nu are o putere accidentală, irațională, ci sunt "rostiri frumoase" ceea ce înseamnă "rostiri" capabile să "amintească" sufletului de Idei, capabile să "iște în suflete înțelepciunea" pornind de la care abia putem aborda medical "trupul" (sufletul vegetativ și cel senzitiv) (*Charmides 157a*); această "ordine" este un imperativ al eticii medicale platonice asupra căruia vom reveni mai încolo: "învățându-mă așadar asemenea leac și asemenea descântec, mă îndemna totodată să nu mă las înduplecat de nimeni să-i îngrijesc capul cu leacul acesta, până nu-mi va fi înfățișat sufletul spre a fi îngrijit prin descântec. Și tocmai aceasta e greșeala pe care o fac astăzi oamenii că încearcă să fie medici ai unei părți numai, fără cealaltă" (*Charmides 157b*). O observație în care era vizată medicina greacă a aceluși timp, dar, peste veacuri, ea atinge cu și mai mare îndreptățire medicina modernă, continuatoarea acelei direcții medicale hipocratice.

7. Medicina paideică a lui Platon.

7.1 "Gimnastica" și "muzica" platoniciană. Tot sistemul educativ platonician este construit pe prioritatea acordată "descântecelor", de fapt, "artei Muzelor" (*mousiké*), cultivării sufletului intelectual și înțelepciunii acestuia în fața gimnasticii, a armonizării trupului, sistem educativ care nu este atât trac, cum pretinde Platon în *Charmides* cât, așa cum se poate observa cu ușurință, pythagoreic. Această prioritate derivă în mod evident din prioritatea ontologică a cultivării sufletului în fața celei a corpului: "eu nu cred că un corp vrednic ar putea produce prin puterea sa proprie și un suflet bun: dimpotrivă, cred că un suflet bun poate produce prin puterea sa un trup cât se poate de bun" (*Republica 403d*). Acest pasaj platonician afirmă fundamentul medicinei platonice și constituie o replică peste veacuri la adresa lui Descartes, a medicinei și mentalității moderne ce separă trupul de suflet (nu invers...), încearcă să vindece corpul fără a ține seama de suflet, încearcă "ameliorarea" corpului în speranța unei îmbunătățiri a sufletului intelectual: "până și spiritul depinde atât de tare de temperament și de dispunerea organelor în corp încât dacă este posibilă găsirea unui mijloc oarecare de a-i face pe oameni mai înțelepți și mai îndemânateci decât au fost până acum, cred că acesta trebuie căutat în medicină"⁴¹.

Platonismul "vulgar" nu reușește să gândească relația suflet – corp decât în termenii unei opoziții (încarnarea sufletului în "mormântul" său, corpul), influențat, ce-i drept, de necesitatea etică a delimitării de identificarea inautentică a sufletului cu corpul său, platonism ce-și are rădăcinile în special în scrierile de tinerețe și miturile lui Platon. Problemele complexe ridicate de încercarea sa de a da o medicină pe măsura teoriei Ideilor îl conduc pe Platon la depășirea punctului de vedere superficial după care medicina vizează corpul fără legătură cu alte demersuri ce vizează sufletul: filosofia (sau varianta sa inautentică, sofistica), justiția (*Gorgias 504a, Republica 405a*). Încă în *Protagoras (326ac)*, dialog de tinerețe, schițând în câteva rânduri sistemul său educativ, Platon subliniază

⁴¹ Cf. notei 24.

necesitatea îmbinării în educație, indirect, în vederea sănătății, a "artei Muzelor", prin care sufletul intelectual este "armonizat", ordonat conform vieții Ideale, prin care, în temenii lui *Timaios (47de)* semnificativ schimbați în raport cu primul platonism, "mișcărilor circulare ale sufletului" sunt re-ordonate, re-Formate, cu "gimnastica" care, ce-i drept, vizează "trupul" (sufletul vegetativ și cel senzitiv), dar în vederea unei "gândiri folositoare" și a combaterii lașității. În *Republica (410d)*, cei care se îndeletnicesc doar cu "arta Muzelor", fără gimnastică, suferă de "moliciune", "slăbiciune", în vreme ce cei ce neglijează "arta Muzelor" ajung mult prea brutali datorită "înlăcărării sufletului" prin gimnastică. Aceasta din urmă pregătește trupul (sufletul vegetativ și cel senzitiv) în vederea "funcționării" potrivit exigențelor sufletului intelectual; sufletul corporal nu se poate "mobiliza" fără "activarea" "energiilor" sale prin gimnastică, rezultând "slăbiciunea" sufletului implicată în stările de teamă inclusiv în cele ce produc furia. În consecință, Platon speră ca prin această metodă educativă să crească copii curajoși; în fond, mamele știu acest lucru atunci când leagănă copiii, legănatul nefiind altceva decât "o mișcare supusă regulilor dansului și muzicii" (*Legi VII, 2*), deci unor legi de natură Formală. Platon preconizează chiar extinderea gimnasticii la foetusii: "femeile gravide vor face plimbări dese" (*Legi VII, 1-2*)⁴². E de mirare că toți comentatorii moderni au luat doar ca fapt divers îmbinarea filosofiei cu plimbarea în școlile filosofice grecești: la Platon, putem vedea "ritualul" plimbării filosofilor sofiști în *Protagoras (314e-315c)*.

Așadar, Platon-medicul îl depășește pe Platon-filosoful afirmând nici mai mult, nici mai puțin decât că gimnastica vizează, de fapt, tot sufletul: "...oare cei care au dobândit învățătura prin arta Muzelor și prin gimnastică, nu de aceea se crede că le-au orânduit pentru că una să aibă grijă de trup și cealaltă de suflet?" "Ei bine, și?" "Se pare că în folosul sufletului mai mult și mai mult au fost rânduite ambele" (*Republica 410a*). Pasaj urmat de cel în care ni se expun cei care cultivă sau numai "arta Muzelor" sau numai gimnastica, pledoarie pentru o cultivare a corpului și sufletului deopotrivă, nu în maniera cunoscutelor slogane igienice moderne, ci este vorba de o pregătire prin gimnastică a corpului în vederea transfigurării finale prin cultivarea sufletului prin "arta Muzelor" și filosofie. Mai mult, gimnastica platoniciană este întemeiată pe aceleași principii, Formale, ca și arta Muzelor (*Republica 410a*), este "soră bună" cu aceasta din urmă (*Republica 404b*), sunt ambele de o "simplitate" Formală, în contrast cu "nesăbuița și diversitatea" a-Formale ce produc boala (*Republica 404e*). Gimnastica platoniciană, întocmai ca și arta Muzelor, cultivă mișcări ce imită cea mai bună dintre mișcări, "cea care se produce în sine și pentru sine", "cea mai asemănătoare cu cea a gândului și universului" (*Timaios 89a*), căci atât sufletul, cât și trupul trebuie să imite "forma universului", trebuie să aibă mișcări ce le dislocă aidoma "doicii și mamei universului" (*chora*) (*Timaios 88cd*). Mișcărilor gimnasticii platoniciene fiind conform mișcărilor circulare ale sufletului divin, reușesc să pregătească re-Formarea lor, necesară datorită de-Formărilor ce se produc pe două căi ce presupun, ambele, identificarea cu corpul, incapacitatea sufletului de a transfigura corpul: pe

⁴² A se vedea, de asemenea, Aristotel – *Politica*, VII, 16.

de o parte, este vorba de mișcări ce rezultă dintr-un traumatism al sufletului rezultat din identificarea sa cu corpul dornic să se conserve pe sine (*Legi VII, 2*) sau de mișcări datorate proceselor metabolice corporale, nutriție și creștere (*Timaios 42d-44c*); pe de altă parte, este vorba de elemente "corozive" ce vin din exteriorul corpului nostru, focul, vânturile, etc., ce produc, la rândul lor, boli (*Timaios 43b, 88d*). Universul este perfect și nesupus bătrâneții și bolilor deoarece Demiurgul n-a lăsat nici un element "material" "violent" în afara sa: "Demiurgul știa, potrivit cunoașterii sale desăvârșite, că cele calde și cele reci, precum și toate câte au puteri violente, împrejmuind din afară și lovind un corp compus, îl dizolvă aducând asupra-i boli și bătrânețe, îl fac să piară" (*Timaios 33a*).

După cum se va vedea și-n continuare, natura corporală însăși, în măsura în care nu este dis-localată întru suflet, este incriminată. Toate științele și artele subordonate teoriei Ideilor au variante inautentice care nu dau seama de prezența Ideilor în ființare. Rămânând la relația dintre "arta Muzelor" și gimnastică, și aici, după cum există o "artă a Muzelor" inautentică ce cultivă "plăcerea irațională" (*Timaios 47d*), la fel există o gimnastică (mai general, un regim de viață și o medicină) ce nu au în vedere sufletul. Medicul filosof "privește exercițiile fizice în folosul înflăcăării din sufletul său", spre deosebire de "atleți" care le practică "de dragul puterii trupești" (*Republica 410b*). Orientându-se spre trup, acest regim nu reușește să facă față schimbărilor de regim și meteorologice ce pot surveni; trupul lor nu este destul de "plastic" fiindcă nu are gradul de transsubstanțiere pe care doar cultivarea sufletului îl poate da (*Republica 404ab*). În aceeași direcție merg și următoarele observații ale lui Platon: "Exercițiile acestea [de gimnastică – n.n.] ajutând la mistuirea alimentelor [digestia presupune interacțiunea cu alte Forme – n.n.] face corpurile să prindă sănătate, frumusețe, sprinteneală" (*Legi VII, 1*); "moașele pot prin leacuri și descântece să trezească ori să potolească durerile după cum vor și să le ușureze pe cele care nasc greu" (*Theaitetos 149d*). Criticile lui Platon la adresa regimului "atletic" sunt consonante cu un fragment din *Corpus Hippocraticum (Aphorismata I, 3 – fr. B 62)* ce sună extrem de curios la prima vedere: "O prea bună stare de sănătate este primejdioasă pentru atleți fiindcă aceștia nu pot rămâne mult timp așa; dar nerămânând pe loc și nici putând păși spre mai bine, ei ajung neaparat într-o stare mai rea". Sănătatea poate fi "primejdioasă" întrucât este înțeleasă de către "atleți" doar la nivel corporal, spre deosebire de ce afirmă tradiția pythagoreico-platonică: sănătatea nu este "meritul corpului" (*Legi V, 2*), este armonie Formală, deci incorporală (Pythagoras, fr. B 24, B 74c). Corpul însuși nu este decât o anume stare a sufletului și stă în sarcina acestui sistem medical-paideic să-l aducă la un grad de transfigurare cât mai apropiat de exigențele sufletului; corpul este o stare în interiorul vieții Formei de viață (care este sufletul însuși), un moment al devenirii "obligatorii" a sufletului întru el însuși, fapt ce este asumat și de un alt fragment hipocratic (B 69): "sufletul omului crește statornic până la moarte". Tocmai un "blocaj" în această "devenire" cauzează boala; corpul se "sufocă" în el însuși, devine vulnerabil fiindcă pierde "energiile" sufletești ce-l "hrănesc" dacă nu "devine" întru și conform cu Idealul sufletului.

Așa cum am anticipat, susținătorii unei gimnastici, a unei medicini neconforme teoriei Ideilor, care se mărginesc la aspectul corporal al vieții sufletului, sunt sofistii. Ca material didactic este luat cazul medicului sofist, Herodicos din Selymbria, care și-ar fi ascuns "meșteșugul sofisticii" în spatele științei sale medicale (*Protagoras 316e*). În *Phaidros*, el este ironizat pentru una din încercările la care își supunea discipolii (sau pacienții...): drumul de la Atena până la Megara și înapoi (60km)⁴³. Medicina sofistă a lui Herodicos pornea, ca și medicina platoniciană, de la premisa că bolile trebuie tratate în măsura posibilului cu metode "naturale", prin regim alimentar și gimnastică, dar, spre deosebire de aceasta din urmă, era vorba de un regim incapabil să vindece boala fiindcă nu-i sesiza natura sa Formală (o de-Formare, deci la nivel sufletesc), regim de care bolnavul rămânea dependent (o "lungire a morții") fiindcă era unul de substituție la nivel corporal: "era sleit îndată ce ieșea cumva din regimul obișnuit" (*Republica 406b*). Acest regim presupunea o "grijă excesivă pentru corp, ce întrece orice preocupare pentru [adevărată – n.n.] gimnastică" ce împiedică, în fond adevăratul tratament ce pornește de la sufletul intelectual: "cel mai grav este că împovărează orice fel de învățătură și gândurile și îngrijirea de sine. Omul preocupat de starea trupului său bănuiește că durerile de cap i se trag de la filosofie încât nu e deloc chip ca în acest fel să cauți și să cercetezi virtutea" (*Republica 407bc*). Contextul în care Platon critică gimnastica lui Herodicos în *Republica* este mai larg fiind vizat un anumit tip de regim medical, un anumit tip de terapie mai ales a bolilor cronice, în situația unui regim cvasi-totalitar în care omul este mai puțin o persoană, cât o funcție într-un angrenaj social ce-l depășește, ceea ce incumbă și medicinei sarcini cvasi-totalitare, cum vom vedea mai încolo.

7.2 Dietetica platoniciană. Herodicos aparținea școli medicale din Cnidos⁴⁴ care socotea dietetica ramura principală a medicinei, orientare extrem de influentă în epocă, prezentă, de pildă, în tratatul hipocratic *Despre medicina străveche*⁴⁵, dar și-n mediile pythagoreice, iar Platon nu putea lăsa să-i scape din sistemul său medical-paideic tocmai dietetica: "Iar dacă unei educații bune se adaugă o hrană potrivită, el [omul – n.n.] ajunge să fie pe deplin întreg și sănătos, scăpând de cea mai rea dintre boli. Dimpotrivă, dacă nu-și poartă de grijă și dacă ajunge șchiopătând la capătul vieții sale, el se întoarce în Hades neîmplinit și lipsit de înțelegere" (*Timaios 44bc*). Acest fragment, după cum se vede, mai ridică două probleme. În primul rând, simbolizarea neîmplinirii spirituale prin incapacitatea de a utiliza un picior, simbol ales deloc întâmplător fiindcă gândirea arhaică simboliza Activitatea divină prin membrele umane, membre ce dobândesc un statut aparte în raport cu lumea animală o dată cu verticalizarea omului, cu accederea la întreg orizontul lumii și cu reducerea ponderii elementului corporal în ființa sa, "reflectări" corporale ale creșterii "amplitudinii" sufletului său, fenomene ce au stat mereu în centrul atenției gândirii biologice a lui Platon și Aristotel; fractura colului femural (sau tasarea vertebrelor coloanei verticalizate a omului, coloană vertebrală aleasă, nu întâmplător iarăși, ca simbol corporal al Logos-ului în gândirea iudeo-creștină), una din manifestările cele mai spectaculoase ale unei bătrâneți (andro(meno)pauza)

⁴³ Cf. notei 10 la traducerea română a dialogului *Phaidros*, Humanitas, 1993.

⁴⁴ Th. Gomperz – *Les penseurs de la Grèce*, vol. I, Payot, 1928, p.327.

⁴⁵ [18], p.247 și [15], p.53 sq.

în care se "plătesc" deșertăciunile tinereții, cultivarea plăcerilor sufletului vegetativ, nu putea decât să impresioneze imaginația ce conduce către acest simbolism. Mai mult, toate acestea se leagă de un alt simbolism al gândirii arhaice: viața oaselor indică direct viața sufletului, prezent, cum vom vedea și la Platon, în spațiul elin și la Empedocle ("oasele provin din cauze divine și mai cu seamă din *Philia* sau din Armonie" – fr. B 96), dar mai cu seamă în cel ebraic, vetero-testamentar⁴⁶. Dacă medicina modernă, în serviciul utopiei omului modern, preferă să ascundă toate acestea în spatele unor așa-zise manifestări fiziologice, la Platon, ele relevă, dimpotrivă, de o anti-fiziologie, de nebunie care este "fie exaltare, fie prostie", boli ale sufletului incapabil să depășească "fixațiile" corpului, plăcerile sau durerile "foarte mari" (*Timaios 86bd*). Or, în al doilea rând, "cea mai rea dintre boli" din fragmentul mai sus citat (*Timaios 44bc*) pare a fi tocmai "prostia", numită în *Timaios 88bd* "boala cea mai cumplită" (cf. și *Legi III, 11*) și definită ca o incapacitate a sufletului de a se manifesta pentru sine dominat fiind de "corp". Adevărata sănătate relevă de "proporția" dintre suflet și corp, în vreme ce bolile provin din disproporția lor, fie că este vorba de cazul tocmai reliefat, fie că este vorba de cazul opus, oarecum surprinzător, ca să nu spunem inexplicabil, amintit de Platon la capitolul patologie, un suflet "mult mai puternic decât trupul" (*Timaios 87e-88c*); credem că în acest ultim caz exprimarea lui Platon poate produce neînțelegeri fiind vorba, de fapt, de manifestări anarhice sau unidirecționate ale sufletului (vegetativ și/sau senzitiv) (*Timaios 90a*).

Necesitatea unei dietetici în cadrul medicinei platoniciene rezultă cu necesitate din constatarea că, cel mai adesea, nu reușim să orientăm "mișcările" sufletelor inferioare în vederea celui superior, mai mult, un "blocaj" la nivelul vieții sufletului se exprimă printr-o "retragere" în "trup" ceea ce înseamnă cultivarea sufletelor inferioare și a plăcerilor zise corporale. Tocmai de aceea, spre deosebire de natura animală, nutriția, dar și sexualitatea ridică "probleme": "cei care ne-au făcut știau că vom fi necumpătați la băutură și mâncare și că, din lăcomie, vom bea și vom mânca mai mult decât ne este necesar. Prin urmare, prevăzând aceasta și ca să prevină o timpurie pieire, prin îmbolnăvire, a încă nedesăvârșitului neam al muritorilor, au orânduind drept receptacul al excesului de băutură și de mâncare cavitatea de jos a trupului, așa-zisul pântec și, înăuntrul ei, au încolăcit spirala intestinelor, al căror rost este ca trupul, prea repede străbătut de hrană, să nu simtă prea degrabă nesățioasa nevoie de altă hrană și astfel întreaga omenire, din lăcomie, să rămână inaptă pentru filosofie și pentru harurile Muzelor, surdă la îndemnul părții celei mai divine din noi" (*Timaios 72e-73a*). Cultivarea sufletului nutritiv "secătuiește" viața sufletului de "energii" ceea ce afectează nu doar viața sufletului intelectual în sine, ci și, ca o consecință, sănătatea "corpului". "Încolăcirea" tubului digestiv este mai puțin un mijloc de a combate bulimia, cum crede Platon, cât o transfigurare a sufletului vegetativ de către sufletul intelectual exprimată și-n plan anatomic, de parcă "încolăcirile" tubului digestiv ar fi o replică fidelă a circumvoluțiilor creierului. Despre dietetica preconizată, Platon nu ne spune explicit prea multe: ea trebuie să se caracterizeze prin "simplitate" (Formală) și măsură, deci combaterea tuturor exceselor ce produc plăceri "sălbătice"; de pildă, aceasta interzice condimentarea excesivă (*Republica 404cd*), pe aceeași linie cu autorul tratatului hipocratic *Despre*

⁴⁶ *Iov, 30:17,30 33:19, etc.; Psalmi 6:2, 22:14, 31:10, 32:3, 34:20, 35:10, 38:3, etc.; Proverbe 3:8, 14:30, 15:30, 16:24, 17:22, etc.*

*medicina străveche*⁴⁷. Regimul în general trebuie să respecte principiul medical Formal (terapeutică platoniciană se reduce aproape în totalitate, cum vom vedea, la "regim") al vizării "întregului" pentru "atingerea" "părții" (*Charmides 156c*). Termenii platonicieni *gimnastiké, mousiké*, etc. au o sferă mult mai largă decât cei contemporani nouă care le corespund, "gimnastică", "muzică" ("arta Muzelor" în traducerea română a lui A. Cornea care sesizează acest fapt⁴⁸), "regim", etc., iar sferele lor se intersectează.

În cercetările platoniciene de dietetică accentul nu cade pe încercarea de a adecva cantitatea de alimente ingerată cu efortul fizic, boala fiind un dezechilibru al acestora, ca-n tratatul hipocratic *Du Régime*⁴⁹, poziție susținută și de Herodicos din Selymbria⁵⁰ și de una din *Problemele* (I) lui Aristotel (suspectată de a fi fost scrisă de un autor hipocratic sau de a fi o problematizare formală a celor găsite de Aristotel în operele școlii hipocratice), o dietetică energetică modernă *avant la lettre*. Mult mai aproape de Platon, se află observațiile școlii hipocratice (tratatul *Despre medicina străveche*⁵¹), dar și a celei cnidiene⁵² privitoare la o posibilă corelație între apariția bolilor și excesul de hrană, așa cum o relevă fragmentul tocmai citat de noi (*Timaios 72e-73a*). Așa cum observă tratatul hipocratic *Despre medicina străveche*⁵³, nutriția, departe de a fi ceva pur physio-logic, presupune o luptă între natura umană și cea a hranei în urma căreia hrana este integrată naturii umane; bolile apar atunci când organismul nostru numai reușește să "domine" natura hranei. În termeni platonicieni, din încercarea Formei de viață umane de a asimila Formele din exteriorul său ce-i servesc ca hrană rezultă o uzură a primei, a "triumphiurilor" sale, care este tocmai fenomenul de îmbătrânire: "când triumphiurile nu mai sunt atât de puternic înrădăcinate, unele într-altele, pentru că prea multe lupte au purtat cu prea mulți adversari și de prea multă vreme, ele nu mai sunt în stare să taie în **componente de același fel cu ele** [subl. n.] hrana care pătrunde în trup, ci sunt ele însele sunt cu ușurință sfărâmate de către năvălitorii de afară; și atunci, fiecare viețuitoare înfrântă începe să piară. Aceasta este starea pe care o numim bătrânețe" (*Timaios 81cd*). Formele exterioare ce servesc ca hrană sunt prin nutriție re-Formate, incluse în sistemul Formei noastre de viață "ca sub un cer", cerul nefiind altceva decât un simbol al Formei însăși, iar moartea este o dez-Formare (aparentă), o ieșire a elementelor de sub "cerul" Formei noastre de viață și intrarea lor în ciclul "natural" al elementelor: "...cele care ne înconjoară din afară ne dizolvă și ne descompun mereu trimițând fiecare fel de substanță către ceea ce este de aceeași seminție cu ea; iar substanțele din sânge, la rândul lor, după ce au fost fărâmițate înăuntrul nostru și se află cuprinse, ca sub un cer, în alcătuirea fiecărei viețuitoare, sunt silite să imite mișcarea întregului univers" (*Timaios 81ab*). Nu este de mirare atunci că o excreție abundentă poate fi pentru Aristotel

⁴⁷ [18], p.247.

⁴⁸ Cf. notei 119 la traducerea română a *Republicii*, Ed. Țiințifică și Enciclopedică, 1985.

⁴⁹ Hippocrate – *Du Régime*, Les Belles Letres, 1962, *Notice* și *III*, 69, 2; fr. hipocratic B 42 în traducere română.

⁵⁰ Cf. notei 44.

⁵¹ Cf. notei 47

⁵² Cf. notei 41

⁵³ Cf. notei 15.

(*Probleme I, 46*) cauză a bolilor căci excreția este semnul unor procese metabolice (de re-Formare și de dez-Formare) accelerate.

Gândirea creștină va prelua această concepție platoniciană privitoare la hrănire: "îți vine să spui că alimentul cerut de fiecare organ se transformă după specificul acestuia și i se potrivește însușirilor lui ca să se schimbe în aceeași natură ca și el", precum și concepția platoniciană privitoare la boală ca de-Formare a Formei noastre de viață⁵⁴. Dar, condusă fiind în eforturile sale ascetice de Semnul unui corp uman transfigurat plenar de sufletul divin, capabil de "performanțe" "supra-naturale", va evita fatalismul gândirii platoniciene și chiar aristotelice cu privire la bătrânețe, moarte, în general cu privire la corporalitatea noastră, fatalism ce provine din incapacitatea de a soluționa problema raportului dintre "părticica divină" a sufletului și corp, din incapacitatea aristotelică de aplica teoria eternității lumii la "compusul" uman. Corpul uman nu se menține în ființă decât prin "energii" sufletești, iar nutriția corporală este un mod de a compensa parțial lipsa, niciodată totală, a acestora; în același timp însă, nutriția corporală presupune identificarea sufletului cu corpul, ceea ce accentuează pierderea acestor "energii" ce dau viață corpului, altfel spus, așa cum am văzut, îmbătrânirea corpului. Pentru Platon, acest din urmă proces este unul mai degrabă cauzat tot de factori corporali (inclusiv nutriția), gândire ce-l împiedică să meargă mai departe în această problemă. Pentru gândirea de astăzi, îmbibată de fiziologia materialistă și mecanicistă modernă, toate acestea par pure fabulații, fără însă a fi capabilă prin aceasta să rezolve problemele esențiale ale vieții; în realitate, este vorba de un alt mod de gândire, arhaic, Formal, prezent în toate timpurile: iată-l în plin secol de debut a modernității, secolul XVII, în gândirea alchimică: "corpul nu se hrănește prin corp, ci prin viața universală care este focul vital și Spiritul universal, ca de un aliment. Este motivul pentru care omul nu este hrănit nici prin băut nici prin mâncat, ci prin amintitul foc vital care este ascuns în acestea, care se unește ușor cu cel natural, din cauza omogenității cu focul vital al corpului uman, de vreme ce ele nu sunt decât un același"⁵⁵. Dacă platonismul recunoaște parțial caracterul traumatizant pentru suflet al cultivării corpului prin nutriție (ca să nu mai vorbim de sexualitate), el nu va avea curajul să meargă până la a afirma posibilitatea unei transfigurări totale a corpului uman în această privință, ceea ce revine la recunoașterea, precum gândirea creștină, a unei posibile nutriții pur "divine" a Formei noastre de viață.

Totuși, el merge în această direcție atunci când caută soluții mai puțin traumatizante de regimuri alimentare, întâlnindu-se cu alte tradiții ale gândirii arhaice în susținerea vegetarianismului. Formele de viață vegetale sunt mai ușor asimilabile Formei noastre de viață, ceea ce-l face pe Platon să afirme că sunt "înrudite" cu noi, deși ele posedă, spre deosebire de noi, doar suflet vegetativ; raționamentul lui Platon este invers: "iar particulele fiind de curând fărâmițate și provenind din substanțe înrudite, fructe sau ierburi (tocmai pentru aceasta hărăzite de zeul care le-a sădit, să ne fie hrană) capătă, datorită amestecării, tot felul de culori" prin digestie (*Timaios 80de*; cf. și *Timaios 77c*). Cu siguranță, Platon n-ar fi

⁵⁴ Sf. Grigorie de Nyssa – *Scrieri II*, Ed. IBMBOR, 1998, pp. 73-74 și 89.

⁵⁵ Le Chevalier inconnu – *La Nature à découvert*, 1669 apud Fr. Bonardel – *Philosopher par le Feu*, anthologie des textes alchimiques occidentaux, Seuil, 1995, p.437.

fost de acord cu Aristotel cel din *Probleme* (I) (sau cu autorul hipocratic cel inspiră), nici cu autorul aforismului hipocratic III, 9 sau cu autorul hipocratic al tratatului *Despre medicina străveche*, 3-5 (fr. B 83-85) în a găsi drept sursă posibilă de boală consumul crudităților, deoarece acestea sunt mai apropiate de Forma de viață a omului, mai naturale în raport cu aceasta. Formele de viață vegetale au, în plus, un rol protector (nu ni se spune în ce fel) față cu acțiunea corozivă a unor elemente ca focul și aerul (*Timaios 77a*). În contextul în care omul este conceput ca o Formă de viață, deci cu un anumit grad de autonomie, nu este de mirare că cercetarea etiologică platoniciană se îndreaptă spre interacțiunea cu alte Forme din exterior. Acțiunea corozivă a acestor Forme ar fi fost mai puțin eficace dacă ponderea cărnii și oaselor în cap ar fi fost mai mare: "neamul omenesc, purtând pe umeri un puternic cap cărnos și osos ar fi avut parte de o viață de două sau de mai multe ori mai lungă, mai ferită de boli și de dureri decât cea care i-a fost dată" (*Timaios 75b*), dar el ar fi fost mai puțin dotat cu inteligență căci, se știe, în topologia platoniciană a corpului uman capul deținea un loc privilegiat chiar dacă, la rigoare, n-ar fi considerat că sufletul intelectual ar avea vreun sediu corporal. Este clar că o pondere mare a cărnii și osului, a elementelor corporale nu este compatibilă cu sufletul intelectual, dar teza că aceasta ar fi favorabilă sănătății provine probabil dintr-o altă școală de gândire decât cea platoniciană sau, cel puțin, noi nu-i găsim nici o justificare. Pe de altă parte, revine în acest fragment motivul oaselor în legătură cu viața sufletului: oase "cu suflet puțin, lipsite de putere intelectuală" cu carne multă sau oase "cu multă viață" și cu carne mai puțină (*Timaios 74e-75a*). Același motiv domină și capitolul de patologie dedicat de Platon bolilor metabolice. Oasele apar în urma unui proces de Formare (diferențiere "secundară" a Formei de viață), de "cristalizare" a cărnii; orice perturbare a acestui proces anabolic, în sensul inversării lui, dez-Formarea oaselor duce la boli extrem de grave (*Timaios 82c-84c*). Desigur, toate acestea pot fi catalogate iarăși ca fabulații și nici Platon nu pretindea că discursul său științific este cu totul adevărat, spre deosebire de discursul științific modern nici el scutit de încercări dovedite, în cele din urmă, fabulatorii. Reamintim că scopul nostru principal în acest studiu este relevarea unui proiect medical platonician în interiorul teoriei Ideilor și, abia în al doilea rând, configurarea unei (noi) direcții de dezvoltare pentru medicina modernă după regândirea și de-construcția proiectului său.

8. Fundamentele teraputicii lui Platon. În debutul științei moderne, Descartes alcătuiește un arbore al științelor a cărui rădăcină corespunde metafizicii, trunchiul fizicii, ramurile medicinei, mecanicii, moralei și altor științe. Dacă, potrivit unei opinii comune, medicina nu se poate baza decât pe biologie, atunci de ce lipsește biologia din arborele cartezian al științelor? Ce fundament ar avea medicina în acest caz? Biologia, ca știință a vieții, devine superfluă din moment ce principiul care-l conduce pe Descartes este considerarea lucrurilor naturale după modelul celor artificiale (*Principes IV, 203*) ceea ce înseamnă că viața însăși este explicată prin agregarea și mișcarea unor *parties insensibles* ipotetice (*Principes IV, 201*), așadar un soi de mașină care diferă de mașinile obișnuite doar cantitativ printr-o complexitate extremă. Descartes nu avea la mijloc de secol XVII posibilități să "dovedească" această ipoteză. Astăzi însă, corpusculii

"nesensibili" ai lui Descartes sunt moleculele compușilor chimici, iar biologia este redusă la o fizico-chimie aplicată, la biochimie și biofizică care constituie fundamentul medicinei de astăzi. Cum observă și Médard Boss⁵⁶, medicul discipol al lui Heidegger, biologia modernă supusă tehnicii nu face nici o distincție între natura vie și cea moartă. Lipsește orice referire la vreun factor Formal (viața însăși) care se manifestă, se actualizează prin acești compuși și prin procesele lor, dar care nu se poate reduce la toate acestea; un factor Formal care să ordoneze și să regleze mișcările lor. Medicina modernă construită pe aceste baze "biologice" nu are nici o șansă să vindece cancerul, manifestări spectaculoase și evidente ale unor erori de diferențiere a Formei noastre de viață; de aceea, medicina modernă nu poate să dezvolte medicamente care să facă diferența (Formală) între o celulă tumorală (sau chiar una infectată viral) și o celulă "normală". Într-o medicină Formală de tipul celei platoniciene, prototipul oricărei boli îl constituie, de aceea, tocmai cancerul, iar nu alergii, cum nu știm de ce, crede Derrida⁵⁷; ce-i drept, alergii, mai general, reacțiile imune, pun în evidență un corespondent corporal al unicității persoanei umane, "ultima" actualizare a Formei de viață a omului, dar ele se manifestă prin respingerea "violentă" a oricărui element străin de noi, expresie (potrivită corporalității noastre "egoiste"...) a autonomiei Formei noastre de viață. Orice boală la Platon nu este altceva decât o de-Formare a vieții, o dereglare la nivelul vieții Formei de viață a omului. Altfel spus, orice boală survine la un nivel mai "profund" (să zicem, sufletesc) decât cel superficial, corporal, dar se manifestă, în cele din urmă, aici.

Medicina modernă (în general, conștiința modernă) nu distinge între aceste două niveluri, fidelă paradigmei carteziene în conceperea relației dintre suflet și corp: sufletul n-ar fi decât aspectul funcțional al corpului, expresia "reunirii" "(ne)fericite" a organelor corporale (*Les Passions de l'âme*, a. 30), așadar, ar exista, de fapt, doar nivelul corporal "animat". În consecință, terapeuța medicinei moderne va porni de la corp (influențarea unei mișcări corporale, substituirea unei deficiențe corporale, eliminarea unei manifestări corporale aberante, etc.) și va nesocoti principial, și nu dintr-o întâmplare nefericită sau urmare a unei insuficiențe, originea (sufletească) a bolilor. Dimpotrivă, medicina platoniciană Formală pornește de la suflet (principiu) înspre corp (manifestare): "eu nu cred că ei ["medicii cei mai buni" - n.n.] tămăduiesc trupul cu ajutorul trupului – n-ar fi cu puțință niciodată ca acesta să fie sau să devină bolnav, dacă ar putea vindeca – ci îl tămăduiesc cu ajutorul sufletului, căruia nu-i este posibil să devină sau să fie bolnav și totuși să vindece bine" (*Republica 408e*). Este o declarație principială a medicinei Formale a lui Platon care pune multe probleme. În primul rând, observăm că Platon consideră aici sufletul la modul absolut, ca ceva divin, ca Ideal al transfigurării corpului, Ideal ce are o anume prezență în ființa umană independent de măsura în care aceasta îl realizează sau nu. Dar realizarea lui este identică cu sănătatea, totuna cu desăvârșirea ființei umane. Dualismul platonismului vulgar suflet-corp este depășit din moment ce se afirmă necesitatea configurării noastre (inclusiv, să zicem, corporale) în funcție de exigențele Idealului sufletului. Paradigma relațiilor suflet-

⁵⁶ [6], p. 9.

⁵⁷ J. Derrida – *Diseminarea*, Ed. Univers enciclopedic, 1997, cap. *Farmacia lui Platon*, p.100.

corp care-l conduce aici pe Platon (de fapt, întreaga gândire arhaică) este ...aristotelică: sufletul este entelehia unui corp care are viața în potență (*Despre suflet, 412a*). Medicina trebuie să pornească de la suflet, mai precis trebuie să reamintească bolnavului (un rătăcit...) drumul înspre realizarea în ființa sa a Idealului sufletului. Pentru aceasta, medicul trebuie să depisteze punctul în care bolnavul s-a "rătăcit", originea bolii (ceea ce înseamnă, aproape de fiecare dată, un mod de viață ce nu e conform, ce s-a îndepărtat de realizarea Idealului sufletului) și să-l convingă pe bolnav de necesitatea reluării adevăratului drum (ceea ce înseamnă un alt mod de viață, un alt "regim"); de aceea, așa cum am văzut, medicina "științifică" platonice, spre deosebire de cea "empirică", este una educativă (*Legi 720de, 857cd*).

Reducând ființa umană la corp, iar pe acesta concepându-l aidoma unei mașini "complexe", medicina modernă este condamnată să caute originea bolilor la nivelul corpului a căror origine n-o cunoaște căci, în principiu, o mașină ar putea funcționa la infinit mai ales dacă, punctul culminant al concepției medicale moderne, s-ar înlocui "piesele uzate", de pildă, prin transplante – un fel de răsturnare a platonismului vulgar care alături aproape arbitrar un suflet unui corp, în vreme ce în transplant se alătură un corp altui corp, desigur după ce imunologii au distrus "individualitatea" corpului. Așa se explică credința utopică a medicinei moderne într-o "viitoare" asigurare a nemuririi (doar a corpului nostru..., trebuie să remarcăm acest fapt) sau, de ce nu în limitele acestei paradigme, în creația mai mult sau mai puțin artificială a omului. O astfel de credință este victima "jocului" spectaculos (pentru că are o eficacitate superficială) al tehnico-științei moderne, "joc" ce nesocotește esența omului, mai general, esența însăși a naturii: "*techné* poate doar să vină în întâmpinarea lui *physis*, poate doar să sprijine mai mult sau mai puțin însănătoșirea; însă, în calitate de *techné*, ea nu poate niciodată să înlocuiască pe *physis* și, să devină, în locul ei, *arché*-ul sănătății ca atare. Aceasta nu s-ar putea întâmpla decât atunci când viața ca atare ar deveni «un lucru făcut» care poate fi produs «pe cale tehnică»; însă în aceeași clipă ar înceta să mai existe sănătatea, precum și nașterea și moartea. Uneori lucrurile arată ca și cum s-ar precipita către această țintă: ca omul să se producă pe sine însuși pe cale tehnică; când va reuși acest lucru, omul se va fi aruncat în aer pe sine însuși, adică esența sa concepută ca subiectivitate..."⁵⁸. Din fericire, proiectul (după cum se vede, inconștient...) medicinei moderne nu are șanse de a se realiza. Nicăieri nu se vede mai bine lipsa de fundamentare în esența naturii a științelor moderne ale naturii ca în cazul medicinei căci aici eficacitatea metodelor tehnice medicale nu coincide cu obținerea sănătății. Abia dacă omul modern s-ar ticăloși într-atât încât să identifice sănătatea cu o stare permanentă de plăcere ce poate fi furnizată de medicamentele droguri din ce în ce mai "performante", acest proiect s-ar putea declara "împlinit" – este profeția lui A. Huxley din (prea puțin) celebrul său roman *Minunata lume nouă*. Principalul obiectiv al metodei științelor moderne ale naturii formulate de Descartes, inițiatorul ei filosofic, "păstrarea sănătății" (noua "filosofie" modernă ne-ar permite să ajungem "stăpâni și posesori ai naturii" "nu numai pentru inventarea a nenumărate artificii prin care ne-am putea bucura cu ușurință de roadele pământului și de toate

⁵⁸ M. Heidegger – *Despre physis la Aristotel* în vol. *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, 1987, pp. 228-229.

facilitățile sale, dar mai ales, pentru păstrarea sănătății, care este, fără îndoială, cel mai de seamă bun și temelul tuturor celorlalte bunuri ale acestei vieți⁵⁹) n-a putut fi atins. Era un eșec principial câtă vreme medicina modernă, aidoma medicilor "cei mai răi" ai lui Platon, încearcă să vindece "trupul cu ajutorul trupului" ignorând faptul elementar că trupul nu poate da seama singur de el însuși în nici un aspect al său căci, altfel, se întreabă Platon, cum ar mai putea deveni bolnav? (*Republica* 408e). Nu e de mirare că atunci când Platon propune medicina sa Formală, el reușește să anticipeze aproape toate insuccesele unei medicini care ar avea altă orientare, insuccesele principale ale medicinei de astăzi: frecvența alarmantă a bolilor iatrogene, efectele adverse ale terapiei medicamentoase, imposibilitatea de a vindeca tumorile maligne, etc.

Principiul medicinilor arhaice este Natura, ireductibilă la ceea ce "inteligenta" tehnică ar putea constata referitor la Ea: "Natura este medicul bolilor. Natura află de la sine căile și mijloacele, iar nu prin inteligență [...]. Fără învățatură și știință, natura face ce se cuvine" (Hipocrat – *Epidemiorum sextus*, V, 1 – fr. B 37). Medicul este "slujitorul naturii" (Hipocrat – fr. B 46) dependent fiind în arta sa de ceea ce îi revelă viața Formelor naturii; el nu poate fi un "stăpânitor" al naturii, așa cum și-ar fi dorit Descartes (în general, spiritul modern) deoarece în această postură el pierde accesul la această dimensiune fiind condamnat să se ocupe doar cu manipularea unor "aparențe". Natura (sufletul) nu poate fi promotorul bolii care apare tocmai printr-o deviere de la viața ce-i este conformă. Medicul intervine tocmai în calitate de "reprezentant" al Naturii, în încercarea sa de a o restabili; altfel spus, nu se poate face medicină "cu spatele" la viața proprie Formelor Naturii, medicul fiind el însuși un "eliberat": "există în corpul uman [...] o substanță de natură celestă [...] care nu are nevoie de nici o medicină pentru că ea își este medicină sieși, care, fiind covârșită de corupția corpului, este eliberată nu de contrarul său, ci de similarul său"⁶⁰; "în consecință, nu trebuie să fie administrat nici un fel de medicament în scopuri curative cu excepția acestei medicini universale care, revigorând căldura internă, îi permite să lupte contra entității nocive, să o învingă și să o izgonească"⁶¹. Toate acestea pot fi clasate la capitolul "primitivisme", dar se cuvine totuși să remarcăm că refuzul unei terapii medicamentoase agresive (în maniera medicinei moderne) în încercarea de a elimina anomalia survenită, doar la nivel superficial (corporal), este fundamentat principial, este programatic; nedezvoltarea unei astfel de terapii nu se datorează unor lipsuri de cunoaștere, ci unei alte opțiuni medicale. Chiar dacă Hipocrat este declarat (abuziv) "părintele medicinei moderne", el rămâne în principal adeptul acestei opțiuni: el recomandă prudență în administrarea medicamentelor preferând tratamentul prin "regim" (*Aforisme* 1, 20, 24)⁶²; terapia medicamentoasă trebuie monitorizată cu mai multă atenție fiindcă și consecințele sunt mult mai serioase în comparație cu terapia prin "regim" (*Republica* 459c). Autorul tratatului *Despre medicina străveche* remarcă și el că,

⁵⁹ Cf. notei 24.

⁶⁰ Cf. notei 55.

⁶¹ M. Ruland – *Exercices d'alchimie ou Problèmes chimiques (1607)* apud Fr. Bonardel – *Philosopher par le Feu*, anthologie des textes alchimiques occidentaux, Seuil, 1995.

⁶² Apud vol. citat la nota 14. Vezi în acest sens și o remarcă a lui A. Rivaud în prefața la traducerea franceză a lui *Timaios*, Les Belles Lettres, 1985, p.116.

dacă bolile survin în urma unui regim de viață defectuos (non-conform exigențelor vieții Formei de viață), bolile n-ar putea fi învinse decât tot prin regim⁶³.

Mai mult, o remarcă din *Aforismele (20)*⁶⁴ lui Hipocrat ("trebuie să lăsăm boala să se desfășoare") este cvasi-similară unei remarci a lui Platon din *Timaios (89bc)* care surprinde natura Formală a bolii, boala ca disfuncție ce survine în viața Formei de viață a omului: "... în general, fiecare afecțiune este asemănătoare cu natura ființelor vii. Acestea sunt alcătuite astfel încât fiecărei specii îi este dat să trăiască un anumit timp. Mai mult, fiecărei ființe care vine pe lume, îi este hărăzit, în afara unor accidente inevitabile, un anume răstimp de viață. Triunghiurile din fiecare ființă sunt de la început alcătuite astfel încât să țină o anumită perioadă de timp, dincolo de care viața nu mai poate fi prelungită". Dincolo de fatalismul platonician din acest fragment, determinat de incapacitatea dualismului platonician de a înțelege procesele de îmbătrânire ale corpului uman, fatalism care, așa cum vom vedea, va fi exploatat în medicina integrată proiectului totalitar platonician, sensul acestei analogii dintre o ființă vie și boală este, în mod evident, relevarea naturii Formale a bolilor și Platon nu ezită să tragă consecințele acestei concepții pentru terapeuica sa, de fapt, o anti-terapeutică din punctul de vedere al terapiei moderne. Orice intervenție "din exterior" asupra bolii nu poate atinge decât nivelul corporal la care ea se manifestă fără a se reduce la el; ea poate oferi o vindecare aparentă, mai precis iluzia vindecării, dar adevărata terapeutică trebuie să vizeze sufletul ceea ce nu se poate face decât prin schimbarea modului de viață care a produs respectiva boală: "dacă se încearcă prin leacuri să se scurteze viața care îi este dată unei boli, se întâmplă adesea ca maladiile ușoare să devină acute sau ca el să se înmulțească. De aceea, este bine ca toate afecțiunile să fie tratate, atât cât permite timpul liber, prin regim și să nu fie stârnite cu leacuri" (*Timaios 89cd*). O medicină care nu ține seama de înrădăcinarea bolii într-un anume regim de viață răspunde "cererii" de sănătate (corporală) a unor oameni bolnavi sufletește: "bolnavii aceia care nu vor din pricina nesăbuiței să-și părăsească regimul rău de viață"; aceștia trăiesc mereu cu iluzia că o dată și o dată, vor putea să se bucure de plăcerile "corporale" ale unui "regim rău" de viață și, în același timp, să fie sănătoși: "ei da, ei măcar au o viață plăcută! Se tot doftoricesc și nu izbutesc nimic, doar că bolile le sporesc în mărime și varietate. Însă ei păstrează mereu nădejdea că, dacă cineva le-ar prescrie un leac, se vor însănătoși de pe urma lui. [...] Dar nu-i nostim să vezi că ei îl socotesc cel mai odios pe omul care le zice adevărul, anume că până ce nu vor înceta beția, ghiftuiala, desfrâul cărnii și trândăvia, nu le vor folosi nici leacuri, nici cauterizări, nici operații, nici descântece, nici amulete, nici orice altceva dintre acestea" (*Republica 426ab*). Omul modern și medicina sa s-ar putea recunoaște cu ușurință în acest tablou platonician. Chiar dacă boala este înlăturată la nivel superficial, cum ea rămâne ca prefigurată la nivel sufletesc, ea nu va fi decât de-plasată, re-diferențiată pe alte niveluri ale vieții corporale, mai "profunde" (mai primitive din punct de vedere al diferențierii Formei de viață sau al importanței pentru viața acesteia), chiar la nivelul "psihicului". Nu putem să nu observăm că omul modern, cu medicina lui "performantă" care vindecă aproape totul la nivel corporal, manifestă o pre-dispoziție ieșită din comun

⁶³ Cf. notei 15.

⁶⁴ Cf. notei 62.

în comparație cu alte epoci istoriale de dezvoltare cancer (care exprimă direct, în cele din urmă, natura bolii în general) sau de a se îmbolnăvi psihic; pe de altă parte, așa cum profetește Platon pentru medicina orientată în direcție exclusiv corporală, apar noi și noi boli, care nu sunt altceva decât metastaze ale unei aceleiași Boli (netratată, ignorată în esența sa): "uitarea ființei", nedeșăvârșirea noastră întru exigențele Idealului sufletului nostru.

O astfel de medicină ce vizează doar corpul este tocmai medicina "necuştată" de care vorbește Platon în *Charmides* (156e) care încearcă vindecarea "părții" (doar corpul este juxtapunere de "părți") fără luarea în considerare a "întregului" (sufletul) va avea principial doar medicamente cu o listă însemnată de "reacții adverse", care pot merge până la boli iatrogene, căci "părțile" corpului (ca fiind "părți" a ceva viu) intră în comunicare unele cu altele fără ca "întregul" de care vorbește Platon să poată fi redus la această comunicare. Semnificativă în acest sens este dualitatea de sens a termenului *pharmakón*, remediu, dar și otravă, dualitate asupra căreia s-a oprit îndelung J. Derrida⁶⁵ fără însă a-și propune să ajungă la concluzii semnificative privitoare la o eventuală medicină platoniciană. Referitor la ocurențele *pharmakón* în *Phaidros*, cu referire la discursul sofistului Lysias sau la arta scrisului în general (230d, 274e, 275a), credem că Platon nu exploatează aici această dualitate de sens căci el transferă în mod curent terminologia medicală în domeniul patologiei spiritului, și chiar fără acest transfer, medicina lui Platon pornește direct de la sufletul intelectual și atunci nu mai sunt surprinzătoare afirmații de genul celei din *Critias* 106b: "leacul cel mai desăvârșit și cel mai bun dintre toate leacurile, și anume cunoașterea". Platon utilizează sensul de remediu atunci când utilizează termenul de *pharmakón* în *Phaidros*, dar părerile sale referitoare la sofistică sau la arta scrisului, ne fac să credem că el le considera pe acestea mai degrabă ceva similar drogurilor de astăzi căci, de pildă, arta scrisului este acuzată în *Phaidros* de a nu reuși să trezească memoria transcendentală a Ideilor (*anámnēsis*), ci doar memoria "empirică" (*hypomnēsis*) a "învelișului" Ideilor, deci fără ca sufletul să fie cu adevărat transfigurată de întâlnirea cu lumea Ideilor. După câte știm astăzi, nu pare că Platon și lumea antică greacă să fi cunoscut drogurile așa cum le cunoaștem noi astăzi căci omul antic era puțin vulnerabil, atât din punctul de vedere al înclinației spre consum, cât și din cel al dependenței posibile fiindcă era mai puțin "nevrozat" decât omul modern, mai puțin tentat să se identifice cu corpul său, drogurile nefiind altceva decât substanțe ce obțin efecte la nivel psihic prin inducerea unei anume stări de receptivitate la nivelul corpului prin care se reușește o anume cultivare a sufletului, dar acesta rămâne "fixat", "legat" de corp (dependența).

Suspiciunea lui Platon față de *pharmakón* are în vedere faptul că acesta vine "din exterior" fără nici o legătură cu viața Formei de viață (ce poate fi total autonomă în cazul Divinității). Medicina platoniciană preferă mișcările naturale ce pot fi resuscitate prin regim, celor artificiale care "constrâng" corpul, provocate de medicamente: "În ce privește mișcările, cea mai bună este cea care se produce în sine și prin sine, căci ea este cea mai asemănătoare cu cea a gândului și a universului. Orice altă mișcare produsă de ceva exterior este inferioară, iar cea mai puțin bună dintre toate este cea care mișcă din afară părțile trupului, când acesta

⁶⁵ Cf. studiului citat la nota 56.

se află în repaus. De aceea, cel mai bun fel de purificare și fortificare a trupului este gimnastica. Apoi vine la rând acea balansare ritmată, ca în vâslit [...] urmat de ceea ce este uneori, în caz de extremă urgență, folositor, dar care altfel, nu trebuie practicat de un om în toate mințile, și anume tratamentul cu leacuri purgative. Afecțiunile nu trebuie stârnite cu leacuri decât atunci când primejdia este din cale afară de mare" (*Timaios 89ab*). Ceea ce Platon afirmă aici despre "tratamentul cu leacuri purgative" poate fi generalizat cu privire la orice tratament ce intervine doar la nivel corporal și nu este vorba doar de chirurgie ci, practic, de aproape întreaga medicină modernă. Efectul acestor practici a fost, cum am văzut, anticipat de Platon: deplasarea bolii. În spatele oricărui succes al medicinei moderne, remarcă Médard Boss⁶⁶, se ascunde, de fapt, marea disperare a medicinei (și omului modern) în fața unei inflații a patologicului căreia refuză să-i vadă sursa, speriat că, astfel, ar putea pierde ceva din orgoliul său; mijloacele terapeutice moderne sunt comparate de același Médard Boss cu niște aparate de înghițit fum ce încearcă să combată un incendiu (boala)⁶⁷, potrivite doar în situații de urgență (sau, eventual, în maladii ereditare)⁶⁸ pentru a amâna un sfârșit rapid prin "sufocare" al bolnavului. O soluție identică, cum am văzut deja (*Timaios 89a*), cu cea platoniciană: în *Republica* (405d), medicina este justificată doar pentru "tămăduirea rănilor" (deci, în situații de urgență) sau în cazul unor "epidemii", situații care pot fi depășite în cadrele unei medicini Formale, dar Platon era probabil prea speriat de urmările acestora pentru a se mai gândi la mijloacele acesteia. Fiindcă bolile își au sursa într-un regim de viață de-Format ("...ducând o viață leneșă, cu regimul pe care l-am văzut și, umplându-te ca o mlaștină împutită de umori și miasme..."), iar nu sunt doar niște "accidente", cum se iluzionează astăzi omul modern, recursul la medicină este, în cele din urmă, pentru Platon, chiar "rușinos" (*Republica 405d*). Această opțiune platoniciană este așadar una principială și nicidecum nu se poate datora unor aspecte contingente cum ar fi faptul că Platon n-ar fi avut nevoie să apeleze la serviciile medicilor, cum crede H. Silvette⁶⁹. O opțiune împărtășită literar, se pare, și de S. Butler care, în *Erewhon*-ul său, consideră boala o "imoralitate" și, ca atare, ea este sancționată cu diverse pedepse; nu există spitale pentru bolnavi, ci doar pentru cei cu abateri morale, "boli" ce se pot îndrepta înainte de a se manifesta în plan corporal.

9. Etica medicală platoniciană și degenerarea sa totalitară. Medicina "totală" (nu prin juxtapunere, ci fiindcă pornește de la suflet) a lui Platon, integrată firesc filosofiei însăși (teoriei Ideilor), nu putea avea o etică supra-adăugată corpus-ului său de cunoștințe și practici, menită a-i da acestuia o orientare "bună", așa cum este cazul cu majoritatea (tehno-)științelor de astăzi și cum începuse să se întâmple și-n cazul medicinei hipocratice; medicina modernă a moștenit etica medicală hipocratică (concentrată în *Jurământ*), dar nici măcar la nivel formal nu se mai angajează să o

⁶⁶ [6], p.173.

⁶⁷ Cf. notei 66.

⁶⁸ [6], p.177.

⁶⁹ Gh. Brătescu – *Către sănătatea perfectă – o istorie a utopismului medical*, Humanitas, 1999, pp. 24-25.

respecte, expresie a rupturii moderne de tradiția pre-modernă. În cadrul medicinei hipocratice deja, survin modificări de natură s-o îndepărteze de persoana umană, s-o reducă la rangul de simplă "prestatoare de servicii" pentru corpul uman, modificări ce apar ca urmare a pierderii nivelului său Formal (sufletesc, personal). Această mișcare se accentuează și mai mult în medicina modernă o dată cu re-definirea sănătății de către omul modern în sensul conformității cu habitudinile sale, ca posibilizare a unui maximum de plăceri corporale. Preocupările de etică medicală modernă nu survin decât ca o încercare de a mai atenua sentimentul de haos generat de îndepărtarea medicinei moderne de orice fundament uman (personal), implicit de orice normă de autenticitate și consacrării sale servirii înclinațiilor omului modern; de aceea, ele sunt și resimțite ca o frână pentru "progresul" medicinei moderne, etc. Medicina platoniciană nu resimte nevoia unei etici explicite, spre deosebire de medicina hipocratică sau cea modernă, fiindcă ea se "deduce" firesc pornind de la încercarea omului de a se desăvârși pe sine, încercare căreia această medicină i se consacră; exigențele acestei etici implicite sunt exigențele Idealului sufletului, ale persoanei umane însăși. Medicina platoniciană, ca și filosofia, ține mai degrabă de destin, destinul celui care s-a "întâlnit" cu lumea Ideilor și trebuie să se întoarcă în "peșteră" pentru a depune mărturie cu privire la această "lume" în fața celor îndepărtați de ea, îndepărtare ce se corporalizează prin absența sănătății. Nu e de mirare deci că medicii ce percepeau bani în schimbul vindecării sau al predării medicinei au constituit un obiect de scandal pentru mentalitatea elină și pentru Platon întocmai ca-n cazul primilor filosofi ce cereau să fie plătiți, sofiștii; semnificative sunt relatările tragedienilor⁷⁰ privind moartea lui Asclepios prin trăsire ca pedeapsă divină pentru a fi vindecat pentru bani, relatări respinse de Platon, cel puțin în cazul lui Asclepios, maestrul său în medicină și "fiu de zeu" ce "nu putea pofti la câștig".

Această discuție referitoare la Asclepios survine în *Republica* (408bc) pe fondul unei alte discuții de cea mai mare însemnătate pentru etica medicală a lui Platon: asclepiazii, modelul lui Platon în medicina din *Republica*, "socoteau că oamenii bolnăvicioși din fire și nesăbuiți nu aduc folos trăind, nici lor, nici altora și că medicina nu este pentru unii ca aceștia ce nu trebuie îngrijiți nici dacă ar fi mai bogați ca Midas!" (*Republica 408b*). Paradoxal aparent, medicina propriu-zisă a lui Platon este pentru cei care "fuseseră sănătoși înainte de a fi fost răniți și care duseseră un regim de viață bine orânduit" (*Republica 408a*), adică pentru cei sănătoși sufletește. Dacă medicina modernă se iluzionează sau își iluzionează pacienții cu ideea că orice boală este un "accident" nefericit (sau, cel puțin, este tratată ca atare), pentru medicina platoniciană numărul bolilor-accidente se reduce, cum am văzut, la "epidemii" și "răni" (pentru Médard Boss, ce încearcă și el o medicină Formală, inspirată de Heidegger, în plin secol XX, doar la maladii ereditare, chiar și accidentele obișnuite având un "tâlc"⁷¹). Nu numai că, așa cum am văzut, Platon preferă în chip de tratament "regimul" (vezi și *Legi VI, 8-9*) dar, datorită înrădăcinării bolilor într-un regim de viață de-Format, etica medicală platoniciană impune medicului să pornească de la schimbarea regimului de viață și interzice să se meargă mai departe dacă bolnavul nu consimte să facă eforturi în acest

⁷⁰ Cf. notei 130 la traducerea română a *Republicii*, Ed. Țiințifică și Enciclopedică, 1986.

⁷¹ [6], III, chap.1.

sens: "cel ce sfătuiește un om bolnav, dacă acest bolnav urmează un regim rău, nu are ca primă datorie să-l facă să-și modifice genul său de viață? Dacă bolnavul vrea să-l asculte, atunci el îi va da noi prescripții. Dacă bolnavul refuză, îl voi considera un om drept și un adevărat medic pe cel care nu se mai pretează la noi consultații. Cel care s-ar resemna în fața bolnavului, îl voi privi ca pe un laș și ca pe un medic șarlatan" (*Scrisoarea a VII-a 330d*). În *Charmides* (156bc), o dată cu transmiterea învățăturii sale medicale, tracul îl îndeamnă pe Socrate să nu se lase înduplecat de nimeni " fie el bogat, frumos ori de neam ales" să facă abstracție de starea sufletului bolnavului, să "descânte" mai întâi sufletul și abia apoi să recurgă la "leacul" propriu-zis; mai mult, Socrate declară că "am să-i dau ascultare, căci i-am jurat-o și sunt dator să-i dau ascultare". De ce oare acordă Platon atâta atenție acestui aspect al eticii sale medicale? O aflăm din următorul pasaj din *Charmides* (156cd): "Dar bine, Socrate, ar fi o adevărată binecuvântare pentru tânărul acesta durerea lui de cap, dacă ar sili și cugetul să devină mai bun o dată cu capul". Boala, în manifestarea sa corporală, este așadar, nici mai mult, nici mai puțin decât o "binecuvântare" deoarece semnalează la nivel corporal o anomalie la un nivel mult mai "profund", la nivel sufletesc. Boala este o șansă de reviriment, șansă care nu este valorificată de medicina modernă prin iluziile pe care le întreține legate de caracterul "accidental" al bolii și la necesitatea "eliminării" (la nivel superficial, se înțelege) bolii în orice condiții, cu orice preț. Medicina modernă blochează astfel accesul la întrebarea ce poate fi deschizătoare a unui nou drum moral: "Poate că n-am trăit așa cum trebuia?".

Pretenția medicului ca bolnavul să-și schimbe vechiul regim de viață, cel care a dus la apariția bolii, presupune nu numai onestitate din partea medicului, ci mai ales curaj deoarece această schimbare presupune o ieșire din "sine" a bolnavului, o renunțare la opțiunile inițiale. Mai precis, este vorba de a renunța la plăcerile inautentice de până atunci, inautentice întrucât presupun o cultivare a corpului în defavoarea sufletului. Or ceea ce asigură "vitalitate" corpului este tocmai sufletul; de aceea, aceste plăceri conduc la uzura corpului, la bătrânețe și boală, și astfel, la neplăcere și durere (*Protagoras 353de, Gorgias 518cd*). Dimpotrivă, schimbările de regim, tratamentul medical întrucât cer renunțarea la "refugiul" în plăceri corporale presupun neplăcere și durere, dar care conduc la sănătate și plăcerile sale (autentice): "Oameni buni, când ziceți că cele bune sunt neplăcute, oare nu vă referiți la unele ca acestea cum sunt de pildă exercițiile de gimnastică, îndatoririle militare sau îngrijirile medicale ce comportă arderi, tăieri și leacuri amare, zicând că acestea sunt bune, deși sunt neplăcute? [...] Oare nu le considerați pe acestea bune, pentru faptul că, deși, pentru moment, pricinuesc supărări extreme și dureri, au mai târziu ca rezultat sănătatea și bunăstarea trupurilor [...] Dar sunt ele bune din altă pricină decât din aceea că aduc, în cele din urmă, plăceri și scăparea de necazuri și îndepărtarea lor?" (*Protagoras 354ab, vezi și Gorgias 478bc, 479ac, 521e-522a, Politicul 293b*). Amânarea momentului dureros, dar care conducea la sănătate, nu face decât să agraveze boala: uzura corpului în lipsa unei vieți a corpului întru suflet, viață destinală care nu suportă "stări pe loc", ci doar "suișuri" (direcție restabilită de medicina autentică) sau "coborâșuri" (*Gorgias 480a*).

După cum se vede, medicina ce vindecă prin suferință este departe de a fi o prejudecată medicală a lui Platon, cum crede Y. Brès⁷² derutat fiind de "filosofia" medicală a lui Dagognet. Platon nu are în vedere suferința în general, ci suferința eliberării sufletului de identificarea sa cu corpul căci există și suferințe (ca și plăceri) care "înlănțuie" sufletul de corp, ceea ce n-a înțeles Freud în analiza nevrozelor de război și a altor fenomene ce-l conduc spre afirmarea unei pulsioni de moarte, după cum n-a înțeles caracterul traumatizant pentru suflet al plăcerii căreia el îi făcea apologia: în ambele situații, avem de-a face cu fenomene repetitive care exprimă "închiderea" orizontul sufletului datorită identificării sale cu corpul, cu "cercuri vicioase" ale vieții corpului întru suflet rezultate din incapacitatea sufletului de a transfigura corpul; fragmentul următor din *Phaidon* (83cd) este o replică peste veacuri dată psihanalizei lui Freud, iar un critic al psihanalizei ca Binswanger ai cărui termeni ("retragere" în corp a sufletului "nevrozat") i-am folosit și noi în acest studiu, s-ar putea recunoaște în el: "Răul constă în faptul că nici un suflet omenesc nu poate resimți o plăcere sau o durere intensă, indiferent pentru ce, fără ca în același timp să-și închipuie că obiectul principal pentru care resimte plăcere sau durere este absolut limpede și real, el nefiind așa. Asta e adevărat îndeosebi despre lucrurile vizibile [...]. Ei bine, oare nu tocmai în asemenea situații are loc cea mai puternică încătușare a sufletului în trup? [...] fiecare plăcere și fiecare durere este ca un cui bătut în suflet, ținându-l de trup, asimilându-l corporalului, făcându-l să creadă că ce afirmă trupul, aceea e adevărat. Într-adevăr, faptul că sufletul împărtășește păreri și bucuriile trupului determină în el, în chip necesar, aceleași înclinări și același fel de creștere, de asemenea natură încât el nu ajunge niciodată în Hades în stare de puritate, ci mereu plin de corporalitatea din care a ieșit".

Epoca dialogurilor *Protagoras* și *Gorgias* poate fi numită epoca încrederii naive în medicină a lui Platon, cum observă și Y. Brès⁷³ cu referire la *Gorgias*; nu se descrie o medicină inautentică și o gimnastică inautentică, ci acestora, în general, le sunt opuse bucătăria respectiv, cosmetica (toaleta, găteala). Acestea din urmă fac să pară trupul sănătos fără a fi de fapt astfel, de pildă, cosmetica, spre deosebire gimnastică, cultivă o frumusețe artificială în locul celei reale; "observă ce se întâmplă nu prin cunoaștere, ci prin instinct", nu sunt "arte" ("îndeletniciri" ce nu sunt lipsite de "cunoaștere"), ci "empirisme"; în consecință, de pildă, bucătăria "se preface a cunoaște hrana cea mai bună pentru trup" și, ceea ce este mai grav pentru Platon, "seduce și amăgește prostia în numele plăcerii" astfel încât bucătarul (și cosmeticianul) ajung să fie preferați de "mulțimi" medicului (respectiv antrenorului de gimnastică), deși doar aceștia din urmă pot reda sănătatea (*Gorgias* 464a-465b). Toate acestea nu sunt decât un pretext pentru Platon pentru a trece prin analogie în ordine sufletească unde ce se întâmplă are consecințe mult mai grave, după cum sufletul este superior "corpului" (*Protagoras* 313a-314c): gimnasticii îi corespunde legislația, medicinei îi corespunde justiția (un aspect corecțional), iar simulacrele legislației și justiției sunt sofistica și retorica care, ca și analoagele lor în plan corporal, lingușesc "mulțimile" în loc să se preocupe de buna stare a sufletului lor. Există o ierarhie între toate aceste arte, ierarhie ce pare ciudată în cazul simulacrelor (sofistica este mai "frumoasă" decât retorica, pe cât legislația este mai frumoasă decât justiția și gimnastica decât

⁷² [3], p. 291.

⁷³ [3], p. 290.

medicina) (*Gorgias 463e-466b*) și care reflectă preferința pe care Platon o acordă aspectului educativ (profilactic, în domeniul medical) celui corecțional; tocmai lipsa primului face necesară intervenția celui de-al doilea, un adevăr banal, desigur, cunoscut, dar ignorat însă în viața "civilizată" a timpurilor noastre, și consecințele nu întârzie să apară: "Vei găsi altă dovadă mai bună pentru reaua și strâmba educație dintr-o cetate decât că nu numai oamenii de rând și meșteșugarii, dar chiar și cei care pretind că au primit o educație liberală în vederea libertății, să aibă nevoie de medici și de judecători dintre cei mai buni?" (*Republica 405a*).

După cum se vede, sistemul educativ platonician (și implicit, medicina sa) nu se adresează tuturor oamenilor în egală măsură sau, cel puțin, el judecă cu două măsuri: una pentru cei "liberi", alta pentru "meșteșugari" și, în ultimul rând, pentru sclavi. Această restricție a medicinei paideice platoniciene se înrădăcește evident în mentalitatea epocii căreia Platon nu poate să-i scape decât arareori. O epocă care nu reușea să sesizeze suficient demnitatea persoanei umane: capacitatea omului de a accede la o viață divină părea, de aceea, mai degrabă o "posedare"; pe de altă parte, meșteșugarii și, mai ales, sclavii păreau a se identifica în ființa lor cu activitatea pe care o îndeplineau în mod cotidian, de unde considerarea lor ca oameni "de rangul al doilea". De aceea, de exemplu, cultivarea filosofiei, a unei vieți virtuoză părea o problemă de "timp liber" care nu era decât arareori înțeles ca timp eliberat: "această descoperire" [a "științelor pure" – n.n.] s-a înfăptuit mai întâi în țările unde oamenii aveau destul timp liber la îndemână" (Aristotel - *Metafizica 981b*). Opțiunea pentru "regim" și educație a terapiei platoniciene suferă și ea de această restricție: "este bine ca toate afecțiunile să fie tratate, atât cât permite timpul liber, prin regim, și să nu fie stârnite cu leacuri" (*Timaios 89d*). Or un meșteșugar, cu atât mai puțin un sclav, nu poate să-și permită să se trateze prin "regim" și practicarea virtuții; sistemul medical-educativ preconizat de Platon presupune existența unor mijloace materiale disponibile doar pentru cei bogați (*Protagoras 326c*). Uneori Platon adaugă, cum vom vedea, acestei mentalități exigente ce provin nu atât din anti-democratismul său, cât de-a dreptul din totalitarismul său, alteori reușește s-o depășească: de pildă, prin recunoașterea universalității necesității cultivării virtuții (*Republica 406c-408b*). Platon optează pentru o medicină "științifică" (conformă teoriei Ideilor) cu un important aspect educativ-filosofic (medicul "liber" "uzează de argumente apropiate de cele ale filosofiei", încearcă să educe pacientul "liber" ca și cum acesta ar trebui să devină medic, "nu-i prescrie nimic fără a-l fi în prealabil convins"), dar, surprinzător, sistemele medicale repudiate, clasate ca fiind "empirice" devin acceptabile în cazul sclavilor (*Legi 720c, 857ce*) sau ale meșteșugarilor deoarece regimul politic prevăzut de Platon care identifică (reduce) omul la funcția sa în cetate nu-și poate "permite" să aloce timp meșteșugarului sau sclavului să se trateze prin regim, ci-l obligă să adopte mijloacele medicinei "empirice" (chiar dacă astăzi în democrațiile noastre nu le impune nimeni, practic, ele s-au generalizat, ne tratăm precum sclavii sau meșteșugarii lui Platon): "Asclepios, nu din neștiință sau din nepricepere n-a lăsat urmașilor acest fel de medicină; ci, știind că oriunde există o bună orânduială, fiecare are de îndeplinit o anumite treabă în cetate [...] și că nimeni nu are răgaz să-și petreacă viața doftoricindu-și suferința. O astfel de viață ni se pare ridicolă în cazul meșteșugarilor, dar nu și în cel al bogaților și al

celor ce par a fi fericiți.[...] Un dulgher [...] gândește că poate să se vindece, bând un leac dat de medic sau că poate scăpa printr-o purgare, cauterizare sau operație. Dar dacă vreun medic i-ar prescrie un regim îndelungat [...] i-ar spune degrabă medicului că nu are timp să bolească..." (*Republica 406cd*).

Platon legitimează medicina sa din *Republica* (o medicină, pe alocuri, totalitară) invocând școala medicală a asclepiazilor; dar, potrivit lui Platon însuși, Hipocrat era un asclepiad (*Protagoras 311b, Phaidros 270c*), iar măsurile preconizate de Platon în *Republica* și *Legei* contrazic chiar preceptele fundamentale de etică medicală exprimate în *Jurământul*⁷⁴ hipocratic: de pildă, în fața medicului, sclavul trebuie considerat egal celorlalți; arta medicală se învață fără plată în opoziție cu ceea ce susține Platon despre Hipocrat în *Protagoras* (311b). Hipocrat interzice provocarea morții de către medic, dar în privința bolnavilor cronici pozițiile lui Platon ("pe cei neisprăviți trupește medicina îi va lăsa să piară" – *Republica 410a*) și cele ale lui Hipocrat par a se apropia: medicina hipocratică "nu intervine în ajutorul celor învinși de boli", potrivit lui Galenus (*Definițiile medicale, 9*)⁷⁵. Este verosimil ca o astfel de poziție să fi existat în școala hipocratică contrar direcției pe care a luat-o medicina modernă ce se declară moștenitoarea acesteia: și școala hipocratică era adepta unei vindecări pe cât posibil bazate pe "resursele" naturale ale bolnavului care trebuie să se "opună" bolii cu ajutorul medicului (fr. B 46). Se pare că se considera că bolnavii cronici sunt tocmai cei care nu sunt dispuși să facă nimic, mai ales să-și modifice regimul de viață, în vederea însănătoșirii și, ca urmare, ei nu fac decât să de-plaseze boala, oricare ar fi eficacitatea tratamentului care li s-ar aplica. Este evident că medicina modernă se află tocmai în această situație de unde și proliferarea actuală a bolilor și/sau bolnavilor cronici. Nu se pune problema să propunem "soluțiile" lui Hipocrat (și mai puțin cele ale lui Platon) în această problemă, dar nu credem că ar fi o lipsă de "umanism" să ne întrebăm, împreună cu Heidegger⁷⁶ și cu discipolul său medic, Médard Boss⁷⁷, la ce bun această augmentare cantitativă a vieții dacă nu este dublată de una calitativă? Dacă medicina este constrânsă astăzi să livreze cât mai multă "sănătate" și "viață" neavând timp de astfel de întrebări, ne revine nouă misiunea acestei întrebări, ceea ce înseamnă eliberarea de iluziile constitutive ale medicinei moderne (boala ca accident nefericit, tratamentul ce trebuie, prin el însuși, să ne prelungească viața fără nici un fel de eforturi din partea noastră, etc.) și, urmare a răspunsului, trăirea intervalului de timp "oferit" ca unul de noi oportunități destinate.

10. Legitimarea medicală a măsurilor cvasi-totalitare din statul platonician. Oricum, Hipocrat nu părea preocupat în abordarea bolnavilor cronici de problemele politico-sociale ce măcinau gândirea cvasi-totalitară a lui Platon în *Republica*, în ciuda a ceea ce afirmă acesta: "El [Asclepios – n.n.] nu credea că cel ce nu era în stare să trăiască cât e dat omului să trăiască, e musai să fie îngrijit, nefiindu-i aceasta de folos nici lui însuși, nici cetății" (*Republica 407de*). Pe de altă

⁷⁴ Cf. notei 14.

⁷⁵ Cf. notei 14.

⁷⁶ [58], p. 228

⁷⁷ [6], p. 58.

parte, medicina cvasi-totalitară din *Republica* nu se poate identifica cu medicina platoniciană însăși: să observăm, de pildă cu Y. Brès⁷⁸, diferența dintre medicina din, de exemplu, *Charmides* și cea din *Republica*. Este o problemă extrem de complexă a identifica evoluția gândirii platoniciene înspre totalitarism, respectiv spre o medicină cvasi-totalitară, însă pare clar că atenuarea dualismului platonician la maturitate nu a produs, cum era de așteptat, și atenuarea propensiunii spre totalitarism, ba chiar dimpotrivă. Evoluția gândirii platoniciene poate fi urmărită și prin evoluția paralelei ce străbate toată opera platoniciană între medicină și justiție (legislație, politică), între medic și politician (Platon îi recomandă lui Dion Siracuzanul să se facă "doctor" – *Scrisoarea a IV-a 320e-321a*), între boli și vicii morale (încălcări ale legalității), între leacuri și legi (sau alte măsuri politico-sociale). Această paralelă îi permite lui Platon să legitimeze **orice** practici ale gândirii politice făcând apel la imperativele, (prea...)lesne de înțeles pentru oricine, ale medicinei.

Am văzut că Platon consideră că principala cauză a bolilor o reprezintă un "blocaj" al devenirii corpului întru Idealul sufletului ce nu poate fi surmontat decât prin durere, durerea metamorfozei, a trecerii la o altă condiție, a eliberării de identificarea cu corpul, tocmai ceea ce s-a refuzat din moment ce s-a ajuns în situația de boală. Principalul comandament al eticii medicale platoniciene este acela ca medicul să nu cedeze în fața "cererii" de sănătate fără durere. La fel stau lucrurile și-n ordine socio-politică unde boala de combătut este nedreptatea (*Gorgias 477a-480a*), mai profund și cauză acesteia, "iubirea de sine", "amorul propriu" (*Legi V, 4*), iar șeful de stat nu trebuie să se conducă după "mofturile" acestora din urmă, așa cum se întâmplă în democrații, ce sfârșesc, de aceea, inevitabil în anarhie. Platon cere cetățenilor statului său sacrificiu de sine, paradoxal (aparent), tocmai acel lucru de care el nu era capabil până la capăt și-n sensul cel mai înalt (sacrificiul omului, chiar și a intențiilor sale "bune", care altfel conduc spre...iad, în fața ființei însăși), spre deosebire de Socrate, de unde și propensiunea spre totalitarism; tocmai neînțelegerea atitudinii lui Socrate (s-a speculat mult și poate pe bună dreptate asupra lipsei lui Platon din miezul ultimelor evenimente din viața lui Socrate...) în fața democrației ateniene ce-l condamnă, impresia că tot ceea ce a gândit Socrate s-a sfârșit cu un eșec (moartea) îl conduc pe Platon spre o opțiune mai radicală decât cea educativă, cel puțin în plan socio-politic. Totuși opțiunea socratică pentru sacrificiul de sine este înfățișată cu destulă fidelitate în *Gorgias* (521a-523a) prin intermediul analogiei ce stă acum în atenția noastră: "Să mă lupt cu ateniunii ca să-i fac cât mai buni, întocmai ca un medic, sau să-i slujesc și să le intru în grație" ? (521a); chiar cu riscul morții, Socrate alege prima variantă căci: "eu nu urmăresc să fiu pe plac, ci să produc cel mai mare bine, nu cea mai mare plăcere ..." (521d). Socrate va fi judecat "așa cum ar fi judecat de copii [simbolul imaturității spirituale – n.n.] un medic acuzat de către un bucătar. Să vedem dacă se mai poate apărea un asemenea om, aflat în puterea lor, când acuzatorul lui spune: «O, copii, multe rele vă face acest om vouă, iar pe cei mai mici dintre voi îi strică, tăindu-i și arzându-i, îi face să amețească [în limba greacă, aceeași termeni

⁷⁸ [3], p. 293.

apar în discursul acuzării din procesul lui Socrate – n.n.⁷⁹], slăbindu-i și sufocându-i, le dă băuturi amare și-i silește suferi de foame și de sete; nu ca mine, care vă îndestulez cu multe dulciuri și bunătăți de tot felul»" (*Gorgias* 521e-522a). Ce șanse ar avea Socrate dacă va răspunde că a provocat toate aceste dureri pentru că ele conduc la sănătatea cetățenilor?

Răspunsul lui Platon este unul "pesimist"; chiar soluțiile educative de îmbunătățire a cetățenilor nu mai sunt considerate decât parțial eficiente sau ineficiente. Cei care fac legi în vremea sa sunt comparați cu niște sclavi care lecuiesc alți sclavi de bolile lor, altfel spus, cu niște medici "empirici" ce prescriu leacuri fără a ține cont de persoana bolnavului, de originea bolii, fără a-l convinge pe bolnav cu privire la căile ce trebuie urmate în vederea sănătății, ci doar "ordonă ceea ce le sugerează empirismul, ca și cum ar fi perfect informați, cu suficiența unor tirani" (*Legi* 720c, 857c). Cu toată această critică a medicinei "empirice", respectiv a corespondentului său în plan politic, regimul totalitar, Platon nu respinge cu totul metodele "empirice"; ar trebui folosite și acestea și cele "științifice" sau, și mai bine, un al treilea gen de metode care "îndulcesc forța cu convingerea" pentru ca cetățeanul să respecte legile: "poruncile tiranice, pe care le-am comparat cu prescripțiile sclavilor ce exercită medicina, constituie, vorbind drept, legea curată; ceea ce precede și este menit a produce convingerea în spirite, și a o produce în adevăr, aceasta este față de lege ceea ce exordiu este pentru discurs. Căci scopul legislatorului în acest preambul, în care încearcă să convingă, este de a pregăti pe acela, căruia i se adresează legea, să primească binevoitor și ascultător prescripția, care este însăși legea" (*Legi* IV, 11). Nu numai că mijloacele educative ale filosofului Platon ar fi aplicabile doar pentru o mică parte dintre cetățeni, cei "liberi", dar Platon, omul politic, este confruntat cu necesitatea urgentă de a da legi ("a discuta despre legi așa cum noi o facem înseamnă instrui cetățenii în loc de a le da legi"), or metodele "științifice" (educativ-filosofice) sunt prea "lungi" (*Legi* IV, 10). Urgența medicală în vederea restabilirii sănătății este un teribil de bun termen de comparație pentru urgența șefului de stat de a da legi în vederea restabilirii sănătății morale a cetății; în asemenea situații, totul devine justificabil dacă se face în numele sănătății: "și nu-i așa că aceia care fac toate acestea, conducând cu înțelepciune, nu cunosc greșeala, atâta timp cât ei respectă un singur lucru important, și anume: împărțind întotdeauna concetățenilor lor, cu rațiune și știință, tot ceea ce este mai drept, îi salvează pe aceștia așa cum sunt ei, și îi fac mai buni din mai răi, pe cât este posibil?" (*Politicul* 297ab).

Chiar dacă medicii sau cărmacii de corabie (și, prin analogie, șefii de stat) ar fi corupți, doar ei posedă știința salvării corăbiei, pacienților (și, prin analogie, a cetățenilor) și, deci, nu pot fi înlocuiți cu oameni aleși la întâmplare din "mulțime" (*Politicul* 298a-299a). În democrațiile moderne, oricine poate să conducă deoarece nu se mai consideră că este necesar să fie posedată această "știință", rolul șefului de stat fiind redus la acela de gestionare a dorințelor cetățenilor. În cele din urmă, legile nu mai sunt singurele mijloace ale conducătorului de a restabili dreptatea în cetate (sau sănătatea); legea poate să nu mai fie adecvată realității ce este în perpetuă devenire și individuală (de vreme ce legea este ceva general), este potrivită mai degrabă în lipsa

⁷⁹ Cf. notei 181 la traducerea română a dialogului *Gorgias* în Platon – *Opere*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1974.

conducătorului (ca și rețetele medicilor) căci oricine ar putea conduce prin legi scrise, frânează apariția noului, luarea unor măsuri mai bune decât cele prevăzute de lege (*Politicul 294a-300a*). Încălcarea legilor este legitimată prin invocarea imperativelor conducătorului (medicului) în situații de urgență sau neprevăzute în vederea restabilirii "sănătății" în cetate: "Dacă cineva, convingând sau nu, fiind bogat sau sărac, conducând conform legilor sau în afara lor, realizează lucruri utile cetății, oare nu aceasta este [...] definiția – și anume definiția cea mai adevărată! – a dreptei cărmuirii a cetății [...]. Și, așa precum cârmaciul care veghează tot timpul asupra a ceea ce se întâmplă în legătură cu corabia și cu navigația, fără să dea ordine scrise, ci transformă în lege arta sa de a cârmi corabia, își salvează tovarășii de călătorie, oare nu tot așa și după aceeași metodă poate deveni corectă guvernarea celor care sunt în stare să conducă astfel, forța artei conducerii devenind mai puternică decât legile?" (*Politicul 296d-297a*). De pildă, minciuna poate fi admisă în chip de leac medicilor (conducătorilor), dar nicidecum cetățenilor "simpli" (*Republica 389bd, 459d*).

Măsurile dureroase luate de conducător trebuie suportate așa cum suportăm tratamentul dureros al medicului în vederea sănătății, iar aceste măsuri se pot lua cu sau fără consimțământul celor conduși (*Politicul 293bc*). Anti-democratismul lui Platon nu trebuie confundat cu totalitarismul său, așa cum se întâmplă în majoritatea studiilor de istoria filosofiei politice de astăzi, dar trebuie să remarcăm cum acest anti-democratism glisează spre totalitarism. Atunci Platon, omul politic, renunță chiar la medicina sa paideică sau educația preconizată începe să semene teribil a manipulare: se recomandă, de pildă, educația în vederea legilor a copiilor prin jocuri și cântece, tot așa cum medicul administrează medicamente în băuturi și mâncăruri plăcute (*Legi 659e-660a*). Măsurile dureroase devin o dată cu această glisare, din ceva inevitabil în vederea restabilirii sănătății (la propriu și la figurat) (*Legi 684c*: "... majoritatea oamenilor prescriu legislatorilor să stabilească o legislație pe care mulțimile să o primească cu plăcere ca și cum s-ar porunci antrenorilor sau medicilor de a vindeca în mod agreabil corpurile în tratament. În realitate, trebuie adesea să fim mulțumiți dacă putem ajunge fără durere excesivă să facem un corp sănătos") un mijloc eficace în sine: "În politică, ca și în medicină, leacurile cele bune sunt și cele mai dureroase" (*Legi V, 7*), inclusiv pedeapsa cu moartea pentru cei declarați de Platon "vinovați fără leac", "bolnavi incurabili" (*Protagoras 322d, Legi 854e*), măsură analoagă abandonării bolnavilor din medicina platoniciană cvasi-totalitară din *Republica* (410a). Deși lipsa de prețuire a anticilor pentru demnitatea persoanei umane consonează, după cum se vede, cu măsuri totalitare, regimurile totalitare propriu-zise însoțite de milioane de victime sunt specialitatea modernității în numele valorilor "umanismului". Cum democrațiile moderne sunt astăzi definitiv consolidate, dar n-au renunțat la dorința instaurării ultime a acestor valori, umanitatea ar putea experimenta un soi de totalitarism "la cerere" în numele unor valori imperative actuale ca "stabilitate" sau, de ce nu, "sănătate". Pretențiile conducătorului platonician erau legitimate prin analogie cu pretențiile absolute ale medicului, un "specialist" al sănătății; dar, astăzi, în fața "cererii" contemporane de "sănătate" și, mai ales, în situații de urgență planetară (boli, aparent, de nestăpânit), medicul (se poate generaliza pentru orice tip de "specialist") și-ar putea asuma roluri conducătoare de neimaginat pentru medicul platonician. Dar, vai, medicul de astăzi nu mai este condus de Ideea sănătății...

* * *

MITOLOGIE POLITICĂ ȘI LOGICĂ A MITULUI LA PLATON

ANDREI BERESCHI

ABSTRACT. *Platon's Political Mythology and Logic of the Myth.* Our study takes in consideration two issues of platonian political philosophy. First problem deals with a definition of what could be a *political mythology*. Briefly, Plato's attempt to imagine a perfect city must be connected to a special usage of the myth, so that the religious content it is used in his political discourse in order to manipulate. Our second problem is to point out and to explain how inside this political mythology remains unknown a field which generates authentic mythical significances.

Este sigur că un autor nu epuizează de cele mai multe ori semnificația operei lui.
Simbolismele arhaice reapar spontan chiar și în operele scriitorilor "realiști", care nu știu nimic despre astfel de simboluri.
Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*

Într-o manieră generală, semnificațiile principale ale termenului *mythos*¹ din dialogurile lui Platon trimit la tradițiile netextuale arhaice ale Greciei antice, puse în cele din urmă în versuri de către Homer sau Hesiod. Semnificația principală a mitului trimite la o povestire fictivă, înșelătoare, oricum dubioasă în privința adevărului pe care are pretenția de a-l înfățișa². În mod clar și decis Platon îi recuză mitului poetic orice valoare de adevăr. Demonstrația logică a filosofului nu poate avea nimic în comun cu acele *phantasmata*, imagini mitice ale poetului, al căror fundament nu poate fi în nici un caz verificat prin rațiune, și, mai mult, conținutul lor moral este de cele mai multe ori îndoielnic. Și totuși, în cazul dialogurilor, este dificil de trasat o limită de demarcație între domeniul rațiunii și domeniul mitic al imaginației. Dificultatea apare din faptul că la o lectură aprofundată a *Republicii* se observă că rațiunea filosofică și imaginația mitică, în doze succesive, se sprijină una pe cealaltă în vederea realizării unei ordini politice care este simultan o imagine, efectul unei relatări mitice, dar și o arhitectură construită prin argumentele rațiunii. Dincolo de legitimarea argumentativă a cetății, dincolo de faptul că *prin rațiune* se dovedește limpede că o astfel de cetate cu o astfel de constituție este prin lumina deilor cea mai bună, se află prezent un alt tip de discurs, de această dată discursul propriu-zis politic, discursul pragmatic și persuasiv care nu mai proiectează în absolutul utopic proiectul politic, ci îl legitimează în concret, trimițând la un trecut profund al tradiției și având pretenția de a relua această tradiție legitimizează, tocmai pentru a putea apărea el însuși credibil și legitim.

¹ Jean-Francois Mattei, *Platon et le miroir du mythe*, P.U.F., Paris, 1996.

² *Republica*, II, 377d 5-6

La acest trecut mitic al tradiției se raportează constant discursul secund al lui Platon, adică acel discurs care, folosindu-se de propriile-i imagini mitice, manipulează fondul mitic tradițional și produce ceea ce numim *mitologie politică*. Dacă ar fi să definim în genere mitologia politică, atunci definiția sa ar fi una funcțională: *mitologia politică este discursul ce încearcă să legitimeze un sistem politic nou, violent anti-tradițional, prin manipularea solului mitic tradițional*. Dacă ordinea socială a grecilor este ghidată de *paideia* socială a miturilor colportate din *illo tempore* de către poeți, Platon va demonstra că acele conținuturi mitice sunt în însăși esența lor falacioase, iar demersul să se va legitima pe o altă tradiție, *adevărata tradiție* a celor mai vechi greci situată într-un trecut al originii mult mai profund și singurul veritabil în comparație cu tradiția manifestă a poezilor. Mitul politic platonician se reclamă de la această tradiție *mai profundă* și servește drept cale de legitimare a sistemului politic care, evident, contrastează flagrant cu ordinea cutumiară prezentă.

Discursul politic operează întotdeauna o decizie temporală. Limitele absolute ale oricărei proiecții politice, care funcționează și ca poli de atracție, sunt fie *revenirea* la un trecut auroral original, fie *devenirea* înspre atingerea unei semnificații ultime și totale. Între un trecut original și un viitor escatologic, prezentul se dovedește a fi neîncetat utopic; de aceea, el nu are nevoie de nici o legitimare, deși orice program politic se legitimează în primul rând plecând de la retorica nevoii de schimbare a stării prezente. Dincolo de acest punct de legitimare imposibil de decis în mod logic, începe înlanțuirea rațională a semnificațiilor al căror conținut (determinat de o fază istorică precisă) creează o poveste credibilă.

Prezentul utopic face continuu loc mitului politic și construcției "ideale". A devenit un loc comun faptul că cetatea așa-zis ideală a lui Platon este expresia unei asemenea decizii temporale și a unui proiect *utopic*, adică visător, în afara lumii reale... Dar oricine citește fără ochelarii clișeului *Republica* lui Platon nu poate să nu observe *credibilitatea* poveștii care propune soluții concrete, dovedind totuși un oarecare pragmatism. Departe de a fi "ideală", utopia este reflexia răsturnată (eventual cu detalii pedante) a aceleiași proiecții aparținând unei topici cât se poate de mundane. Platon creează o *schemă* de legitimare a proiectului politic, însoțită de o *mitologie politică*, iar istoriile legitimizează puse în joc trebuie cercetate atât din punctul de vedere al funcționării lor manipulatorii (cercetarea dimanicii de mitologizare), cât și din perspectiva unei hermeneuticii a camuflării care să ia în considerare mecanismul de structurare a unor semnificații arhaice sau autentic mitice (nemitologizante) dincolo de intenția de legitimare a proiectului politic prin manipulare mitică.

§1

Hegel considera că ceea ce este "*mit*" la Platon are o sferă de cuprindere mult mai largă decât ceea ce este perceput explicit din opera lui Platon ca mit. Hegel definește natura mitului platonician ca o figură³ a rațiunii, un instrument al exprimării acesteia în situații dificile: (...) mitul este o expunere care folosește într-un mod sensibil imagini sensibile destinate reprezentării, iar nu gândirii; el este o neputință a gândului care încă nu știe să se fixeze pentru sine, nu știe să găsească o soluție.⁴

³ Ca o figură retorică, dar de data aceasta, este vorba de un *trop* al cunoașterii

⁴ G.W.F. Hegel, *Lección despre Platon*, București, p.20

Aceste mituri, care se constituie și din ceea ce am considera în mod obișnuit "*teorii*" ale lui Platon, cum ar fi reminiscența, nemuirea sufletului, teoria ideilor etc., nu sunt, consideră Hegel, filosofeme separate de argumentarea rațională, ci sunt maniere ale rațiunii care se exprimă ca reprezentare în situațiile în care nu are la îndemână o altă soluție. Scurt spus: pentru Hegel, mitul platonice este o formă a logicii rațiunii.

Înțelegerea pe care o are Hegel asupra funcției și naturii mitului la Platon este una valabilă și profundă. Încercarea de discreditare la care este supus modelul poetic paideic tradițional al grecilor în discursul lui Platon s-ar putea înfățișa ca o încercare de opoziție față de tradiția și autohtonismul cultural grec. Dar, în ciuda acestei aparențe, toate premisele și întreaga formulă de legitimare a ordinii politice (care cuprinde și programul paideic propriu) platoniciene par să contrazică într-un mod categoric o atare afirmație. Prin întreprinderea politică platoniciană își face loc în istoria gândirii *ideea manipulării sociale și a legitimării puterii prin intermediul unei mitologii politice care este pusă în serviciul programului politic*. Clarificarea pe care interpretarea lui Hegel o aduce în această problemă este că pune în lumină caracterul profund rațional (în cea mai mare parte) al mitologiei inventate de Platon, limpezind astfel natura premeditată a instrumentării mitului către scopul politic.

Pe de altă parte, schema legitimării adevărului unei ordini prin intermediul originii sale mitice este una care a stat la baza organizării oricărei societăți tradiționale în cadrul căreia autoritatea și ordinea socială se revendicau de la un mit al originii sau de la un alt tip de mit. Modelul paideic poetic pe care Platon se străduie să-l dărâme se bazează și el în mod fundamental pe o astfel de schemă mitică a legitimării. Strategia lui Platon este de a acuza modelul poetic de trădarea acestei scheme, de înșelăciune crasă, de impietate față de zei și mit⁵ și de pervertire, adică de îndepărtarea față de originea legitimoare. În cele din urmă, proiectul platonician se argumentează prin angajamentul de a repune societatea greacă în vatra tradiției ei autentice și nu prin propunerea unei elucubrante ordini "modernizatoare", eventual utopice.

Particularitatea discursului platonician este creată de pretenția de legitimare rațională a unei astfel de ordini, de folosire premeditată a mitului care nu mai conține nimic "mitic" – în sensul unei sacralități esențiale –, ci este inventat de către rațiune cu scopul de a sacraliza: mitul este acum, într-adevăr, o formă a logicii rațiunii, așa observase deja Hegel.

§2

Definirea mitului platonician reprezintă în cercetările istoriografiei filosofice un măr al discordiei. Perceval Frutiger susținea⁶ complexitatea ireductibilă în fața oricărei tentative de calșificare a miturilor lui Platon: o formulă definitorie, o lege comună sau un gen proxim sunt imposibil de formulat. Pentru Marcel Detienne⁷ nu există pur și simplu problema unei specificități a mitului platonician, pentru că nu există nici un criteriu extratextual de a putea distinge între ceea ce este prezent ca

⁵ Platon, *Republica*, trad. Andrei Cornea, 363a

⁶ P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris, 1930, p. 178

⁷ M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981

istorie, poveste, fabulă sau mit ca atare și mulțimea produselor simbolice ale limbajului; astfel, până și *Republica* în întregul ei se clasifică alături și pe aceeași linie a miturilor pe care eventual le cuprinde. Pe de altă parte, Luc Brisson⁸ este angajat ferm în demonstrarea faptului că singurul interes al lui Platon față de mit este dirijat de intenția de a-și impune în defavoarea acestuia propriul discurs rațional și de a-i conferi acestuia din urmă un statut superior.

Trebuie să distingem totuși trei maniere de a vorbi despre mit. O variantă de mit o reprezintă mitul *explicit* pe care Platon însuși îl percepe și îl oferă ca atare (e.g. mitul lui Gyges sau cel al lui Er); o altă variantă este aceea a mitului *implicit*, sub conceptul căruia (este ceea ce descoperise Hegel) regăsim teoriile platoniciene (reminiscentă, nemurire, idei, Bine, etc.) în măsura în care ele întrețin o relație cu proiectul său politic și în măsura în care sunt construite decisiv pe traseul unui scenariu mitic; a treia variantă revine la ideea de mit *arhaic*, așa cum este el studiat de istoricul religiilor în cadrul societăților tradiționale (e.g. dualitatea cetate terestră – cetate celestă, trecut mundan – trecut transcendental situat *in illo tempore*).

Trebuie să distingem apoi între două tipuri de probleme pe care le vom propune spre cercetare în continuare. Una este (1) problema mitologiei politice platoniciene, a folosirii formaliste și raționale a mitului pentru a legitima, și alta este (2) problema investigării felului în care însuși raționalismul platonician este tributari unei logici a mitului, adică cercetarea felului în care o anumită schemă mitică coordonează și determină, într-un mod prea puțin aparent, articularea părților esențiale ale logicii demersului filosofic platonician.

§3

Mitologia politică din *Republica* cuprinde mitul lui Gyges, mitul peșterii, mitul fiilor giei, mitul numărului nupțial și mitul lui Er. Toate aceste mituri sunt puse în serviciul fundamentării ordinii politice propuse.

Asfel, **mitul lui Gyges** propulsează construcția platoniciană oferindu-i posibilitatea de a polemiza cu ideea că nedreptatea este mai originară în om decât dreptatea, oferindu-i totodată și ocazia de a situa discuția asupra dreptății în registrul întemeierii ei originare. Din punctul de vedere al discuției ce va urma, acest mit se dovedește a fi unul diversionist, pentru că Glaucon, prefăcându-se că aduce un contraargument puternic opiniei lui Socrate, așează de fapt problema dreptății în registrul de dezbateri care îi convenea lui Platon și care este cel al originarității.

Tema dialogului *Republica* este de la început definirea dreptății. Diferitelor definiții care sunt date de personaje Platon le pune în față contraargumentările lui Socrate. Mai întâi, Cephalos, un bogat metec din Pireu, susține că a fi drept înseamnă a achita ceea ce datorezi. În al doilea rând, Polemarchos, fiul lui Cephalos, susține că a fi drept înseamnă a face bine prietenului și rău dușmanului. Apoi, Thransymachos, un sofist din Chalcedon, afirmă că dreptatea este folosul celui mai tare. Socrate respinge în maniera caracteristică toate aceste opinii punându-le în contradicție cu ele însele, dar el nu respinge fundamentul comun pe care se bazează acestea. Va fi sarcina lui Glaucon și Adeimantos să desprindă teoria generală care stă la baza celor trei opinii despre dreptate și să o propună spre examinare și confruntare lui Socrate.

⁸ L. Brisson, *Platon. Les mots et les mythes*, Paris, 1982

Conform acestei teorii generale dreptatea nu trebuie iubită pentru ea însăși, ci dreptatea ține de o anumită artă care este folosită pentru a aduce un anumit folos celor care fac uz de ea. Mai mult, susține Glaucon, dreptatea este necesară, dar nu este ceva bun în sine, iar viața nedreptului este de multe ori mai bună. Cu privire la originea și natura dreptății Glaucon face următorul raționament: a face nedreptăți este un bine și a îndura nedreptăți este un rău. Între a face nedreptăți și a rămâne nepedepsit și a fi nedreptățit și fără putere de răzbunare, acolo se naște practica dreptății, iar firea ei rezultă din neputința de a face nedreptăți. Cei care nici nu pot să scape de îndurarea nedreptăților și nici nu pot să facă ei înșiși nedreptăți, vor conveni între ei să nu își mai facă nedreptăți. *"De aici se trage așezarea legilor și a convențiilor între oameni. Iar porunca ce cade sub puterea legii se numește legală și dreaptă."*⁹ Glaucon prezintă de fapt teoria convenționalistă despre dreptate; dreptatea nu este conaturală acțiunilor umane, ea nu se fundamentează în mod firesc pe vreo capacitate intrinsecă spiritului uman, ci este rezultatul unei conveniențe care este făcută tocmai sub presiunea a ceea ce este mai original decât dreptatea în om, anume nedreptățirea și acțiunile nedrepte. Cu acestea, Glaucon conferă dreptății caracteristica deplină a artificialității convenționale, lucru pe care îl ilustrează prin mitul lui Gyges.

Mitul lui Gyges arată tocmai faptul că în mod *natural* ceea ce sălășluiește mai original în om este tendința către acțiuni nedrepte față de semenii săi și nu ceea ce este drept, iar dreptatea instituită în felul acesta convențional este respectată doar de dragul câștigării unui profit: *"Părinții și toți cei care se îngrijesc de copii le spun și le cer acestora să fie drepti. Dar ei nu laudă dreptatea însăși, ci renumele ce decurge de pe urma ei, pentru ca celui ce pare drept să-i iasă în cale dregătorii, căsătorii și tot ceea ce a înșirat Glaucon."*¹⁰ Maniera în care Platon va introduce discursul său despre cetate va fi acela al unei replici date de către Socrate teoriei lui Glaucon. Dar, în loc să se vorbească de dreptate în cazul unui om, Socrate optează pentru dezbaterea naturii dreptății în cadrul unei cetăți, implicând deja de aici analogia dintre cetate și individul uman: *"... să cercetăm mai întâi în ce fel este dreptatea în cetăți. Și apoi să o privim și în indivizi, urmărind asemănarea cu elementul mai mare în înfățișarea celui mai mic"*.¹¹

Cercetarea dreptății într-o cetate pune problema originii cetății: *"O cetate se naște, după câte cred, deoarece fiecare dintre noi nu este autonom, ci duce lipsă de multe"*.¹² Stabilind astfel originea cetății Platon nu stabilește decât condițiile în care oamenii se adună la un loc: *"Astfel, fiecare îl acceptă pe un al doilea, avându-l în vedere pe un al treilea, și având nevoie de un al patrulea, iar strângându-se mulți într-un singur loc spre a fi părtași și a se întrajutora, ne fac să dăm sălașului comun numele de cetate"*.¹³ Însă este evident că o astfel de adunare a oamenilor nu poate fi numită propriu-zis *cetate*, din moment ce nu există pur și simplu un principiu ordonator care să-i stea la bază. Este greu de crezut și de susținut faptul că Platon nu știa că o cetate înseamnă mai mult decât simpla adunare laolaltă a oamenilor. S-ar putea ca explicația acestei voite confuzii din

⁹ Platon, *Republica*, trad. de Andrei Cornea, București, 1986, 359a

¹⁰ *Ibidem*, 363a

¹¹ *Ibidem*, 369a

¹² *Ibidem*, 369b

¹³ *Ibidem*, 369c

partea lui Platon să fie faptul că el dorea să arate că cetatea are la origine nevoia naturală de supraviețuire a indivizilor și că ea se întemeiază de la început pe o *schemă de viață totalizatoare* care condiționează individul răspunzându-i nevoii sale instinctuale de viață. Individul și nevoia sa care întemeiază condiția de posibilitate a cetății sfârșesc, apoi, prin a fi condiționate total de cetate. O altă explicație este aceea că originea "vitalistă" a ceea ce Platon numește acum cetate îi va sluji acestuia mai târziu, atunci când va legitima guvernarea filosofilor prin faptul că ei sunt singurii care pot ajunge la cunoașterea ideii Binelui.

Mitul peșterii se referă la paideia platoniciană și aduce în prim plan punctul central al ancorării sistematiei discursive platoniciene care este Binele: ideea-origine a tuturor ideilor, a întregii cunoașteri și generatoarea întregii realități. Ea legitimează atât întregul proiect politic la nivelul ordinii sociale propuse cât și autoritatea maximă sau puterea politică decizională reprezentată de filosofi, ei fiind singuri preoți ai Binelui, care au acces la cunoașterea ideii-origine. Ideea Binelui este înțeleasă ca fiind originea ideilor și a lumii în întregime și, deci, a vieții însăși. Astfel că acceptarea conducerii cetății de către filosofi devine un fapt ce se legitimează prin însăși originea cetății, adică prin nevoia de viață a indivizilor.

Așa cum observă Richard Lewis Nettlehip, problema Binelui, a cunoașterii lui, apare în contextul relatării despre paznici¹⁴. Pe lângă calitatea de *bebaiontes*, ei trebuie să aibă o calitate speculativă sau intelectuală. Paznicului trebuie să-i fie aproape "*cunoașterea Binelui*"¹⁵. Binele este 1) scop al vieții, ca obiect suprem al dorinței și al aspirației; 2) el este condiție a cunoașterii: adică ceea ce face lumea inteligibilă și mintea umană inteligentă; 3) el este și cauza creatoare și păstrătoare a lumii¹⁶. Conducerea filosofilor devine astfel una mai originală decât alte formule de guvernare pentru că ea răspunde tocmai impulsului original al oamenilor de a forma o cetate, iar oamenii ar trebui conduși în mod natural de către ordinea filosofilor pentru că numai aceasta este co-originară nevoii lor inițiale.

Platon își legitimează, prin definirea acestei origini a cetății, autenticitatea propriului proiect politic care se prezintă într-o formulă co-naturală nevoii oamenilor. După Leo Strauss, Platon se opune conveționalismului politic prin aceea că asertează existența unui drept natural (*physei dikaion*) și a unei legi naturale (*nomos tes physeos*)¹⁷. Analogia dintre cetate și sufletul individual este menită tocmai legitimării structurii cetății propuse și întemeierii naturale a celei mai bune ordini politice. Sufletul deține o bună ordine dacă din cele trei părți ale sale și-a obținut virtutea proprie fiecăreia: din partea intelectuală, înțelepciunea; din cea pasională, curajul; iar din cea apetentă, cumpătarea. Ordinea naturală a virtuților, consideră Leo Strauss¹⁸, constituie pentru Platon un standard de legislație, astfel încât dreptul natural devine pentru el ordinea naturală a virtuților ca perfecțiuni ale sufletului uman. Buna ordonare a unui individ în raport cu cetatea se face prin atribuirea binelui propriu în acord cu ceea ce este intrinsec bine pentru cetate. Dar atribuirea binelui propriu fiecăruia, pentru a

¹⁴ R.L. Nettlehip, *Lectures on the Republic of Plato*, London, Macmillan, 1958, p. 212

¹⁵ Platon, *op. cit.*, 504e

¹⁶ R.L. Nettlehip, *op. cit.*, p. 218

¹⁷ Leo Strauss, *On Natural Law*, în *Studies in Platonic Political Philosophy*, The Univ. of Chicago Press, 1986

¹⁸ *Ibidem*, p. 139

putea pune în mișcare mecanismul *oikeiopraxiei* – acțiunea conformă doar propriei competențe – presupune existența unor legislatori și conducători absoluți care să aibă cunoașterea a ceea ce este prin natură bun pentru fiecare. Aceasta este ordinea politică naturală spre deosebire de cea convențională. Dreptul natural determină, în cazul lui Platon, cel mai bun regim în care cei care sunt cei mai buni, conform unei ordini valorice naturale, îi conduc pe ceilalți cu putere absolută.

În celebra sa lucrare¹⁹ Karl R. Popper analizează fundamentele epistemologice care l-au îndreptat pe Platon către formularea teoriei statului. Concluzia cercetării sale este că Platon se folosește de o *metodologie istoricistă* în cadrul căreia ceea ce este important pentru constituirea unei cetăți este așezarea legilor ei cât mai aproape de originea naturală a impulsului de a forma o societate, istoria servind ca metodă a științei politice: (...) în concepția lui Platon, natura unui lucru este originea lui; sau, cel puțin, este determinată de această origine. Metoda oricărei științe va consta, deci, în investigarea originii lucrurilor (a "cauzelor" lor). Acest principiu când este aplicat la știința societății și a politicii, conduce la cerința de a examina originea cetății și a statului.²⁰

Apelul la istorie într-o argumentare politică sau în legitimarea unei societăți este întotdeauna semnul unui radicalism fundamentalist sau cel puțin al unui tradiționalism autohtonist. Dar pentru Platon acest apel este un principiu de metodă și aceasta înseamnă că în construcția sa el se va raporta constant la un model original al unei societăți care îi servește drept argument pentru legitimarea adevărului societății pe care el însuși o propune. Sensul în care se poate vorbi despre *adevărul* sau *falsitatea* unei societăți poate surprinde astăzi, pentru că literalmente o societate nu poate fi în vreun fel adevărată sau falsă. Ceea ce îl face pe Platon să poată vorbi despre adevărul unei ordini politice este, în opinia lui K. Popper, faptul că Platon consideră "*că opoziția dintre natură și convenție sau artă corespunde opoziției dintre adevăr și falsitate, dintre realitate și aparență, dintre lucrurile primare sau originare și cele secundare sau create de om*"²¹. Astfel, adevărul aparține unei singure ordini politice, celei originare, cea care se apropie cel mai mult de un model perfect ce se prezintă nu ca o operă umană, ci ca una naturală sau divină, atribute care marchează valoarea intrinsecă a acelei societăți. Este limpede că teoria convenționalistă va fi socotită ca un lucru făcut de om, un lucru artificial, neadevărat și de un mimetism valoric decăzut.

Pentru a înțelege o altă modalitate prin care se manifestă logica fundamentării adevărului pe origine trebuie să cercetăm felul în care este concepută relația dintre original și artificial în două dintre aparițiile ei mai importante, în cartea a X-a a *Republicii* și în *Sofistul*. O altă problemă care apare în acest context este cea a poziției lui Platon față de istorie și, cu aceasta, față de tradiție. Este Platon un tradiționalist? Dacă acceptăm punctul de vedere a lui K. Popper care îl consideră ca atare, care este sensul în care se manifestă tradiționalismul în opera sa, sau care sunt măștile sub care el îl ascunde pentru a-și legitima sistemul politic? K Popper consideră că locul de inspirație tradiționalistă îl constituie pentru Platon

¹⁹ Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, *Vraja lui Platon*, Humanitas, București, 1993

²⁰ *Ibidem*, p. 93

²¹ *Ibidem*, p. 92

societatea magică sau primitivă opusă *societății deschise* a indivizilor ce se confruntă cu decizii personale²². Dar, așa cum vom vedea, însăși logica legitimării statului său este inspirată de logica mitică a societăților tradiționale prin care acestea își legitimau ordinea socială și autoritatea politică. Vom putea distinge cu această ocazie ceea ce Platon însuși instrumentează în mod premeditat din istoria mitică a grecilor pentru a-și susține proiectul și ceea ce acționează înăuntrul discursului său ca remanențe sau permanențe ale unei gândiri mitice pe care discursul filosofic nu face decât să o reactualizeze.

Mitul fiilor gliei este un mit oarecum "administrativ", ca și cel al numărului nupțial perfect, pentru că, deși vom vedea că mitul mamei-pământ, legat de cel al fiilor gliei, are reverberații mult mai adânci în demersul filosofic platonician, aici cele două mituri servesc doar legitimarea mitologică a unor măsuri sociale: cea a discriminării cvasirasiale în funcție de statutul cetățenilor, sau cea a mistificării unei practici de selecție genetică pusă în legătură cu știința ascunsă a unui anumit număr misterios. Ereditatea hesiodică și cea pytagoreică a celor două mituri este evidentă, însă ceea ce contează din punctul de vedere al analizei mitologiei politice aici, este funcționalitatea acestor măsuri practice. Intenția practică fiind clară, legitimarea mitică are rol persuasiv; ambele mituri simulează afilierea la o tradiție, însă funcționalitatea lor practic-politică este camuflată în chiar legitimarea lor arhaică. Din această perspectivă, așadar, nu au importanță elementele eredității mitice (numerologia al cărei mister este simulat sau semnificația ocultă a vârstei de aur și a decadenței temporale a raselor), ci are importanță maximă tocmai modalitatea acestei legitimări, folosirea manipulatorie a mitului, și plierea discursivă a funcționalității politico-practice pe abisul psihologic al temeiurilor mitice. Mecanismul mitologizării platoniciene mizează pe un efect de palimpsest invers: tocmai pentru că există un text original șters, ceea ce trebuie citit ca autentic este textul nou, pentru că el nu face decât să retușeze literele și sensurile șterse.

Mitul lui Er servește ca argument suprem unui proiect politic care se dovedește a fi unul escatologic. Dacă paideia poetică oferea în schimbul practicării eroice a dreptății onoare, faimă și respectul celorlalți, Platon îi opune acesteia oferta unei adevărate escatologii politice. Cel care va trăi conform dreptății, care este, desigur, cel mai bine întruchipată de *politeia* platoniciană, va fi judecat și răsplătit nu numai în timpul vieții, ci chiar și după moarte, sau mai ales atunci, când va avea parte de judecata zeilor și de răsplata unei alte vieți. Există o recurență sistematică în dialoguri a mitului escatologic al judecății finale a sufletelor ce angajează în același timp o panoramă a elementelor cosmice: pământ, cer, foc, apă, zei, suflet omenesc și dreptate. Din acest punct de vedere, mitul lui Er nu este izolat, ci reprezintă o reluare mai completă a ocurențelor aceluiași mit din Gorgias și Phaidon. Unitatea cosmică ce este adusă în prim-planul scenariului escatologic are în centru mecanismul exact al justiției și reprezintă, la nivel politic, includerea cetății și a formei de viață totalizatoare pe care o propune cetatea în însuși ritmul cosmic. Legitimarea finală a cetății este apoteotică pentru că ea nu numai că a dobândit deja o legitimare din *illo tempore*, ci este pe punctul de figura ca o parte fundamentală a pulsului cosmic.

²² *Ibidem*, p. 198

Explicând astfel funcționalitatea mitologiei platoniciene din *Republica*, se observă cum mitul este redus la o structură și la o întrebuințare care servește rațiunii politice. Platon pare să fi înțeles forța cu care mitul investește ceea ce se prezintă în numele lui și impactul persuasiv pe care o astfel de reprezentare pusă în serviciul raționalismului politic îl poate avea.

§4

Odată cu analiza structurii și a semnificațiilor discursului platonician asupra originii se pune însăși problema originii acestui discurs. Dincolo de interpretările raționalizante clasice, cei care și-au pus în mod deschis problema relativă la substratul mitic al discursului platonician sau la cel filosofic grecesc global, s-au situat pe poziția unei chestionări teoretice stricte a discursului filosofic. Interpretările acestora se bazează pe presupuziția că originea discursului filosofic poate fi reperată doar în și pornind de la textele filosofice însele.

Interpretarea lui Martin Heidegger privitoare la impulsul original al reflecției filosofice grecești, așa cum este ea explicată de H.-G. Gadamer, consideră practicul sau *facticialul*, ca fond pentru orice punct de plecare al oricărui discurs teoretic. Reflecția inițială a grecilor asupra conceptului de *phronesis* a determinat conținutul acestui concept ca o "*condiție pentru orientarea posibilă, pentru orice interes teoretic*"²³. Pentru Platon o astfel de considerație s-ar traduce în ideea provenienței discursului filosofic din interesul politic practic. Deși aceasta explică raportul dintre teoretic și practic, ea nu explică originea formei sau a schemei metafizice într-o astfel de preponderență a practicului.

H.-G. Gadamer remarcă faptul că la Platon problema centrală este aceea a *chorismos*-ului între ideal și sensibil. Întreg ansamblul ideatic platonician se constituie în jurul încercării de a acoperi prin diferite formule existența necesară a acestei separații. Conceptele de *mimesis* și *methexis* rămân ca încercări fundamentale în fața *chorismos*-ului ce-și are sursa în separarea necesară a matematicului de sensibil. Astfel că, pentru Gadamer "*chorismos-ul nu este o doctrină ce ar trebuie înlocuită, ci, de la început la sfârșit este un moment al dialecticii veritabile*"²⁴. Orientarea critică a lui Aristotel, consideră autorul, față de Platon, ține de o decizie asupra *naturii logos*-ului, întrucât, spre deosebire de matematic și primatul ontologic al universalului, Aristotel va privilegia fizicul și primatul ontologic al individualului. Originea discursului platonician ar sta deci în intuiția și dezvoltarea logică a separației esențiale între matematic și sensibil. Această idee se susține parțial, însă ar putea fi destul de greu de demonstrat faptul că folosirea unor pseudo-mituri persuasive, sau a altor artificii retorice, are vreo legătură cu separația dintre matematic și sensibil. Această intuiție poate fi considerată ca sursa unei raționalizări, dar nicidecum ca un fundament al întregului discurs.

²³ H.-G. Gadamer, *Heidegger și grecii*, Cluj, 1999, p. 21

²⁴ *Idem*, *L'idee du Bien comme enjeu platonico-aristotelicien*, J. Vrin, Paris, 1994, p. 28

O interpretare incitată a acestor probleme o oferă Jacques Derrida, într-un nu mai puțin celebru studiu. Pentru el problema originii discursului platonician se pune în cadrul întrebării asupra caracterului de a fi al textului platonician ca atare: cu alte cuvinte întrebarea este, *în ce constă natura textualității textului lui Platon*.

Lanțul textual pe care trebuie să-l reinstalăm nu este, așadar, pur și simplu, "interior" lexicului platonician. Dar, depășind acest lexic, nu intenționăm în primul rând să depășim pe drept sau pe nedrept anumite limite, cât să atragem suspiciunea asupra dreptului de a stabili astfel de limite. Pe scurt, nu credem că există, în sens riguros, un text platonician, închis asupra lui însuși, cu un interior și un exterior propriu. Nu în sensul că l-am putea considera deschis în toate sensurile și că l-am putea anula prin confundarea lui în generalitatea nediferențiată a elementului său. Pur și simplu, cu condiția de a recunoaște, în mod riguros și precaut, articulațiile, trebuie să putem degaja forțe de atracție ascunse care leagă un cuvânt prezent de un cuvânt absent în textul lui Platon. O astfel de forță, dat fiind sistemul limbii, n-a putut să nu acționeze asupra scrierii și lecturii acestui text.²⁵

Ideea principală a acestei interpretări este aceea de a repune textul platonician în matricea sa generativă reprezentată de posibilitățile textualității sistemului limbii grecești. Textul platonician este doar o posibilitate actualizată a acestei textualități mai largi și în spatele expresiilor explicite poate fi descoperită rețeaua de semnificații ambivalente ce îl afectează. Un exemplu prin care se argumentează această interpretare este ambivalența ideii de *pharmakon* prin care este caracterizată, înăuntrul discursului platonician, esența scrierii, în dialogul *Phaidros*. *Pharmakon* cuprinde în limba greacă, ca o prezență esențialmente mitologică, atât semnificația de "medicament" sau "leac", cât și semnificația opusă, aceea de "otrăvă". Caracterizând scrierea drept "rea", textul platonician operează o decizie "metafizică" privilegiind în sistemul său ocurența exclusiv malefică a cuvântului: (...) toate traducerile în limbile care moștenesc și conservă metafizica occidentală au asupra *pharmakon*-ului un efect de analiză care îl distruge în mod violent, îl reduce la unul din elementele lui simple, interpretându-l, în mod paradoxal, pornind de la elementul ulterior pe care l-a făcut posibil²⁶.

Ceea ce Jacques Derrida nu decide însă, este problema dacă originea textualității platoniciene este o formă de acțiune a structurii semnificante a limbii pur și simplu grecești sau dacă limba greacă nu este doar *locul și forma* în care se exprimă prin limbă o structură de semnificații aparținând gândirii mitice universale.

§5

În rândurile următoare vom argumenta faptul că în ciuda manipulării mitului înăuntrul unei mitologii politice, în ansamblul său, discursul platonician și, în particular, teoria sa politică este expresia semnificațiilor unei gândiri mitice autentice. Mitologia politică se dezvoltă, cu alte cuvinte, înăuntrul unei logici a mitului care acționează în cadrul structurării a ceea ce numim *filosofia* lui Platon.

²⁵ Jacques Derrida, *Farmacia lui Platon*, în *Diseminarea*, ed Univ. Encicl., București, 1997, p. 127

²⁶ *Ibidem*, p. 95

Mircea Eliade a observat în mai multe rânduri uimitoarea similaritate pe care structurarea elementelor ontologiilor arhaice o întrețin cu formula platoniciană "clasică" a ontologiei: S-ar putea deci spune că această ontologie <primitivă> are o structură platoniciană, și Platon ar putea fi considerat în acest caz ca filosoful prin excelență al "mentalității primitive", ca și cum gânditorul ar fi reușit să valorifice filosofic modurile de existență și de comportament ale umanității arhaice. Evident, "originalitatea" geniului său nu ar fi cu nimic diminuată; căci marele merit al lui Platon rămâne efortul său în vederea justificării teoretice a acestei viziuni a umanității arhaice, și aceasta prin mijloacele dialectice pe care spiritualitatea epocii sale i le pune la dispoziție.²⁷

Dacă este vorba într-adevăr de justificare conștientă este un lucru imposibil de demonstrat și care s-ar baza doar pe asumții psihologice relative la Platon, procedeu care este de departe cel mai lipsit de fundamentare. Faptul evident este însă aici că istoricul religiilor, după analizarea a mii de mituri din diferite culturi arhaice ale lumii, recunoaște în discursul platonician expresia unei scheme mitice esențiale. Demonstrația faptului că textul platonician este expresia îmbinării unor semnificații în conformitate cu o logică mitică poate fi făcută prelevând din Platon multe motive filosofice. Ne vom limita aici la a arăta felul în care proiectul său politic se bazează, *în general*, pe o astfel de schemă.

În *Republica*, la sfârșitul cărții a IX-a, Galucon își exprimă neîncrederea în construcția cetății care deocamdată, în opinia lui, se află construită pe un fundament foarte slab, cel al simplelor cuvinte, și nu există nicăieri pe pământ²⁸. Însă Socrate îi răspunde: Probabil însă că celui ce vrea s-o vadă și care, văzând-o, vrea să se zidească pe sine, îi stă la îndemână un model celest. Nu e nici o deosebire dacă cetatea există undeva, ori dacă va exista în viitor; el ar urma să facă doar ceea ce îi aparține ei și nici unei alteia.²⁹

Motivul *cetății celeste* reprezintă expresia unei logici mitice. Mircea Eliade observă că unul din principiile fundamentale ale oricărei mitologii arhaice este că "*realitatea este funcție de imitare a unui arhetip celest*"³⁰ și că existența unui *original* celest al templului sau al orașului *legitimează* veritabilitatea ontologică a replicii mundane. Similitudinea cu situația lui Platon fiind evidentă, M. Eliade remarcă mai departe: "*La fel, cetatea ideală a lui Platon are și ea un arhetip celest. Formele platoniciene nu sunt astrale, dar se situează totuși în planuri supra terestre (Phaidros, 247a, 250c)*"³¹. Schema mitică de legitimare a adevărului unei instituii prin originea sa celestă este prezentă indubitabil la Platon, dar aceasta nu mai este una cuprinsă în instrumentarul ideologic al mitologiei politice, ci ea este cea care cuprinde și conduce *întreaga logică filosofică platoniciană*. Această stare de lucruri nu poate fi doar efectul unui fapt de limbaj, așa cum credea J. Derrida, ci este un fapt de *gândire* mitică.

²⁷ Mircea Eliade, *Mitul eternei reînțoarceri*, Ed Științifică, București, trad. Maria și Cezar Ivănescu, p. 35

²⁸ Platon, *op. cit.*, 592 a

²⁹ *Ibidem*, 592b

³⁰ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 15

³¹ *Ibidem*, p. 17

O altă caracteristică a ontologiei tradiționale este refuzul istoriei. La Platon acest refuz se traduce prin proiectarea în *illo tempore* a unei "origini secunde", pseudoistorice, a cetății Atenei. În *Timaios*, Critias este pus să istorisească mitul "istoric" al cetății Atenei originare situată într-un timp auroral determinat de evenimente escatologice. Vechea istorie a Atenei este proiectată într-un timp mitic, iar evocarea cetății platoniciene la începutul povestirii are ca efect considerarea acesteia ca moștenitoarea de drept a cetății originare. Lucrurile se potrivesc atât de bine încât cetatea platoniciană pare a fi descendentă directă a cetății situate *ab initio*, care înfăptuise cele mai răsunătoare fapte de arme și în care: (...)existau cele mai frumoase rânduieli politice din toate câte am auzit noi aici că se află sub soare³²: "Ieri, pe când vorbeai despre cetatea ta și îi înfățișai cetățenii, mă cuprindea uimirea amintindu-mi de toate câte vi le-am spus acum; m-am gândit că, printr-o foarte potrivită întâmplare divină, spusele tale aproape coincideau cu cele ale lui Solon.³³

Platon nu se știe să afirme că efectiv cetatea aurorală a Atenei originare este reprezentată de propriul proiect citadin: Cetățenii și cetatea pe care ni le-ai înfățișat ieri ca pe un mit le vom strămuta acum în realitate și vom satornici că acea cetate a ta este vechea cetate a Atenei; iar pe cetățenii imaginați de tine îi vom declara că sunt adevărații noștri strămoși, aceia despre care vorbea preotul. Nici nu se poate potrivire mai mare și n-avem cum greși spunând că ei sunt cei de atunci.³⁴

Avem de distins aici între faptul că ne aflăm din nou în fața unei mitologizări politice și faptul că, prin felul în care istoria este proiectată într-un timp originar pentru a fi recuperată de către proiectul platonician, asistăm la un refuz al istoriei, în fața unei tentative de recuperare a timpului și de întoarcere la un trecut originar.

Logica profundă care guvernează constituirea acestui mit politic este o logică a unei scheme mitice autentice ale cărei elemente centrale sunt recuperarea timpului auroral, abolirea istoriei, ciclul cosmic, regenerarea periodică, întoarcerea la origine și nostalgia originii. S-ar putea ca în dialogul neterminat, sau incomplet, *Critias*, Platon să fi intenționat să continue această legitimarea adevărului cetății sale prin originea mitică pe care i-o proiecta și dialogul menționat chiar începe cu schițarea unei opoziții între vechea Atenă și rivala ei Atlantida. Povestirea lui Critias se oprește înainte de menționarea cauzelor și a felului în care cele două cetăți aveau să se confrunte într-un război devastator, lucru pe care nu uită să îl menționeze chiar de la început. Nu ne rămâne decât să bănuim că grecii s-au acoperit de glorie răpunându-și marele rival, și nu este greu să intuim faptul că era vorba din nou despre un mit, cel al înfruntării primordiale.

§6

Așa-zisa utopie a lui Platon este, de fapt, o *exotopie*: un proiect politic manifest, exoteric, vizibil, de înfăptuit aici în această lume și care este chiar proiectat pornind de *aici*. Ceea ce se conturează *dincolo* nu se prezintă decât ca o recompensă pentru experiențele de *aici*. Dar în ce sens logica mitului învăluie această exterioritate ce prezintă ea însăși o relație dintre *aici* și *dincolo*?

³² Platon, *Timaios*, Editura Științifică, București, 1993 (trad. Cătălin Partenie), 23c

³³ *Ibidem*, 25e

³⁴ *Ibidem*, 26d

Pentru Platon însuși originea ca atare nu este problematică; ea devine problematică doar în măsura în care (dacă luăm în considerare *Scrisoarea a șaptea*) textul scris, textul său, ajunge, prin însăși această descriere, să-și împlinească destinul, scrierea însăși devenindu-i astfel fatală. Dar actul descriptiv însuși cade sub fatalitatea infinit repetitivă a propriei consecvențe. În mișcarea sa, descrierea se retrage de fiecare dată din ordinea pe care o atribuie lumii și din ordonarea textuală succesivă, astfel încât, la capătul ei, ar trebui să se oprească. Dinamica mitologizării politice nu se poate însă opri fără ca prin aceasta, prin chiar nevoia opririi ei, să devină inconsistentă și să-și trădeze arbitraritatea lăsînd să se vadă, prin fisura provocată de întreruperea sa, pentru o clipă, dincolo de masca fatalității, chipul autorului. Oricum, proliferându-și în gol și la nesfârșit dinamica oarbă a demersului său, mitologia politică platoniciană face apel la acea fisură și la acel chip, drept origine și sfârșit al ei.

SURSELE NEOPLATONICIENE ALE ARGUMENTULUI ANSELMIAN

ALEXANDER BAUMGARTEN

RESUMÉ: *Les sources néoplatoniciennes de l'argument anselmien.*

L'étude présente une interprétation de l'argument de l'existence de Dieu du *Proslogion* par une herméneutique historique, en soutenant que la formule de l'argument contient des "ingrédients" philologiques hérités du néoplatonisme par l'intermédiaire des lectures augustinienne faites par Anselme. En remplaçant la lecture de l'argument par le critère de la critique kantienne avec le critère de la formation intellectuelle d'Anselme dans la lumière de la pensée néoplatonicienne, l'auteur de cet article espère démontrer une nouvelle pertinence du célèbre argument par rapport aux autres interprétations contemporaines.

Vom propune în cele de mai jos o interpretare a cunoscutului argument al existenței divine formulat de Sfântul Anselm din Canterbury în tratatul *Proslogion*¹ (1078), privindu-l drept relatarea unei experiențe a spiritului puternic marcate de o tradiție neoplatoniciană, moștenită sau adesea redescoperită de autorul tratatului. Sfântul Anselm, arhiepiscop de Canterbury, la sfârșitul secolului al XI-lea, în încercarea acestuia de a oferi un argument rațional al existenței divine, a rămas celebru în istoria gândirii europene prin argumentul său: atât de celebru chiar, încât lectura lui contemporană îl raportează adesea direct și necritic la obiecțiile sau elogiile pe care le-a formulat la acest argument modernitatea filosofică (direct și indirect, de la Descartes și Leibniz la Kant și la Hegel). Interpretarea noastră își propune așezarea într-o ordine a hermeneuticii de text a ceea ce ne oferă obscuritățile istoriei receptărilor diverse, formulând o prudență oarecum *a priori* în raport cu modurile în care propria noastră receptare ar putea fi condiționată și trunchiată prin situarea noastră istorică implicită. Deși înzestrată cu instrumentele istoricului filosofiei (datări, succesiuni, genealogii, demersuri arheologice ale descoperirii surselor literare și doctrinale, stabilirea principiilor de diversificare ale receptărilor ulterioare) încercarea prezentă își are centrul de greutate doar în sesizarea sensului unei experiențe pe care o comunică Sfântul Anselm în câteva tratate ale sale, raportate la sursele sale antice și medievale timpurii. Orientând analiza noastră către acest proces al sesizării experienței spirituale care a generat argumentul existenței divine oferit în tratatul *Proslogion*, suntem datori să răspundem unor întrebări care, în ciuda caracterului lor preliminar în raport cu scopul nostru, vor acoperi majoritatea conținutului acestei investigații.

¹ Pe tot parcursul acestui studiu facem referire la volumele: Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996 și *Monologion*, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998. Cifrele și literele adăugate pasajelor citate reprezintă pagini și coloane ale *Patrologiei latine*, vol. 158, în care figurează textul latin.

Întâi, va trebui să asumăm explicit care sunt direcțiile asumate de modernitate în analiza argumentului anselmian: stabilindu-le, vom înțelege dacă noi, la rândul nostru, suntem sau nu tributari modului în care argumentul a fost receptat în modernitatea filosofică, fie că urmăm direct această receptare, fie că ne constituim într-o reacție adversă, dar la fel de tributară ei. Dacă vom putea susține relația de continuitate dintre receptarea actuală a argumentului lui Anselm și condiționările spiritului filosofiei moderne impuse acestui argument, atunci în fața cercetării noastre se pot ivi alte două interogații: mai întâi, de ce a înțeles modernitatea să modifice după propria ei măsură nuanțele textului anselmian, iar în al doilea rând, care ar putea fi cheia de lectură prin care precauția noastră ar fi maximă în lectura textelor filosofului.

Răspunsul la această a doua întrebare ar putea fi verificat într-un al doilea pas al cercetării. Acest răspuns, rostit foarte simplu, ține în aparență de o observație a simțului comun: este mai firesc să citești textele unui autor medieval din perspectiva lecturilor sale decât așa cum l-au citit autori ca Sf. Toma, Duns Scot sau Descartes și Leibniz, și cu atât mai mult din perspectiva criticii lui Kant. "Firescul" răspunsului nostru este aparent și este cu totul lipsit de inocență: în spatele lui se află o temă a cărei asumare va fi în mod necesar explicată: este vorba de schița unei liste a lecturilor explicite și implicite (prin intermediul altor autori) ale Sfântului Anselm. Dacă putem răspunde la întrebarea "ce a citit sfântul Anselm?", vom putea cântări cu exactitate sensul în care este onest să gândim eventualele surse ale gândirii anselmiene în filosofia antichității târzii.

Cu aceasta, firul interpretării se poate apropia de o expunere analitică a instrumentelor conceptuale ale scrisului anselmian. Vom descompune în acest moment un număr de elemente ale textelor, sintagme, regii ale scriiturii (nu neapărat convenționale și retorice), pentru a le istorisi genealogia. Este esențial de evaluat, în acest moment, ce anume datorează Sfântul Anselm neoplatonismului, cunoscut de el cel mai adesea indirect. Dacă reconstrucțiile noastre istorice se vor dovedi întemeiate, atunci este posibil ca rezultatul acestei analize să schimbe radical semnificațiile formulelor filosofului, astfel încât, din această clipă, lectura argumentului propriu zis să se poată face în două direcții principale: ar fi vorba, pe de o parte, de o lectură "logicistă", în care semnificația argumentului să poată fi interogată exclusiv din perspectiva validității raționamentului anselmian, iar în al doilea rând, de o lectură cristalizată la nivelul experienței existențiale. O observație importantă: prima lectură ia în considerare numai capitolul 2 al *Proslogion*-ului și, eventual, formulele de critică ale călugărului Gaunilon la adresa argumentului împreună cu apărarea lui Anselm, pe când cealaltă lectură își asumă fiecare rând și fiecare indiciu al operei și timpului lui Anselm.

Lectura "logicistă" a impus deja nume importante în analiza argumentului anselmian: Alvin Plantinga², Gereby György³ sau Adrian Miroiu⁴. Cred că există două presupoziii fundamentale ale acestei lecturi: pe de o parte, este vorba de faptul că argumentul anselmian al existenței divine ar fi important în măsura în care are o validitate logică, iar pe de altă parte, de faptul că logica din perspectiva căreia

² Plantinga, Alvin, *God and other minds*, ed. Cornell Univ. Press, 1967.

³ Gereby, György, *Amit Anselm és Gaunilo mondtak egymásnak*, în *Magyar filozofiai szemle*, 6/1996, pp. 663 sqq.

⁴ Cf. A. Miroiu, *Argumentul ontologic*, București, 2001.

este analizat argumentul are valoarea unei *logica perennis*, a unei logici necondiționate în nici un caz istoric. Deși ambele aspecte ni se par capitale pentru lectura lui Anselm, intențiile interpretării noastre îl privilegiază pe cel din urmă: este, într-adevăr, o întrebare pentru noi (una care depășește fără îndoială limitele acestei studii noastre și care ne așează în mijlocul unei dificultăți reale a experienței gândirii), și anume dacă există o condiționare ontologică a logicii, și implicit o condiționare istorică a ei. Bineînțeles, nu ne putem lăsa pradă credinței naive conform căreia același raționament ar fi valid sau nu conform unor mentalități și epoci diferite, dar putem în mod legitim să ne întrebăm dacă faptul că logica însăși are o istorie (diferită de ideea unui simplu progres al descoperirilor ei) depinde de modelele ontologice dominante ale istoriei gândirii. La rândul ei, interpretarea noastră este fundamental incompletă, păstrând limitele decente ale unei contribuții de arheologie conceptuală ce poate fi alăturată unei analize formale a argumentului care nu stă în intenția studiului prezent.

Dacă răspunsul la această întrebare este afirmativ, atunci va fi nevoie de o reanalizare a argumentului anselmian din perspectiva modelului său ontologic. Aceasta nu înseamnă că valoarea logicii formale ar fi aici pusă în discuție, ci înseamnă că angajăm o interogație privind tipul de raționalitate folosit de Anselm. Dacă este corect să admitem că discursul lui Anselm funcționează în interiorul unui sistem al ierarhiei lumii în care există obiecte singulare, obiecte universale și un singur obiect transcendent, dacă este deasemenea corect să spunem că un asemenea tip de univers s-a născut și a supraviețuit în formule foarte variate începând cu Platon, atunci trebuie să ne reamintim că raționalitatea platoniciană își fixa drept obiect definitiv universalul, pentru ca Aristotel să critice această situație în filosofia sa practică, reclamând un tip de raționalitate aparte pentru obiectele singulare. De ce nu ar fi atunci la fel de corect să reclamăm și noi un tip de raționalitate nou (eventual, parafrazându-l pe Anselm, o *ratio fidei*) pentru obiectul unic aflat "deasupra" universalului? În această logică, acestuia din urmă nu i s-ar potrivi nici raționalitatea particulară, nici raționalitatea universală.

Dacă vom ajunge la o asemenea etapă, vom relua argumentul lui Anselm din perspectiva tuturor celor gândite până acum: simultan interogației asupra validității lui formale, ne vom întreba dacă are vreo importanță renunțarea la tratatul *Monologion* scris anterior *Proslogion*-ului și anunțată în prefața celui din urmă tratat, dacă prezența călugărului Gaunilon în acest text, parcă destinală din perspectiva istoriei filosofiei, deschide sau nu textul spre un dialog inedit și neactualizat cu modernitatea, dacă intenția profundă a lui Anselm este *raționarea* sau *relatarea* unei experiențe. Și mai ales, dacă sesizarea sensului acestei experiențe poate însemna sau nu o răsturnare radicală a presupuzițiilor de la care plecase Anselm însuși în scrierile sale, o răsturnare în care instrumentele, autorul, valoarea relatării sunt afectate în final de rezultatul obținut, pe măsura acestui rezultat.

*

Să recapitulăm, pe scurt, principalele jaloane ale evenimentului asupra căruia meditam. Mai întâi, în capitolul al doilea din *Proslogion*, Sfântul Anselm declară faptul că Dumnezeu este "*acela decât care nu se poate concepe ceva mai mare – id quo maius cogitari nequit*". Formulă obscură la prima vedere, greu de tradus într-o limbă modernă, cu aparențe metaforice sau strict tehnice ale limbajului filosofic, în realitate, așa cum vom încerca să argumentăm, structura logico-sintactică a formulei este comparabilă cu o succesiune de straturi ale unui sit arheologic în care se pot redescoperi amprente ale unei istorii mult mai vechi decât Evul Mediu timpuriu. Sfântul Anselm pretinde că înțelegerea unei asemenea formule este suficientă pentru a putea produce convingerea necesară a existenței lui Dumnezeu. Argumentul este următorul⁵:

Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia *dixit insipiens in corde suo: non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturum est, habet quidem in intellectu; sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit procul dubio*

Prin urmare, Doamne care dai credinței înțelegere, dă-mi mie, pe cât știi tu să rânduiești aceasta, să înțeleg că ești, așa cum cum credem. Apoi că ești ceea ce credem. Căci fără îndoială credem că tu ești ceva decât care nimic nu poate fi gândit mai mare. Ori poate nu e nimic de asemenea fire, căci *spuse-n inima sa nesocotitul: nu este Dumnezeu?* E sigur însă că nesocotitul însuși, de îndată ce aude ceea ce spun – ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare – înțelege ceea ce aude, iar ceea ce înțelege, în intelectul lui se află, chiar dacă nu înțelege că acesta este. Căci una este ca un fapt să fie în minte, și alta a înțelege cum că faptul este. Atunci când pictorul gândește dinainte ceea ce va fi făcut, de fapt el are aceasta în minte, dar încă nu înțelege că este ceea ce nu a făcut deocamdată. De îndată însă ce a pictat, el va avea și în minte, dar va și înțelege că lucrarea sa există. Este convins, așadar, nesocotitul că există ceva, fie și în intelect, decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, pentru că de îndată ce aude aceasta, înțelege, iar ceea ce este înțeles, se află în intelect. Și e sigur că acela decât care nu-i cu puțință a fi gândit ceva mai mare nu poate fi numai în intelect. Căci dacă se află numai în intelect, va fi mai mare ceva ce poate fi gândit că este și în fapt. Așadar, dacă

⁵ Sancti Anselmi *Proslogion*, cap. 2, în *Patrologia latina*, vol. 158, coll. 227-228.

aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re.

acela decât care nu poate fi gândit mai mare este doar în intelect, atunci acesta însuși este ceva decât care s-ar putea gândi ceva mai mare. E sigur însă că așa ceva nu se poate. Există, prin urmare, departe de orice îndoială, ceva decât care nu are sens a fi gândit ceva mai mare, și în intelect, și în fapt.

La prima vedere, structura argumentului ar putea fi reformulată în felul următor: Fie Dumnezeu caracterizat de sintagma **S**. Dacă o minte capabilă de gândire, dar care nu a gândit încă aceasta (să concedem că *insipiens* nu este lipsit de facultățile mintale, chiar dacă pasajul biblic este ambiguu) neagă faptul că **S** ar exista, acestuia i se poate răspunde astfel: conceptul lui **S** există în minte, ceea ce este diferit de existența lui în fapt. Dar în minte, între *conceptul* lui **S** și *conceptul* lui "**S existent în fapt**" există o diferență. Acum intervine conținutul analitic al lui **S** = "acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare", fiindcă, spune Anselm, conceptul lui **S** existent în fapt este mai "mare" decât cel al lui "**S**", având ca diferență tocmai *conceptul* existenței. Din acest punct, lăsând logicienii descumpăniți și prudenți, Sfântul Anselm conchide existența lui Dumnezeu. Este legitimă trecerea? Oare se poate spune că ideea existenței unui obiect modifică întrucâtva calitatea lui mentală? Sau: există unele obiecte, măcar unul singur, pentru care o asemenea afirmație ar fi valabilă? Sau și mai mult: există un asemenea obiect într-o lume ordonată ierarhic mai degrabă decât într-un univers înfiit și omogen? Deocamdată, există două aspecte care ne interesează direct în acest raționament. Mai întâi, faptul că Anselm nu compară un concept cu o realitate, ci două concepte (**S** și **S existent în fapt**), iar în al doilea rând, faptul că el enunță acest raționament într-un *context* al tratatului de care nici contemporanii lui (călugărul Gaunilon) nici criticii lui medievali (mai cu seamă Sfântul Toma), nici modernii nu au ținut seama.

Este posibil ca destinul receptării moderne a acestui argument să fi fost decis de Leibniz care, în mai multe rânduri, leagă argumentul lui Anselm de unul dintre cele două argumente ale existenței divine oferite de Descartes în *Meditații metafizice*, și anume de ultimul, cel din *Meditația a V-a*⁶. Conform argumentului cartezian, dacă Dumnezeu este o ființă perfectă, nu îi poate lipsi nici un atribut, prin urmare nici existența, de unde rezultă că el există. Obiecția imediată a lui Kant la această argumentație a fost critica ideii că existența ar fi un atribut⁷, numind argumentul "ontologic". Este evident că, în această formulă, Kant îl critică real pe Descartes (și, eventual, pe Anselm, dacă legătura dintre Descartes și Anselm ar fi reală). Într-adevăr, Leibniz formulase în mai multe rânduri ideea împrumutului pe care l-ar fi făcut Descartes de la Sf. Anselm: în *Meditații cu privire la cunoaștere, adevăr și idei*, el pomenește de acest argument "*renumit de mult printre scolastici*

⁶ R. Descartes, *Două tratate filosofice*, trad. C. Noica, Humanitas, București, 1992.

⁷ Kant, *Critica rațiunii pure, Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu*, trad. de N. Bagdasar și Elena Moisiuc, ed. a III-a, îngrijită de Ilie Pârvu, ed. Iri, București, 1998, p. 456 sqq.

și reînnoit de către Descartes"⁸, iar în *Disertație metafizică* și în *Noi eseuri asupra intelectului omenesc* reia această filiație istorică. Prin urmare, ceea ce noi știm despre critica pe care o face Kant argumentului "ontologic" este rezultatul unei filiații istorice al cărei destin stă exclusiv în puterea modernității, iar ideea fundamentală atribuită lui Anselm și criticată de Kant este faptul că existența ar fi un predicat și, desigur, întemeierea argumentului său pe această aserțiune. De fapt, este astăzi un lucru cunoscut acela că interpretarea lui Anselm din perspectiva lui Descartes este sursa ideii că, pentru Anselm, existența ar fi un predicat. Așa cum a demonstrat cu mai mult timp în urmă E. Gilson⁹, Descartes nu citise și nici nu cunoaștea foarte clar tradiția istorică a argumentului pe care îl formulează în *Meditația a V-a*: o scrisoare a abatelui Mersenne îl informează de existența tratatului mult după redactarea *Meditațiilor*. Cu toate acestea, Descartes formulase în *Meditații* două argumente, cu structuri foarte diferite, cel din *Meditația a V-a* și cel din *Meditația a III-a*. Este extrem de interesant faptul că argumentul *Meditației a III-a* presupune faptul că existența în mintea finită a ideii infinite și formale de Dumnezeu poate să îl aibă drept cauză numai pe acesta din urmă, ca fiind singura ființă corespondentă și autoare a acestei idei. În acest argument surprinde răsturnarea pe care Descartes o operează în privința noțiunii de Dumnezeu: din obiect al rațiunii, el devine autor al ei și numai în această calitate el există. Să notăm faptul că Descartes se folosește *sans le savoir* de un tip de raționalitate care nu este nici teoretică (nu are un obiect universal) nici particulară (fiindcă nu se ocupă de un obiect singular dat în experiență), și, spre surprinderea noastră, el are în comun cu Anselm, așa cum vom vedea mai jos, o tehnică a discursului în care Dumnezeu ca obiect al cunoașterii este întemeiat doar în calitate de autor originar al ei. Acest aspect este tocmai cel care, în lectura lui Leibniz și a lui Kant, nu a prezentat nici un interes, fiind străin de tipologia raționalității moderne. De fapt, între argumentul din *Meditația a III-a* și formulările lui Anselm nu există nici o legătură filologică atestabilă, dar ne putem îngădui avansarea unei alte ipoteze: ambele provin în mod îndepărtat din același mediu filosofic neoplatonician. În privința argumentului lui Descartes, el are o filiație precisă, originându-se în teoria celor două subiecte ale cunoașterii formulate de Averroes în comentariul său la *De anima* aristotelică, teorie transmisă lui Descartes destul de fidel prin câțiva intermediari, între care se numără Petrus Aureolus și mai ales Francisco Suarez. Nu ne putem îngădui să dezvoltăm aici¹⁰ această filiație, putem doar reține faptul că teoria averroistă încerca o fundamentare a noției aristotelice în conceptul inteligenței neoplatoniciene, nivel de maximă importanță în toate modelele ierarhice ale neoplatonismului antic și medieval. Ceea ce dorim în schimb să argumentăm este faptul că și Sf. Anselm este afectat de aceeași structură conceptuală a inteligenței neoplatoniciene, fără ca el, în izolarea pe care i-o conferea secolul al XI-lea, să știe mai mult despre aceste surse decât știa Descartes în secolul său.

⁸ Leibniz, *Meditații...*, în *Opere filosofice*, I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1972, p. 29.

⁹ E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, ed. J. Vrin, Paris, 1930, cap. *Descartes et Saint Anselme*, p. 221.

¹⁰ Am încercat să stabilim această filiație în studiul nostru *Teoria celor două subiecte ale cunoașterii și dialogul filosofic dintre Sfântul Toma din Aquino și Averroes*, în A. Baumgarten, *Intermedietate și Ev Mediu – studii de filosofie medievală*, Ed. Viața Creștină, Cluj, 2002, p. 55-79.

Din această perspectivă asupra receptării în modernitate a lui Anselm am rămas cu o serie de presupuziții neargumentate: de ce ar fi Sf. Anselm afectat de structuri de gândire neoplatoniciene care să îi înrudească subteran argumentul din *Proslogion* cu cel din *Meditația a III-a* și de ce nu putem spune deschis că, pentru Anselm, existența este un predicat, pentru a-l supune direct criticii lui Kant? Pentru a răspunde acestor întrebări, ne vom întoarce la textul anselmian pentru a-i analiza elementele propriu zise ale discursului său și filiația lor istorică.

*

Textele la care ne referim sunt patru: tratatul *Monologion*, scris în 1076, tratatul *Proslogion*, în care Anselm anunță aceleași intenții de dovedire a existenței divine, dar se dezice de rezultatele din primul tratat, apoi răspunsul pe care călugărul Gaunilon îl redactează la adresa *Proslogion*-ului și, în fine, *Cartea apologetică* pe care Anselm o scrie drept răspuns la critica lui Gaunilon. Toate cele patru piese cunosc un număr de elemente comune al căror sens nu este explicit la prima vedere, care produc uneori dificultăți traducătorului și interpretului, dar care pot livra sensul originar al argumentului anselmian.

Mai întâi, termenul *persona*, folosit în text cu sensul de *rol generic* pe care gânditorul îl asumă când speră să aibă experiența argumentării existenței divine. Termenul pare să facă parte dintr-o structură retorică de stabilire a situației generice a gânditorului: în introducerea la *Monologion* găsim formula "*sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis – punându-mă în locul celui care cercetează în singurătate*"¹¹, pentru ca în introducerea la *Proslogion* formula să fie aproape reluată "*in persona alicuius tacite secum ratiocinando – punându-mă în rolul celui care, gândind cu sine în tăcere*". Prepozițiile *in* și *sub*, construite cu ablativul, demonstrează faptul că *persona* are valoarea unui *rol generic*. Informația are importanță pentru că, în cuprinsul textului argumentului existenței divine citat mai sus, apare un personaj biblic, *insipiens*, în care psalmistul a văzut iraționalul, necugetatul, omul fără minte, care neagă existența lui Dumnezeu. Așa îl și interpretează Ioan Damaschin, în *De fide orthodoxa*, I, 3¹². Sf. Anselm vede cu totul altceva în el: este personajul căruia i se adresează argumentația, adică cel care s-a întrebat dacă Dumnezeu nu există, deci poate gândi, dar nu a făcut-o încă. *Insipiens* corespunde unui intelect posibil, receptiv și neactualizat, ceea ce ne determină să punem în legătură folosirea termenului *persona* cu folosirea lui *insipiens*, sub presupuziția că termenii au în text aceeași funcție. Cel mai serios argument pentru aceasta este tocmai faptul că și călugărul Gaunilon, oponentul lui Anselm, își redactează tratatul sub titlul *Liber pro insipiente (Tratat în locul nesocotitului)*, astfel încât convenția polemică este asumarea alternativă a rolului generic al rațiunii înseși reprezentate de *insipiens*. Prin urmare, oricine în genere, (altfel spus: condiția generică a rațiunii) are acces la existența divină. Dar dacă *insipiens* și *persona* au aceeași valoare, primul termen face parte din textul propriu zis al argumentului, pe când *persona* apare într-un context total diferit de logica din capitolul al II-lea, și anume în *Introducerea tratatului*, în care regia discursivă pare să aibă o importanță complementară argumentației din capitolul al II-lea.

¹¹ Cf. și cap. 32 din *Monologion*, unde formula re apare parțial.

¹² Deși Damaschin asociază și el demonstrarea existenței divine cu pasajul psalmistului despre nesocotit, este greu credibil că Anselm ar fi cunoscut acest text, tradus de Burgondius din Pisa abia în 1151 în limba latină.

Într-adevăr, *Introducerea* la tratat enunță o schimbare bruscă de optică față de *Monologion*, al cărui discurs este repudiat din prima frază a acestei introduceri: "am socotit că acela reprezintă o înlănțuire de prea multe argumente". De fapt, ceea ce deosebește cele două texte nu este faptul că unul este simplu și celălalt complicat, ci faptul că unul este redactat ca un discurs care se referă la persoana divină folosind persoana a III-a a pronumelui personal, iar celălalt persoana a II-a. Diferența dintre "el" și "tu" este diferența dintre un simplu obiect al unei raționalități teoretice sau practice și obiectul unui alt tip de raționalitate, pe care Anselm nici nu întârzie să o enunțe în această introducere și pe care o și numește în prima frază a textului *ratio fidei*. Este posibil ca repudierea *Monologion*-ului să fie rezultatul unei anumite convertiri a lui Anselm la un sens nou al prezenței divine în domeniul rațiunii, deoarece în această introducere au loc câteva elemente fundamentale pentru înțelegerea textului. Mai întâi, atât aici cât și în capitolul I este anunțat idealul "*fides quaerens intellectum – credința care caută înțelegerea*". Acest ideal reprezintă una dintre formulele multiple pe care raportul dintre credință și rațiune le-a luat în cursul Evului Mediu (foarte diferite, de pildă, de conflictele universitare pariziene ale secolului al XIII-lea, unde domeniul credinței și cel al rațiunii luptau pentru împărțirea domeniilor de discurs). Pentru Anselm, acest ideal are surse augustinieni: *Confesiunile* înfățișează situații de colaborare neașteptată între om și Dumnezeu în domeniul rațiunii, unde credința este o formă de receptivitate a divinului care ocazionalizează colaborarea¹³. La Sfântul Anselm, însă, această dispunere a rațiunii față de credință este ocazia unei surprinzătoare descrieri a strategiei spirituale de obținere a argumentului existenței divine; am îndrăzni chiar să avansăm ideea că, în lipsa acestei strategii, însuși argumentul devine de neînțeles.

Astfel, conceptul raționalității este desemnat de două expresii, iar trecerea de la una la cealaltă însoțește descrierea a ceea ce am numit mai sus "strategie spirituală". Prima formulă este *acies mentis – ascuțiș al minții*. Formula este folosită frecvent fără un sens specializat de Sfântul Augustin¹⁴, dar devine o expresie cu valoare tehnică în tradiția augustiniană ulterioară, de unde o preia și Descartes, care o folosește în *Meditații* cu sensul generic de rațiune¹⁵. Dar, la Sfântul Anselm, această *acies mentis* este opusă lui *ratio fidei* în măsura în care "ascuțișul minții", raționalitatea care îl propune pe Dumnezeu ca obiect al ei, eșuează în încercarea de a descoperi argumentul căutat, astfel încât ea trebuie înlocuită cu *ratio fidei*. Întreg "scenariul" este următorul: Sf. Anselm povestește cum o serie de călugări îl roagă să le furnizeze în scris acest argument al existenței divine, iar Sf. Anselm încearcă să îl conceapă folosind ca instrument raționalitatea simplă (*acies mentis*) și eșuează. Același lucru este povestit și la începutul tratatului *Monologion*, unde o serie de *fratres* cer imperios redactarea textului. În ambele cazuri, Sf. Anselm refuză inițial, pentru ca intensitatea refuzului să

¹³ Cf. Sf. Augustin, *Confesiuni*, I, 1, dar și X, 6, Humanitas, București, 1998, p. 339. Pasajul al doilea ni se pare relevant deoarece el împletește o teologie pozitivă cu una negativă, astfel încât șirul negațiilor pentru care Dumnezeu nu este nici unul dintre obiectele experienței sensibile este dublat de un șir al afirmațiilor analogice în care Dumnezeu este conceput ca oricare dintre aceste obiecte.

¹⁴ *Ibidem*, III, 5.

¹⁵ Descartes, *Meditații metafizice*, I.

consume forța împotrivirii autorului care, în cele din urmă, cedează și începe redactarea textului. Se impun însă în acest moment două observații care ni se par decisive pentru interpretarea noastră. Prima este că asemănarea frapantă cu prima frază din *De institutione oratoria* a lui Quintilian¹⁶ ne lasă să credem că este vorba doar de o formulă retorică de care Sf. Anselm dispunea, probabil, chiar din lectura autorului roman: s-ar putea ca acei călugări să fi fost imaginari sau nu, dar un fapt este cert: Sfântul Anselm știe că regula de compoziție a unui text (suficientă dacă nu chiar necesară) este aceea a unei postuleri externe și a unui refuz prealabil, surse de energii deopotrivă inspiratoare literar. A doua observație: în *Proslogion* regăsim aceeași schemă, dar în care *fratres* doar comandă textul, fără ca lor să li se mai adreseze vreun refuz: de această dată, Sf. Anselm își refuză încercarea, întrucât "*ascuțișul minții îmi fugea în toate părțile – acies mentis omnino fugeret*". Cu acest eșec începe întreg episodul experienței premergătoare descoperirii argumentului. Acum el înțelege să refuze cercetarea unui argument al existenței divine, deoarece cunoaște faptul că momentul de maxim refuz coincide exact momentului de maximă disponibilitate intelectuală:

...penitus a me vellem excludere; tunc magis ac magis, nolenti et defendenti se coepit cum importunitate quadam ingerere. Quadam igitur die, cum vehementer eius importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem ampelcterer quam sollicitus repellebam.

Am dorit să o îndepărtez cu totul de la mine: abia atunci a început, cu o anumită dificultate, să se impună treptat celui care nu o dorea și se apăra de dânsa. Într-una din zile așadar, pe când mă istoveam rezistând acelei dificultăți în încleștarea însăși cu gândul acesta, s-a ivit ceea ce nu sperasem, așa încât am îmbrățișat cu patimă ceea ce refuzam neliniștit.

Sensul pasajului lămurește diferența dintre cele două raționalități: *acies mentis* joacă rolul unei rațiuni care tinde să cuprindă sub conceptul ei obiectul dat, pe când celălalt tip de raționalitate funcționează altfel, practicând exercițiul disponibilității: el devine locul receptiv al unui obiect obținut prin maxima lui negare, proporțională maximei abandonări a rațiunii în fața obiectului său. Formula acestei strategii spirituale pare a fi întărită de două afirmații ale tratatului *Proslogion*: în capitolul al III-lea, Sf. Anselm spune că mintea nu poate gândi nimic mai bun decât ființa divină, fiindcă altminteri "*s-ar sui creatura deasupra creatorului și l-ar judeca pe creator – et iudicaret de creatore*". Pe de altă parte, Dumnezeu aparține ca un conținător absolut care nu poate fi revendicat decât alegoric în calitate de conținut al minții: "*Nihil enim te continet, sed tu contines omnia*"¹⁷. Este evident acum că Dumnezeu ca obiect al minții reclamă un alt tip de raționalitate, de vreme ce el nu poate fi obiect al judecății. Prin urmare, în acest punct cercetarea noastră poate

¹⁶ Quintilian, *De institutione oratoria*, I, 1: "*Post impetratam studiis meis quietem, quae per viginti annos erudiendis iuvenibus impenderam, cum a me quidam familiariter postularent, ut aliquid de ratione dicendi componerem, diu sum equidem reluctatus ...*".

¹⁷ *Proslogion*, cap. 19.

formula o primă concluzie ce poate fi folosită ulterior ca instrument de interpretare: pentru a obține un argument al existenței divine, Sfântul Anselm descoperă o strategie spirituală a refuzului și a golirii minții, semn al unei raționalități diferite de cea imediată. Dar mai este această formulă spirituală un tip de rațiune, putem să o numim raționalitate fără riscul echivocului? Adică, putem spune că găsim în această *ratio fidei*, cum o numește autorul ei, urmele a ceea ce numim în limbajul filosofiei "rațiune"?

Răspunsul nostru este afirmativ, iar argumentul cel mai serios pe care îl putem oferi este evocarea unuia dintre cele mai subtile și mai interesante episoade ale polemicii dintre Sf. Anselm și calugărul Gaunilon, în care Gaunilon folosește în textul său o formulă nouă pentru a desemna expresia lungă și laborioasă "*id quo maius cogitari nequit*" a Sfântului Anselm, și anume "*maius omnibus – cel mai mare decât toate*"¹⁸. Sf. Anselm replică, în *Liber apologeticus*, cap. 5, spunând faptul că cele două expresii nu sunt sinonime, dar că totodată eroarea are un caracter natural, pentru că *id quo maius cogitari nequit* se arată rațiunii întotdeauna ca și cum ar fi *maius omnibus*, adică Dumnezeu coboară la nivelul rațiunii într-o formă proporțională nivelului de înțelegere al acesteia, legitimând în felul acesta o adevărată *ratio fidei*:

... non similiter potest probari de eo quod maius omnibus dicitur quod de se per se ipsum probat quo maius cogitari nequit ... nullatenus enim potest intelligi quo magis cogitari non possit nisi id quod solum omnibus est maius.

Nu poate fi asemănător dovedit pentru cel numit mai mare dintre toate ceea ce despre sine, prin sine însuși a arătat acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare ...însă nimeni nu poate înțelege în vreun chip pe cel decât care nu se poate gândi ceva mai mare ci doar ca pe acela dintre toate mai mare¹⁹.

Semnificația pasajului ales este dublă: el propune faptul că ființa divină se proporționează intelectului, dar în același timp că ea este chiar *autorul* argumentului, acordând un loc egal rațiunii și credinței. Tema nu este nouă nici pentru Anselm, nici pentru tradiția teologiei anterioare Sfântului Anselm. Ea apare la filosoful latin în *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, II, 9²⁰, dar se regăsește la autori precum Filon din Alexandria²¹ sau Dionisie Pseudo-Areopagitul²². Dacă acesta este registrul și intenția gândirii Sfântului Anselm, este foarte probabil ca analiza noastră să fie legitimă încercând să reconstruim universul lecturilor și al surselor sale filosofice din perspectiva cărora să îi reconstruim argumentul.

¹⁸ Gaunilon din Marmoutiers, *Liber pro insipiente*, §.4.

¹⁹ Cf. și *Monologion*, 176a, unde Sf. Anselm vorbește despre limbajul care conferă determinării ilegite ființei divine, printr-o convenție a limbajului.

²⁰ Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, traducere, studiu introductiv și note de Emanuel Grosu, ed. Polirom, Iași, 1997, p. 207: "*Nu eu te conduc, ci cel despre care discutăm*".

²¹ Filon din Alexandria, *Comentariul la cele șase zile ale creației*, I, 38.

²² Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, II, 1, sau III, 1.

Am sesizat până în acest moment funcționarea neașteptată a două cuvinte din vocabularul anselmian, și anume *persona* și *ratio*. Mai există încă alte două structuri lexicale, de această dată părți componente ale sintagmei *id quo maius cogitari nequit*. Până în această etapă a interpretării noastre, am sesizat faptul că Sfântul Anselm are nevoie de un argument al existenței divine care angajează în mod generic un tip nou de raționalitate, în care obiectul devine autor, în care refuzul și negația sunt productive sub raportul cunoașterii și care se folosește de termeni aleși analogic din alte tipuri de raționalitate, datorită inadecvării minții la presupusul ei obiect.

Este ușor de acceptat acum faptul că Sfântul Anselm este deja sensibil diferit în tipul său de argumentație de raționamentul cartezian al *Meditației a V-a*, unde nimic nu critică faptul că, în genere, Dumnezeu poate fi un obiect al minții între altele. De fapt, credem că amândoi autorii reacționează conform propriilor viziuni despre lume pe care o angajează. Dacă pentru Descartes universul infinit și omogen nu face distincții calitative între obiectele sale, lumea lui Anselm este categoric diferită și afectează raționalitatea anselmiană. Un univers finit, ierarhic, unde omul are o poziție precisă, face ca regimul rațiunii să se modifice în funcție de modul în care obiectele sale îi sunt subordonate sau transcendente. Este posibil chiar ca acest orizont al ierarhiei ființelor să dea o explicație riguroasă compoziției lexicale a numelui divin din capitolul al II-lea al *Proslogion*-ului – *id quo maius cogitari nequit*. Mai întâi de toate, în *Monologion* întâlnim trei argumente ale existenței divine (unul al univocității predicăției, altul al multiplului redus la unitate și altul al ierarhiei) în care termenii gândirii anselmiene aparțin în mod evident unui univers ierarhizat. Această ordine a universului se păstrează deopotrivă în întreg tratatul următor și ține, în fond, de o viziune pe care Evul Mediu a moștenit-o din neoplatonism și a cărei criză, petrecută în finalul Evului Mediu, este asimilabilă originilor modernității. Sfântul Anselm nu avea nici un motiv să pună în discuție această configurație a universului, ci, dimpotrivă, avea toate argumentele să o accentueze²³. De exemplu, în *Monologion*, II, fixează semnificația termenului *magnus* ca unitate de măsură a etajelor ierarhiei: "*Spun însă mare nu ca întindere, după cum este un corp, ci în sensul că este cu atât mai bun sau mai demn cu cât este mai mare, așa cum este înțelepciunea*". Dacă *magnus* are această semnificație, atunci sensul întregii formule *id quo maius cogitari nequit* apare într-o lumină nouă, pe care lectura exclusivă a capitolului al II-lea din *Proslogion* o făcea de nevăzut: cuvântul *maius* din text are acum o valoare preponderent ontologică, făcând referință la un model ontologic în care gânditorul se situează și care îi afectează experiența gândirii, deoarece el gândește un obiect transcendent lui cu instrumente inadecvate, ceea ce îl face să caute o formulă care conține atât un aspect pozitiv (existența unei definiții) cât și sugestia unei negativități (întrucât conținutul ființei divine este descris printr-o negație). Aceași conotație dublă, pozitivă și negativă, o conferă însă și o altă parte componentă a formulei studiate, și anume *id quo* împreună cu un adverb comparativ, în cazul nostru *maius*. Este un fapt cunoscut deja acela că o formulă asemănătoare se regăsește într-o definiție dată de Sf. Augustin divinității în *De vera religione*, 35: "*Deus est ... quo nihil simplicius ...*". Prin urmare, un adverb de comparație, o negație și un adverb la gradul comparativ. Mai puțin cunoscut este

²³ Cf., de exemplu, enunțul existenței ierarhiei în *Monologion*, cap. IV.

însă faptul că această expresie are surse și mai îndepărtate, care ne lasă să bănuim că Sfântul Augustin nu este originea ideii, ci ar fi preluat-o la rândul lui. Plotin, în tratatul *Despre frumos* (*Enneade*, I, 6, 3), are o sintagmă asemănătoare, prin care desemnează simultan conținutul negativ și cel pozitiv al cunoașterii ideii de frumos, "*decât care nu este nimic mai de seamă – ἄj ou)de\ n kuriw/teron*". Prin urmare, nu numai că universul ierarhic îl leagă pe Anselm de neoplatonism prin Sf. Augustin, ci elementele doctrinei creștine apar și ele în cadre de gândire neoplatoniciene. Sintagma în cauză are, de fapt, chiar și o rădăcină platoniciană, în care definiția ideii suportă aceeași structură gramaticală, în *Phaidros*, 241c²⁴.

Reluând acum intagma care îl desemnează pe Dumnezeu în *Proslogion*, ea își pune în evidență, prin sursele ei, legătura cu tradiția neoplatoniciană: univers ierarhic marcat de o unitate de măsură, poziție dată a intelectului, raportare pozitivă și negativă la obiectele transcendente rațiunii. Să reamintim acum, din noua perspectivă istorică, raționamentul: dacă nesocotitul are în minte conceptul celui decât care nu se poate gândi ceva mai mare, el poate înțelege că orice ar fi mai presus de conținutul inteligenței (*maius*) există în fapt, fiindcă mai presus de inteligență este în ierarhie Dumnezeu, care este invocat pentru ca gânditorul să îi realizeze prezența. Altminteri, ar fi stranie și retorică compunerea unui tratat în care obiectul să fie identic subiectului adresat și autorului argumentului.

Ne apropiem acum de răspunsul la una dintre cele mai dificile întrebări adresate lui Anselm: este, într-adevăr, pentru acest autor, existența un predicat, așa cum este ea în *Meditația a V-a* a lui Descartes? Răspunsul nostru este negativ și îl leagă pe Anselm și mai mult de tradiția neoplatoniciană. Este adevărat că textul capitolului al II-lea din *Proslogion*, dacă este desprins din context, ar putea lăsa să se creadă că argumentul este oarecum reductibil la schema carteziană. Exact această reducere o operează, de fapt, călugărul Gaunilon, în critica lui. El spune că argumentul nu este valabil pentru că, dacă l-am urma, ar rezulta că din conceptul unei insule pline de toate darurile ar putea rezulta și existența ei, fiindcă nici darul acestuia nu i-ar putea lipsi²⁵. Răspunsul lui Anselm conține un aspect important: el subliniază faptul că argumentul nu este valabil în orice caz posibil de ființă perfectă, ci se referă la un singur obiect posibil, și anume la Dumnezeu²⁶. Afirmatia nu putea fi posibilă dacă Anselm nu avea în vedere un univers ierarhic dat în care există un singur obiect al rațiunii aflat deasupra ei, adică vârful însuși al ierarhiei. Critica lui Gaunilon este, oarecum, asemănătoare criticii lui Kant (pentru nici unul existența nu este predicabilă), dar, spre deosebire de Descartes, tocmai datorită acestui univers ierarhic în care intelectul are o poziție fixă, existența nu este propriu zis un predicat, ci o ipostază a ierarhiei care are în modul în care se oglidește în intelect valoare de predicat. Ea are un regim diferit și complex, posedând o sursă neoplatoniciană inedită. Un pasaj din *Monologion* leagă problema predicabilității existenței de parcurgerea ierarhiei; pasajul ni se pare extrem de valoros, deoarece el vehiculează trei concepte fundamentale ale ipostazelor neoplatoniciene (ființa, viața și inteligența), preluat de neoplatonism din reforma pe care Platon o făcuse sistemului

²⁴ Ideea este "*hrana sufletului său decât care nu este și nu va fi nicicând, nici pentru oameni nici pentru zei, un alt bun mai de preț – ἄj ou)te a)nqrw/poij ou)te qeoi=j tí a)lhqei/v timiw/teron*" – trad. de G. Liiceanu, în Platon, *Phaidros*, ed. Humanitas, București, 1993.

²⁵ Cf. Gaunilon, *Liber pro insipiente*, 6.

²⁶ Cf. Sf. Anselm, *Liber apologeticus*, 3.

ideilor în *Sofistul*, 249b și care au fost transmise ca nume divine în *De nominibus divinis* din *corpus dionisiacum*. Dar, pe de altă parte, pasajul din *Monologion* frapează printr-o remarcabilă asemănare cu un pasaj dintr-un tratat pseudo-aristotelic, compus în mediul filosofic arab al secolului al IX-lea ca o compilație după *Elementele de teologie* ale lui Proclus, și anume *Liber de causis*²⁷. Este absolut cert faptul că Sfântul Anselm nu avea cum să cunoască acest text, de unde rezultă că există o sursă comună neoplatoniciană a lor, pe care Sf. Anselm o putea bănuși fie din *corpus dionisiacum*, fie din *corpus*-ul augustinian. Iată textele:

Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, prop. 11: Motivul spuselor noastre este acela că, atunci când tu îndepărtezi de la <conceptul> de om virtutea rațională, nu rămâne omul, ci rămâne viețuitorul, cel care respiră și simte. Iar atunci când îndepărtezi de la el <conceptul de> viețuitor, nu rămâne viețuitorul, ci rămâne faptul de a fi, deoarece el nu se îndepărtează prin îndepărtarea cauzatului său, și prin urmare rămâne faptul că omul este. Deși individul nu reprezintă omul, el este <totuși> animalul, iar dacă nu este animalul, el este măcar faptul de a fi²⁸

Sf. Anselm, *Monologion*, cap. 31: Căci, dacă dintr-o substanță care trăiește, este sensibilă și rațională se înlătură prin gândire faptul că ea este rațională, apoi că este sensibilă și, în fine, că este viețuitoare, ceea ce rămâne apoi este faptul pur că ea este; cine nu înțelege că această substanță se distruge astfel puțin câte puțin, către o ființă tot mai mărunță, și că ajunge în cele din urmă să nu fie? Însă cele care coboară orice esență, dacă sunt adăugate fiecare în parte, către o ființă tot mai mărunță, dacă sunt adăugate în ordine conduc aceeași esență către o ființă tot mai măreață²⁹.

Pentru ambii autori, faptul de a construi un obiect individual prin conferirea unor atribute este analogic parcurgerii ierarhiei ființelor: a gândi și străbate scara realului este același lucru. Pentru amândoi, existența ține de limita acestei scări. Spre deosebire însă de atitudinea anonimului arab, opinia Sfântului Anselm este profund ambiguă, la prima vedere, în ceea ce privește regimul existenței: înlăturările succesive ale atributelor descoperă faptul pur al existenței, ceea ce ar însemna că existența nu este un atribut. Dar această ființă pură, în regim aproape hegelian, pare identică neființei grație lipsei atributelor. Pare indecidabil dacă existența este în acest caz predicabilă sau nu. Putem însă observa faptul că ambele texte au în vedere construcții mentale ale unor obiecte, care nu fac trecerea de la concept la faptul de a fi. În acest

²⁷ Cf. Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, trad. și comentarii de Al. Baumgarten,

²⁸ Et illius quod dicimus significatio est quod quando tu removes virtutem rationalem ab homine, non remanet homo sed remanet vivum, spirans, sensibile. Et quando removes ab eo vivum, non remanet vivum sed remanet esse, quoniam esse non removetur ab eo, sed removetur vivum; quoniam causa non removetur per remotionem causati sui, remanet ergo homo esse. Cum ergo individuum non est homo, est animal et est esse tantum.

²⁹ Nempe si cuilibet substantiae quae et vivit, et sensibilis et rationalis est, cogitatione auferatur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod vitalis, postremo ipsum nudum esse, quod remanet; quis non intelligat quod illa substantia quae sic paulatim destruitur ad minus et minus esse, et ad ultimum ad non esse gradatim perducitur? Quae autem singulatim assumpta quamlibet essentiam ad minus et minus esse deducunt, eadem ordinatim assumpta, illam magis et magis esse perducunt.

regim, existența poate fi tratată de intelect ca un predicat, chiar dacă ea nu este așa ceva: a spune că un lucru este nu modifică deloc conținutul atributelor sale (practic, ne spune textul, ființa nu îi ajunge nici măcar pentru a fi propriu zis) ca obiect al minții, dar îl deplasează în scara realului. Iar dacă în construcția unui obiect al minții se întâmplă astfel, aceasta nu înseamnă mai puțin că există un nivel al scării realului ocupat de existență, în urma căreia vin inteligența și viața. Ele sunt ipostazele neoplatoniciene și ele sunt cadrul de gândire al Sfântului Anselm. Între ele, locul ființei este ocupat de ființa divină pentru teologul creștin, iar înțelegerea argumentului său trebuie realizată din această perspectivă.

Același regim al existenței necesare îl subliniază un alt aspect al polemicii dintre Anselm și Gaunilon. Surprinzător de cartezian *avant la lettre*, Gaunilon anunță caracterul de unică existență necesară a eu-lui³⁰: "*iar eu știu în mod sigur despre mine că exist și cu nimic nu știu că s-ar putea să nu fiu*". Anselm răspunde în *Liber apologeticus*, 4, anunțând contingenta absolută a subiectivității gânditoare, asemeni oricărei ființe finite. În perfect acord cu sine, surprinzător și dificil de acceptat pentru moderni, episodul se încadrează în schema ierarhiei universale în care singura ființă necesară, autoare a argumentului și provocatoare de răsturnare a regimului rațiunii, este ființa divină, a cărei existență o argumentează Sfântul Anselm. Înrudit cu Kant prin nepredicabilitatea existenței, cu Descartes prin conștiința *ego*-ului cugetător, Gaunilon face figura dizidentului în raport cu propria epocă.

La rândul lui, Anselm face parte mai puțin din istoria argumentului modern al existenței divine, cât din nenumăratele variante de neoplatonism pe care Evul Mediu latin le-a oferit. Relatând experiența exemplară a invocării ființei divine, Sfântul Anselm narează subteran seducătoarele și splendidele straturi arheologice ale experienței gândirii antichității târzii. Folosind ca surse texte augustiniene, un mic pasaj din Quintilian, probabil Boetius și *corpus dionisiacum*, Sfântul Anselm dovedește intuiția unui redescoperitor strălucit al gândirii antichității târzii. Referindu-se la experiența unui Dumnezeu mai aproape de Pascal decât de Descartes, Sfântul Anselm lansează provocarea unei interogații a statului rațiunii: se poate, în genere, ocupa rațiunea de obiecte transcendentale experienței sale? Răspunsul său pare limpede prin examinarea completă a textelor lui: este posibilă convertirea minții la un tip de raționalitate definită ca receptivitate absolută, în care mintea devine simplul mediu al gândirii, iar gândirea își indică obiectul simultan ca autor al propriului ei parcurs.

³⁰ Cf. Gaunilon. *Liber pro insipiente*, §. 7.

ION ELIADE RĂDULESCU ȘI MODELUL ROMÂNESC AL FILOSOFULUI – PATRIOT DIN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA

CONSTANTIN ASLAM

RÉSUMÉ. *Ion Eliade Rădulescu et le model roumain du philosophe – patriote du premier moitié du XIX-e siècle.* Comment doit-on se rapporter, de la perspective des besoins intellectuelles du présent, à l'œuvre de penseur de Ion Eliade Rădulescu? Du point de vue philosophique, est-ce que cet œuvre est-elle encore vive, transmet-elle un message d'actualité pour nos tourments où possède-t-elle seulement une valeur historique, une valeur de document? C'est à ces questions que cet article se propose à répondre en essayant de remettre dans l'espace du débat philosophique actuel la pensée encyclopédique du représentant le plus illustre de la génération de '48. L'article se constitue, à la fois, dans une exhortation à une nouvelle lecture de l'œuvre philosophique de Ion Eliade Rădulescu.

Student în "științe filosoficești și matematicești" la Sfântul Sava, pentru a deveni apoi profesor în același așezământ, un om care va face avere prin inițiative proprii (este cel dintâi român care a făcut "din literatură o meserie și-o negustorie"), membru a mai multor societăți secrete dar oscilant în vederi politice, editor al Regulamentului Organic dar un "antițarist" declarat, poet de curte, un mediator între "revoluționari" și "conservatori", adept al ideilor iacobine și carbonare ce animau reformele trebuincioase din prima jumătate a secolului al XIX-lea, dar în același timp și un critic al "formelor fără fond" ("...ne-am schimbat numai vesmintele, ne-am lăsat părul să crească și ni l-am tuns, ne-am ras barbele, ne-am lepădat papucii și ceacșirii, ne-am pus în loc de ceacșiri pantaloni, în loc de papuci galbeni cizme cu lustru, și am început a ne acconcia și încârlionța părul, a ne încrăvâta gâtul, și credem că am schimbat și ideile cele vechi ale fanarotismului și ale ianicerismului")¹, participant activ la revoluția din 1848, ministru al Instrucțiunii în guvernul provizoriu și cu gânduri de domnie, exilat prin deciziile Înaltei Porți, dar rechemat de Turcia pentru a-l desemna "reprezentant al națiunii", antiunionist, adept al marii proprietăți și un dușman al Legii rurale din 1864, autodidact, dar erudit și cu pricepere în mai toate "umanioarele", autorul celebrei lucrări *Gramatica* din 1828 după care au învățat generații de școlari, dar adept, după un deceniu, al latinismului, poet atins de har și traducător inspirat, precursor al programului de transpuneri în limba română a tuturor capodoperelor lumii (de pildă, cum spunea și G. Călinescu, în 1846, a inițiat ideea de "bibliotecă universală" în care își propunea să-i publice, la capitolul filosofie, pe Platon, Aristotel, Bacon, Descartes, Spinoza Locke, Wolff,

¹ Ion Eliade Rădulescu, *Ideologia social-politică și filosofică*, București, 1971, p. 43.

Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel), Ion Eliade Rădulescu pare a ilustra, reprezentativ, încercarea generației pașoptiste de a găsi limbajul descrierii (cunoașterii) sintetice, în grai românesc, a realităților și realizărilor culturale ale Occidentului și, pe această bază, postularea unor criterii de orientare a acțiunilor de producție culturală românească, inclusiv în domeniul reflecției filosofice.

În acest din urmă plan, al reflecției filosofice, opera lui I. Eliade Rădulescu este încă vie, de actualitate pentru nevoile și frământările noastre intelectuale, sau posedă numai o valoare istorică, de document?

Putem răspunde, fără ocol, că o lectură a principalelor lucrări cu conținut filosofic, între care, *Echilibrul între antiteze*, *Historia critică universale* și *Biblicele*, poate fi pentru oricare dintre noi plină de învățăminte, mai ales, pentru aceia care caută europenitatea culturii românești în propria noastră tradiție.

Cum trebuie să ne raportăm astăzi, așadar, în ordine filosofică, la Ion Eliade Rădulescu? Un posibil itinerar intelectual de răspuns ar putea urma sugestia comparativă a lui G. Călinescu din cunoscutele fraze: "După D. Cantemir, a doua mare personalitate a literaturii române este, fără îndoială, I. Eliade Rădulescu, scriitor cu suflet ardent, creator pretutindeni, desfășurat deopotrivă și în viață și în artă, înzestrat cu mari însușiri și cu tot atât de mari cusururi".²

Poate fi extinsă comparația și la filosofie? Răspunsul este afirmativ dacă ne plasăm de la bun început într-o istorie culturală a filosofiei, adică într-un mod în care "faptele filosofice" sunt gândite solidar cu fundamentele lor culturale. Din această perspectivă interpretativă, Ion Eliade Rădulescu ilustrează în planul culturii noastre, modelul european al "cărturarului luminat", al "filosofului – patriot", model și ideal de umanitate proiectat odată cu gândirea iluministă.

Modelul european al filosofului – patriot

Cum este știut, epoca luminilor a adus în prim plan modelul de raționalitate al științei în toate domeniile de exercițiu intelectual și practic. Exemplul peremptoriu îl constituie *Enciclopedia sau dicționarul rațional al științelor, artelor și meseriilor*, la care au colaborat peste cincizeci de autori, între care Diderot, d'Alambert, Voltaire, Condillac, Holbach. "Bazele metodice ale Enciclopediei sunt reprezentate de științele naturii; procedeul matematic-științific este pus în slujba emancipării omului, mitul și superstiția trebuiau înlocuite cu un discurs al raționalității".³

În centrul eforturilor științifice se află îmbogățirea cunoașterii văzută ca instrument al dominației naturii pusă în slujba progresului continuu al speciei umane. După expresia lui Condorcet, natura leagă indisolubil adevărul, fericirea și virtutea, pentru că ea "este profesorul secret al omului în ascensiunea sa către completa utilizare a rațiunii".⁴ Rațiunea emancipată de orice autoritate, devenită conștientă de independența și specificitatea sa, trebuie să elimine superstițiile de tot felul pentru a arăta care sunt interdependențele dintre natură, societate și om. Oricum, modelul cunoașterii științifice tinde să ocupe o pondere însemnată în discursul teoretic, mai ales după secolul al XVII-lea, când "...spiritul uman sau cel

² George Călinescu, *Ion Eliade Rădulescu*, București, 1966, p. 5.

³ Maria Fürst, Jürgen Trinks, *Manual de filosofie*, București, 1992, p. 112.

⁴ *Ibidem*, p. 115.

puțin spiritul european a suferit – sau a efectuat – o revoluție mentală foarte profundă, revoluție care a modificat înseși fundamentele și cadrele gândiri noastre; ...știința modernă constituie rădăcina și, în același timp, fructul acestei gândiri".⁵

În ciuda acestei revoluții mentale, cum arată și Alexandru Duțu în studiile sale, în întreaga Europă apuseană până la sfârșitul secolului la XVIII-lea, orientarea umanistă a culturii a predominat și, prin urmare, omul de știință "nu s-a înscris printre modelele de umanitate propuse conștiinței colective luminate; omul exemplar care a întrunit în sine toate calitățile izvorâte din cunoaștere și din prezența lui în viața socială, a fost filosoful...filosoful a apărut ca un model care nu s-a definit exclusiv în funcție de progresele spiritului științific, ci, mai ales, de atitudinea adoptată de acest purtător al ideilor avansate în viața socială".⁶

Prin urmare, filosoful nu este numai un "profesionist al gândirii" cum este omul de știință. El este un "luminat", reprezentantul autorității conștiinței științei și, pe această bază, oficiantul autorității conștiinței morale și civice.

Condiția de filosof, din perspectiva secularizării conștiinței, poate fi dobândită de orice om în sensul că nu este nevoie de o specială alegere acordată prin "grație" de către Ființa divină. Orice om poate fi "luminat" dacă se servește, urmându-l pe Kant, de inteligența sa proprie. "Pentru această luminare nu se cere nimic decât libertatea; și anume cea mai inofensivă dintre tot ce se poate numi libertate, adică aceea de a face în toate privințele din rațiunea proprie întrebunițare publică. Dar aud strigându-se din toate părțile: nu discutați, nu cercetați! Ofițerul zice: nu discutați, ci executați ordinul! Preotul: nu discutați, ci credeți! Consilierul financiar: nu discutați, ci plătiți!...întrebunițarea publică a rațiunii proprii trebuie să fie întotdeauna liberă și numai ea poate înfăptui între oameni luminarea...înțeleg prin termenul de întrebunițare publică a rațiunii proprii întrebunițarea ce-o face de ea ca savant înaintea întregului public al cititorilor".⁷

Prin urmare, noul ideal de umanitate exprimat de persoana filosofului se confundă cu decizia de a te folosi de propria rațiune. Gândirea individuală decide acum în orice problemă. Competența ei este nelimitată și, deci, tot ceea ce a fost autoritate tradițională trebuie să se justifice în fața criticii rațiunii. "Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. Religia prin sancțitatea ei, și legislația prin maiestatea ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli juste și nu pot pretinde stima sinceră, pe care rațiunea o acordă numai acelui care a putut face față examenului ei liber și public".⁸

Filosoful devine astfel tipul exemplar de om din moment ce umanitatea însăși, începând cu Descartes, este definită prin rațiune. El instaurează spiritul critic în toate domeniile care alcătuiesc "rațiunea pură" și, în egală măsură, și în universul rațiunii practice, al domeniului scopurilor. El este preocupat nu numai de ceea ce este, ci, în egală măsură, și de ceea ce trebuie să fie. Determinarea

⁵ Alexandre Koyre, *De la lume închisă la universul infinit*, București, 1997, p. 5-7.

⁶ Cf. *Formarea filosofului și patriotului*, în Alexandru Duțu, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, București, 1978, p. 52-53.

⁷ Immanuel Kant, *Răspuns la întrebarea: Ce este luminarea?* în *Kant, Despre bine și frumos*, Selecție și note de Ion Ianoși, București, 1981, p. 256.

⁸ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, București, 1969, p. 13.

rațională a acțiunilor morale este o sarcină tot atât de presantă în planul conștiinței, ca și delimitarea puterilor cunoașterii teoretice. Apoi, filosoful este solicitat de ceea ce Kant crede a fi cea mai mare problemă pe care natura o impune genului uman spre dezlegare și anume: "înfăptuirea unei societăți civile menită să administreze în mod general dreptul", problemă a cărei dezlegare desăvârșită "e chiar imposibilă: din lemn așa de strâmb cum e făcut omul nu poate fi cioplit nimic cu totul drept. Numai apropierea de această idee ne este impusă de natură".⁹

Filosoful este, așadar, un cercetător al adevărului. Cu toate acestea, contemplația sa nu este percepută, cel puțin pentru epoca pe care o avem în vedere, ca o pură gratuitate, ca o cercetare de dragul de a ști – cu toate că această determinație îl particularizează pe filosof în lumea spiritului - ci în vederea făptuirii. Cel puțin așa îl definește pe filosof *Enciclopedia*... ca pe un om dornic să se pună în slujba patriei sale, să se angajeze în eliminarea fanatismelor și superstițiilor, a intoleranței și despotismului. Fără îndoială ca filosoful este un ofician al rațiunii universale, că el vorbește în numele ei și al umanității generice, dar el este, în egală măsură, și un reformator politic integrat într-un câmp determinat de forțe și de interese.

Filosofii au elaborat doctrinele politice așa-zis clasice, au redactat, sau au contribuit la redactarea de constituții și tot ei au fost cei care i-au "consiliat" pe mai marii zilei. Să nu uităm că secularizarea gândirii este un rezultat al expansiunii spiritului politic și al unor forțe sociale novatoare, care fac din rațiune și raționalitate un mijloc de luptă împotriva autorității ce se impunea prin forța tradiției, fără justificări și legitimități acceptabile. Din această perspectivă, filosoful este în egală măsură și conștiința lucidă a națiunii în care el trăiește și pe care o servește cu încredințarea celui care speră la nemurirea prin glorie, singura speranță, de altfel, a unei conștiințe care l-a pierdut Dumnezeu. "Dorința de a fi pe placul posterității și de a face ca numele pe care l-am purtat să răsună plăcut în urechile celor care vor veni după noi, este un mobil care trebuie respectat atunci când ne face să întreprindem acțiuni ale căror foloase se pot răsfrânge asupra unor oameni și asupra unor națiuni...și să nu socotim ca o nebulie această flacără a genurilor puternice și binefăcătoare...să le dăm cinstirea pe care au așteptat-o de la noi, atunci când contemporanii lor nedrepti le-au refuzat-o. Să plătim cel puțin cenușii lor tributul de recunoștință pentru bucuriile și binele care ni-l procură".¹⁰

În rezumat, filosoful secolului la XVIII-lea, vorbește în numele rațiunii universale, dar tot el este și acela care constituie și susține din interior discursul conceptual identitar centrat pe ideea de națiune și de patrie.

Ion Eliade Rădulescu și modelul românesc al filosofului - patriot

Și în cultura noastră, în perioada pașoptistă, modelul filosofului occidental a luat forma filosofului – patriot, a cărturarului - luminat, care se pun în slujba patriei împărțind credința că "în fericirea obștii ne vom găsi fieștecare în parte și pre a sa".¹¹ Generația pașoptistă a avut modele ei proprii de patrioți-luminați, de filosofi-patrioți, în rândul cărora trebuie să-l plasăm la loc de frunte, fără îndoială, pe Ion Eliade Rădulescu.

⁹ Immanuel Kant, *Despre bine și frumos*, p. 251.

¹⁰ d'Holbach, *Sistemul naturii*, București, 1957, p. 264.

¹¹ Dinicu Golescu, *Însemnare a călătoriei mele*, București, 1964, p. 144.

"Filosofia este lumină, adevăr și îndreptare". În aceste cuvinte memorabile ce apar în celebra *Gramatica românească* din 1828, Eliade Rădulescu surprinde, în esență, felul în care întreaga generație pașoptistă, în acord cu noul spirit al Europei, concepea poziția și rosturile filosofiei în universul creației intelectuale, cât și menirea filosofului.

Dar care este menirea filosofului – patriot în viziunea lui Ion Eliade Rădulescu? El este omul cu însușiri alese care se pune în slujba adevărului și a națiunii. Datoria sa este să lumineze poporul prin cunoaștere și știință, să aducă progresul, pacea, echilibrul și armonia. Poate de aceea, lucrarea *Echilibrul între antiteze* a lui către Eliade Rădulescu, a fost și este și astăzi percepută ca emblematică pentru întreaga mentalitate pașoptistă, întrucât în paginile ei sunt sintetizate atât mentalitatea acestei epoci cât și, implicit, profilul intelectual și moral al filosofului – patriot.

Cum apreciază și Petre V. Haneș, cel care a reeditat la începutul veacului al XX-lea lucrarea amintită, în absența *Echilibrul între antiteze*... "nu se poate scrie istoria acestor epoce...el (*Echilibrul*...n.n.) rămâne singurul izvor. Așa e cazul școlii lui Gh. Lazăr și al Societății Filarmonice, cu privire la care toate informațiile date de Pompiliu Eliade...Ov. Densușianu, și lorga pornesc tot de aici".¹²

Hotărât lucru, *Echilibrul*... nu este o lucrare de filosofie în înțelesul tare al cuvântului, în înțelesul unei istorii filosofice a filosofiei, și a încerca să determini, așa cum s-a încercat în exegetica filosofică românească, presupusele influențele hegeliene asupra ei înseamnă a exagera în dauna adevărului.

Prin raportare la prejudecățile culturale actuale și la sistematica domeniilor de exercițiu intelectual, *Echilibrul*...este o carte greu de încadrat în genurile consacrate ale filosofiei, prin faptul că eclecticismul și ficțiunea par a fi dominantele stilistice ale acestei lucrări în ciuda intențiilor științifice pe care autorul și le asumă explicit. "Misiunea acestei scrieri va fi spre a arăta durerile Românului în genere, nevoile și aspirațiunile lui".¹³

Lucrarea poate fi văzută ca un fel de "manual de îndrumare" a filosofului - patriot în hățișul problemelor ridicate de modernitate, un manual în care autorul își expune, într-o manieră retorică și confesivă, opiniile personale cu puternica convingere că prin vocea sa vorbește adevărul însuși. "Vrui să împrumut, de s-ar fi putut, națiunii române sufletul meu întreg, și o ! cutezanță înaltă ! vrui ca vocea din fundul inimii mele să devie vocea poporului român, convins fiind că prin vocea pruncilor, prin vocea celor umiliți cu spiritul, prin vocea poporului, Dumnezeu foarte adesea, și mai vârtos în crizele supreme, a confundat cugetele și încercările laoplanilor (șarlatanilor n.n.)".¹⁴

Ion Eliade Rădulescu nu vrea să omită nimic în ordine explicativă. Faptul că el caută soluții la serii eterogene de fapte deconcertează mintea noastră, a celor formați în spiritul specializărilor și competențelor restrânse la anumite domenii de exercițiu intelectual. Superstiția și "ateia", tirania și anarhia, progresul și "conservația", dreptul și datoria, libertatea și egalitatea (la engelzi, francezi și români) aristocrația

¹² Petre V. Haneș, *Introducere la Ion Eliade Rădulescu, Echilibrul între antiteze*, Vol I, București, 1916, p. VIII.

¹³ Ion Eliade Rădulescu, *Echilibrul*..., p. 1.

¹⁴ *Ibidem*, XXX.

și "evghenia"(privilegiul dobândit prin naștere), boierii și ciocoi, lupta dintre boieri și ciocoi, desființarea clăcii, egalitatea, guvernul și poporul, cenzura, abuzul și libertatea tiparului, dreapta și stânga, votul universal și "răsvotul" universal, egoismul și abnegația, literatură - politică...ș.a. sunt doar câteva dintre temele asupra cărora și-a concentrat energiile intelectuale Ion Eliade Rădulescu. Filosoful român credea, cu toată ființa sa, că o bună reflecție asupra problemelor enumerate ar putea explica, pe de o parte, istoria "ticăloșirii românilor", și, pe de altă parte, că s-ar putea descoperi și căile de îndreptare către "progres" și "civilizație". Calea unei astfel de îndreptări este postulată a fi, în bună tradiție iluministă, în însușirea și aplicarea unei "teorii" explicative numită de către autor, "doctrina echilibrului antitezelor".

Astfel, în *Echilibrul*...Ion Eliade Rădulescu își propune să explice, pe înțelesul tuturor și în baza teoriei echilibrului antitezelor, la ce concluzii personale a ajuns în problemele enumerate, rezumând totodată și rezultatele studiului sistematic întreprins asupra "doctrinelor filosofice, religioase, morale și politice", doctrine ce exprimă, în opinia acestuia, creșterea și decăderea marilor culturi și civilizații ale lumii.

Punând în acțiune un spirit comparatist purtat cu generozitate de aripile imaginației, Ion Eliade Rădulescu crede că a găsit secretul menit să explice rațional mecanismele ascunse ce stau în spatele unor variate fenomene naturale și sociale. Această configurație teoretică, investită de autorul ei cu valoare explicativă universală, se numește echilibrul între antiteze. "Deviza scutului nostru va fi una și aceeași; *echilibrul* antitezelor. Și prin urmare: dreptul și datoria, autoritatea și libertatea, guvernul și poporul, conservarea și progresul, etc. vor afla același respect din partea noastră, aceeași apărare, același cult pe cât vor fi în echilibru; iar la întâmplare de a învinge o parte, vom trece în partea celei învinse, spre a susține echilibrul. Pentru noi binele stă în echilibrul antitezelor..."¹⁵ De aici și tonul profetic al cărții – în fapt o caracteristică stilistică a întregii generații pașoptiste – ce generalizează angajamentele și opțiunile politice contradictorii pe care Eliade Rădulescu le-a adoptat, în decursul vieții, spre stupoarea și, de cele mai multe ori, în contrasens cu orizontul public de așteptări.

În viziunea lui Eliade Rădulescu, lumea este organizată polar, iar conceptele noastre care denumesc aceste realități nu par a avea, în mod paradoxal, dimensiuni ontologice. Ele nu sunt, cum am spune noi astăzi, concepte "substanțiale", ontologice, nu sunt noțiuni absolute, ci relative și corelative. Valoarea lor este de natură topologică și pentru a înțelege realitățile românești trebuie să avem o bună reprezentare a modului în care acestea au fost configurate și în alte spații spirituale. Plecând de la această premisă, Eliade Rădulescu propune variate înțelesuri ale principalelor momente din istoria culturii altor popoare, având ca principală sursă de inspirație Biblia. Chiar scenariul ontologic pe care și-l imaginează ca pe un echilibru între antiteze este de extracție creștină. Ceea ce pentru noi apare ca fiind în contradicție și conflict, ca luptă între contrarii, este, în fond, ceva ce ține la nivel de profunzime, de relații simpatetice și armonii complementare. "Când apoi luptele se încep și câmpurile se despart, răul vine din amândouă părțile: și acțiunea și reacțiunea trec măsurile; și de o parte și de alta excese

¹⁵ *Ibidem*, I, p. 2.

oribile, răsbunări și represalii. ...Resbelul însă sau lupta nu e starea naturală a omului sau a societății; este maladie sau mai bine o epilepsie, în care membrii omenirii se bat întru sine în convulsiunile lor".¹⁶

Dualitățile care sunt structurate de acest principiu al armoniei și păcii sunt numite de Eliade Rădulescu naturale sau simpatetice, în timp ce dualitățile malade, între care domnește lupta, sunt numite monstruoase. Este aproape inutil să spunem că doctrina dualităților, în care Ion Eliade Rădulescu credea ca într-o nouă religie, are mai mult o valoare literară decât explicativ – teoretică. Putem considera că audiența acesteia în epocă se explică prin dorința cărturarilor români de a așeza necontradictoriu elementele polare care fac parte din arhitectura lumii naturale și sociale. "Datoria noastră este de a stabili echilibru între dănele, recunoscând că sunt create de la început de a fi în eternă nuntă și armonie. Celelalte dualități în afară de cele naturale, dualități himerice, dualități monstruoase n-au provenit decât din călcarea legilor naturii, din ignorarea omului și pervertirea lui și din dislocarea termenilor de la locul respectiv".¹⁷

Ion Eliade Rădulescu intenționa ca prin publicarea *Echilibrului...* să se producă o schimbare a realităților românești pe care el le-ar fi dorit configurate în deplin acord cu propriile sale credințe. Dorința aceasta este atât de vie încât lucrarea cuprinde și proiecte de statut pentru diverse instituții specifice societății civile.¹⁸

Cu toate că valoarea filosofică intrinsecă a *Echilibrului...* este discutabilă, lucrarea poate fi citită cu profit teoretic și astăzi în condițiile în care, este adevărat într-un alt context istoric, o bună parte dintre interogațiile intelectuale ale generației pașoptiste sunt și ale noastre. Apoi, observațiile lui Eliade Rădulescu sunt, nu de puține ori, pătrunzătoare și de mare actualitate pentru prezentul punctual: "Epoca este critică, și din crize va rezulta sau moartea sau o viață nouă și prin urmare viață organică. Spre a organiza un popor, se cuvine a lua în considerație natura lui, datinile lui, credințele și înșiși prejudecățile lui".¹⁹ Într-o ordine sistematică a gândirii filosofice românești, *Echilibrul...*, cum mai spuneam, este o lucrare imposibil de încadrat. Mai exact spus, în ordinea unei istorii filosofice a filosofiei, *Echilibrul...*, nu este propriu-zis o lucrare de filosofie. Prin comparație cu momentul european al filosofiei contemporane lui – să nu uităm că Eliade Rădulescu a trăit până în 1872 - doctrina echilibrului între antiteze dezarmează prin naivitatea cu care este enunțată și susținută. Cum remarca și G. Călineascu, structura intelectuală proprie lui Eliade este cea a unui mistic cu uriașe viziuni profetice și nu a unui intelectual profesionalizat în analize specioase de filosofie.

Cu toate acestea, prezența lui Eliade Rădulescu în cultura noastră filosofică a contribuit la schimbarea de mentalitate în modul de raportare a românilor la ei înșiși și la propria lor menire pe care o au de realizat în această parte a lumii. Dincolo de naivitățile autodidactului în filosofie, Ion Eliade Rădulescu

¹⁶ *Ibidem*, p. 4.

¹⁷ *Ibidem*, p. 17.

¹⁸ Cf. Ion Eliade Rădulescu, *Echilibrul...*, II, p. 344-355.

¹⁹ Ion Eliade Rădulescu, *Echilibrul...*, I, p. 88.

CONSTANTIN ASLAM

a dat numele reprezentărilor specificității culturii românești: echilibrul sau ceea ce este același lucru, terminologic vorbind, sinteza. Ideea că românitatea în lume are menirea de a face sinteza culturală între Occident și Orient (idee propagată în veacul al XX-lea de către elevii școlii lui Nae Ionescu, în mod special de Mircea Eliade, Vulcănescu și Noica) poartă, în felul ei, și semnătura lui Ion Eliade Rădulescu.

Fie și numai din acest motiv, Ion Eliade Rădulescu este contemporanul nostru.

DIFERENȚĂ ȘI PERSOANĂ

PAUL PIERRE GILBERT SJ

RIASUNTO. *Diferenza e Persona.* La metafizica, nel suo progetto più classico, non ha forse un'inclinazione personalista? Non si potrebbe mostrare che la riflessione filosofica di tutti i tempi, lungi dall'essere tradita da questo orientamento contemporaneo del pensiero, ne è invece, in una certa misura, coronata? E al tempo stesso, la comprensione della persona a partire dalla tradizione *perennis* non correggerà sia certe idee apparentemente troppo emozionali dei filosofi personalisti, sia la comprensione comune, troppo atomistica, della sostanza che è in realtà relazionale? È quanto cercherò di esaminare.

1. *Sinele și celălalt*

Filosofia meditează asupra unei tensiuni originare, asupra unei «diferențe» pe care, după Heidegger, o numim «ontologică» și ale cărei articulații formale le vom indica acum, referindu-ne la experiența actelor noastre umane cele mai esențiale, și anume, cunoașterea și iubirea.

Metafizicianul se consacră Unului.¹ Intenția sa, adică cercetarea a ceea ce unește viețile noastre și le întemeiază coerența, aparține esenței spiritului uman. Nici una dintre activitățile noastre nu poate, în mod efectiv, să ajungă la deplinătatea umanității noastre dacă se epuizează într-o căutare izolată sau abstractă. A cunoaște sau a iubi înseamnă a stabili legături între lucruri. *Logos*-ul, această putere unificatoare pe care Heraclit a cântat-o cel dintâi, însuflește toate acțiunile noastre spirituale.² Actul uman se desfășoară în cadrul relațiilor ce articulează dinamic tot ceea ce el atinge. Aventurile noastre intelectuale sunt inspirate de *logos* și lui îi datorează continuele lor oscilări între afirmațiile ce sintetizează principiile cele mai generale și analizele tot mai subtile, dar din ce în ce mai coerente, ale particularităților experienței.

Totuși suntem adesea ispitiți să solidificăm principiul ce unifică diversele noastre experiențe. Considerăm cu ușurință *logos*-ul care leagă diferitele aspecte ale vieților noastre ca și cum ar fi o determinare omogenă lucrurilor, un principiu pozitiv ca și ele și pe care-l reprezentăm ca pe o cauză eficientă și proporționată. Puterea unificatoare ce însuflește căutările noastre se epuizează astfel în simplificări sumare, în prăzi ușoare pentru ideologii. Atunci realitatea se prezintă din nou atenției noastre; ea ne uimește, spunea Aristotel,³ și ne face să vedem vanitatea construcțiilor noastre fericite dar naive. Filosoful, care are la inimă adevărul diversității, luptă neîncetat împotriva generalizărilor noastre facile și adesea fascinante

¹ Cfr. articolul meu *La métaphysique, l'acte et l'un*, în *Gregorianum*, 73 (1992), p. 291-315

² M. Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, Neske, Pfullingen 1956, p. 21-22 și 44-45. A se vedea de asemenea Augustin, *Conf.*, X, 11.18: "verum tamen sibi animus hoc verbum (= 'cogitare') proprie vindicavit, sed non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur".

³ Aristotel, *Metaph.*, A,2, 982 b.

prin limpezimea lor. El nu renunță însă la drepturile *logos*-ului unificator, ale relației coerente ce dinamizează diversitatea experiențelor noastre și unifică reflexia noastră. Dar cum să înțelegem *logos*-ul sau principiul dinamic a tot ceea ce subzistă fără a opri mișcarea?

Tensiunea dintre principiu și diverși poate fi înțeleasă în moduri opuse, plecând de la principiul unificator care este celălalt față de diverși sau plecând de la diverși care sunt celălalt față de principiu. În prima perspectivă, în care principiul este celălalt față de diverși, gândim principiul grație opoziției sale cu ceea ce el nu este. Unitatea sa rezultă atunci dintr-o depășire a diverșilor, dintr-o dezrădăcinare pe care o numim «abstracție» [*abstraction*], termen ce nu reușește să-și ascundă negația (*ab*) ce stă în fața construcției sale. În această optică principiul nu este gândit ca și cum ar poseda o pozitivitate absolută. Cel mult el devine asemănător celui care lasă în spatele său multitudinea lucrurilor diverse uitând succesiunea sau înlănțuirea evenimentelor ce le privesc. Atribuind principiului o pozitivitate omogenă experienței și considerându-l o cauză primă, eficientă și anterioară oricărui efect în ordinea lucrurilor diverse, se transformă afirmația sa de a fi în negația ființării, se uită separările operate de abstracție, se ascunde realitatea care condiționează, totuși, construcția principiului obținut. Acest parcurs amnezic nu consimte accesul la adevărul principiului. El revelează doar anulând și nu încetează de a traversa fluviul *Lete*. În realitate principiul prim, altul diverșilor, este accesibil numai dacă este recunoscut în diverși. Splendoarea unificărilor noastre abstracte și simplificatoare, atât de dorite de inteligența noastră dăruită, în orice fel, relației unificatoare, nu poate umbri numeroasele ființări ce le conferă o savoare umană.

Pentru a doua perspectivă, diverșii sunt altul principiului. Această alteritate trebuie să fie bine înțeleasă. Principiul, cum am spus mai înainte, nu poate fi extern diverșilor. Pe de altă parte, identitatea diverșilor este în mod necesar afirmată, chiar și numai pentru a determina prin ce anume sunt diverși. Aristotel observa pe bună dreptate că opușii au ca suport subiecți de același gen.⁴ Alteritatea diverșilor față de principiu nu sapă, așadar, un abis între ei și el, ci indică articularea lor originară: principiul unificator, immanent diverșilor, nu este omogen acestor diverși; este atât de diferit, de un alt ordin, încât devine intern lor. Această diferență, în măsură să ne deschidă spre o înțelegere non-cauzală a principiului, asigură vivacitatea multiplelor noastre realități, sau, mai bine zis, confirmă greutatea inteligibilă a multiplicității lor. Respectul pentru diferența dintre diverși, pentru diferența ontică, garantează corecta înțelegere a diferenței dintre diverși și principiu, diferența ontologică. Și viceversa. Așa cum afirmarea alterității principiului față de lucrurile diverse determină gândirea abstractă să uite sau să nege multiplicitatea vieții noastre, tot așa afirmarea opusă a alterității lucrurilor diverse față de principiu, duce la recunoașterea unui dinamism intern concretului și la înțelegerea într-un mod nou, dar mai viguros, a ceea ce le unifică.

Suntem astfel conduși spre o înțelegere concretă și deplină a principiului unificator, pe care nu-l mai putem înțelege ca un concept abstract, ci ca pe o confirmare a diversității experiențelor noastre. Realitatea principiului unește dinamic ființările fără a domina orgolios diversitatea lor, fără a disprețui diferențele lor reale. Pe Heraclit îl interesau apele reale ce curgeau mereu aceleași și mereu noi pe sub

⁴ ID., *Cat.*, 11,14a 15-16

DIFERENȚĂ ȘI PERSOANĂ

podurile din Efes.⁵ Profetul din Elea, punându-se în ascultarea *logos*-ului prezent în mod universal în toate detaliile vieții, nu și-a ascuns importanța fiecărui detaliu. Meditând asupra *logos*-ului unificator, a luat în seamă puterea ce izvorăște din interiorul tuturor acestor elemente, ce le unește în totalitatea naturii fecunde și este, prin aceasta, însuși *logos*-ul.

Revărsându-și propria energie, fiecare lucru se unește spontan cu toate celelalte, confirmând astfel subzistența sa specifică și distinctă în concertul *a priori* armonios al universului. Adevăratul principiu unificator, adică împletirea tuturor energiilor naturii, nu confundă nici una dintre lucrurile pe care le unește, ci confirmă totul și fiecare diferență în parte. Energia sa trebuie să poată fi spusă, însă nu într-o formă abstractă. Principiul unificator sintetizează ființările, fiind actul lor de unire unele cu altele. El nu domina diversii tratându-i ca fapte împlinite, «care au fost făcute». Lucrurile diverse unele de altele se referă în mod necesar unele la altele; acest raport sau acest manunchi de relații active și reciproce, constituie forma lor de unitate. Sensul principiului constă așadar în deschiderea ființărilor unele spre altele.

Substanța aristotelică, «*ousía*», trebuie să fie înțeleasă în funcție de această comprehensiune a puterii de a fi. Ea posedă dinamismul actului. Nici o formă abstractă și generală, asemănătoare și univocă în tot ceea ce este, nu o comprehende.⁶ Prin «*ousía*» înțelegem substanța în singularitatea energiei sale active.⁷ Așa cum Aristotel își dezvoltă reflexia despre «*ousía*» făcând apel la tehnica analogiei, chiar dacă într-un context logic, tot așa și noi spunem că ființările nu posedă toate aceeași măsură de energie ontologică. Fiecare ființare își exercită actul după o modalitate proprie. Înțelegerea analogică a acestei energii face posibilă elaborarea rațională a unei ierarhii a actelor substanțiale, a dinamismelor interne lucrurilor reale. În acest fel înălțăm o scară a ființărilor ce urcă de la mineral pâna la om.⁸ Această scară nu rezultă dintr-o mărire sau dintr-o dispariție progresivă a unui act de a fi în general, dintr-un concept formal și univoc, dintr-o caracteristică logică atât de comună tuturor lucrurilor încât să conteze în general pentru tot și în particular pentru nimic. Ea exprimă mai curând diversitatea ființărilor particulare, măsura graduală a inițiativei lor specifice și a deschiderii lor multiple la ceea ce este diferit de ele, unirea lor activă cu toate celelalte.

Principiul este energic, este mai degrabă un act care se desfașoară decât o stare împlinită, este mai degrabă o «*enérghēia*» decât o «*entelécheia*». Interpretările sale formale, care ignoră dinamismul substanțelor, sunt relativizate

⁵ Diels - Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Zürich-Berlin, 1951³, fr. 49a e 91.

⁶ Cuvântul «substanță» are o faimă rea. El ar desemna ceea ce în viețile noastre nu se mai mișcă, iar întrucât nu se mișcă, este mort. Ea ar indica așadar sfârșitul intențional al «conceptului». Această înțelegere a «substanței», după părerea noastră, rezultă din formele nominaliste ale reflexiei filozofice, însă nu redă ceea ce anticii înțelegeau prin ea. Pentru ei substanța este principiul dinamic al oricărei realități particulare. Acuzele adresate «substanței» privesc de fapt gândirea Timpurilor Moderne. Cu referire la aceasta, cf. importanta carte a lui J. F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris 1990 (Epiméthée).

⁷ E. Berti, *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, în *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a cura di M. Sanchez Sorondo, Herder - Università Lateranense, Roma, 1990, p. 54-55.

⁸ Cfr. H.U. von Balthasar, *Verità del mondo*, în *Teologica*, I, Milano, 1989, p. 88-104; R. Habachi, *Au commencement est la relation*, în *Archivio di Filosofia*, 54 (1986), p. 225-236.

de abundența ființării reale, de structura lor relațională, de caracterul înnăscut și originar al *enérghieia*-ei lor, capabilă să stabilească relații. Reflexia filosofică, plecând de la grecii mirați de ivirea naturii, a lui *physis*, până la contemporanii care meditează asupra persoanei considerând-o substanța perfectă, insistă în continuu asupra bogăției substanței deschise spre toate celelalte. *Philosophia perennis*, ea reafirmă neîncetat caracterul activ al principiului imanent celor mulți.

2. Persoana și responsabilitatea ei în lume

Este anacronic dar nu ilegal să calificăm învățătura Sf. Toma ca «personalistă». Se poate sublinia cu usurință importanța pe care o are persoana în gândirea lui filosofică.⁹ Persoana, spune Sf. Toma, este substanța cea mai apropiată de perfecțiune. De fapt fiecare substanță primă «individualizându-se de la sine», verifică întâlnirea dintre universal și particular; ea realizează în particularitatea ei multiplicitatea tuturor posibilelor sale atribute universale. Totuși, din punctul de vedere al actelor lor, substanțele «prime» nu sunt toate egale. Unele își individualizează accidentii mai de grabă suportându-i decât activându-i. Numai persoanele individualizează propriile manifestări într-o manieră cu adevărat activă. Din acest motiv ele sunt definite substanțele cele mai perfecte.

Majoritatea substanțelor, cu toate că se individualizează de la sine, suportă atributele pentru care sunt substituiți sau subiecți cel mult accidentali. În schimb, persoana, sau substanța rațională, asumându-și responsabilitatea propriilor acțiuni și deci a propriilor accidente sau a propriilor manifestări, încetează să le suporte în mod pasiv. Accidentii săi devin modalitățile acțiunii sale. «Substanțele raționale», afirmă Angelicul, «au stăpânirea propriilor acte. Ele nu sunt pur și simplu acționate ca celelalte. Ele acționează de la sine». De aici derivă particularitatea lor specifică, deoarece «acțiunile există în ființările particulare». Unicitatea substanței raționale, ceea ce individualizează persoana, o face singulară.¹⁰ Se înțelege această unicitate a substanței plecând de la energia ce se descătușează din ea, de la capacitatea ei de a-și stăpâni acțiunile, de a și le *însuși* și de a se deschide astfel în mod universal spre ceea ce ea nu este.

Actul de a fi nu este exercitat în același fel de toate substanțele. Substanța minerală, spuneau chiar unii scolastici, este o «cvasi-substanță». Ea este prea pasivă, dependentă, «cvasi» fără activitate internă, «cvasi» fără un act efectiv activ. Persoana exercită un *actus essendi* mai autentic în mod deosebit în experiența noastră, mai perfectă decât oricare altă substanță.

Aceste considerații ale lui Toma din Aquino amintesc ceea ce a subliniat deja Ioan Damaschinul. «Persoana», scria teologul din Sf. Sava în *Dialectica*,¹¹ «se exprimă pe sine însăși prin acțiunile și proprietățile ei, punând de la sine o manifestare care o distinge de altele din aceeași specie». Substanța acționează exprimându-se. Ea își exercită actul specific, făcându-se efectivă în natură. Substanța în act exercită un extaz. Persoana, sau substanța cea mai apropiată de perfecțiune, se exprimă lasându-se să se întâmple activ în lume. Fără expresia ei, actul sau ar fi fără energie, pură «*entelécheia* » amorfă.

⁹ Tomaso D'Aquino, *S. Th.*, I, 29, 1-3.

¹⁰ În «singular» tot «universal» se ofeă fără a pierde nimic din sine. «Individualul» este «singularul» considerat separat, ca un «particular».

¹¹ G. Damasceno, *Dialectica* 43, PG 94, 613.

DIFERENȚĂ ȘI PERSOANĂ

Numeroși autori au meditat asupra legăturii dintre a fi și a acționa. Unii au accentuat prioritatea lui a fi, înțelegând însă aceasta ca pe un dat, ca pe o stare de fapt originară. Ei afirmă că «*agere sequitur esse*». Aparent, de fapt, nu se poate acționa fără a fi. De aici derivă ideea că acțiunea nu intră cu adevărat în esența substanțelor. Se privilegiază astfel substanța «în sine» și «pentru sine», fundamental monadică, însă se trece cu vederea considerarea serioasă a manifestărilor esenței active și singulare, relaționale. Din punctul de vedere al cunoașterii concrete totuși, maxima latină abia citată, trebuie să fie inversată: «*esse sequitur agere*». Știm de fapt că substanța există văzându-i manifestările prin care se prezintă și se face cunoscută.

Adevărul gândirii concrete invită însă la schimbarea formelor gramaticale ale maximei noastre. După reguli, infinitivul *esse* ar trebui să fie substituit de participiul *ens*. Participiul indică ceea ce se întâmplă în fața noastră, ceea ce se «face» prezent, ceea ce se oferă în act, «ființarea». Dar energia lui *ens* este dialectică. Noi sesizăm apariția activă, iar aceasta nu epuizează ceea ce se întâmplă în prezența noastră. *Ens*-ul dă mărturie în favoarea unei alte origini, active, care se înscrie în acest participiu. Astfel, maxima «*ens sequitur agere*» dă dreptate activității originare a substanței. În viața noastră de zi cu zi lucrurile sunt ceea ce ne prezintă despre ele însele, expunerea și rezultatul acțiunii lor. Prima maximă, «*agere sequitur esse*», poate asuma atunci o semnificație precisă: în substanțe, a acționa îi urmează lui a fi, în măsura în care a fi înseamnă, pentru ele, a acționa, a deveni *ens*. A acționa îi urmează lui a fi, a cărui energie o realizează în mod efectiv, care altfel ar rămâne o formă pur a priori și inactivă, o formă de act lipsită de acțiune, lipsită de sine, «*entelécheia*» fără «*enérghēia*».

Noi interpretăm în termeni de responsabilitate dinamismul radical al substanței celei mai apropiate de perfecțiune, al persoanei, adică trecerea propriului *esse* într-un *ens* ce rezultă din acțiunea ei: persoana nu este acționată de accidentul ei, ci acționează în ei; ea se dăruiește și se realizează exprimându-se în ei. A fi, pentru persoană, înseamnă a acționa sau a se exprima. Acționând, ea face să existe ea însăși, se prezintă în natură. Atribuindu-și figurile prin care se exprimă în propria acțiune, se face accesibilă tuturor și sieși. Punându-se în act, oferă și revendică propria activitate individuală. Substanța cea mai apropiată de perfecțiune realizează propriul act de a fi comunicându-se pe sine, exprimându-se într-o natură pentru care nu a fost originea, dar în care prezintă semnele propriei ființe. Ea se pune pe sine ieșind în afara ei. În acest extaz, exteriorizându-se în mod real, devine ceva diferit, se alterizează.

Și totuși, nu este convenabil să fie caracterizată persoana prin incomunicabilitatea ei, cum faceau Bonaventura și frații lui franciscani, precursorii spirituali ai nominalismului?¹² Comunicarea personală, asupra căreia am insistat până acum și pe care o înțelegem ca pe un *actus essendi* efectiv și propriu, nu este astfel contrazisă? Dar dacă persoana este incomunicabilă și dacă-i revine actului faptul de a se comunica pe sine, exercițiul esenței personale nu va fi în mod

¹² În comentariul său *In Sent.* I, 25, 1 ad 6, Toma din Aquino pune accentul pe individualitatea persoanei, care este, după părerea lui, *aliquid unum et idem in pluribus non dividitur, nec de pluribus praedicatur, nec divisibile est*. Bonaventura adaugă «necomunicabilitatea» în comentariul său *In Sent.* III, 5, 2, 2 ad 1.

intrinsec contradictoriu, un chin continuu? Pe de altă parte, dacă persoana accede la sine intrând în extaz, în afară de sine, nu este oare destinată să dispară deoarece îi este străin? Alterizarea, despre care abia am vorbit, nu va fi oare o alienare?¹³

De fapt, pentru Aquinat, persoana este o «subzistență de natură rațională»,¹⁴ deoarece este în măsură să revină asupra propriilor acte și să-și recunoască *propria* implicare.¹⁵ Incomunicabilitatea persoanei nu este asadar suprimată ci confirmată de această revenire reflexivă și de recunoașterea implicării sale în alteritate, implicare responsabilă și inalienabilă. Întâlnim aici sensul comun al «responsabilității», pe care fiecare persoană îl exercită angajându-se activ în natură și atribuindu-și propriile acte puse în afară de sine. În cazul substanței raționale sau a persoanei, comunicarea responsabilă nu contrazice asadar incomunicabilitatea ci o confirmă.¹⁶ Alterizare esențială, expresia personală nu este o alienare ci exercițiul responsabil al lui *actus essendi*.

Caracteristicile specifice ale persoanei, expresivitatea ei legată de incomunicabilitatea ei, se pare că au fost trecute cu vederea de filosofii Timpurilor Moderne. Diferite probleme, puse de inventarea de noi paradigme științifice și de necesitatea de a întemeia în mod nou procesele cunoașterii pozitive, i-au indus pe filosofi să analizeze cu atenție sporită actul subiectului cunoscător, al omului în măsură să imprime propriile trăsături asupra naturii și să-și creeze un viitor. Timpurile Moderne au șters referirea obiectivă sau *a priori* a gândirii și au accentuat mai cu seama fuga înainte a actelor umane, explozia expresivității lor. De aici derivă, ca printr-o pervertire a incomunicabilității personale, individualismul celor mai puternici și mai șireți și afirmarea independenței oamenilor de știință Prin «independentă» înțelegem o atitudine mai bădărană decât prin «autonomie».¹⁷ Subiectul autonom, supunându-se propriilor legi, se face de fapt responsabil de propriile acte și se consideră în măsură să le justifice în fața altora,¹⁸ în timp ce subiectul independent, ce nu trebuie să dea seama nimănui, se eliberează de orice necesitate de acest fel, incluzând obligațiile lui în comunitatea umană.

Atât de tulburați de scenariile catastrofelor imaginate dar făcute posibile de invențiile oamenilor de știință, în fizica atomică sau în biologie, de exemplu, uni filosofi definiți personalişti și-au adus aminte de extrema importanță pe care anticii o atribuiau responsabilității personale. De pildă, pentru Emmanuel Mounier, persoana

¹³ Cfr. J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, PUF, Paris, 1953, p. 236-238. Hyppolite distinge de asemenea «obiectivare» și «alienare».

¹⁴ Toma D'Aquino, *S. Th.*, I, 29, 3, ad 2.

¹⁵ Cfr. FR. X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Tomas d'Aquin*, Paris, 1991, p. 198-202.

¹⁶ «Relațiile efective nu sunt în sine, ci pentru subiectul ce le pune, care poate să nu le pună sau să le pună în mod diferit. Subiectul rămâne oricum, în mod esențial definit de relaționalitate» (V. Melchiorre, *Per un'ermeneutica della persona*, in *Corpo e persona*, Genova, 1991, p. 30).

¹⁷ Cfr. A. Renaud, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, Paris, 1989, p. 84.

¹⁸ «Voința particulară a Individului se înalță la auto-*nomia* persoanei în care *nomos*-ul, legea universală, constrânge eul, conștient și rațional, fără să-l constrângă. Voința este rațiune practică. Persoanele, diverse sau străine de celelalte, se integrează. Plecând de la acest moment se realizează – sau cel puțin se caută – gruparea liberă a persoanelor în jurul adevărilor ideale, îndeosebi în jurul Legii» (E. Levinas, *De l'unicité*, în *Archivio di Filosofia*, 54 [1986], p. 302).

DIFERENȚĂ ȘI PERSOANĂ

este «o activitate trăită ca autocreare, comunicare și adeziune, ce se percepe și se cunoaște în actul său».¹⁹ Jacques Maritain, ca bun scolastic, insista asupra anteriorității lui a fi față de acțiune și privilegia incomunicabilitatea persoanei față de expresia ei: «Persoana mea există înainte să acționeze și-și posedă existența și ființa ei într-un mod absolut propriu și incomunicabil».²⁰ Acești autori reafirmau ireductibilitatea persoanei și a implicării ei responsabile. Acum vom întreprinde o analiză într-un anume fel transcendentă a acestei implicări: o astfel de analiză, înlăturând riscurile apărute din incomunicabilitate (izolare și act gol), ne va face să sesizăm pe deplin semnificația maximei «*agere sequitur esse*».

3.Lumea, tu și eu

Analizarea actului săvârșit în prima persoană descoperă echilibrul diverselor elemente ce structurează în mod necesar ideea de persoană. Ea arată că un astfel de act, pentru a se exercita ca al meu, necesită prezența altora. Acțiunea personală este, în mod esențial, o co-acțiune interpersonală.

Experiența copiilor-lup ne învată: persoana umană nu accede la sine însăși atunci când este abandonată într-o solitudine perfectă. Cum a fost posibil, așadar, ca unii autori să fi reflectat asupra persoanei folosind modelul monadei individuale, inseparabilă de sine însăși, indivizibilă, splendidă în izolarea ei? Fără îndoială, mulți dintre ei recunosc importanța pe care societatea o are pentru persoană, însă gândesc ca și cum societatea ar veni după persoană, ca și cum persoana ar fi deja întru totul consistentă în sine însăși și, în acest sens, un absolut, ca și cum *esse* ar subzista fără nici un *agere* extatic, fiind doar un simplu accident. Însă realitatea experienței ne impune să gândim într-o ordine diferită raportul persoanei cu societatea. Nu vom spune că persoana rezultă din societate, ci că accede la propria identitate personală grație relațiilor sale interpersonale sau sociale. Dacă aș fi singur în natură, fără nici un «tu» în fața mea, nu aș fi nimic, nu aș fi nici măcar eu însumi. Pentru ca eu să fiu eu însumi, tu trebuie să fii aici, lângă mine, să mă mărginești în mod radical.²¹ Persoana și comunitatea umană merg mână în mână, contemporan.

Și totuși, nu s-ar putea crede că acced la mine însumi recunoscând pur și simplu că transcend natura obiectivă, că sunt un subiect diferit de ea și că o stăpânesc? Dar, vom fi întrebați, de unde derivă conștiința acestei transcendențe? Acum vom vedea că accesul «eu»-lui la conștiința transcendenței sale față de natură implică prezența altora, constituirea împreună cu el a unei lumi comune și recunoașterea unei limite interne oricărei conștiințe de sine.

Sunt conștient de faptul că am fost autorul acțiunilor mele trecute, al angajamentelor mele deja realizate în natură: acelea au fost acțiunile *mele*. Dar cum pot fi acum conștient de o acțiune trecută care mă privește încă personal? Desigur, atunci când am săvârșit-o, nu eram conștient pe deplin și explicit de

¹⁹ E. Mounier, *Le personnalisme*, PUF, Paris, 1950, p. 8.

²⁰ J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, 1940 (Bibliothèque Française de Philosophie), p. 458.

²¹ Cfr. cartea mea *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica*, Piemme, Casale Monferrato 1992, p. 333-356.

angajarea mea personală. Totuși, dacă atunci nu aș fi fost personal angajat, cum m-aș putea recunoaște acum responsabil de binele sau de răul pe care l-am făcut atunci? Pot cu adevărat să neg astăzi responsabilitatea acțiunilor pe care le-am săvârșit cândva, pur și simplu pentru că responsabilitatea mea nu era în mod conștient angajată? Se va putea spune atunci că o persoană rea nu este vinovată dacă nu-și dă seama că săvârșește răul în momentul în care îl săvârșește. A gândi aceasta înseamnă a corupe idea de dreptate și a lăsa locul tuturor posibilelor perversiuni ale libertății și ale responsabilității ei.

Pentru a depăși această dificultate aș putea să mă gândesc că sunt discontinuu, că mă creez mereu din nou, că mă creez în fiecare moment *ex nihilo*. Dar oare, timpul uman este atât de discontinuu? Deja nu mai sunt cel ce a rostit acum un moment începutul acestei fraze: «Deja nu mai sunt cel ce a rostit...»? Fără îndoială, nimeni nu poate să dea seamă de toate acțiunile sale trecute, numeroase și amestecate cu ritmurile naturii, abandonate exteriorității. Dar, chiar dacă nu sunt în mod clar și distinct conștient de responsabilitatea mea angajată în majoritatea acțiunilor mele în timp ce le săvârșesc, chiar dacă acționez de cele mai multe ori în conformitate cu un «Da» decât ca un «eu», nu aș putea niciodată să acced la conștiința actuală a trecutului meu și a responsabilității mele dacă nu am fost cândva cu adevărat implicat în prima persoană, desigur nu în mod explicit, dar oricum în mod real. Continuitatea mea prin multiplicitatea momentelor, sau identitatea mea temporală, condiționează responsabilitatea mea trecută; ea mă invită deasemenea să nu-mi abandonez viitorul mecanismului naturii, ca și când nu ar trebui s-o locuiesc, ca și când nu ar trebui să-i imprim semnele prezenței mele și s-o fac sălaşul fericirii mele. Aș putea lauda sau condamna acțiunile mele, aș putea spera sau m-aș putea teme cu privire la ele, dacă nu aș fi fost autorul responsabil? Recunosc ca ale *mele* acțiunile mele trecute și viitoare. Reușita lor depinde atât de actul meu cât și de un destin natural, chiar dacă în moduri diferite.

În acest fel cum pot transcende mișcarea curgătoare a naturii și formele obiective ale acțiunii mele, pentru a mi le împrumuta? Filosofii clasici vorbesc în această privință de spiritualitate. Ei numesc astfel, grație unei categorii inventate pentru a facilita explicarea inteligibilă a unei constante esențiale a libertății, o realitate ce precede această definiție. Care este această realitate? Ce sens are spiritualitatea? Transcendența libertății față de natură. Dar cum mă pot cunoaște liber și transcendent, membru al unei lumi reale care, departe de a-mi înlătura orice normă, îmi acordă responsabilitatea irecuzabilă a acțiunilor mele? Voi nega oare că acțiunile mele trecute nu sunt ale mele din motivul că nu le-am săvârșit conștient și că oricum ele aparțin acum naturii? M-aș contrazice dacă aș susține o astfel de negație. De fapt m-aș lipsi de posibilitatea de a folosi instrumente lingvistice pe care nu le-am creat eu, deși, prin ele mă exprim pe mine însumi chiar acum, fără a conștientiza implicarea mea în fiecare dintre literele pe care le pronunț. Nu pot nega implicarea mea personală în acțiunile mele trecute și într-o natură obiectivă fără a mă distruge actual. Ar fi o contradicție în act a pretinde că trecutul meu nu depinde de mine, că eu nu am fost nicicând implicat în el. Desigur, suntem îmbarcați în curgerea istoriei, dar nu mă pot separa de mine însumi, de umbra mea. Sunt unit, dintr-o bucată, astăzi și mâine ca și ieri. Libertatea mea este nedespărțită și întregă, altfel nu există. Acțiunea mea, desfășurată ieri în natură,

DIFERENȚĂ ȘI PERSOANĂ

era deci exercițiul unui act al cărui autor astăzi mă recunosc, a cărui origine efectivă mi-o atribui. Am săvârșit acest act fiind în comuniune spirituală cu fluxul naturii, în care îl văd acum abandonat, dincolo de ceea ce rămâne în puterea mea, dar sunt responsabil de figura lui concretă, în care m-am exprimat și care și-a asumat acum independența. Sunt deasemenea responsabil de ceea ce intenționez să fac în viitor adaptându-mă disponibilității naturii și a istoriei.

Dar cum îmi pot asuma responsabilitatea acestor figuri ce nu-mi aparțin și care nu-mi vor mai aparține? M-am implicat în natură. Voi desena figurile prezenței mele. Astăzi îmi atribui aceste figuri trecute și viitoare. Pentru a fi pe bună dreptate responsabil astăzi de ceea ce a fost și va fi transformat de acțiunea mea în cursul actual al lucrurilor, ar trebui să stăpânesc întru totul această natură și dezvoltarea ei. Cu condiția să nu fie nici un intermediar între mine și natură, stăpânesc efectiv totul și totul este pentru mine cu adevărat posibil. Destinul sau necesitatea naturii ilustrează astfel atotputernicia mea. Natura întreagă îmi aparține. Necesitatea ei exprimă cum se cuvine puterea mea. Totuși, dacă între natură și mine nu există nimic, puterea mea poate oricum să exprime forțele anonime ale lui *physis*. Dacă nu intervine, în mod real, un al treilea între mine și natură, necesitatea obiectivă și actul meu subiectiv încep să se confunde și să se suprimă unul pe altul. Dispar astfel în marea magmă a totalității naturii. Sunt asemenea forțelor ei ascunse și anonime, asemenea coerenței ei *a priori*. Iar prin urmare sunt responsabil de tot fără a mai avea posibilitatea de a recunoaște în acțiunile mele trecute ceea ce mi se cuvine.

În realitate îmi asum responsabilitatea trecutului deoarece nu sunt totalitatea naturii, pentru faptul că o limită contituie din interior, actul meu. Eu sunt «eu», responsabil de trecutul și de viitorul meu, deoarece sunt în fața ta,²² care ești o altă libertate, implicată ca și mine în natură în așa fel încât împreună o transformăm pentru a face o lume, lumea noastră. În această lume recunosc figurile libertății mele, diferite de produsele naturale. Implicarea solitară în natură nu este originară. Ea nu asigură nici un fel de «obiectivitate» și diferență. Principiul originar este prezența mea în fața ta, prezența ta lângă mine și alianța libertăților noastre pe care le exercităm implicându-ne împreună și lucrând pentru o lume nouă, ce nu poate fi redusă la natură. Relația interpersonală realizată în lume constituie locul în care persona accede la conștiința propriei implicări responsabile. Sunt responsabil de actele mele recunoscând prezența mea transcendentă realizată «datorită ție» în lume. Ideea unei diferențe între natură și lume derivă din recunoașterea libertății mele personale, pe care tu o mărginești venind lângă mine, pentru a transfigura împreună cu mine natura în lumea noastră.

²² Filosofia contemporană a limbajului introduce aici caracterul intersubiectiv al responsabilității. Mă definesc responsabil în fața «ta», fără de care nu as putea să-mi atribui nici o responsabilitate. A se vedea, de exemplu, P. Ricoeur, *Ipséité / Altérité / Socialité*, în *Archivio di Filosofia*, 54 (1986), mai ales p. 25. Tema responsabilității, tipică lui Lévinas, este totuși dezvoltată de el în mod cu totul diferit de Ricoeur; a se vedea în acest sens R. Burggraeve, *Responsability Precedes Freedom: In Search of a Biblical-Philosophical Foundation of a Personalistic Love Ethic*, în *Personalist Morals. Essays in Honor of Professor Louis Janssens*, Leuven, 1988, mai cu seamă p. 123-125.

Această limită constituie libertatea mea din interior. Altfel, de unde ar putea deriva? Necesitatea naturii, sediul universalității abstracte, nu o poate explica. Eu transcend natura și disting în ea anumite diferențe radicale deoarece sunt intrinsec limitat și liber, pentru faptul că ești aici lângă mine și lucrezi liber împreună cu mine. Asumându-mi responsabilitatea acțiunilor mele, vreau să fiu cu adevărat limitat de tine, doresc ca tu să fii diferit de o ființare naturală. Vreau ca tu să fi un subiect activ și liber în lume. Subiect împreună cu mine, tu ești condiția pentru ca eu să-mi pot asuma responsabilitatea implicării mele personale și libere în lume. Pot fi în mod real și concret în lume, responsabil de acțiunile mele în natură, pentru că tu ești aici, pentru faptul că te doresc lângă mine, activ în natură pentru a construi lumea noastră. Eu sunt eu cu tine, pentru tine și datorită ție.

Acțiunea a cărei responsabilitate mi-o asum, acțiunea mea, este așadar, în mod fundamental o co-acțiune, tocmai întrucât este în mod real acțiunea *mea*. Deschiderea mea în prezența ta ce mă mărginește, întemeiază recunoașterea capacității mele de a acționa în mod responsabil, pe care o exercit în acțiunile mele trecute și viitoare. Se constituie astfel interioritatea noastră personală grație căreia amândoi, tu și eu, ne promovăm pe noi înșine în lume, recunoscând diferența noastră radicală. Actele noastre originare, în mod absolut distincte, permit, în același timp, fiecăruia dintre noi să acționeze în comuniune cu celălalt și să-și asume responsabilitatea propriilor acte.

Timpurile moderne au interpretat diferența dintre personă și natură ca o diferență între subiectul inventiv și obiectul capabil să răspundă proiectelor științelor. Astfel, s-a trecut cu vederea faptul că persona își este prezentă sieși în propriul act și mărginită de alții, punând în schimb în evidență individul independent și stăpân al întregii naturi, înțeleasă ca o potență infinită ce nu va putea divide sau separa nimic de sine însuși. Subiectul creator substituie astfel natura în geneza ei fundamentală. Totuși, individul, făuritorul științei, nu constituie totalitatea omului numai în cazul în care îi distruge pe alții, îl manipulează pe cel sărac și slab, pe cel lipsit de apărare și se face recunoscut ca o persoană capabilă de co-acțiune. Diferența între individul activ și natura pasivă nu este originară. Noi recunoaștem o diferență profundă și originară, cea a persoanelor aliate în lume.

4. Diferența sexuală

Solitudinea trăită, paradoxal, în prezența reciprocă și diferența imanentă a unității celor ce doresc să fie limitați unul de celălalt, pentru a fi unul deschis celuilalt și unul grație celuilalt în lume, sunt experimentate în cel mai înalt grad în activitatea amoroasă și în generarea unei persoane. O astfel de activitate presupune diferența sexuală. Gaston Fessard a analizat, acum aproape o jumătate de secol, dialectica bărbatului și a femeii,²³ ale cărei caracteristici principale aș vrea să le prezint aici. Vom putea astfel înțelege în ce fel diferența omului și a naturii se naște din diferența corpurilor personale, sau în ce sens relația persoanelor limitate de diferența lor sexuală este un principiu metafisic.

²³ Cfr. G. Fessard, *Le mystère de la société. Recherches sur le sens de l'histoire*, în *Recherches de Science Religieuse*, 35 (1948), p. 5-54 și 161-225 (mai ales p. 167-177). Aceste pagini au fost reluate în ID., *De l'actualité historique. I. A la recherche d'une méthode*, Paris, 1960 (*Recherches de Philosophie*, 5), p.163-170 pe care le vom cita aici.

DIFERENȚĂ ȘI PERSOANĂ

Dialectica bărbatului și a femeii, la Gaston Fessard, reia și răstoarnă dialectica hegeliană a stăpânului și a robului. Pentru Hegel, recunoașterea reciprocă dintre stăpân și rob vine după lupta mortală dintre ei și după ce robul a fost pus să muncească. Stăpânul, care nu muncește, nu accede la conștiința de sine. El își consideră robul doar o unealtă printre altele, ce poate fi folosită doar în folosul propriilor nevoi. Viceversa, în fața naturii și înfruntându-i rezistențele, riscând să moară dacă refuză să se supună stăpânului, robul accede la conștiința de sine. Pentru Hegel, munca robului și raportul lui cu natura, preced orice cunoaștere a celuilalt. Totuși, s-ar putea obiecta, o astfel de cunoaștere nu se realizează niciodată de fapt: dialectica stăpânului și a robului se rezolvă, în istoria concretă, în răsturnarea alternativă a celor doi poli.

După Gaston Fessard în schimb, lupta în relația amoroasă, ce precedă activitatea generării, presupune ca libertățile să fie deja constituite. Lupta amoroasă exprimă o rivalitate a dorințelor, nevoia de a atrage persoana iubită, iar nu o luptă pentru a supune partenerul. Desigur, această luptă «apare din dorința ce-i împinge pe cei doi, bărbat și femeie, să se caute pentru a-și satisface propria nevoie fundamentală.²⁴ Dar această nevoie firească, deși poate cădea în purul biologic, este deja o chemare adresată celuilalt, iubitului, iar iubitorul dorește ca acesta să fie liber să se dăruiască, să-și ofere propriul trup, manifestând și realizând astfel propria libertate. La începutul luptei hegeliene, stăpânul și robul văd unul în celălalt un obiect amenințător. La început, spune relatarea metaforică a filosofului din Jena, «un individ apare în fața unui individ. În această poziție *immediată*, indivizii sunt unul pentru celălalt ca niște obiecte oarecare; sunt formațiuni *independente*».²⁵ Dar în lupta amoroasă, după Fessard, lucrurile stau în mod cu totul diferit: «Bărbatul și femeia sunt împinși de însăși dorința lor de a căuta în celălalt subiectul, eul ce poate afirma subiectivitatea lor.²⁶

lubirea se deschide cunoașterii reciproce, străbătând acea rivalitate ce constituie «obiectul majorității poeziilor, a dramelor, a romanelor și aproape a întregii literaturi».²⁷ Lupta amoroasă nu-i duce pe cei ce se iubesc în vecinătatea morții, în ciuda a ceea ce pretindea *Fenomenologia* lui Hegel. «Este vorba [...] făgăduindu-și reciproc respectul vieții, de a-l îndemna pe celălalt să manifeste valoarea pe care o atribuie partenerului său, dăruindu-i-se».²⁸ Desigur, lupta drăgăstoasă aduce cu sine un risc, din cauza refuzului diferenței sexuale și din cauza narcisismului ce penetrează toate voințele noastre de putere, negând orice diferență neliniștitoare. Dar ea nu tinde nicidecum să distrugă sau să nege istoria dintre bărbat și femeie. Dimpotrivă, construiește și permite un viitor. Lupta amoroasă promovează diferența sexuală și, prin aceasta, toate diferențele personale.

Atunci când lupta are o reușită bună, când bărbatul și femeia se cunosc unul pe celălalt datorită diferențelor dintre ei pe care le vor ca atare, ei «pot atunci să se strângă și să se contopească într-un act ce le întemeiază unitatea».²⁹

²⁴ Fessard, *De l'actualité historique...*, p. 163.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, în *Werke*, III, Frankfurt a. M., 1970, p. 148.

²⁶ Fessard, *De l'actualité historique...*, p. 164.

²⁷ *Ibidem*

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Ibidem*

În unirea trupurilor sexuate, împlinire firească a diferențelor dintre ele, bărbatul și femeia se cunosc [se *con-naissent*] reciproc,³⁰ «*co-nasc [co-naissent]* la o existență nouă și la unitatea superioară pe care iubirea le-o conferă, în timp ce se *împroprietăresc* unul de celălalt, unul deschis *spre* celălalt precum și unul *prin* celălalt».³¹ Se împroprietăresc unul de celălalt deschizându-se unul celuilalt, unul pentru celălalt și unul datorită celuilalt. Ei generează prin aceasta o nouă persoană, liberă și întru totul deferită de ei. Fac astfel încât, unul prin celălalt, să se realizeze înafara lor ceea ce fiecare este pentru sine și în sine. S-au dorit diferiți. S-au cunoscut diferiți. Acum se recunosc diferiți. Dacă însă relația nu duce la generare, lupta amoroasă, deși umbrată de eșecul darului vieții într-un altul, privește oricum atât cunoașterea cât și voința partenerilor, iar în acest fel îi face să se nască la noutatea unui a fi reciproc. Ea se deschide întotdeauna spre o recunoaștere, în acest caz însă, umil spirituală.

* * *

Rodnicia bărbatului și a femeii, datorată diferenței lor sexuale ca o trăsătură a tuturor celor vii, nu poate fi înțeleasă ca și cum ar fi doar biologică sau firească. Semnificația ei umană ne permite să recunoaștem un exercițiu elevat al actului substanțial. Ea exprimă o diferență radicală, spirituală, în care întrezărim esența ultimă a persoanei. Capacitatea de a crea o lume nouă nu rezultă din relațiile dintre bărbat și femeie, care, dacă se limitează la genitalitatea naturală, vor vedea ciocnindu-se pasiunile lor, angoasa lor de moarte și capacitățile lor de derădere. Apariția unei lumi noi, ce nu poate fi redusă la natură, presupune ca cei ce se iubesc să recunoască o plinătate anterioară relației dintre ei. Fiecare primește de la celălalt ceva în plus în așa fel încât, înțelegând legătura dintre ei fără a o sufoca în îmbrățișările duioșiei lor, ei recunosc reciproc o solitudine de nedepășit, alimentează fidelitatea lor cu încrederea într-o transcendență la care participă fiecare în parte, independent de celălalt.

Distincția dintre iubire și prietenie lămurește această ultimă reflexie. În prietenia cu celălalt, cu unicul diferit prin actul său de a fi, mai înainte decât prin trupul lui sexuat, se dăruiește persoana în mod originar. Prietenia întemeiează iubirea. Diferența sexuală exprimă în istorie și în lume o dorință pe care ea nu o poate satisface singură și pentru care nu este originea principală. Prietenii, pentru a-și dori cu adevărat binele unul altuia,³² se invită reciproc să recunoască unul prin celălalt transcendența ce îi depășește pe amândoi, ce-i dăruiește în mod spiritual unul altuia și care le permite, chiar și fără prezența fizică a celuilalt, să transforme natura într-o lume mai mult decât umană și cu totul abandonată Unicului izvor al ființei. Totuși, o astfel de prietenie își găsește pe deplin propriul sens numai prin practica lămuritoare și totodată obscură a credinței, prin practica unei diferențe ultime dar întru totul originară, teologică.

(Traducere de Ioan Irineu Fărcaș)

³⁰ *Fac.* 4,1; *Lc* 1,34. În termenul francez «*se con-naissent*» este conținut și verbul «*naissent*», nasc [n. trad.].

³¹ Fessard, *De l'actualité historique...*, p. 164.

³² Toma din Aquino ar vorbi aici de *amor benevolentiae* sau *amicitiae* (cfr. *S. Th.* II-II, 23,1), prin care prietenii își schimbă bunurile iubind «*ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis*» (ad 2).

GADAMER, HEIDEGGER UND DIE GRIECHEN

ALINA NOVEANU

REZUMAT. Gadamer, Heidegger și grecii. Această lucrare nu își propune să ofere o imagine detaliată a scrierilor gadameriene sau heideggeriene despre greci. Chiar și o succintă prezentare a acestora nu ar fi posibilă în acest context restrâns, decât operând anumite simplificări care ar deteriora această problematică extrem de complexă. Se încearcă în schimb să se arate, în ce măsură „grecii” au funcționat ca liant, ca legătură între cei doi filosofi. Atât ontologia lui Heidegger cât și hermeneutica lui Gadamer sunt puternic ancorate în filosofia greacă, chiar dacă la Heidegger există anumite afinități pentru presocratici (cum, de altfel, este cazul și la Nietzsche) iar Gadamer preferă să se concentreze asupra a ceea ce a numit „platonisch-aristotelische Wirkungseinheit”, „unitate operantă platonico-aristoteliană” sau „unitate în efect”.

Nu credem însă că greșim afirmând că, cea mai solidă legătură pe „linie greacă” între cei doi mari filosofi ai secolului XX, rămâne Aristotel. Ceea ce Gadamer numea „virtutea hermeneutică” (*die hermeneutische Tugend*), și anume *phronesis*-ul aristotelician, face subiectul Cărții a VI-a a Eticii Nicomahice. Heidegger se titularizează ca profesor la Marburg în urma unei interpretări a Cărții a VI-a a Eticii, cuprinsă în așa-numitul *Natorpbericht*, lucrare înaintată lui Paul Natorp în anul 1922. Gadamer se preocupă îndelung cu studiul acestei Cărți a VI-a și publică o traducere a acesteia însoțită de studii în anul 1998, la vârsta de 98 de ani, dându-ne într-un fel impresia că aici am asista la închiderea unui cerc. În realitate însă, acest „capitol grec” din istoria omenirii nu poate fi închis niciodată, pentru că există la greci un anumit specific, o bogăție de idei nepuzabilă și, după cum spunea Heidegger într-o scrisoare adresată lui Gadamer, orice am face, „noi nu putem gândi grecii într-un mod destul de „grec”” („wir denken die Griechen nicht griechisch genug”).

Cuprinsul lucrării de față tratează într-o primă parte subiecte precum problematica limbajului, a filosofiei practice, a adevărului și Ființei (Sein). Aceste teme fac obiectul recepției filosofiei heideggeriene la Gadamer. În cea de a doua parte se încearcă o confruntare a celor două interpretări a Cărții a VI-a a Eticii nicomahice amintite mai sus.

Vorwort

In dieser Arbeit soll es uns nicht gelingen, eine ausführliche Darstellung des heideggerschen und gadamerschen Bildes von den Griechen, oder sogar eine Gegenüberstellung dieser beiden vorzulegen, das wäre ohne groben Kürzungen in diesem engen Rahmen unmöglich. Dafür aber soll gezeigt werden, inwieweit „die Griechen” als Brücke, als Verbindung zwischen Heidegger und Gadamer fungiert haben. Sowohl Heideggers Ontologie, wie auch Gadamers Hermeneutik haben einen starken Bezug zum Griechentum, auch wenn es bei Heidegger, ähnlich wie bei Nietzsche, um eine Vorliebe für die Vorsokratik handelt¹ und bei Gadamer um die Hervorhebung dessen, was er die „Wirkungseinheit” Platons und Aristoteles nannte. Die wahre Verbindung zwischen den Philosophen stellte aber Aristoteles dar. Das, was Gadamer „die hermeneutische Tugend” nannte, die *Phronesis*, wird im VI.

¹ vgl. Gadamer, *Plato*, Gesammelte Werke, von nun an GW III S. 238

Buch der Nikomachischen Ethik erörtert. Heidegger gibt eine Interpretation dieses VI. Buches bereits in 1922, der sogenannte Natorpbericht, demzufolge er Professor in Marburg wurde. Gadamer macht eine eigene Übersetzung dieses Buches, begleitet von einer Interpretation, die 1998 veröffentlicht wurde (Gadamer war 98 Jahre alt). Es scheint, als ob der Eindruck der heideggerschen Aristoteles-Vorträge, welche Gadamer noch im jungen Alter besucht hatte, nie verblasst wäre. In hohem Alter kommt Gadamer wieder auf das zurück, was ihn mehr als ein halbes Jahrhundert zuvor beeindruckt hatte. Der Kreis schliesst sich. Im letzten Abschnitt dieser Arbeit werden wir versuchen, eine vergleichende Annäherung der beiden Interpretationen, die so weit auseinander liegen und Zeichen einer grossen geistigen Nähe zwischen zwei grossen Geister des XX. Jahrhunderts sind, anzugeben. Mehr massst sich diese Arbeit nicht an.

* * *

Gadamer's Vortrag von 1990, „Heidegger und die Griechen“ versucht, in ein paar Züge, die Verbindung Heideggers zu den Griechen darzustellen, vor allem ausgehend von der *Sprache*. In Erinnerung an seine Marburger Studienjahre und an die ersten Kontakte zu Heidegger schreibt Gadamer: „Für mich damals, das kann ich gar nicht energisch genug sagen, war alles neu, aber vor allem die Sprache. Das war ein Denker, der sich bemüht, von der gesprochenen lebendigen Sprache aus die Eigenbewegung am griechischen Text vollziehbar zu machen.“² Das ist, wie Gadamer auch in anderen Schriften erwähnt, die Bemühung Heideggers, „griechisch“ zu denken. Diese Mühe gilt nicht nur dem Wunsch, eine möglichst getreue Interpretation des griechischen Textes zu liefern, denn bekanntlich ging Heidegger mit der Übersetzung ziemlich frei um, und nicht wenige Stimmen, auch Gadamer in einigen Punkten, machten auf einige Gewaltigkeiten welchen Heidegger die Texte unterzog, aufmerksam. „Da hat man an einer heideggerschen Übersetzung eines griechischen Chorliedes zwei Dutzend Übersetzungsfehler festgestellt. Trotzdem haben diese Fehler, die gewiss wirkliche Verzerrungen in den Texten bewirken, für das Verständnis des gesamten Textes mehr erbracht als je die zünftige Forschung. (...) -daraus hat man zu lernen. Nicht, um es nachzumachen, sondern um so mit der Sprache umzugehen, dass sie ihre Weisheit ausspricht.“³ Trotz, oder genau als Folge dieser angeblichen „Gewaltigkeiten“, übt die heideggersche Interpretation des griechischen Textes Faszination aus. Heidegger weiss ganz genau, was er in einer Übersetzung vorhat und das lässt er auch aus dem übersetzten Text hervortreten. Heideggers Umgang mit dem Text hatte den Vorteil, philologisch schwer Aufdeckbares „philosophisch übersetzend“ sichtbar zu machen, und so dem Text einen neuen Sinn zu verleihen. So ein Beispiel nennt Gadamer in seinem Text „Die Griechen“, der unter anderem Heideggers Umgang mit dem griechischen Text beschreibt: „darüber hinaus aber machte Heidegger die geniale Beobachtung, dass immer, „Ae?“, nichts mit Aeternitas zu tun hat, sondern von der Jeweiligkeit des Anwesenden her zu denken ist.“⁴ Heidegger hat sich vom Griechischen leiten und inspirieren lassen in seiner denkerischen Entwicklung. Gadamer erinnert sich,

² Gadamer, GW X, *Heidegger und die Griechen*, S.34

³ Ebd., S. 45

⁴ Gadamer, GW III, *Die Griechen*, S. 289.

wie Heidegger manchmal, provozierend, sagte, dass das Griechische und Deutsche die einzigen Sprachen wären, in denen man philosophieren könnte. Was er damit meinte, sagt Gadamer, war „die gewaltige Aufgabe, die Latinisierung der griechischen Begriffe im Philosophieren nach Möglichkeit rückgängig zu machen.“ „Das“, sagt Gadamer, „ist keine Kleinigkeit“.⁵ Als Beispiel hierzu, der Begriff der *voluntas* welcher kein Korrespondent im Griechischen hat, höchstens *boulesthai*, was wiederum einen anderen Horizont von Sinn eröffnet. Heideggers Sprache und sein Reden von der Sprache haben den jungen Gadamer tief beeindruckt. „Indessen, jede Sprache ist eine Selbstausslegung des menschlichen Lebens. Das hatte Heidegger mit seinem Entwurf einer „Hermeneutik der Faktizität schon früh im Auge. Solche Erhellung wird jeweils dem sich selbst ausweichendem Dasein abgewonnen, das wir sind, und das geschieht in allen Sprachen. Insofern haben wir alle die gleiche Ausgangssituation im Denken.“⁶ Das bringt uns in der Nähe der vielleicht wichtigsten These Gadamers. Von Sprache handelt ja der Satz der den berühmten Universalitätsanspruch der Hermeneutik formuliert: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*.

* * *

Ein anderer Anknüpfungspunkt Gadamers, ist die Rolle des *praktischen Wissens*. Die Spannung von Theorie und Praxis, die bei Heidegger aufgrund von Aristoteles diskutiert wurde, begleitet Gadamers eigenen Denkweg und macht das Spezifische seiner hermeneutischen Theorie aus. Laut Gadamer: „Das (die Rolle des praktischen Wissens) ist ein Punkt, an dem ich besonders angeknüpft habe, indem ich den Begriff der *Phronesis* für die philosophischen Dimensionen der Hermeneutik wiedererweckt habe. Die *Phronesis* hat Heidegger in seinem Programm zunächst nur als die Bedingung für das mögliche Hinsehen, für alles theoretische Interesse angeführt.“⁷ Es sei falsch, lernt Gadamer, Aristoteles so zu interpretieren, dass er, in der Nikomachischen Ethik, das theoretische Lebensideal über das praktische gestellt hat, nur als Konzession Platon gegenüber. „Die Trennung von Theorie und Praxis kann es also überhaupt nicht geben. Das ist der Grund, warum Aristoteles sagen kann, „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.“ Das Streben ist hier ein erstes, und daraus entwickelt sich erst das reine Hinsehen. Das hat der junge Heidegger damals gesehen.“⁸ Der junge Heidegger hat aber auch darin, im reinen Hinsehen, die Grenze des griechischen Denkens gesehen. Gadamer sieht es hier anders, und interpretiert Aristoteles Wertschätzung des theoretischen Lebens ausschliesslich aus der Perspektive des göttlichen Lebens der Kontemplation. Für die Menschen gibt es keine solche Höchstform des Lebens an sich, nur als Erhöhung aufgrund eines auf Praxis gegründeten Lebens. Die Theorie wird also zur Höchstform der Praxis.⁹ Heideggers Interpretation hat, so Gadamer, eine andere Ausgangsstellung zugrunde: „Vermutlich hat bereits der junge Heidegger, der von seinen Fragen des christlichen Glaubens umgetrieben war, in dieser Wendung zum reinen Hinsehen

⁵ Gadamer, GW X, *Heidegger und die Griechen*. S. 42

⁶ Ebd., S.44

⁷ Ebd., S. 38

⁸ Ebd., S. 39 ff

⁹ Vgl. Dazu auch Wahrheit und Methode, *Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles*

damals schon die Grenze des Griechischen gesehen. Jedenfalls hat er, wenn er auch bei den Griechen den Anfang unserer Geschichte suchte, dies nicht als ein Humanist getan (...) Er gehorchte vielmehr seinem kritischen Bedürfnis angesichts seiner eigenen Daseinsnot.“¹⁰

Das Problem des griechischen Anfanges sieht Heidegger ähnlich wie Nietzsche, im Schritt zur Metaphysik. Laut Heidegger führt dieser Schritt zur Seinsvergessenheit und Seinsverlassenheit. Dieses hat als Folge den „Primat des konstruktiven Handlungswissens, mit dem wir die Kräfte der Natur nutzen um unser eigenes Leben zu ermöglichen“.¹¹ Diese von den Griechen eingeschlagene Richtung, die die ganze Geschichte des Abendlandes geprägt hat, lässt Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche in den Vordergrund treten, und so wird Nietzsche der Begleiter Heideggers in seiner späteren Phase.¹²

* * *

1923- Freiburg. Gadamer war 23 und Heidegger, elf Jahre älter, 34. „Die erste Vorlesung die ich bei Heidegger hörte, hatte den Titel „Ontologie. Hermeneutik der Faktizität.“¹³ „Aber was ist Hermeneutik der Faktizität?“¹⁴ Die Beantwortung dieser Frage wird Gadamer als jungen Studenten beschäftigen und weiterhin verfolgen, die Beziehung zu Heidegger vertiefend. Wir werden versuchen, diese Problematik aufgrund Gadamers Schrift von 1989 „Hermeneutik und ontologische Differenz“ zu entfalten (jetzt unter GW X), unter Berücksichtigung des heideggerschen Verständnis der Griechen und der gadamerschen Rezeption desselben.

Am Anfang steht die Frage, wie es *Wahrheit* für ein philosophisches Gedankenwerk geben kann. Für den Anfang des XX. Jahrhunderts ist dieses Problem ein akutes, da es zwei Betrachtungsweisen,- die zwei Betrachtungsweisen der Philosophie- gegenüberstellt. Auf der einen Seite- Dilthey und die historische Schule: ein neues „methodisches Selbstbewusstsein“ geht auf, und Relativismus droht angesichts der geschichtlichen Betrachtung der Welt: zahlreiche Ereignisse, welche objektiv nicht unter einem gemeinsamen „Prinzip“ einzuordnen sind. Auf der anderen Seite, das Absolute des deutschen Idealismus, welcher alles in einem System einzuordnen vermochte, aber angesichts der historischen Wirklichkeit und der Objektivierungstendenz der Gegenwart nicht mehr annehmbar war. „Heideggers Gegenthese war nun: in diesen beiden Formen ist das Wesentliche der Philosophie versäumt und verdeckt. Worauf es wesentlich ankommt, sei vielmehr, die Verwurzelung des philosophischen Fragens im faktischen menschlichen Dasein zu finden. Faktizität meint also das Dasein des Menschen. Der Sache nach meint es noch mehr als das.“¹⁵ Auf der einen Seite beruht Faktizität auf Faktum - da klingt die letzte Grundlage des Apriorismus im Neukantianismus mit an,- „Faktum der Wissenschaft“. Das, sagt Gadamer, „soll gerade nicht mehr genügen“. Das theologische Problem klingt hier auch mit an, das auf Hegels Synthese von Glauben und Wissen gestellt war. Ihm

¹⁰ GW X, *Heidegger und die Griechen*, S. 39

¹¹ Ebd.

¹² Vgl ebd. S. 40 ff

¹³ Vgl Gadamer GW X, *Hermeneutik und ontologische Differenz* S. 61.

¹⁴ Ebd., S. 62 ff

¹⁵ Gadamer GW X, *Hermeneutik und ontologische Differenz* S.63 ff

gegenüber beruft sich die christliche Kirche auf dem Faktum der Auferstehung. „Faktizität unterstreicht die Tatsächlichkeit der Tatsache. So wird es zu einer herausfordernden Formulierung für alles Verstehenwollen...“. Gadamer macht hier den Vergleich mit der „Geworfenheit“ von welcher Heidegger in „Sein und Zeit“ spricht. Man kommt zur Welt, ohne dass man gefragt wird und verlässt sie genauso. Hier kommt auch die Hermeneutik in ihre Rolle, indem sie sich immer auf ein Unverständliches konzentriert. Sie bedeutet keinesfalls die Herrschaft über das Sinnhafte. Gadamer spricht hier von einem Paradox der „Hermeneutik der Faktizität.“ „Nicht dies oder jenes Unverständliche, sondern das schlechthin Unverständliche, das Faktum, da zu sein, und noch mehr die Unverständlichkeit, nicht zu sein, wird auf Sinn hin entworfen.“

Da aber Wahrheit mit der Sinnesdeutung erreicht wird, muss man anders vorgehen, als bisher. „Es ist die Einsicht, dass das Leben nicht nur erwacht und aufgeht wie ein Samenkorn und sozusagen offen ist für alles Seiende, wie der Same aufgeht bis zur Blüte und Frucht. So hat die Metaphysik mit Aristoteles den Nous und Hegel das absolute Wissen gedacht. Das Leben ist dagegen so, das es ständige Verdeckungen schafft und um sich aufrichtet.“ Heidegger geht aus von einem verschiedenen Begriff der Wahrheit, einen, er meint, vorplatonischen Begriff, indem er die Wahrheit, *Aletheia*, als Unverborgenheit und zugleich Verdeckung deutet (*Vom Wesen der Wahrheit, Platons Lehre von der Wahrheit*) und von der schlechthinigen Bedeutung der „Richtigkeit“ (*Orthotes*) scheidet. Für diese Einschränkung des Wahrheitsbegriffes macht Heidegger vor allem Platon verantwortlich. Den ursprünglichen Sinn freizulegen, ist Aufgabe der *Destruktion*. Destruktion arbeitet gegen die Verdeckungstendenz und meint eine hermeneutische Prozedur. „Es ist die Verdeckungstendenz des Daseins, die die Aufgabe der Hermeneutik insbesondere stellt. Sie muss das abdecken und das freilegen, woran immer das Verstehenwollen sich stösst. Das heisst Destruktion und meint im Sprachgebrauch der zwanziger Jahre nicht, was unsere englischen und französischen Übersetzer dabei im Sinn haben, nämlich, dass das destruktiv ist, Zerstörung und Nihilismus beweise. Es ist Abbau zur Freilegung. Es geht gegen Verdeckung und unternimmt die Freilegung dessen, was zugedeckt war.“¹⁶ Wir bewegen uns in einem Rahmen wo wir uns sprachlich verständigen. In diesem Sinne gehören Hermeneutik und Destruktion, Freilegung und Verdeckung zum „natürlichen“ Verhalten des Daseins.

Die Destruktion, die Heidegger an Begriffen unternahm, mit denen die „moderne“ Philosophie umging, verdeutlicht Gadamer anhand des Begriffes von „Selbstbewusstsein.“¹⁷ Dieses führt von Hegel und Kant zu Leibniz und Descartes, die Spätscholastik, der christliche Neuplatonismus und der heidnische Platonismus, und letztendlich, Aristoteles, Plato und Parmenides. *Aristoteles* ist aber derjenige, den Heidegger besonders in den 20. Jahren auslegt und wo er die „ursprüngliche Selbstaussage des menschlichen Daseins“¹⁸ findet. Gadamer erinnert sich an einer Notiz Heideggers in den „Hermeneutik der Faktizität“- Vorlesungsnotizen, wo es hiess, „von der Hermeneutik der Faktizität zurück zu A.“- wo A. natürlich Aristoteles meint. „Heidegger sah in dem frühen Programm auch die Erhelltheit des Daseins

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ Ebd., S. 65 ff

¹⁸ Ebd.

und und suchte von hier aus den Zugang zur Metaphysik und unternahm es, diese aus ihrer scholastischen Ferne ins Leben zurückzubringen. So hat es Heidegger selber gesehen, und so kam es, dass er das *on he on*, das Seiende als Seiendes, die „Seinsfrage“ mit aristotelischen Augen zu sehen versucht hat, und das heisst in einer Gegenstellung zu Plato, die vielleicht auf einer fragwürdigen Konstruktion beruht. Aber in der Sache ist es richtig: Was immer „*Sein*“ ist, muss Bewegung sein, die zum Sein gehört. (...) So hat Heidegger bereits in den ersten Entwürfen 1922-23 versucht, das höchste Sein als Bewegung zu denken und damit einen Gottesbegriff anzuzielen, dessen Wesen Bewegung ist und was alles Seiende anwesend sein lässt.¹⁹ Heidegger geht also von Aristoteles aus, wenn er versucht, den Seinsbegriff wiederzugewinnen. Gadamer gibt eine kurze Zusammenfassung des heideggerschen Gedankenganges wieder: „Nun müssen wir aber einen Schritt weitergehen, um zu sehen, wie sich der griechische Anfang in einer langen Denkgeschichte zu einem prägenden Grundschema der Ontologie transformiert hat und von Aristoteles „Physik“ aus „Metaphysik“ genannt wurde.“²⁰ Die Bewegung als solche meint nicht, dass hier etwas in Bewegung ist, sondern, dass es, *in sich* selbst, sich im Zustand der Bewegung befindet. Das ist etwas völlig von dem gewöhnlichen „Physik“- Begriff Verschiedenes. Die Bewegtheit wird nicht als ein bestimmter Vorgang angesehen, sondern als Sein des lebendigen Seienden.²¹ Heidegger analysiert den Begriff der *Physis* bei Aristoteles in seinem 1939. Aufsatz „Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristoteles, Physik, B, 1.“ Hier meint Gadamer den Zusammenhang von Zeit und Sein wiederzufinden. Das Da des Seins hat den Grundcharakter der Bewegtheit und wird eben dadurch verdeckt. „So ist Bewegtheit Sich-im Sein- Halten, und durch diese Bewegtheit des menschlichen Wachseins weht der ganze Atem von Lebendigkeit, der einen immer wieder für neues Vernehmen offen sein lässt. Das sind Grundzüge des „Da“, die sich an den Kategorien und Begriffen zeigen lassen, mit denen Aristoteles zuerst in der „Physik“ gearbeitet hat.“ In diesem Zusammenhang nennt Gadamer, als ersten Beispiel, den Begriff der „*Energeia*“, ein An – Der- Arbeit -Sein. Das Fertige ist danach der *Telos* - als höchste Auszeichnung der lebendigen Natur, welche Bewegung in sich trägt, (- als lebendig hat sie bereits ihr *Telos* in sich). „So führt die aristotelische „Physik“ zur Ontotheologie.“ In Aristoteles findet Heidegger den Ansatz, um an das Seinsproblem wieder anzuknüpfen. Das bedeutet keinesfalls eine Rückkehr an das frühe Griechentum und auch keine Verwerfung der späteren Philosophie. Es muss eine Vermittlung zwischen der Gegenwart und Vergangenheit geben, eine Versöhnung, mit Hegel gesprochen. In Hegel sah Heidegger den letzten Griechen²² Was „uns“ betrifft schrieb er aber Gadamer als er in hohem Alter eine Fahrt in der Ägäis unternahm: „Wir denken die Griechen noch immer nicht griechisch genug.“²³

¹⁹ Gadamer GW X, *Hermeneutik und ontologische Differenz*, S. 66

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., S. 67

²² Ebd., S. 68

²³ Ebd., S. 69.

* * *

In diesem Abschnitt wenden wir uns zunächst der heideggerschen Interpretation des VI. Buches der Nikomachischen Ethik, Teil des sogenannten Natorpberichtes. In einem zweiten Anlauf werden wir die wichtigsten Züge der gadamerschen Analyse desselben Buches erörtern und mit der heideggerschen Schrift vergleichen.

Heidegger geht in seiner Interpretation von zwei „Weisen der Verfügung über die Vollzugmöglichkeit echter Seinsverwahrung“²⁴ aus. *Sofia* und *Phronesis* werden als eigentliche Vollzugsweisen des *Nous* interpretiert. *Sophia* meint „eigentliches, hinsehendes Verstehen“, *Phronesis* „fürsorgende Umsicht“ und *Nous* ist das „reine Vernehmen als solches“. „In ihnen wird zugänglich und kommt zu Aneignung und Verwahrung ein je ihrem Vernehmenscharakter entsprechendes Seiendes.“²⁵ Entsprechend dieser ersten Teilung lassen sich fünf Seinsregionen isolieren. Die heideggersche Übersetzung des Fragmentes 1139 b, 15-18 des VI. Buches der Nikomachischen Ethik lautet: „Es seien also der Weisen, in denen die Seele Seiendes als unverhülltes in Verwahrung bringt und nimmt – und das in der Vollzugsart des zu- und absprechendes Explizieren-, fünf angesetzt: verrichtend- herstellendes Verfahren, hinsehend- besprechend- ausweisendes Bestimmen, fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht), eigentlich –sehendes Verstehen, reines Vernehmen. (Nur diese kommen in Frage); denn im Sinne der Dafürnahme und des „eine Ansicht Habens“ liegt es, dass sie nicht notwendig das Seiende als unverhülltes geben, sondern so, dass das Vermeinte nur so aussieht als, dass es, sich vor das Seiende schiebend, täuscht.“²⁶

Die gadamersche Interpretation dieses Fragmentes ist eine andere. Zweck der heideggerschen Interpretation war, zu zeigen, dass, vermittelt der *Sophia* und der *Phronesis* das Seiende in seinem Seinscharakter erfasst wird, da jede von der beiden eine bestimmte Art des Vernehmens eines Seienden ist. Gadamer konzentriert hingegen die Interpretation auf die Spannung Theorie-Praxis, wo beide dem Zwecke der Wahrheitsfindung dienen, ohne einen Bezug auf die Seinsproblematik zu nehmen: „Die Wege, auf denen die Seele bejahend oder verneinend die Wahrheit trifft, mögen fünf sein: Sachkundigkeit (*techne*), Wissenschaftlichkeit (*episteme*), Vernünftigkeit (*phronesis*), Weisheit (*sophia*), Vernunft (*nous*). Durch blosses Vermuten und blosses Meinen dagegen kann man auch im Irrtum sein.“²⁷

Ausserdem, in der heideggerschen Übersetzung ist es auch von einer Verhüllung, einer Täuschung, die Rede, was wiederum in seiner Interpretation Heidegger zum Problem der *Aletheia* führen wird. Bei Gadamer ist es lediglich die Unterscheidung zwischen Wissen, das Sicherheit gewährt und Meinen, das zum Irrtum führen kann.

Wir kommen nun auf unseren letzten Punkt, auf die *Phronesis* zu sprechen. Heideggers Auffassung dieser, liesse sich in folgenden Zitaten zusammenfassen: „Die *Phronesis* bringt das Worauf des Umgangs menschlichen Lebens mit ihm selbst und das Wie dieses Umgangs in seinem eigenen Sein in Verwahrung. Dieser Umgang ist die *Praxis*: das sich selbst Behandeln im Wie des nicht herstellenden, sondern nur je gerade handelnden Umgehens. Die *Phronesis* ist die Leben in seinem

²⁴ Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 255

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., S. 255 ff.

²⁷ Gadamer, *Aristoteles, Nikomachische Ethik VI*, S. 29

Sein mitzeitigende Umgangserhellung.²⁸ Dieses zielt auf die *praktische* Dimension der *Phronesis*, als diejenige, die das Worauf und Wie des Umgangs des Menschen mit sich selbst in seinem Sein zusammenbringt und auf die *hermeneutische*, als diejenige, die dieses Verhältnis zu erhellen vermag. Zugleich wird durch das Wirken der *Phronesis* auch ein Verfahren in der Zeit gemeint. Zum Worauf und Wie, die die *Phronesis* erhellt kommen auch Weswegen und Wozu, Erfassen des Jetzt, Vorzeichnung des Wie.

„Die *Phronesis* ist als besprechende, fürsorglich- überlegende nur möglich, weil sie primär eine *Aisthesis* ist, ein letztlich schlichtes Übersehen des Augenblicks. Das *Prakton* als das Seiende, das im *Aleteuein* der *Phronesis* unverhüllt verfügbar wird, ist etwas, was ist als noch nicht das und das Sein. Als „noch nicht das und das“ und zwar als Worauf eines Besorgens, ist es zugleich schon das und das, als das Worauf einer konkreten Umgangsbereitschaft, deren konstitutive Erhellung die *Phronesis* ausmacht²⁹. Die *Phronesis* ist also ein Sinn, welches in Form eines Übersehens des Augenblicks das *Prakton* verfügbar macht als Worauf einer Umgangsbereitschaft.

Die *Phronesis* erläutert Gadamer auf der anderen Seite folgendermassen: „Aber bei der *Phronesis* geht es um das Wohlverhalten, das Verhalten von Mensch zu Mensch und um die Wahl des Guten.“³⁰ Ausser der ethischen Dimension welche bei Heidegger gewollt vernachlässigt wird, kommt hier auch die Perspektive des intersubjektiven Verhaltens hinzu. Gadamer unterstreicht den Charakter der *Phronesis* als Tugend, als Bestheit. Ausserdem spricht Gadamer auch von dem Einsatz des Willens für die Umsetzung dessen mit Hilfe der *Phronesis* entdeckten. Es genügt nicht, „Klugheit“ zu besitzen, man muss auch gegen die eigenen Dämonen kämpfen, und das heisst hier: kämpfen wollen. „Wenn es sich um Praxis handelt, wird es also auf die Bestheit des rechten Sichverhaltens ankommen, die bei Aristoteles „*Phronesis*“ verlangt. *Phronesis* meint hier also nicht nur „Klugheit“. In der konkreten Praxis des vernünftigen Verhaltens spielt offenbar nicht nur solches kluge Wissen eine Rolle, sondern ebenso auch das bewusste Festhalten an der Wahl des Guten gegen den unvernünftigen Drang. Im praktischen Vollzug der Wahl des Tunlichen muss einer auch „willig“ mitgehen. Das den Menschen auszeichnende wissende Wählen des Vorzuziehenden, die *Prohairesis*, ist also beides, Gewilltsein und Denken, Denken und Gewilltsein. Wo beides sich vereint, führt das die Wahlentscheidung dabei. Solches Wissen ist also nicht bloss die Aufdeckung und Entbergung einer Sache, wie sie ist, sondern Übereinstimmung solchen Entbergens und Wissens mit dem Drang und dem Gewilltsein zum Rechten, d.h. dem „Guten“.³¹

Gadamers Interpretation stimmt insofern mit der heideggerschen überein, als das er die entbergende Bewegung der *Phronesis* anerkennt. Ziel des Ganzen ist aber nicht unbestimmt, etwa die Wahrheit im Allgemeinen, sondern es geht hier um eine bestimmte Art von Wahrheit: „So ergibt sich, dass es immer um Wahrheit (eigentlich Unvergessenheit, Entbergung, *Aletheia*) geht, aber im Falle der Praxis

²⁸ Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 259

²⁹ Ebd.

³⁰ Gadamer, *Aristoteles, Nikomachische Ethik VI*, S.3

³¹ Ebd. S.4

ist es also eine besondere Art von Wahrheit (Aletheia): nicht, dass eine Sache so und so ist, sondern, dass das Gute getan wird. Der praktische Sinn für das Gute ist *Phronesis*.“

Wie bei Heidegger ist *Phronesis* mehr von der Art eines Sinnes, da man diese nicht lernen kann oder erklären, wie sie vorgeht, wie sie „funktioniert“. Trotzdem kann Gadamer in mehreren seiner Schriften sagen, dass sie, als praktischer Sinn, die „hermeneutische Tugend“ ist. Das VI. Buch der Nikomachischen Ethik, die Lehre von der *Phronesis* hat Gadamer als Student Heideggers bei seinem grossen Lehrer in der Vorlesung gehört. Später hat er daraus „so viel Kapital geschlagen“.³² Indem *Phronesis* auf das Gute zielt und zugleich praktisch orientiert ist kann sie in einer bestimmten Situation (hermeneutische Situation) das konkrete, praktisch Gute erreichen. Verstehen und Auslegen der Situation gehören dazu. Wir haben hier den bescheidenen Versuch gemacht, die „*Phronesis*“ - Auslegung Heideggers und die Gadamers zu vergleichen. In vielen Punkten knüpft Gadamer bei Heidegger an. Für Gadamer ist die *Phronesis* neben der platonischen Dialektik für seine hermeneutische Theorie konstitutiv, genauso wie die *Phronesis* als das Erhellende und das Sein der aristotelischen Physik für Heideggers Ontologie von so grosser Bedeutung sind. Es gibt aber auch klare Unterschiede in der Interpretation, das hat uns die kurze Übersetzung die hier zitiert wurde, gezeigt. Unterschiede in der Interpretation der Griechen wird es aber immer geben und viele künftige Wissenschaftler werden noch aus dem grossen platonischen oder aristotelischen Steinbruch „Kapital schalgen.“ Die Beschäftigung mit den Griechen bleibt nach wie vor eine unendliche, denn so sehr wir uns auch die Mühe geben, „wir denken die Griechen noch immer nicht griechisch genug.“

³² Vgl. Gadamer, *Hermeneutik und ontologische Differenz*

STUDIA HISTORICA

LEGGI Suntuarie e Cortigiane Veneziane nel Cinquecento

LAURA A. BLAJ

REZUMAT. Legile somtuare și curtezanele venețiene din secolul al XV-lea.

Urcarea pe tronul pontifical a papilor umaniști Nicolae al V-lea și Pius al II-lea a transformat Curia romană într-un lăcaș al literaților, filosofilor, filologilor și poeților, persoane rafinate care, la rândul lor, s-au înconjurat de o întreagă suită de femei frumoase, inteligente și educate, așa-numitele curtezane. Autoritățile locale din orașe ca Roma, Veneția sau Florența au încercat să limiteze luxul excesiv al acestor femei de moravuri ușoare, prin emiterea de nenumărate decrete și legi somptuare, dovadă a ineficienței sistemului și a variatelor strategii de eludare.

A trattare di un argomento come quello della vita privata delle cortigiane, significa innanzitutto chiarire cosa si intenda per la parola *cortigiana* e quali ne siano i tratti che la distinguono dalla mera prostituta. Precisa infatti un documento ufficiale veneziano del 1542: "*Si devono considerare prostitute quelle che, non essendo sposate, avranno delle relazioni o prateranno uno o più uomini. Si considereranno parimenti tali quelle che, essendo sposate, non abitano con il marito ma vivono separate e hanno commercio con uno o più uomini.*" E' una definizione sorprendentemente restrittiva che a parte il fatto che costituisce un pressante invito al matrimonio, lascia intravedere la difficoltà di stimare l'ampiezza della prostituzione in una città talmente ricca di scorciatoie che portano alla dissimulazione.

Coniato a Roma, e non casualmente, il termine di *cortigiana* arrivò a designare, a cominciare dalla fine del Quattrocento, la prostituta. La parola perde il suo connotato originario, quanto dire quello di dama di compagnia, l'*accompagnatrice* adatta alla corte dei principi, costringendo in questo modo le vere cortigiane di un tempo a farsi chiamare *dame di corte*, per evitare indesiderate ambiguità.

Il vero motore di questo fenomeno è stato in realtà l'ascesa al trono pontificio di papi umanisti quali Nicola V (1447-1455) e Pio II (1458-1464) i quali accolsero negli uffici romani un crescente numero di umanisti, coinvolti nella riforma della Curia. Era loro abitudine quella di trascorrere le ore di libertà e soprattutto le sere riunendosi tra loro in cenacolo e discorrendo liberamente di problemi culturali, filosofici, filologici, poetici e via dicendo. Parti da questi intellettuali (chiamati *curiali*) poi l'idea di rallegrare le proprie riunioni con qualche presenza femminile, ma ovviamente la raffinata cultura di costoro comportava certe esigenze: le donne ammesse, alla bellezza dovevano unire un'ottima educazione, quindi dovevano eccellere nelle diverse arti, saper scrivere sonetti, suonare qualche strumento, ballare e cantare, ma soprattutto saper conversare con grazia e con brio. Si può aggiungere tra parentesi che le cortigiane veneziane erano famose per l'eccezionalità con cui riuscivano ad ammaestrare tutte queste

qualità e requisiti.¹ Ed erano padrone di tali virtù a tal punto che, dice il Montaigne nel suo *Giornale di Viaggio in Italia*, esse si facevano pagare pure il "colloquio". Coltivavano le belle arti o per autentica inclinazione personale, il che accadde spesso nella Venezia del Cinquecento, o perché influenzate dal gusto del secolo, per l'assidua amicizia con artisti o semplicemente per l'attiva partecipazione alle dotte riunioni di questi. E ciò consentiva loro di allacciare relazioni con i personaggi più noti dell'epoca.²

Ma per tornare alla Curia di Roma, va detto che era difficile reperire queste ragazze istruite al di fuori della buona società, e siccome le donne del patriziato romano rimanevano al di fuori della portata degli umanisti perchè poco partecipi della vita mondana della capitale, fu gioco forza scegliere tra le numerose donne libere che si aggiravano tra i celibi della Curia. Tra le più belle scelsero quindi quelle dall'intelligenza più vivace e quanto meno quelle che parevano più perfetibili. A queste giovani venne in seguito attribuito un titolo che le distingueva dalle loro simili: poiché la *curia* designava la *corte* pontificia, e *curiale* (in latino *curialis*) il *cortigiano*, le chiamarono nientemeno che *cortigiane* (traduzione italiana di *curiales*).

Si verifica però una degenerazione delle cosiddette *cortigiane*, principalmente perchè intorno alla Curia si aggirava gente di ogni risma da banchieri ricchissimi a mercanti a figli di buona famiglia costretti al celibato dalle ambizioni per il futuro ma non all'astinenza e alla castità nel presente. Queste donne *libere* che i curiali reclutavano erano per forza delle donne sole, oppure di famiglia modesta o povera, le quali si trovavano nella situazione in cui per poter vivere liberamente dovevano farsi mantenere dai loro ospiti. Una più che naturale conseguenza ne è stata quella che i bei cenacoli casti degli intellettuali degenerarono in bacchanali in cui l'intelligenza e la cultura delle cortigiane non costituiva più una meta in sé. Queste ultime finirono dunque col distinguersi dalle altre prostitute solamente per via del loro status sociale privilegiato, così definito dal Burckhardt: *cortigiana, hoc est meretrix honesta* (cortigiana, ovvero prostituta onesta). Però l'onestà cui si allude non deriva affatto dalla castità, bensì è linguisticamente determinata da un modo di vita borghese, dalla cultura, dalle buone maniere. In effetti, queste donne vivono nel lusso grazie alla generosità dei loro benefattori e quotidianamente ricevono da grandi dame. Tant'è vero che la lucrosità della professione è talmente appariscente, che le madri cominciano a considerare la possibilità di avviare le proprie figlie alla prostituzione pur spendendo grandi somme di denaro.

Cortigiane, dunque, diventavano pure quelle poverine che con la vita intellettuale dei cenacoli umanistici non avevano granché a che vedere, ma che, invece, si prestavano o giochi erotici solamente a scopo di lucro. Vale a dire che il termine *cortigiana* diventò praticamente sinonimo di *prostituta* e tale situazione ebbe quale risoluzione il coniare di un altro termine atto a rispecchiare il profilo reale di queste donne. Cortigiane lo saranno tutte ormai, ma nettamente distinte le une dalle altre da qualificativi che non lasciano spazio a dubbi sulla loro reale condizione; in sostanza, la distinzione rimanda a due diverse categorie maggiori di prostitute: le *cortigiane oneste* o *meretrici sumptuose - prostitute* in quanto praticano una tariffa in cambio a quello che offrono, e *oneste* perchè frequentate da uomini altolocati; a debita distanza segue una

¹ Casagrande (Rita, di Villaviera; a cura di), *Le cortigiane veneziane nel Cinquecento*, Loganesi, Milano 1968, p. 24

² *Ibidem*, p. 25

schiera di categorie inferiori a loro volta distinte tra loro per via delle tariffe praticate: le *cortigiane da lume* o *da candela*³ e le *meretrici*, quanto dire le *puttane*. Tale terminologia fu votata a una lunga vita visto che si impose nei primi decenni del Cinquecento e restò sostanzialmente immutata in seguito, a Roma che altrove. Giacché è la migliore distinzione che abbia finora trovato, mi dilungherei ancora un po' sulle cortigiane oneste, anche perché molte delle donne che vissero liberamente in questo periodo vennero contrassegnate col termine di *honorate* cortigiane; non sono riuscita, intanto, a trovare una quanto mai storicamente giusta distinzione tra i termini *onesta* ed *onorata*, ma se stanno a significare la stessa cosa, rimane pure scoperta una categoria di donne libere che fecero le mantenute, senza però richiedere una tariffa in compenso.

In varie altre città se ne potranno magari incontrare espressioni locali e vari qualificativi, ed il fenomeno riguarda più che altro le rappresentanti meno fortunate del mestiere, ma la parola *cortigiana* sarà ovunque sinonimo di *prostituta* e parimenti l'espressione *cortigiana onesta* avrà il medesimo valore. "*Quantunque il nome di cortigiana fosse dato indistintamente a tutte le donne che facevano traffico di sé, pure andavano distinte le cortigiane dalle meretrici dei bordelli.*"⁴ Secondo il Molmenti, il termine *cortigiana* ne avrebbe definito, invece, soltanto quelle che alle grazie del corpo aggiungevano gli allettamenti dello spirito, il che concedeva loro anche l'epiteto di *honorate*.

Ci si deve fare, dunque, una nettissima distinzione tra le varie categorie di cortigiane ossia donne di facili costumi: da un canto vi sono le *cortigiane oneste* la cui caratteristica principale è quella di essere mantenute da uno o più protettori abituali, generalmente appartenenti alle classi più elevate della società; dall'altro, vi è il resto delle *prostitute* che mantengono tutti coloro che le sfruttano. Quella che in una certa misura gode di indipendenza è la *cortigiana onesta*; le altre, invece, dipendono penosamente dagli umori di ruffiani o mezzane che controllano loro l'esistenza.

Il grandissimo numero delle prostitute veneziane nel Cinquecento si potrebbe in qualche modo spiegare se si prendesse in considerazione un fatto assolutamente normale all'epoca e cioè che le donne della buona società veneziana non partecipano affatto alla vita culturale della città, assistendo al massimo a talune feste e cerimonie pubbliche, in onore di qualche alto dignitario, ospite insigne della Serenissima. Così che i nobili addirittura stentavano pubblicamente le loro relazioni con le donne di facili costumi, il che dava a queste ultime l'opportunità di sfoggiare un lusso sì spudoratamente guadagnato. Numerose furono dunque le loro sfide ai divieti, il contravvenire alle particolari leggi che regolavano il lusso. Trasgredire le differenze di classe viene percepito dal Sanudo, e con lui da un'intera schiera di aristocrati, quale sfida del buon gusto e della dignità delle stirpi nobili: "*In questo zorno (11 aprile 1526) se intese publice di un paro de nozze fatte da sier Andrea Michiel di sier Francesco da San Canziano, vedovo, in una Cornelia Griffio vedoa, meretrice sumptuosa et bellissima, qual è stata di altri, ricca, qual li ha in dota dà ducati mille. Et fu fatte le nozze nel monasterio di San Zuan di Torcello; che è stata gran vergogna a la nobiltà veneta...*"⁵

³ Larivaille, Paul, *Le cortigiane nell'Italia del Rinascimento – Roma e Venezia nei secoli XV e XVI*, Rizzoli, Milano 2000, p. 56: Larivaille si domanda se il termine richiama un'attività esercitata in origine nel retrobottega di venditori di candele.

⁴ Molmenti, Pompeo, *Storia di Venezia nella vita privata*, II, Bergamo 1928, p. 458, vezi nota 5

⁵ Casagrande, *op. cit.*, p. 29

E poiché eran belle, ammirate e protette dai nobili, non ci è voluto tanto perché le cortigiane si mescolassero rapidamente alla vita cittadina, imitando molte delle abitudini delle dame. Dice il Vecellio nel suo *De habitis moderni et antichi* che "*talune rassembrano nel habito le maritate ... portando gli anelli al dito come le maritate fanno, et perciò chi non è più che pratico ne rimane ingannato.*"⁶

Lo stato veneziano, in effetti, era solito intervenire sempre per limitare, ammonire, minacciare, e soprattutto vietare rispetto all'atteggiamento esagerato delle cortigiane. Le leggi suntuarie, apparse verso la fine del Duecento⁷, nel Cinquecento erano promulgate dovunque in Italia per reprimere il crescente lusso dei cittadini, che, emulando la vita svolta presso le varie corti, andavano mutando le abitudini modeste del passato adagiandosi in nuove e inusitate raffinatezze. La necessità dei decreti suntuari che riguardassero non soltanto l'abbigliamento ma anche la mobilia, i banchetti e le feste, e pressappoco tutte le manifestazioni della vita cittadina, sia pubblica che privata, si tradusse a Venezia nella creazione (1513) da parte del Senato di un apposito servizio, incaricato della regolamentazione delle spese suntuarie e della sorveglianza delle cortigiane: il *Magistrato alle Pompe*, formato in effetti da tre patrizi, i Provveditori alle Pompe.⁸

Il lusso delle dimore delle cortigiane veneziane scatenò il malcontento delle autorità che cercarono di impedire loro di alloggiare nelle parti più ricercate della città. Ecco un documento ufficiale del tempo (riportato dal Larivaille) che ambiva a marginalizzare di nuovo le cortigiane come lo erano state un tempo nel Castelletto: "*Viene veduto con molta dispiacenza da diversi che le habitationi delle Meretrici in questa città siano non solo mescolate con quelle delle donne di honesta vita; ma etiandio contrario a quello che si costumava altrove, siano ben spesso poste nelli più cospicui lochi e belli siti di essa; facendo non pure concorrenza a quelli che manco doveriano, ma procurando ancora con eccessivi affitti di sopravanzare li altri; a che volendo li Illustrissimi Signori Sopraproveditori e Proveditori alle Pompe provvedere hanno colle presenti terminato e dichiarato: Che sia e s'intenda nell'avvenire prohibito a cadauna meretrice l'habitare sopra Canal Grande, da un capo all'altro sotto alcun color o pretesto, così in casa propria come tolta ad affitto in nome suo o di altri, sotto pena de ducati cento e di mesi sei di prigione la prima volta et la seconda le siano radoppiate le pene, delle quali in niuna maniera le possi esser fatta gratia.*"⁹

Viene quindi vietato alle prostitute di Venezia di tenere in casa guarnizioni di seta, tappezzerie o mobili ornati con tessuti preziosi. Ma come accadeva il più delle volte, il decreto venne disatteso e ne apportano la testimonianza vari testi coevi che parlano di cortigiane che vivevano tra tappezzerie di grande pregio e dormivano in letti intarsiati, sormontati da ricchi baldacchini di damasco e talvolta da cieli su cui erano dipinte scene erotiche.

⁶ *Ibidem*, p. 63

⁷ La prima legge suntuaria fu promulgata nel 1299. Nei secoli successivi le leggi suntuarie sono sempre più numerose, riguardando tutti i cittadini e ripetono più volte gli stessi divieti, comprovando l'inefficienza e l'eludere di tali divieti, specie nel Cinquecento, quando il lusso, massime a Venezia, prorompe e dilaga dovunque.

⁸ Larivaille, *op. cit.*, p. 97

⁹ *Ibidem*, p. 90

Quanto all'abbigliamento, i Provveditori alle Pompe non si mostravano affatto teneri verso le cortigiane in particolare, e verso le prostitute in generale. Su detta dello Zorzi, si cominciò ancor dal Quattrocento, con l'ordinare alle prostitute di portare un fazzoletto giallo in capo e calze gialle. Ci è pervenuta, d'altro canto, un'informazione che sembra contrapporvisi; si tratta di Larivaille secondo cui soltanto a Firenze vi fosse promulgato un tale obbligo. Esso cita una legge emanata da Cosimo I nel 1546 che imponeva alle prostitute di portare un velo giallo o al massimo un nastro di stoffa gialla alta almeno un dito, posta di modo che potesse essere vista sempre e da chiunque. Al 1562 risale un'altra legge che non parla più di nastri o veli gialli, bensì di un berretto. Larivaille, invece, sostiene che a Venezia non accadde nulla di tutto ciò e che al limite venne imposta alle cortigiane una tenuta più sobria di quella di altre donne, vietandogli inoltre abiti e *parures* tollerate per altre donne in certe circostanze. Da altre fonti apprendiamo che nel Cinquecento le prostitute erano tenute a portare un velo giallo, una reminiscenza della baretta gialla che dovevano portare gli ebrei di Venezia. Dario Carraroli accenna pure esso all'usanza dei segni distintivi, senza però far parola di Venezia. Secondo Carraroli, venne imposto alle "*seguaci della Venere Pandemia*" un segno distintivo col quale "*doveano dare avviso alla gente di loro presenza*", e tutto ciò perché la più bassa categoria delle prostitute, quella che a Napoli si chiamava delle **guardiole** ("*perché metteansi quasi di guardia sui canti delle vie ad appostare i passeggeri*") aveva attirato l'attenzione delle autorità con i suoi scandali e disordini.

Il segno variò a seconda della città in cui era usato. Così a Napoli tale segno si concretizzò in una gonna lunga, con "*corpetto sgolato*" con in più qualche penna "*nei capelli spartiti e arricciati*". A Padova le meretrici dovevano portare cappuccio rosso e gonna di tela bianca, mentre in Piemonte era d'obbligo l'uso di un cuffione con due lunghe corna. A Bologna, invece, le donne di tutti erano tenute a indossare una clamide lunga fin sopra i nodelli delle gambe, aperta davanti, senza collare e legata sui fianchi. Naturalmente, in seguito a questa impostazione si tentò una deroga alla legge, il che accadde anche a Venezia, le meretrici volendo, quindi, nascondere la loro vera condizione coprendosi di panni bianchi a guisa delle vergini. La repressione da parte del governo fu simile a quella di Venezia: vi furono obbligate a "*smettere quel simbolo di candore*" e a vestire di *giallo*, "*colore spregiato*", aggiunge Carraroli. A Parma, di conseguenza, fu tolto loro nel 1543 il pannolino bianco con il sonaglio e fu imposta, invece, la benda gialla. Un'altra città e l'ultima di cui il Carraroli faccia parola rispetto al colore giallo imposto alle meretrici è Faenza, dove il segno distintivo era un *velo giallo* e un canestro al braccio. Diversa la situazione a Milano, dove le prostitute dovevano indossare un mantelletto di fustagno nero, però veniva loro proibito di portare le trecce legate con nastri di cui "*soleano ornarsi le donne del Quattrocento*". Il rigore va ancora più oltre a Milano e "*nel 1559 fu emanato un ordine, per il quale era data facoltà ai deputati dell'Ospedale maggiore d'imprimere sulla faccia delle sciagurate, prima che ne uscissero, un segno morello acciò fossero subito riconosciute e schivate*".¹⁰ Il Carraroli, purtroppo, non parla affatto dei divieti e degli ordini emanati a Venezia, però quanto suddetto a proposito di Larivaille mi spinge a credere che fu infatti solo a Firenze che le meretrici si dovevano attenere all'obbligo dell'uso del *velo giallo*, poiché

¹⁰ Carraroli, Dario (a cura di), *Vita e costumi in Gli italiani e il Bel Paese*, A.A.V.V., Francesco Vallardi, Milano, seconda edizione p. 181-182

questa mia opinione è in sintonia con quanto detto da Rita Casagrande di Villaviera nel libro da essa curato, *Le cortigiane veneziane nel Cinquecento*. Nel capitolo dedicato a Tullia d'Aragona, Casagrande ricorda che il dialogo *Della infinità dell'amore* di pugno della Aragona, pubblicato durante la sua permanenza a Firenze, venne dedicato dalla cortigiana addirittura a Cosimo de' Medici perché questi l'aveva esentata dall'usare il contrassegno delle cortigiane: *il velo giallo*.¹¹

Nel 1543 veniva vietato alle donne di malaffare l'uso di gioielli, perle, ori, argento e abiti di seta. Così a Veronica Franco, cortigiana poetessa, gran pregio della Serenissima, e che nel 1580 subisce un processo di stregoneria presso il tribunale del Santo Uffizio, tra altre cose altrettanto condannabili viene imputato essersi fatta passare talvolta per fidanzata talvolta per donna maritata talvolta per vedova allo scopo di adornarsi di gioielli e abiti che alle cortigiane è vietato portare! C'è poi il divieto di andare in barca vestite da uomo, di andare in chiesa di notte o vestite da donne sposate o da vedove di buona famiglia, di portare veli e fazzoletti di seta bianca come le ragazze da marito.

Secondo il Vecellio, le cui testimonianze risalgono al 1590, "*le pubbliche meretrici, che stanno nei luoghi infami*" non vestono tutte alla stessa maniera, essendo pure loro condizionate dalla fortuna. Vestono più da uomini che da donne, con giubbotti di seta o di tela, a seconda dei mezzi, imbottiti come li portano i giovani, e con frange larghe; indossano camice da uomo, su di cui, durante l'estate, mettono un grembiule di seta o di tela, lungo fino ai piedi.¹² Su detta di Tommaso Garzoni, le meretrici si mostravano alle finestre cercando di attirare i clienti "*girando d'occhio a chi passava, gesticolando con la mano, accennando collo sguardo, motteggiando col viso, parlando, ridendo, chiamando, pregando, gridando*" e addirittura svelandosi il seno per distogliere gli uomini dai peccati contro natura (prova ne è il Ponte delle Tette a Venezia)!

D'altro canto, le meretrici sumptuose, quanto dire le cortigiane oneste, portavano vesti simili a quelle delle donne sposate e, ogni tanto, a quelle vedovili delle patrizie, con le mani eccessivamente inanellate. Certo che tale presuntuosità e mancanza di scrupoli offende il gusto pubblico a tal punto che il Garzoni viene a sentenziare che la cortigiana "*da tutte le parti spira libidine, e lascivia estrema*."

Un'altra stranezza che si rifà alla moda veneziana del secolo fu il *topless*, vale a dire l'abitudine di portare scollature profondissime. Si capisce che tale moda veniva praticata soltanto dalle donne di malaffare, anche perché le ragazze dei ceti medi erano ancora reclusi e le donne che potevano uscire erano sempre accompagnate da serve e quindi di esse se ne vedevano raramente in giro. In effetti, man mano che il secolo va avanti il seno scoperto diventa la moda universale delle cortigiane.

Imperversa in Italia in questo periodo la moda di indossare vesti maschili e questo non è un tratto esclusivamente delle cortigiane, anzi. Che la loro tenuta fosse stata più appariscente e avesse dato più nell'occhio è sicuramente dovuto al loro uso di farsi vedere in pubblico, il che le rende più soggette ai controlli che vengono operati dai Provveditori alle Pompe, e quindi più fitta materia di analisi nei nostri tempi. Di quest'abitudine risentono anche le donne sposate e perfino le religiose, anche se in

¹¹ Casagrande, *op. cit.*, p. 225

¹² Zorzi, Alvise, *Venezia nel secolo di Tiziano*, Rizzoli, Milano, 2000, p. 183

Italia tale moda era rigorosamente vietata dalla Chiesa. A Venezia, per esempio, si pensa che fungeva da espediente adottato dalle cortigiane che non si potevano permettere i lussuosi abiti femminili alla moda, oppure, a dar voce all'opinione del Senato, perché diventava un raffinato sistema di adescamento.¹³

"Un vizio innominabile, che inguinò i costumi di Grecia e di Roma, si era diffuso nel Rinascimento, imitatore dell'arte e dei vizi degli antichi, specie tra ecclesiastici e letterati. Non ne andò esente a Venezia, e si vuole ne fossero immondi anche uomini di onesta fama come Marin Sanudo e Celio Magno." "Gli svergognati non si raccoglievano soltanto di nascosto, ma per le vie si vedevano uomini in habito femmineo e donne di mal affare che, per meglio adescare, prendevano l'aspetto e gli abiti maschili, e nascondevano metà della faccia, con i capelli annodati a fungo, com'erano chiamate coteste acconciature, severamente proibite da una legge dei Dieci, del 5 marzo 1480. Alcuni parlano di una prescrizione bizzarra fatta dal governo alle meretrici, le quali dovevano stare sedute sul davanzale della finestra con le gambe pendenti e il seno scoperto, per allettare gli uomini e distoglierli dalle passioni contro natura."¹⁴ Che l'omosessualità fosse talmente diffusa a Venezia lo testimonia pure "l'istanza delle meretrici (27 marzo 1511) le quali si rivolgevano al patriarca Antonio Contarini affinché, per riparare a un male maggiore, venisse in loro aiuto non potendo esse più vivere: niun va di lhorò- si scriveva- a cagione dei peccati contro natura."¹⁶

A completare la tenuta alquanto erotizzata delle cortigiane veneziane sono le calzature, vero prodotto dell'ingegno veneziano, e che fecero stupire più di uno straniero di passaggio sulla laguna. A camminare sembravano appollaiate sui trampoli, vistane la stravagante altezza e pare si arrivasse addirittura a una cinquantina di centimetri. Si chiamavano *zoccoli*, inizialmente creati per uno scopo pratico, quello cioè di sopperire alla scomodità delle strade non selciate e limacciose dell'epoca. Oppure secondo altre interpretazioni, essi furono escogitati appunto per togliere alle mogli la libertà di movimento: la donna sugli zoccoli si doveva far sempre appoggiare da due serve che la aiutassero a camminare. Gli zoccoli conferiscono alle donne veneziane del Cinquecento una statura gigantesca e un passo tentennante: *"non vanno secure dal caschare, se non vanno bene appoggiate a le schiave"* diceva il Casola. *"Paiono più alte degli uomini di un piede poiché calzano zoccoli di legno ricoperti di cuoio alti almeno un piede, sicché sono costrette ad avere una donna che le aiuti a camminare e un'altra che ne sollevi la coda, e camminando con portamento grave vanno mostrando il seno, e questo sia le vecchie che le giovani."¹⁷*

Sebbene verso il tramonto del Rinascimento la prostituzione istituzionalizzata venisse meno nella maggior parte dell'Europa, il fenomeno continua a fiorire nelle lussuose città italiane, essendo questo un motivo d'allarme in più per le autorità locali, le quali stentano a reprimere in tutti i modi possibili la dissipazione che imperversa in città quali Venezia, Firenze o addirittura Roma, la sede pontificia.

¹³ Larivaille, *op. cit.*, p. 102

¹⁴ Molmenti, *op. cit.*, p. 457

¹⁶ *Ibidem*, p. 457

¹⁷ Larivaille, *op. cit.*, p. 100

ÎN JURUL UNOR CONTRIBUȚII "NOI" LA CONFESIUNEA EPISCOPULUI ARĂDEAN IOANICHIE MARTINOVICI (1710 – 1721)

GHEORGHE GORUN

ZUSAMMENFASSUNG. UM EINIGE BEITRAGEN ZU DER BEKENNTNIS DES ARADER BISCHOFFS IOANICHIE MARTINOVICI (1710-1721).

Der Autor zerlegt ein Artikel publiziert von der Historiker Eugen Glück in welchem er beschäftigt sich mit der Konditionen in dem der serbischer Bischoff Ioanichie Martinovici, der arader orthodoxe Bischoff zwischen 1710-1721 und der das Bekenntnis zu der Romische Kirche in 1714 gemacht hat. Das Artikel enthält sehr viele Fehlern über die Organisation und Funktionierung des Rumänisches Kirche und des Römisch Katholische Kirche aus die Gegende Vest- und Ostkarpaten, die Beziehungen zwischen diesem in die Konditionen des Ausbau, der religiöse Vereinigung zwischen der orientalische und römische Kirche in erste Jahrzehnten der 18. Jahrhundert. Der Autor korrigiert alle diese Fehler, und herstellt die reale historische Konditionen des historischen Ereignissen wieder. Am meisten versuchte die Entfernung des Insinuationen die sind nicht unterschützt mit Archivdokumenten, die Unterordnertendenz des vereinigte Bischoffs zu der römisch katholische Kirche, ein alter Leitmotiv des orthodoxische Orientierung, die versuchte so zu beglaubigen das Idee dass der rumänische vereinigte Kirche ein fremder Körper ist, pflanzt mit Kraft in Gewissen der Siebenbürgerrumäner.

Relativ recent un istoric arădean publica un articol dedicat episcopului Ioanichie Martinovici, interogându-se retoric asupra confesiunii acestuia,¹ material care,² pe lângă introducerea în circuitul științific a unor date și informații incorecte, mai recurge și la interpretări eronate ce nu pot fi trecute cu vederea.

¹ Eugen Glück, *Contribuții cu privire la confesiunea catolică a episcopului arădean Ioanichie Martinovici*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria Theologia catholica, XLIV, 1, 1999, p. 69 - 80

² Este cazul să precizăm că se pare că istoricul arădean a inaugurat cu acest prilej o manieră sui – generis de cercetare arhivistică: prin poștă. O simplă cerere adresată Arhivei primăriale din Esztergom și trimisă prin poștă, a fost de ajuns pentru a intra în posesia copiei xerografiate a materialului respectiv. Merită aici reliefat liberalismul extraordinar al arhiviștilor de la respectiva instituție, care nu impun nici un fel de interdicții sau piedici în calea accesării materialului arhivistic deținut, precum și prețul extrem de scăzut al copiilor xerografice (15 forinți pagina A4, echivalentul a 0,50 euro, în timp ce la Arhiva Națională a Ungariei aceeași copie costa în anul 2000 între 28 și 80 de forinți, adică 1 până la 3 euro).

Istoricul arădean, altminteri cu foarte vechi state de serviciu în slujba istoriografiei, își începe seria erorilor chiar în titlu unde afirmă cu candoare că Ioanichie Martinovici ar fi fost episcop *orădean*. În realitate acesta a fost episcop *arădean*. Este totuși posibil ca eroarea să nu-i aparțină numai autorului ci și editorilor revistei, care nu au sesizat în manuscris – sau la corectură ? – diferența dintre cei doi termeni. Ca unul care m-am ocupat anterior de editarea unui anuar în care istoricul în discuție a publicat relativ frecvent,³ sunt la curent cu calitatea manuscriselor pe care acesta le-a predat totdeauna redacțiilor, fiind nevoiți de fiecare dată să le redactilografiam, fără ca autorul să le fi corectat apoi. În aceste condiții, admitem că editorii revistei clujene au putut – cel puțin din acest punct de vedere – greși involuntar. Dar nu pot fi exonerati de responsabilitatea științifică, cu atât mai mult cu cât mai toți sunt specializați în istoria Bisericii, pe care o și predau în mod curent. Ne este totuși greu de imaginat ca editorii să nu fi știut că la Oradea, în primele decenii ale secolului al XVIII-lea, nu a existat un episcop unit, fiind de notorietate că primul episcop unit de Oradea a fost Moise Dragoș (1777 – 1787), iar înaintea lui nu a mai existat altul decât episcopul Meletie Kovács, dar ca vicar al titularului diecezei romano – catolice orădene. Iar de o episcopie ortodoxă la Oradea nici nu a putut fi vorba până în secolul al XX-lea, în ciuda insistențelor lui Mircea Păcurariu, care a văzut episcopi în oricare călugăr peregrin aflat în trecere prin Bihorul din acea vreme.⁴

Revenind la articolul în discuție, semnalăm perspectiva pozitivă a autorului care extinde problema unirii religioase a românilor din Bihor de la o chestiune strict locală – comitatul Bihor – spre una regională, având în vedere și Aradul și Banatul, regiune care, ulterior, a fost totdeauna în sfera de acțiune a ierarhilor greco-catolici orădeni, dar într-o dispută înverșunată cu cei ortodocși din Serbia. În orice caz, autorul vizat de noi dovedește o perspectivă mai largă decât au avut-o predecesorii săi, chiar dacă, esențial, ea aparține aceluiași punct inițial de vedere slavo – centric. Pentru că analiza raporturilor religioase a

³ Este vorba de anuarul *Crisia* al Muzeului Pării Crișurilor din Oradea, al cărui secretar de redacție am fost o perioadă oarecare de timp, după ce o perioadă și mai îndelungată am fost membru al Comitetului său de redacție.

⁴ Amintim numai lucrarea lui Mircea Păcurariu, *Viața bisericească a românilor din părțile nord-vestice ale țării până la începutul secolului al XVIII-lea*, în *Trepte vechi și noi de istorie, cultură și viață bisericească în Eparhia Oradei. Mărturii și evocări*, Oradea, 1980, p. 153 – 164 care, în ciuda limitării din titlu, își întinde prezentarea până în primele decenii ale secolului al XVIII-lea și care, la p. 161, afirmă că "După el (Petru Hristofor – n. n. G. G.) Bihorul nu va mai avea un episcop (ortodox – n. n. G. G.) propriu pentru mai bine de două veacuri, ci va ajunge sub oblăduirea duhovnicească a episcopilor de la Arad...". Peste numai câteva pagini din același volum de studii, Gheorghe Lițiu, preot și istoric consacrat (are un doctorat în acest domeniu), ne lămurește că despre Petru Hristofor, despre care se afirmă că ar fi fost episcop la Oradea în anii 1708-1712, se știe dintr-o anchetă judiciară din perioada anilor 1754 – 1756 (!), când un preot a declarat că ar fi fost hirotonit de acesta. Gheorghe Lițiu, *Biserica ortodoxă din eparhia Oradiei din sec. XVIII până în zilele noastre*, în *loc. cit.* De remarcat că, într-o lucrare ulterioară (*Din activitatea bisericească a Episcopiei ortodoxe a Oradiei în ultimii două sute de ani*, Oradea, 1984) Gheorghe Lițiu este mult mai imprecis în ce-l privește pe pseudo-episcopul Petru Hristofor (p. 24).

întregului spațiu extra (vest) – transilvănean debutează cu inițiativele de structurare bisericească sârbești pe relația Peć⁵ – Karlowitz – Arad; o și afirmă deschis atunci când consideră că privilegiile ilirice acordate de Leopold I, la 20 august 1691, sârbilor refugiați pe teritoriul Ungariei, drept bază juridică a vieții Bisericii Ortodoxe din Ungaria (inclusiv Crișana).⁶ Mai mult, el coboară adânc în istorie, prelungind subordonarea canonică a ortodocșilor din acest spațiu aceluiași centru sârbești Peć și Karlowitz, până în urmă în secolele al XVI-lea și chiar al XV-lea, prin intermediul unor episcopii pe care le inventează *ad hoc*: Giula, Ineu (1479), Lipova (1563), Szeged și Oradea (1660). Nu și la Arad, unde instituția episcopală a avut totuși șansa să își facă apariția în 1707, când episcopul Isaia Diacovici s-a refugiat aici de teama curuților, cu care – se știe – sârbii nu au avut de loc relații bune. Iar titularii acestor episcopii ar fi fost: la Oradea Petru Hristofor (1708-1712), iar la Arad mai înainte amintitul Isaia Diacovici (1707), cu toții desemnați de patriarhul sârb Arsen Cernoievici.⁷ Evident, autorul nostru nu l-a uitat nici pe episcopul orădean Efrem Banianin, despre care totuși nu știe cine l-a numit în 1695, și care a trecut la Unire fiind nevoit să plece la Buda.⁸ Epuizând chestiunea predecesorilor, ajungem la tema Unirii religioase în Bihor, tema propriu-zisă a întregului demers mai mult literar și mai puțin științific semnat de istoricul arădean.

În opinia acestuia, istoria Unirii religioase a bihorenilor este la fel de nebuloasă ca și periplul său prin antecedentele ei. Conform acestuia, 60 de preoți bihoreni l-ar fi recunoscut ca întâistător pe episcopul Iosif de Camillis la 19 aprilie. Nu ne precizează anul, dar înțelegem că în 1695, pentru că atât în propoziția anterioară, cât și în cea posterioară, amintește acest an.⁹ Ca sursă documentară a acestui eveniment, ne trimite la două scrisori ale episcopului de Camillis publicate de Hodinka Antal în de acum celebra sa colecție de documente,¹⁰ la Pirigy István,¹¹ precum și la volumul al XII-lea din *Monumenta Ucrainae Historica*, însă fără a ne da alte amănunte bibliografice esențiale.

Cum autorul arădean în discuție se abate serios atât de la concluziile istoriografiei mai vechi, cât și de cele din ultimii ani, am încercat să vedem care este situația exactă a izvoarelor pe care le folosește. La Hodinka, din cele două documente menționate – nr. 307 și nr. 338 – primul nici nu se referă la ținutul în discuție – Bihor, Arad, eventual Banat – ci la zona nordică a spațiului

⁵ În cursul prezentei lucrări autorul confundă sistematic Peć cu Pécs (se pronunță identic), primul fiind un oraș în Serbia (mai este cunoscut și în forma turcească Ipek, des utilizată de istoricii ortodocși), iar al doilea un oraș în sudul Ungariei, pe ruinele vechiului oraș roman Sophianae, dar cunoscut în epoca medievală sub numele de Quinqueecclesiae (germ. Fünfkirchen). De fapt autorul face dese greșeli de natură geografică, stâlcind numele consacrat al unor locuri; de exemplu Bistea în loc de Bistra, Ghiriș în loc de Giriș etc.

⁶ Eugen Glück, *Contribuții...*, p. 71

⁷ *Ibidem*

⁸ *Ibidem*, p. 72

⁹ *Ibidem*

¹⁰ Hodinka Antal, *A munkácsi gör. szert. püspökség okmánytára*, I, 1458-1715, Ungvár, 1911

¹¹ Pirigy István, *A magyarországi görögkatolikusok története*, I-II, Nyiregyháza, 1990

extracarpatic, numit atunci Partium, adică la comitatul Bereg.¹² La rândul său, la pagina indicată de istoricul arădean, Pirigy István se referă la o presupusă – și complet greșită – trecere a 60 de preoți români din Bihor sub autoritatea episcopului de Camillis care ar fi avut loc la 19 aprilie 1700,¹³ și nu 1695 – bazându-se și el tot pe documentele nr. 308 și 338 publicate de Hodinka. Iar acest din urmă document, datat la 17 octombrie 1705, este o scrisoare a episcopului de Camillis adresată – într-adevăr – preoților români din Bihor, în care îi anunță că îl va trimite la ei pe arhidiaconul Sătmăruului, Gheorghe Bizánczy (în original Bizansky), el însuși nefiind capabil să-i viziteze din cauza "timpurilor tulburi".¹⁴ Având în vedere conținutul documentului, credem că atunci când Pirigy István și-a redactat lucrarea nu a verificat amintitul document săvârșind o eroare, iar istoricul arădean, la rândul lui, nu s-a mai ostenit să-l verifice pe Pirigy István, preluând automat eroarea acestuia pe care o mai pune, a doua oară, în circulație.

Și mai sugestiv pentru superficialitatea cu care a fost abordată chestiunea trecerii românilor bihoreni la Unire atât de Pirigy cât și – mergând îndeaproape pe urmele lui – de istoricul nostru din Arad, este împrejurarea că nici unul dintre ei nu știu de *Jurnalul* episcopului de Camillis, publicat în 1895 de către Zsatkovics Kálmán,¹⁵ în care însuși episcopul munkăcean face precizarea că preoții români din Bihor au trecut cu toții sub ascultarea sa la 12 septembrie 1692 și nu în 1695 – prin Efrem cum o spune limpede¹⁶ – cum este dispus să creadă istoricul arădean ori, 1700 cum ar lăsa să se înțeleagă documentele pe care le preia, fără nici o noimă, de la Pirigy.

Dar istoricul arădean nu numai că a preluat de la Pirigy, în mod automat, anumite informații ci i-a și atribuit anumite afirmații care acesta nu le-a făcut. De exemplu, în aceeași frază, istoricul arădean vorbește de un document datat 9 mai 1695, în care episcopul de Camillis ar fi raportat la Roma despre greutatea unirii în Bihor și Crasna, abuzurile stăpânirii otomane – care, altminteri, încetase deja în 1692 – și urmările inflenței "eretice" adică calvine.¹⁷ Iar la subsol îl citează pe Pirigy cu p. 134, dar care la pagina respectivă nu amintește nici un cuvânt despre documentul din 9 mai 1695, ci documentele nr. 307 și 338 ale lui Hodinka, ce iarăși nu amintesc nimic despre acest raport. În schimb Hodinka a publicat în colecția sa un alt document, datat în 21 martie 1695 și numerotat de acesta cu nr. 291,¹⁸ în care episcopul de Camillis raporta, într-adevăr, la Congregația De Propaganda Fide despre aceste chestiuni, la care a mai adăugat și mai multe informații despre împrejurările săvârșirii trecerii la Unire a românilor bihoreni, dar fără a preciza măcar anul. Din textul scrisorii reiese totuși că acest eveniment s-a produs cândva într-un trecut nu prea îndepărtat, dar nici prea recent; însă în nici un caz nu în același an în care a fost redactată scrisoarea.

¹² Documentul nr. 307 la Hodinka, *A munkácsi gör. szert. püspökség okmánytára*, p. 399, nu este datat, dar în text este amintită data de 19 aprilie 1700

¹³ Pirigy István, *op. cit.*, I, p. 134

¹⁴ Hodinka, *op. cit.*, p. 463-464

¹⁵ Zsatkovics Kálmán, *De Camellis József munkácsi püspök naplója*, în *Történelmi Tár*, 1895, Budapest, p. 700-724

¹⁶ Eugen Glück, *op. cit.*, p. 72

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ Hodinka, *op. cit.*, p. 382-383

După ce lămurește în acest mod problema Unirii în Bihor, istoricul arădean abordează în același mod extinderea ei. Amintește într-un singur rând de materializarea unei anumite inițiative a episcopului Augustin Benkovich, despre care însă nu face precizări edificatoare. Apoi amintește, în aceeași viteză, de implicarea "cu elan sporit" a episcopului Emeric Csáky, probabil tot în consolidarea Unirii. Totuși el preferă să distingă progresul Unirii mai ales în migrația spre Bihor a multor iobagi (din cauza unei anumite foamete din Transilvania din 1717), prilej cu care presupune – acum pe baza unor afirmații ale lui Pirigy,¹⁹ pe care însă acum nu-l mai citează, în schimb, pentru a-și fortifica supoziția îi implică pe Silvestru Augustin Prunduș și Clemente Plăianu²⁰ – că între cei care și-au căutat adăpost în Bihor "se găseau și uniți!"²¹

Trebuie să recunoaștem că creșterea numerică pe această cale a "uniților" din Bihor nu este de natură să întărească convingerea că Biserica românească din Bihor s-ar fi menținut cu adevărat în tabăra unită, ci că ea s-ar fi fortificat doar prin elementele venite dinspre Transilvania, relativizând într-un fel apartenența lor la Biserica greco-catolică! Dar atunci autorul de care ne ocupăm ar trebui să își explice o altă afirmație din lucrare, cu câteva pagini mai încolo, cum că la 26 decembrie 1714, episcopului arădean Martinovici i s-a adus la cunoștință că preoții români din zona Oradea ar fi trecut la Unire "recent".²² Ceea ce este mai mult decât curios, mai cu seamă dacă avem în vedere și izvorul indicat la subsol de autor.²³ Căci este posibil ca, după mișcarea rákócziă din anii 1703 – 1711, în timpul căreia disciplina canonică a fost ca și inexistentă, un grup de preoți români al căror comunități să fi părăsit Biserica catolică, să fi revenit în sânul ei. Însă sursa documentară a autorului arădean fiind iarăși imposibil de controlat, coroborând întâmplarea cu reproșurile de mai sus, nu putem să nu punem întregul demers sub semnul întrebării!

Seria erorilor, chiar a unora frapante, continuă. Spre exemplu, pentru Oradea autorul scoate – nu se știe de unde – un protopop (?), care i-ar fi convocat la un moment dat pe preoții săi în scopul de a-l invita pe episcopul arădean

¹⁹ Pirigy István, *op. cit.*, p. 109 și 134. El recurge aici la părerile lui Bunyitai Vincze, *A váradi püspökök a száműzetés és az újjáalapítás korában (1566-1780)*, Debrecen, 1935, p. 313, respectiv Bársony István, *A váradi püspökség Bihar megyei birtokainak jobbágysága a XVIII. század első harmadában*, în *Magyar Történelmi Tanulmányok*, XII, Debrecen, 1979, însă acesta din urmă nu face referiri la asemenea eventualități.

²⁰ Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca, 1994, p. 83; cu toată stima față de acești doi autori, ei sunt totuși preoți de formație și nu istorici, deci amănunte de acest fel le-au preluat de la alte surse documentare, iar citarea lor este inutilă, în afară de intenția autorului arădean de a-și "îmbunătăți" izvoarele.

²¹ Eugen Glück, *op. cit.*, p. 72.

²² *Ibidem*, p. 76

²³ La nota de subsol cu nr. 20 citează Arhivele Naționale Oradea, *fond Episcopia Rom. Cat. Oradea, Acta varia*; fără specificarea dosarului și a filei unde a găsit informația, referința nu are nici o valoare. Chiar și fondul citat este greșit. Același fond mai este citat odată, la nota 14, dar fără specificația *Acta varia* și, evident, fără specificarea dosarului și a filei. Ori fondul Episcopiei romano-catolice orădene este enorm, de circa 20.000 metri liniari...

Ioanichie Martinovici să-i păstorească. Natural, fără a indica sursa documentară. Și aceasta în condițiile în care, începând cu anul 1713, preoții români din Bihor aveau – o spune chiar autorul nostru cu câteva rânduri mai încolo – un "protopop primat (sic!) al uniților bihoreni" în persoana lui Paul László. Dacă avem în vedere că un istoric ce se încumetă să abordeze istoria unei epoci ar trebui să aibă informații minime despre modul de structurare și funcționare a societății respective, atunci este o naivitate enormă ca cineva să creadă că, în condițiile primei jumătăți a secolului al XVIII-lea, în comitatul Bihor, condus de un comite suprem perpetuu personificat de episcopul romano-catolic din Oradea, ar fi fost posibil ca într-o anumită zonă, fie ea mai mare sau mai mică, pe deasupra aflată chiar în mijlocul domeniului funciar al aceluiași episcop romano-catolic, să fi fost posibil ca o anumită comunitate religioasă să ia decizii fără știința și acordul stăpânului de pământ și să invite, în liniște, un episcop ortodox să-i viziteze!

Pe de altă parte, în 1713 Paul László nu a fost "protopop primat al uniților bihoreni", ci canonic custode, fiind împuternicit – printre altele – cu coordonarea extinderii Unirii printre români. To el a fost și coordonatorul acțiunii de recuperare a fostelor domenii ale episcopiei romano – catolice orădene, pierdute încă la mijlocul secolului al XVI-lea, și s-a ocupat, începând cu anul 1712, și cu administrarea domeniilor recuperate deja. Titlul său oficial a fost de "*praepositus de ruthenis, custos canonicus Varadiensis et archidiaconus ritus graeci*",²⁴ deci protopop al uniților bihoreni, indiferent că ar fi fost vorba de români sau de orice alte elemente etnice, de care atunci s-au găsit destui pe teritoriul diecezei romano – catolice orădene.

Alte enormități care aparțin autorului arădean al articolului de care ne ocupăm este, pe de o parte, afirmația sa cum că marea problemă a lui Paul László nu a venit din domeniul cultului, ci din încercarea sa de a "...percepe zeciuiala de la românii deveniți proaspăt uniți, în primul rând în zona Oradea și Marghita". Pe de altă parte, refuzul acestora de a plăti zeciuiala (de fapt decima iobăgească obișnuită) este explicat de același autor prin faptul că ortodocșii ar fi fost scutiți de această obligație încă de regele Vladislav (1485); în plus, în opinia autorului, dispoziția lui Vladislav fusese recent confirmată pentru Ungaria de împăratul-rege Leopold I, ultima dată în 1713.²⁵ Să le luăm pe rând.

Întâi de toate, semnalăm câteva erori grave de datare: în 1485, când regele Vladislav i-ar fi scutit pe români de plata zeciuielii, rege al Ungariei era Matei Corvin (1458 – 1490). Matei a fost urmat la tron de un Vladislav, al II-lea, dar acesta a domnit între 1490 – 1516. Chestiunea scutirii ortodocșilor de obligația achitării decimeii iobăgești ori nu a fost dată în 1485, ori nu a fost dată de acel Vladislav, după cum afirmă autorul. Pe de altă parte, Leopold I nu a putut confirma decretul respectiv în 1713, întrucât murise în 1705. În 1713 domnea

²⁴ Málnási Ödön, *Gróf Csáky Imre bibornok élete és kora (1672-1732)*, Kalocsa, 1933, p. 104. Titlul acesta l-am găsit într-o scrisoare olografă a lui Paul László din 13 februarie 1724, trimisă episcopului său Emeric Csáky în Haus- Hof- und Staatsarchiv Viena, *Archiv Csáky*, Briefe an Kardinal Imre Csáky, fascicol 7, carton 6, f. 2273. În 1713, Paul László a venit la Oradea de la Șimleu, unde a fost paroh începând cu anul 1706; a fost omorât în primăvara anului 1729 (Málnási Ödön, *op. cit.*, p. 126)

²⁵ Eugen Glück, *op. cit.*, p. 73

deja Carol al III-lea (al VI-lea ca rege al Ungariei), și el tot "împărat-rege". Cum autorul nu a specificat izvorul documentar al acestei informații, nu putem verifica împrejurările nici a emiterii ei și nici a întăririi ulterioare, chiar și numai pentru Ungaria.

Un lucru este însă cert. Dacă autorul ar cunoaște condițiile în care se impuneau sarcinilor țărănești în cursul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, atunci probabil că nu ar fi căzut din nou în eroarea de mai sus când afirmă că Paul László a stârnit nemulțumirea românilor din Bihor fiindcă percepea nejustificat zeciuiala de la românii deveniți proaspăt uniți. Perceperea decimei nu era determinată de condiția confesională a țăranilor, ci de starea lor socială de țărani dependenți. Ori, după cum am amintit mai înainte, Paul László s-a ocupat într-o vreme și de recuperarea și administrarea domeniilor Episcopiei romano – catolice orădene pe care aceasta le pierduse la mijlocul secolului al XVI-lea. Nu datorită apariției și extinderii în Bihor a Reformei religioase, cum afirmă istoricul nostru, ci a desființării episcopiei, care a fost un act politic al domnitorului de atunci al Transilvaniei.

Natural, odată cu recuperarea vechilor domenii, noul stăpân domeniial și-a impus propriile reguli de achitare a decimei. Suntem de acord că cei care au trebuit să accepte achitarea dijmei – după zeci de ani de dezordine în acest domeniu, instaurat de conflictele militare aproape permanente dintre anii 1687 – 1711 – nu au acceptat cu ușurință noua situație, dar asta nu a avut nici o legătură cu apartenența la o confesiune sau alta. A fost doar o întâmplare că de cele două aspecte complet diferite – extinderea Unirii religioase printre români pe de o parte, și impunerea iobăgimii de pe domeniile recuperate, în bună măsură tot români, pe de altă parte – s-a ocupat una și aceeași persoană, adică Paul László. Ca urmare, afirmația autorului din Arad cum că episcopul arădean Ioanichie, invitat de preoții români din Bihor să facă o vizitație canonică în aceste ținuturi "... a acceptat imunitatea ortodocșilor de plata zeciuiei...",²⁶ ni se pare nu numai o ineptie, ci și o dovadă a subțiririi cunoștințelor generale de istorie a autorului lor. Căci episcopul Ioanichie nu avea autoritatea să accepte sau să refuze "... imunitatea ortodocșilor de plata zeciuiei...", ci numai să accepte o cu totul altă zeciuială, a bisericii, care revenea – de drept – oricărui episcop legal al locului din partea credincioșilor săi. Ceea ce este cu totul altceva decât știe, crede și susține autorul nostru în mai multe rânduri.

Ca împlernic al episcopului pentru recuperarea bunurilor și – mai întâi de toate – a domeniilor funciare ale Episcopiei de Oradea, Paul László s-a ocupat de încasarea dijmei iobăgești – numită în manualele de istorie mai vechi "zeciuială" – ceea ce este, evident, altceva decât zeciuiala episcopală. Iar locuitorii de pe domenii au trebuit să plătească zeciuiala – care nu mai era de mult zeciuială ci nonă, a noua parte din produse - pentru lotul de teren agricol lucrat de ei. Confuzia este evidentă și nu ne miră că unii istorici mai vechi ai bisericii au căzut victime ale acestei probleme, nefiind istorici de formație. Dar ne intrigă că un istoric profesionist de talia celui analizat preia erori de-a dreptul copilărești, fără a recurge, măcar simbolic, la un minim control critic al afirmațiilor antecesorilor.

²⁶ *Ibidem*

O altă ciudățenie, izvorâtă din necunoașterea epocii istorice, rezidă în afirmația autorului analizat că în diploma de confirmare ca episcop a lui Ioanichie Martinovici, Bihorul nu era inclus în "aria jurisdicției lui".²⁷ Însă, în mod miraculos, în anul 1713, Ioanichie a întreprins o vizită canonică în Bihor. Atunci i-a fost suficientă doar o simplă invitație a preoților bihoreni, pe care, desigur, nu credem că autorul ar fi văzut-o, însă vorbește despre ea ca și cum ar avea un document cert. Desigur, nu se știe cărui rit i-au aparținut acești preoți. Pe baza raționamentelor autorului nostru, presupunem că ar fi fost ortodocși, căci tot el susține, lăsând impresia că s-ar referi la aceștia, că Ioanichie ar fi "... acceptat imunitatea ortodocșilor de la plata zeciuielii", o neînțelegere pe care am lămurit-o mai înainte. Ciudățenia constă în acceptarea de către episcop a imunității ortodocșilor de la plata zeciuielii (citește decima) și faptul că a perceput totuși de la preoți câte un taler. Probabil că, însuflețit de această nouă dare, au existat și preoți doritori să plătească și ei câte un taler; căci tot autorul nostru susține că unii "... au părăsit unirea și s-au raliat episcopului din Arad!"²⁸ Narațiunea nu este numai fantezistă, fără un suport documentar, ci și ridicolă.

În fine, atunci când încearcă să realizeze o schiță a activității episcopului arădean Ioanichie Martinovici, atât în timpul cât mai ales după trecerea la Unire, asistăm la continuarea distorsionării evenimentelor, nu neapărat cu rea intenție ci dintr-o evidentă neînțelegere a lor. Prima – și cea mai evidentă – este incapacitatea autorului de a admite că trecerea lui Ioanichie Martinovici la Unire s-ar fi datorat unor "motive spirituale". La fel ca mulți alți istorici – mai cu seamă cei angajați în tabăra ortodoxă – autorul nostru enunță ca "... au existat și calcule lumești".²⁹ La repezeală ne și insinuează câteva – căci suport documentar nu are – iar acestea nu sunt altele decât, în primul rând, cel de a obține ... statutul de "religie receptă a catolicilor"! La care autorul mai adaugă obișnuitele revendicări de mai târziu – ridicarea clerului din punct de vedere cultural și material, mai cu seamă "a celor din afara sistemului grăniceresc" – adică binecunoscutele laitmotive cu care Unirea religioasă a fost aruncată în domeniul sordidului de către adversarii nedeclarați ai ei.

Însă ceea ce autorul știe foarte bine, dar nu o spune niciodată în mod explicit,³⁰ este că problema ridicată de trecerea episcopului arădean Ioanichie Martinovici la Unire nu este o problemă de istorie a Bisericii românești, ci a celei sârbești. Pentru că, de la început și până la sfârșit, totul se petrece în mediul sârbesc : Ioanichie Martinovici este sârb, oponentul său la trecerea la Biserica Romei, colonelul Ioan Popovici – Tekeli, este sârb și el, și sârbi sunt și credincioșii săi, cel puțin în cea mai mare majoritate. Chiar și profesiunea de credință a episcopului Ioanichie – pe care autorul o numește pur și simplu

²⁷ Evident, nici nu citează și nici nu precizează unde a văzut textul diplomei de numire a episcopului Ioanichie, despre care însă știe că a fost datată 19 noiembrie 1710. *Op. cit.*, p. 73

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Ibidem*, p. 74

³⁰ *Ibidem*. Autorul spune aici, pe bună dreptate, că "În viziunea lor – a căpeteniilor grănicerilor sârbi, originari din spațiul ortodox balcanic – n. n. – noțiunea ortodoxiei și a patriei s-au suprapus de secole. Pierzând[u-le] ... Biserica a devenit simbolul unității și identității poporului [sârb – n. n.]"

"jurământ"³¹ – este depus la Oradea, în 22 iunie 1714, în prezența împuternicitului arhiepiscopului romano – catolic de Kalocsa, Emeric Csáky,³² prepozitul orădean Mihai Kébell, în limba sârbo – croată.³³

Că episcopul Ioanichie se aștepta ca trecerea sa la Unire să provoace scandal în rândul credincioșilor săi este confirmată de cererea sa ca gestul să fie păstrat în secret.³⁴ Însă în scurt timp, peste numai câteva luni de la depunerea profesiei de credință, el a cerut deja protecția primatului Ungariei față de proprii săi credincioși, cu deosebire a colonelului Ioan Popovici – Tekeli. Pentru a-l ajuta, arhiepiscopul Emeric Csáky a întreprins chiar o călătorie la Arad. În această vizită arhiepiscopală autorul distinge intenția de subordonare a episcopului unit arădean episcopului romano – catolic de Oradea.³⁵ Se încumetă să facă chiar o paralelă între cazul lui Ioanichie și cazul episcopiei de la Munkács subordonată celei de la Eger, încercând să insinueze că subordonarea s-a făcut pe considerentul că aceasta din urmă era romano –catolică. Ceea ce însă autorul nostru nu ia în considerare este faptul că în cazul episcopiei de la Munkács, decizia de a-l numi pe Bizanczy ca vicar episcopal al episcopiei de la Eger nu a aparținut episcopului de la Eger ci împăratului Carol al III-lea, cu largul concurs al Sfântului Scaun,³⁶ pentru a pune capăt dezordinilor din episcopia ruteană. Prin urmare, observația cum că toate acestea s-ar fi înscris în continuarea unei hotărâri a Conciliului de la Lateran din 1215, pe care o consideră, cu de la sine putere, perimată, este gratuită și fundamentată pe un lung șir de erori care îi aparțin integral.

Sigur, ne rezervăm dreptul de a reveni ulterior la problema episcopului arădean Ioanichie Martinovici, dar nu bazați doar pe câteva clișee istoriografice și pe câteva documente de arhivă, ci pe analiza amplă a întregii epoci istorice de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea. Deocamdată ni

³¹ *Ibidem*, p. 75

³² După ce a fost numit arhiepiscop de Kalocsa, la 10 iunie 1710, Emeric Csáky a păstrat un timp și titlul de episcop de Oradea. Vezi Málnási Ödön, *Gróf Csáky Imre bibornok élete és kora 1672 – 1732*, Kalocsa, 1933, p. 87. Mihai Kébell a fost vicar în treburile spirituale și auditor al cauzelor generale al episcopului de Oradea, precum și prepozit mic al Capitlului Episcopiei romano-catolice din Oradea, bucurându-se de toată încrederea lui Emeric Csáky. Mihai Kébell a preluat profesiunea de credință a episcopului Ioanichie în calitate de împuternicit al arhiepiscopului de Kalocsa și nu al episcopului de Oradea. Facem această precizare pentru a îndepărta ambiguitățile din textul analizat al istoricului din Arad, care se pare că nu știe (*op. cit.*, p. 75) că arhiepiscop de Kalocsa și episcop de Oradea era cumulată de către aceeași persoană, ezitând să-l numească.

³³ Primási levéltár Esztergom (Arhiva primatului Esztergom; în continuare PLE), *fond Ecclesiasticus vetus, Keresztély*, dos. 390, f. 7. Documentul, datat 8 septembrie 1714, conține și traducerea în latină a textului profesiei de credință pentru a-l convinge pe superiorul său arhiepiscopal că acesta a fost conform prescripțiilor. Documentul infirmă enunțul autorului nostru care susține (*op.cit.*, p. 75) că "De altfel, amintitul jurământ a fost depus în limbile latină, maghiară, germană și română", dar și o altă afirmație ambiguă a sa, din același loc, cum că jurământul nu ar fi fost prestat în public!

³⁴ PLE, fondul citat, f. 11-14

³⁵ Glück, *op. cit.*, p. 75. El îl numește din nou pe Emeric Csáky episcop și nu arhiepiscop, ceea ce îi oferă, din nou, ocazia de a trage concluzii complet eronate.

³⁶ Pirigyi István, *op. cit.*, I, p. 147 - 149

ÎN JURUL UNOR CONTRIBUȚII 'NOI' LA CONFESIUNEA EPISCOPULUI ARĂDEAN MARTINOVICI

s-a părut important a face numai câteva precizări la un articol redactat superficial, fără ca autorul să fi făcut cercetări documentare mai ample, cu mult dincolo de cele câteva documente de arhivă, fără a fi consultat o literatură de specialitate cu adevărat actuală, și mai ales fără a ține cont de necesitatea fundamentală a unui istoric de a cunoaște exact specificul unei instituții cu totul speciale care este Biserica creștină, despre care crede că ar funcționa după niște principii imaginare.

SENSIBILITATE ȘI IMAGINAȚIE POPULARĂ ÎN LITERATURA APOCALIPTICĂ ȘI ESCATOLOGICĂ. STUDIU DE CAZ

TIMOTEI GRAPĂ

ABSTRACT. *Sensibility and Popular Imagination in the Apocalyptic and Eschatological Literature. A Case Study.* The apocalyptic and eschatological texts which appeared in Romanian culture in Greek and Slavonian versions, determined a particular "look" of the local authors, elements which deserve to be studied by the history of culture. Constituting a real movement, this influence does not impel us merely to translate the texts. Our research analyzes a few themes offered by an original miscellany written in Transylvania at the end of the 18th century and at the beginning of the 19th century: the End of the Man, the End of the World, the structure of Hell and Heaven, the realism of the Doomsday. The apocalyptic and eschatological texts of this collection represent literary jewels full of charm and imagination. This selection represents a very useful source in completing a cultural anthropology of sensibility, creativity, receptivity of Romanian cultural traditions. The literary inventory of the Other World contains an apocalyptic imaginary whose features give us some clues about its popular dimensions and accessories of human capacity of dreaming.

Vom păși în cele ce urmează într-un spațiu căruia lumea în care trăim, una a confortului logic, îi va opune invariabil un ferm veto. Vor exista priviri cel puțin surâzător-neîncrezătoare, aruncate pieziș unei geografii contrastante, în care te întâlnești la tot pasul cu pitici, uriași, îngeri, demoni, animale care mai de care mai neconvenționale, cu arhangheli și diavoli ce se sfădesc pentru faptele oamenilor cu deplina îndemânare a unor economiști aflați în litigiu financiar cu nemurirea, în care lui Dumnezeu îi surâde ipostaza de arhieru și mai ține câte o slujbă în peștera unui pustnic uitat de lume. Totul este flancat de repertoriul constant-bocitor al sârmanilor păcătoși din groapa cu foc, înzestrată cu un inventar punitiv ce are în spate o imaginație cel puțin compensatorie, și de corul dreptilor, acești nebuni fericiți care prăznuiesc, ceva mai cuminiți decât înfierbântații lor tovarăși și care nu încetează să ne contrarieze prin nouitatea pe care o găsesc în interpretarea perpetuă a *Trisaghionului* ! Iată câteva imagini care relevează o lume al cărei colorit dual (alb-negru) este inoportunitat doar de roșiatica veghe a focului nestins.

Pentru acest studiu am folosit ca surse primare câteva texte care intră în componența unui miscelaneu redactat în perioada 1792-1804¹. Textele respective, *Apocalipsa Maicii Domnului*, *Pentru învierea morților*, *Viața Sfântului Macarie*, *Întrebarea Sfântului Macarie*, *Vederea proorocului Daniil*, *Istoria lui Varlaam și Ioasaf*, formează o parte consistentă a miscelaneului pomenit. Am apelat apoi la o serie de instrumente utile oferite de lucrările semnate de Gabriel Ștrempel², Nicolae Cartoian³, Mihai Moraru și Cătălina Velculescu⁴. Atenția noastră se axează pe textele miscelaneului inedit, pe care le vom relaționa cu exemplele furnizate de cadrul general al literaturii apocaliptice și escatologice⁵.

Comparativ cu tipologia generală a literaturii apocaliptice și escatologice, textele amintite ilustrează specii aparte precum producția apocaliptică apocrifă (*Apocalipsa Maicii Domnului*), vederea sau viziunea escatologică (*Vederea proorocului Daniil*), compilația escatologică (*Pentru învierea morților*) și hagiografia apocaliptică (*Viața Sfântului Macarie*). O asemenea catalogare nu se poate face, totuși, cu o desăvârșită siguranță, căci, așa cum sugerează Cristian Bădiliță, genul apocaliptic nu există în stare pură⁶. Viziunile, de pildă, susțin un scenariu narativ care, pe lângă descoperirile lui Dumnezeu, ce constituie miezul său tematic, "fabula", conține și o serie de elemente specifice altor specii literare: pareneze, sfaturi pentru viață, rugăciuni, elemente ce delimitează "morală fabulei". Ultimul text citat merită o atenție specială, combinarea formelor⁷ având în acest caz proporții considerabile.

La marginea dogmelor Bisericii.

În peisajul Revelației creștine, trimiterile referitoare la existența posterioară Judecării de Apoi încropesc o realitate destul de limpede: dreptilor le este recompensată viața virtuoasă prin eternitatea în Ierusalimul ceresc, iar păcătoșilor le sunt rezervate supliciile veșnice ale Iadului. Atunci când se caută, însă, fundamente explicite ale perioadei intermediare ce se întinde de la moartea unui om până la învierea generală

¹ Periodizarea s-a făcut, în lipsa oricărei alte mențiuni, în funcție de miniatura reprezentând pajura bicefală încoronată și având pe piept stema Ungariei și dedesupt deviza "Vivat Franțisco al doilea" (f. 168^v). Miscelaneul, provenit din colecția preotului Sabin Olea din Cib, se păstrează actualmente la Muzeul Național al Unirii din Alba Iulia, cota P. C. 1642.

² *Catalogul manuscriselor românești*, vol. I-IV, București, 1978-1992.

³ *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I-II, București, 1974.

⁴ *Bibliografia analitică a literaturii române vechi*, vol. I, *Cărțile populare laice*, părțile I-II, București, 1976-1978.

⁵ Această literatură beneficiază de preocupările lui Daniel Barbu, în *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, București, 1996, și ale lui Andrei Timotin: *Croyances et "visions" eschatologique dans le sud-est de l'Europe. Introduction*, în *Archaeus*, IV (2000), fasc. IV, p. 227-236; *La littérature eschatologique et apocalyptique dans les manuscrits roumains des archives de B.A.R.*, în *loc. cit.*, IV (2000), fasc. I-II, p. 367-411; *La vision de Kir Daniil dans les manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine. Édition critique*, în *loc. cit.*, IV (2000), fasc. III, p. 187-211.

⁶ Cristian Bădiliță, *Șapte călătorii apocaliptice în jurul insulei Patmos*, Cuvânt introductiv la *Apocalipsa lui Ioan în tradiția iudeo-creștină*, București, 1998, p. 59.

⁷ Acest element face parte din caracterele formale (stilistice) ale genului apocaliptic: recurgerea la pseudonimie (nemenționarea autorului adevărat al scrierii), importanța ce revine viziunilor, *vaticinia ex eventu* (profeții posterioare cronologic evenimentului ce urmează a fi descoperit) și combinarea formelor (cf. *ibidem*, p. 55-60).

și judecata de obște, Revelația devine, eufemistic vorbind, foarte discretă. Această perioadă nedeterminată de timp, lipsită de medierea inspirației Duhului Sfânt, este pusă de Biserică sub puterea atât de complicatelor "taine" ale lui Dumnezeu. Aceasta fiind situația, spațiul respectiv se deschide larg "dezbatelor". Rolul de conceptualizare a acestui interval, față de care Biserica își recunoaște neputința autorității dogmatice, este preluat în primul rând de textele apocaliptice apocrife, asupra cărora se constată înrâurirea scrierilor așa-zis "pseudoepigrafice" sau "intertestamentare" din perioada celui de-al doilea Templu evreiesc. Cele mai importante dintre aceste "revelații mediate", *Cartea întâi a lui Enoh*, *Apocalipsa lui Baruh* și *Cartea a patra a lui Ezdra*, redactate între secolul I a. H. și deceniul opt al secolului I d. H., sunt socotite de Bernard McGinn esența spiritului apocaliptic, perceput ca "mama întregii teologii creștine" de Ernst Käsemann⁸. Într-adevăr, mai mulți specialiști au demonstrat influența scrierilor religioase evreiești în formarea creștinătății din primul secol⁹. Pe noi ne interesează în mod special apocalipsele creștine influențate de cele evreiești. *Apocalipsa* lui Petru și cea a lui Pavel, redactate între secolul al II-lea respectiv al III-lea d. H., respiră cu fidelitate aerul "iminenței profetice" a sfârșitului¹⁰, caracteristic apocalipsei intertestamentare. Pe schema formală a acestor texte vechi continuă să fie plăsmuite o serie de viziuni, scrieri care vor impune o modă a călătoriilor în lumea de dincolo, atât în Occidentul medieval cât și în Orient (cu decalajul cronologic pe care ne-am obișnuit deja să-l generalizăm). Totuși, între cele două tipuri de scrieri există un contrast pe care îl surprinde magistral H. H. Rowley: "profeții au prezis viitorul ce trebuie să se desprindă din prezent, în timp ce vizionarii au prezis viitorul ce trebuie să irumpă în prezent"¹¹. De la Alberico de Settefrati până la fiii lui O'Corra, vizionarii apocaliptici continuă să-i înștiințeze pe credincioși în legătură cu destinul lor imediat, cu capcanele pe care le întâmpină sufletul¹² etc. Considerații utile ne oferă, pe altă linie, Jacques Le Goff, în lucrarea sa dedicată nașterii Purgatoriului. Astfel, după ce amintește de hotărârea membrilor Conciliului de la Trento, de a lăsa în exteriorul dogmaticii conținutul ideii de Purgatoriu (localizarea sa, natura pedepsei), istoricul francez subliniază rolul vital al culturii folclorice în geneza acestuia și, în al doilea rând, importanța lui Dante vis-à-vis de aceeași chestiune, el fiind socotit "cel mai bun teolog al Purgatoriului"¹³. În absența unor precizări dogmatice oficiale, viața de apoi devine, așa cum se exprimă Lucian Boia, o "realitate transcendențială presupus imuabilă, dar actualizată și ideologizată neîncetat"¹⁴.

⁸ Bernard McGinn, *Sfârșitul lumii și începutul creștinătății*, în Malcolm Bull (editor), *Teoria Apocalipsei și sfârșiturile lumii*, București, 1999, p. 77.

⁹ Vezi Jean Delumeau, *Grădina desfătărilor. O istorie a Paradisului*, București, 1997; Bernard McGinn, *op. cit.*, p. 76-81; Jacques Le Goff, *Nașterea Purgatoriului*, vol. I, București, 1995, p. 64-74; Georges Minois, *Istoria Infernurilor*, București, 1998, p. 71-74; Christopher Rowland, *"Peste cari au venit sfârșiturile veacurilor": Apocalipsa și interpretarea Noului Testament*, în Malcolm Bull, *op. cit.*, p. 57-62; David Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem, 1988; H. H. Rowley, *The Relevance of the Apocalyptic*, London, 1947 ș. a.

¹⁰ Expresia aparține lui Bernard McGinn, *op. cit.*, p. 76.

¹¹ Christopher Rowland, *op. cit.*, p. 58.

¹² Jacques Paul, *Biserica și cultura în Occident*, vol. II, București, 1996, p. 327.

¹³ Jacques Le Goff, *op. cit.*, vol. I, p. 37.

¹⁴ Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, București, 2000, p. 100.

Nu numai vidul doctrinar amintit determină teritorii sensibile, ci și luările de poziție asupra *Apocalipsei* canonice a Sfântului Ioan, un text care pune capăt canonului scripturistic și care nu beneficiază nici astăzi de un comentariu recunoscut, datorită caracterului său exclusiv simbolic. Este de amintit aici că textul propriu-zis al *Apocalipsei* ioaneice a fost acceptat în rândul cărților canonice de către mediul clerical ortodox numai începând cu a doua jumătate a secolului al XIV-lea¹⁵. Acceptarea *Apocalipsei* atribută Evanghelistului Ioan a generat și în Biserica Catolică delibărări complexe și îndelungate, fapt socotit de Jacques Le Goff un lucru neobișnuit, datorită similarității *Apocalipsului* amintit cu alte texte de aceeași factură¹⁶, atât de sever condamnate de augustinism¹⁷.

Literatura apocaliptică și escatologică apărută la marginea autorității dogmatice a Bisericii nu s-a bucurat, în mod logic, de difuzare oficială, dar nu este de ignorat toleranța Bisericii Ortodoxe față de circulația sa. Un argument suficient îl constituie faptul că mulți clerici se numărau printre cei mai activi copişti ai acestor texte¹⁸. De asemeni, se poate comenta pe marginea faptului că multe fragmente hagiografice contaminate cu elemente populare, "apocrife", erau citite în biserici în zilele sfinților respectivi¹⁹. Totuși, toleranța Bisericii vis-à-vis de acest tip de literatură nu trebuie să fie generalizată. În această direcție este interesant de consultat Ms. rom nr. 1570 din colecția Bibliotecii Academiei Române din București, transliterat și oferit într-o anexă de Nicolae Cartoian. Acest manuscris, care cuprinde un indice de "cărți oprite", tradus din limba slavonă de clericul târgoviștean Staico Grămăticul între anii 1667-1669, este redactat într-o tonalitate foarte severă, care condamnă scrieri precum *Testamentul lui Adam*, *Moartea lui Moise*, *Vederea lui Isaia*, *Apocalipsul* apocrif al lui Ioan, *Epistolia Domnului Hristos*, *Apocalipsa Maicii Domnului*, *Viața Sfântului Macarie Râmleanul* etc. Autorul prescrie pedepse crâncene pentru cititorii acestor "cărți": "iară de ale lepădaților și procleților cărți de toate a fugi ca Lotu de Sódomiāni [...] Așijderea și acum, cine nu va asculta învățătura lui Dumnezeu, ci va avea a ținea la sine scripturi ereticești și într-însele va creade, acela iaste vrăjumaș lu Dumnezeu. Și într-acea vrăjire cine va avea a creade cu acei eretici să fie blestemat și proclețit; și neîmblanzitū județ să ia cu vrăjumașii lu Dumnezeu și cu jidovii carii l-au răstignitū". În finalul acestor "reglementări" restrictive se află câteva cuvinte la adresa preoților atrași de acest tip de literatură religioasă sau indulgenți față de ea: "iară de vor fi niscaiva părinți duhovnici de vor ști la dânșii fečiori de duhovnicie fiindu așa [...] și-i va priimi la pocăință, fără epistimei și fără delungare de besearecă, aceia, după pravilele sfinților părinți, să se leapede de popie și cu ceilalți eretici să fie proclețiți, iar ceale scrise la trupurile lor să se arză"²⁰.

Părăsind aceste considerații generale, vom analiza în cele ce urmează temele și motivele majore vehiculate de textele amintite la început.

¹⁵ Andrei Timotin, *La littérature ...*, p. 383.

¹⁶ Jacques Le Goff, *op. cit.*, vol. I, p. 65.

¹⁷ Vezi în acest sens Georges Minois, *op. cit.*, p. 109-110.

¹⁸ Valeriu Leu, *Cartea și lumea rurală în Banat. 1700-1830*, Reșița, 1996, p. 199, 228.

¹⁹ Mihai Moraru, *Postfață. Cărțile populare – încercare de definire structurală*, în Nicolae Cartoian, *op. cit.*, vol. II, p. 512.

²⁰ Nicolae Cartoian, *op. cit.*, vol. I, p. 331-336.

Sfârșitul omului

O parabolă remarcabilă și problematică în același timp a vieții și a morții, tratate în legătură cu iminența iadului veșnic, ni se oferă printr-o pildă conținută în *Istoria lui Varlaam și Ioasaf* (f. 168^v-169^v). Pilda aceasta a avut o circulație extraordinară în timp și în spațiu. Ea circula în literatura indiană prebudistă. În *Mahābhārata*, Vidura înțeleptul o relatează regelui Dhrtarāstra. Întâlnim motive din parabola inorogului și în *Gesta Romanorum* sau în lirica lui Rückert²¹. Din relatarea autorului aflăm că, urmărit de un inorog ce voia să-l mănânce, un om cade într-o prăpastie, dar se salvează agățându-se de un copac. Situația acestuia este practic fără scăpare. În timp ce inorogul îl caută "cumplit fără de stare", pe fundul prăpastiei omul identifică o amenințare și mai teribilă: "un bălaure gróznic șă înfricoșat, suflând văpaie de foc, [care] venia să-l înghiță". În plus, fragila poziție oferită de copacul salvator îi este amenințată de doi șoareci, unul alb și unul negru, care rodeau tulpina copacului, și de patru aspidie ieșite din peretele prăpastiei. Singura consolare pe care omul o găsește în acest cadru terifiant îi este oferită de descoperirea faptului că "din ramurile acelu copaci pica puțante miere". Pentru relevanța sa vom cita integral tâlcuirea acestei parabole: "inorogul șă închipuiește moartia, care gonește pe tot niamul să-l ajungă. Prăpastia iastă lumia cea plină de toate răutățile șă cursăle lumii. Iară copaciul iastă vremia vieții, a fieștecăruia om, care să sfărșăște. Iară șoarecii, zilele șă noștile prin carele incet sosăște șă sfărșățul. Aspidele să închipuiesc celia 4 stihii înșălătoare șă nestăpănitore ale trupului omenesc. Iară acel bălaure cu fața de foc să închipuiește iadul, care va să înghiță în nesățiosul său pantece pe toți păcătoșă. Iară picătura cea dă miere inchipuiește șă arată dăzmerdările lumii, cu care înșală pe pretenii săi, ca să nu pórte grijă de mântuința lor". Cu toate că nu se poate vorbi în acest caz de o concordanță perfect inteligibilă între momentele pildei și tâlcuirea lor, surprind totuși foarte mult iminența morții și groaza pe care aceasta o inspiră omului, creionarea unui registru terestru dominat de fuga de moarte suprapus altuia, subpământeian, ocupat de iadul-balaur neadormit, inutilitatea firavului liman oferit de copacul vieții și, mai ales, inexistența în acest acest spațiu parabolic a unei formule salvatoare. Cu toate că textul poate fi conectat doar cu indulgență la literatura de care ne ocupăm, l-am adus în discuție pentru straniețea cu care este imaginată viața umană care nu permite, paradoxal, nici posibilitatea izbăvirii, nici pe cea a eșecului.

Alte aspecte legate de tema sfârșitului omului și a destinului postum imediat al acestuia pot fi urmărite în *Întrebarea Sfântului Macarie*. Acest text poate fi socotit clasic pentru specia compilației sau a crestomației escatologice. Pornind de la un fragment de *Pateric* dedicat lui Macarie Egipteanul, textul a reușit, mai ales datorită formei sale, polarizată de schema întrebare-răspuns, să facă să conviețuiască inspirația scripturistică din *Evanghelia după Matei*, *Apocalipsa lui Ioan* și popularea legendă hagiografică a Sfântului Vasilie cel Nou, în care este inclusă relatarea călătoriei sufletului prin vămile văzduhului. Un motiv privilegiat în acest text îl reprezintă acela al luptei dintre îngeri și demoni pentru sufletul defunctului, lupte care au loc în timpul peregrinării prin vămile văzduhului. De notat este că în versiunile românești ale vieții Sfântului Vasilie cel Nou sunt amintite 24 de vămi, nu 21 ca în originalul grecesc²². *Întrebarea Sfântului Macarie*, în schimb, respectă limita numerică impusă de acesta.

²¹ *Ibidem*, vol. I, p. 306.

²² *Ibidem*, vol. II, p. 207.

Luptele dintre îngeri și demoni pentru sufletul defunctului contribuie substanțial la sublinierea importanței escatologiei individuale. Controversele ce se nasc în ceea ce privește răsplata pe care o merită sufletul respectiv nu se desfășoară în lipsa unor dovezi concrete, ele pornind de la faptele, bune sau rele, înregistrate în catastifurile întocmite cu acribie de înaripații "avocați" luminați respectiv de cei întunecați: "deci de la pământ până la ceruri sânt 21 dă vămi, care fieștece vamă are câte o ceată de draci șă iau sama sufletului. Șă își scot catastifurile șă le arată la îngeari. Șă zic dracii: în cutare zi iată că au curvit, sau au furat, sau alte păcate au făcut. Șă îngerii scot șă ei catastifurile lor șă zic cătră draci împotriva acestor păcate: iată ce bine au făcut: bolnavul au cercetat, golul l-au îmbrăcat, sărindare au dat șă alte fapte bune au făcut împotriva păcatelor. Iar dracii încep a tremură șă a scrășni cu dinții lor șă a plânge" (f. 47^v). Cartea vieții, existentă ca motiv chiar și la egipteni și popularizată de Beda Venerabilul, apare astfel ca "un registru de conturi în dublă partidă în care sunt înscrise faptele bune și păcatele fiecărui creștin"²³. De notat este că, în Occident, tema luptei dintre îngeri și demoni are ca suport circumstanțial patul muribundului, iar după 1530, în cărțile despre arta de a muri, această temă se menține mai bine în gravuri decât în texte²⁴. Ideea de traseu escatologic individual își găsește cea mai eficientă confirmare în aducerea sufletului în fața Judecătorului Iisus Hristos, care poruncește îngerului să conducă sufletul într-o călătorie cu rol instructiv pe la muncile iadului și prin plăcerile raiului, voiaj cu rol dumiritor pentru beneficiar: "duceță-l la iad să vază muncile, că o va fi crezut că este iad sau nu va fi crezut" (f. 48^r).

Tema sfârșitului lumii este și ea prezentă în cadrul miscelaneului care constituie obiectul studiului de față. Într-o dezvoltare interesantă, ea apare în cadrul textului *Vederia proorocului Daniil pintru vremea cea de apoi șă pentru Antihrist*. Această producție, foarte rară în manuscrisele românești²⁵, este o exemplificare relevantă a ceea ce înseamnă pseudonimia, combinarea formelor și contaminarea tematică, vehiculând diverse motive din *Cartea lui Daniel* a canonului vetero testamentar, *Viziunea lui kir Daniil*, din *Apocalipsa Sfântului Ioan Evanghelistul* și din *Evanghelia după Matei*. Deosebit de interesantă este aici maniera în care coexistă ideea de escaton universal, marcată de ascensiunea moral-politică a lui Antihrist, și cea de escaton național și european, subliniată prin descoperirea soartei nu tocmai fericite pe care o vor experia "izmailtenii", "adecă [...] turcii și [...] limbile celia ce șăd spre amiază noapte, mănătoare de sânge" (f. 88^r). Astfel, sub conducerea unui bătrân cucernic, care atinge prin înfățișare, manifestări și accesorii (este sfătuit, purtat și uns împărat de patru îngeri purtători de viață) statura Eroului, turcii vor fi exterminați, convertiți sau alungați: "el atuncia va lua sabiia șă va ucide pe toți turcii șă pe tot feliu de oameni ce să va afla acolo. Pré turci va împărță, o parte va tăia, iară a doao va boteza, iară a treia parte cu mare hurgie-i va goni până la copaciul cel mare" (f. 89^r). Textul se încheie cu o descriere clasică și succintă a Judecății de Apoi (f. 93^r).

²³ Daniel Barbu, *op. cit.*, p. 125.

²⁴ Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, București, 1997, p. 152.

²⁵ Versiuni ale *Vederii proorocului Daniil* se mai pot întâlni în Ms. rom. 4731 (sfârșitul secolului al XVIII-lea) și Ms. rom. 4270 (1812), ambele păstrate la Biblioteca Academiei Române din București.

Raiul și iadul: o structură bipartită

În miscelaneu există texte care permit reconstituirea unor imagini clasice ale lumii de apoi. Pe lângă acestea, în cuprinsul miscelaneului sunt elemente care invită la o răsturnare cu efecte interesante a acestor imagini cuminți. Deși variază, elementele folosite în descoperirea lumii de dincolo converg atunci când credința în viața de apoi este interpretată ca o "structură arhetipală universală"²⁶. Legate profund de natura umană, manifestările acestei credințe diferă de la o epocă la alta, constituind o sursă prețioasă și în același timp un cifru, necesare pătrunderii istoricului în "adâncimea sistemelor de civilizație"²⁷.

Precizările imediat următoare se vor desfășura în vecinătatea schemei propuse de Michel Hulin pentru reprezentarea lumii de apoi: amplasament (proximitate sau îndepărtare), tipuri de integrare existențială (spirituală sau carnală), justiție (separarea aleșilor de damnați sau apocatastază), destin individualizat sau încarnări succesive²⁸.

Apocalipsa Maicii Domnului furnizează imaginea clasică a lumii de dincolo, printre altele și prin localizarea acesteia în registrul celest. Astfel, în călătoria sa, Maica Domnului este purtată de patru sute de îngeri conduși de Arhistrategul Mihail. În *Întrebarea Sfântului Macarie* amplasarea lumii de dincolo în văzduh este confirmată mai ales prin structura ascensională a celor 21 de vămi, care crează impresia unui iad supraetajat și specializat pe diferite categorii de păcate.

Tensiunea de viziune se datorează textului hagiografic *Viața Sfântului Macarie Râmleanul*, care merită o atenție deosebită. Nevoințele Sfântului Macarie ajung să fie cunoscute prin intermediul călătoriei inițiatice a trei călugări bătrâni, Serghie, Reghin și Teofil, călătorie întreprinsă cu scopul găsirii locului "unde să odihnească ceriul" (f. 37^r). Ajunși la o răspântie, călătorii întâlnesc un stâlp de piatră ridicat de Alexandru cel Mare (influență din *Alexandria*) și urmând o indicație citită pe acest stâlp, referitoare la direcția oportună, aleg drumul spre stânga, devenind victime ale cinismului autorului inscripției. Astfel, după 40 de zile, ajung într-un veritabil iad terestru, marcat de zgomote infernale, "o putoare foarte gré șă iute", "niște iazări mari șă mulțime de oameni muncindu-să, cât nu se vedea apa de dănșii șă țăpete, șă vaiete, șă plângere multă în iazări de oamenii aceia" (f. 31^v). Reminiscentele din descrierea unor personaje antice contribuie la sporirea stranietății acestui spațiu: "sosirăm la 2 munți înalți șă căutăm întră dănșii șă văzum un uriaș mare foarte, legat cu 8 lanțuri de aramă peastă tot trupul [...] șă foc mult sub dănsul de-l ardea" (f. 32^r); peregrinii întâlnesc și "o muiere dășpletită mare șă un bălaure împletit pe lângă ia, de la picioare până la cap, peastă tot trupul ei. Șă când vré șă grăiască, o lovia peste gură șarpele" (f. 32^{r-v}). Aceste personaje, care fac excepție de la înfățișarea fizică a oamenilor, nu țin de firul narativ "canonic" al hagiografiei macariene²⁹, ci trebuie să se recunoască în prezența lor în textul nostru rolul influențelor din *Alexandria*. Pornind de la vechile tradiții evreiești

²⁶ Lucian Boia, *op. cit.*, p. 101.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ *Loc. cit.*

²⁹ Putem întâlni o asemenea narare canonică, lipsită de peripeții fantastice, de motive ale tradiției populare și de reprezentări apocaliptice în Ms. rom. 3144 (1790) și Ms. rom. 3700 (1804), ambele păstrate la Biblioteca Academiei Române din București. Sugestia noastră este că protograful acestor versiuni a fost redactat într-un mediu clerical sau monahal, marcat de o viziune critică la adresa caracterului apocrif și popular al scrierilor religioase.

și continuând cu hronografele bizantine, s-a perpetuat legenda privitoare la statura neobișnuit de mare a primilor oameni, Adam și Eva. *Alexandria* este, de bună seamă, sursa din care protograful formei contaminate pe care o analizăm a preluat motivul staturilor gigantice ale protopărinților noștri. În acest roman popular ni se istorisește că, după ce la învins pe Darius Persul, împăratul Alexandru Macedon se rătăcește prin pustietate și întâlnește "un om legat de un munte cu verigi de fier și era lung de 500 de coți și gros de 400 de coți [...] și o femeie lungă de (400 de coți) și groasă de 300 de coți. [...] Și așa socotiră filozofii: să fie acești oameni Adam și Eva până la nașterea lui Hristos"³⁰. Ideea de maximă atracție a textului o reprezintă însă reducerea întregului cosmos la spațiul terestru. Bătând pământul în lung și în lat, călugării trec fără nici un aviz prealabil prin iad, conceput ca o variabilă pământeană. În contrapartidă, raiul este situat la capătul pământului, protejat de două ziduri de câte 20 de mile fiecare și păzit de heruvimi tocmiți de Dumnezeu, pentru ca "să nu îndrăzniască nimenia a mai trece înlăuntru" (f. 37^v). Nu putem să nu remarcăm corespondența cel puțin bizară a Paradisului-fortăreață cu statutul raiului de după alungarea strămoșilor Adam și Eva care, după cum aflăm din referatul biblic al *Facerii*, nu-l ascultaseră pe Dumnezeu, consumând fructul Pomului oprit. Totuși, la nivelul textului amintit, există și un al doilea tip de rai. Este vorba de un loc de delectare liturgică, conceput în jurul izvorului de viață pregătit pentru cei drepți la sfârșitul lumii. Acest rai în expectativă este așezat pe pământ, terestrialitatea sa fiind relevată printr-o tehnică literară bine stăpănită, care nu refuză în demersul său apelul la comparații, formule aritmetice potențatoare, alegorii etc.: "șă ieși din izvor lumină de strălucia șă socotim în 4 părți de pământ ale lumii șă nu suflau vânturile de pe la noi, ci într-alt chip suflau. Șă ceriul dé sp[r]e apus era verde ca prajina, iară dé sp[r]e răsărit ca trestia, iară sp[r]e amiază-zi ca sângele curat, iară sp[r]e amiază-noapte alb ca omătul. Șă stelele ceriului – mai strălucite, șă soarele – mai ferbinte cu 7 părți, șă copacii – mari peaste măsură șă mai deși, șă roditori, șă munții mai înalți decât toți munții, șă pământul acela lumina ca focul șă [era] alb ca laptele, șă paserile în toate chipurile cântau care-și în cântecul ei" (f. 34^v-35^v). Reprezentări terestre ale lumii de dincolo mai găsim în *Apocalipsa lui Enoh*, citată și de Jacques Le Goff³¹, în *Dialogurile* lui Grigorie cel Mare care, potrivit lui Jacques Paul, localizează infernul pe coasta Siciliei sau în insulele Lipari, cedând tentației de a indica geografic aceste date religioase³², în *Viziunile* selectate de Beda Venerabilul³³, în călătoriile alegorice din secolele XIV-XV, în cartografiile medievale³⁴ etc. Deși exemplele oferite mai sus provin dintr-un alt spațiu cultural, relaționarea lor cu cele furnizate în acest sens de lecturarea miscelaneului este posibilă, având în vedere că nu încercăm aici să intrăm în amănunte ce țin de evoluția culturală a celor două spații, ci urmărim să demonstrăm că tendința de a domestici realitățile "de dincolo", printr-o aplicare antropomorfă a lor, nu este o trăsătură singulară a unor texte religioase populare românești.

³⁰ Cf. Nicolae Cartojan, *Alexandria în literatura românească. Noi contribuții*, București, 1927, p. 86. Savantul citează din *Codex Neogoeanus*, 1620.

³¹ *Op. cit.*, vol. I, p. 66-67.

³² *Op. cit.*, vol. II, p. 328.

³³ Georges Minois, *op. cit.*, p. 116-119.

³⁴ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 48-50.

Realismul cvasicarnal este o trăsătură fundamentală de reprezentare a spațiului de dincolo, având tangențe semnificative cu repartizarea sa pe pământ, mai precis cu "inserarea cerului și a pământului într-un sistem topografic general ce descrie totalitatea universului"³⁵. Având în vedere că în centrul literaturii apocaliptice și escatologice moartea beneficiază de o prezență constantă, fiind vizibilă, respirabilă, la nivelul pildei lui Varlaam, și presantă, iminentă, în rest, lumea de dincolo se contaminează cu acest realism carnal și devine lumea noastră postumă, în care "ne prelungim bucuriile și necazurile, diminuate sau amplificate, proiectăm adesea peisaje, obiecte și obiceiuri care aparțin mediului terestru"³⁶. În acest sens trebuie să fie înțelese resorturile terifiante pur fizice, ale muncilor din iad, care cunosc apogeul în *Apocalipsa Maicii Domnului*, precum și desfătările raiului care, departe de a se delimita de zona materială, se propun totuși odihnei și laudei liturgice trisaghionale aduse lui Dumnezeu. Consumatorilor de literatură apocaliptică și escatologică li se oferă imaginea unei lumi de apoi nu ca mijloc de delectare literară sau ca etapă a unui circuit cvasiliturgic de înduhovnicire, ci ca realitate religio-umană, întrebuițată în sens pedagogic. Caznele rezervate păcătoșilor sunt tot atât de reale ca momentele firești ale zilei: "văzu Pregeasta un om spânzurat și mergea din gura lui izvor de sânge și limba lui era legată de pept și nu putea să suspine" (f. 15^v); "văzu Pregeasta călugări mulți zăcând în focul năstâns și-i mânca vermii cei neadormiți" (f. 17^r); "și văzu Pregeasta o baltă ferbinte, ca marea de mare și turbure. Și ferbă balta cu clocot. Și era alta plină de sânge ferbând și ardéu sufletele păcătoșilor" (f. 18^v); "și văzură smoală multă și era valu ca maria și curgă în focul nestâns și în vermi neadormiți, de-i ardé și-i mânca pe dânșii și îi mușcau șarpzii de limbi și de obraz" (f. 19^v). De "atracțiile" aceluiași tip de voiaj se bucură și Macarie Egipteanul în *Vederea sa*: "șă îi arăta îngearii întunerecul iadului că să razămă omul de întuneric ca de un zid. Șă îi arătară vermii cei neadormiți cu capetile de os șă multe munci gróznice, țipete neîncetate, plânsuri nemăngăiate, suspinuri neoprite" (f. 48^{r-v}).

O atenție specială merită tema odihnei, a răgazului oferit de Dumnezeu păcătoșilor (*mitigatio poenarum*) prin rugăciunile Maicii Domnului și ale sfinților. La originea acestui motiv apocrif se pare că stă ideea iudaică a odihnei de care se bucurau săptămânal oamenii în infern, idee pe care o preia și *Apocalipsa lui Pavel*. Credem că ideea răstimpului infernal se bucură de o mai mare popularitate în Europa decât o sugerează Nicolae Cartoian. *Apocalipsa lui Pavel* va influența în această privință o serie de texte populare irlandeze, *Apocalipsele Fecioarei* din secolul al IV-lea³⁷ și *Apocalipsa Maicii Domnului* în varianta răsăriteană, tema având o viață lungă chiar și în unele cărți liturgice. În ceea ce privește durata perioadei de odihnă, se pare că nu există nici o "dogmă" în acest sens, căci totul stă la dispoziția imaginației, severității respectiv a generozității copiștilor. Pe lângă variațiile care se constată în cazul temei *mitigatio poenarum* în Occident, se poate vorbi de un "conformism" al variantelor românești ale *Apocalipsei Maicii Domnului*

³⁵ Lucian Boia, *op. cit.*, p. 100.

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ Este foarte interesant de studiat ipoteza derivării *Apocalipsei Maicii Domnului* din aceste *Apocalipse ale Fecioarei* din secolul al IV-lea în comparație cu informația care plasează originea acestui text în lumea ortodoxă, iar momentul apariției sale în secolul al X-lea. Vezi Nicolae Cartoian, *op. cit.*, vol. I, p. 95-96, și Georges Minois, *op. cit.*, p. 83.

la adresa răstimpului consacrat de protograful grecesc³⁸. Păcătoșii chinuți în focul iadului capătă, prin mijlocirea Maicii Domnului, a sfinților și a îngerilor, o mini-vacanță care durează în cele mai multe cazuri de la Paști până la Rusalii. Totuși, în cazul miscelaneului de care ne ocupăm, *Călătoria la munci* a Născătoarei ne oferă un răstimp mult mai generos: de la Înviere până în ajunul Crăciunului, lucru ce spune multe despre importanța rolului de intermediar al mântuirii agonisit de Maica Domnului și în spațiul românesc.

Chinurile iadului nu au, în prezentarea îngerilor, acești "ghizi" înaripați ai lumii de apoi, o înfățișare autonomă, nu fac obiectul unui reportaj infernal sau paradisiac căruia îi lipsește caracterul explicativ. *Călătoria la munci* beneficiază, dimpotrivă, de explicații pentru fiecare caznă. Duritatea pedepselor depinde de gravitatea păcatelor săvârșite în timpul vieții. Fiecare om are astfel posibilitatea de a ști din această viață ce-l așteaptă dincolo. Grija populară de a "raționaliza" viața de apoi dă naștere unui spațiu specializat, categorisit imaginar, în care fiecărui păcat îi corespunde o răsplată specifică. Surprinderea realismului cvasicarnal ce caracterizează viața de apoi corespunde ca orientare reprezentării terestre a raiului și a iadului, ambele generând un sistem apocaliptic complex, dar unitar.

În *Apocalipsa Maicii Domnului*, în varianta care provine dintr-o redacție grecească presupusă de Nicolae Cartoian³⁹, descrierea călătoriei la rai a Sfintei Fecioare este un epilog în raport cu cea a voiajului său infernal. În același mod, spațiul alocat descrierii Paradisului în *Întrebarea Sfântului Macarie* este destul de redus pe lângă cel al simbolurilor teriomorfe ale Infernului. Ca o încununare negativă a încercărilor de a găsi Paradisul se poate lua interdicția totală aplicată omului chiar și în ceea ce privește contemplarea sa, în *Viața Sfântului Macarie*. Relația creionată mai sus, de la nivelul miscelaneului nostru, este verificabilă și în ceea ce privește ansamblul literaturii apocaliptice. Preluând o schemă conceptuală folosită de Cristian Bădiliță, se poate spune că scrierile apocaliptice au un dublu caracter: persuasiv, care presupune descrierea plastică, dar realistă a peisajelor supramundane, și disuasiv, de forma: dacă nu îndeplinești poruncile lui Dumnezeu, iată locul în care te vei munci⁴⁰. Mai motivant decât fericirea celestă, căreia fericirea terestră îi este uzurpatoare prin puterea realității sale, Infernul este mult mai bine receptat de sensibilitatea populară, fie și pentru motivul că amenințările sună mai limpede decât promisiunile. Semnificativ pentru această "cultură infernală", cum o numește Lucian Boia, este faptul că "focul Infernului strălucea mai puternic decât lumina Paradisului. Paradisul era, fără îndoială, obiectivul ce trebuia atins, dar Infernul rămânea piesa centrală a sistemului"⁴¹.

Ca spațiu de proiectare a dorințelor, a așteptărilor și stigmatelor sensibilității populare, scrierile apocaliptice și escatologice din literatura manuscrisă populară pot constitui excelente surse în vederea realizării unor studii identitare. Exemplificăm în cazul nostru prin *Apocalipsa Maicii Domnului*, din care aflăm că "munca cîa mare" din iad se concentrează într-un peisaj cu "smoală multă", unde sărmanii păcătoși erau îngroziți, pentru că "îi mușcau șărpîi de limbi și de obraz".

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ *Ibidem*, vol. I, p. 98.

⁴⁰ Cristian Bădiliță, *op. cit.*, p. 59.

⁴¹ Lucian Boia, *op. cit.*, p. 109.

De la Arhanghelul Mihail aflăm că aceia sunt "jidovii care au răstignit pre Domnul nostru Iisus Hristos" (f. 19^v). Pe lângă acest loc, semnalat și de Andrei Oișteanu într-un corpus de studii dedicat antropologiei culturale⁴², literatura populară oferă multe exemple în care se reține grija de a blama nedreptățile sociale⁴³, precum și unele păcate la modă: bogăția, trufia și altele⁴⁴.

Totalitatea temelor și motivelor vehiculate de textele apocaliptice și escatologice din miscelaneul amintit alcătuiește un inventar mult mai bogat decât cel prezentat mai sus. Ne-am mărginit la a le surprinde doar pe cele referitoare la sfârșitul omului și la schema binară a lumii de apoi, mergând pe considerația că variațiile înregistrate în aceste zone literare produc spaimă și speranțe populare cuantificabile istoric. "Ceea lume", construită cu pasiune, prin combinarea unui mobilier canonic (ca fundal) și a unui imaginar apocaliptic popular abundent (furnizor de accesorii), a deținut, fără îndoială, o pondere importantă în capacitatea oamenilor de a imagina, calitate reperabilă și în zilele noastre.

⁴² *Mithos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, București, 1998.

⁴³ Vezi Daniel Barbu, *op. cit.*, p. 127, și Andrei Timotin, *op. cit.*, p. 388.

⁴⁴ Georges Minois, *op. cit.*, p. 92.

O CERCETARE JUDICIARĂ A "GRECILOR" DIN ORADEA DIN ANUL 1749

BLANKA GORUN - KOVÁCS

ZUSAMMENFASSUNG. *Eine gerichtliche Durchsicht des "Griechen" aus Grosswardein in Jahre 1749.* Die Autorin beschäftigt sich mit zwei gerichtliche Umfragen gleichzeitig gemacht von der lokale Behörde aus Groswardein, in Dezember 1749, in bezug auf die Größe des serbischen und griechischen Gemeinschaft, sowie auf die konfessionelle Zugehörigkeit zu der orthodoxe oder griechisch Katholische Kirche. Diese statistische Daten präsentieren zwei sehr kleine Gemeinschaften, davon die serbische gehörte vollständig der orthodoxe Kirche, und die griechische Gemeinschaft, eine Hälfte zu der orthodoxe Kirche und die andere Hälfte der griechisch Katholische Kirche. Diese Dokumenten sind die erste präzise Quellen über die zwei Gemeinschaften welche die wirtschaftliche und die kulturelle Geschichte aus den ganzen modernen Stadt – Grosswardein stark punktieren, in die erste Jahrzehnten des 18. Jahrhundert. Obwohl jeder hatten weniger als 20 Familien bei die Hälfte des 18. Jahrhundert diese Gemeinschaften spielten eine bestimmende Rolle in der kirchliche Leben. Die sich mit Kraft, durch ihren wirtschaftliche Wichtigkeit, bei dem Übergang, unter die Behördung des griechisch Katholische Bischoff aus Grosswardein, des östliche Gemeinschaft aus Velența Viertel (Militär Stadt), besteht am meisten aus Rumäner, die wollten mehr akzeptieren das Übergang zu der griechisch Katholische Kirche.

Cu prilejul unei lucrări anterioare, dezbătând problematica locuitorilor de religie grecească din comitatul Bihor,¹ în lipsa unor date statistice mai precise, nu ne-a preocupat stabilirea, nici măcar cu mare aproximare, a numărului lor. Pe de altă parte, în virtutea datelor oferite de literatura de specialitate mai veche² am considerat că, în cazul special al orașului Oradea, aceștia ar fi locuit mai cu seamă în târgul Velența, numit uneori și Orașul militar (*Katona város*), pentru că acesta fusese locuit, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, de sârbii care au avut atribuții militare auxiliare pe lângă garnizoana imperială a cetății Oradea. Cum târgul Velența a fost organizat pe principii militare – spre exemplu, în fruntea comunității nu au avut un jude primar ci un locotenent – concluzia logică ar fi fost că ei au fost majoritari, că și-au impus religia – greco-ortodoxă – și asupra celorlalți locuitori și că, din solidaritate confesională, alături de sârbi s-ar fi așezat și alte elemente etnice precum grecii și românii.

¹ Blanka Gorun – Kovács, "Grecii" din Bihor în secolul al XVIII-lea, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria Theologia graeco-catholica Varadiensis, nr. 2, 2002, p. 121 - 137

² Gheorghe Lițiu, *Din activitatea bisericească a Episcopiei ortodoxe a Oradei în ultimii două sute de ani*, Oradea, 1984, p. 22-28

Recent am avut șansa să găsim mai multe documente care, în opinia noastră, modifică sensibil această opinie. Este vorba de două procese verbale încheiate în decembrie 1749, cu prilejul unei anchete judiciare în care au fost audiați mai mulți locuitori din Oradea pentru a stabili exact câte familii aparțineau celor două comunități de religie greco-răsăriteană, adică grecii și sârbii.³ Se pare că interesul subit al autorităților față de numărul lor s-ar datora conflictelor confesionale din jurul bisericii din Velența, în momentul în care locuitorii români din acest târg au trecut sub autoritatea spirituală a episcopului greco-catolic orădean Meletie Kovács, iar locuitorii greci și sârbi au revendicat biserica pe seama cultului ortodox.

De semnalat că, atunci când au trebuit să gestioneze chestiuni confesionale ale ritului răsăritean, autoritățile locale au fost foarte conștiente că aveau de-a face cu comunități etnice diferite. Din acest motiv, cercetarea judiciară a fost întreprinsă separat pentru greci și sârbi, atrăgând tot timpul atenția martorilor să se ferească să-i amestece cu românii. Autoritățile cunoșteau foarte exact statutul fiecărei etnii, aceasta fiind definită de modul în care se stabiliseră în perimetrul orașului: sârbii ca beneficiari ai privilegiilor ilirice, grecii ca beneficiari ai altor privilegii imperiale care însă nu le-a conferit niciodată indigenatul, ei rămânând tot timpul "supuși turci" (*subditi turcici*), în timp ce românii erau priviți ca localnici (*indigenus*), indiferent că se născuseră în perimetrul localității sau se stabiliseră aici prin imigrare.

Din analiza celor două documente – pe care le anexăm pentru o mai bună cunoaștere a raporturilor etnice și confesionale din Oradea – se impune concluzia că cele două comunități menționate erau surprinzător de reduse numeric față de evaluările anterioare ale istoriografiei: 17 – 18 capi de familie greci și tot atâția – cam 16 – 17 – sârbi. Nesiguranța se datorează faptului că unii dintre ei – dintre greci Gheorghe Crăciun și dintre sârbi Micso Rác – deși aveau case în Oradea, nu locuiau aici ci în Tokaj, o altă localitate în care a existat o comunitate "grecească" relativ însemnată. Calculând numărul probabil al membrilor acestor familii – folosind coeficientul de 5, îndeobște acceptat pentru secolul al XVIII-lea – rezultă că avem de-a face cu circa 85 – 90 de locuitori greci și 80 – 85 locuitori sârbi. Ceea ce, chiar și în lipsa unor date statistice demografice certe privind locuitorii orașului,⁴ nu pot fi interpretate altfel decât ca niște minorități infime, prea puțin semnificative procentual. Însă geutatea lor socială a fost dată mai degrabă de posibilitățile lor economice date de performanțele obținute în negustoria pe care au practicat-o în mai tot cursul secolului al XVIII-lea și în prima jumătate a celui următor.⁵

³ Actele provin din Arhiva județului Hajdu – Bihar din Debrețin, *fond IV. A. 1/a*, cutia 12, f. 97-142 și existența lor au fost semnalate de Papp Klára în *Balkáni kereskedők a XVIII. századi Bihar megyében*, în *Hajdu-Bihar Megyei Levéltári Évkönyve*, XIV, Debrecen, 1987, p. 17, dar fără să le folosească într-un fel sau altul.

⁴ Prima încercare de lucrare monografică a istoriei Oradei, aparținând lui Lefkóczy Király László și realizată în 1817 (publicată de Lakos Lajos, *Nagyvárad múltja és jelenjéből*, Oradea, 1904, p. 16 – 22), pe baza unor date arhivistice certe, în locul cifrei care ar fi trebuit să indice numărul locuitorilor a preferat să lase un semn de întrebare. Nici istoriografia mai nouă nu s-a încumetat să dezbată problema numărului locuitorilor orașului din secolul al XVIII-lea (vezi *Istoria orașului Oradea*, coord. Liviu Borcea și Gheorghe Gorun, Oradea, 1996).

⁵ Nicolae Firu, *Comerțianții români din Oradea în secolul al XVIII-lea*, în *Revista Economică*, 14, nr. 1-2, 1940, p. 24-34; Gheorghe Gorun, *Aspecte ale istoriei comerțului orădean în secolul al XVIII-lea*, în *Crisia*, IX, Oradea, 1979, p. 765-773

Ca orice comunitate redusă numeric, atât grecii cât și sârbii au locuit compact, casele lor situându-se numai pe două ulițe – Grecească și a Peței – din cartierul Orașul nou. O afirmă cu siguranță unii martori care au trăit între ei, ori care cunoșteau foarte bine întreaga localitate. Cu deosebire contează mărturia lui Paul Szakál, care a îndeplinit cu câțiva ani mai înainte funcția de jude primar și care a cunoscut realitățile orașului și din acte. Acesta confirmă atât numele locuitorilor greci și sârbi, și locul exact unde au rezidat, cât și faptul că, în privința apartenenței lor confesionale, nici unul dintre sârbi nu ar fi fost subordonați autorității episcopului de Oradea – a se înțelege episcopul greco-catolic de Oradea Meletie Kovács – în timp ce, mai mulți dintre greci – șapte dintre ei – până la un anumit moment, neprecizat, ar fi fost catolici și l-ar fi considerat pe Meletie Kovács drept fruntașul lor spiritual. În această chestiune toți martorii sunt de acord că nici unul dintre sârbi nu ar fi aparținut vreodată de Biserica greco – catolică, în timp ce dintre greci, aproape jumătate ar fi frecventat-o până cu câțiva ani în urmă, când au trecut la Biserica ortodoxă, fără să poată indica motivul. Doar Paul Szakál știe că sârbul Nistor Csehovics, împreună cu soția lui, au fost recunoscuți ca fruntași ai comunității și că, în urmă cu câțiva ani, bărbatul ar fi adus de la Viena un document, după care au început cu toții să frecventeze numai biserica ortodoxă din Orașul Militar (= Velența). Mai mult chiar, același martor indică faptul că, anterior călătoriei lui Nistor Csehovics la Viena, aceștia nu au prea frecventat biserica din Orașul Militar, ci au preferat-o pe cea din Orașul Nou.

Se pare că avem de-a face în istoria bisericească din Oradea cu un eveniment enigmatic, consumat în anii imediat premergători anului 1749. Probabil că Nistor Csehovics a adus – de la Viena sau de la Bratislava, unde s-a aflat sediul forului guvernamental suprem al Ungariei – un act care a permis practicarea nestingerii a ritului ortodox în biserica din Velența. Dar tot așa de ușor documentul ar fi putut fi doar o scrisoare a unui ierarh ortodox sârb care i-a îndemnat pe ortodocșii din întregul oraș să se concentreze în jurul aceleiași biserici. Probabil că posibilitatea aceasta din urmă să fie cea mai reală căci, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, evenimentele de istorie bisericească se înscriu în contextul acestui scenariu.

Examinând întâmplările care, într-un fel sau altul, ar fi putut concura în acest sens, ar trebui să avem în vedere atât cele petrecute în Biserica greco-catolică cât și cele din Biserica ortodoxă, ambele traversând în deceniul respectiv o perioadă de relativă fortificare instituțională. La Oradea, după experimentul cu Vasile Hataș, destinat a fi primul episcop al Bisericii greco-catolice din Partium și eșuat întâmplător din cauza încetării din viață a acestuia, locul i-a fost apoi luat, în 1748, de Meletie Kovács,⁶ care a început să își organizeze foarte decis propria Biserică, începând chiar cu Oradea. Nu știm prea multe despre cealaltă tabără, Biserica ortodoxă din Partium, reprezentată la vârf de episcopul cu reședința la Arad, Isaia Antonovici, care nu s-a distins prin vreo acțiune prea incisivă, mulțumindu-se să fie reprezentat în Oradea de protopopul Sofronie, respectiv preoții Ioan Gavrilete în Velența și Petru Novacovici alias Briscul în Orașul Nou.⁷

Cele două acte judiciare din decembrie 1749 ilustrează limpede că cei doi preoți ortodocși orădeni nu au stat deoparte, încercând să organizeze rezistența împotriva noului episcop greco-catolic. Principalul exponent al mișcării pare a fi

⁶ Gheorghe Gorun, *Biserica românească și societatea transilvăneană. Studii de istorie a Bisericii greco – catolice românești*, Oradea, 2002, p. 85-98

⁷ Gheorghe Lițiu, *Din activitatea bisericească a Episcopiei ortodoxe a Oradiei în ultimii două sute de ani*, Oradea, 1984, p. 28. Autorul afirmă, tot acolo, că ortodocșii din Orașul Nou nu aveau biserică, iar Popa Briscul celebra tot în biserica din Velența alături de Ioan Gavrilete. Altminteri Gheorghe Lițiu constata că, în anii premergători anului 1750, episcopia arădeană era cât pe ce să fie desființată din lipsă de "mijloace de întreținere" – ceea ce, în limbajul epocii, este echivalent cu lipsa enoriașilor – dar găsește imediat justificarea în tabăra "cealaltă", cum că ar fi fost "...din pricină că era o predică în calea prozelitismului religios al Curții din Viena și a episcopiei.

fost sârbul Nistor Csehovics, despre care Paul Szakál, fost jude primar și bun cunoscător al realităților locale, a afirmat deschis în fața anchetatorilor că grecii orădeni "... până când Nistor Rácz Csehovics nu a adus de la Viena un ordin, nici nu prea au frecventat biserica din Orașul militar". Abia după această întâmplare, consumată la o dată necunoscută, dar cert anterioară anului 1749, grecii "... s-au adunat împreună în biserica din Orașul militar" semn că abia de atunci s-a constituit comunitatea ortodoxă din Velența prin reunirea credincioșilor de același rit răsăritean, dar de etnii diferite: greci, sârbi și români, aceștia din urmă cei mai numeroși.

Mărturia fostului jude primar Paul Szakál mai dezvăluie o chestiune și anume că faptul reunirii grecilor și a sârbilor și începutul frecventării bisericii din Velența a stârnit între ceilalți locuitori din oraș o oarecare uimire și neînțelegere, ca și cum anterior faptul în sine ar fi fost nefiresc. Căci el comenta această restructurare confesională petrecută sub ochii lor în termenii "... și mulți au privit atunci, împreună cu martorul, ce fel de urmări va avea mersul lor acolo [la biserica din Velența - n. a.] și ce fel de cuvinte au auzit de la ei ...". Ni se pare evident că orădenilor această întorsătură li s-a părut, dacă nu suspectă, cel puțin curioasă, mai ales din partea grecilor, dintre care destul de mulți frecventaseră până atunci Biserica greco-catolică din târgul Oradea.

Și mai semnificativ ni se pare faptul că, exact în perioada anilor când s-au consumat evenimentele anchetate, protopop greco – catolic din Oradea nu era altul decât însuși Meletie Kovács, tot un membru al comunității grecești și care, se pare că nu întâmplător, în anul 1748, a ajuns episcop greco-catolic de Oradea ca vicar al episcopului romano – catolic Paul Forgács. Acesta fusese anterior parohul comunității de rit răsăritean din Diosig, compuse în mare majoritate tot din greci. Iar toate aceste frământări, ale căror detalii mai precise deocamdată ne scapă, pot fi situate într-un context istoric mai larg, care este jalonat de fuga la Roma a episcopului greco-catolic din Transilvania, Inocențiu Micu Klein (9 decembrie 1744), și izbucnirea tulburărilor religioase conduse de călugărul Sofronie din Cioara, respectiv între anii 1745 – 1759. Nu întâmplător Augustin Bunea caracteriza perioada ca fiind dominată de "... o conspirație specială a grecilor care domneau în România, a serbilor care voiau să se impoședeze bisericăște de românii din Transilvania și a protestanților atotputernici din Transilvania pentru distrugerea Unirii românilor".⁸ Chiar și Curtea imperială, de loc indiferentă la soarta Unirii, s-a temut în acei ani, numind – act nemaîntâlnit în istoria principatului – patru protectori – în rang de comisari imperiali – ai Unirii din Transilvania, și l-au trimis, în 1745, pe vicarul apostolic greco-catolic din Munkacs, Manuil Olsawszky, să întreprindă o vizită canonică în Transilvania pentru a încerca pacificarea tensiunilor religioase ce stăteau să se reverse.⁹ La aceasta ar mai trebui adăugate și acțiunile, cu un pronunțat caracter ofensiv, în plan religios ale ambasadorului Rusiei la Viena, Mihail Bestujev – Riumin, care s-a amestecat exact în afacerile bisericăști sârbești din Ungaria,¹⁰ și care și-a sfârșit cariera diplomatică fiind rechemat, în anul 1752, de țarina Elisabeta, ceea ce poate fi interpretat ca un semn oficial de confirmare a acestor activități.

⁸ Apud *Biserica Română Unită. Două sute cinci zeci de ani de istorie*, Madrid, 1952, reeditare Cluj, 1998, p. 64

⁹ Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, partea I-a, München, 1995, p. 347-350

¹⁰ Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal*, I, Cluj-Napoca, 2002, p. 266

Cele două documente care urmează mai jos se constituie în două mărturii, nu lipsite de importanță, referitoare la ofensiva Bisericii ortodoxe inspirate de mitropolitul sârb de la Karlowitz asupra Bisericii unite din comitatele din Partium. Natural, ele se referă doar la secvența structurării comunității ortodoxe din târgul Velența, în mijlocul căreia, peste numai trei ani, urma să își instaleze reședința din Bihor episcopul Aradului, Sinesie Jivanovici, autorul moral de netăgăduit al tulburărilor religioase din comitatul Bihor care au început în anul 1753, care au precedat în timp încercarea de destabilizare a Bisericii greco-catolice întreprinse de Sofronie din Cioara începând cu anul 1759.

Anexa 1

Anno 1749 die 12 decembris. De eo utrum?

Primo. Tudgya e látta e, vagy hallotta e a tanu hogy akik váradi görögöknek tartatnak, és házok vagyon az városban, nem egyebek az görög uczán ugyan Csadnár Demeter, Tokaj Cristoff Mihály, Görög János, Görög Sigmund Ötvös György, Ötvös András, Görög Tamás, Kis Mihály, Dadum Demeter, Dadum Márton, Tokaj Karácson György és Koszta György, Pecze uczán pedig Todorovicz Jóseff, Mészáros Tamás és Angyemat Demeter? Vagy ha volnának másokis házok, és tűzők, vagy az városban az meg nevezettekén kívül azokat is nevezze meg? de az ráczokat, és oláhokat az görögök közé ne vegyelitse.

Secundo. Az meg nevezett görögök között is nem de nem Görög János catholicus? Tokaj Karácson Györgynek pedig noha háza vagyon, de lakását Tokajban gyakorollya, Guzi György item Mészáros Tamás és Koszta György, noha görögök legyenek, de az lelki dolgokban az váradi méltóságos püspök után halgattak? egykor pedig magok tudgyák, honnét inditatván ismét visza léptenek?

Primus testis Kis Szabó János annorum circiter 34 cives Varadiensis iuratus examinatus. Ad 1-um fatetur. Hogy akik Váradon született görögöknek tartatyák és a városban házok vagyon, nem egyebek hanem Görög uczán Csadnár Demeter, Tokaj Cristoff Mihály, Görög János, Görög Sigmund, Ötvös György, Ötvös András, Görög Tamás, Kis Mihály, Dadum Demeter, Dadum Márton, Koszta György, Pecze uczán pedig Todorovicz Jóseff, Mészáros Tamás és Angyemat Demeter jól tudgya mivel gyermekségitül fogva velek nevelkedett, miglen catholicussá maga is a fatens nem lett vélek tartott, s többeket nem is tud, a kik görögök volnának, és házok volna, ha csak tudományon kívül nem találtnak. Ad 2-um a meg nevezett görögök közöttis Görög Jánost tudgya catholicusnak, Tokaj Karácsony Györgynek pedig, noha háza vagyon ugyan itten a városban, de lakása Tokajban szokott lenni. Guzi György item Koszta János az lelki dolgokban az váradi méltóságos püspök előljáró után halgat az az ugyan Mészáros Tamás nem különben unitus, hanem miolta egy oláh aszszonyt elvett, azolta nem felettébb járja az uniált oláhok templomában, Görög Sigmund pedig Ötvös György és Görög Tamás ez előtt nemely esztendőkkel hasonlóképpen az idevaló uniált templomban voltak járók, egykor pedig magok tudgyák honnét inditatván, ismét el állottnak noha az váradi unita ecclesiahhoz közelebb laktunk mintsem az katonavárosihoz.

Secundus testis Stephanus Horváth civis Varadiensis annorum circiter 26 iuratus examinatus fatetur. Ad 1-um. Tudgya, hogy az kik ezen Várad várossában görögnek tartatnak, és házok vagyon az görög uczán Csadnár Demeternek, Görög Jánosnak, Görög Sigmundnak, Ötvös Györgynek, Ötvös Andrásnak, Görög Tamásnak, Kis Mihálynak, Dadum Demeternek, Dadum Mártonnak, és Koszta Györgynek, Pecze uczán pedig Todorovicz Jósephnek, Mészáros Tamásnak, és Angyelát Demeternek neveztetnek. Ad 2-um. Azon görögök között is Görög János catholicus, Tokaj Karácsony Györgynek pedig, noha háza vagyon ugyan itten Váradon, de lakást Tokajban tartya. Guzi György item Mészáros Tamás és Koszta György, ámbár görögök de az lelki dolgokban az váradi méltóságos püspököt tartják előljárójoknak. Görög Sigmund pedig Ötvös György és Görög Tamás azelőtt némelly esztendőkkel hasonlóképpen az váradi unitusok templomát gyakorlották, ez mint tudni illik esküttek voltak, annak utánna pedig magok tudgyák, mi okra nézve el állottak, és már most az Katona városi templomban járnak, noha Váradon görög szokáson lévő templom nagyobb vagyon mintsem Katona városban.

Tertius testis Ioannes Liptay helvetiae confesionis annorum circiter 45 inhabitator Varadiensis iuratus examinatus ad 1-um fatetur. Tudgya, hogy az kik görögöknek tartnak Váradon házok is vagyon, ezek úgymint Görög uczán Csadnár Demeter, Görög János, Görög Sigmund, Ötvös György, Ötvös András, Görög Tamás, Kis Mihály, Dadum Demeter, Dadum Márton és Koszta György, Pecze uczán pedig Todorovics Jóseph, Mészáros András és Angyelát Demeter. Ad 2-um. Mivel nem jár a fatens maga a catholicus templomában Görög Jánost sem tudgya, mellyik templomban jár, és minemű vallást tart. Tokaj Karácson Györgyel is mivel nem ismeretes, lakása hol légyen nem tudgya, de a házát tudgya, hogy vagyon külső embernek Jurkovics ur háza ellenben. Guzi Györgyöt, Mészáros Tamást, és Koszta Györgyöt noha görögnek lenni hallotta, de hogy az lelki dolgokban az váradi méltóságos püspököt tartják elől járójoknak, jól tudgya, mivel tapasztalta. Görög Sigmund, Ötvös György és Görög Tamás közül csak Görög Tamást tudgya hogy váradi uniált templomban járó volt, és mi okra nézve már el állott nem tudgya, és az görög valláshoz egy templomot tudgya bizonyossan lenni a városban, mivel azon uczában lakik a fatens is.

Quartus testis Michael Madarassy catholicus annorum circiter 36 cives Varadiensis iuratus examinatus fatetur. Ad 1-um. Tudgya, hogy akik Várad várossában görögöknek tartatnak, és házok is vagyon, az görög uczán pedig Csadnár Demeter, Tokaj Cristoff Mihály, Görög János, Görög Sigmund, Ötvös György, Ötvös András, Görög Tamás, Kis Mihály, Dadum Demeter, Dadum Márton és Koszta György. Pecze uczán pedig Todorovics Jóseph, Mészáros Tamás, és Angyelát Demeter, többet pedig házat bíró görögöt nem csak az kétt nevezett uczában, de az egész városban sem tud. Ad 2-dum. Bizonyossan Görög Jánost nem tudgya catholicusnak, mivel az templomban nem láttya. Tokaj Karácson Györgynek az házát tudgya Váradon, de lakását tudgya hogy nincs Váradon, hanem Tokajban lenni hallotta a fatens. Guzi Györgyöt, Mészáros Tamást, és Koszta Györgyöt bizonyossan tudgya az ide való görög vallásu templomban járóknak lenni, és az lelki dolgokban az váradi méltóságos püspöktől függeni. Görög Sigmund, Ötvös György és Görög Tamás, hogy valaha az unitusok templomát gyakorolta volna itten Váradon, nem tudgya, sem nem hallotta, mivel gondgya e félékre nincsen, azt mindazonáltal tudgya, hogy az görög vallásnak számokra elég szép, és nagy kőből rakott ékes temploma vagyon Váradon.

Quintus testis Martinus Szakmáry, annorum circiter 40, catholicus senator civis Varadiensis iuratus examinatus fatetur ad 1-um. Bizonyosan nem tudgya minémő nemzetségből állók legyenek, hanem lehet, hogy az nevezett személyek görögök, mint hogy az nyilván vagyon hogy nagyobbára az Katona városi templomban járnak. Ad 2-dum. Tudgya mindazáltal, hogy Görög János catholicus, Tokaj Karácson Györgynek item vagyon háza Váradon, de az lakása Tokajban. És Guzi György, Mészáros Tamás, és Koszta György az lelki dolgokban az váradi méltóságos püspököt tartják előljárójoknak, amint az váradi vallásuaknak épített templomban járnak Isteni szolgálatra. Végezetre pedig Görög Sigmond, Ötvös György és Görög Tamás, amidön ezelőtti esztendőkkel az városnak esküttyei voltanak az görög vallása váradi templomban jártak, annak utánna nem tudatik mi okra nézve attul el állottak, és az Katona városi templomot gyakorolják noha elég nagyságú kőből állított ékes templomjok vagyon Váradon is.

Sextus testis Ioannes Szűcs annorum circiter 36 helveticae confessionis inhabitator Varadiensis iuratus examinatus fatetur ad 1-um. Görögnek tartatnak, és nevezetnek Váradon lakozó, és hazakat bírók az Görög uczán Csadnár Demeter, Görög János, Görög Sigmond, Ötvös György, Ötvös András, Görög Tamás, Kis Mihály, Dadum Demeter, Dadum Márton és Koszta György. Pecze uczán pedig Todorovics Jóseph, Mészáros András és Angyelát Demeter és ezeknél többekről nemis emlékezik. Ad 2-um. Tudgya Görög Jánost ezek közül catholicusnak, és Tokaj Karácson Györgynek házát Váradon tudgya lakását pedig Váradon kívül ugymint Tokajban. Guzi György item Mészáros Tamás, és Koszta György hogy az lelki dolgokban az váradi méltóságos püspököt tartják előljárójoknak, onnét tudgya, mivel az ide való görög vallású templomban járnak. Görög Sigmondot, Ötvös Györgyöt és Görög Tamást hallotta az előtti esztendőben, hogy hasonlóképpen tartották előljárójoknak az ide való méltóságos püspököt, és hogy most nem tartanak.

Septimus testis Stephanus Kiss annorum circiter 30 helvetiae confessionis inhabitator Varadiensis, et Ambrosius Szűcs annorum circiter 20 catholicus civis Varadiensis iuratus examinatus fatetur ad 1-um. Görögöknek hallották váradi lakosokat lenni az görög uczán ugyan Csadnár Demetert, Tokaj Cristoff Mihályt, Görög Jánost, Görög Sigmondot, Ötvös Györgyöt, Ötvös Andrást, Görög Tamást, Kis Mihály, és Koszta Györgyöt, Tokaj Karácson Györgyöt, mivel Dadum Demetert és Dadum Mártont ráczoknak lenni mondották, mostis állítják. Pecze uczán pedig Todorovics Josephet, Mészáros Tamást, és Angelát Demetert, és ezeken kívül nem is emléketek másokról az fatensek, hogy görögök volnának, az kiknek házok volna Váradon. Ad 2-um. Görög Jánost tudgyák catholicusnak, Tokaj Karácson Györgynek tudgyák Váradon házát, de lakását Tokajba lenni hallották, azt pedig tudgyák, hogy nincs Váradon lakása. Guzi György, Mészáros Tamás, és Koszta György az lelki dolgokban az ide való méltóságos püspököt tudgyák előljárójoknak, hasonlóképpen Görög Sigmond, Ötvös György, és Görög Tamás némelly esztendőkkel előtte tartották az ide való püspököt előljárójoknak, most pedig az Katona városi templomhoz hajlottaknak tartatnak.

Nonus testis Michael Olah annorum circiter 28 helvetiae confessionis inhabitator Varadiensis iuratus examinatus fatetur ad 1-um. Görögöknek egyebet nem tud nevezni, az kiknek Váradon házok volna, hanem az görög uczán Csadnár Demeter, Tokaj Cristoff Mihály, Görög János, Görög Sigmond, Ötvös György, Ötvös András, Görög Tamás, Kis Mihály, Tokaj Karácson György, Dadum

Demeter, Dadum Márton, és Koszta György, Pecze uczán pedig Todorovics Joseph, Mészáros Tamás, és Angelát Demeter. Ad 2-um. Az megnevezett görögök között tudgya Görög Jánost catholicusnak. Tokaj Karácson Györgyöt ugyan nem ismeri, de hogy Tokajban lakjon hallotta, és házát Váradon lenni tudgya, nem külömben Guzi Györgyöt, Mészáros Tamást és Koszta Györgyöt tudgya az lelki dolgokban az ide való méltóságos püspök után halgatnak, az mint hogy ugyan ide való görög vallású templomban is járnak. Hogy pedig Görög Sigmond, Ötvös György, és Görög Tamás az lelki dolgokban az ide való méltóságos püspöktől nem függenek, jól tudgya, mivel az Katona városi templomban járnak, de hogy valaha az ide való templomban jártak volna, vagy méltóságos püspöktől függöttek volna, nem tudgya, mivel hogy akkoron talán még itt nem lakott, vagy ha itten lakott is, nem ismerte, mint hogy csak nyolcz kilencz esztendeje hogy váradi lakós a fatens.

Decimus testis egregius Paulus Szakál annorum circiter 40 catholicus iuratus examinatus inhabitator Varadiensis fatetur ad 1-um. Görögöknek mondatnak ugyan görög uczán Csadnár Demeter, de a fatens inkább azon egy személyt rácznak állitya, Görög János pedig, Görög Sigmond, Ötvös György, Ötvös András, Görög Tamás, Kis Mihály, Tokaj Karácson György, Dadum Demeter, Dadum Márton, és Koszta György, Pecze uczán Todorovics Joseph, Mészáros Tamás, és Angelát Demeter, a fatens vélekedések szerint görögök. Tokaj Karácson Györgynek háza is vagyon itten a városon valamint Rácz Nyisztor vagyon, de lakása nincs a várason, egyikének is hanem Tokajban hallatik közönségessen tartatik hogy laknának. Az meg nevezett görögök közül is Görög János catholicus, Guzi György, Mészáros Tamás és Koszta György az lelki dolgokban egyedül az váradi méltóságos püspököt tartják előljárójoknak, az mint hogy az ide való görög ritum templombanis járnak, Görög Sigmond pedig Ötvös György és Görög Tamás, azelőtti esztendőkbén ők is előljárónak ismerték az méltóságos váradi püspököt, váradi unitus templomot gyakorolván, már pedig némelly esztendőktől fogvást ismét az Katona városi templomhoz hajlottak, ezt pedig innét tudgya, mivel 22 esztendeje hogy Váradon lakik, s úgy tapasztalta jobbára azon néhán lakónak ahol a fatens, sőt miglen Rácz Nyisztor Csehovics parancsolatot nem hozott Bécsből, nem is igen járták az Katona városi tempomot, annak utánna pedig öszve gyülekekvén, és világossan az Katona városi templomban, és sokan nézték is a fatenssel, hogy minémű ki menetele lészen oda menéseknek, és ilyen szókat is hallott töllök, az Isten áldgya meg szerencsésen, és majd nemcsak fő vezéreknek kiáltották Nyisztort, s előttök is ment, mindnyájoknak harmad, vagy negyed magával, mivel félt a strásáktúl.

Nos subscripti penes gratiosum excelsi Locumtenentiali Consilii regii mandatum ex particulari incltyti comitatus istius Bihariensi congregatione 13-a mensis novembris 1749 in oppido Várad Olaszi celebrata exmissi, talem (uti praemissum est) ad decernendam unitorum, vel non unitorum, rascianorum et graecorum numero veritatem comperimus certitudinem, quam etiam diebus 12-a et 13-a mensis decembris 1749 collectam humillime in ipso fragmento referimus. In generali incltyti comitatus Bihariensi congregatione die 16-a mensis februarii 1750 in oppido Várad Olaszi celebrata. Ioannes Csernyánszky incltyti comitatus Bihariensis tabulae iudicariae assessor mp., Stephanus Sembery incltyti comitatus Bihariensis susbtitutus iudicialium mp.

Copie autenticată, A.J.H.B., fond IV.A. 1/a, cutia 12, f. 97 - 142

Traducere:

Anul 1749, ziua de 12 decembrie. Despre ce să mărturisească?

Prima. Știe, a văzut sau a auzit martorul că cei care se țin în Oradea ca greci și au în oraș case, nu sunt alții decât în ulița grecească Dumitru Csadnár, Mihai Cristoff din Tokaj, Ioan Görög, Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös, Andrei Ötvös, Toma Görög, Mihai Kis, Dumitru Dadum, Martin Dadum, Gheorghe Crăciun din Tokaj și Gheorghe Costa, iar în ulița Peța Iosif Todorovici, Toma Mészáros și Dumitru Anghelat? Sau dacă în afară de cei amintiți și alții ar avea case și vetre, să-i numească și pe aceia, dar să nu-i amestece [aici] și pe sârbi și pe români.

A doua. Printre grecii numiți numai Ioan Görög este catolic? Iar Gheorghe Crăciun din Tokaj, deși are casă [în oraș], de regulă locuiește în Tokaj, Gheorghe Guzi și, la fel, Toma Mészáros și Gheorghe Costa, deși sunt greci, însă în chestiuni spirituale ascultă de înălțatul episcop de Oradea și, cândva, ei știu din ce motive, s-au întors din nou?

Primul martor, Ioan Kis Szabó, de circa 34 ani, cetățean din Oradea, a fost ascultat sub jurământ. La prima mărturisește că cei care se țin ca greci născuți în Oradea și au case în oraș nu sunt alții decât în ulița grecească Dumitru Csadnár, Mihai Cristoff din Tokaj, Ioan Görög, Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös, Andrei Ötvös, Toma Görög, Mihai Kis, Dumitru Dadum, Martin Dadum, Gheorghe Crăciun din Tokaj și Gheorghe Costa, iar în ulița Peța Iosif Todorovici, Toma Mészáros și Dumitru Anghelat; știe bine asta pentru că a crescut împreună cu ei în copilărie și a fost împreună cu ei până când martorul nu a devenit catolic și nu-i știe pe alții care ar fi greci și ar avea case, numai dacă nu s-ar găsi [și alții] în afara științei lui. La a doua, dintre grecii numiți îl știe de catolic pe Ioan Görög, iar Gheorghe Crăciun din Tokaj, deși are casă aici în oraș, locuiește de obicei la Tokaj. În chestiuni spirituale Gheorghe Guzi și Ioan Costa ascultă de înălțatul episcop de Oradea, la fel și Toma Mészáros este unit, dar de când și-a luat o soție româncă, de atunci nu mai merge la biserica românilor uniți, iar Sigismund Görög împreună cu Gheorghe Ötvös și Toma Görög, la fel, mergeau cu câțiva ani înainte la biserica unită de aici și deodată, porniți ei știu de unde, s-au dat din nou la o parte, deși am locuit mai aproape de biserica unită din Oradea decât de cea din Orașul militar.

Al doilea martor, Ștefan Horváth, cetățean din Oradea, de aproximativ 26 ani, a fost ascultat sub jurământ. La prima. Știe că cei care se țin în acest oraș ca greci și au case în ulița grecească se numesc Dumitru Csadnár, Ioan Görög, Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös, Andrei Ötvös, Toma Görög, Mihai Kis, Dumitru Dadum, Martin Dadum și Gheorghe Costa, iar în ulița Peței, Iosif Todorovici, Toma Mészáros și Dumitru Anghelat. La 2. Între grecii aceia, Ioan Görög este catolic, iar Gheorghe Crăciun din Tokaj, deși are casă în oraș, își ține locuința la Tokaj. Deși sunt greci, Gheorghe Guzi și, la fel, Toma Mészáros și Gheorghe Costa, înainte cu câțiva ani au frecventat biserica unită din Oradea, ei toți fiind jurați, dar după aceea ei știu din ce cauză, s-au îndepărtat și acum merg în biserica din Orașul militar, deși biserica de obicei grecesc din Oradea este mai mare decât aceea.

Al treilea martor, Ioan Liptay, de confesiune helvetică, de circa 45 de ani, locuitor în Oradea, mărturisește la prima sub jurământ. Știe că cei care se ți greci în Oradea și au și casă, aceștia sunt în ulița grecească Dumitru Csadnár, Ioan Görög, Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös, Andrei Ötvös, Toma Görög, Mihai Kis, Dumitru Dadum, Martin Dadum și Gheorghe Costa, iar în ulița Peței, Iosif Todorovici, Toma Mészáros și Dumitru Anghelat. La 2. Întrucât martorul nu umblă la biserica catolică, nu știe la ce biserică se duce Ioan Görög și ce religie ține. Întrucât nu-l cunoaște pe Gheorghe Crăciun din Tokaj, nu știe unde locuiește, dar îi știe casa că este în fața casei domnului Jurkovics. A auzit că Gheorghe Guzi, Toma Mészáros și Gheorghe Costa ar fi greci, dar știe că în chestiuni spirituale îl țin pe înălțatul episcop de Oradea ca întâistător, întrucât a constatat. Dintre Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös și Toma Görög, numai despre Toma Görög știe că a umblat la biserica unită din Oradea, dar nu știe din ce motiv a părăsit-o, dar știe că există în oraș o biserică ce aparține de religia grecească pentru că martorul locuiește pe ulița acesteia.

Al patrulea martor, Mihai Madarassy, catolic de circa 36 ani, cetățean din Oradea, a depus mărturie sub jurământ. La prima. Știe că cei care sunt ținuti în orașul Oradea ca greci și au și casă, aceia sunt în ulița grecească Dumitru Csadnár, Mihai Cristoff din Tokaj, Ioan Görög, Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös, Andrei Ötvös, Toma Görög, Mihai Kis, Dumitru Dadum, Martin Dadum și Gheorghe Costa. Iar în ulița Peței, Iosif Todorovici, Toma Mészáros și Dumitru Anghelat, iar despre alți greci cu casă nu știe nu numai în cele două ulițe, dar nici în tot orașul. Nu îl știe sigur pe Ioan Görög de catolic, căci nu îl vede la biserică. Îi știe casa din Oradea a lui Gheorghe Crăciun din Tokaj, dar știe că locuința acestuia nu este în Oradea, ci martorul a auzit că este în Tokaj. Știe sigur că Gheorghe Guzi, Toma Mészáros și Gheorghe Costa merg la biserica grecească de aici și că depind de înălțatul episcop de Oradea. Nu știe și nici nu a auzit ca Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös și Toma Görög să fi frecventat vreodată biserica unită de aici din Oradea, pentru că nu a avut gânduri despre acestea, dar totuși știe că în Oradea religia greacă are o biserică destul de frumoasă și mare pentru ei, clădită din piatră și împodobită.

Al cincilea martor, Martin Szakmáry de circa 50 de ani, catolic, senator al orașului Oradea, depune mărturie sub jurământ la prima. Nu știe sigur din ce fel de neam să fie, dar este posibil ca persoanele numite să fie greci, cum că este de notorietate că majoritatea lor merg la biserica din Orașul militar. La 2. Știe că Ioan Görög este catolic, și că Gheorghe Crăciun din Tokaj are casă în Oradea, dar locuiește la Tokaj. Și că Gheorghe Guzi, Toma Mészáros și Gheorghe Costa îl consideră ca înainte mergător al lor pe înălțatul episcop de Oradea, și că merg la serviciul divin în biserica construită pentru credincioșii din Oradea. În sfârșit, Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös și Toma Görög, întrucât au fost cu ani înainte jurați ai orașului, au umblat în biserica de rit grecesc din Oradea, după aceea nu se știe din ce motiv au părăsit-o și frecventează biserica din Orașul militar, deși au în Oradea o biserică destul de mare, ridicată din piatră și împodobită.

Al șaselea martor, Ioan Szűcs, de circa 36 ani, locuitor din Oradea de religie helvetică, a fost ascultat sub jurământ la prima. Sunt ținuți și numiți ca greci locuitorii cu case din Oradea din ulița grecească Dumitru Csadnár, Ioan Görög, Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös, Andrei Ötvös, Toma Görög, Mihai Kis, Dumitru Dadum, Martin Dadum și Gheorghe Costa. Iar în ulița Peței, Iosif Todorovici, Toma Mészáros și Dumitru Anghelat și nici nu-și amintește de mai mult de atâția. La 2. Îl știe dintre aceștia pe Ioan Görög că este catolic și îi știe casa din Oradea a lui Gheorghe Crăciun din Tokaj, dar locuința îi este în afară de Oradea, adică la Tokaj. Știe că Gheorghe Guzi, și la fel și Toma Mészáros și Gheorghe Costa îl țin pe înălțatul episcop de Oradea ca înaintemergător în chestiuni spirituale de acolo că umblă la biserica grecească de aici. A auzit că, în anul trecut, Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös și Toma Görög la fel l-au ținut ca înaintemergător pe înălțatul episcop de aici și că acum nu l-ar mai ține.

Al șaptelea martor, Ștefan Kiss, de circa 30 de ani, locuitor în Oradea de religie helvetică și Ambrosius Szűcs, de circa 20 de ani, cetățean catolic din Oradea, au depus mărturie sub jurământ la prima. Au auzit că ar fi greci locuitorii din Oradea de pe ulița grecească Dumitru Csadnár, Mihai Cristoff din Tokaj, Ioan Görög, Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös, Andrei Ötvös, Toma Görög, Mihai Kis, Dumitru Dadum, Martin Dadum și Gheorghe Costa; pe Gheorghe Crăciun din Tokaj, fiindcă au spus că Dumitru Dadum și Martin Dadum ar fi sârbi, și acum afirmă. Iar pe ulița Peței pe Iosif Todorovici, Toma Mészáros și Dumitru Anghelat și de alții martorii nici nu-și mai amintesc că ar fi greci din aceia care au case în Oradea. La 2. Îl știu pe Ioan Görög că este catolic, îi știu casa din Oradea a lui Gheorghe Crăciun din Tokaj, dar știu că nu are locuința în Oradea. Gheorghe Guzi, Toma Mészáros și Gheorghe Costa îl țin ca înaintemergător în chestiuni spirituale pe înălțatul episcop de aici, în mod asemănător, cu câțiva ani înainte și Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös și Toma Görög l-au considerat pe înălțatul episcop de aici ca înaintemergător al lor, iar acum sunt considerați ca plecați bisericii din Orașul militar.

Al nouălea martor, Mihai Olah de circa 28 ani, locuitor din Oradea de confesiune helvetică, a depus mărturie sub jurământ la 1. Nu poate să numească ca greci pe alții decât din ulița grecească pe grecească Dumitru Csadnár, Mihai Cristoff din Tokaj, Ioan Görög, Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös, Andrei Ötvös, Toma Görög, Mihai Kis, Gheorghe Crăciun din Tokaj, Dumitru Dadum, Martin Dadum și Gheorghe Costa, iar din ulița Peței pe Iosif Todorovici, Toma Mészáros și Dumitru Anghelat. La 2. Dintre numiții greci îl știe ca fiind catolic pe Ioan Görög. Deși nu-l cunoaște pe Gheorghe Crăciun din Tokaj, dar a auzit că ar locui la Tokaj și știe că are casă în Oradea, de asemenea știe că Gheorghe Guzi, Toma Mészáros și Gheorghe Costa ascultă de înălțatul episcop de aici, așa cum și merg la biserica grecească tot de aici. Știe bine că Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös și Toma Görög nu depind de înălțatul episcop de aici, pentru că merg la biserica din Orașul militar, dar nu știe dacă odinioară ar fi umblat la biserica de aici, sau că ar fi depins de înălțatul episcop, căci probabil că atunci martorul nici nu a locuit aici, ori dacă ar fi locuit, nu i-a cunoscut, căci martorul este locuitor în Oradea de opt sau nouă ani.

Al zecelea martor, onorabilul Paulus Szakál, de circa 40 de ani, locuitor catolic din Oradea, mprturisește sub jurământ la 1. Deși sunt numiți greci în ulița grecească Dumitru Csadnár, dar martorul îl afirmă că mai degrabă ar această persoană fi sârb, iar după părerea martorului, Ioan Görög, Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös, Andrei Ötvös, Toma Görög, Mihai Kis, Gheorghe Crăciun din Tokaj, Dumitru Dadum, Martin Dadum și Gheorghe Costa, și în ulița Peței Iosif Todorovici, Toma Mészáros și Dumitru Anghelat ar fi greci. Gheorghe Crăciun din Tokaj are și casă aici în oraș, precum și mai este Nistor Rácz, dar nici unul nu are locuință în oraș, ci se aude că ar fi considerați ca locuitori în Tokaj. Dintre grecii numiți Ioan Görög este catolic, Gheorghe Guzi, Toma Mészáros și Gheorghe Costa îl consideră ca înaintemergător numai pe înălțatul episcop din Oradea deoarece merg la biserica de rit catolic de aici, în anii trecuți Sigismund Görög, Gheorghe Ötvös și Toma Görög l-au recunoscut și ei pe înălțatul episcop din Oradea ca înaintemergătorul lor, frecventând biserica unită din Oradea, dar de câțiva ani s-au plecat din nou spre biserica din Orașul militar, iar asta o știe de acolo că locuiește de 22 ani în Oradea și a constatat, ba chiar până când Nistor Rácz Csehovics nu a adus de la Viena un ordin, nici nu prea au frecventat biserica din Orașul militar, dar după aceea s-au adunat împreună în biserica din Orașul militar, și mulți au privit atunci împreună cu martorul ce fel de urmări va avea mersul lor acolo și ce fel de cuvinte a auzit de la ei, Dumnezeu să-l binecuvânteze cu noroc, și aproape că l-au aclamat pe Nistor ca și conducător al lor, și a mers înaintea lor împreună cu alți trei sau patru, căci s-a temut de străji.

Noi subscrișii aflați în posesia mandatului grațiosului Consiliu locumtenential regal, emis în congregația particulară a acestui vestit comitat Bihor din 13 noiembrie 1749 ținut în târgul Oradea – Olosig, am aflat sigur (după cum este emis mai înainte) numărul cert al uniților sau al neuniților, al sârbilor și al grecilor, care a fost adunat și depre care raportăm în fragmenul acesta în zilele de 12 și 13 a lunii decembrie 1749. În congregația generală a vestitului comitat Bihor din ziua de 16 februarie 1750 ținut în târgul Oradea – Olosig. Ioan Csernyánszky mp., asesor al tablei judiciare a vestitului comitat Bihor, Ștefan Sembery mp., jude substitut al vestitului comitat Bihor.

Anexa 2

De eo utrum?

Primo: tudgyae, láttae, avagy hallottae a tanu, hogy az kiknek Váradon házok vagyon, és ráczoknak tartyák magokat, nem egyebek, hanem az görög ugyan Virág Jánosné, Csehovics Nyisztor, Püspöki Tanász Demeter és Cristoff, Pecze uczán pedig Rácz Miklós, Rácz János, Tolti János, Arszó László, Rácz Farkas, Dávid Péter, Rácz Joó, Szantus János, Maxim György, Sztoján Petrovics, Kozma Maxul, és Rácz Luko, vagy ha egyebek volnánakis, csak az oláhokat, és görögöket öszve ne egyvelitse, nevezze meg, ha házok volna.

Secundo meg nevezettek közül tartya e valaki az lelki dolgokban az váradi méltóságos püspököt elől járójának? és kicsoda?

Primus testis Kis Szabó János annorum circiter 34 inhabitator Varadiensis iuratus examinatus fatetur ad 1-um. Tudgya bizonyosan hogy Várad városában az kiknek házok vagyon, és született ráczoknak tartatnak, az görög uczán nem egyebek hanem Virág Jánosné, Püspöki Tanász Demeter és Cristoff, és Csehovics Nyisztor, Pecze uczán pedig Rác Miklós, Arszó László, Rác Farkas, Dávid Péter, Rác Joó, Szantul János, Maxim György, Sztoján Petrovics, és Kozma Maxul, ezeket onnét tudgya, mivel gyermekségétől fogvást vélek nevededett, s másképpen is maga az fatens orosz nemzetség lévén, miglen catholicussá nem lett, vélek tartott. Ad 2-do. Tudgya, hogy ezek közül a lelki dolgokban az váradi méltóságos püspököt elöl járójának nem tartya.

Secundus testis Horváth István annorum circiter 24 iuratus examinatus catholicus civis Varadiensis fatetur ad 1-um. Tudgya mivel eleitül fogvást, hallotta hogy az kik az görög uczán ráczok, nem egyebek ha nem Virág Jánosné, Csehovics Nyisztor, Tokaj Cristoff Mihály, máskint Rác Risztó, Püspöki Tanász, Püspöki Demeter, és Püspöki Cristoff, Rác János és Tolti János, Pecze uczán pedig Rác Miklós, Arszó László, Rác Farkas, Dávid Péter, Rác Joó, Szantul János, Maxim György, Sztoján Petrovics, Kozma Maxul, és Rác Luko az kiknek mind házok vagyon, mind pedig ráczoknak tartatnak. Rác Micsonak pedig háza vagyon, de lakása Tokajban vagyon. Ad 2-um. Akik közöttis nem tud egyet is, az ki az lelki dolgokban az váradi méltóságos püspököt elöl járójának tartaná.

Tertius testis Liptay János annorum circiter 45 reformatus civis Varadiensis iuratus examinatus fatetur ad 1-um. Az fatens váradi lakós régtül fogva de a ráczokat e szerint tudgya elöl számlálni: ugy mint Görög uczán Virág Jánosné, Csehovics Nyisztor, Püspöki Demeter, és Püspöki Cristoff, Rác János és Tolti János, és Rác Risztó, Pecze uczán pedig Rác Miklós, Arszó László, Rác Farkas, Dávid Péter, Rác Joó, Szantul János, Maxim György, Sztoján Petrovics, Kozma Maxul, és Rác Luko az kiknek mind házok és lakások vagyon, ezeket tudgya, hanem Rác Micsonak háza vagyon itt, de maga Tokajban lakik, és ott vagyon. Ad 2-um. Az elöl számláltattak közül egyiketis sem tudgya, hogy méltóságos váradi püspöktől dependenter volna az lelki dolgokban, és egyik sem fűg ő nagyságától.

Quartus testis Madarassy Mihály annorum circiter 36 catholicus civis Varadiensis iuratus examinatus fassus est ad 1-um. Hiti után vallya, hogy az kérdésben fel pedzett ráczokat e szerint tudgya számlálni, ugy mint Görög uczában lakosok Virág Jánosné, Csehovics Nyisztor, Püspöki Tanász, Püspöki Demeter, és Püspöki Cristoff, Rác János, Tolti János, és Rác Risztó, Pecze uczán pedig az kik laknak, és házok vagyon ezek úgymint Rác Miklós, Arszó László, Rác Farkas, Dávid Péter, Rác Joó, Szantul János, Maxim György, Sztoján Petrovics, Kozma Maxul, és Rác Luko, Rác Miczorul pedig állittya, hogy vagyon itt háza, de magátis az fatens nem ismeri, Tokajba való lakását hallotta. Ad 2-um. Mindaz elöl számláltattak között tudgya, hogy az méltóságos Union lévő váradi püspökségtől nem fűgnek, és az lelki dolgokban is elöl járójának nem tartják.

Quintus testis Szathmáry Márton annorum circiter 44 catholicus iuratus civitatis Magno Varadiensis iuratus examinatus fassus est ad 1-um. Bizonyosan nem tudgya minémő nemzetségből állók legyenek, hanem lehet hogy nevezett személlek ráczok, mint hogy az nyilván vagyon, hogy közönségesen az Katona városi templomban járnak. Ad 2-um. Az deutruban specificált személyek között nem is hallotta, nem is tudgya, hogy dependenter volnának, és a váradi püspököt tartaná elöl járójoknak.

Sextus testis Szücs János annorum circiter 36 helveticae confessionis, civis Varadiensis iuratus examinatus fassus est ad 1-um. Tudgyae bizonyosan, mivel rész szerint városi lakós, és ismeretségétől fogva mindék ráczoknak nevezettek ezeket: úgymind Görög Vezan, Virág Jánosné, Csehovics Nyisztor, Püspöki Tanász, Demeter, és Cristoff, Rácz János, Tolti János, és Rácz Risztó, Pecze uczán lakosok pedig Rácz Miklós, Arszó László, Rácz Farkas, Dávid Péter, Rácz Joó, Szantul János, Maxim György, Sztoján Petrovics, Kozma Maxul, Rácz Luko, ezen elől számláltakon kívül igaz ráczoknak lenni nem tud senkit, ezeknek pedig mind magoknak házai vannak városban, és különös gazdák. Ad 2-do. A kérdésben lévő személyek pedig a fatens igen úgy tutta a fatens hogy mindég az Katona városi templomban járnak, és az váradi méltóságos püspököt úgy gondollya, lelki dolgokban elől járójoknak nem tartják, nem is hallotta másoktól.

Septimus, octavus testes Stephanus Kiss, annorum circiter 30 helveticae confessionis, civis Varadiensis item Samuel Ambrus annorum 80 catholicus Varadiensis etiam iurati examinati fassi sunt ad 1-um. Az fatensek mind ketten városi lakosok régtől fogva az deutrumban meg nevezett személeket, úgy mint Görög uczán lakos Virág Jánosné, Püspöky Tanász és Püspöky Demeter, Püspöky Cristóff, Csehovics Nyisztor. Pecze uczán pedig ezek, úgy mint Rácz Miklós, Arszi László, Todi másképp Dadum Demeter és Dadum Márton, Szabó Demeter, János másképp, Peró nevezetű Rácz Farkas, Dávid Péter, Rácz Joo, Szuntul János, Maxim György, Sztoján Petrovics, és Kozma Maxul, Rácz Luko, ezen elől számláltattakon kívül, másokat számtúl mi a fatensek nem tudnak, kiknek pedig mind magok saját háza vannak, és különös gazdák. Ad 2-dum. Mind ezek közül egyet sem tudnak, hogy az váradi méltóságos püspököt elől járójoknak tartanak, onnan is tudják, hogy egyike sem jár az városban lévő templomban.

Nonus testis Michael Oláh annorum circiter 28 helveticae confessionis civis Varadiensis iurati examinati fassus est ad 1-um. Maga az fatensis köztök, és az uczájokban lakik, nevezett Szermi pedig az kiket Ráczoknak bizonyosan tud lenni, Görög uczán lévőek Virág Jánosné, Csehovics Nyisztor, Püspöki Tamás, Püspöki Demeter, és Cristóff, úgy Rácz János, és Tolti János. Pecze uczaikat pedig tudgya, hogy akik ráczoknak tartatnak, úgy mint Rácz Miklós, Arszó László, Rácz Farkas, Dávid Péter, Rácz Joo, Szuntul János, Maxim György, Sztoján Petrovics, és Kozma Maxul, és Rácz Luko az megnevezeteken kívül ráczoknak lenni, az fatens senkit sem tud, sőt tudgya mindenkinek magoknak saját kárait hogy vannak. Ad 2-dum a meg nevezett ráczok felől tudgya, hogy méltóságos váradi püspököt előjárójoknak lenni nem tartják, templomban is ide az városiban nem járnak, hanem az Katona városi templomban mennek.

Decimus testis Paulus Szakál annorum circiter 40 nobilis Varadiensis catholicus iuratus examinatus fassus est ad 1-um. Az városnak fő bírása vala az fatens, és pálczája alatt volt az kösség, innét tudhattya kit kit minémű rendű, és nemzetű személyek voltak dispositioja alatt, nevezett szerint pedig az ráczok Görög uczán ezek, úgy mint Virág Jánosné, Csehovics Nyisztor, Püspöky Tamás, Püspöky Demeter, és Cristoff. Pecze uczán lakosok pedig, Rácz Miklós, Arszi László, Rácz Farkas, Dávid Péter, Rácz Joo, Szantul János, Maxim György, Sztoján Petrovics, és Kozma Maxul, Rácz Luko, és Rácz Mizo, kiis Tokajban lakik maga, de házat itt tart zsellérek laknak az házában, az meg nevezetteknek pedig,

amint lajstromábúlis kitetszik, meg mikor bíróságot vezet az fatens, mindenikének különös házai vannak és magok gazdái. Ad 2-dum. Ezen meg nevezettek közül csak egyikét is nem tudgya az fatens, hogy az méltóságos püspököt tartanak előljárójoknak lenni, és fűgnének, vagyis halgatnának ő nagyságátúl az lelki dolgokban, sótt az templomban is mindnyájan az Katona városra járnak seregessen, sótt azt is tudgya a fatens, hogy mindezen személyyek az itt városban újjonnan fel épített templomra seregestül mind férfiak, s aszszonyok reá mentek, nevezet szerint előljárónak ismerte, s tudgya Csehovics Nyisztort feleségestül.

Nos scripti penes gratiosum excelsi Locumtenentialis Consilii Regii mandatum ex particulari in clyti comitatus istius Bihariensis congregatione die 13-a novembris 1749 in in oppido Várad Olaszi celebrata exmissi, talem (uti praemissum est) ad inducendam unitorum, et non unitorum graecorum, et rascianorum varadiensium cognitionem, comperimus veritatis certitudinem, quam etiam velut diebus 12 et 13 mensis decembris 1749 expertam, in clytae universitati in ipso originali, sive fragmento humillime referimus. In generali in clyti comitatus Bihariensis congregatione die 16-a mensis februarii 1750 in oppido Várad Olaszi celebrata. Ioannes Csernyánszky in clyti comitatus Bihariensis tabulae iudiciariae assessor mp., Stephanus Sembery in clyti comitatus Bihariensis susbtitutus iudicialium mp.

Copie autenticată, A.J.H.B., fond IV.A. 1/a, cutia 12, f. 97 - 142

Traducere:

Prima. Martorul știe, a văzut sau a auzit că cei care au casă în Oradea și se țin a fi sârbi, nu sunt alții decât în ulița grecească soția lui Ioan Virag, Nistor Csehovics, Dumitru și Cristofor Tanas Püspöki, iar în ulița Peței Nicolae Raț, Ioan Raț, Ioan Tolti, Vasile Arso, Lupu Raț, Petru David, Ioo Raț, Ioan Santus, Gheorghe Maxim, Stoian Terovici, Maxul Cosma și Luco Raț, iar dacă ar mai fi și alții, să-i numească și dacă ar avea casă, dar fără să-i amestece cu românii sau grecii.

A doua, dintre cei numiți dacă ține careva pe înălțatul episcop de Oradea ca înaintemergător și care?

Primul martor, Ioan Kis Szabó, de circa 34 ani, locuitor în Oradea, a fost audiat sub jurământ. Știe sigur că cei care au casă în orașul Oradea și se țin de sârbi născuți, în ulița sârbească nu sunt alții decât soția lui Ioan Virág, Dumitru și Cristofor Tanas Püspöki și Nistor Csehovics, iar în ulița Peței Nicolae Raț, Vasile Arso, Lupu Raț, Petru David, Ioo Raț, Ioan Santul, Gheorghe Maxim, Stoian Petrovici și Maxul Cosma, acestea le știe de acolo că a crescut între ei în copilărie și altminteri, martorul fiind de naționalitate rus[in]ă, a ținut cu ei până când a devenit catolic. La 2. Știe că dintre aceștia nici unul nu-l ține pe înălțatul episcop de Oradea ca înaintemergător.

Al doilea martor, Ștefan Horváth, de circa 24 ani, locuitor catolic din Oradea, a fost audiat sub jurământ. Știe fiindcă a auzit de la bun început, că cei care sunt sârbi din ulița grecească nu sunt alții decât soția lui Ioan Virág, Nistor Csehovics, Mihai Cristoff din Tokaj, altminteri Risto Raț, Tanas Püspöki, Dumitru Püspöki și Cristofor Püspöki, Ioan Raț și Ioan Tolti, iar în ulița Peței Nicolae Raț,

Vasile Arso, Lupu Raț, Petru David, Ioo Raț, Ioan Santul, Gheorghe Maxim, Stoian Petrovici, Maxul Cosma și Luko Raț, care au cu toții case și cu toții sunt considerați sârbi. Iar Micso Raț are casă, dar locuința îi este la Tokaj. La 2. Dintre aceștia nu știe pe nici unul care l-ar ține ca înaintemergător pe înălțatul episcop din Oradea.

Al treilea martor, Ioan Liptay, ce circa 45 ani, locuitor reformat din Oradea, a depus mărturie sub jurământ la prima. Martorul este de mult locuitor în Oradea, dar poate să-i enumere pe sârbi în felul următor: în ulița grecească soția lui Ioan Virág, Nistor Csehovics, Dumitru Püspöki și Cristofor Püspöki, Ioan Raț și Ioan Tolti, și Risto Raț, iar în ulița Peței Nicolae Raț, Vasile Arso, Lupu Raț, Petru David, Ioo Raț, Ioan Santul, Gheorghe Maxim, Stoian Petrovici, Maxul Cosma și Luko Raț, care au aici atât casa cât și locuința, asta știe, dar Micso Raț are aici casă dar locuința îi este la Tokaj și acolo este. Dintre cei enumerați pe nici unul nu îl știe că ar depinde de înălțatul episcop de Oradea în treburile spirituale și nici unul nu depinde de el.

Al patrulea martor, Mihai Madarassy, de circa 36 ani, cetățean catolic din Oradea, a depus mărturie sub jurământ la prima. Mărturisește cu credință că sârbi amintiți în întrebare îi poate enumera în felul următor, așa ca în ulița grecească soția lui Ioan Virág, Nistor Csehovics, Tanas Püspöki, Dumitru Püspöki, Cristofor Püspöki, Ioan Raț, Ioan Tolti, și Risto Raț, iar în ulița Peței Nicolae Raț, Vasile Arso, Lupu Raț, Petru David, Ioo Raț, Ioan Santul, Gheorghe Maxim, Stoian Petrovici, Maxul Cosma și Luko Raț, iar despre Micso Raț afirmă că are aici casă, dar însuși martorul nu îl cunoaște, a auzit că locuiește la Tokaj. La 2. Știe despre toți cei enumerați că nu depind de episcopia orădeană aflată în onorata Unire și în treburile spirituale nu o consideră înainte mergătoare.

Al șaselea martor, Ioan Szücs, de circa 36 ani, de confesiune helvetică, cetățean din Oradea, a depus mărturie sub jurământ la prima. Știe cu certitudine, pe de o parte fiindcă este locuitor al orașului și cunoscându-i, îi poate numi pe toți sârbi, așa ca Vezen Görög soția lui Ioan Virág, Nistor Csehovics, Tanas Püspöki, Dumitru și Cristofor, Ioan Raț, Ioan Tolti, și Risto Raț, iar în ulița Peței Nicolae Raț, Vasile Arso, Lupu Raț, Petru David, Ioo Raț, Ioan Santul, Gheorghe Maxim, Stoian Petrovici, Maxul Cosma, Luko Raț, în afara acestora enumerați nu știe pe nimeni să mai fie sârbi adevărați, iar aceștia au în oraș case ale lor și sunt gospodari separați. La 2. Iar despre persoanele din întrebare martorul a știut sigur că au mers totdeauna la biserica din Orașul militar și crede că nu îl consideră pe înălțatul episcop din Oradea ca înaintemergător în treburi spirituale, și nici nu a auzit de la alții.

Al șaptelea și al optulea martori, Ștefan Kiss, de circa 30 de ani, de confesiune helvetică, cetățean din Oradea și Ambrus Samuil, de circa 80 de ani, catolic din Oradea, și aceștia au fost ascultați sub jurământ la prima. Amândoi martorii sunt de mult locuitori ai orașului, și cunosc persoanele amintite în întrebare, așa ce cei ce locuiesc în ulița grecească pe soția lui Ioan Virág, Tanas Püspöki, Dumitru Püspöki, Cristofor Püspöki, Nistor Csehovics. Iar în ulița Peței locuiesc aceștia ca Nicolae Raț, Vasile Arso, Todi alias Dumitru Dadum și Martin Dadum, Dumitru Szabó, Laupu Raț numit și Ioan altminteri Pero, Petru David, Ioo Raț, Ioan Santul, Gheorghe Maxim, Stoian Petrovici și Maxul Cosma, Luko Raț, despre alții martorii nu știu, iar toți aceștia au casele lor și sunt gospodari separați. La 2. Dintre toți aceștia, nu știu pe nici unul care l-ar considera ca înaintemergător pe onoratul episcop de Oradea, știu și de acolo că nici unul nu merge la biserica din oraș.

Al nouălea martor, Mihai Olah, de circa 28 de ani, cetățean de confesiune helvetică din Oradea, a mărturisit sub jurământ la 1. Și martorul locuiește între ei, numiții sirmi pe care îi știe cu siguranță că sunt sârbi, în ulița lor, cei din ulița grecească soția lui Ioan Virág, Nistor Csehovics, Toma Püspöki, Dumitru Püspöki și Cristofor, tot așa Ioan Raț și Ioan Tolti. Iar în ulița Peței îi știe pe ca Nicolae Raț, Vasile Arso, Lupu Raț, Petru David, Ioo Raț, Ioan Suntul, Gheorghe Maxim, Stoian Petrovici, Maxul Cosma și Luko Raț ca fiind sârbi, iar martorul nu știe pe nimeni să fie sârbi în afară de cei numiți, ba chiar știe pagubele fiecăruia pe care le au. La 2. Știe despre numiții sârbi că nu îl consideră pe înălțatul episcop din Oradea ca înaintemergător al lor, nu merg la biserica de aici din oraș, ci merg la biserica din Orașul militarilor.

Al zecelea martor, Paulus Szakál, de circa 40 de ani, nobil catolic din Oradea, este ascultat sub jurământ la 1. Fiind martorul jude primar al orașului și localitatea găsindu-se sub bățul său, de aici știe cine de ce rang și naționalitate au fost la dispoziția sa, iar nominal sârbii din ulița grecească fiind aceștia ca soția lui Ioan Virág, Nistor Csehovics, Toma Püspöki, Dumitru Püspöki și Cristofor. Iar locuitorii în ulița Peței Nicolae Raț, Vasile Arso, Lupu Raț, Petru David, Ioo Raț, Ioan Suntul, Gheorghe Maxim, Stoian Petrovici și Maxul Cosma, Luko Raț și Mizo Raț, care el însuși locuiește în Tokaj, dar în casă locuiesc niște jeleri, iar numiții, așa cum reiese și din listă, încă atunci când martorul a condus primăria, fiecare a avut casă separată și sunt gospodari singuri. La 2. Dintre cei numiți martorul nu știe nici unul care ar fi ținut pe înălțatul episcop de Oradea ca înaintemergător, adică dacă l-ar fi ascultat pe înălținea sa în treburile spirituale, mai mult chiar, și la biserică toate persoanele acestea merg în Orașul militar în convoi, că martorul mai știe că toate persoanele acestea au mers asupra bisericii nou construite în acest oraș, în masă, atât bărbații cât și femeile, și l-au recunoscut ca fruntaș pe Nistor Csehovics împreună cu soția lui.

Noi subscrișii aflați în posesia mandatului grațiosului Consiliu locumtenential regal, emis în congregația particulară a acestui vestit comitat Bihar din 13 noiembrie 1749 ținut în târgul Oradea – Olosig, am aflat sigur (după cum este emis mai înainte) numărul cert al uniților sau al neuniților, al sârbilor și al grecilor, care a fost adunat și depre care raportăm în fragmenul acesta în zilele de 12 și 13 a lunii decembrie 1749. În congregația generală a vestitului comitat Bihar din ziua de 16 februarie 1750 ținut în târgul Oradea – Olosig. Ioan Csernyánszky mp., asesor al tablei judiciare a vestitului comitat Bihar, Ștefan Sembery mp., jude substitut al vestitului comitat Bihar.

CONTRIBUȚII DOCUMENTARE PRIVIND SITUAȚIA UNOR INSTITUȚII ECLEZIASTICE ROMÂNEȘTI ÎN PERIOADA 1940 – 1944 ÎN NORD – VESTUL TRANSILVANIEI

ADRIAN APAN

RIASSUNTO. *Contributi documentari riguardanti la situazione degli istituti ecclesiastici romeni nel periodo 1940 – 1944 nel nord - vest della Transilvania.* Gli sequiti dell'atto del 30 agosto del 1940 erano visibili, all'inizio, specialmente nell'attività di alcuni istituti ecclesiastici come il Vescovato ortodossa di Maramureș e di Oradea, ed il Vescovato greco – cattolico din Oradea. I rapporti di questi vescovati, nel periodo 1940 – 1944, mettono in evidenza un maggior equilibrio sorvenuto sul fondo del ritraccio delle frontiere con l'Ungheria che è consisto nella sorprendente diminuazione del morale e della fede degli credenti, il passare di questi ad altre confessioni e religioni, oppure il rifuggio in Romania, nella perdita di alcuni edificii e terreni che appartenevano alla chiesa, in conclusione, in una bulversazione generale della vita ecclesiastica data dalla espulsione dei vescovi e della compromissione dell'atto religioso stessa.

La începutul lunii septembrie 1940, ca urmare a situației create în urma hotărârilor impuse României prin Dictatul de la Viena (30 august 1940), în majoritatea zonelor țării s-au declanșat manifestații populare îndreptate îndeosebi împotriva regelui Carol al II-lea.¹ De fapt situația generală a țării se caracteriza printr-o stare de revoltă generalizată față de regimul de dictatură regală care s-a dovedit incapabil să intervină într-o situație atât de confuză în care se găsea România.² Regele Carol al II-lea și-a îndreptat împotriva sa atât Partidul Național Țărănesc cât și Partidul Național Liberal, principalele forțe politice de opoziție, acestea nedorind să se ralieze la politica dusă de rege. Tot în contra politicii regelui veneau și tendințele Gărzii de Fier care dorea să se impună cu orice preț și prin orice mijloace. Datorită popularității tot mai scăzute și a prestigiului tot mai știrbit, Carol al II-lea a trebuit să-și întoarcă privirile spre Ion Antonescu, pe atunci afișând o atitudine prooccidentală.³ Pierderea Basarabiei, a nordului Bucovinei la sfârșitul lunii iunie și a nord – vestului Transilvaniei la sfârșitul lunii august, au creat o situație de confuzie politică care a dat posibilitatea afirmării unei personalități a timpului respectiv care a fost Ion Antonescu, o figură încă destul de controversată.⁴ Venirea la tronul României a regelui Mihai,⁵ la 6 septembrie 1940,

¹ Bunescu, Traian, *Lupta poporului român împotriva Dictatului fascist de la Viena (august 1940)*, București, 1971, *passim*

² Simion, A., *Regimul politic din România în perioada septembrie 1940 – ianuarie 1941*, Cluj – Napoca, 1976, p. 9

³ *Ibidem*, p. 12 - 23

⁴ Vezi Stoenescu, Mihai, Alex, *Armata, Mareșalul și evreii. Cazurile Dorohoi, București, Iași, Odessa*, București, 1998 cu bibliografia aferentă

⁵ Vezi toată problematica la Scurtu, Ioan, *Istoria românilor în timpul celor patru regi (1866 - 1947)*, IV, București, 2001

prin înlăturarea lui Carol al II-lea⁶ a constituit, de fapt, o manevră importantă a regimului Antonescu care-și propunea instaurarea unei dictaturi personale. Cu toată aparenta sa intransigentă, dictatura antonesciană a suferit numeroase breșe în sistemul său bazat pe exercitarea puterii unei singure persoane.⁷

În partea de nord –vest a Transilvaniei, autoritățile militare și administrative horthyste s-au instalat cu foarte mare rapiditate în perioada imediată a hotărârilor luate la Viena. Prin Dictatul de la Viena România a cedat către Ungaria o suprafață de 42234 km pătrați, cu o populație de 2,6 milioane de locuitori. În dimineața zilei de șase septembrie, drapelul ungar era deja arborat în Oradea. În aceste condiții, autoritățile administrative s-au retras la Beiuș, care a devenit noua reședință a județului Bihor. Episcopul ortodox Nicolae Popovici și cel greco-catolic Valeriu Traian Frențiu au rămas pe teritoriul României, nefiindu-le îngăduit a rămâne în Oradea.⁸ Cu toate acestea, cele două episcopii românânești au fost reprezentate în zonele ocupate prin vicariate.⁹

Instaurarea dictaturii horthyste în partea de nord –vest a Transilvaniei a bulversat viața locuitorilor români de aici. De asemenea, evenimentele ulterioare s-au desfășurat în detrimentul populației românești, punând la grea încercare viața și activitatea acestora.¹⁰

Odată trecut în administrarea Statului ungar și orașul Oradea a fost supus dispozițiilor venite de la Budapesta. Printre multele măsuri administrative luate, una dintre ele a constat în transferarea rentelor bancare aparținând Episcopiei greco – catolice de Oradea de la *Magyar Általános Hitelbank* (M.Á.H.), cu sediul în Oradea, către *Magyar Kir. Központi Állampénztár* (M.K.K.Á.), care își avea sediul la Budapesta prin dispoziția nr. 8020 / 1940 a Parlamentului ungar. Titlurile de valoare transferate de mai multe categorii, au fost depuse la *M.A.H.* în cursul lunii decembrie 1940, iar

⁶ *Ibidem*, vol. III

⁷ Hitchins, Keith, *România 1866 – 1947*, București, 1994, p. 445 – 494; Fătu, Mihai, *Contribuții la studierea regimului politic din România (septembrie 1940 – august 1944)*, București, 1984, *passim*

⁸ Episcopul Nicolae Popovici a fost expulzat la Arad

⁹ *Istoria orașului Oradea*, coord. Borcea, Liviu și Gorun, Gh., Oradea, 1995, p. 389 - 401

¹⁰ Pentru o aprofundare a problemei vezi: Zaharia, Gh., Vajda, L., Bodea, G., I., Bunta, P., Covaci, M., Fodor, L., Simion, A., Țuțui, Gh., *Rezistența antifascistă în partea de nord a Transilvaniei (septembrie 1940 – octombrie 1944)*, Cluj – Napoca, 1974; Bodea, Gh., Suci, Vasile, Pușcaș, Ilie, *Administrația militară horthystă în nord – vestul României (septembrie – noiembrie 1940)*, Cluj – Napoca, 1988; Popovici, I., *Contribuții privind situația maselor populare din Bihor în perioada ocupației horthyste*, în *Crisia*, 1980; Danciu, M., Pavel, T., *Starea de spirit a maselor populare din județul Bihor în preajma dictatului de la Viena, în Lucrări Științifice, Seria B., Istorie – științe sociale – filologie – pedagogie – educație fizică*, I, 1967; Fătu, Mihai, *Biserica românească din nord – vestul țării sub ocupația horthystă. 1940 – 1944*, Timișoara, 1985; Fătu, M., Mușat, M. (coord.), *Teroarea horthysto – fascistă în nord – vestul României. Septembrie 1940 – octombrie 1944*, București, 1985; Ciubăncan, V., *Apărarea învățământului în limba română, obiectiv al rezistenței antihorthyste în nord – vestul Transilvaniei*, în *Acta Musei Napocensis*, XX, 1983; *Idem*, *Efortul pentru creație spirituală românească – componentă a rezistenței antihorthyste (1 septembrie 1940 – 25 octombrie 1944). Contribuții bihorene*, în *Crisia*, 1983; Trebici, Vladimir, *Pierderile teritoriale din vara anului 1940: bilanț demografic*, în *Acta Musei Napocensis*, 1996, II, p. 49 – 56; Mureșan, Camil, *Opinia publică din Transilvania și Dictatul de la Viena, în Acta Musei Napocensis*, 1996, II, p. 63 - 67

transferul s-a realizat în cursul anului 1942. Aceste titluri aparțineau Domeniului episcopal și fundațiilor diecezane, și au însumat în total 19.662.200 de lei la care se adaugă și 260.000 de lei în titluri pentru înzestrarea armatei.

În anul 1945, episcopul greco – catolic de Oradea, Ioan Suciu a înștiințat Ordinariatul despre posibilitatea recuperării acestor titluri prin trimiterea consilierului Tite la Budapesta în scopul deblocării acestor sume. Trebuie menționat și faptul că, încă de la depunerea titlurilor la *M.A.H.*, Episcopia nu a beneficiat de nici un fel de dobânzi. Consilierul de legație Tite avea misiunea de a înmâna dosarul titlurilor de valoare unui oarecare general Constantinescu de la Budapesta, urmând ca acesta să facă demersurile necesare pe lângă *M.K.K.A.* Din documentele pe care le deținem nu se poate constata finalitatea acestor demersuri.¹¹ Probabil că sumele respective nu s-au mai recuperat niciodată. Oricum, blocarea acestora în perioada 1940 – 1944, a cauzat activității Episcopiei unele disfuncții, întrucât nu a mai putut să susțină material derularea unor activități.

Tot episcopul Ioan Suciu a fost semnatul unor rapoarte către mitropolitul Alexandru Nicolescu, în primul aducând la cunoștința superiorului toate neregulile din eparhia orădeană. Astfel, a semnalat activitatea revistei *Görög-katolikus élet* din Szeged care incita armata să sprijine inițiativa de reconstituire a Episcopiei greco – catolice de la Hajdudorogh. Inițiative similare s-au înregistrat și în localitățile românești care au intrat sub tutela noilor autorități și anume: în localitatea Eriu – Sâncrai, după ce preotul greco – catolic Iosif Clintoc a fost expulzat, mai multe familii de confesiune greco – catolică au fost convocate, la inițiativa primarului Balassi Ștefan, punându-li-se în vedere solicitarea, de către aceștia, a unui preot maghiar, în caz contrar urmând a fi expulzați. În final, în această parohie, a fost instalat preotul Nicolae Ember care a intrat în conflict cu preotul reformat, ultimul reclamându-l Comandamentului militar sub acuzații false.¹²

În parohia Santăul Mare presiunile asupra credincioșilor au pornit din partea preotului reformat, mai mult, preotului greco – catolic i s-a cerut, la 30 octombrie 1940, celebrarea liturghiei în limba maghiară.¹³ În parohia Adoni, intimidarea sistematică a credincioșilor a determinat îndepărtarea acestora de biserică, ei participând în număr tot mai mic la slujbe.¹⁴ În localitatea Ciocaia, primului curator Iosif Tivadar i s-au luat matricolele botezaților de către preotul ungar greco – catolic din Almoșd, pe motiv că această parohie a aparținut – inițial – de aceasta. În Abrămuț, preotul greco – catolic a avut de înfruntat atitudinea directoarei școlii locale care a propus ca procesul instructiv – educativ să se desfășoare în limba maghiară.¹⁵ Presiuni asupra credincioșilor greco – catolici s-au mai exercitat și în localitățile Mecențiu, Moftinul – Mic, Acâș și Unimăt.¹⁶

¹¹ Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale (D.J.B.A.N.), fond *Episcopia greco – catolică Beiuș*, dos. 6, f. 61 - 62

¹² D.J.B.A.N., fond *E.G.C.Oradea*, dos.1107, nr. 3757 / 1940, f. 113

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ *Ibidem*

În orașul Carei autoritățile locale au obținut sprijinul Comandamentului militar, hotărându-se convocarea unei adunări care să hotărască atașarea de Episcopia de Hajdudorogh. Acțiunea n-a avut însă succesul scontat datorită numărului foarte mic de participanți; cei care au dezavuat această inițiativă au fost urmăriți de organele polițienești.¹⁷ În Crasna, primul curator a fost arestat, iar preotul greco-catolic Flonta a fost supus la regim de domiciliu forțat până când nu ar fi acceptat îmbrățișarea ritului latin. În Giurtelecul Șimleului preotului septuagenar Ioan Taloș i s-a impus domiciliu forțat și interzicerea celebrării oricărui oficiu religios.¹⁸

În general, noile autorități orășenești sau comunale din diverse zone ale nord – vestului Transilvaniei au manifestat tendințe de revizuire a reformei agrare din 1921. În acest sens au fost luate pământurile parohiale, cele ale Seminarului teologic și ale Școlii normale de băieți, parte dintre acestea au fost preluate de către Episcopia romano-catolică sub pretextul că, anterior, au aparținut acesteia.¹⁹

După 30 august 1940, mulți preoți și-au părăsit parohiile, fiind determinați de împrejurări să se refugieze în România pentru a-și continua acolo misiunea pastorală. Însă mulți preoți au fost expulzați. Așa a fost cazul preoților Valentin Coposu din Bobota,²⁰ Alexandru Mihuțiu din Tășnad,²¹ Gavril Pop din Cățalușa,²² Ioan Sever Pop din Marin,²³ dr. Gheorghe Ignat din Valea lui Mihai,²⁴ Pavel Pordea din Iaz,²⁵ Vasile Șuta din Căpleni,²⁶ Demetriu Hălmăgean din Ciutelec,²⁷ Aurel Ghilea din Zalău,²⁸ Sabin Budu din Boian (Maramureș)²⁹ și Ioan Pușcaș din Apateu.³⁰

La 11 septembrie 1940, episcopul Ioan Suciu a trimis un raport generalului Ion Antonescu prezentându-i acestuia situația din perspectiva Bisericii Unite. Episcopul pune în discuție problematica preoților, a parohiilor și a credincioșilor, situația materială a Episcopiei unite din statul ungar, dar și cea școlară și socială. Astfel, din acest document se constată că, până la 30 august 1940, în Eparhia greco-catolică de Oradea au funcționat 200 de preoți. Între timp, în zilele de 5–6 septembrie 1940, deci după instalarea noilor autorități ungare, 21 dintre acești au plecat, sub povara unor "grave acuze", iar 12 preoți au fost expulzați oficial. Din 6 septembrie și până în 12 decembrie 1940, mai mulți preoți³¹ au fost obligați să plece în România fiind acuzați de "delicte politice"; alții, în număr de șapte, și-au părăsit eparhia din motive personale. La aceștia se mai adaugă 19 preoți internați în lagăre, șase preoți maltratați, iar alți șase cu domiciliu forțat și cu interzicerea celebrării oricărui oficiu religios.

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ A fost numit, ulterior expulzării sale, la Coșlar

²¹ Numit la Iași

²² Numit la Ludoș

²³ Numit la Odriheiu

²⁴ Numit la Galați

²⁵ Numit la Tău

²⁶ Numit la Comana de Jos

²⁷ Numit la Galda de Sus

²⁸ Numit la București

²⁹ Numit la Sibiu

³⁰ D.J.B.A.N., *fond E.G.C.Oradea*, dos. 1107, nr. 3687 / 1940, f. 108

³¹ Cifra este indescifrabilă în document

CONTRIBUȚII DOCUMENTARE PRIVIND SITUAȚIA UNOR INSTITUȚII ECLESIASTICE

În ceea ce privește situația materială, Episcopia greco – catolică de Oradea își avea aproape toate bunurile și resursele sale în România, fapt care a îngreunat întreținerea Academiei de Teologie și a celorlalte școli. Mai mult, preoții și membrii corpului didactic ai învățământului confesional nu erau remunerați în nici un fel, chiar dacă, teoretic, exista o hotărâre a Ministerului de Finanțe ungar care prevedea menținerea vechilor dispoziții în acest sens.³²

În ceea ce privește situația credincioșilor și a parohiilor, episcopul Ioan Suciu a zugrăvit imaginea generală ce domina zona ocupată. Cu acest prilej erau amintite crimele din comuna Ip,³³ cele din Almașu – Mare,³⁴ din Cosnicu,³⁵ Cerișa,³⁶ Șimleu³⁷ și Hălmașd.³⁸ Amenințările proferate la adresa locuitorilor români au determinat schimbarea teoretică a naționalității lor, mulți dintre aceștia s-au declarat unguri și au optat ori pentru confesiunea romano – catolică, ori pentru religia reformată, numai pentru a li se recunoaște drepturile cetățenești. Asemenea cazuri au fost destul de frecvente mai ales în localitățile: Adoni, Eriu – Sâncrai, Santăul – Mare, Mecentiu, Acâș, Unimăt, Carei, Crasna, Marghita, Zalău, Derna, Ilișua, dar și în alte zone. Din cele 25 de parohii vizate pentru a fi transferate de la Episcopia greco – catolică de Oradea la cea de Hajdudorogh, trei dintre acestea au cerut preot maghiar. În aceste condiții, autoritatea ecleziastică a Episcopiei de Oradea a început să fie, uneori, pusă la îndoială în favoarea Episcopiei greco–catolice maghiare de Hajdudorogh.³⁹

În problema școlilor, Ioan Suciu a atras atenția asupra calității slabe a învățământului în condițiile în care autoritățile locale își propuneau introducerea în școli a limbii de predare maghiară. Cu toate că existau manuale în limba română, acestea nu puteau fi folosite din lipsă de învățători români. Majoritatea școlilor erau incluse în categoria școlilor de stat, fapt pentru care trebuiau să respecte regulile generale de școlarizare. În general, autoritățile locale (director de școală, primar, notar etc.) au exercitat presiuni sistematice asupra activității instituțiilor ecleziastice și, implicit, asupra școlilor românești fiind sprijinite de organismele politice și polițienești maghiare. Cu toate că mai multe parohii greco–catolice au solicitat deschiderea unor școli confesionale, cererea nu a avut însă nici un ecou. Totuși, a fost deschisă o secție română la Liceul teoretic de băieți, însă acolo problema era lipsa profesorilor români. Secții române mai funcționau și la Liceul comercial cu 48 de elevi, la Șc.Normală confesională de băieți cu 100 de elevi și 12 profesori români și Șc.primară confesională cu 28 de elevi. Șc.Normală întâmpina dificultăți în ceea ce privește internatul care a fost ocupat de refugiați maghiari (1742 de persoane). Aceștia au epuizat repede toate resursele internatului care, în condiții normale, adăpostea 300 de elevi.⁴⁰

³² D.J.B.A.N., *fond E.G.C. Oradea*, dos. 1110, nr. 3940 / 1940, f. 1

³³ 156 de credincioși uciși

³⁴ 10 execuții

³⁵ 14 uciși

³⁶ 5 uciși

³⁷ 7 morți

³⁸ Aici s-au semnalat 3 morți

³⁹ D.J.B.A.N, *fond E.G.C.Oradea*, dos. 1110, nr. 3940 / 1940, f. 2

⁴⁰ *Ibidem*, f. 3

La numai șase luni de la ocupația horthystă, Ioan Suciu semnala intenția expresă a autorităților maghiare de a elimina elementul intelectual din mijlocul maselor. Astfel, directorii de bănci au fost expulzați sau arestați, comercianții și-au lichidat averea iar funcționarii erau înlocuiți sau puși la dispoziția noilor autorități. Cu toate acestea, episcopul Ioan Suciu și-a propus totuși, scoaterea unor reviste precum *Vestitorul*, *Tinerimea Nouă*, *Bunul Păstor* sau revistei pentru copii *Micul Misionar*. În aceste împrejurări, episcopul auxiliar de Oradea cerea ajutor material pentru preoțime, burse pentru elevii studioși, redeschiderea școlilor profesionale și constituirea unui fond de ajutor pentru cei deportați în Ungaria. Totodată, el solicita începerea unor acțiuni diplomatice prin intermediul reprezentantului României de pe lângă Vatican, în vederea reglementării raporturilor cu Episcopia greco-catolică maghiară de Hajdudorogh. Ion Antonescu nu a reușit însă să se implice în rezolvarea acestor probleme, el neavând nici un fel de autoritate asupra teritoriului cedat.⁴¹

Fenomenul refugierii preoților a continuat, unele documente oferindu-ne informații despre 47 de preoți greco - catolici care și-au părăsit parohiile și despre situația ulterioară a acestora.⁴² Situația confuză din timpul ocupației și lipsa unui suport moral și religios pentru credincioși, a determinat trecerea lor la confesiunea romano-catolică sau la religia reformată. Dat fiind acest context, mai multe parohii au întocmit situațiile cu cei trecuți la alte confesiuni pentru a le aduce la cunoștința forurilor ecleziastice superioare. Parohia Valea lui Mihai, de exemplu, în anul 1940, a înregistrat 67 de credincioși care au trecut la ritul romano-catolic; în 1941 au trecut 96, în 1942 au trecut 13, iar în 1943 alți 11 enoriași. Tot în Valea lui Mihai, între 1941 – 1943, au trecut la reformați 53 de greco-catolici. În Șimian, în anul 1940, au trecut la romano-catolici 106 greco - catolici, iar 58 la reformați. În acest caz s-a făcut și notificarea că aceștia s-au transferat la alte confesiuni nu din convingere ci *din silă, din frică și din nepăsare*.⁴³ În parohia greco - catolică Tarcea în 1940, au trecut la reformați 14 suflete, iar la romano - catolici cinci; în filia Chereșeu, în același an, 26 s-au înscris la reformați și 30 la romano - catolici, motivul fiind amenințările venite din partea proprietarilor de pământuri.⁴⁴ În schimb, au existat și parohii în care nu s-a înregistrat nici o plecare de la greco - catolici, precum în Ciumești, Dindești, Vezendiu și Vășad.⁴⁵ În localitatea Șilindru, la începutul războiului, au trecut la romano - catolici 95 de suflete, iar la reformați 11; în Sălacea cinci familii de greco - catolici s-au înscris la ritul latin; în Săcuieni, în perioada 1940 – 1943, 34 de credincioși greco - catolici s-au transferat la reformați, iar 89 la romano - catolici; în Portița au fost înregistrate 11 treceri la reformați, în Sanislău doi au trecut la ritul latin, în Diosig, între 1940 – 1942, au fost 56 de treceri la romano - catolici și 34 la reformați, dar în anul 1943 nu s-a mai înregistrat nici o trecere. Situații similare s-au înregistrat și în parohiile Ciocaia, Andrid și Pișcolt unde s-au înregistrat treceri la alte confesiuni.⁴⁶

⁴¹ *Ibidem*, f. 3 – 4

⁴² D.J.B.A.N., *fond E.G.C.Beiș*, dos, 6, f. 197

⁴³ *Ibidem*, *fond E.G.C.Oradea*, dos. 1109, f. 85

⁴⁴ *Ibidem*, f. 86

⁴⁵ *Ibidem*, f. 87 - 88

⁴⁶ *Ibidem*, f. 89 - 104

În unele situații, autoritățile au ripostat destul de dur la orice protest al localnicilor, având loc mai multe execuții, dar și împușcări întâmplătoare. Așa a fost cazul mai multor localități precum Hălmașd, Cosniciul de Sus,⁴⁷ Cerișea, Marca, Șumal, Nușfalău, Almașu – Mare, Sarhigea, documentele consemnând numele celor uciși, precum și condițiile înmormântării victimelor.⁴⁸

Alături de Biserica Greco – Catholică română, Biserica Ortodoxă Română din zonele ocupate a avut și ea de întâmpinat lovituri foarte grele care au adus-o până aproape de falimentul total. Cu toate că, încă din perioada interbelică, Biserica Ortodoxă a trecut printr-un proces de întărire și, respectiv, ascensiune organizatorică,⁴⁹ declanșarea războiului a împărțit-o în mai multe părți, în funcție de teritoriile pe care România le-a pierdut.

Evenimentele din 1940 au zguduit Episcopia ortodoxă a Maramureșului al cărei episcop, dr. Vasile Stan, cu sediul episcopal la Sighet, a rămas total izolat față de ceilalți episcopi. Acesta nu dorea cu nici un preț să-și părăsească eparhia și credincioșii, fapt pentru care a întreprins câteva vizitații canonice pentru a le oferi un ajutor spiritual în situații atât de confuze. Consiliul eparhial maramureșean nu a răspuns favorabil ordinelor emise de Prefectură privind evacuarea teritoriului cedat dar, încă din 1 septembrie 1940, s-au înregistrat conflicte de stradă datorită cărora episcopul Vasile Stan a acceptat totuși evacuarea Reședinței episcopale, preoții de la parohii urmând să rămână pe loc.⁵⁰ Într-o primă fază, episcopul și-a propus să plece la Sibiu de unde să ajungă la București pentru a stabili contacte cu Sfântul Sinod și cu Guvernul României. După părăsirea reședinței episcopale, Alexiu Lațș a fost numit vicar episcopesc, căruia i s-a încredințat conducerea întregii eparhii. Alături de acesta au mai rămas la Catedrala episcopală arhimandritul Gherasim Agapie și preotul Augustin Jolondcovski, iar celorlalți preoți din parohii li s-a comunicat rămânerea la posturile lor duhovnicești fără a se arăta ostili față de noile autorități.

În 8 septembrie 1940 Vasile Stan se afla deja la București, unde a făcut demersuri pe lângă Ministerul Cultelor și al Finanțelor în vederea trimiterii sumelor necesare plății salariilor pentru clerul maramureșan. La 13 septembrie 1940 el se afla la Budapesta, cu misiunea primită de la mitropolitul Nicolae și de la Guvernul României, pentru a susține cauza Bisericii ortodoxe din teritoriul cedat. Prin corespondență, episcopul primea zilnic – la Budapesta – rapoarte de la preoții rămași la posturi, notificând abuzurile și fărădelegile care se derulau în eparhia sa. El a cerut aprobarea să-și viziteze episcopia, însă cererea sa a fost respinsă pe motivul că făcea parte din delegația română și deci nu putea primi cetățenia

⁴⁷ Aici au fost împușcate 20 de persoane: Ana Roșan, Alexandru Jiurcuț, Pavel Iladti Pop, Teodor Raț, Maria Ardelean, Vasile Biriș, Vasile Roșan, Gheorghe Jiurcuț, Alexandru Jiurcuț, Vasile Ripas Jiurcuț, Gheorghe Moisi, Gheorghe Pușcaș, Floare Costelaș, Gavril Silaghi, Ioan Bolota, Ioan Tarce, Gavril Ilârte, Dumitru Costelaș, Gheorghe Sălăgean, Majar Gheorghe

⁴⁸ D.J.B.A.N., fond *E.G.C. Oradea*, dos. 1108, f. 5 - 29

⁴⁹ Trebuie să amintim aici înființarea și reînființarea unor episcopii ortodoxe precum: Episcopia Clujului (1921), cea a Oradei, a Tomisului (1923), Episcopia Armatei cu reședința la Alba – Iulia (1921); în 1925 s-a constituit Patriarhia Ortodoxă care avea în subordine cinci mitropolii și mai multe episcopii. Vezi și Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române (V)*, București, 2000, p. 437

⁵⁰ D.J.B.A.N., fond *Episcopia Ortodoxă Oradea* (E.O.O.), dos. 5, f. 1 – 2

maghiară. La 13 septembrie 1940, delegația s-a întors în țară fără prea mari rezultate.⁵¹ Între timp, armatele ungare au ocupat reședința episcopală, care se afla la un kilometru de graniță, confiscând mobilierul, demontând Capela episcopală și clopotele, iar celelalte bunuri au fost confiscate. Majoritatea preoților ortodocși din Maramureș și Sălaj au fost invitați să părăsească teritoriul cedat.

Pe lângă presiunile exercitate de către autorități, unele rapoarte primite de episcopul Stan făceau referire la abuzurile comise de către unii preoți greco-catolici români în colaborare cu oficialitățile din Maramureș, în detrimentul cultului ortodox. În acest sens, au fost menționați preoții greco-catolici din Borșa și din Săcel care, alături de jandarmi, ar fi contribuit la închiderea unei biserici ortodoxe din Livada (Maramureș) pentru a determina credincioșii să-și părăsească cultul. Erau amintiți, tot în acest sens, și preoții greco-catolici din Iapa, Valea Porcului, Valea Hotarului, Vișeu de Jos, Vișeu de Sus, Dragomirești, Săliște de Sus, Seini, Sarasău, Ardușat, Ruscova, Poienile de sub Munte, dar și din alte zone, care erau acuzați de prozelitism dur și de colaborare cu ocupanții horthyști.⁵² (Vezi anexa 1)

La 1 septembrie 1940, episcopul ortodox de Maramureș a emis o circulară prin care își îndemna credincioșii la supunere față de noua stăpânire pentru a nu se ajunge la confruntări directe: "tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât numai de la Dumnezeu și stăpânirile care sunt de la Dumnezeu sunt rânduite".⁵³ Printr-o altă adresă, emisă la 2 octombrie 1940, de la Budapesta, episcopul Vasile Stan îi transmitea toate puterile jurisdicționare și canonice ale Episcopiei ortodoxe a Maramureșului episcopului Nicolae Colan al Clujului, dat fiind faptul că el nu putea obține cetățenia maghiară necesară pentru a intra pe teritoriul eparhiei sale.⁵⁴ Important a fost faptul că episcopul Vasile era informat în permanență despre întâmplările care se derulau în eparhia sa prin bunăvoința subordonaților săi preoți, dar și de către persoane civile. Astfel, pot fi amintiți diaconul Nicolae Stoican, notarul Ilie Sgură, arhimandritul Gherasim Agapie, dar și alții care au contribuit la constituirea unei imagini despre modul cum s-a realizat evacuarea în Maramureș.⁵⁵

Prin Dictatul de la Viena au fost stabilite condiții foarte precise de evacuare a nord-vestului Transilvaniei către Ungaria. Acestea nu au fost însă respectate. Armata ungară a presat sistematic granița prin susținerea unor organizații și a unor grupuri care nu au permis realizarea, în condiții normale, a evacuării populației și a instituțiilor de stat românești. Trupele românești din Maramureș⁵⁶ au părăsit teritoriul prea repede, lăsând astfel instituțiile și populația într-o confruntare continuă cu susținătorii noilor autorități. Cert este că Episcopia ortodoxă a Maramureșului a avut foarte mult de suferit de pe urma hotărârilor de la Viena, ea fiind parțial dizolvată de tendințele modificatoare ale noilor autorități.

⁵¹ *Ibidem*, f. 3 – 4

⁵² *Ibidem*, f. 6 - 7

⁵³ *Ibidem*, f. 8

⁵⁴ *Ibidem*, f. 9

⁵⁵ Rapoartele acestora au fost publicate în Bodea, Gh., Suci, Vasile, Pușcaș, Ilie, *Administrația militară horthystă în nord – vestul României (septembrie – noiembrie 1940)*, Cluj, 1988, p. 145 - 160

⁵⁶ Cea mai mare parte a acesteia

Situația a fost similară și pentru Episcopia ortodoxă de Oradea, care a fost reprezentată, în lipsa episcopului Nicolae Popovici, de un Consiliu vicarial în frunte cu Vasile Popovici. De fapt, acesta a fost cel care a condus Episcopia în perioada războiului mondial, prin desfășurarea unei activități remarcabile ce l-a impus ca principal susținător moral al comunităților religioase ortodoxe din perioada 1940–1944. Vasile Popovici a întocmit unele dări de seamă anuale, deosebit de semnificative pentru perioada pe care o discutăm, care aduc informații despre ceea ce a însemnat perioada ocupației horthyste pentru instituția religioasă orădeană.

Un referat elaborat la 13 mai 1942, pune în discuție deprecierea rolului bisericii în contextul derulării evenimentelor războiului și a lipsei preoților capabili să înfrunte atacurile sistematice, atât pe teren religios cât și pe cel național și școlar. Astfel, ca o primă problemă, Vasile Popovici semnala nonșalanța credincioșilor față de biserică în general, evidențiată prin lipsa acestora de la slujbele de duminică și neexistența nici unui sentiment față de cele spirituale. După o pledoarie, în favoarea celor sufletești, Vasile Popovici îi îndemna pe toți enoriașii să frecventeze regulat biserica: “Să ne facem toți apostolii acestei credințe și să ne aducem fiecare pe frații și cunoscuții noștri la biserică...” pentru că “... numai în casa lui Dumnezeu, înaintea sfântului său altar ele [lacrimile] găsesc ascultare și înțelegere, acolo unde duhul lui Dumnezeu cel milostiv trăiește și lucrează”.⁵⁷

Episcopia ortodoxă a avut în sarcină și predarea religiei elevilor care studiau la diferite școli din Oradea și din împrejurimi de către cateheți instruiți pentru această activitate. Încă din anul 1941, preotul din Săcal, Gheorghe Hotăran, care fusese sfințit anterior de către episcopul de Oradea, a primit autorizație ministerială pentru a preda religia în limba maghiară. Pentru aceasta el a descins la mai multe școli primare și secundare cu scopul de a-i convinge pe elevi pentru a opta în favoarea limbii maghiare la predarea religiei, sprijinit fiind și de directorii școlilor în cauză. Ulterior, tot el și-a asumat rolul de catehet ungar ortodox, intrând astfel în conflict cu catehetul Valeriu Joja, care efectua catehizarea inițial, și pe care l-a reclamat la cabinetul Ministrului Cultelor, acestuia fiindu-i sistat salariul. Situația conflictuală s-a amplificat în luna decembrie 1941, când a venit la Oradea așa-numitul administrator al Bisericii Ortodoxe Maghiare din Ungaria, Mihai Popov. Acesta, în fruntea unui colectiv nesemnificativ pentru Biserica ortodoxă, într-o sală din Șc.nr. II, a enunțat înființarea Parohiei greco-ortodoxe maghiare din Oradea, în fruntea ei fiind ales Gheorghe Hotăran. Acest fapt a rămas necunoscut până în luna ianuarie 1942 când, în Adunarea generală a Consiliului orășenesc, s-a votat salariul preotului ortodox ungar în valoare de 2000 de pengő. Ulterior, a continuat, de acum în deplină cunoștință a tuturor, acțiunea de atragere a credincioșilor la Biserica ortodoxă ungară, astfel că, spre sfârșitul anului, 75 de copii au fost trecuți la cateheza în limba maghiară alături de mai multe familii care au devenit membri ai noii biserici.

Odată înființată, cu girul tacit al noilor autorități, Biserica ortodoxă ungară avea nevoie și de o parohie. În acest scop, i-a fost predată biserica din curtea spitalului, preot fiind Gheorghe Botău; acesta a făcut trecerea la noua biserică maghiară din convingere profundă. Inițial, în toamna anului 1940, biserica s-a aflat

⁵⁷ D.J.B.A.N., fond E. O. O., dos. 6, f. 27

la dispoziția directoratului Spitalului județean care dorea transformarea ei în morgă, devenind astfel inutilizabilă. Directorul spitalului, pe baza unui ordin al Ministerului de Interne ungar, în colaborare cu Ministerul Cultelor a predat biserica noii instituții ecleziastice ungare în cursul anului 1942. Imediat, delegația Episcopiei Ortodoxe de Oradea a protestat la ministerele amintite, dar problema a rămas nerezolvată. Alături de această biserică au mai fost confiscate, prin ordinul nr. 5381/1940 al Comandamentului militar și pământurile preoțești, cantonale, bisericesti și episcopale, care au fost preluate de Episcopia romano-catolică de Oradea, sau au fost puse la dispoziția unor instituții. Printre clădirile confiscate se aflau și Palatul Szechenyi, Cazarma Crișului, Cazarma Markovitz, toate foste proprietăți ale Statului român și care fuseseră donate Episcopiei ortodoxe române de Oradea.⁵⁸

Odată constituită, Parohia ortodoxă ungară de Oradea și-a asumat rolul de catehizare al elevilor de la mai multe școli și și-a intensificat acțiunile de prozelitism. Astfel, între anii 1940 – 1941 a mai rămas o secție română la Gimnaziu Sfântul Ladislau și la Șc.Comercială de băieți, fiecare secție având profesori români. Până în anul 1942, au părăsit comunitatea ortodoxă română orădeană un număr de 1216 credincioși, iar clerului a început să i se plătească salariul doar din anul 1941, alături de un simbolic ajutor anual de 1000 de pengő.

Desigur, alături de presiunea noilor autorități, condițiile generale de război au obstaculat considerabil activitatea Episcopiei Ortodoxe de Oradea. Cu toate acestea, Biserica și-a mobilizat eforturile spirituale și materiale pentru a încerca să se facă auzită în momente în care lumea se confrunța cu alte probleme, mai puțin cu cele spirituale. Astfel, s-au întreprins colecte în scopul achiziționării de îmbrăcăminte și încălțăminte pentru credincioșii fără posibilități materiale, s-au făcut donații în bani către unii elevi și studenți în valoare de 309.65 de pengő. Alături de aceste intenții generoase, remarcabilă a fost și inițiativa proprietarului Intreprinderii de bitum de la Derna, Nicolae Gatoski, care a închiriat o casă pentru deschiderea unei cantine dotată tot de acesta. Deschiderea a avut loc la 6 decembrie 1941, iar cantina a funcționat patru luni, aici fiind hrăniți zilnic un număr de 130 de elevi ortodocși sau greco – catolici.⁵⁹

În 12 octombrie 1941, același Vasile Popovici, pe atunci încă simplu preot, semnala în raportul său către Adunarea parohială, exodul masiv al românilor ortodocși către România. Astfel, el amintea de doar 2000 de suflete care ar fi rămas sub ocupație, iar restul de 15 – 16000 ar fi părăsit deja nordul Transilvaniei. Vasile Popovici a dezavuat atitudinea episcopului ortodox, Nicolae Popovici⁶⁰ care a părăsit reședința episcopală împreună cu întreg personalul clerical, cu Consiliul eparhial, cu Academia de Teologie, luând cu sine și întreaga arhivă. Prin aceasta, spunea Vasile Popovici, Episcopia Ortodoxă de Oradea a fost practic desființată, iar moralul credincioșilor și al preoților a fost șubrezit. Exemplul episcopului a fost urmat și de alți preoți care și-au părăsit, fără un motiv serios, parohiile, astfel că abia dacă a mai rămas un preot la trei patru parohii. În Oradea, spre exemplu, din 30 de preoți au mai rămas doar cinci: doi la reședința episcopală care de altfel a

⁵⁸ *Ibidem*, f. 28

⁵⁹ *Ibidem*, f. 29 v.

⁶⁰ Acesta a fost expulzat, dar Vasile Popovici privește problema într-un alt mod, considerând că episcopul Popovici a plecat neforțat de nimeni

fost evacuată, doi la parohii și preoții Vasile Popovici,⁶¹ Andrei Lupșa și Valeriu Joja, care a condus internatul Nicolae Jiga.⁶² Și numărul credincioșilor a scăzut, astfel că până în toamna anului 1941, mai bine de 1101 dintre ortodocși au trecut la alte confesiuni sau religii, în speță la romano-catolici sau la reformați.

În anul 1941 părintele Andrei Lupșa s-a remarcat prin activitatea sa desfășurată pentru consolidarea trăsăturilor religioase și morale ale elevilor din școlile secundare. Tot acesta a pus în scenă piesa *Quo Vadis* și a organizat un concert,⁶³ care a contribuit la ridicarea moralului românilor și la strângerea unor sume destinate apoi carității.⁶⁴ Fondurile Episcopiei se epuizau în contextul în care Consiliul orășenesc, de orientare pro-horthystă, refuza să sprijine instituția ecleziastică, care avea mare nevoie de bani pentru desfășurarea activităților religioase, școlare, caritative, etc. În acest sens, la 10 septembrie 1941, directorul Internatului Nicolae Jiga⁶⁵ a trimis un memoriu mareșalului Ion Antonescu prin care, apelând la bunăvoința sa, îi solicita acestuia acordarea sumei de 300.000 de lei pentru susținerea a 15 "băieți săraci dar vrednici", pentru că fundația Nicolae Jiga nu mai deținea resursele financiare necesare, fiind nevoită să refuze primirea anuală a elevilor datorită imposibilității de a-i întreține.⁶⁶

Protopopul ortodox orădean Vasile Popovici a ținut mai multe conferințe preoțești, printre care aceea din 26 martie 1942 a fost semnificativă. El constata atunci starea jalnică în care se afla Biserica ortodoxă orădeană și toți românii care se mai aflau sub ocupație, punând la baza tuturor necazurilor păcatele și fărădelegile oamenilor. Tot aici el s-a impus prin discursul său important punând în prim plan vocația preoțească care trebuia să se remarce atunci mai mult ca oricând. Catehetul era sfătuit să-și formeze un dublu scop prin intermediul procesului instructiv-educativ și anume unul religios și unul național. Alături de acestea, școala era considerată ca un instrument al regimului de ocupație care a reușit, nu de puține ori, să înstrăineze tineretul de sufletul propriei națiuni.

În urma cedării nord-vestului Transilvaniei către Ungaria au rămas în România șase parohii aparținând de Protopopiatul ortodox de Oradea,⁶⁷ iar 11 parohii de Protopopiatul ortodox Salonta,⁶⁸ instituții clericale care funcționau aproximativ normal având în frunte preoții lor. Nu se poate spune același lucru despre parohiile ortodoxe care au intrat sub ocupație. Acestea nu aveau preoți deoarece majoritatea s-au refugiat sau au fost expulzați.⁶⁹ Fenomenul refugierii în

⁶¹ Este cel care semnează rapoartele puse de către noi în discuție cu această ocazie

⁶² D.J.B.A.N., *fond E.O.O.*, dos. 6, f.17

⁶³ A avut loc la 21 septembrie 1941

⁶⁴ D.J.B.A.N., *fond E.O.O.*, dos. 6, f. 18

⁶⁵ Probabil era vorba de Valeriu Joja

⁶⁶ D.J.B.A.N., *fond E.O.O.*, dos. 6, f. 11 - 12

⁶⁷ Acestea erau parohiile : Felcheriu, Hidișelul de Sus, Hidișelul de Jos, Mierlău, Sântelec și Șumujiu

⁶⁸ Acestea erau: Batăr, Căuașd, Ciumeghiu, Ghiorac, Homorog, Ianoșda, Regina Maria, Tămașda, Tăut și Tulca

⁶⁹ Din Protopopiatul ortodox de Oradea s-au refugiat preoții: Nichifor Jude din Alparea, Gheorghe Sărac din Biharea, dr. Ștefan Munteanu din Episcopia Bihor, Teodor Sărac din Fughiu, Aurel Mușet din Girișu de Criș, Matei Goldiș din Mihai Viteazu(colonie lângă Diosig care nu mai există), Ioan Bosco din Nojorid, Gheorghe Popa din Oradea – Ioșia, Grațian Chișiu din Oradea "Munk", Traian Popovici din Oradea – Velența, Gheorghe Pop

România a credincioşilor sau a trecerii acestora la alte confesiuni religioase au fost principalele cauze în desfiinţarea unor parohii ortodoxe importante. În acest fel au dispărut practic mai multe comunităţi religioase ortodoxe precum: Biharia, Borş, Episcopia Bihor, Nojorid, Oradea – Ioşia, Oradea – Munk, Oradea – Vii şi Săcuieni. Tot mişcările de populaţie au dus la dispariţia unor colonii aşa cum a fost la Mihai Viteazu cu 440 de suflete, Regele Ferdinand cu 570 de suflete, Roşiori cu 1171 de credincioşi, în toate dintre acestea existând anterior şi comunităţi ortodoxe.⁷⁰

În anul 1942, Protopopiatul ortodox de Oradea avea în Ungaria un număr de 19 parohii cu 10 preoţi iar Protopopiatul Salonta 11 parohii cu cinci preoţi. În această situaţie, fiecare preot avea de administrat mai multe parohii.⁷¹ În parohiile din Ungaria ce aparţineau Protopopiatului de Oradea situaţia era următoarea: în Alparea exista o biserică ortodoxă construită sub îndrumarea preotului Constantin Murăşanu înainte de începerea războiului. Ulterior, părintele Nichifor Jude a părăsit comunitatea şi biserica din cauza evenimentelor din 1940. Cu toate acestea credincioşii nu şi-au părăsit religia, cu atât mai mult cu cât în şcoala locală se predă numai în limba maghiară. Totuşi, catehizarea se realiza în limba română, prin bunăvoinţa cantorului. În localitatea Apateu 110 persoane trecuseră graniţa în România, iar şcoala practic nu mai funcţiona din lipsa unui spaţiu adecvat; în Cheresig nu s-a înregistrat, până în anul 1942, nici o trecere la alte confesiuni, iar celor peste 300 de elevi li se predă numai în limba maghiară. Situaţii similare s-au înregistrat şi în Cheri, Chişirid, Fughiu, Leş, în ultima semnalându-se 22 de treceri de la ortodocşi; în Oşorhei au trecut 36 de enoriaşi, în Parhida 18, în Sântandrei patru, în Seleuş cinci etc. În general, la toate şcolile din localităţile amintite mai sus, procesul de învăţământ se desfăşura în limba maghiară. În Girişul de Criş existau două biserici româneşti, ortodoxă şi greco – catolică, iar prin bunăvoinţa învăţătorului Petru Filip se predă şi româneşte. În parohia ortodoxă din Oradea, într-un an şi jumătate, au trecut în România peste 1300 de oameni, iar o parte din cei care au rămas au fost atraşi la Biserica ortodoxă ungară care, de fapt, nu avea un statut canonic coerent. În cadrele acesteia au intrat 25% din copiii de şcoală primară ortodocşi. În Velenţa neglijenţa preotului şi a credincioşilor a cauzat falimentul moral şi fizic al parohiei. Din aproximativ 600 de suflete 323 au trecut la alte confesiuni. Preotul a plecat în România, iar episcopul, expulzat, a luat cu sine suma de 40000 de lei reprezentând banii bisericii. La toate acestea se adaugă şi despăgubirile civile pe care parohia Velenţa trebuia să le plătească unui medic evreu. Parohiile Biharia şi Episcopia Bihor au fost desfiinţate datorită masivelor treceri la alte religii şi a refugierii în România a credincioşilor.⁷²

din Oşorhei, Ioan Andrei din Păuşa, Victor Corbu din Regele Ferdinand, Valeriu Bara din Roşiori, dr. Liviu Cipău din Săcuieni, Petru Filimon din Seleuş; iar preoţii expulzaţi de autorităţi au fost: Petru Popa din Cheresig, Ioan Huţiu din Leş şi Nicolae Ciuclea din Tărian; din Protopopiatul ortodox de Salonta s-au refugiat: Alexandru Silaghi din Gepiu, Ioan Săndruţ din Inand, Liviu Lărgean din Salonta, Vasile Frenţiu din Sănnicolau iar cei expulzaţi au fost : Gheorghe Jurău din Ateaş, Gheorghe Cosma din Berechiu, Teodor Roxin din Bicaciu, Dimitrie Tonţ din Cefa şi Alexandru Hurban din Mădăras

⁷⁰ D.J.B.A.N., fond. E.O.O., dos. 6, f. 21 - 23

⁷¹ De exemplu Valeriu Joja administra Sântandrei şi Leş

⁷² D.J.B.A.N., fond E.O.O., dos. 6, f. 24

Ca trăsături negative generale ale majorității parohiilor de sub ocupație, Vasile Popovici a menționat existența în cadrul multor comunități a concubinajului și a criticat decizia necorespunzătoare a episcopului Nicolae Popovici de a aplica concubinilor căsătoria cu forța, însă fără a le crea acestora motivații religioase solide. La acestea se mai adaugă înmulțirea sectarilor și necinstirea cultului morților care dovedea "... lipsa de educație religioasă a poporului nostru bihorean". Lipsa unui cult al morților a determinat adoptarea unei atitudini mai ferme a protopopului Popovici: *În Sâmbetele postului Sfintelor Paști toți preoții ar trebui să facă legiuitele slujbe pentru morți, cu pomelnicele tuturor familiilor din parohie. – Întreb : care preot face acest lucru în Bihor?*⁷³

În anul 1943 Vasile Popovici a luat cuvântul și în conferința preoțească din 15 aprilie, punând în evidență, cu demnitatea sa de preot, întreaga situație din protopopiatele ortodoxe de Oradea și Salonta. Cu acest prilej, el a remarcat atitudinea generală a noilor autorități de a înlătura elementul local prin cel ocupant, în special în ce privește școala, biserica și instituții administrative, pentru a determina formarea unei noi stări de fapt. Pe acest fond generalizat, bisericile românești au fost, poate, singurele care au încercat să se opună presiunii dominante de atunci. Refugierea sau expulzarea mării majorități a clerului și a intelectualilor, inexistența unor legături strânse cu episcopul Popovici care se afla la Beiuș, sau cu celelalte episcopii și lipsa unei atitudini ferme din partea Guvernului de la București, au adus Episcopia ortodoxă orădeană în pragul falimentului fizic și moral.⁷⁴ Pe fondul neajunsurilor materiale și spirituale, Vasile Popovici și-a îndemnat preoții la ascultare deplină față de normele creștinătății și la dedicare totală în favoarea misiunii lor de păstori și părinți ai poporului.

În raportul său din 1943, Vasile Popovici a revenit cu detalii semnificative asupra situației parohiilor din protopopiatele Oradea și Salonta, menite a pune în lumină împrejurările dificile de atunci. În acest sens, era amintită parohia Alparea, puternică și înfloritoare în trecut, cu o biserică frumoasă și o casă parohială "boierească", ce a decăzut semnificativ. La aceasta a contribuit atitudinea necorespunzătoare a fostului preot care a lăsat parohia în mari datorii și acțiunile unor enoriași care au devastat practic casa parohială. Liturghiile în biserică se țineau o dată la trei – patru săptămâni, fapt pentru care a intrat în opoziție cu comunitatea locală de bapțiști români, care țineau trei – patru rugăciuni pe săptămână. Până în anul 1943, au părăsit biserica 200 de credincioși din Apatou, fiind remarcată totodată repulsia oamenilor față de munca câmpului. În Diosig, care avea 800 de locuitori, românii ortodocși erau minoritari și, astfel supuși asediului celorlalte religii pentru a-i atrage. Oricum, important era faptul că religia se putea preda în limba română. În celelalte parohii precum Cheresig, Cheri, Chișirid, Fughiu, Girișul de Criș, moralitatea credincioșilor a determinat menținerea lor spirituală. Însă în localitatea Leș, pământul bisericii a fost luat sub motivul nelucrării acestuia, iar în Oșorhei materialele de construcție necesare construirii noii biserici au fost rechiziționate.

⁷³ *Ibidem*, f. 24 - 25

⁷⁴ *Ibidem*, f. 37 - 38

În parohiile din Oradea activitatea preoților ortodocși se intersecta cu cea a preotului ortodox maghiar⁷⁵ care desfășura un prozelitism fervent pentru a câștiga cât mai mulți membri. În anul 1943 activitatea Parohiei centrale s-a remarcat prin activități caritative materializate în numeroase ajutoare atribuite studenților de la teologie, prin reprezentării teatrale și concerte de colinzi și prin excursii misionare.⁷⁶

Paralel cu comunitățile ortodoxe menționate anterior existau unele care s-au desființat sub impulsul negativ dat de evenimentele războiului și de regimul ocupației. Sunt menționate ca desființate, din anul 1943, parohiile Biharia, Mihai Viteazu, Episcopia Bihor, Nojorid, Oradea loșia, Oradea Munk, Oradea Vii, Regele Ferdinand, Roșiori și Săcuieni, mai ales datorită exodului masiv al credincioșilor către alte religii sau a trecerii acestora în România.⁷⁷

În anul 1943, parohiile Protopopiatului ortodox de Salonta s-au confruntat cu prezența activă a comunităților de bapțiști și romano-catolici. În localitatea Cefa, comunitatea ortodoxă era în plină confruntare internă pentru locurile din biserică; parohia Mădăras a avut de înfruntat acțiunea notarului care a încercat un simulacru de trecere a comunității la Episcopia maghiară greco-ortodoxă din Budapesta. Parohia a fost vizitată de episcopul Nicolae Colan al Clujului, iar după adresa trimisă de Vasile Popovici secretarului de stat Pataky Tibor, apele s-au mai liniștit. Cu toate acestea, singura în care activa societatea religioasă "Sfântul Gheorghe" a fost parohia Mădăras.⁷⁸

Comunitatea ortodoxă din Salonta, puțin numeroasă și ea, se afla în judecată cu oficialitățile datorită locului și a modalității cum a fost construită biserica; casa parohială a fost confiscată, iar în 1943, era locuită de un notar ungar; pământul bisericii a rămas în România. În Sânnicolau Român comunitatea era destul de slăbită, dar era singurul loc unde cultul morților se bucura de respectul cuvenit. Tot aici studiau la școală aproximativ 500 de elevi.⁷⁹

În finalul discursului Vasile Popovici atrăgea atenția asupra concubinajului și a lipsei de respect pentru cultul morților, premise care l-au determinat pe autorul lor să rostească la un moment dat concluzia că cu acestea „... ne prezentăm noi românii ortodocși ca cel mai barbar popor de pe continent”.⁸⁰

Pentru anul 1944 Vasile Popovici sesiza deja pericolul rusesc ce se apropia de granițele României. Spirit deosebit de lucid, el a prevăzut pericolul bolșevic ce amenința cultura și întreg edificiul valoric european, privind cu mefiență spre ziua de mâine: „*Monstrul roșu de la nord înaintează biruitor spre inima Europei. Neamul nostru și moșia strămoșească sunt amenințate de cotropirea bolșevică...*”. Puterea rusească era comparată de Vasile Popovici cu Anticristul, fiind convins de repercusiunile negative pe care bolșevismul le va transmite creștinismului în general.⁸¹ Tot el a criticat activitatea deosebit de slabă a preoților, care nu se mai implicau de loc în activități extrabisericești. Astfel, nu se mai făcea

⁷⁵ De fapt acesta era tot român ortodox

⁷⁶ D.J.B.A.N., fond E.O.O., dos. 6, f. 42

⁷⁷ *Ibidem*, f. 45

⁷⁸ *Ibidem*, f. 46 - 47

⁷⁹ *Ibidem*, f. 47 - 48

⁸⁰ *Ibidem*, f. 48

⁸¹ *Ibidem*, f. 86

CONTRIBUȚII DOCUMENTARE PRIVIND SITUAȚIA UNOR INSTITUȚII ECLESIASTICE

școala de evanghelizare cu adulții, școala de Duminică și-a încetat activitatea cu desăvârșire, societăți religioase nu mai existau; de asemenea nici acțiuni caritative. Practic, preoții își neglijau activitatea lor pastorală manifestând, uneori, chiar nesupunere față de forurile bisericești superioare.⁸²

Vasile Popovici s-a remarcat și printr-o activitate considerabilă în vederea susținerii tuturor preoților și a recuperării unor bunuri confiscate. Astfel, în anul 1943, s-a deplasat la Oradea o Comisie a Ministerului ungar de Culte pentru stabilirea congruei.⁸³ Vasile Popovici a însoțit comisia și a asistat la întreaga activitate a acesteia, emițând mai multe puncte privind recunoașterea din partea statului ungar a studiilor teologice efectuate de unii preoți și a remunerării lor în consecință. El a inițiat, de asemenea, și recuperarea unor sesii parohiale care au fost luate de Comandamentele militare, precum și a celor 17 clopote care au fost confiscate. Problema a fost însă că acțiunea sa nu a avut ecou în rândurile preoților ortodocși din celelalte parohii, deoarece doar cei din Velența, Rontău și Oradea au înaintat Prefecturii cereri în acest sens.⁸⁴

După încheierea ocupației horthyste, episcopul Nicolae Colan al Vadului, Feleacului și Clujului a emis circulara cu nr. 2478 / 1944 pentru ortodocșii din Eparhia orădeană. După o retrospectivă a celor petrecute între 1940 – 1944, el aprecia răbdarea și persistența în credință a celor care s-au aflat sub ocupație.⁸⁵

Cert este că, la finele războiului mondial, instituțiile ecleziastice românești au reușit cu greu să se redreseze, să renască într-o nouă spiritualitate, într-un context dominat de ideea succesului „glorioasei armate” rusești. Așa cum sesiza la un moment dat Vasile Popovici, care a și fost arestat, pentru o scurtă perioadă, în sediul Episcopiei greco-catolice de Oradea, pericolul bolșevic a reușit să se instaleze, destul de repede, în golul spiritual și psihologic creat de condițiile generale ale războiului. După perioada anilor 1944 – 1945, instituțiile ecleziastice românești nu au mai avut forța necesară pentru a transmite societății adevăratele valori creștine. Biserica ortodoxă, pe fondul unei ecleziologii ciudate, a deviat puțin de la adevărata sa menire, iar Biserica greco – catolică, în scurtă vreme, începând cu anul 1948, și-a încetat activitatea fiind nevoită să dispară din registrul oficial.

⁸² *Ibidem*

⁸³ Salariul preoților

⁸⁴ D.J.B.A.N., fond E.O.O., dos. 6, f. 87

⁸⁵ *Ibidem*, f. 83 - 84

ADRIAN APAN

ANEXE

1

EPISCOPIA ORTODOXĂ A MARAMUREȘULUI

NR. 752 / 1941

RAPORT

*despre suferințele Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului,
în urma arbitrajului de la Viena*

Actul istoric, crud și arbitrar, de la 30 august 1940, pronunțat la Viena, a zguduit din temelii tânăra Eparhie a Maramureșului, care în urma caracterului ei misionar a fost expusă celor mai violente lovituri ale ungarilor.

Data pronunțării acestui verdict prin care a fost răpit întreg teritoriu de jurisdicție al Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului, l-a găsit pe Prea Sfințitul Episcop, Dr. Vasile Stan, la postul său de veghe din Sighet, împreună cu întreg Consiliul eparhial, de unde cobora neîntrerupt în mijlocul credincioșilor, semănând în sufletele acestora, încrederea în Dumnezeu și în cârmuitorii destinului românesc, așa cum s-a făcut chiar și în ultimele zile ale lunii lui august – 1940, în vizitațiile canonice de la Remeți, Virișmort și altele, în zilele cele mai grele, când războiul nervilor era în deplină desfășurare, și când toată suflarea din Maramureș era pe culmea disperării.

Consilierii eparhiali cu episcopul în frunte, în primul moment, au întâmpinat rezultatul verdictului de la Viena, cu hotărârea de- a rămâne cu toții la posturile lor.

Prea Sfințitul Episcop Vasile a încercat să ia legătura telefonică cu ceilalți doi chiriarhi ortodocși, ale căror parohii erau de asemenea decimate, cu Prea Sfințitul Nicolae Colan al Clujului și cu Prea Sfințitul Nicolae Popovici al Oradei, pentru a se consulta în vederea unei hotărâri identice, dar nu a fost cu putință.

S-a încercat să se obțină legătura au Sfântul Sinod și cu Ministerul Cultelor pentru consultare în cauză, dar și aceasta a fost cu neputință. Astfel, izolați, evenimentele ne-au surprins fără nici un fond de rezistență materială și fără nici o încurajare morală a conducerii bisericești și politice de atunci.

În ziua următoare a verdictului de arbitraj, la 31 august 1940, reprezentantul Guvernului român în Maramureș, D-I Colonel Bratan, prefectul județului, a convocat la Prefectură toate autoritățile românești din Sighet, pentru a le comunica ordinul de evacuare urgentă. La această consfătuire, din partea Episcopiei Maramureșului, a luat parte protopopul Ioan Rușdea, consilier referent. Prefectul județului a dat "dispoziție de evacuare tuturor instituțiilor, declarând să nu își ia nici o răspundere pentru instituțiile care nu evacuează în cel mai scurt timp posibil". În acest scop, Prefectura a eliberat trei ordine de evacuare, pentru personalul episcopiei noastre. Dar nici acest ordin de evacuare nu ne-a putut îndupleca să părăsim posturile încredințate.

A treia zi după verdictul de la Viena, duminică, 1 septembrie 1940, începuse teroarea străzii. Bande de unguri înarmate și nedisciplinate, trecuseră râul Tisa, frontiera fiind la numai 800 de metri de Reședința episcopală, și începuseră teroarea semnalându-se conflicte serioase între puținii gardieni rămași fără comandanți și între aceste bande iresponsabile, dar puse la cale de armata regulată a ungarilor de peste Tisa.

CONTRIBUȚII DOCUMENTARE PRIVIND SITUAȚIA UNOR INSTITUȚII ECLESIASTICE

Cum ținta tuturor atacurilor ungurești era mai ales Episcopia Ortodoxă a Maramureșului, în frunte cu episcopul ei, chiar și în timpurile normale, și cum această episcopie cu întregul ei Consiliu eparhial, într-un moment dat, duminică 1 septembrie 1940, se trezi fără nici o apărare, serios amenințată, nefiind în siguranță nici măcar viața membrilor săi, în această situație excepțională și cu totul critică, se convoacă o consfătuire a Consiliului la care iau parte consilierii eparhiali. Se constată că în față bandelor ungurești iresponsabile, orice jertfă e inutilă și poate mult păgubitoare pentru Biserica din Maramureș, expunându-se episcopul cu întreg Consiliul să fie terorizat și maltratată de aceste bande iresponsabile. De aceea se hotărăște: 1) P.Sf. Episcop Vasile împreună cu secretarul și eventual cu un consilier să plece la Sibiu, locul designat pentru evacuare și de acolo la București, unde să ia legătura cu membrii Sfântului Sinod ai Bisericii Ortodoxe Române, cu Onor. Minister al Cultelor și cu Guvernul Țării, pentru a se garanta viața și drepturile noastre în Maramureș; 2) consilierul referent, protopopul Alexiu Lațîș este numit vicar episcopesc cu Decretul nr. 72 / 1940 și este încredințat cu conducerea eparhiei până la întoarcerea Prea Sfințitului Episcop în Maramureș. La catedrala episcopală rămâne P.Sa arhimandritul Gherasim Agapie iar administrator protopopesc al Sighetului, pâr. Augustin Jolondcovschi; 3) preoților și protopopilor li se trimite Circulara pastorală nr. 74 / 1940 prin care sunt sfătuiți să rămână la posturile lor, îndeplinindu-și datoriile duhovnicești, nearătându-se ostili noilor stăpâni, până la reglementarea drepturilor Bisericii Ortodoxe Române din teritoriul răpit și până la întoarcerea Prea Sfinției Sale în Maramureș.

Pre Sfințitul Episcop Vasile, însoțit de secretarul eparhial, Pr. Iosif Țint, plecând din Sighet și ajungând în Cluj, în ziua de 2 septembrie 1940, a intrat în legătură cu P.S. Sa episcopul Nicolae Colan și cu Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nicolae al Ardealului, întâmplător aflător în Cluj – din prilejul cercetării rudeniilor de la Bistrița Năsăud. Dar, nici după multe deliberări, nu se poate lua vreo hotărâre definitivă în ceea ce privește cauza episcopiiilor ortodoxe din teritoriul cedat Ungariei. Insuși Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nicolae al Ardealului, în acel moment, a declarat că nu poate da sfaturi în asemenea împrejurări, neputând lua garanță pentru viața cuiva și mai ales pentru cei care au familie.

În această consfătuire la care au luat parte toți consilierii referenți din Maramureș, neputându-se prin urmare decide ce ar fi de făcut, părinții consilieri, Alexiu Lațîș, Ioan Rușdean și Mihail Munteanu, s-au hotărât ca să rămână toți trei la posturile lor, pe teritoriul cedat, după cum fusese dată lozinca, în ședința Consiliului eparhial, pentru ca trupele de ocupație să-l găsească acolo și să ia act de existența Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului, susținând continuitatea organizației noastre bisericesti. Toți consilierii referenți au rămas pe teritoriul cedat, continuând a reprezenta și susține după împrejurări și în cadrele posibilităților, organizația bisericească, până la expulzarea lor, rând pe rând, terminată la 10 ianuarie 1941, când a fost forțat ultimul consilier referent, Prot. I. Rușdea să părăsească conducerea eparhiei Maramureșului.

Prea Sfințitul episcop Vasile, ajuns la Sibiu, este încredințat din partea I.P.S. Mitropolit Nicolae și a Guvernului, ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal, în comisiunea de sub prezidenția D-lui Ministru Dr. Valer Pop la Budapesta, pentru a susține interesele Bisericii Ortodoxe Române din Ardealul cedat Ungariei.

Prin adresele nr. 79, 80, 81 / 1940 au fost încunoștințați, Sfântul Sinod, M.Sa Regele, Ministrul Cultelor și Mitropolia Bucovinei, despre cele întâmplate.

În ziua de 8 septembrie 1940, Prea Sfinția Sa, pleacă la București, unde ia contact cu Onor. Guvern, cu Ministrul Cultelor și cu Ministrul Finanțelor, exoperând avansarea salarelor în lunile septembrie – noiembrie 1940 și pentru preoții din eparhia Maramureșului, cum se făcuse pentru preoții din eparhiile Clujului și Orăzii. După aceasta, pleacă în 13 septembrie 1940 la Budapesta, ca membru în delegația sus amintită pentru a susține cauza Bisericii Ortodoxe Române de pe teritoriul cedat și cu deosebire cauza Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului și pentru ca de aici să se reîntoarcă la reședința sa din Sighet.

În timpul șederii P.Sf..Sale la Budapesta, menține neconținut legătura cu preoții, protopopii și cu consilierii referenți rămași la posturile lor, cerând informațiuni despre starea în care se găsesc ei, credincioșii și bisericile rămase pe teritoriul cedat și făcând intervenții pentru ușurarea situației celor năpăstuiți.

Din corespondența și declarațiile acestora, precum și din rapoartele depuse cu ocazia expulzării lor care se păstrează în arhiva episcopiei, se pot constata toate abuzurile, crimele și urgiile, săvârșite de bandele maghiare și armata de ocupație, care au maltratat în mod barbar preoțimea și enoriașii, jefuind altarele, altele profanându-le, izgonind preoțimea, confiscând toate bunurile Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului și a bisericilor.

În Budapesta P.S.Sa., episcopul Vasile, constatând toate acestea din rapoartele primite, face cerere către Guvernul maghiar prin D. Ministru Valer Pop și legația română din Budapesta, solicitând permisiunea de trecere în Maramureș și reclamând evacuarea reședinței episcopale ocupată de armata ungară, dar l se refuză atât cererea de trecere în Maramureș, cât și cetățenia maghiară pe motivul că face parte din comisiunea română care tratează cu Guvernul maghiar. Acest refuz este numai o formulă juridică mai șireată a expulzării P.S.Sale din Eparhie și dacă nu s-a împărtășit de tratamentul odios aplicat P.S. Nicolae al Orăzii, este a se mulțumi pașaportului diplomatic care îi asigura imunitatea persoanei.

Văzând că reîntoarcerea în Maramureș este imposibilă, Prea Sfinția Sa, prin adresa nr. 97 / 1940, roagă pe P.Sfințitul Nicolae al Clujului să ia temporar sub îngrijirea sa duhovnicească, clerul și românii ortodocși din Eparhia Maramureșului, apoi lasă delegației române un memoriu, în care împreună cu P.S. Colan al Clujului și cu P.Sf. Nicolae al Orăzii, convocați la Budapesta, precizează drepturile și revendicările Bisericii Ortodoxe Române din Ardealul cedat pe care delegația română avea să le susțină în tratativele cu delegația maghiară, și la 13 octombrie 1940, cu majoritatea delegației române se înapoiază în țară.

Dureroasă a fost despărțirea P.Sale de credincioșii și clerul său, în urma forței majore, create de despotismul maghiar și această durere este temperată numai de nădejdea unei întoarceri la reședința sa din Sighet, sub stăpânire română.

În acest interval de timp toată ura acumulată a cavalerescului popor maghiar, cum îi place să se mândrească, s-a năpustit cu urgie mai ales asupra centrului eparhial din Sighet. Reședința episcopală a fost ocupată de armată și mobilierul ce l-a găsit în ea confiscat. Capela episcopală, care servea și de biserică catedrală și parohială, a fost demontată și îndepărtată, crucile de pe Reședință au fost doborâte cu focuri de mitralieră. Clopotele, armonioasele și scumpele clopote

ale Episcopiei, au fost demontate din clopotniță și dăruite cu concursul catolicilor drept recompensă pentru unele treceri la uniți – la trei comune rutenești: Remeți, Virișmort și Rona de Sus din Maramureș.

Toate bunurile și înzestrările Episcopiei din Sighet și din eparhie au fost sechestrate și ocupate confiscându-se. Părinții sufletești ai satelor, preoții ortodocși de preferință, au fost batjocoriți în chipul cel mai neomenos, unii maltratați și închiși și aproape toți alungați. În județele Maramureș și Sălaj n-a mai fost tolerat nici unul. În județul Satu – Mare abia mai rezistă câțiva. Această situație demonstrează mai limpede decât orice dezastrul dureros al Eparhiei ortodoxe misionare a Maramureșului. Tendința mărturisită era să facă tabula rasa din tot ce stăpânirea românească a creat în timp de 20 de ani.

Vom relata în cele ce urmează cu citate din rapoartele preoților și credincioșilor expulzați ce se păstrează în arhiva Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului amarul suferințelor trupești și mai ales sufletești, ale celor alungați de la vatra lor. Citatele înșirate fără exagerare sau înfloriri sunt oglinda fidelă a intoleranței ungarilor și dovedesc realitatea faptelor săvârșite de ocupanții unguri cu toate silniciile, în special față de Biserica Ortodoxă, ai cărei slujitori și sf. altare au suferit un adevărat martiriu.

Pentru a ilustra ce considerațiuni și ce mentalitate a determinat ca persecuțiunile contra ortodoxismului să fie mai cumplite, vom relata o conversație auzită de consilierul eparhial Ioan Rușdea, în luna decembrie 1940, călătorind cu trenul într-o misiune primită de la P.S. Colan al Clujului: “ în același compartiment s-a urcat un preot romano – catolic și mai mulți ofițeri unguri. Eu stând într-un colț retras, ascultam convorbirea dintre acest preot , reprezentant al lui Cristos și între un locot. colonel ungar, care întrebându-l l-a zis: “ spune te rog, d-l plebanos, ce deosebire este între preoțimea greco – catolică și între cea ortodoxă din punct de vedere al credincioșiei naționale maghiare?” Preotul catolic pornit de ură, cu ochii ieșiți din orbite, îi răspunde: “domnul meu, ortodocșii sunt dublu valahi trebuie toți exterminați ca și câinii”.

Iată cum factorii competenți ai unei creințe creștine, în numele lui Hristos, au ațâțat și mai mult organele executive de curățire fără milă a terenului de ortodocși în Ardealul cedat, fiind ortodocșii considerați ca reprezentanți adevărați ai românismului. Biserica catolică de toate nuanțele și riturile a prins momentul a se curăți , cum zic ei, de neghina (indescifrabil) și de sectarii ortodocși în general, și în special în ținutul Maramureșului de curând organizat bisericeste.

La ațâțarea urgiei ce s-a abătut asupra ortodoxiei din Episcopia Maramureșului, al cărei rol misionar, creștinesc, românesc și economic, a atras atențiunea plină de ură a stăpânirii ungurești, au contribuit în mare măsură, cu durere o spunem, și unii dintre preoții români greco – catolici, sfâșiiind onoarea națională. Aceasta se vede lămurit din atitudinea protopopului greco – catolic din Borșa și a preotului greco – catolic din Săcel, care cu concursul jandarmilor unguri au închis biserica ortodoxă, luând cheile la ei, lăsând pe credincioșii noștri fără altar pentru a-l sili să treacă la uniație, încât aceștia se adună în duminici și sărbători în jurul zidurilor bisericii încuiate și cu lacrimi în sufletele cernite roagă pe Dumnezeu să însenineze și zilele lor. Printre primele biserici ortodoxe răpite de uniți , a fost biserica nouă din Livada jud. Satu – Mare.

ADRIAN APAN

Unii dintre preoții greco – catolici, în zelul lor papist, au oprit pe preotul nostru, cu concursul jandarmului ungar, să înmormânteze credincioșii ortodocși. (Cazul preotului greco – catolic Petrescu din Valea Porcului). Alții au constrâns credinșii ortodocși, prin violențe de tot felul, să treacă la biserica greco – catolică, făcându-se stăpâni asupra înzestrărilor noastre bisericești (cazurile din lapa și Valea Hotarului – Sighet, Vișeu de Sus, Vișeu de Jos, Dragomirești, Săliștea de Sus, Seini, Sarasău, Ardasat, Ruscova, Poienile de sub Munte).

După toate acestea unul dintre acești frați mașteri a mai avut îndrăzneala să ne cerceteze într-una din zilele lunii aprilie 1941 la Sibiu și prezentându-se ca ocrotitorul și apărătorul bunurilor bisericii ortodoxe, ne cerea o hârtie prin care să aprobăm luarea în posesiune a acestor bunuri de către biserica soră greco – catolică, după ce fuseseră deja uzurpate, sub pretext de a le salva de confiscare pentru că ungurii, spunea el, cu biserica greco – catolică sunt mai indulgenți, în fond însă, ca să justifice prin o aprobare scoasă cu meșteșug, actele de brigandaj săvârșite împotriva bisericilor ortodoxe.

În favorul uniților lucrează autoritățile ungurești, convinse că maghiarizarea românilor, în special în nordul Ardealului, cu concursul acelora va da rezultatele dorite, mai ales văzând ușurința cu care își poate face loc limba maghiară în cultul bisericii greco – catolice.

Însuși directorul general Dr. Jeszenszki din Ministerul Cultelor din Budapesta a declarat consilierilor I. Rușdea și M. Munteanu când l-au cercetat în luna octombrie 1940, cu ocazia refugiului din calea urmărilor: “tot Maramureșul va fi trecut la Episcopia de Munkacs, iar Sătmarul la Hajdudorogh, deci acolo nu mai poate fi vorba de episcopie ortodoxă.”

Oarba neunire sufletească între frați și intoleranța catolicismului ce nu se dă înapoi din fața violențelor trupești și sufletești face ca astăzi, o parte însemnată din preoțimea română unită din nordul Ardealului să conlucreze cu autoritățile ungurești la stărpirea ortodoxiei.

Din această cauza câte suflete drept credincioase nu au rămas fără cuvântul de mângâiere și binecuvântarea bisericii ortodoxe, câte neprohodite sau nebotezate, pentru că altarele le-au fost închise iar slujitorii lor alungați și martirizați.

Dar zările idelului nostru național și creștinesc încep din nou să se limpezească și în urma vitejiei ostașilor români și a Conducătorului lor iscusit, nădejdea noastră crește că în scurtă vreme vom putea da strălucire nouă altarelor ortodoxiei pângărite din nordul Ardealului.

SIBIU, 26 iunie 1941

Semnează: A.Lațiș, Ioan Rușdean, M. Munteanu, Iosif Țint și episcopul Vasile

Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, fond Episcopia Ortodoxă Oradea, dos. 5, f. 1 – 9

RAPORTUL GENERAL

către Adunarea Parohială din 12 octombrie 1941

Darea de seamă de astăzi începe din ziua când își ia începutul și soarta noastră de minoritari. În ziua de 30 august 1940 s-a pronunțat la Viena sentința arbitrară prin care patria de nord a Transilvaniei împreună cu Crișana și Maramureșul s-au dat înapoi Ungariei.

Asta înseamnă încetarea stăpânirii românești și reînvierea dominațiunii ungare în aceste regiuni. Schimbarea aceasta a rolului de conducere în viața celor două neamuri, a fost o gravă răsturnare pentru noi, de care s-au resimțit toate paturile sociale ale neamului, dar mai ales pătura funcționărească din serviciul statului, județului și orașului. Toți acești slujbași și-au pierdut existența, din care pricină nu era altă salvare pentru dânșii, decât emigrarea. Cele șase zile de la arbitrajul de la Viena până la intrarea armatei ungare în Oradea a fost un exod, un dureros bejenărit al familiilor slujbașilor mici și mari din Oradea. Numărul acestor refugiați și apropie de 15 – 16000 români ortodocși. Au mai rămas câteva mii pentru a –și lichida agoniseala, dintre care pe rând s-a refugiat parte mai mare. Și tot mai sunt gata de plecare, acei care nu și-au putut vinde avutul. Cei ce s-au hotărât să rămână și să înfrunte soarta minoritară, să fie la 2000 de suflete. Aceștia sunt cei ce constituie parohia noastră de astăzi. Partea cea mai mare oameni, care luptă cu existența, oameni cu rosturi nesigure, meseriași, muncitori, mai mult fără lucru, mici negustori tolerați și netolerați, cu un cuvânt o populație care mănâncă pâinea amară a minoritarilor în era de refacere a neamului ajuns iarăși la conducere.

Vremea de tranziție, mai ales în primele săptămâni și luni, cu atmosfera ei tulbure, haotică, a fost un răstimp prielnic pentru deslănțuirea urâtelor instincte omenești. A fost un răstimp de răzbunări și denunțări, de pe urma cărora au suferit greu mai ales românii, rămași fără conducători și apărători. Pentru că marii păstori ai celor două biserici se refugiaseră și astfel populația română din oraș era lipsită de conducătorii săi firești, au autoritate, care ar fi putut interveni pentru stăvilirea patimilor celor răi și răzbunători.

A fost un gând greșit și nenorocit, că episcopul nostru și – a părăsit reședința cu întreg personalul episcopiei și al consiliului eparhial și cu Academia teologică, și s-a mutat la Beiuș, ducând cu sine întreaga arhivă eparhială cea de vreo patru secole. Prin fapta aceasta a sa, Episcopul de desființat Episcopia Orăzii, a devalvat nimbul bisericii ortodoxe bihorene, a pus capăt ființei catedralei noastre și a slăbit moralul atât al clerului cât și al poporului său credincios. Pentru că după pilda chiriarhului, o mulțime de preoți și-au părăsit și ei parohiile. Cel puțin jumătate din preoți au tecut frontiera, fără vreun motiv plauzibil, numai imitând pe marele păstor. Abia ne-a rămas un preot la 3 – 4 parohii. În Oradea din vreo 30 de preoți au rămas abia 5: doi la reședința evacuată, doi la parohie, eu cu părintele Lupșa și părintele V. Joja, pe care l-am pus la conducerea internatului Jiga.

Erau zile grele acelea. Dar nu erau desnădăjduite. Aveam cu cine ne sfătui, căci fruntea intelectualilor era încă aici. Ne sfătuiam și ne îmbărbătam, așteptând liniștirea viforului și valurilor tulburate de marea schimbare. Și atunci, ca trăznet din cer senin, a căzut peste noi așa numita "retorziune", care în ziua de 4 octombrie ne-a cules de pe la domiciliile lor și de pe stradă aproape toată cărturăria și ne-a aruncat-o peste graniță, în condițiile cele mai umilitoare. A fost o lovitură atât de grea și neîndurată pentru noi, pentru biserică, încât nici până azi, după un an de zile nu ne-am putut reculege de urmările ei. Am rămas în panică multă vreme și necazurile au început să curgă cu nemiluita pe capul nostru. Și dacă la începutul acelor zile grele mai aveam vreo doi sfătuitori, și pe aceștia ni l-au anihilat, scoțându-l pe unii din Barou și lipsindu-l de existență pe alții. Cam așa se prezintă situația noastră până în ziua de astăzi. Ne opintim să facem față mizeriilor și necazurilor, care nu mai conțin, ci zi de zi sporesc, parcă să de covârșească pe toate terenurile. Cu schimbarea imperiului au început caracterele labile să se acomodeze situației schimbate. Au început trecerile religioase întâi speculanții, care trecuseră la noi, apoi ariviștii, pe urmă cei amestecați în căsătorie și în fine mulțimea celor slabi de înger, ca să nu-și piardă existența. Viforul de a trecut peste noi, ne-a curățit codrul neamului și bisericii de crengile uscate. Până astăzi ne-au părăsit și s-au înscris la bisericile rom. cat. și reformată 1101 de persoane, care înainte vreme erau notați în actele lor ca ortodocși, dar cei mai mulți nu-și practicau această credință.

Cei rămași credincioși bisericii noastre strămoșești, în biserică au căutat mângâiere și îmbărbătare, în mijlocul potopului de griji și necazuri. În duminici și sărbători credincioșii noștri veneau tot mai numeroși la sfintele slujbe din casa noastră sfântă, care vreme de 157 de ani și prin atâtea vremuri grele a ținut sus și întreg sufletul nostru românesc și ortodox. Îndeosebi după ce a început școala și elevii, părintele Lupșa au început să cânte sfinte liturghii, credincioșii noștri necăjiți, cântând alături de școlari, și-au vărsat toată durerea lor sufletească în cântarea cea sfântă, încât biserică noastră până în ziua de astăzi, în duminici răsună de imnurile de laudă, înălțându-ne inimile spre slava Cerului.

Cântarea noastră ruptă din inimile tuturor credincioșilor din biserică, a mișcat și pe P.Sa episcop de Cluj, care ne-a slujit sfânta liturghie și ne-a mângâiat a doua zi de Paști anul acesta. Așa ne-am început viața de supușenie în toamna anului 1940, cu strângerea de inimă și cu frica de ziua de mâine, dar cântând lui Dumnezeu și punându-ne nădejdea în ajutorul lui. Căci zilele erau grele și sărăcia nemaipomenită. Și atunci am încercat ceea ce în primul moment ni se părea imposibil: să facem o colectă în societatea noastră săracă, pentru ajutorarea școlariilor săraci. Și am strâns 19021 de lei din care sumă am încălțat și îmbrăcat 66 de școlari săraci. S-a adevărit înc-o dată, că unde este inimă și suflet acolo nu este sărăcia de neînving. Colecta am repetat-o și la praznicul Învierii Domnului în anul acesta, când s-a strâns suma de 240 de pengó. Iar în Duminica Sfințelor Paști am cinstit pe școlarii care au cântat la Înviere, cu câte un cozonac și două ouă roșii.

În anul 1940, că mărturisesc, că n-am îndrăznit să adun la sfat pe credincioși, pentru a ne constitui corporațiile parohiale, ci am condus trebile parohiale cum am putut, cu trei, mai târziu cu doi epitropi: cu domnii Mihai Faur și Ion Guiaș, după ce primepitropul Ioachim Marta ne-a părăsit în pripă în ziua de 2

CONTRIBUȚII DOCUMENTARE PRIVIND SITUAȚIA UNOR INSTITUȚII ECLESIASTICE

septembrie 1940, iar mai târziu domnul Eftimie Mihoc, iar la 24 ianuarie 1941 Dumitru Fildan, care a demisionat în regulă. După ce am preluat, în pripă, cărțile de la Dl. Marta, am luat asupra mea și agendele primepitropului, pe care l-am purtat până în ziua de 7 mai 1941, când am predat gestiunea nou alesului primepitrop, dlui Victor Holban.

Înainte de constituirea corporațiilor parohiale, în ziua de 11 martie 1941, m-am sfătuit cu câțiva fruntași ai bisericii noastre, în privința efectuării unor reparații ce ni s-au impus de către serviciul sanitar al orașului, din considerații de igienă publică, la restaurantul "Kispipa". Reparatiile ne-au costat 3107 pengő 58 de fileri, iar banii l-am împrumutat de la Fundațiunea Jiga.

În adunarea parohială ținută la 6 aprilie 1941, s-a hotărât concentrarea tuturor credincioșilor de pe teritoriul orașului, în afară de Velența, în parohia centrală, cum era în timpul dinainte de imperiul român. Aceasta din considerație la numărul scăzut de credincioși și la lipsa de preoți: parohia centrală adecă este parohie cu doi preoți, câți și suntem de fapt, iar numărul credincioșilor actuali, abia atinge cifra recerută pentru două parohii. În aceeași ședință, Adunarea parohială a ales pe membrii Consiliului parohial și ai Epitropiei parohiale. Am luat măsuri ca, capela din loșia să se întabuleze pe parohie, ceea ce dacă ne va reuși, avem de gând să deschidem într-însa la timp util o școală confesională.

Biserica din orașul grădinii stă neterminată și neacoperită. S-a desființat și capela din cartierul Munk, care era instalată într-o sală de învățământ, de care azi nu mai putem dispune.

Frumoasa biserică din spital, stă închisă și sigilată. Noua direcție a spitalului, la sugestia unor cercuri clericale catolice, voia s-o prefacă în morgă și am fost somați în repetate rânduri, să-l demontăm iconostasul, amenințându-ne că în caz contrar va demola întreaga clădire. În urma răspunsului nostru negativ, direcția spitalului a raportat cazul Ministrului de culte, care a ordonat să fie lăsată în pace biserică, dar ținută închisă și sigilată.

Vă anunț, că socoțile parohiei pe anul 1940, le-am încheiat și le-am dat spre cenzurare unei comisii din trei membri ai consiliului parohial, care vă va prezenta raport special asupra gestiunii. Asemenea vi se va prezenta bugetul pe anul în curs.

Vă amintesc aici, că apartamentele din casele bisericii au fost în toată vremea închiriate și chiriiile au un curs regulat la epitropie. Singurul chiriaș care a plecat fără să ne plătească în regulă, a fost dl. profesor Gheorghe Bota, care ne-a păgubit cu 7000 de lei. Din inventarul averii bisericii lipsesc sesiile preoților, a bisericii și cantorului, în total 82 de jugăre, pământ care ni s-a luat.

Din pricina impozitelor extrem de grele, care împreună cu taxele orășenești, trec peste 70%, veniturile parohiei au scăzut catastrofal. Onorariile preoților am fost siliți să le reducem la câte 50 pengő pe lună; cantorul primește un salariu lunar de 84 de pengő. Aici vă amintesc să fostul cântăreț, Alexandru Voițiu, a demisionat pe ziua de 15 februarie 1941 și am angajat, deocamdată provizoriu, în locul lui pe Dumitru Șumalan, absolvent al școlii de cântăreț diecezană.

Acum am să vă prezint un tabel despre școlăritul copiilor români ortodocși din Oradea, în anul școlar 1940 – 1941.

ADRIAN APAN

Șc.primară	Nr. elevilor	Limba de predare
Nr. I	25	s-a predat numai ungurește de 7 învățători
Nr. II	60	A fost secție română până la clasa a IV
Nr. III	3	A predat ungurește un învățător
Nr. IV	42	s-a predat ungurește, erau 8 învățători
Nr. VIII	16	s-a predat ungurește cu trei învățători
Nr. X	10	s-a predat ungurește cu patru învățători
Nr. XI	100	s-a predat ungurește cu șapte învățători
Nr. XII	4	s-a predat ungurește cu doi învățători
Șc.de Aplicație de fete	6	s-a predat ungurește cu cinci învățători
Șc.primară a Ursulinelor	8	s-a predat ungurește cu patru învățători
Șc.primară Dudek	9	s-a predat ungurește cu cinci învățători
Șc.primară Imaculata	3	s-a predat ungurește cu patru învățători
Șc.reformată de fete	1	Numai ungurește cu patru învățători
Gimnaziul Szent László	70	Era o secție română, opt clase și 28 de profesori maghiari dintre care doi români
Șc.de Băieți	23	s-a desființat secția română, are 7 clase cu 19 profesori unguri și unul român
Șc.Normală Unită	28	Se preda numai românește
Șc.de Artă Meserii	13	Se preda numai ungurește
Șc.civilă de Băieți	6	Se propune numai ungurește de către 9 profesori, elevii erau declarați ortodocși maghiari
Șc.de Ucenici	10	Se predă numai ungurește cu 8 profesori
Gimnaziul de fete	16	Două ore pe săptămână se preda în limba română
Șc.Comercială de fete	8	Se preda numai ungurește de către 11 prof. și unul român
Șc.Normală de fete	-	-
Șc.civilă de fete	9	Se preda numai ungurește de către 6 profesoare
Șc.de Ucenici	20	Se preda numai ungurește de 9 profesoare

În total 289 de elevi români ortodocși în primare, 193 în secundare. Cu totul 482 de elevi români ortodocși au cercetat școlile din Oradea în anul școlar 1940 - 1941. În școlile primare n-a fost nici un învățător român, iar în cele secundare cu predat trei profesori români.

Au catehizat în primare preotul Vasile Joja, doamna prof. Florica Nemeth, înv. Ioan Ursan; în secundare părintele A. Lupșa iar la ucenici părintele Ioan Evuțian. În școala secundară a mai catehizat părintele I. Hotăran din Săcal, venit din Budapesta, trimis de Minister pentru elevii greco – ortodocși maghiari.

CONTRIBUȚII DOCUMENTARE PRIVIND SITUAȚIA UNOR INSTITUȚII ECLESIASTICE

Țin să aduc mulțumirile mele pentru acele de toată lauda și recunoștința noastră vrednice silințe, ce depune părintele Andrei Lupșa întru creștinarea religioasă morală a elevilor și elevilor din școlile secundare, care, grație educației ce le dă acest preot adevărat, iubesc biserica și umplu de evlavie sufletele credincioșilor, prin cântările lor la Sfânta Slujbă. Asemenea țin să remarc munca ce a desfășurat întru consolidarea rândurilor românilor din acest oraș, prin reprezentarea dată cu piesa, lucrată de Sf. Sa, "Quo Vadis" și concertul din 21 septembrie, care producții, pe lângă faptul că au strâns ajutoare frumoase pe seama școlărilor săraci, au avut darul să adune la un loc pe câteva ceasuri, aproape toată românimea noastră din Oradea și să-l ridice moralul.

Cu acestea aș fi terminat darea mea de seamă. Ar fi să mai spun ceva despre activitatea noastră pastorală, a preoților acestei parohii. Acei care cercetează biserica și se interesează de treburile parohiei, pot să aprecieze silințele noastre. Predicăm în toate duminicile și ne silim să fim în nota zilei și la nivel recerut în cuvântările noastre de învățătură și mângâiere ce rostim din amvonul bisericii. Asemenea ne interesăm de nevoile credincioșilor noștri și în afară de biserică. Dacă munca și silințele noastre mai lasă ceva de dorit, vă rog să ne spuneți, căci primim sugestii, sfaturi, și critici, chiar de la oricine, și ne vom conforma.

Oradea, 10 octombrie 1941

Protopop
Vasile Popovici

Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, fond *Episcopia Ortodoxă Oradea*, dos. 6, f. 17 – 18

3

EXPOZEUL

protopopului VASILE POPOVICI către Conferința preoțească din 15 aprilie 1943

Onorată Conferință, lubiți frați !

Anul 1942 s-a trecut în parohiile noastre în aceleași condiții grele și măștere ca și anul precedent de neîndurată supușenie. Poporul nostru de plugari e lăsat la cheremul dregătorilor, învățătorilor și jandarmilor de la sate, care cu cât sunt mai neîndurați, cu atât sunt considerați mai vrednici slujitori ai ideii de stat.

Se lucrează pe față. Cu plan și cu sistem la desființarea noastră. Întreg cortegiul de slujbași ai statului din școli și administrație e pus în serviciul maghiarizării. Învățători și dascălițe, notari, jandarmi, perceptori, ofițeri la oaste, subofițeri la premilitărie, toți sunt în slujba renegatismului, toți terorizează pe cei rezistenți și alintă pe transfugi, pe cei ce se lapadă de lege și de numele părinților

lor. Învățătorii în școală nu se ocupă de instrucție ori de educație ci de înstrăinarea sufletelor copiilor noștri: îi fac să îndrăgească cântarea ungurească, versul unguresc, strecurând hulă la tot ce este specific românesc. La orașe unde au înființat biserica maghiară ortodoxă ne iau copiii prin analiza numelor de familie, după un principiu absurd, care azi mâine va purta pecete oficială, că românii cu nume unguresc au fost unguri, dar l-am românizat noi în cursul vremilor. Se fac că uită cum că 1000 de ani ei n-u afăcut decât să maghiarizeze toate numele de familie care nu sunau ungurește. În Oradea numărul copiilor noștri răpiți de la biserica ortodoxă română și declarați maghiari greco – ortodocși azi mâine va copleși numărul cellar lăsați în sânul bisericii noastre. copiii însă în cele mai multe cazuri (indescifrabil) la tratamentul silnic al dascălilor și fug de la catehetul maghiar la cel românesc. Urmează pedeapsa cu bătaia, care însă are un efect potrivit celui dorit de dascălii satrapi. Pentru că îndârjesc rezistența copiilor și le deșteaptă coștiința românească. Noi le suntem recunoscători acestor dascăli brutali, pentru atitudinea lor nesocotită. Mai primejdioși sunt cei ce ne atrag copiii prin blândețe și iubire. Aceștia ne răpesc sufletele tinere. Dacă însă elevii sunt în stare uneori să reziste tentativelor de înstrăinare, cu atât mai mare primejdie constituie pentru sufletele fragede, școlile de copii mici, așa numitele "Kisededövö". În aceste școli copilașii noștri merg niște inconștienți, cu graiul încă neformat, încât am putea spune că aci în această școală învață a vorbi, prin urmare ei învață ușor ungurește și sufletul lor maleabil se formează ușor după intenția dascălițelor lor. Aceste școli sunt cele mai primejdioase curse pentru sufletul nostru românesc.

Dar învățătorii mai sunt și controlorii clandestini ai tuturor mișcărilor preoților români. Ei ascultă nevăzuți lecțiile catehetului, predicele preotului, spionează viața lui particulară și prin interpuși și pe acei care calcă peste pragul casei parohiale. Pe unul dintre cei mai vrednici și cu demnitate dintre colegii noștri, om corect sub toate raporturile, care mai are meritul de a fi salvat comuna ungurească în care își are parohia de o meritată retorsiune a armatei române, ceea ce ar fi însemnat nimicirea comunei, directorul școlii l-a denunțat jandarmeriei, iar acesta Parchetului, că interzice copiilor de școală de a saluta cu salutul național acreditat și cumcă răspândește în școală cărți de rugăciune iredentiste. După șicane, drumuri și cheltuieli, ne mai vorbind de frica de urmări, preotul a fost achitat.

Ce să mai vorbim de atitudinea notarilor, aceste unelte omnipotente ale regimului. Cuvântul lor e hotărâtor asupra soartei preoților înaintea tuturor dregătorilor și instanțelor. Dacă ar îndrăzni un preot să se opună intențiilor domnului notar, și-a pecetluit soarta. Notarii îndrăznesc uneori să se amestece în trebile interne ale bisericii noastre, pentru care lucru n-au decât laudă de la superiorii lor. Astfel s-a întâmplat la Mădăras la Paștile din anul trecut, că domnul notar a interzis slujba Învierii cu clopote și lumânări aprinse. Iar mai târziu a pornit o acțiune pentru maghiarizarea parohiei, cu abilități și falsuri în procese verbale.

În afară de aceste persecuții și șicane, ni s-a făcut problematică existența însăși. Sesiile ni s-au luat, nu numai cele din reforma agrară română, dar sunt cazuri unde și cele vechi au fost întabulate pe statul ungar. Scopul e: o preoțime săracă și fără prestigiu, păstori fără autoritate și în mare parte turmă fără păstori. Dacă vom lua în considerare că o parte însemnată dintre preoții care au trebuit să se refugieze în România, ori au fost expulzați. Împotriva acestei turme a credincioșilor noștri vor veni noi asalturi pentru a o mâna în alte staule.

Nu mă tem însă să aibă succes cu generațiile adulte de azi. Plugarii români țin la legea și la limba lor. Ce va fi însă cu copiii plugarilor de azi? Ei cresc străini de povăța neamului. Șc.ungurească vrea să-l asimileze, să le zidească suflet unguresc. Iată situația sumbră. Iată perspectivele dureroase. Dacă nu ne vom putea apăra, în câteva decenii biserica și sufletul neamului ni se vor corci.

Întrebarea e: Ce rezistență opunem noi acestor tendințe, care vor să ne desființeze?

Durere, nu putem să le opunem nici o rezistență. Avem un episcop. Cuvântul lui și al episcopilor noastre nu sunt luate în seamă. Ministerele nu corespund cu episcopul și cu episcopiile noastre, decât prin prefectii locali, care ne comunică răspunsurile ministerelor uneori în scris, alte ori numai verbal, evident pentru ca să nu avem acte, spre a ne putea referi la ele. Odată, când m-am referit în chestiunea ștampilelor oficiale și a extraselor matricolare la dreptul ce ni-l dă Statutul organic de a ne folosi de limba română, ni s-a răspuns de la Ministerul Cultelor, că Statutul organic privește biserica ortodoxă română din Mitropolia Sibiului, ori noi nu mai aparținem acestei Mitropolii și cum că ar fi de dorit să ne separăm de această Mitropolie și de drept și de fapt, și să cerem apartenența la biserica "autocefală maghiară".

N-avem apărători deoarece fruntea intelectualilor ori a trebuit să se refugieze dinaintea persecuțiilor, ori a fost expulzată, pentru ca pe urmă să ni se poată spune că în Ardealul de Nord nu aveam o clasă intelectuală. Politicește ni se dă voie să ne organizăm. Durerile și revendicările nu aveam voie să ni le publicăm în unicul ziar ce ni s-a admis și în care nu ne permite cenzura să publicăm decât literatură și comunicările oficiale de război. În Parlament, unde ar fi locul de luptat pentru drepturile noastre naționale nu ni s-a admis nici un singur reprezentant.

Iată icoana jalnică a stărilor noastre de popor minoritar. Bărbații de stat unguri, la toate ocaziile vorbesc în fraze bombastice despre drepturile egale de care ne bucurăm ca naționalitate în cadrele statului și în spiritul ideii de stat a Sfântului Ștefan. Iar poporul nostru lăsat la bunul plac al dregătorilor mărunți, rechiziționat până la înfometare, dus pe fronturi ca ostaș maghiar și în tabere de muncă, unde îl mănâncă gerul, foamea și paraziții. Și noi n-avem nici o putere de reacțiune. Răbdăm cu credință îndreptatea lui Dumnezeu și cu nădejdea că duhul vremilor trebuie să schimbe lucrurile spre mai bine și că sfârșitul războiului va aduce dreptatea în lume.

Pentru noi, preoțimea, astăzi realitatea se prezintă astfel: poporul nostru necăjit a rămas în starea lui deznădăjduită și în aceste vremuri grele, cu un singur povățuitor, cu preotul său, cu părintele lui sufletesc. E și aceasta ceva. Și încă, dacă preotul e la înălțimea sacrei sale chemări e mult. Dacă preotul în parohia sa știe să fie părinte adevărat fiilor săi duhovnicești, o asemenea parohie e binecuvântată de Dumnezeu.

Să ne pătrundem deci de gândul acela covârșitor pentru noi preoții: neamul meu, ajuns iarăși popor mașter pe pământul său strămoșesc n-are alt sprijinitor și povățuitor decât pe mine, preotul său. Gândul acesta mă obligă adânc să-mi dau toată silința ca să fiu preot adevărat, părinte și păstor, gata în orice clipă să-mi pun sufletul pentru turma mea duhovnicească. Să fiu bun și blând cu credincioșii mei de orice vârstă și rang. Să-l mângâi în neazuri, să-l îmbărbătez în

clipe grele, să-l cercetez acasă, nu numai pe cei bolnavi ci și pe cei rătăciți ci să-l îndrum pe calea creștinească. Preotul adevărat nu e preot numai în biserică, el nu-și așteaptă credincioșii la sfintele slujbe și-l ceartă pe cei absenți, care nu-l aud. Ci pleacă după ei și-l povățuiește pe calea bisericii, prin convertire personală.

Iată fraților datoria noastră de astăzi: să ne silim a fi părinții adevărați ai poporului nostru și apostolii lui, să-l povățuim și să-l pozim de primejdiile ce-l amenință sufletul. Că numai pe noi se reazemă. Vă rog să vă dați seama de enorma răspundere ce avem înaintea posterității pentru felul cum ne-am făcut datoria de păzitori ai sufletului neamului nostru, atunci când îl amenință primejdia perversității. Să ferească Dumnezeu neamul nostru de preoți care și în vremile apocaliptice de azi își pun interesele lor personale deasupra interesului mare al bisericii și neamului și nu fac un pas pentru biserică fără plată bună, care mai bucuroasă lasă pradă sectarismului o parohie vecină, la doi kilometri, decât să se deranjeze o dată pe lună a o cerceta și a-l face o slujbă dumnezeiască. Dumnezeu toate le vede fraților, și pentru toate faptele vom răspunde. Eu apelez la sentimentele voastre ortodoxe și românești și vă rog să fiți la înălțimea zilelor de astăzi.

În cele următoare vreau să vă dau o iconă fugară a celor două protopopiate: avem în Protopopiatul Oradea 19 parohii și o filie. Din acestea 10 au 11 preoți în loc, iar 8 sunt administrate. 8 preoți servesc în câte o parohie, unul în trei, patru în câte două parohii. Una nu e administrată de nimeni, deoarece cel numit nu vrea să o administreze, iar pentru alții e inaccesibilă.

1. Preotul Ioan Foltiș servește în Cheresig, deocamdată numai instituit de mine dar neconfirmat de Consiliul eparhial.
2. Preotul Florian Groza servește parohia Cheri.
3. Preotul Alexandru Boeriu servește parohia Chișirid
4. Potopopul V. Popovici și preotul Andrei Lupșa servesc parohia Oradea
5. Preotul Ioan Tirla servește parohia Rontău și filia Sânmartin
6. Preotul Ioan Malita servește parohia Toboliu
7. Preotul Martin Naghi servește parohia Diosig și administrează parohia Parhida
8. Preotul Ioan Câmpian din Giriș administrează parohia Sântandrei
9. Preotul Valeriu Joja din Oradea administrează parohiile Tărian și Leș
10. Preotul Iosif Câmpian paroh în Velența administrează Apateul românesc
11. Preotul Gavril Iovan paroh în Oșorhei administrează Fughiu și Alparea
12. Preotul protopop Ion Evuțian administrează parohia Seleuș.

În Protopopiatul Salonta avem 11 parohii cu 5 preoți, cinci parohii au preot în loc, șase sunt administrate, patru preoți servesc în două parohii, unu în 3 parohii.

1. Pr. Aug. Domocoș paroh în Cefa, administrează Marțihaza
2. Pr. Liviu Becan paroh în Gepiu adm Bicaci și Inand
3. Pr. Gavril Marcus paroh în Mădăras adm. Salonta
4. Pr. Iosif Borha paroh în Roit adm. Berechiu
5. Pr. Gh. Demian paroh în Sânnicolau adm. Ateașul

Parohii vacante avem în Protopopiatul Oradea 9 iar în Protopopiatul Salonta 6.

Despre singuraticile parohii țin să vă fac următoarea dare de seamă:

CONTRIBUȚII DOCUMENTARE PRIVIND SITUAȚIA UNOR INSTITUȚII ECLESIASTICE

I. În Protopopiatul Oradea:

1. ALPAREA. Parohie puternică și bine consolidată în trecut, cu o biserică preafrumoasă și o casă parohială boierească, parohia aceasta cu schimbarea imperiului a sărăcit și a decăzut. Preotul, fost exponent gardist, s-a refugiat în România, lăsând parohia în datorii grele, pentru plata cărora a trebuit să se amaneze arenda sesiei bisericești. Rămasă fără alte surse de venit decât discul care într-o parohie fără preot strânge prea puțin, Alparea a rămas cu anii în restanță cu taxele oficiale, ne mai vorbind de impozitele către stat și de echivalent. A fost administrată de preoții Florian Groza și Ioan Tirla, care au renunțat și azi e condusă de părintele Ioan. Sfinția sa a reușit să achite datoriile parohiei, dintr-o repartitie ce a afectat asupra credincioșilor. Ca în orice parohie fără stăpân și aici clădirile bisericii: biserica, casa parohială și școala de destramă. Poporul le consideră, mai ales casa parohială, casă pustie și zi de zi o devastează, până când într-o zi se va alege o ruină. Mai deunăzi, grănicerii puseseră ochii pe casa aceasta. Dacă au renunțat la ea, ori vor reveni, nu știu. Este acolo o puternică comunitate baptistă română, cu casă de rugăciune în fața bisericii. Binevăzuți, ca un element dizolvant pentru parohia noastră română ortodoxă și favorizați de regimul cel nou, bapțiștii aceștia înfloresc și ne pot face ravagii simțite în parohie. Ce putem să le opunem în neputința noastră? Ortodocșii noștri au o liturghie la 3 – 4 săptămâni odată, iar bapțiștii se adună la rugăciune, cu fanfară și tărăboi, care răscoală satul, de 2 – 3 ori pe săptămână. Avem în parohie un cantor inteligent, care ne catehizează copiii binișor.
2. APATEU. Are de suferit pentru că e în graniță, la un punct însemnat din punct de vedere strategic. În urma șicanelor au părăsit parohia până azi vreo 200 de suflete, cu deosebire tineret. S-a încercat și se încearcă și aici, prin propagande, convertirea poporului la alte religii, dar încercările s-au lovit de o rezistență dărză. Comuna, odinioară, curat românească, acum se împetriștează cu familiile ungurești, care au fost aduse în așezările părăsite de români. Poporului Apateului a fost totdeauna ușuratic, stricat de mahalalele străzii. A trăit din abilități: lemne furate din pădurile înconjurătoare și nu l-a plăcut lucru pământului. Așa și anul trecut, o parte importantă a țarinei comunei a rămas în paragină. L-am luat pe părintele Iosif Câmpian din fruntea ei și l-am adus la Velența, unde l-am dat sarcini și mai grele, lăsându-l și Apateul în administrație.
3. CHERESIG. Comună curat românească și ortodoxă, care constituie parohia noastră de aproape 2000 de suflete. Parohul e Petru Popa, a fost expulzat în anul 1940. De atunci a fost administrată de părintele Maliță din Toboliu. În luna februarie a fost instituit în Cheresig învățător preot Ion Foltiș, prin transferare de la Cățicău, unde a servit și ca preot și ca învățător. Sfinția Sa a primit litere demisionale de la Episcopia noastră din Cluj, cu învoirea de a fi permutat și ca preot în Cheresig. Consistoriu nostru pățit cu doi preoți învățători, pe care inspectoratul învățământului l-a oprit de a sluji ca preoți, a cerut Ministerului autorizația pentru părintele Foltiș, de a servi și ca preot în Cheresig. De această autorizație a făcut pendentă numirea sfinției sale ca preot în Cheresig. Eu însă, considerând că părintele Foltiș are preoția lucrătoare, l-am dat autorizația să

- slujească în biserică și la ocazii bisericești și să catehizeze pe cei aproape 400 de școlari din parohie. Poporul din Cheresig e bucuros că are iarăși preot în localitate.
4. CHERIU, comună curat românească și ortodoxă, care constituie parohia noastră de peste 700 de suflete. Parohia e în graniță și are de suferit din cauza aceasta foarte mult. Are un primar de viță românească, care în hiperzelul său de a face mendrele stăpânirii, face mai mult rău bisericii, preotului și fraților săi din comună, decât dacă ar fi un ungar. Credincioșii noștri, ca orice popor în contact zilnic cu piețele și mahalalele orașului, sufăr de multe metehne morale. Dar sunt români buni și țin mult la legea lor strămoșească.
 5. CHIȘIRID. Parohia aceasta de peste 1000 de suflete începe să slăbească din pricina înmulțirii baptiștilor în cuprinsul ei. Părintele paroh boieru îmi raportează că a înființat și activează toate societățile religioase precum și școala de duminică. Eu știu însă că de astea nici pomeneală nu este în Chișirid. De aceea eu rog pe fiecare frate preot să-mi raporteze adevărul pur pentru că eu nu mă las mistificat.
 6. DIOSIG. Parohie de vreo 800 de suflete, situată în periferia comunei Diosig, care numără peste 5000 de suflete, parte mare calviniști. Vă puteți închipui cu ce ochi e privită de aceștia mica insulă de români ortodocși, care vreau să trăiască și în viitor cu același suflet. Sunt și asediați, cu sfatul, cu promisiuni și cu amenințări, să-și părăsească legea și să treacă, fie la reformați, fie la romano – catolici, fie la baptiști maghiari. Propagandiștii sunt, în afară de preoțimea maghiară, dregătorii din sat și persoane politice din plase. Au și reușit să convertească o seamă de ortodocși pripășiți în comună, nu însă credincioșii băștinași ai parohiei, care cu cât sunt mai șicanați cu atât țin mai mult la biserica lor, ci persoane din serviciul comunei sau a particularilor maghiari. De altă parte caută să lovească în existența parohiei noastre, prin sărăcirea ei, prin încercarea de a-l confisca sesiile și alte bunuri. Au încercat să ia casa parohială abia clădită de actualul paroh, al căruia gest întru salvarea comunei l-au și uitat, și amenință cu exproprierea unui intravilan al parohiei situat în mijlocul comunei, intravilan de mare valoare, pe care fusese clădită biserica negustorilor ortodocși macedoromâni și e proprietatea parohiei noastre de aproape un veac. Preotul parohiei Martin Naghi a fost denunțat de directorul școlii că învață copiii din cărți de rugăciuni iredente și că l-ar opri să salute cu salutul acreditat național al țării. Din care pricină a avut de îndurat multe mizerii. Șc.e ungurească. Românește se predă numai religia.
 7. FUGHIU, parohie de aproape 400 de credincioși ortodocși, între cei mai mulți calvini, veacuri administrată de satul vecin. Popor sărac, totuși a rezistat în credința și legea românească și nu s – a amestecat cu străinii. Și azi ca și înainte de imperiul românesc au numai școală ungurească. Totuși, limba cu care trăiesc e cea strămoșească. Au o biserică veche, roasă de vremuri. Dar e iubită și cercetată. Parohia o administrează părintele Gavril Iovan din Oșorhei, căruia cu trudă și circumspecție l-a reușit să zădărnicească o încercare a adventiștilor de a se înfige în parohie.
 8. GIRIȘUL DE CRIȘ, parohie de aproape 1000 de credincioși, între jumătate atâția uniți. Țin cu tărie la legea lor strămoșească. Se căsătoresc cu uniții, dar și în cazul acesta biserica, spre care gravitează e biserica noastră. Se pare că sub actuala păstorire încep să cerceteze biserica. Pentru că în trecut biserica din Giriș era

CONTRIBUȚII DOCUMENTARE PRIVIND SITUAȚIA UNOR INSTITUȚII ECLESIASTICE

- deapururi goală. În Giriș avem un învățător român, între 4. Era până în anul acesta directorul școlii, acum însă l s-a luat însărcinarea.
9. LEȘ, parohie cu peste 800 de suflete, în trecut păstorite de preoți slabi. Cel din urmă pe care l-am avut și care a fost expulzat, Ioan Mihuțiu, a fost o excepție onorabilă și e regretat atât de noi cât și de credincioșii săi. Parohia și credincioșii suferă mult de la un preot reformat din comună, un maniac care pătimește de psihoza că toți românii din Leș și împrejurime au fost unguri reformați, pe care el trebuie să-l readucă la matcă. Pe ideea asta bolnavă apoi șicanează copiii de școală, pe care vrea să-l catehizeze el. S-a întâmplat aci, ceea ce dealfel este o regulă generală împotriva noastră, că unui enoriaș l s- a confiscat averea imobilă ce și- a cumpărat și s-a dat unui ungur. Interesându-se românul ce poate face pentru ași recupera pământul și casa, l-a răspuns preotul amintit, să treacă la religia reformată și va intra momentan în toate drepturile de proprietar. Tot aici s-a întâmplat că, cu aprobarea Comisiei agrare județene, s-a luat de la biserică și personalul bisericesc pământul primit prin reforma agrară română, sub cuvânt că nu-l cultivat, cu toate că pământul era arat și semănat.
 10. 9.ORADEA. Aci, după cum știți, s-a înființat biserica maghiară greco – ortodoxă care s-a instalat în frumoasa noastră biserică din Spitalul județean. La conducerea ei fusese chemat preotul Gheorghe Botău de la Csaba, crescut în institutul nostru de teologie de la Arad, care începuse în lucreze cu mult elan pentru desființarea noastră. Se vede însă că nu și- a găsit socoteala pentru că a renunțat și acum în fruntea bisericii gr-ort. maghiare se găsește preotul Suhaj, ungur, fost călugăr simplu care și-a lepădat rasa și a fost sfințit preot gr.- oriental de vreun episcop clandestin. Sosit în Oradea, Primăria l-a rechiziționat casa credinciosului nostru Iacob Dancea, iar pe acesta l-a trimis la vie. Biserica aceasta sprijinită de toate aparatele oficiale face multă pradă în biserica noastră. În baza principiului absurd că toți românii cu nume maghiare au fost unguri, care trebuie să se reîntoarcă la matcă, preotul bisericii maghiare gr. ortodoxe ne ia cu forța credincioșii iar dascălii ne răpesc copiii de la cateheții noștri și –l silesc la învățământul religiei la preotul catehet maghiar greco – oriental. Cu toată sărăcia și destrămarea contra căroră luptăm, am susținut din decembrie anul trecut până la 1 aprilie curent, 4 luni de zile, o cantină pe seama copiilor săraci de la școlile primare din suburbii și din Velența, unde au mâncat zilnic o mâncare caldă peste 100 de copii. Afară de aceasta am încălțat 40 de elevi, am îmbrăcat 37 băieți și 38 fetițe. Iar din reprezentațiile date de părintele Lupșa, s-au dat ajutoare studenților în teologie 2499 pengő și mai multor familii sărace 2376 pengő. Cele trei reprezentații teatrale și concertul de colinzi, la care ați asistat câțiva și care au avut darul de a reconforta sentimentul național al credincioșilor noștri, laudă strădaniile părintelui Lupșa, demne de toată recunoștința bisericii. Tot asemenea și excursiile sale misionare, ce a făcut peste vară în 12 parohii și zidirea sufletească a elevilor din școlile secundare, pe care o săvârșește cu atâta iubire de tineret. Avem în Oradea în școlile secundare 143 de elevi și 59 de eleve. În școlile primare 173 de elevi în 12 școli. Nici un învățător român. În școlile de ucenici 51 de elevi.
 11. ORADEA – VELENȚA . doar nicăieri nu-l atât de șubredă biserica noastră vie, ca în această parohie. Neîngrijiiți, neglijați multe decenii, în care preoții au trăit în huzur, mâncând averea bisericii, credincioșii noștri din Velența nu mergeau la

biserică nici la praznice. Acum cunt terorizați prin propagande prozelitiste și răriți prin treceri. Parohia a aproape de faliment din pricina enormelor impozite restante, a datoriilor de bancă și a accidentului unui medic, pe care trebuie să-l țină biserica. Până acum a fost judecată și a plătit medicul 15000 de pengő din împrumut. Procesul continuă, pentru a asigura pe acel medic de întreținere pe viață întreagă. Și nu se găsește un om în parohia întreagă, căruia aș putea să încredințez epitropia bisericii. Părintele Câmpianu, care conduce cu multă trudă trebile bisericii, are toată mulțumirea și recunoștința mea, pentru ostenețele sale. Am toată nădejdea că sfinția sa va scoate biserica din Velența din nevoile în care au scufundat-o preoții egoiști și o soartă tristă. Și atunci și- a asigurat un nume nepieritor în analele acelei parohii desădite. Biserica gr-ort. maghiară face mari ravagii aici, unde populația e mâncată de o neînchipuită sărăcie, prin urmare n-are tăria morală de a rezista presiunilor. De aceea și catehizația se face cu multă trudă și aproape zadarnică deoarece învățătorii sunt toți înhămați în slujba maghiarizării elevilor noștri forțându-l să asculte pe catehetul maghiar gr-oriental.

12. OȘORHEI. Aici avem peste 800 de suflete, amestecați cu casele, dar nu și sufletește cu unguri calvini și romano – catolici. Preoții noștri din trecut nu și-au făcut datoria pastorală după cuviință față de credincioșii lor, într-o comună, unde atât preoții romano – catolici cât și cei calvini au muncit și muncesc cu mult rod duhovnicesc și cultural în enoriile lor. Credincioșii noștri, mai săraci decât ungurii, își țin obiceiurile creștinești și românești și nu se amestecă cu ei. Sub imperiul românesc am tot stărut pe lângă preotul din Oșorhei, care s-a refugiat, să se apuce de clădirea bisericii al cărei material era adunat la șantier, dar nu m-a ascultat. Acum acest material a fost confiscat și mi se pare s-a și întrebunțat la zidirea căminului leventilor. Nici aici școala nu ține cont de prezența elevilor români, se propune numai ungurește. Paroh e părintele Gavril Ioan.
13. PARHIDA. Parohie cu peste 800 de suflete, izolată într-un ținut unguresc. Chiar și sub regimul românesc au fost asediați cu hrană sufletească ungurească credincioșii noștri de aici. Dar nu s-a reușit să-l înstrăineze de biserică și neam. În sat e o comunitate calvină. Parohia e administrată de părintele M. Naghiu cu greutate. Avem în comună un învățător de 50 de ani, care a cerut să fie preoțit. Preasfinția sa Episcopul l-a admis. Dacă aș reuși să fie instituit preot în Parhida, am salvat parohia asta, asaltată atât de calvini, cât și de uniți. Avem în parohie o preafrumoasă biserică aproape gata zidită. Din cauza vremilor grele încă nu se poate continua până la desăvârșirea ei.
14. PĂUȘA. Parohie de peste 600 de suflete oameni săraci și necăjiți, pentru că pe hotarul comunei huzuresc, în belșug, câteva familii de unguri, colonizați acolo încă înainte de războiul întâi mondial. Iar regimul românesc nu le-a tulburat ticneala. Preotul lor din urmă Andrei Ioan a trecut clandestin într-o noapte, lăsându-și credincioșii în știrea Domnului. Parohia e la o depărtare de abia 3000 de pași de Chișirid. Iar alte parohii cu preoți n-am, până la o distanță de 20 – 30 de km. De aceea, firește, am încredințat-o spre administrare preotului Boieriu din Chișirid. A și îngrijit-o până în iarna ce trecu. Atunci a renunțat la ea, pentru că epitropia nu l-a plătit înainte toată arenda sesiei preotești. N-am primit renunțarea și l-am rugat, apelând la simțul său de preot, să nu lase parohia pradă pocăiților. Părintele Boieriu însă sub nici o condiție nu vrea să îngrijească de nevoile duhovnicești a

acelor români nenorociți. I-a lăsat fără slujbă de Crăciun, la Bobotează și până în ziua de azi nu merge să-l mângâie, ca un pastor al lui Cristos de este. La înmormântări însă, care l se plătesc bine și înainte, merge, atunci nu-l bătrân, nici demisionat. M-am gândit să-l fac proces disciplinar, pentru nesupunere și păsăirea arbitrară a îndatoririlor sale pastorale. Ori să-l denunț Preasfinției Sale Episcopului. Deocamdată însă îl denunț Corpului preoțesc. Binevoii a vă pronunța, ce e vrednică o atitudine ca aceasta a unui preot? – Pocății firește își fac mendrele în parohie. Și azi, mâine au s-o ia în stăpânire completă. Iar eu n-am nici o putere să-mi ajut credincioșii primejduiți pentru că preotul , pe care l-am salvat dintr-o situație disperată, azi nu mă ascultă. Aici încă ni s- a sechestrat materialul strâns pentru clădirea bisericii. Cea veche de lemn stă închisă, din cauză că e șubrezită de vremuri.

15. RONTĂU. Vă aduceți aminte de nuvele lui Slavici “ Popa Tanda”, povestea preotului care a făcut sat model din satul Sărăceni. Se spune, că Slavici a scris această nuvelă, când era slujbaş la Consistoriul din Oradea și în nuvelă a vizat satul Rontău. Tocmai un sat ideal nu putem spune că este Rontău. Fapt e însă, că rontouanii sunt oameni foarte harnici, iubesc ogorul nespuns și-l lucrează foarte bine, încât dintr-un petec de hotar trăiesc toți mulțimi. Sunt români vajnici. Au avut odată o preotească de ungur care se purta cam insolent. Ca să scape de ea au pus bombă sub fereastra casei parohiale. Gestul și-a făcut efectul. Preoteasa n-a mai avut curajul să rămână în sat. Atunci a venit o delegație la mine, să-mi comunice, că cu preotul n-au nimic, îl roagă să rămână în fruntea bisericii, dar fără preoteasă. Pe actualul preot îl cinstesc cum se cinstește un tată și biserica din Rontău totdeauna e plină de credincioși. Credincioșii săi de pe frontul rusesc și cei duși la muncă obștească, țin legătura cu părintele lor sufletesc prin scrisori, în care îl roagă să-l pomenească la Sfintele Slujbe. Adeseori primește sume frumoase de la ei, pentru vre-o iconă ori cruce pe seama sfintei lor biserici. Aici am avut cea mai bună școală românească. Învățătorul a trebuit să se refugieze. Azi în Rontău se învață numai ungurește. Și nu cred să fie vre-un copil de ungur în școală. Cu ocazia schimbării regimului 150 de persoane s-au refugiat în Țară.
16. SÂNTANDREI, parohie cu vreo 500 de suflete amestecate cu uniții unei parohii de peste 1500 de suflete. Buni creștini, buni ortodocși și buni români și oameni harnici. Îi administrează părintele Ion Câmpianu din Giriș, care îi laudă și sub raportul dragostei față de biserică. Nici în acest mare sat românesc nu este nici un învățător român. Iar învățătorii unguri pun piedici catehizării copiilor ortodocși. Avem o biserică nouă în parohie, la loc de frunte. De sesii încă nu s-au atins. E interesant cazul cimitirului nostru din parohie. Primarul actual a pus mâna pe el în mod arbitrar și-l muncește, făgăduind dar neplătind nici o arendă. Întrebat cu ce drept a pus stăpânire pe cimitir, a răspuns că îi cade la îndemână. Nu-l place să meargă departe în țarină la pământ.
17. SELEUȘ, parohie micuță cu biserică nouă și cu sesii, pe care încă n-a pus mâna stăpânirea. O administrează părintele Consilier Ion Evuțian.
18. TĂRIAN. Aci avem doar cei mai bisericosi credincioși, care și-au zidit absolut numai din puterile lor o biserică mare și frumoasă, n-ainte cu vreo șase ani. Au avut și un preot zelos, care a fost expulzat. De atunci parohia a administrată de

părintele Joja, ajutat de părintele Câmpian din Giriș. Peste 200 de elevi români sunt instruiți aici numai ungurește.

19. TOBOLIU, parohie de 1300 de suflete, gospodari harnici, vajnici români, buni creștini și buni ortodocși. Au biserică mare, casă parohială nouă, modernă. Îi păstorește de trei ani de zile părintele Ion Maliță cu tact și râvnă apostolească.

Am pierdut, respectiv trebuie să considerăm desființate, următoarele parohii din Protopopiatul Oradea:

1. Biharia, unde avem o biserică frumoasă, sfințită de Chiriarh. Azi stă cu ferestrele sparte, cu interiorul plin de pietre aruncate prin geamuri. Nu îndrăznește nimeni să slujească într-însa, deoarece notarul comunal ne-a declarat ritos, că nu grantează viața aceluia ce ar vrea să slujească în biserica din Biharia. Credincioșii parte mare s-au refugiat, iar cei rămași aproape toți au trecut la reformați.
2. Mihai Viteazu, colonie lângă Diosig, desființată de la începutul imperiului ungar. Gospodăriile românilor au fost ocupate de coloniști unguri. Avem acolo o biserică zidită gata din roșu. Nu știu de soarta ei.
3. Episcopia Bihor. Aici însă aproape avem o biserică gata zidită. Credincioși abia mai avem. Cei mai mulți foști în serviciul vămii și a CFR, s-au refugiat. Din cei rămași mulți și-au părăsit religia.
4. Oradea Loșia. Aici avem o capelă aproape în ruină. Locul de biserică și casa parohială ni s-au luat.
5. Oradea Munk. Și aici locul de biserică ni s-a luat.
6. Oradea Vii. Aici avem o biserică ridicată până sub acoperiș. Acum o bat intemperiiile. Credincioșii din Oradea l-am concentrat în parohia centrală.
7. Nojorid. Nici ai nu mai subzistă parohia. Avem un intravilan pe care au vrut să clădim biserica.
8. Regele Ferdinand. Așa s-a numit cea mai frumoasă și consolidată colonie românească ce s-a înjghebat. Colonia s-a desființat și coloniștii au fost alungați în lume. Astăzi în gospodăriile bogate ale românilor s-au instalat coloniști unguri. Avem și acolo o biserică gata ridicată din roșu. Nu știu mai mult de soarta ei.
9. Roșiori. Cea mai mare și mai veche colonie română din Bihor a avut soarta celorlalte. Azi e ocupată de coloniști unguri. Avem și acolo o biserică sfințită și înzestrată, de soarta căreia nu știu.
10. Săcuieni. Și aici am avut o parohie organizată, care s-a destrămat cu totul, cu schimbarea imperiului. Avem aici clădirea în roșu a unei biserici de o rară frumusețe, de soarta căreia nu știu.

Numai din colonii ne-au fost alungate 2181 de suflete de români.

I. În Protopopiatul Salonta

În vara trecută am vizitat parohiile din protopopiatul Salonta, în afară de comuna Marihaz. Așadar dintr-o singură vedere fugară am o idee vagă și despre înfățișarea acestor comune bisericesti.

1. Ateaș, parohie de vreo 700 de suflete. Satul e sursa sectarilor baptiști. Câți baptiști avem în Oradea, aproape toți sunt import din Ateaș. Astfel credincioșii

CONTRIBUȚII DOCUMENTARE PRIVIND SITUAȚIA UNOR INSTITUȚII ECLESIASTICE

noștri din Ateas, câți au rămas ai bisericii, sunt buni creștini și buni ortodocși. Preotul parohiei a fost expulzat. Parohia o administrează cu grije G. Demian. În sat se face propagandă pentru abonarea foilor ungurești. Astfel mai mulți abonați au în sat aceste foi, decât Tribuna noastră. În școală propun două dăscălițe, dintre care una știe ceva românește.

2. Berechiu, sat ortodox de vreo 600 de suflete, contaminat de baptism. Preotul l-a fost expulzat și azi e administrat de părintele Iosif Borha. Credincioșii nu prea trag la biserică. În școală se predă numai ungurește.
3. Bicaciu, 600 de români ortodocși într-un sat jumătate slovac romano – catolic. Au noștri, sub raport moral, au faimă proastă. Pe cât îmi aduc aminte au materialul strâns pentru zidirea unei biserici, în locul celei vechi, în dărăpănare și cu crucea căzută.
4. Cefa, parohie cu peste 1500 de credincioși, suferind de un fel de fudulie moștenită, de fala de a avea scaun în biserică, cu firma deasupra lui. Mi-a făcut impresie proastă când am văzut deasupra fiecăru scaun sau strană, firma proprietarului, ca la prăvălie. Și fiindcă strănile aceste a stilului nostru ortodox erau insuficiente pentru atâția postulanți, au început oamenii să-și așeze jețuri în toată tinda femeilor și în naia bisericii. Acum e luptă pentru scaune: unii cei arendarea lor, prin licitație, alții ar vrea să le facă moștenire, pentru o taxă de 2 pengo pe an. N-am cunoștință cum s-a rezolvat chestiunea aceasta. În Cefa s-a dat în arendă comunei școala confesională, pentru 100 de pengo pe an și întreținerea. A început anul trecut o propagandă baptistă în parohie, fără rezultat.
5. Gepiu. Parohie de 1700 de suflete, buni credincioși, buni ortodocși și buni români. Am fost aici în anul trecut la examenul de religie și am rămas cu bune impresii. Tot așa la Bicaci și la Inand, cele trei parohii păstorite de părintele Becan. Parohul titular s-a refugiat.
6. Inand. 700 de suflete ortodoxe. La examen mi-a făcut bună impresie mulțimea copiilor frumoși, sănătoși și inimoși, din această parohie. Preotul titular a fost expulzat. Parohie ordonată, oamenii buni ortodocși și buni români.
7. Mădăras, parohie cu peste 1000 de suflete de buni ortodocși și buni români în genere. A căzut însă peste sat, ca o plagă pustiitoare, nu notar cercual, care ține să-și facă merite din prigonirea a tot ce are caracter românesc în sat: întâi biserica noastră. Cum a intrat în comună a luat de la biserică și de la cantor sesiile lor din reforma agrară și a dat în arendă sesia preoțească veche unui refugiat, pe care când l-a cerut arenda s-a făcut necunoscut. A pretins cu amenințare bisericii, să repare localul școlii foste confesionale, acum folosită de stat. A pus pe biserică, pentru școală, un impozit exorbitant, când școala nu aducea un ban venit, ci o folosea statul și dascălii. A oprit procesiunea Învierii cu lumânări și cu clopote. A lansat printre credincioșii noștri o cerere către Minister de a se anexa parohia Mădăras la episcopia gr. ort. maghiară di Budapesta, profitând de neștiința lor de carte, cu falsificare scopului rugării și astfel a fost semnată de vreo 150 de enoriași. În baza acestei cereri apoi a ieșit la fața locului coada de topor, protopopul Ioan Olah din Micherechiu, și iarăși mistificând poporul, l-a adunat la școală, unde le-a cerut să declare ruperea lor de episcopia de Oradea și trecerea la episcopia gr.ort. maghiară

din Budapesta. Omul care a îndrăznit să declare, în numele poporului, că rămân în legea strămoșească, a fost maltratată de jandarmi. Și s-a făcut proces verbal fals, că tot poporul român din Mădăras cere atașarea sa la parohia maghiară gr. ort. din Budapesta. Am redactat atunci un memoriu în termeni hotărâți și necruțatori, către Ministrul de Culte și Primul Ministru. Înainte însă de a sosi la destinație protestul acesta, semnat de toți românii din sat, Ministerul de Culte, în baza procesului verbal a lui Ioan Olah și a notarului Rethy, a aprobat trecerea Mădărasului la Budapesta și a încunoștițat pe administratorul Popov, să ia parohia în stăpânire. Acesta a trimis pe protopopul Olah să preia parohia, biserica și averea și cu inventar în proprietatea bisericii ort. maghiare. Protopopul Olah s-a executat și a încunoștițat pe preotul nostru Gavril Mărcuș, că l-a propus pentru suspendare, deoarece nu se prezentase să predea biserica cu averea ei și pe sine biserici maghiare gr. ort. maghiare. Sosind protestul poporului în Minister, de acolo s-a ordonat anchetă. A ieșit la fața locului un comisar ministerial, care cu notarul au făcut o anchetă de sprânceană, ascultând tot oameni care atârnavă de notar și de stat: pensionari și petenți de brevete. Întru aceea m-am adresat în chestiunea aceasta și secretarului de stat Pataky Tibor din secția naționalităților de la cabinetul primului ministru. Ce s-a fi întâmplat nu știu. Destul că toată treaba cu convertirea Mădărasului s-a potignit și stă pe loc. Iar notarul și-a tras coada între picioare. Țin să vă amintesc, că înțelegând eu de mișcările aceste prozelite din Mădăras, în urma stăruințelor mele Preasfinția Sa Episcopul Colan de la Cluj s-a deplasat, în luna august, în numita parohie, pentru a întări în credință pe credincioșii noștri asediați de lupii lui Popov. Părintele Gavril Mărcuș are mult de luptat în parohia aceasta. Să vă amintesc o nouă apucătură a notarului din Mădăras. Pentru a-și plăti un impozit enorm de 1700 de pengo al parohiei, preotul a făcut un proiect de arendare a scaunelor din biserică. Cineva a denunțat proiectul notarului. Și acesta imediat a făcut calculul unui impozit echivalent pe venitul acesta al bisericii, încât preotul văzând că impozitul ăi va mânca agoniseala, a renunțat la proiect și a făcut o repartiție de dare de cult asupra enoriașilor. Și mai enormă decât toate ideile sale vrăjmașe, e aceea când a propus percepției, să încaseze restanțele de dare ale parohiei Salonta, de pe biserica din Mădăras. Ceee ce privește munca pastorală a părintelui Mărcuș, țin să amintesc că Mădărasul este unica parohie azi în protopopiatele mele, unde activează societatea religioasă Sfântul Gheorghe, cu tineretul parohiei.

8. Mărțihaz, parohie cu peste 600 de suflete, administrată de preotul A. Domocos. Singura pe care nu o cunosc din protopopiatul Salonta. Anul trecut aici a fost demolată casa parohială în ruină și cu prețul materialului utilizabil scos dintr-însă s-a amenajat în casa parohială fostul edificiu al școlii confesionale.
9. Roit. Parohie cu aproape 1600 de suflete de buni creștini și români. Ceea ce mi-a făcut bună impresie, e biserica și mai ales pictura ei, făcută de un pictor român din Regatta. Durere și aici e un cuib de bapțiști, mulți concubini și un tineret cam destrăbălat.

10. Salonta. Mai avem aici câteva familii care nu și-au părăsit legea și neamul. O prea frumoasă biserică în fruntea orașului, o podoabă a lui dar ghimpe în inima ungarilor. E în proces cu orașul pentru locul pe care e zidită și pentru suma luată în vistieria orașului, pentru zidirea ei. O casă protopopească dată în judecată pentru despăgubire de fostul proprietar; a fost ocupată la începutul imperiului unguresc de felurite instituții civile și militare, care n-au plătit nici o chirie. În schimb parohia a fost impusă din greu. Azi e locuită de un avocat ungar și un învățător român. Casa e grevată de impozite și taxe de apărare. Sesia bisericii și cantorului au rămas pe teritoriul românesc. La liceul de stat avem 13 elevi români, care s-au dat în catehizare protopopului Olah din Micherechiu, care nu ține orele. În școlile primare avem 25 de elevi catehizați de preotul din Mădăras, care este administratorul parohiei.
11. Sânicolau Românesc, cu peste 3700 de suflete. Este aici și o comunitate baptistă de vreo 400 de suflete, sprijinită de oficialitate ca un element dizolvant pentru ortodoxismul românesc. Parohia aceasta mare a avut preoți slabi, de aceea a slăbit și a dat spre destrămare și au slăbit în credință și credincioșii rămași în sânul ei. Astfel au început românii noștri ortodocși să se căsătorească numai civil. Este în comună o școală de stat cu 9 clase și 13 puteri didactice. Nici un învățător român în satul curat românesc. Puțini citesc Tribuna; în urma măsurilor jandarmeriei și mulți citesc ziare ungurești impuse de organele oficiale precum și ziarul leventilor "Szeb Jövöt". Românii din acest sat sunt model de plugari harnici și înstăriți. Atrași de faima bogăției satului sau încuibat aici 25 de familii de unguri. Până azi sunt concentrați vreo 500 de bărbați, unii pe fronturi, alții în tabere de muncă. Peste 500 de elevi ortodocși cercetează școala de stat din comună. Singura comună unde cultul morților e viu. Oamenii iubesc pompele funebre. Abia e familie care să nu-și prohodească mortul în biserică, 6 săptămâni de la ziua înmormântării în fiecare duminică se fac liturghii pentru morți. Apoi parastasul de 6 săptămâni. Cimitirul și mormintele au fost ținute în ordine frumoase.

Și acum am să vă mai spun câteva cuvinte asupra concubinajului și a cultului morților. Două chestiuni, cu care, durere, ne prezentăm noi românii ortodocși ca cel mai barbar popor de pe continent.

Concubinajul cu aspectele lui atât de urâte: furtul fetelor, căsătoriile de probă, căsătoriile clandestine, căsătoriile numai civile, ne prezintă ca pe un popor primitiv, cu obiceiuri păgâne. Și noi ne pretindem cel mai vechi popor creștin de pe continent. Aceste metehne ale poporului nostru sunt urmarea lipsei de educație religioasă a lui. Unii colegi propun măsuri aspre din partea superiorității bisericești împotriva concubinilor. Adică să-l silească, cu intervența forțelor administrative, a se căsători. Am spus de atâtea ori și o repet, cu forța nu poți scoate din oameni obiceiurile rele. Un popor se îndrumă pe calea creștinească prin educație religioasă, prin convingere. Și asta e datoria noastră, a preoților. Noi trebuie să încreștinăm poporul ce ni s-a dat spre păstorire și nu jandarmii. Dacă nu o putem face înseamnă că nu ne facem ori nu ne știm face datoria pastorală. Dacă jandarmii ar fi în stare s-o facă, ce lipsă mai e de preoțime? Deci să-și facă fiecare preot datoria în conștiință și o ambiție de a stârpi în biserică sa vie această racilă rușinoasă, prin educație individuală și mai ales prin clădirea de suflete adevărat creștine în tineretul pe care și crește turma nouă duhovnicească.

Lipsa cultului morților la noi iarăși e dovadă că poporul nostru nu e încreștinat încă. Pentru că cimitirul, la toate confesiunile, e un loc sacru. La noi e o paragină și o rușine. La noi se fură crucile de lemn și se duc pe foc. Mormintele sunt cufundate și năpădite de bălării. La toate popoarele creștine cimitirele sunt o mândrețe. Iarăși numai printr-o educație religioasă catehetică se poate infiltra în suflete cinstirea morților și a locului lor de odihnă. Care preot a ieșit cu copii de școală la cimitir să-l curețe de buruieni și să ridice mormintele și să le împodobească cu flori? Care preot slujește sâmbetele postului mare Sfinte Liturghii pentru morți și vorbește poporului să-și pomenească morții în acel post al păresimilor și să-și îngrijească morminții? Care preot și-a obișnuit poporul să-și facă parastasele la mormânt? Căci în cazul acesta nu și-ar pune paosul pe bălării ci și l-ar pune în ordine și l-ar împodobi cu flori. În schimb însă am văzut prin cimitire urmele porcilor, a vacilor și cailor părintelui, care pasc printre morminte, le scrumă și le murdăresc. Deci să dăm pildă și educație poporului și în privința aceasta și lucrurile se vor îndrepta.

Aud să sectarii sporesc în parohii. Desigur, vremile de azi le sunt prielnice. Preoții sunt puțini, nu ajung la toate parohiile. Unii nu se prea interesează de parohiile ce le sunt date spre administrare, ci trec repede peste slujbă și pleacă acasă. Ori le neglijează cu totul. Iar organele administrative nu privesc cu ochi răi sporirea acestor elemente dizolvante din satele noastre. Vă sfătuiesc să vă îngrijiți de turmă iar cu sectarii să tratați cu multă precauțiune. Nu-l înfrunțați, nu intrați în dispută cu dânșii. Păstrați pe credincioșii care v-au rămas, cu dragoste și cu povețe bune.

Cu aceasta aș fi terminat ce am avut a vă spune de astă dată. Nu-mi rămâne decât să vă rog cu tot focul inimii mele: siliți-vă la datorie, cu tot sufletul. Fiți preoți și părinți adevărați, buni, blânzi, iertători, înțelegători cu fii voștri duhovnicești. Care tare-l necăjit și bătut de soartă poporul nostru. Nu fiți lacomi, nu fiți egoiști ! N-are azi poporul pe nimenea decât pe preotul său sprijin și povățuitor adevărat. Dacă nici acesta nu va fi bun și binevoitor față de el, trebuie să-și piardă tot moralul. Mângâiați, îmbărbătați, sprijiniți pe fii voștri duhovnicești ! Căci vor veni iarăși zile de explozie a amărăciunilor populare. Să nu ajungeți obiecte de răzbnare, ci să aveți prestigiul de a fi conciliatorii maselor populare.

Întâia datorie ce aveți este să faceți educația tineretului școlar și adult. Catehizația este singura armă, cu care putem opera azi în lupta bisericii noastre naționale contra celor ce vor să o desființeze. Dacă biserica aceasta românească dosădită și persecutată va trece teafăr sufletul poporului nostru printre valurile tulburi ale zilelor apocaliptice de azi, va fi meritul nostru, al preoților ei. Dacă va pieri biserica noastră cea vie, dacă va înghiți-o molohul, care o pândește, va fi păcatul nostru, căci n-am fost la datorie.

Să ne dăm seama bine de acest lucru și să muncim așa ca să putem da fiecare răspuns bun la înfricoșata judecată a lui Cristos.

Protopop
Vasile Popovici

Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, fond *Episcopia Ortodoxă Oradea*, dos. 6, f. 37 – 49

Raportul protopopului
Către Conferința pastorală din 6 aprilie 1944

Onorată Conferință, Iubiți Frați,

A trecut peste noi și anul 1943 ca un coșmar greu. Poporul nostru l-a purtat greutățile și necazurile, cu firea lui blândă, supus și fără cârtire. Iar preoțimea, peste multele ei necazuri, s-a silit să țină moralul poporului, mângâindu-l și îmbărbătându-l. Atmosfera grea continuă încă și mai încărcată. Ne gândim cu groază ce ne va aduce ziua de mâine. Duhul vremilor pare că ajută vrăjmașilor crucii. Monstrul roșu de la nord înaintează biruitor spre inima Europei. Neamul nostru și moșia strămoșească sunt amenințate cu cotropirea bolșevică. Popoarele creștine care au privit pasive lupta inegală cu colosul rusesc, azi stau încremenite văzând că nu-l cine să stăvilească năvala barbară a vrăjmașilor lui Cristos peste cultura europeană. Nu-l cine pentru că marile puteri creștine s-au angajat în ajutorul lui Antikrist, distrugând și ei tot ce a clădit cultura creștină în Europa și deschizând astfel drumul ateismului barbar peste civilizația creștină.

Privim spre ceruri îngroziți și implorăm ajutorul lui Dumnezeu, cu nădejde în puterea lui, care poate face minunea salvării bisericii sale în clipele din urmă. Nu trebuie să ne clătinăm în credință și-n nădejdea aceasta. Această credință trebuie să ne facă optimiști și neînfricați până la martiriu. Mii de preoți ruși au fost măcelăriți și nenumărate biserici creștine au fost pângărite și dărâmate de slugile lui Anticrist. Cine știe, poate că și pe noi ne-a ales Domnul, să suferim pentru Dânsul. Prigoanele acestea însă nu înseamnă apusul bisericii lui Cristos. Biserica creștină a mai trecut prin asemenea grele încercări. Sângele martirilor n-a slăbit ci a primenit și întărit biserica lui Cristos și credința în Dumnezeu.

Se vede că e nevoie ca oneori creștinismul să fie zguduit din molășala lui. Ori, cine să nu fi observat cum în vremurile din urmă lumea bolșevică a început să ia în deșert legea lui Cristos. Creștinismul veacului nostru a ajuns un simulacru, o minciună. Omul a început a se bizui pe puterea spiritului său. Cultura umană socotește religia drept un anacronism negliabil. Abia acum ne dăm seama, unde deraiază o omenire călăuzită de un spirit fără frâu religiei iubirii de oameni. S-a făcut ura stăpână pe creațiunile culturii umane, a înjugat în slujba sa toate minunatele invențiuni ale spiritului uman și de patru ani trecuți nu face decât să dărâme tot ce a clădit omul culturii în mii de ani. Ura e atotputernică. Și dacă iubirea nu-l va putea pune frâu, comorile culturii europene, în câțiva ani se vor scoate de sub pământ ca obiecte de muzeu. Iată ce vânturi pustiitoare aduce duhul vremii peste civilizația creștină. Creștinismul însă, repet, nu va pieri. Creștinismul este adevăr dumnezeiesc. Și adevărul nu moare. Poți rostogoli stânci peste el și are să învie din mormânt. Așa va învia creștinismul de sub ruinele Europei, mai strălucit, decât este azi și va birui lumea.

Întrebarea e acum, care trebuie să fie atitudinea noastră, a preoților, în aceste vremuri de grea cumpănă? Răspund: să stăm la datorie, ca părinți și păstori adevărați, mai mult ca oricând, învățând în biserică și în școală, povățuindu-ne și

mângâindu-ne credincioșii pretutindeni și în orice vreme. Să nu ne pierdem credința în providența divină, nici nădejdea că lucrurile se pot îndrepta. Să muncim până în clipa din urmă. Să muncim din răspuțeri. La întrebarea: oare muncim azi cât ni se cere, ori cât ne stă în putere, să răspundă fiecare înaintea conștiinței sale proprii. Nu vreau să supăr pe nimeni. Mi se pare însă că, în general, s-ar putea lucra mai mult decât se lucrează. Am pierdut ritmul în zilele schimbării imperiului și ne-am pierdut și echilibrul pentru un moment. E explicabil, că în zilele de zguduire facem ce putem. Dar de atunci cu trecut trei ani și jumătate. E o vreme destulă pentru o reculegere. Ar trebui să ne reluăm vechiul ritm, vechiul avânt. Noi însă mergem tot așa, la întâmplare, adesea după bunul plac. Înțeleg până în adâncul sufletului meu, că e grea viața, că suntem copleșiți de grijile existenței. De grija traiului însă nu trebuie să ne profesionalizăm cu totul. Grijii prea mari familiale nu avem. Copii nu ne-au copleșit prea mult. Suntem 9 preoți fără copii, unii ni l-am zburătorit, alții nu l-au avut peste tot; 7 cu câte un copil și 2 cu câte doi copii. De prea mari sarcini familiale nu poate fi vorba deci. Totuși se pare că, afară de munca strict obligată, nu se lucrează. Nu se mai face școală cu adulții, școală de evanghalizare, școala de Duminică a încetat aproape pretutindeni. Societățile religioase s-au desființat, ori niăcăieri nu mai activează. Societatea "Altarul" a încetat; de împodobirea bisericilor și îngrijirea mormintelor ne-am uita, cultul morților e cu totul în desuetudine. Acțiunile caritative sunt cu totul date uitării: fondul milelor nu există, decât doar în Oradea. Și n-au fost vremuri în care milostivirea și ajutorarea celor necăjiți să fi fost o nevoie mai arzătoare ca vremile de azi. Vă rog să ne dăm seama că, în afară de biserica noastră ortodoxă română, nu există o singură biserică în țara aceasta care să nu acționeze prin societăți religioase. Aceste societăți sunt de fapt viața religioasă însăși într-o parohie. Unde ele nu sunt, acolo de o viață practic religioasă abia poate fi vorba. Ne-am neglijat obligațiunile pastorală și chiar oficială și de disciplină. O văd din felul cum se rezolvă ordinele, pe care le trimit la oficiile parohiale. Rapoarte urgente, pe care trebuia să le am în șase zile, abia le-am putut storce cu amenințări într-o lună, două de zile. În 15 noiembrie am cerut pentru 15 decembrie 1943 rapoartele despre activitatea pastorală. Și l-am primit ultimul după amenințări rușinatoare în ziua de 11 martie, va să zică după patru luni de zile. Tot asemenea și rapoartele obișnuite de sfârșit de ani. Rapoartele despre inaugurarea școlilor cu listele elevilor și orarele catehetice nu le-am primit decât din 9 parohii. Și n-am să-l primesc în veci. Va să zică nu am lista și orarul de la 20 de parohii.

Așa nu se poate lucra. Treburile întârzie și pe deasupra, eu, din vina tembelismului unor frați ai mei, mă prezint înaintea autorității bisericești ca un protopop neglijent ori incapabil. Pantru mine această neascultare, în ce privește chestiunile scripturistice oficiale, e termometrul activității pastorale a fraților mei în preoție. Dacă un preot nu ascultă de porunca superiorului său în oficiu, cum o fi el la datorie pastorală acasă, unde superiorul nu poate sta în călcăiul lui.

Am fost silit să vi le spun acestea, pentru că din pricina nepăsării și neglijenței unor frați m-am simțit anul întreg foarte umilit și necăjit. Cum se poate să treacă rugămintele mele pe lângă urechile fraților mei și să nu fie ascultate ! Adevărat că n-am puterea de a pedepsi. Dar ar fi trist să putem lucra numai cu mijloace silnice. Doar suntem o tagmă de oameni serioși, cei mai aleși din

CONTRIBUȚII DOCUMENTARE PRIVIND SITUAȚIA UNOR INSTITUȚII ECLESIASTICE

societatea omenească. Viața și activitatea noastră trebuie să servească drept pildă, ea trebuie să lumineze înaintea oamenilor. Noi nu trebuie să ne socotim funcționari, care își fac datoria ca o mașină. Noi suntem părinți, conducători și îndrumători. Dacă noi nu ne facem datoria, tânjește un așezământ dumnezeiesc. Noi reprezentăm în lume pe Mântuitorul lumii.

Vă rog să vă pătrundeți de acest gând sublim și să vă puneți tot sufletul în activitatea sfântă, ce vi s-a încredințat. Și vă mai rog, nu-mi luați cu supărare cuvintele, ci ca o admoniție părintească. Și acela pe care nu-l privesc observațiile mele, să nu el ia asupra sa.

Din întâmplările mai însemnate, pentru preoțime, ale anului trecut, vă amintesc de deplasarea la Oradea a Comisiei delegate din Ministerul de Culte de la Budapesta, pentru stabilirea veniturilor locale ale parohiilor din dieceza Orăzii, în vederea fixării din nou a congruei preoțimii noastre. Ca unul care am asistat aproape la întreaga lucrare a numitei Comisii, am stabilit următoarele dispoziții ale Comisiei ca dăunătoare pentru preoțimea noastră:

1. Preoții cu șapte clase secundare, absolvite pe timpul când liceul românesc avea numai șapte clase, se consideră iarăși cu calificare inferioară și vor primi jumătate congruă. Cu toate că ei au opt clase secundare, cum cere legea congruei. Comisiile însă se leagă în mod arbitrar de opt clase gimnaziale, cu toate că legea nu cere aceasta.
2. Preoții cu opt clase secundare, absolvite pe timpul când liceul românesc avea numai șapte clase se consideră iarăși cu calificare inferioară și numai cei care au și bacalaureatul, se consideră cu calificare completă. Cred că dacă Statul admite acest bacalaureat ar trebui să admită și cele șapte clase ca liceu complet.
3. Preoții care administrează parohii vacante, sunt datori să plătească jumătate venitul acestor parohii la fondul de pensie preoțesc, iar cealaltă jumătate de venit li se socotește în venitul lor preoțesc și li se scade din congruă. În cazul acesta care e remunerația acestor preoți pentru munca în plus ce o depun ca administratori ai parohiilor vacante?
4. Comisiile au luat între veniturile fiecărei parohii, fără excepție, așa numitul "bir preoțesc" această rămășiță din vremea iobăgiei, pe care nici nu-l mai plătesc credincioșii în nici o parohie, mai ales de la reforma agrară română încoace. Prin urmare acest bir, care în unele parohii se urcă până la 1000 de pengő, figurează în procesele verbale de congruă ca venit preoțesc, de fapt însă e o sarcină, pentru că niciodată credincioșii nu-l vor plăti, decât poate de silă. Iar autoritatea bisericească nici odată nu va admite, pentru pacea parohiilor, ca preoții să-l încaseze cu intervenția administrației civile. Cu acest bir Comisiile în chestiune au cruțat Statului sume importante pe contul preoților români ortodocși, a căror congruă în multe parohii se va reduce la nul.

Cu privire la punctul trei am făcut și înaintat la Ministerul Cultelor un memorandum. Totodată am cerut Preasfinției Sale Episcopului nostru de la Cluj, să dispună elaborarea unui memorandum privitor la toate punctele înscrise aici, către Ministerul de Culte ungar, în care să se ceară ca preoților absolvenți ai școlilor normale să li se recunoască calificare superioară. Asemenea și preoților care au absolvit liceul cu șapte clase. Preoților care administrează parohii vacante, să nu li se calculeze în congruă jumătate venitul parohiei vacante. Și să nu se calculeze în congruă birul preoțesc, ca fiind neîncasabil.

O altă chestiune: încurcările de recuperare a sesiilor ce ni s-au luat de Comandamentele militare. Nu înțeleg însă de ce preoții în chestiune nu-și procură actele pentru a-și înainta cererile la Prefectură. Numai parohiile Rontău, Oradea și Velența le-au înaintat. A Rontăului cerere a fost respinsă. A Orăzii încă n-a fost rezolvată.

Altă chestiune importantă: confiscarea clopotelor pentru armată. Din cele două protopopiate s-au confiscat de la 17 parohii, 17 clopote în greutate totală de 4997 de kilograme. Demontarea lor ni s-a anunțat că e actuală. În privința aceasta am dat preoților preoților parohiilor respective ordin să procedeze conform ordinului sf. Episcopiei comunicat cu cei interesați la 25 octombrie 1943.

Cu privire la activitatea pastorală din singuraticile parohii amintesc următoarele:

1. ALPAREA. 1150 de suflete. Parohia a sărăcit de pe urma clădirii unei case parohiale în proporții care au depășit puterile ei materiale. Preotul Jude care a inițiat zidirea a părăsit parohia în zilele schimbării imperiului și a lăsat treburile încurcate, pentru descurcarea cărora biserica a trebuit să recurgă la un împrumut oneros. Neavând parohia preot în loc, oamenii odinioară ordonați ca creștini s-au cam destrăbălat. De remarcat scăderea suspectă a nașterilor. Cununii religioase nu se fac. În doi ani abia s-a făcut o cununie. Se practică furtul fetelor și căsătoriile de probă. Este în comună o puternică comunitate de bapțiști, care sub noul imperiu și-au domolit propaganda. Sub raport național atât credincioșii noștri, cât și bapțiștii au sentimente bune. Învățători români nu sunt în comună. Cei ce predau în școala de stat nu știu românește. Din parohie sunt duși la munca obștească 70, pe front 25, dispăruți 5. Avem un cantor capabil care catehizează. Parohia e administrată de părintele Iovan din Oșorhei. Nașteri 13 / minus 16 / decese 13 / minus 11/. Sesiile sunt complete. Poporul a sărăcit până la ultima limită de pe urma rechizițiilor de vite și de produsele muncii sale. Societăți religioase, școala de Duminică nu funcționează. Copii de școală 182.
2. APATEU. 663 de suflete. Parohia este pe graniță din care pricină credincioșii suferă șicane. Ca români și ortodocși nu lasă de dorit. Situația lor materială e aproape insuportabilă, din care cauză 200 de persoane au trecut granița. Produsul muncii românului nu-l al lui. Vitele îi sunt rechiziționate pe prețuri derizorii. S-au rechiziționat anul trecut 68 de vaci, 10 boi. Azi 160 de case au rămas cu 75 de vaci și 20 de boi. Au fost duși pe front șase inși, unul a căzut, unul a fost luat prizonier la ruși iar patru au dispărut. Mai sunt sub arme cinci iar la muncă obștească 14. Catehizația o face cântărețul. Învățător român nu este. Trei dascălițe, una la secția maghiară iar celelalte la secția română dar predau mai mult ungurește. Nașteri – 14. Morți – 8 și cinci cununii. S-a cerut parohiei dreptul de folosință perpetuă a intravilanului școlii noastre. am răspuns negativ. Administratorul parohial este Iosif Câmpian. Sesiile sunt în număr de : 29 de sesii preoțești, 17 cantonale, 32 bisericesti iar sectarii nu sunt. Societățile religioase asemenea. Copii de școală sunt în număr de 168.
3. CHERESIG. 1741 de suflete. Din februarie 1943 o păstorește părintele Ioan Foltiș, care e și învățător în comună. Cheresigani sunt buni români și buni

credincioși ortodocși, dovadă că atât la muncă cât și la armată au rezistat tentațiilor de a-și părăsi legea părintească. Nu sunt însă tot atât de buni creștini: lucrează în țarină în duminici și sărbători și nu cercetează biserica. Poate că nici n-au fost destul de cu grijă păstoriți în trecut. Sunt superstițioși și lucrează cu farmece și vrăjitorii, sunt stăpâniți de credințe stupide, merg până la dezgroparea morților. Nu se cunună creștinește. Abia ajunge fata fecioară ca mireasă în fața Altarului. Aproape toți se cunună ca concubini. Iată o seamă de defecte morale de care suferă, dealtfel, aproape toți credincioșii noștri din Bihor. E un semn de slăbiciune de ordin duhovnicesc a preoților noștri că nicicum nu pot stârpi aceste buruieni din sufletele credincioșilor lor. Eu cred totuși că nu-l o imposibilitate. Dar lucrul cere muncă stăruitoare, cu plan și socoteală. Această muncă o aștept de la părintele Foltiș, pentru că stările acestea pe care le-a moștenit în parohia cea dintâi din protopopiat sunt rușinoase. Însemnez întru veșnicia sfinției sale, că cel dintâi lucru după ocuparea parohiei l-a fost să repare clădirile parohiei, pe care le-a găsit aproape în ruină. În Cheresig sunt trei învățători români: părintele Foltiș, doamna Sonsa Elisabeta și dl. Ujfalusi Gheorghe, care își ascunde naționalitatea. Cei doi din urmă acum își fac școală. Totuși în clasele a II, III, IV se predă numai ungurește, deoarece învățătoarele din aceste clase nu știu românește. Din parohie au fost duși la muncă obștească 76 de bărbați, 40 la oaste, 4 au căzut în Rusia. Nașterile din 1943 sunt: 38 / minus 13 / decese 40 / minus 15 / cununii 21 / plus 10 /. Sesiile sunt complete. Sectari nu sunt. Societăți religioase nu sunt. Copii de școală sunt în număr de 295.

4. CHERIU. 559 de suflete păstorite de 40 de ani de părintele Florian Groza. Mult s-a trudit cu ei, de mici, din anii de școală și în biserică. Totuși se plânge de răul lor. Pentru că orașul cu tentaculele lui corupătoare e mai tare educator decât preotul. Dregătorii satului, deși români, pentru a se insinua la mai marii lor, îl prigonesc și ei. A fost supus și sfinția sa rechizițiilor de vite. I s-a luat vaca cu lapte. Credincioșii sunt indiferenți către biserică. Altfel poporul a sărăcit până la mizerie de felurite rechiziții nemilostive. Nașterile scad în mod artificial (?) și alarmant. Cununii creștinești nu se fac. Miresele se duc noaptea la măritiș. Sub raportul sentimentului național poporul din Cheriș e dârz. Catehizarea merge slab pentru că băieții n-au îmbrăcăminte pentru a cerceta regulat școala. Învățătorii bărbat și soție nu știu românește, învățământul merge numai ungurește. Au fost duși la armată 18, la muncă obștească 24, au căzut în război cinci. Din cauza sărăciei trec mulți în România clandestin. Nașteri au fost 11 / minus 5 /, decese 8 / plus 1 /, cununii 3 / plus 3 /. Sesiile preotului sunt în număr de 28 iar cele cantonale de 6; sectari nu sunt. Societățile religioase și școala de duminică nu sunt. Școlari sunt 124.
5. CHIȘIRID. 1050 de suflete. Părintele Boieriu își laudă credincioșii că sunt buni creștini, nu sunt bețivi, nici bătăuși, nu împiedică nașterile, se sporesc tare, se cunună la biserică, cu toate că sunt și concubini destui. S-au înrădăcinat în comună pocăiții și tremuricii pe care nu-l poate stârpi și crede că numai cu măsuri drastice ar putea fi desființați. Elevii sunt conduși la biserică de învățător. Doi dascăli maghiari predau românește în școală. Au fost duși la muncă obștească 45, la oaste 23. Nașteri au fost 16 / plus 2 /, decese 12 /

- minus 8 / , cununii 3 / minus / . Sesiile sunt complete; sectarii 51. Șc.de duminică și societățile religioase așa ne spune părintele că sunt în plină activitate. 126 de școlari.
6. DIOSIG. 723 de suflete. De zece ani îi păstorește părintele Naghi Martin. De veacuri locuind împreună cu ungurii reformați au luat de la ei obiceiurile care cu greu pot fi dezrădăcinate. Nu se spovedesc și nu se cuminecă decât noua generație. Nu țin sărbătorile și nici posturile. Totuși la biserica neamului țin cu tărie. Tot asemenea și sentimentul lor național li l-au întărit vremile și necazurile. Poate că și tentațiunile la care e expus de a-și schimba credința încă la îndârjit. Cine știe până când. Atârnă de situația de după război de care atârnă dealfel întreaga noastră soartă. Sectari nu sunt. Cununii clandestine, furt de fete nu se cunosc aici. Nașteri 9 / minus 8 / , morți 8 / minus 2 / , cununii 7 / plus 6 / . Sesiile sunt complete. Societăți religioase nu sunt iar școlari sunt 85.
 7. FUGHIU. 390 de suflete care țin la biserică și neam. Cu ungurii din sat nu se amestecă. Sectarii de mulți ani îi tentează, fără rezultat. Buni credincioși. Umblă la biserică cu copii cu tot. Șc.e ungurească, secție română nu este. Învățătorii nu vorbesc românește. Sunt duși la muncă obștească 20, pe front 21, dispăruți 2. Au o biserică cu totul slabă. Necazul cel mai mare e că din lipsă de preot abia a treia duminică au slujbă dumnezeiască. Era materă parohia de vreo 15 ani. Delegația pentru congruă a luat-o ca filie. Nașteri 6 / minus 3 / , decese 3 / minus 5 / , cununii 2. Există 28 de sesii preotești, 10 bisericesti și patru cantonale. Șc.de duminică funcționează rar. Școlari 93 la 390 de credincioși.
 8. GIRIȘ. 986 de suflete amestecate cu uniți care au un preot hiperzelos. Buni creștini care trăiesc într-o armonie pilduitoare, ajutându-se la nevoie. Furtul fetelor nu se practică și toți se cunună la biserică. Biserica o cercetează mai bine și peste tot sub raport moral sunt mai ridicați decât în trecut. Buni români și buni ortodocși. Șc. are un singur învățător român și anume pe Petru Filip. În clasele I – III se predă numai ungurește. La muncă obștească sunt duși 83 iar la oaste 23. Decedați nu sunt. Popor în general bine situat, de aceea sunt încrezuți și suferă de un fel de mândrie țărănească exagerată. Nașteri 18 / minus 2 / , morți 9 / plus 1 / , cununii 8 / plus 3 / Sesiile sunt complete. Societăți religioase nu sunt. Localul școlii noastre întrebuițat și sub actualul regim ca școală de stat, anul acesta a fost predat "Futurei" ca magazie de cereale, contra protestelor noastre. Școlari 135.
 9. LEȘ. 875 de suflete de români credincioși. Mai puțin bisericosi. Rămași fără preot, care a fost expulzat; sunt păstorii de părintele Joja din Oradea. De la clasa a III – a în sus se predă românește în școală dar într-o limbă stâlcită încât mi-e teamă că copii vor învăța un nou dialect românesc. Nașteri 16 / minus 6 / , morți 7 / minus 7 / . Sesii preotești – 20, 7 bisericesti. Societăți religioase nu sunt. Școlari sunt 216.
 10. ORADEA. 2000 de suflete. Ne silim să ținem atmosferă de catedrală în biserica cu lună. Avem cor care răspunde unor cerințe de înaltă artă muzicală. În anul trecut s-a organizat o acțiune culturală intensă în parohie din patria părintelui Lupșa, cu tineretul din parohie. S-au jucat trei piese teatrale și s-a dat un concert religios în biserică. Societatea religioasă "Oastea Domnului"

CONTRIBUȚII DOCUMENTARE PRIVIND SITUAȚIA UNOR INSTITUȚII ECLESIASTICE

activează regulat duminică după masa cu o frecvență foarte mare. Avem o bibliotecă a parohiei și una a Hilariei de aproape 3000 de volume citite de școlari și adulți. Cantina înființată în 1941 funcționează și acum hrănind vreme de patru luni de zile aproape 100 de copii săraci susținută aproape numai din contribuțiile credincioșilor, în bani și în natură. Anul acesta am primit ajutoare în natură și de la câteva parohii, prin bunăvoința unor frați preoți. Câteva sute de elevi de la școlile secundare sunt catehizați de părintele Lupșa și părintele cons. Evuțianu. Cei de la primare, 142, de clericul Negrău și Bărbulescu. Ca în fiecare an și anul trecut am ținut în biserică în luna iunie un examen din studiul religiei, în cadre festive. Durere, nașterile scad mereu, anul trecut au fost 40 iar decese 45. Sesiile nu ni s-au luat. Pătura de jos a credincioșilor noștri din Oradea se recrutează din populația cea mai slabă a satelor, crengi uscate, din care cauză până în ziua de azi mulțime dintr-înși, pentru orice folos material, își părăsesc religia.

11. OȘORHEI. 784 de suflete. Tari în alipire de neam și lege. Nu se amestecă cu cei de alt neam în nici un fel. Își iubesc biserica și o cercetează mulțumitor. Căsătoriile clandestine nu se întâmplă decât foarte rar. În școală nu se ține cont de copii noștri și se predă numai ungurește. Femeile și fetele au părăsit (indescifrabil). La munca obștească au fost trimiși 41, pe front 16 iar unul a dispărut. Șc.de duminică se ține, desigur, mai rar deoarece părintele Iovan administrează trei parohii. Nașteri 11 / minus 2 / , decese 8 / plus 1 / , cununii 2. Școală de duminică și "Oastea Domnului" este. Școlari sunt 103.
12. PARHIDA. Parohie de vreo 726 de suflete izolată într-un ținut unguresc și rămas de trei ani fără preot, din care pricină poporul nostru de acolo a căzut în mrejele unor propagandiști comuniști și atei, care îi corup. Ne-ar trebui preot acolo dar n-avem. Adică, la drept vorbind, avem unul numit în toată forma, dar e detașat la altă parohie care se crede că e și mai primejduită. Aici se face învățământul numai ungurește. Parohia se administrează greu de la Diosig. Avem în Parhida o biserică nouă încă ne dată destinației. Nașteri 14, morți 8, cununii 4. Sesiile sunt complete. Societăți religioase nu sunt. Școlari 110.
13. PĂUȘA. 656 de suflete, administrați cu mari greutate din Oradea. Totuși părintele Câmpian și îngrijește după puteri de parohia aceasta. A strâns mijloace materiale de la credincioși și a reparat biserica părăsită și a făcut-o iarăși casa Domnului. Credincioșii noștri din Păușa au sărăcit până în mizerie în aceste zile haine. Din această cauză multe familii cu trecut granița. Au fost duși pe front 7 din care unul a căzut; la muncă au plecat 16 între care se afla și cantorul. Sunt vreo 10 familii de sectari în parohie. Nașteri 10 / minus 6 / , morți 10 / minus 4 / cununii n-au fost. Sesiile sunt complete. Societăți religioase nu sunt iar școlarii sunt în număr de 115.
14. RONTĂU. 570 de suflete. Oameni foarte harnici care nu se lasă nici la necaz, nici la prigoane, buni creștini, iubitori de biserică. În Rontău fusese cea mai bună școală. Azi sunt lăsați fără carte copii români, pe când vreo trei patru băieți maghiari au secție lor în funcție normală. Șc.pentru copii români au început vreo lună de zile. S-au întrebuințat presiuni morale pentru a se da statului dreptul de folosință perpetuă a edificiului școlar. Sunt duși la muncă obștească 27 de credincioși. Unii la mine de cărbuni unde se istovesc cu totul. Se spune că la munca obștească munca istovitoare e întrebuințată ca mijloc

de presiune pentru a-și părăsi biserica. Se va vedea la urmă câți au rezistat. Se spune că unii români cu frică de Dumnezeu declară ispititorilor lor că se întorc bucuroși în adâncurile minei, să moară, decât să-și lepede legea strămoșească. E mișcător, fără îndoială. Dar câți au această tărie de suflet? 23 de bărbați au fost duși pe front din care trei au căzut iar familiile lor au rămas fără vreun sprijin. Părintele Tirla poartă ziar în care înseamnă, în fiecare seară, ce s-a petrecut peste zi. Mi-a copiat acest ziar pe anul 1943. Rămâi mișcat citindu-l ce a încercat să facă, ce a reușit și ce l-a eșuat; ce bucurii a avut, ce dureri și deziluzii a îndurat. E un film frumos al silințelor unui preot, care n-are ajutor decât credința în Dumnezeu pe care-l slujește. Preotul acesta însă, cetindu-și odată, la bătrânețe obosită, cartea aceasta a vieții sale, se va înduioșa, dându-și seama cum la tot pasul și la toate silințele sale cinstită a fost cu dânsul mâna Domnului. Și-și va da seama că n-a trăit în zadar. Oare n-ar putea să-și scrie fiecare preot jurnalul vieții? E vorba de un sfert de ceas în fiecare seară, în care și-ar rezuma viața de o zi. Asemenea cărți de o viață a unui conducător de oameni e o comoară neprețuită și un îndreptar prețios pentru viitorii preoți. Despre năzuințele de a-și povățui în cucernicie credincioșii săraci stau ca dovadă dăruirile ce au făcut ei bisericii în anul de trudă și mizerie 1943 : s-au dăruit lumânări 79 de kg., și 394 de pengő în afară de tasurile bisericii. Nașteri au fost 13/ plus 5/, decese 17 / plus 6 / iar cununii n-au fost. Sesiile preoțești sunt în număr de 9 iar cele cantonale în număr de 3; biserica nu are sesii. S-au luat de la parohie 9 iugăre de teren preoțesc și 10 de teren bisericesc. S-a făcut cerere la Comitat pentru restituire și a fost respinsă. Școlari sunt în număr de 100.

15. SĂNTANDREI. 426 de credincioși într-o mare de uniți. Țin la legea lor cu dârzenie. Sunt credincioși, iubitori de casa lui Dumnezeu, duc jertfă la Altar dar între ei nu se iubesc. În sat e sărăcie mare, prunci desculți, din care pricină nici la biserică, nici la școală nu umblă un număr însemnat de copii. E un singur învățător român și anume Torgea Dumitru. Se predă românește în toate clasele, învățătorii unguri, firește, predau cum pot. Este și secție maghiară frecventată și de copii români. Au fost duși la muncă obștească 12, la care se adaugă 6 persoane care au plecat la oaste. Nașteri 6 plus 1, morți 7 minus 1, cununii 2 minus 1. Sesiile sunt complete iar societățile religioase nu există. Școlari sunt 40.
16. SELEUȘ. 206 suflete administrați de părintele consilier Evuțianu. Are o biserică frumoasă pe care voiau să pună mâna calvinii din Seleuș. Enoriașii sunt buni credincioși, copii însă nu au. În anul 1943 a fost un singur botez. Oameni foarte săraci, fără posibilitate de câștig. De la fabrica de bere 30 de muncitori români au fost dați afară. Oamenii, parte au trecut granița, parte s-au întors la vetrele lor de origine. Cei care au slujbe la stat sunt permutați prin regiunea de dincolo de Dunăre. S-au întâmplat cinci treceri la religii maghiare, din frica existenței. Nașteri 1 minus 1, decese 1 plus 1. Cununii n-au fost. Sesiile sunt complete. Sunt 11 școlari cărora li se predă numai ungurește. Societăți religioase nu sunt.
17. TĂRIAN. 1082 de suflete de buni și bisericosi credincioși, îi administrează și catehizează părintele Joja din Oradea, cu multă osteneală. Șc.a fost mai mult ungurească, fără vreun învățător român. Totuși li se predă copiilor din clasa a

CONTRIBUȚII DOCUMENTARE PRIVIND SITUAȚIA UNOR INSTITUȚII ECLESIASTICE

- III –a românește dar stâlcit. Se pune pondul pe limba ungurească pe care copiii din clasa a I –a o vorbesc deja de la Crăciun. La muncă și oaste sunt mulți concentrați, numărul lor nu ni s-a raportat. Nașteri 23 minus 1, morți 4 minus 16, cununii 5 minus 1. Sesiile sunt complete iar societățile religioase nu sunt. Școlarii sunt în număr de 344.
18. TOBOLIU. 1576 de suflete, români conștienți care au dovedit-o aceasta cu argumente contondente tuturor celor care au îndrăznit să batjocorească neamul. Țin cu aceiași tărie la biserica lor strămoșească, dovadă răspunsul răspicat care le-a luat pofta celor care au încercat cu biserica ort. maghiară în Toboliu. Lipsa de îmbrăcăminte face ca biserica să fie mai slab cercetată ca întrecut, atât de cei mari, cât și de copii. Cu toată sărăcia s-au făcut daruri frumoase pentru biserică în lumânări și bani. Pentru cantina săracilor din Oradea s-au trimis 484 kg alimente și 16 pengő numerar. Între dâșii, trăiesc cu frăție ajutându-se la necaz. Dintre concentrați au trecut frontiera 5, dintre recruți 8. Și aici se fac căsătorii de probă și se practică furtul de fete. Nașteri 31 minus 9, decese 16 minus 13, cununii 8 plus 2. Școlarii sunt toți români, în număr de 291. Aceștia au șase învățători dintre care unul român, Abrudan Gheorghe, pentru clasele superioare. Se propune mai mult ungurește. Se ține școala de duminică și s-au făcut mai multe serbări școlare. Pe front au fost duși 26 dintre care 8 au murit, 2 sunt răniți iar 10 sunt dați dispăruți. La munca obștească sunt peste 130 care se plâng de corvoadă grea, tratament rău și batjocură. Societatea *Sf. Gheorghe* și *Oastea Domnului* funcționează.
19. VELENȚA. Parohie de 522 de suflete slabe și șovăielnice. Mereu trec de la religia părinților la alte credințe, din calcul. De ani de zile caut un episcop și nu găsim. De personalul inferior al biserici să nu mai vorbim. Biserica se afla în pragul falimentului. Azi biserica din Velența trăiește din datorii. Căsătoriile credincioșilor din Velența se fac la starea civilă și tot cu străini de neam. Biserica din Velența, de când o știu, în afară de Crăciun și Paști întotdeauna e goală. Un preot român caterisit, Emil Bodea, face tulburări la catehizație, pescuind cu ajutorul direcțiilor școlilor primare printre copiii noștri din Velența pe seama bisericii maghiare gr. orientale. Procesul cu doctorul Zipser s-a finalizat. Până acum biserica a plătit numitului peste 22000 de pengő și a fost judecată să plătească cât va trăi accidentatul suma de 300 p. lunar. Și ori de câte ori dr. Zipser găsește că l-ar face bine să se odihnească într-un sanatoriu, o face pe cheltuiala bisericii din Velența. Nașteri 9, decese 15 plus 5 iar cununii nu sunt. Școlarii sunt 65.
20. ATEAS. Parohie vacantă cu 690 de suflete, pepinieră a baptismului. În Oradea toți sectarii ne-au venit din Ateas. Credincioșii rămași ortodocși sunt buni creștini, iubitori de biserică și de Sfintele Taine. E administrată greu de la distanță considerabilă prin părintele Demian din Sânnicolau. În școală se predă numai ungurește. Au fost duși la muncă 51 iar la oaste 19. Nașteri 14, decese 7 minus 10 iar cununii nu sunt. Șc.de duminică funcționează.
21. BERECHIU. Parohie vacantă cu peste 551 de suflete de buni și evlavioși creștini. La școală se învață numai ungurește. Învățători români și care să știe românește nu sunt. Catehizație o face preotul. În sat este un cuib de sectari, 30 de suflete, care tulbură spiritele. Mai ales femeile le cercetează adunările.

Autoritățile nu le pun piedici în propagandă, chiar fără autorizație ei pot umbla la propovedanie cu zgomot de fanfară. Aproape în fiecare an se fac treceri în turma lor. Au fost duși la muncă peste 100 de persoane iar concentrați și pentru armată au fost mulți care unii au trecut frontiera și au murit în războiul românesc. Nașteri 8 minus 9, morți 8, cununii 3. Elevii sunt 97 iar sesiile 39 preoțești, 8 cantonale și 22 bisericesti. Societăți religioase sau școală de duminică nu sunt.

22. BICACIU. 659 de suflete între slovaci, cu care trăiesc în raporturi proaste. Se întâmplă adeseori că credincioșii noștri sunt maltratați de grăniceri în urma denunțurilor făcute din partea slovacilor. Bicăcenii sunt vestiți pentru patima furtului. Se fură pe ei, mai nou tot ce pot de la casa parohială: garduri, cotețe, pomi, fură recoltă din țarină. Se căsătoresc prin căsătorii de probă. Căsătorii normale, creștinești abia sunt. Trăiesc concubini băieți de 18 ani cu fete de 15 ani. Pe urmă se părăsesc. Preotul are mult de luptat în parohia asta. A avut preot pe Roxin și mă mir că n-a încreștinat această parohie. Acum au la intervale rare păstor sufletesc. Părintele Becan îi sperie cu tabăra de muncă pe cei ce nu vreau să se cunune. Asta a prins. Azi numărul concubinilor a scăzut. S-a făcut propagandă pentru trecerea la biserica romano – catolică și la sectari, însă fără rezultat. În sat este secție românească pentru clasele I – IV, de la V până la VIII urmează cu slovacii ungurește. Au fost duși la muncă obștească 42 iar opt au trecut în România. La oaste au fost duși 9 dintre care 3 pe front iar unul a dispărut. Preotul a înființat societatea femeilor, un fel de școală de duminică, cu care crede să îndrepte morarurile rele. Nașteri 8 minus 7, decese 7 minus 1 iar cununii 3. Școlarii sunt catehizați de părintele Becan și sunt în număr de 114.
23. CEFA. 1311 suflete de buni creștini. Omogenitatea parohiei a stricat-o un număr de 14 suflete care autrecut la bapțiști. Faptul că sunt mulți tineri cu carte face că aproape din fiecare casă sunt trecuți în țara Românească. Concentrați la muncă și la oaste sunt toți între 24 – 42 de ani, în total 96 de persoane. Învățător român nu este în sat. limba românească se predă în fiecare clasă în 6 ore pe săptămână de învățătorul care știe și românește. Școlari 174 care sunt catehizați de preot. Nașteri 22, decese 23 plus 8, cununii 9 minus 12. Societăți religioase și școala de duminică nu sunt.
24. GEPIU. 1468 de suflete, buni creștini, buni români, buni ortodocși, care în vremea din urmă părăsesc obiceiurile păgâne cum ar fi furtul fetelor și căsătoriile numai civile și se cunună după datina și rânduiala creștină. În anii trecuți au fost tentați să treacă la biserica maghiară ortodoxă și au rezistat. Anul trecut au fost vizitați de sectari, care azi nu mai îndrăznesc să calce în sat. În școală se predă și românește. Dintre 6 învățători, unul, Traian Boca, e român greco – catolic. Au fost duși în tabără de muncă 178 de persoane. Fiind rău tratați au trecut frontiera. La oaste au fost concentrați 18 dintre care 6 pe front iar doi au dispărut și patru au trecut frontiera. S-au făcut frumoase donațiuni pentru înzestrarea și împodobirea bisericii. Credincioșii din Gepiu trăiesc viața familială pilduitoare. Nașteri 29 minus 4, morți 24 minus 7, cununii 7 minus 5. Elevii, 285, sunt catehizați de preot. Societăți religioase nu sunt.

CONTRIBUȚII DOCUMENTARE PRIVIND SITUAȚIA UNOR INSTITUȚII ECLESIASTICE

25. INAND. 708 suflete de buni creștini. Țin la legea creștinească și la formele ei, căsătorii de probă nu se fac nici dirijarea nașterilor. Sectari nu sunt. Propaganda baptistă a eșuat. Treckeri la alte confesiuni, cu toată presiunea, nu s-au făcut. În Inand sunt și unguri dar majoritatea e română și în școală este secție română unde se predă românește. Anul acesta au fost 117 copii de școală. Nașteri 9 minus 1, decese 9 minus 2, cununii 3. Societăți religioase nu sunt.
26. MĂDĂRAS. Parohie de 933 de suflete de buni creștini. Preotul are mult de suferit din partea notarului satului. Se pare că s-a dezrădăcinat obiceiul cu furtul fetelor. Nici căsătorii numai civile nu se fac. Învățător român nu este. În școală nu se predă românește. În parohie s-au făcut, sub conducerea preotului, mai multe serbări cu tinerimea din societatea Sf. Gheorghe, astfel în ziua de 9 mai s-a făcut o serbare în biserică iar în ziua de 19 decembrie a dat un concert de colinzi. Nașteri 14 minus 9, morți 20 iar cununii 5. Școlari 137. A fost deposedată parohia de 10 iugăre de pământ bisericesc, 8 iugăre cantonale și 5 preoțești precum și de o parte din cimitir.
27. MARȚHAZ. Parohie de peste 621 de suflete români și ortodocși buni. Sunt între dânșii câteva elemente tulburente, care l-a împărțit în partide în treburile bisericesti. Căsătoriile de probă sunt la modă și aici. Șc.e împărțită în secție română și maghiară. Învățătorii din secția română știu românește. Preotul administrator se plânge, că din cauza comunicației grele nu poate face catehizația personal și o face cantorul. S-au făcut încercări de a atrage la biserica maghiară gr. ort. pe credincioșii noștri, care însă au rezistat. Nașteri 9 minus 3, decese 14 plus 8, cununii 8 plus 4, școlari 91. Sesii 11 preoțești, 8 cantonale, 12 bisericesti. Societăți religioase nu sunt.
28. ROIT. 1573 de suflete de buni credincioși. Este și o comunitate baptistă în parohie. Mulți credincioși au fost duși la muncă în mine de cărbuni. Căsătoriile aproape toate se fac prin furt de fete. Căsătorii numai civile nu sunt. La școală copiii nu învață românește așa că preotul trebuie să învețe la catehizație cititul românesc. Se face mare și nerușinată propagandă baptistă în sat. bapțiștii sunt în stare să umble din casă în casă pentru a chema pe credincioșii noștri la adunările lor. Sunt mulți abonați la Tribuna Ardealului. Nașteri 42 plus 16, decese 33 plus 12, cununii 9 minus 1, școlari 233. Societăți religioase nu sunt.
29. SALONTA. Cu aproximativ 200 de suflete. Avem o biserică foarte frumoasă cu un parc împrejur care se prăpădesc. Casa protopopeasc, într-o stare dărăpănată, am fost siliți s-o reparăm pe cheltuiala episcopiei / 2500 de p. /. Credincioșii câți ne-au rămas e de sine înțeles că trebuie să aibă suflet tare în Salonta. La școala primară catehizează preotul administrator din Mădăras. La secundare preotul Olah din Micherechi contra tuturor protestelor autorităților bisericesti. Olah însă nu s-a deplasat doar niciodată anul întreg la școală. Românește nu se predă în școală. La liceul de băieți DI. Petruca predă limba română elevilor români. Societăți religioase nu sunt iar școlari la primare 24.
30. SÂNNICOLAU ROMÂNESC. 3790 suflete de buni creștini necăjiți căci cu 400 de copii la școală și nu învață nimeni o vorbă românească. Sunt buni creștini, cercetează biserica, nu lucrează în sărbători, își țin mormitele în ordine și curățenie, se cunună după canoane; furtul fetelor nu se practică, nici nașterile

ADRIAN APAN

nu se împiedică despre acestea ne asigură părintele Demian. În parohie sunt două posturi de paroh, unul e vacant. Autoritățile comunale au deposedat biserica de 28 iugăre de pământ din reforma agrară din care 20 au dat preotului reformat care și-a făcut o parohie maghiară în Sânnicolau, cu ungurii, care au ocupat locurile lăsate libere de refugiații români. 8 iugăre folosește notarul. Împotriva acestor abuzuri preotul nostru nu îndrăznește să ridice cuvânt pentru că a fost avertizat de notar că e în interesul său să țină raporturi bune cu dânsul. Și culmea abuzului, că s-a cerut episcopului nostru să plătească impozitul și după aceste 28 de iugăre pământ luat de la biserica noastră, iar culmea obedienței noastre că episcopul a plătit impozitul. Nașteri 39 minus 31, decese 34 minus 10, cununii 10 minus 15, școlari 463. Școala de duminică funcționează.

Totalul nașterilor din Protopopiatul de Oradea a fost de 299, decese 239 iar în Protopopiatul de Salonta s-au înregistrat 189 de nașteri și 172 de decese. La 488 de nașteri – 411 decese. Avem deci un spor de 77 de suflete la o populație de 28551 de suflete. Mi se pare că cifrele acestea ascund cea mai mare primejdie pentru viitor. (0, 29 %)

În anul 1943 s-au făcut în cele două protopopiate următoarele donații : Cheresig 411 p., Cheriu – obiecte în valoare de 65 p., Diosig în valoare de 10 p., Fughiu în valoare de 35 p., Giriș în valoare de 458 p., Oradea numerar 1179 p., Parhida – 183 p., Rontău – obiecte în valoare de 790 p. și numerar 394 p., Toboliu – obiecte în valoare de 162 p. și numerar 170 p., Berechiu 10 p., Cefa – obiecte în valoare de 80 p. și numerar 70 p., Gepiu 429 p., Inand – 20 p., Marțihaz – 50 p., Roit – obiecte în valoare de 40 p.. În total s-au donat obiecte în valoare de 1650 p. și numerar 2896 p. și 90 f. Nu s-au făcut donațiuni în parohiile Alparea, Apateu, Chișirid, Leș, Oșorhei, Păușa, Tărian, Velența, Ateaș, Bicaci, Mădăras, Salonta și Sânnicolau Românesc.

Admit că sunt parohii ai căror credincioși sărăciți de vremurile acestea grele nu sunt în stare să dăruiască pe seama bisericii. Sunt însă parohii fruntașe a căror lipsă din șirul parohiilor cu donațiuni o scriu în contul lipsei de interes a preotului.

Rog onorata Conferință să ia act de acest raport al meu și să pună la inimă fiecare preot sfaturile și îndemnul mele la mai multă silință în pastorație.

Oradea, 1 aprilie 1944

Protopop
Vasile Popovici

Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, fond *Episcopia Ortodoxă de Oradea*, dos. 6, f. 86 - 90

STUDIA PAEDAGOGICA

MIJLOACE DIDACTICE SPECIFICE EDUCAȚIEI RELIGIOASE

MIHAELA S. GOȚIA

RIASSUNTO. Mediatori didattici specifici nella educazione religiosa.

Parlare di mediatori didattici significa entrare nel concreto della programmazione scolastica, nelle sue diverse articolazioni, tenendo conto di tutti quegli elementi essenziali che entrano in gioco: i tempi, gli spazi, gli strumenti, i contenuti. Questa modalità di intervento scolastico consente il controllo dell'apprendimento e della formazione dei concetti. Il criterio generale su cui si basano le operazioni di insegnamento e lo scopo principale della loro azione consiste appunto nella capacità di realizzare un avvicinamento progressivo ai concetti sistematici. I mediatori consentono di rappresentare in modo semplificato i concetti in via di elaborazione, e la transizione dall'organizzazione fisico-percettiva delle a quella logico-simbolica, attraverso dei diversi metodi di rappresentazione della realtà.

Categoria interpretativă a mesajului creștin

Părerea unor pedagogi că metoda folosită pentru transmiterea unui mesaj supranatural, în vederea educării în credință, nu trebuie să fie diferită de aceea a altor discipline umaniste ne face să ne punem următoarea întrebare: Care este *centrul de greutate* în actul catehetic și ce este *prioritar* în ceea ce transmite religia?¹

Este adevărat că materia învățământului religios reprezintă totalitatea cunoștințelor selecționate după anumite criterii pentru a fi împărtășite elevilor, dar, conținutul ei se adresează sufletelor, rațiunii, voinței și sentimentelor elevilor. De aceea învățământul religios nu este numai un obiect de studiu, nici o simplă cunoaștere a adevărilor de credință, ci este un principiu educativ. El urmărește formarea unor personalități armonioase în conformitate cu chemarea la credință însumând toate laturile instruirii și educației școlare.

Creștinismul nu este o doctrină ci este viață activă și afectivă. Educația moral-religioasă creștină se evedețiază prin câteva trăsături esențiale: iubirea față de Dumnezeu și de aproapele. Din acestea decurg virtuțile necesare unei vieți altruiste: blândețea, smerenia, sinceritatea, curăția vieții, rugăciunea, munca, spiritul comunitar, perseverența în virtuți, statornicia în credință și convingeri, atașamentul necondiționat față de Hristos, apărarea și propovăduirea credinței, fermitatea.²

Caracterul moral religios creștin poate fi înțeles ca unitatea spirituală și morală realizată și dezvoltată în dependentă cu idealul creștin al desăvârșirii. El se dobândește prin efort individual liber, prin lucrarea Bisericii și prin asistența Harului Divin. Unitatea comportamentală se manifestă ferm și hotărât, prin trăsături voluntare, raționale, purtând ampreta sensibilității și a altruismului personal.

¹ Salamonard M., Ory J.L., *Il "mestiere" del catechista dei fanciulli*, Milano, 1991, p. 55

² *Catehismul Bisericii Catolice*, București, 1993, p. 389-395

Instanța capabilă să hotărască dacă o faptă se încadrează în ideea de bine sau în ideea de rău este conștiința morală. Ea este puterea sufletească prin care oamenii sunt mereu raportați la modelul divin. Doar cu ajutorul ei se poate garanta existența unei ordini morale, iar esența vieții morale este a face binele.

Profesorul de religie poate influența caracterul elevilor săi, modelându-le personalitatea în lucrare hristocentrică. Are puterea de a trasa elevilor săi drumul spre idealul moral. Traseul acesta este o realitate proprie fiecărui om, care nu se formează dintr-o dată ci depinde de fire, mediu și voință. Problema binelui și a răului se lămurește și se purifică pentru elevi, în cadrul orei de religie. Trăirea și cunoașterea învățaturii lăsate nouă de Hristos duc la formarea conștiinței morale religioase. Profesorul de religie trebuie să fie în măsură să utilizeze un limbaj specific orei de religie prin care să atingă prin cuvânt și faptă sufletul, partea cea mai intimă a elevului. Prin continua lărgire a cercului de cunoștințe pe baza experienței, mecanismele motivaționale vor putea dinamiza însușirea și habituarea comportamentului moral religios. La formarea conștiinței morale a elevilor contribuie educația familială, mediul, ocupația, modul de viață, exemplul personal, exemple din viețile sfinților etc³. Toate acestea se pot încadra într-un limbaj specific, dar, trebuie să nu uităm, că îndeplinirea comandamentelor conștiinței morale creștine se face nu din constrângere ci din convingere.

Concepția modernă privind *cultura generală* include cunoștințe fundamentale din mai multe domenii: știință, tehnică, cultură literar-artistică, filosofie, religie etc. Această concepție are în vedere diferențierea cunoștințelor din diferite domenii, și stabilirea de relații între cunoștințele de specialitate. *Fondul spiritual* al educației religioase izvorăște însă din toate ramurile educaționale, le unifică prin sintagma: "orice lucru ne vorbește despre Dumnezeu".

Trebuie să recunoaștem că limbajul religios are o dimensiune interpretativă, chiar dacă el nu este un limbaj încriptat. Profesorul de religie trebuie să știe să-l facă înțeles, cercetat, cunoscut și iubit de către elevii săi. Această cunoaștere nu trebuie privită numai în sens semantic ci și din perspectiva miturilor, a semnelor, a simbolurilor care stau la baza manifestărilor rituale liturgice sau sacramentale.⁴

Prospectarea idealului educațional creștin, a scopurilor și obiectivelor instructiv-educative ale religiei trebuie să răspundă cerințelor de integrare în societatea următoarelor decenii. Este greu de elaborat un proiect educativ catehertic care să exprime obiectivele ce corespund unor intenții educative, să cuprindă activitățile, competențele și modurile de comportare pe care elevii vor trebui să le manifeste la sfârșitul etapei de învățare.

Fiecare om învață în mod gradat și instinctiv: pornește de la experiența trecută pentru a aprecia și interpreta experiența prezentă. O cateheză bună trebuie să țină cont mereu de această progresie, preocupându-se să verifice continuu care sunt experiențele trecute semnificative ale elevului pentru a le insera în acestea pe cele noi și să se asigure că în cele din urmă vor fi sistematizate în cadrul propriilor cunoștințe, în profundă armonie cu ceea ce s-a experimentat deja⁵

³ Stachel G., *Metodi e proposte didattiche per l'insegnamento della religione*, Torino, p. 25-29

⁴ CBC, p. 389-395

⁵ Danciu A., *Metodica predării religiei în școlile primare, gimnaziale și licee*, București, 1999, p.1-4

Urmărind strict etapele dezvoltării și învățării omului, cateheza va ține seama de mecanismele interne, evolutive și cognitive, care stau la baza comportamentului persoanei la diferite vârste și grade de maturitate intelectuală. Obiectivul catehezei este educarea la credință. În domeniul credinței, inteligența umană se exercită după legi proprii și de aceea pedagogia religioasă trebuie să respecte exigențele comune oricărei pedagogii.⁶ Originalitatea metodei catehetice constă în atenția îndreptată în două direcții: fidelitatea către Dumnezeu și fidelitatea față de om. Științele teologice ne îndeamnă să facem întotdeauna apel la pedagogia semnelor, tipică pentru creștinism. Fiecărui mister îi corespund semne văzute, fie prezente în Scripturi fie actualizate în celebrările sacramentale, sau rituale. Acestea au scopul de a evita abstractismul sau filosofia exagerată și vorbesc mai degrabă despre Dumnezeu care se manifestă prin semne tangibile care se citesc în umbra misterului⁷.

Aprecierea *simbolică* este fundamentală în intervenția educativă, deoarece ea reprezintă *cheia de lectură* a realității religioase; devine astfel modalitatea morală religioasă strategică a procesului educativ catehetic. Această apreciere îmbogățește elementele particulare grupului supuse atenției pedagogice: într-un fel ne adresăm copiilor de la școala elementară, în alt fel celor din gimnaziu și în cu totul alt mod celor de nivel liceal. Nu este vorba de a ține o prelegere estetică sau de a-i învăța să utilizeze diferite noțiuni, ci este vorba de a utiliza acel tip de limbaj care explică cel mai adecvat experiențele și fenomenele religioase. Cu siguranță utilizarea corectă a cuvântului este importantă doar în măsura în care aceasta constituie o reprezentare, o formalizare și se afirmă în conștiința umană.

Categoria interpretativă a religiei este multiplă și poate fi considerată ca *sisteme de semnificații* care rămân la nivelul învățării, ca și concepte organizatorice ale religiei, indispensabile în decodificarea realității religioase.

Mitul, ritul, simbolul și semnul sunt câteva dintre categoriile mai semnificative, indispensabile în lectura realității religioase. Cunoașterea acestor categorii favorizează calitatea raportului de cunoaștere individual cu contextul; solicită pasajului semnul simbolic; deschide elevului tot universul de semnificații care conține interpretarea corectă a fiecărei realități religioase-transcendentale.

Din punctul de vedere al fidelității față de om, ceea ce modelează personalitatea omului este atenția față de fiecare elev în parte; identificarea realității din care face parte persoana pentru a găsi modalitatea optimă de comunicare; respectarea nevoii de socializare care să-l conducă pe cel catehizat la sentimentul de apartenență la comunitate. Identificarea unicității individuale, bogăția lumii sale interioare care să fie pusă apoi în valoare în comuniune cu frații săi și cu Dumnezeu.

Influența educativă nu ar avea nici o șansă de realizare dacă ea nu ar veni în întâmpinarea dorinței persoanei de a cunoaște mai mult. Procesul educativ se petrece după ce persoana "ia contact"⁸ cu realitatea.

Din planul exterior al unei "întâmplări" persoana se simte interpelată de acesta, atinsă de ea în însăși ființa sa. Când se întreabă ce înseamnă pentru sine "întâmplarea", persoana nu mai este aceeași cu cea care și-o asumase anterior prin simplul contact cu ea. Întâmplarea îi spune ceva ce nu spune nimănui altcuiva și astfel îi schimbă într-un fel viața.

⁶ Cuartz P., *Catechetica*, Roma, 1991, p. 66-70 și 72-73

⁷ Cuartz, *op. cit.*, p. 72

⁸ Salamonard, Ory, *op. cit.*, 1991, p.55

Constientizarea unei realități o "ridică" mai sus. Contemplăm astfel persoana ca pe o ființă în permanentă creștere, neîmplinită încă. În planul educativ, deslușirea sensului realității, realizarea corelației, aduce în comuniune experiența persoanei educate cu experiența educatorului.

Așadar, corelația se naște din aspirația liberă spre îmbogățire a experienței de viață a elevilor cu experiența educatorului. Educatul însuși participă la propria realizare. Este rezultatul chemării înăscute la cunoaștere.

Dacă asezăm corelația în perspectivă teologică putem spune că atunci când există chemare, există și Cineva care te cheamă să afli mai mult, să înțelegi mai bine, să crești mai mult. Nu numai educatorul îi comunică educatului cunoștințele, experiența, trăsăturile de caracter, ci acesta, la rândul său, schimbat de experiența primită se "împărtășește" cu Cel cu care a fost în corelație.⁹

Din punct de vedere catehetic această comuniune dinamică se poate traduce în *iubire*¹⁰. Educatul comunică mai mult și împărtășește mai mult, așadar iubește mai mult decât o făcea înainte de acel prim contact cu realitatea. Comunicarea duce în final la comuniune.

Iată de ce religia se încadrează într-o categorie interpretativă. Metoda catehetică, ca procedeu de influențare într-un anumit sens al proceselor de învățare își propune obiective verificabile care conduc la o finalitate, își stabilesc etape intermediare pe care subiectul le parcurge treptat în drumul său către maturizare. Această maturizare trebuie să fie înțeleasă sub toate aspectele ei. Nu este vorba de o maturizare fizică sau strict emoțională, ci este vorba de o maturizare în credință care le reunește pe toate la un moment dat.

Metoda implică o sarcină mereu neîncheiată de a găsi limbajul capabil de comunicare a Cuvântului lui Dumnezeu și a crezului Bisericii. Fidel ordinii creației, catehetul trebuie să i se adreseze omului întreg cu afectivitatea și corporalitatea sa nu doar cu mintea. Fiecare fațetă trebuie identificată pentru ca să poată înțelege și primi mesajul divin.

Urmează apoi să se servească de puterea sa de observație și de capacitatea de "a citi semnele timpului"¹¹, îmbogățite cu cât mai bune cunoștințe de psihologie, sociologie, pedagogie. Influențele negative pot decurge dintr-o lipsă de coerență între mesajul creștin și doctrina psihologică sau filosofică pe care se sprijină acțiunea sau cercetarea catehetului. Este important să se cunoască din multitudinea de oferte sociale pe acelea care pot fi valorificate de o educație creștină și să discearnă perspectivele greșite asupra persoanei care, deși acceptate pe scară largă se ciocnesc cu concepția creștină despre om. Educatorul creștin trebuie să separe credința de filosofia consumistă a vieții. Lupta pentru supraviețuire cu credința că sensul vieții se desăvârșește în dăruirea care sporește și ne împlinește.

⁹ Goția Maria, *Înnoirea catehezei. Elemente de metodologie*, Cluj-Napoca, 1998, p. 7-8

¹⁰ Grom B., *Metodi per l'insegnamento della religione, la pastorale giovanile e formazione degli adulti*, Torino, 1989, pp. 76-89

¹¹ CBC, p. 9

Utilizarea unui limbaj catehetic specific: mitul, ritul, semnul și simbolul

Mitul. "Mythos" este un termen filosofico-religios prin care se istorisesc într-o modalitate irațională și fantastică adevăruri morale, istorico-sociale și religioase. Pentru greci "mitul" era opusul "logosului" care era considerat prelungirea rațională a minții. În literatura grecească mythos își asumă el însuși semnificații despre care se enunță un parcurs care nu urmează legile raționalității și ale logicului.¹²

La popoarele antice, mitul avea, din punct de vedere teologic, valențe existențiale. Era centrat pe divinitate în asemenea măsură încât se considera că destinul omului este determinat în totalitate de la naștere până la moarte. Din punct de vedere structural, însă, putem spune că are două aspecte principale: are o *organizare logică* respectând logოსul și conține un profund *adevăr bazat pe cultura religioasă* a unei societăți.

În cadrul religiei, mitul este considerat ca un *concept organizatoric*. El este caracterizat printr-o parte narativă care conține elemente de adevăr. Adevărul mitic nu este văzut în sens strict istoric, ci este acel *adevăr văzut* al unei identități culturale religioase nevăzute.¹³

Totuși, mitul nu este o pură ficțiune și nu este nici o fabulă, ci este istorie scrisă într-un stil aparte și filtrată prin cultura și mentalitatea religioasă a autorilor. El poate fi perceput și ca o istorie adevărată datorită faptului că este considerat istorie sacră. Adevărul nu este prezentat aici în sens logic sau istoric ci în sens religios. *Este adevărat pentru că este revelat*. Povestirea mitică începe de la originile umanității: originea vieții și a morții, originea speciilor animale și vegetale, originea riturilor inițiatice. Miturile prezintă originea evenimentelor petrecute de mult considerate fundament al vieții prezente. Personajele existente în povestire, divinități sau eroi ne lasă o impresie extraordinară. Aventurile lor reprezintă o realitate transcendentă care poate fi pusă sub semnul întrebării de o logică sau de o realitate contemporană.¹⁴

Mitul este o povestire a unor evenimente fictive atribuite zeilor, eroilor umani, unor ființe supranaturale și care explică originea și destinul lumii, al umanității, al societății, al forțelor divine. El face obiectul unei credințe colective și contribuie astfel la structurarea legăturii și organizării sociale. Prin valoarea sa simbolică mitul se deosebește de legendă (povestire înfrumusețată și amplificată a faptelor și gesturilor unui personaj istoric real) și de fabulă sau alegorie (care tind să scoată din povestire o lecție morală).

Mircea Eliade afirmă că "mitul povestește o istorie sacră referitoare la un eveniment care a avut loc în timpul Primordial, timpul fabulos al originilor". În gândirea lui Eliade mitul acționează ca o punte între trecut și viitor: este o povestire a unui eveniment petrecut "în afara timpului" a cărui scop este acela de a pune bazele unui eveniment asemănător care se manifestă în prezent.¹⁵

¹² Doron R., Parot F., *Dicționar de psihologie*, București, 1999, p. 503

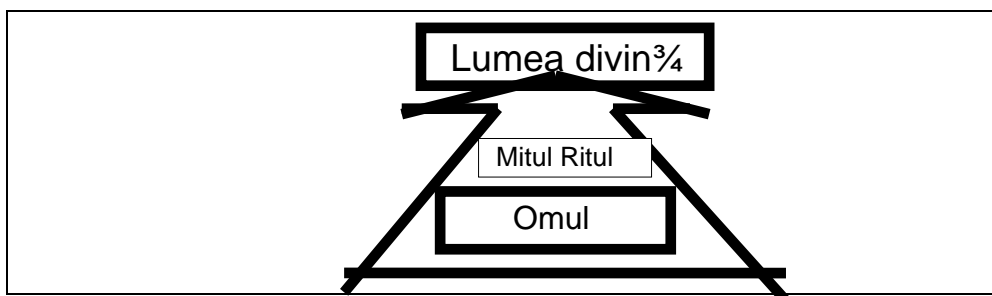
¹³ Roventa-Frumusani D., *Semiotica discursului științific*, București, 1995, p. 23-26

¹⁴ Zuccari G., *Metodologia e didactica de'II insegnamento della religione nella scuola*, Torino, 1997, p. 104-106

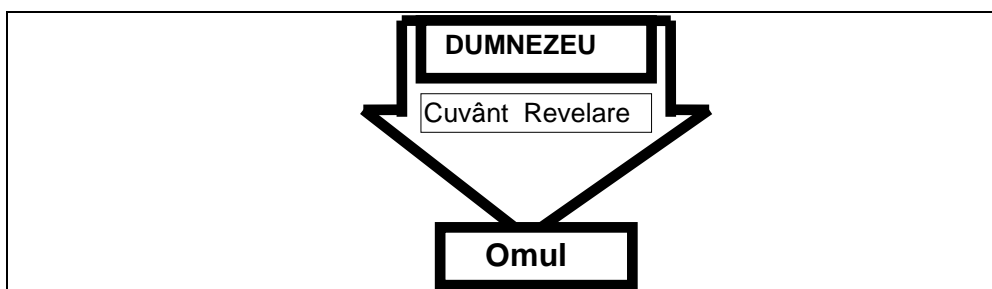
¹⁵ Eliade, M., *Istoria credințelor și a ideilor religioase*, I, București, 1991, p. 84-93

Pe lângă dimensiunile practică și operatorie, gândirea omului comportă o componentă mitică esențială. Procedeul mitic de gândire la nivelul perioadei sincretice a copilului, cunoscut sub denumirea de providențialism, este o extinsă artificialitate infantilă. Acest providențialism folosește adesea cupluri de reprezentări gen mit-rit. De exemplu mitul "eternei regenerări" traversează rituri regeneratoare, propune și accentuează repetarea creației. La nivelul gândirii simbolice și preconceptuale descoperim o formă mitică de artificialism. Ea este intermediară între simbolul ludic și demersul explicativ. În acest sens miticul se manifestă în legătură cu originea lucrurilor.

Această "schemă" reprezintă procesul prin care omul realizează nivelul religiozității. Gândirea mitică prezentă în religiozitatea omului din orice cultură este reprezentată ca o frescă, parte integrantă a umanității. Omul proiectează o divinitate traversează un mit, iar prin rit încearcă să dobândească puterea de a supune transcendentul miturilor în favoarea scopurilor sale.¹⁶



Gândirea religioasă a omului biblic, însă, se poate reprezenta invers: Dumnezeu interpelează omul prin cuvânt și revelație. Omul răspunde prin intermediul ritului care devine astfel expresie o credinței gratuite și dezinteresate.¹⁷



Astfel se confundă și se asimilează mitul genezei literare în ritualul biblic și este preluat apoi în creștinism. Utilizarea termenului mit în cadru religios are în comun cu funcțiile sale originare caracterul existențial și emotiv dar acestea sunt private de orice referințe religioase. De exemplu mitul libertății, a umanității, a progresului, a păcii se pot prezenta ca factori de conservare socială, ca o utopie care ne face să înțelegem

¹⁶ Zuccari G., *op .cit.*, p. 107

¹⁷ *Ibidem*, p. 108

situația politică și culturală a prezentului dar acestea nu sunt referințe religioase. Evenimentul descris în mit este ritualizat în gesturi și cuvinte care converg în structurarea ritului, repetarea mitului se poate re trăi prin rit.

Ritul. Nu există o religie fără rit. Toată teologia se referă la necesitatea unei structuri liturgico-culturale care au valoare nu atât utilitară cât valoare simbolică. Însuși structura ritului constituie cultul. Ritul religios este un sistem de acțiuni simbolice mijlocitoare pe care omul le "cultivă" și le manifestă într-un mod conform propriei credințe.¹⁸ Mitul vieții este conținut în rit. Orice rit îmbogățește o justificare ideologică care exprimă cadrul de referință și finalitatea. De exemplu în religia creștină ritul euharistic nu este comprehensibil, din partea unui credincios, dacă nu este în relație cu moartea și învierea lui Isus Cristos. În acest eveniment mitic răsare adevărul teologic și existential.

Termenul "rit" indică un complex de norme care formază o ceremonie particulară a unui cult religios. El este în strânsă legătură cu evenimentele religioase. Se prezintă ca o acțiune colectivă a cărei eficacitate este de ordine extra-empirică.

Riturile sunt întodeauna în raport direct cu miturile religioase și sociale care simbolizează și mențin viața. Ele explică și ne justifică mitul. Ritul prezintă următoarele caracteristici: o serie de comportamente vizibile exterioare destinate autoconvingerii unei persoane; un sistem de norme care reglează anumite secvențe procedurale pe care participantii trebuie să le urmărească cu scrupulozitate; și un caracter repetitiv constituit din segmente ale căror secvențe nu sunt subiect de variație.

Prin tehnici simbolice care implică adeziunea indiscutabilă la semnificațiile pe care le mobilizează, ritul instituie stăpânirea obiectelor colective și individuale supra-investite afeciv, destinate sacralizării. În latura socială, în viața de grup, ritul întărește legătura socială, reactualizând simbolurile fondatoare și organizarea colectivă căreia îi reafirmă aspectele. El utilizează un cod care se vrea imuabil, a cărui respectare scrupuloasă este considerată ca bază a eficacității sale.¹⁹

Avem o largă clasificare a riturilor.²⁰ În principal distingem rituri pozitive și rituri negative. În cadrul riturilor pozitive avem rituri manuale, rituri sacrificale și rituri de trecere

Riturile manuale sunt bazate pe un comportament dat, se utilizează obiecte, se stabilește un raport între lume și "metalume". Prin ele ne facem părtași de o existență care nu ține seama de timp (consacrare, sărbătoare).

Riturile sacrificale au un caracter obișnuit și țin seama de un loc sacrificial. În cadrul lor se îndeplinește un sacrificiu prin care se stabilește contactul cu divinitatea.

Riturile de trecere (căsătoria, ceremonia de inițiere...) constituie o serie de repere - dovezi fixate prin tradiție pe care individul trebuie să le parcurgă trecând dintr-un status la altul. Amintim aici riturile magice ca o contrapunere la riturile religioase:

Magie	Religie
Imaginație	Transcendență
Manipulare	Libertate de alegere
Privat (cu ușile închise)	Public (manifestare publică)

¹⁸ Doron R., Parot F., *op .cit.*, p. 683-684

¹⁹ Joachin Wach, *Sociologia Religiei* , Iași 1997, p. 69 -123

²⁰ Zuccari G., *op. cit.*, p. 108

În viața cotidiană găsim numeroase comportamente repetative. Avem celebrări ale nasterii și ale morții, comemorări ale unor evenimente fundamentale din istoria unei națiuni, treceri dintr-un status în altul etc. În toate acestea se prezintă aspecte legate de credința și orientarea religioasă a societății.

Aceste rituri au capacitatea și forța de a reuni oamenii. Sunt momente ocazionale în carul cărora comunitatea trăiește propria unitate și identitate. Ritul reprezintă modul prin care comunitatea se vindecă de angoasă și incertitudine, de frica de a-si pierde ordinea propriei existențe.

Riturile negative se fomeză existențial în cadrul dezvoltării noastre, în cadrul secretelor, în cadrul acțiunilor de înțelegere. În aceste situații ritul se manifestă ca un mecanism de rutină, se privează de adevăr, de sensul existențial. Când se manifestă cu mecanisme și acțiuni fondate pe o repetare ciclică se practică un rit impropriu. Aceia care trăiesc astfel nu sunt practicanți ci sunt *observatori ai religiei*. Această sintagmă subliniază scrupulozitatea credinței într-un model tradițional care se prezintă ca o scuză, în care Tradiția își pierde natura și se concentrează doar asupra comportamentului.

Semnul și simbolul. Termenul "simbol" este de proveniență latină. Symbolus înseamnă semn de recunoaștere; Symbola era contribuția bănească pentru un banchet; iar Symbolum era în limbajul creștin crezul apostolic. Între semn și simbol există o corelare firească. Semnul are un sens static, este un simplu semn de recunoaștere, este un indicator al învățării. Simbolul are un sens dinamic, dezvăluind o experiență de contradicție, de ambivalență. Simbolul desfășoară o activitate de reunificare, legată de un sens profund, schimbă cuvântul punându-i în lumină sensurile.²¹

Semn	Simbol
Semn static	Sens binar
Semn de recunoaștere	Experiență de contradicție (ambivalență)
Indicații de semnificare	Activitate de reunificare (face legătura cu semnul profund) Schimbă cuvântul (analogie și explicare)

În lumea antică problematica simbolurilor și interpretarea lor era în strânsă legătură cu problema miturilor și a interpretării lor. Scrierea povestirilor mitice ascunde semnificații profunde de natură etică fizică istorică sau spirituală. Problema interpretării simbolurilor coincide cu problema revelării "adevărului" și a celor care sunt purtătorii lui. Simbolul este un obiect care invocă o realitate precisă

Simbol este "tot ceea ce are un caracter sensibil", adică orice entitate la care se aplică activitatea cognitivă de reprezentare. El poate fi considerat o producție culturală, înscrisă în cadrul sistemelor de exprimare și de interpretare proprii speciei umane. Prin simbol se acoperă mai multe ansambluri de semnificații net distincte. Utilizat ca semn el poate indica curent orice formă unică de unire a unui "reprezentant" sensibil și al unui "reprezentant" psihic.²²

²¹ Doron R., Parot F., *op. cit.*, p. 683-684

²² Zuccari G., *op. cit.*, p. 110-111

Semiologia folosește termenul de simbol într-o accepție foarte diferită. Pe când termenul de semnal desemnează unitatea "bifată" a oricărui cod de comunicare, termenul de simbol desemnează un subansamblu de unități, care poate fi larg sau restrâns. În viziune mai largă, este simbol orice unitate a cărei față este un "reprezentant". Din acest moment un semnal poate fi ori un semn, ori un simbol.

Ca orice situație semiotică, semnul religios presupune trei componente: *semnificatul* sau purtătorul material al sensului care poate fi un gest, un cuvânt, un obiect liturgic etc; *semnificatul sau sensul* ce transcende concretețea obiectuală, vizând ideea sau conceptul; și *referentul* care poate fi obiectul sau calitățile transcendente.

Semnul religios are nu numai o valoare simbolică. El face trimitere la actul inițial pe care-l aduce în prezent într-o formă "condensată" și-l încarcă cu o puternică dimensiune ființială, generatoare de sacralitate. Semnul nu mai semnifică ci construiește, reînființează o realitate.

Într-o primă accepție, simbolismul desemnează proprietatea pe care o au anumite obiecte sau evenimente, de a putea funcționa ca simboluri, adică de a putea fi instituite în unități semiotice a căror față "reprezentant" întreține un raport motivat, de ordin istorico-cultural cu fața "reprezentat"²³.

Simbolismul desemnează și orice tip de sistem simbolic, ca și condițiile sale de utilizare. El se aplică la metodele, care interpretează sistemele de credințe, miturile, riturile etc., dintr-o perspectivă simbolică, atribuindu-le un alt nivel, "ascuns" sau semnificat.

Fată de vorbirea marcată de temporalitate, scrierea este un limbaj constrâns la spațialitate și problema care se pune este de a exploata la maximum consecințele acestei constrângeri, coexistența unităților într-o ordonare și ierarhie semnificantă slujind punctele modale ale textului.

Limbajul este creator de "lucruri". Această perspectivă este absurdă pentru metafizica tradițională care vede în limbaj doar un atribut posedat de om și un instrument pentru a denumi un lucru care nu este prezent ci este reprezentat simbolic. Această putere creatoare nu vine din puterea omului de a crea semnificații prin timp.²⁴

Simbolul este o imagine prin care se exprimă în exterior infinitul ca fiind finit abstractul ca fiind concret. Este suprema exprimare a capacității imaginative. Nu poate fi descifrat sau interpretat odată pentru todeauna deoarece caracteristicile sale sunt instantaneitate și totalitate. Simbolul atrage atenția nu prin sine însuși ci prin funcția sa socială. Este o exprimare a unității sociale în forma materială și al aspectului constitutiv al faptelor sociale. Permite unui grup să câștige conștiință de sine și prin reproducerea simbolului se asigură continuitatea cu care se identifică comunitatea. Simbolul constituie miezul de comunicare privilegiată a semnelor ca principal vehicol prin care inconștientul comunică cu conștientul. Simbolul nu este o exprimare alegorică ci este o imagine, un desen obscur și intuitiv a spiritului. Nu este o îmbrăcare orientală a gândirii sau o reproducere a originalului ci este o formă spirituală de exprimare într-o lume a comunicării.

²³ Doron R., Parot F., *op. cit.*, p. 717-719

²⁴ Roventa-Frumusani D., *op. cit.*, p. 33-35 și 79-80

În viziune restrânsă, se poate vorbi de "icon" atunci când relația motivată este de tip analogic ideii care o transmite, de "index" atunci când această relație este de tip cauzal, iar tremenul de simbol va fi rezervat pentru a desemna unitățile al căror raport de motivare este de ordin istorico-cultural (crucifixul, semn al creștinismului). Acesta din urmă accepție a termenului este solidară cu o a treia semnificație, cu caracter mai mult funcțional decât structural, care trimite la ordinul simbolicului și la mecanismele de simbolizare.²⁵

Simbolizarea este un proces de relaționare a două sau mai multor unități semiotice, de același nivel sau de nivel diferit. Bazat pe un sistem de asociații mai mult sau mai puțin stabile, acest proces este susceptibil să reinterpreteze orice tip de unitate semiotică (prin deplasare), condensare sau figurare și să facă din el simbolul "a altceva" al cărui caracter rămâne ascuns. Acest al treilea tip de simbol trebuie, din acest moment, să facă obiectul unei interpretări. Aceasta va viza, dacă nu să-și stabilească semnificația ultimă, cel puțin să descurce firele asociațiilor pe care se bazează.

În lingvistică, se distinge, astfel, semnificatul unui semn, care este sesizabil în cadrul sistemului formal al limbii, al conotației sale, adică al unor eventuale "sensuri secundare" de ordin simbolic. Sensul secundar poate rezulta din asociații stabilite în clasa unităților care trimit la un același referent, sau el poate rezulta din asociații mai libere interpretând opțiunile lexicale sau sintactice efectuate la formarea discursului.

Simbolul este produsul a două determinări. El apare ca un element "mut" sau inconștient (subiectul este incapabil să formuleze asociații în legătură cu el) care trimite la un "câmp al simbolizatului foarte restrâns fie cel al fantasmelor originare, fie al arhetipurilor inconștientului colectiv.

Dacă orice entitate poate materializa un simbol, valoarea pe care acesta o dobândește în raportul său cu simbolizatului este constantă. Astfel se dobândește limbajul simbolic fundamental, propriu umanității. Această limbă a "imaginarului" ar constitui un sistem de modele simbolice performate, susceptibil de a da naștere unei structurări de ordin secund nu numai al vieții psihice, ci și a miturilor și a ansamblului sistemelor de acțiune umană și să facă astfel din acestea "sisteme simbolice"

Simbolistica creștină este un patrimoniu de simboluri literare sau iconografice a căror condensare este pătrunsă de experiență creștină. Gîndirea simbolică este cosubstanțială omului. Precede limbajul și înțelegerea pentru că precedează aspecte mai profunde ale realității. Este o modalitate autonomă de cunoaștere. Poartă în sine nostalgia originilor. Simbolul este prin excelență religios. El transmite manifestări ale sacralului. Simbolul revelează o realitate sacră și cosmogonică acolo unde nici o alta manifestare nu este capabilă de revelare.

Simbolul religios este un cuvânt cheie în limbajul religios. Este expresia unui limbaj relațional care îl interpelează pe om, care îl cheamă personal. În istoria religiilor simbolul este instrumentul care datorită funcției sale imaginare reprezintă realitatea și exprimă în mod sensibil, nevăzutul, divinul. În religiile primitive, bazate pe o mentalitate cu tendință substanțială, simbolul ajunge să se identifice cu realitatea. De asemenea în misterele religiilor antice a căror doctrină are ca obiect realitatea suprasensibilă se regăsesc nenumărate concepte abstracte cu valoare

²⁵ Zuccari G., *op. cit.*, p. 111

simbolcă fundamentate realist. În acest caz ritul de inițiere care îl conjugă pe om cu Dumnezeu este făcut de un act sensibil gestul. Când religia evoluează către o forma mai spiritualizată, simbolul se dematerializează. El exprimă în scheme conceptuale uzuale realitatea infinită: reprezintă astfel într-o manieră evocativă o realitate, misterioasă inaccesibilă analizei raționale.²⁶

În creștinism, simbolul este profesiunea de credință îmbogățită prin botez care este un semn recunoscut al apartenenței la comunitate. Simbolul reprezintă în textele sacre "categoria existențială" fără de care este imposibilă atribuirea de sensuri altor aspecte religioase. Fără recunoașterea simbolică ne este imposibilă apropierea de textele biblice. Acestea ni se explică în culorile simbolice, lirice, ale Psaltirii care altfel devin opace și imposibil de înțeles datorită formulărilor spirituale stereotipe. Fără simbol nu putem să intrăm în fascinantă lume a Cântării Cântărilor și nu vom putea să înțelegem furtuna simbolistică prin care ni se deschide în față Apocalipsa. Dacă încercăm să pătrundem scrierile sacre în mod strict literar vom întâlni o lectură obscură și nu vom descoperii în ele Biserica ca și un loc al credinței, chemare la speranță și chemare la viață.

Cuvintele lui Isus sunt simboluri narative: păsările cerului nu seamănă și nu seceră, crinii câmpului sunt superiori în eleganță modei solomonice; valoarea trecerii timpului: soarele, ploaia, ramurile verzi; cina nupțială, purtătoarele de candelă; vameșii, fiul risipitor, cămătarul și datornicii, tânărul bogat, victima violenței...toate acestea devin semne ale Lui Dumnezeu. "Împărăția Cerului este asemenea..." este clasicul început a oricărei parabole a lui Isus Cristos. Fără cunoașterea simbolisticii biblice rămâne impenetrabil patrimoniul artistic deoarece Scriptura are simboluri iconice fundamentale. Simbolurile biblice își au esența în Cristos, simbolul perfect: copil sau răstignit pe cruce, unește în el doi poli extremi cu toate semnificațiile posibile. Este atât om cât și Dumnezeu.

Aceste punctări extrem de sintetice despre categoria interpretativă a religiei intenționează să ofere câteva puncte de reflexie educativă și didactică care vor fi folosite pentru proiectul educativ catehetic. Miturile, riturile, semnele și simbolurile sunt impregnate de elemente psihologice, etico-sociale, culturale. Ele preiau din spațiul văzut al cunoașterii, al cercetării al explorării necunoscutului și ne conduc spre stabilirea identității în diversitate. Prin ele ne regăsim sensul și apartenența la comunitate, ne stabilim caracterele culturale. Ne creem o lume fantastică "o lume posibilă" ca o alternativă la realitatea nedorită. Prin ele ne deschidem procesele de socializare din viața comunitară. Toate activitățile pedagogico-educative: de clarificare, de decodificare, de cercetare, de interpretare, de confruntare și organizare a cunoașterii se realizează prin intermediul relațiilor și a conexiunilor semnificative. Ne constituim linii directive ale dezvoltării, ale amplificării posibilităților de înțelegere și comunicare a oricărui tip de realitate. Aceste activități se centrează pe persoană, în toate dimensiunile existenței sale după parametri cognitivi, logico-formali, simbolici, estetici, educativi și etico sociali.

²⁶ CBC, p. 53-55

Recurgerea la mijloace didactice specifice religiei

Mijloacele didactice eliberează din constrângerea și limitarea muncii de grup și a atmosferei clasei: prin intermediul lor, realitatea lumii și multitudinea realităților sociale intră în procesul catehetic. Tot ceea ce este introdus în procesul de predare-învățare, pe lângă interacțiunea directă dintre catehet și catehizați intră în categoria mijloace didactice, deși în sens larg, pînă și vocea participantilor la cateheză, poate fi categorisită ca atare. Este însă vorba de cărți, subsidii, caiete de lucru, tablă, mijloace audio vizuale, etc.²⁷

Ca rezultat, cateheza beneficiază de o serie de avantaje: se învață mai repede și mai mult, se combate saturarea vederii și auzului datorate de abuzul de media în timpul liber; se sporește intensitatea participării și creativitatea; se exercită un nivel mai profund al comunicării prin mijloacele audio vizuale; mesajul primit este întărit și astfel se poate repercuta asupra acțiunii.

Contribuția catehetului la îmbogățirea ofertei de mijloace didactice (prin lecturile sale, vizionare de filme, diapozitive, programe de televiziune, fotografii, panouri, afișe) este indispensabilă pentru ancorarea predării și învățării și pentru aplicarea celor învățate prin acțiune personală a catehizaților în realitatea lumii contemporane.

Metode de prezentare activă. Taxonomiile avansate ne ajută să identificăm tendințele generale ale metodologiei către caracteristici polare: tradiționalitate-modernitate, generalitate-particularitate, algoritmicitate-euristicitate, verbalitate-intuitivitate în vederea unei etichetări și circumscriseri teoretice,²⁸ atunci când se cere o astfel de explicitare, sau pentru alegerea și selectarea practică a unor metode de învățămînt, în circumstanțe pragmatice variate.

Activitatea educativă se bazează pe acțiuni independente, subordonate atingerii unor activități generale ale învățămîntului. Fiecare acțiune servește atingerii unui scop și fiecare acțiune este alcătuită din mai multe operații. Activității îi corespunde o *metodă* iar operației un *procedeu*.²⁹ Strategiile didactice organizează și produc procesul de instruire pe baza metodelor a mijloacelor de învățămînt și a formelor de grupare a elevilor. Ele pot fi explicativ demonstrative, algoritmice, euristice, inductive, deductive și combinate.

Considerăm că fiecare metodă didactică poate poseda, la un moment dat, note și trăsături care o vor face să se integreze, succesiv în clasele de metode mai sus invocate. Cel mai adesea, metodele nu se manifestă izolat. Ele se concretizează în variante metodologice compozite, prin difuziunea permanentă a unor trăsături și prin articularea a două sau mai multe metode. Există însă o serie de metode "primare", de "tipuri" metodologice din care derivă combinații inedite și pe care este bine să le trecem în revistă. Vom evoca și o serie de combinații compozite propuse pentru orele de religie în funcție de obiectivele pe care și le stabilește cadrul didactic.

²⁷ Goția, M., *op. cit.*, p. 5-6

²⁸ Roventa-Frumusani D., *op. cit.*, p. 79

²⁹ Cucoș C., *Educația religioasă*, Iași, p. 181-282

Expunerea pe cale orală a unor cunoștințe noi, într-o structură bine încheiată garantează o eficiență sporită pentru transmiterea unui volum mare de informații într-o unitate de timp bine determinată. În funcție de natura și de amploarea deducțiilor și argumentelor desfășurate, de stilul discursiv și de concretitudinea limbajului folosit, expunerea cunoaște mai multe variante: povestirea, explicația, prelegerea, expunerea universitară, expunerea cu oponent.³⁰

Expunerea la ora de religie va trebui să fie cât mai activă. "Nu este suficient să fi clar, logic și interesant. Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să fie asimilat, cere o receptivitate activă. Elementele credinței trebuie să fie interiorizate. Nu ai parte de credință decât în măsura în care aderi în mod vital la Mesaj."³¹ De aceea trebuie ca expozeul profesorului să urmeze un curs mai mult inductiv decât deductiv. Pedagogul care predă religia va recurge la o logică aparte a expunerii sale. Este vorba de trăire, de comportament, de sentiment și de aceea se va apela la o logică mai concretă. Se poate recurge la procedee de activizare a expunerii prin implicarea elementelor existențiale cu corelații directe în realitatea faptică, palpabilă, cunoscută și trăită de elevi.

Expunerea, în cadrul predării religiei, se realizează sub forma unui *itinerariu catecumenal*. Evanghelia și cateheza constituie un proces complex alcătuit din fenomene variate: reînnoirea omului, mărturia de viață, vestirea explicită, aderarea inimii, intrarea în comunitate, primirea semnelor, inițiative de apostolat. În itinerariul catecumenal care se inspiră din acest parcurs se pleacă de la experiența umano-creștină trăită de elev și de comunitate. Elevul este stimulat să prezinte aceste experiențe și să le evoce, să le urmărească sub diferitele aspecte și să găsească valorile cuprinse în ele. Este sigur că tot ceea ce experimentează oamenii poate deveni o chemare din partea lui Dumnezeu, și deci un moment de mântuire. Experiențele trăite sunt așezate apoi în lumina Cuvântului și interpretate în această lumină. Verificarea cunoștințelor se aprofundează cu confruntarea cu experiența comunităților creștine.³² Apogeul vieții de credință se desfășoară în sacramele și Liturghie, în comuniune cu ceilalți și astfel transformăți, credincioșii au posibilitatea de a-și împlini misiunea: de a realiza mântuirea în experiențele de viață evocate la început.

Conversația euristică sau metoda întâlnirii dialog este o modalitate de incitare a elevilor prin întrebări și are la bază maieutica socratică, meșteșugul aflării adevărilor printr-un șir de întrebări bine și oportun puse. Prin acest procedeu elevii sunt invitați să realizeze o incursiune în propriul univers spiritual și să facă o serie de conexiuni care să faciliteze dezvăluirea de noi aspecte ale problemei puse. Ivirea unor întrebări nu este semnul obligatoriu al necunoașterii. Dimpotrivă prezența ei denotă că ceva din ce se caută este anunțat prin chiar punerea întrebării. Tot odată întrebarea predispozează la o dezvăluire a lucrurilor altfel decât la știam până acum. Ea pretinde a "uita" ceea ce cunoaștem în profitul prospectării altor aspecte ale realității interogate.³³

³⁰ *Ibidem*, p. 233-244

³¹ CBC, p. 385

³² Goția M., *op. cit.*, p. 77-78

³³ Cucoș C., *op. cit.*, p.235

Mesajul biblico-liturgic presupune interogație și autointerogație; el cere mărturisire și răspândire. Putem considera conversația euristică în predarea religiei ca luând forma *itinerariului biblic* deoarece întrebările se pot adresa întregului grup de elevi cu scopul de a deschide o pista programatică cu substrat biblic sau liturgic, de a găsi soluție la o problemă mai dificilă. Întrebarea poate fi un pretext pentru începerea unei expuneri, a unui dialog, a unei demonstrații sau a unei argumentări. Ne putem da seama în funcție de întrebările pe care ni le adresează elevii, de căutările lor, de frământările lor, de expectanțele care le au și de limitările sau dificultățile în care au intrat.

În cadrul *itinerariului biblic* plecăm de la Cuvântul lui Dumnezeu, folosind pasaje din Biblie necesare parcurgerii unui drum de credință. Se pleacă, deci, de la Cuvântul lui Dumnezeu cuprins în Biblie și interpretat de Biserică și se pătrunde apoi în experiență, lăsând acest Cuvânt să acționeze "aici și acum". Vom găsi întotdeauna în catehism, sau în manualul de religie un început de interpretare, pe acesta va trebui să-l folosim utilizând diferite tehnici catehetice.³⁴

Metoda aliantei este o modalitate specifică de realizare a educației religioase sau de catehizare în grup.³⁵ Modelul acestei metode este bazată pe maniera hristocentrică de răspândire a învățăturilor divine. Relația invocată este în concordanță cu tendințele de evoluție a tinerilor către autonomie. Se pleacă de la premisa că omul nu este un univers închis, ci o realitate deschisă, o existență în relație cu alții. Înainte de a intra în relație cu transcendența trebuie să învățăm să comunicăm cu ceilalți semenii. Această deschidere este un raport fundamental, constitutiv, care se actualizează diferit în funcție de vârste sau situații sociale diverse.

Este nevoie de o pedagogie dominantă, amicală, de o alianță nouă între educator și educat. Educatorii sunt invitați să respecte libertatea de opinie și de credință a elevilor, să intre în dialog sincer și deschis cu ei, să caute împreună răspunsuri la marile probleme care îi frământă. Acest tip de itinerariu în cateheză se numește *experiențial sau antropologic*³⁶ deoarece pentru a construi un drum de credință se pleacă de la realitatea umană care se confruntă cu Cuvântul lui Dumnezeu și se deduc din această confruntare angajamente de viață. Observând viața de toate zilele, vom releva sensurile ultime ale experienței, semnificațiile esențiale ale acțiunii omului și astfel cea mai comună împrejurare va apărea ca eveniment pentru mântuire. Referirea la experiența umană, pe de altă parte, nu va exclude în nici un caz referirile religioase deja existente, ci le va reliefa. Astfel confruntarea cu Cuvântul nu va fi forțată.

Demonstrația didactică constă în prezentarea unor obiecte, fenomene sau substitute ale acestora în executarea unor acțiuni în scopul asigurării unui suport concret senzorial care va facilita cunoașterea anumitor aspecte ale realității de ordin practic. Demonstrația didactică nu se identifică cu demonstrarea deductivă, teoretică. A demonstra înseamnă a arăta, a prezenta obiecte, procese, acțiuni reale, în vederea inducerii la elevi a unor constante fundamentale în cunoaștere. La baza demonstrației didactice se află un suport material, natural, figurativ sau simbolic, de la care se pleacă și se construiesc reprezentări, constatări, interpretări. În

³⁴ Goția M., *op. cit.*, p. 80-82

³⁵ Battista-Bosco G., *Psicopedagogia a servizio dell' evangelizzazione*, Torino, p. 74-78

³⁶ Goția M., *op. cit.*, p. 80-82

acest sens, metoda itinerarului *liturgico-sacramental* poate fi considerat metoda demonstrației. Gesticulația preotului când face rugăciunea, observarea și explicarea elementelor motrice și de limbaj constitutive ale acestora sunt baze ale demonstrației și constituie un suport "concret" care potentează explicări mai abstracte.

Demonstrația sprijină procesul cunoașterii atât pe traiectul deductiv, prin materializarea și concretizarea unor idei în construcții ideatice de ordin inferior cât și pe traiectul inductiv, prin conceptualizarea și "desprinderea" de realitate prin obținerea unor cadre idealizate de operare, ce garantează pătrunderea și explicarea mai nuanțată și mai adâncă a realității. Datoria catehetului este să facă să vorbească obiectele și semnele liturgice, cu sensul lor de credință, care altfel riscă să rămână neînțelese. Itinerariul liturgico-sacramental pe care trebuie să-l urmeze împreună cu catehizații trebuie să pornească de la semnele liturgico-sacramentale pe care le celebrează creștinii, să li se explice semnificația existențială profundă și să descopere conjugarea vieții noastre cu infailibilul mister al lui Dumnezeu. Liturgia și sacramentele pot deveni astfel cateheză nu doar prin cuvintele care se rostesc ci prin lucrurile și gesturile sacre care se folosesc. Este asadar o cateheză a semnelor simbolice.

Tehnicile catehetice propuse nu sunt decât forme ale dialogului catehetic, care urmează cel mai fidel pedagogia divină: Dumnezeu îl cheamă pe om, îi vorbește și așteaptă răspunsul liber al omului. Conținutul catehezei depășește condiția unor sume de cunoștințe despre Dumnezeu, ea evocă experiența personală cu Dumnezeu, o însoțește, o transformă, îi dă viață punând-o în practică. În acest sens, tehnicile catehetice pe care le propunem sunt menite să favorizeze întâlnirea dintre cuvântul de credință sau Scrierile sacre, cu experiența personală a catehizaților.

Stimuli comportamentali. Tehnica dialogului trebuie să fie bine mânăuită de către profesorul de religie pentru că de ea depinde participarea activă și afectivă a subiecților. Dialogul debutează cu lansarea întrebărilor din partea catehetului, se cumulează apoi răspunsurile catehizaților, profesorul de religie revine apoi asupra întrebărilor mai reprezentative pentru comunitate, se evaluează întrebările și răspunsurile și se trage o concluzie finală.

Întâlnirea-dialog poate fi abordată din numeroase puncte de vedere în funcție de obiectivele pe care le are catehetul. Se pot folosi tehnici catehetice de autoprezentare, descoperire reciprocă și de dezvoltare a vieții de grup; tehnici pentru cunoașterea ideilor și a experienței participanților în legătură cu o temă și stimularea lor pentru noi aprofunări și evaluări; de abordare analitică și aprofundare a unui text biblic; tehnici pentru restructurarea și amplificarea convingerilor, atitudinilor și a comportamentelor; tehnici de consolidare și reexprimare; tehnici catehetice de evaluare.³⁷

Din categoria metodelor utilizate pentru autoprezentare și descoperire reciprocă și de dezvoltare a vieții de grup se pot folosi: *ascultarea activă, oglinda, chestionarul "lui Proust", harta cu fotografii, un portret în patru cuvinte, autopsia, autoportret cu un obiect semnificativ, fișa de identitate, interviul în trei, "dacă aș fi...", buchetul de flori, scara valorilor, masa grafitti, urările, mica publicitate, emblema grupului, ancheta "ce-mi doresc?", caruselul, purtătorii de cuvânt, valiza*

³⁷ *Ibidem*, p. 82-85

etc. Pentru a sonda și a cunoaște ideile destinatarilor catehezei în legătură cu o temă și stimularea lor pentru noi aprofundări și evaluări se pot folosi: *adunarea, masa rotundă, chestionarul, ancheta, interviul, brainstorming-ul etc.*³⁸ În cazul abordării analitice și aprofundării unui text biblic putem alege una dintre următoarele metode: *lectura unui text cu voce tare, lectura în tăcere de pe tablă sau de pe panou, lectura înregistrată, povestirea cu biblia în mână, povestirea, textul biblic incomplet, reliefarea textului, textul biblic în rugăciune comună, semnele tricolore, lectura-interviu, analiza textului prin rezumat, analiza textului prin recitare, analiza textului prin explorarea domeniului lexical și semantic, analiza exegetică a textului, analiza transformărilor din textul unei povestiri, în prelungirea evangheliei, "tu ce crezi?", cu alți ochi etc.*

Pentru restructurarea și amplificarea convingerilor, atitudinilor și comportamentelor putem face: *analiză pe texte, "teza și antiteza", "pro si contra", "luati atitudine" etc.* Tehnicile de consolidare și reexprimare pot fi: *crearea unui text, panoul cu întrebări și răspunsuri, caietul cu întrebări, scrisoare adresată unei personalități, frazele neîncheiate etc.*³⁹ Evaluarea se poate face prin următoarele tehnici: *cântarul, privirea neagră, căutătorii de aur, sita întrebărilor etc.*⁴⁰

Elementele iconografice - stimuli cognitivi. Arta are o funcție extra-estetică, de cultivare a unor sentimente și atitudini religioase, de formare a personalității pentru valorile autentice. Religia, la rândul ei deschide spiritul pentru formarea estetică și apelează deseori la suportul estetic pentru transmiterea mesajului specific. "Contemplația artei crează o stare de suflet favorabilă religiei."⁴¹

Arta religioasă comportă o dimensiune didactică, întrucât "acompaniază" o ideatică de ordin dogmatic, instrumentează un anumit ceremonial religios, facilitează transmiterea unui mesaj, contribuie la generarea și fixarea unei credințe. Arta religioasă nu este un simplu adjuvant, un cadru decorativ, ci este un corp distinct al credinței religioase, parte integrantă a edificiului religios.

La orele de religie se pot integra diferite mijloace de învățământ: instrumente sau complexe instrumentale menite a facilita transmiterea unor cunoștințe, formarea unor deprinderi, evaluarea unor achiziții, realizarea unor aplicații practice în cadrul procesului instructiv-educativ. Instrumentarea acțiunilor ce prezidează travaliul paideutic vine în întâmpinarea optimizării procesului de învățământ, a redimensionării raportului dintre latura verbalistă și cea acțional-productivă a practicii didactice.

În același timp, mijloacele de învățământ audio-vizuale, facilitează punerea în contact a elevilor cu obiecte și fenomene mai greu accesibile percepției directe, cu procese intime, cu aspecte ale realității rar întâlnite sau greu sesizabile, care nu pot fi deslușite decât prin prelucrări sofisticate cu ajutorul unor tehnici și instrumente speciale.

Mijloacele de învățământ iconografice au mai mult decât o funcție pur formativă, de facilitare a transmiterii unor cunoștințe, ele dețin și virtuți modelatoare, îi familiarizează pe elevi cu mânuirea, selectarea și semnificarea unor simboluri indispensabile pentru descrierea și înțelegerea a noi aspecte sau dimensiuni ale vieții de credință.

³⁸ Cionchi G., *op. cit.*, p 266-278

³⁹ Goția M., *op. cit.*, p. 81.92

⁴⁰ *Ibidem*, p. 93-98

⁴¹ Paul Evdochimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, București, 1992, p. 24

Elementele iconografice prezentate plastic și explicitate verbal, în sensul semnului și a semnificatului simbolic, solicită și sprijină operațiile gândirii, stimulează căutarea și cercetarea, dezvoltă imaginația și creativitatea elevilor. Totodată, ele stimulează elevii către anumite probleme, stârnindu-le curiozitatea și motivându-i în plus în defrișarea a noi teorii cognitive. Imaginea, de fapt, este definită ca un mesaj plin de o pluritate de semne recunoscute după un anumit cod specific artei creștine.

Deoarece mediatorii iconografici substituie subiectul transcendent cu imaginea lor, ne mediază apropierea de realitatea pe care o reprezintă, în asemenea măsură încât ne ajută să ne menținem un raport fizico-perceptiv. Ei pot deschide latura transcendentă a intimului prin contemplare și integere plastică, iconografică sau monumentală. Prin armonizarea acestora în cadrul orelor de religie, prin aportul lor la concretizarea designului instrucțional și chiar prin formele lor estetice, mijloacele de învățământ iconice și iconografice pot favoriza cultivarea simțului echilibrului și al frumosului.

Exemple similare modelelor iconografice sunt fotografiile, desenele, benzile desenate, diapozitivele, planșele etc, ele pot fi, de asemenea, utilizate cu succes în activitatea de predare. Utilizarea mediatorilor iconici devine posibilă în măsura în care există o competență de "decodificare" iconică sau iconografică, astfel această imagine decodificată poate deveni un înălțător instrument de comunicare transcendentă.⁴²

Scoala este chemată să recupereze acea "centrare asupra persoanei" care configurează comunitatea educată care în cadrul învățării, face tot posibilul să introducă în învățare codurile necesare descifrării sacralului. În activitatea mediatoare didactică trebuie să ne concentrăm atenția asupra normelor în care se încadrează imaginile iconografice. Prin intermediul lor putem înțelege și exprima limbajul icoanei. El ne poate oferi o funcție critică și o producție inteligentă: dobândim particularitățile gramaticale și sintactice ale limbajului iconografic și putem spera să ajungem la acea capacitate interpretativă care ne va ajuta să dobândim bogăția individuală ascunsă sub expresia imaginii.

Recurgerea la mediatorii iconografici este indispensabilă în strategia didactică deoarece prin intremediul lor se va înțelege mult mai ușor o povestire o vizionare cinematografică un diapozitiv, un montaj etc. Utilizarea mediatorilor iconografici facilitează capacitățile cognitive și rationamentele logice datorită succesiunii imaginilor pe care le prezintă. Acestia se pot folosi și în activitățile destinate copiilor foarte mici, sub forma ludică, prin prezentare de imagini însoțite de povestire accentuându-se pe "nuclee narrative" ale povestirii. Copiii vor învăța să facă conexiuni între nuclee dobândind capacitatea înțelegerii semnificatului implicit care este mai important decât cel explicit.⁴³

Rezultatul recurgerii la acești mediatorii este totuși limitat: limitele sunt legate de activitatea perceptivă care devine fundamentală. Sunt necesari și ceilalți mediatorii deoarece credința trebuie activată, adusă la realitatea unui raport fizic care să le permită să-și pună în fapt credința.

⁴² Roventa-Frumusani D., *op. cit.*, p. 70

⁴³ Battista-Bosco G., *op. cit.*, p. 142

Demersul catehetic și analogia. În cadrul demersului catehetic mediatorii analogici sunt cu precădere bazați pe stimulare în cadrul jocului. Ei ne oferă infinite posibilități de învățare de natură ludică și simulatoare.

Odata cu creșterea ponderii subiecților catehezei în procesul didactic s-a constatat că este foarte importantă disponibilitatea catehetului de ascultare a celor spuse de elevi. Prin intervențiile lor adesea surprinzătoare se pot naște noi orientări în abordarea temei, schimbarea centrului de atenție spre un alt aspect al acesteia, mai adecvat subiecților mai interesant, mai binevenit.

Chiar dacă este aparentă, retragerea catehetului în anumite momente face loc creativității și libertății catehizaților, iar aceștia pot învăța pe baza descoperirii și elaborării proprii. Cunoștințele dobândite astfel sunt mult mai durabile și mai eficiente decât într-o predare de tip expositiv în care elevul este într-o atitudine pasivă și mult mai puțin angajată.

În predarea frontală profesorul stă în fața clasei ca în fața unui întreg. Profesorul de religie trebuie să fie în măsură să se debaraseze de acest mod tradițional de predare deoarece nu este potrivit pentru orele de religie. Ora de religie trebuie să se manifeste ca o întâlnire-dialog în care participanții (atât catehetul cât și elevii sunt parteneri pe drumul credinței). Dialogul poate fi moderat de către profesor în scopul atingerii unor obiective precise, dar poate fi fixat pe o temă și moderat cu grijă spre o creștere liberă în direcția temei.

O clasă care este obișnuită doar să asculte va învăța cu greutate, dar dacă se procedează la dialogul didactic liber, legătura cu tema studiată nu dispare. Elevii contribuie cu observații care se pot constitui în componente ale întâlnirii catehetice următoare. Elementele dobândite în cursul orei de religie pot fi valorificate în formă liberă în alte domenii.

Activitatea individuală a subiecților, fie că este vorba de munca în tăcere cu manualul și caietul sau o altă formă de muncă individuală, trebuie să fie aplicată cu măsură, deoarece elevii simt nevoia sprijinului clasei și al profesorului, care îi alimentează motivație în cadrul gupului catehetic, obosec și demobilizează repede în timpul activităților individuale. Cu toate acestea, mai ales în cadrul programelor școlare prelungite, munca individuală își arată eficiența, ea fiind calea prin care subiecții ajung la prestații autonome, gustă ce înseamnă reușita și nereușita, experiențe indispensabile motivației lor pentru învățare.

Munca în pereche, realizată de elevii care stau unul lângă altul pentru a duce la bun sfârșit o sarcină încredințată lor, este o formă de interacțiune didactică, variantă a muncii în grup, care stimulează analogia prin aportul direct pe care fiecare îl aduce clasei.

Munca de grup constă în rezolvarea aceleiași sarcini didactice sau a unor părți ale unei sarcini didactice de către grupul catehetic împărțit în subgrupuri. După ce s-a realizat gruparea participanților în faza introductivă, li se comunică ce se așteaptă de la ei, li se dau directive precise pentru a se apropia cât mai eficient de obiectivele urmărite, precum și regulile de conlucrare dintre membrii grupului și dintre subgrupuri. Rezultatul activităților perechi, grupuri și subgrupuri, este împărțit catehetului și grupului întreg de un către purtător de cuvânt Profesorului de religie îi revine misiunea de a sintetiza rezultatele și de a le comunica tuturor într-o formă clară ușor de înțeles. Toți participanții la cateheză își vor recunoaște contribuția în această sinteză, se vor simți utili, respectați și mulțumiți.

MIJLOACE DIDACTICE SPECIFICE EDUCAȚIEI RELIGIOASE

Catehetul trebuie să fie în măsură să răspundă avalanșei de întrebări pe care o generează astfel de activități în care creativitatea și aportul personal trebuie să fie răsplătite și încurajate de profesorul de religie și apreciate de grupul catehetic prin notare și susținere. Numai așa catehizații reușesc să-și depășască anumite inhibiții, să se angajeze personal în întrebări și răspunsuri bazate pe experiență și analogie, deci motivați pentru învățare pe mai departe și mai ales mai siguri pe propria gândire autonomă.

Finalitatea jocurilor, a rolurilor jucate reprezintă experiențe extrem de semnificative la nivel emoțional și cognitiv. Gama lor se extinde și asupra dramatizărilor infantile din gestionarea didactică a lecției. Aceste tipuri complexe de exerciții simulate sunt strategii de formare a mărturisirii de credință care se înrădăcinează profund, fiind fertile chiar și al vârsta adultă.

În școală mediatorii analogici sunt esențiali pentru că prin ei se poate realiza interacțiunea activității catehetului cu activitatea elevilor. Se nasc astfel diferite forme de predare și diferite feluri de învățare, de capacitățile de înțelegere ale elevilor și demotivația acestora.

CÂTEVA CATEGORII DE UNELTE ȘI INSTRUMENTE DE FIER DIN DACIA ROMANĂ

CONSTANTIN ILIEȘ

RIASSUNTO. *Qualche categorie di arnesi e strumenti di ferro nella Dacia romana.* L'articolo presenta tipologicamente e sulla base di analogie da diverse provincie dell' Impero romano le seguenti categorie di arnesi e strumenti: arnesi da muratore (cazzuole), arnesi per la lavorazione del cuoio (coltelli per pellami e lesine) e strumenti per la lavorazione dei tessili (aghi).

1. Unelte de zidar. Mistrii

Mistria (*trulla*) era folosită pentru a lua, a duce, a arunca și a netezii diverse materiale plastice, în primul rând mortar. Din punctul de vedere al formei, mistria este alcătuită dintr-o lamă, a cărei formă variază mult, și un mâner, fie peduncular, fie tubular. Dar, înmănușarea pedunculară este de departe cea mai frecventă. Mânerul peduncular este dublu îndoit, uneori în unghi drept, ceea ce situează cele două părți componente ale uneltei în planuri diferite. Această dispunere (formă) permite zidarului să atace suprafața în lucru de jos în sus.

W. Gaitzsch¹ și W. H. Manning² au elaborat fiecare câte o tipologie a mistriilor romane, clasificări bazate pe forma lamei acestora. Ne vom referi la cea a lui W. Gaitzsch (fig.1), care este mai nuanțată și mai completă. Astfel, există șase tipuri principale de lame: ovale și terminate cu vârf (A), eliptice (B), triunghiulare (C), rombice (D), rectangulare (E) și trapezoidale (F). Aceste forme prezintă, la rândul lor, numeroase variante.

O comparație între mistriile romane și cele moderne nu permite decelarea vreunui indiciu suplimentar care să ajute la determinarea scopului mai precis în care era folosită fiecare variantă. Într-adevăr, forma lamelor a evoluat mult³, ceea ce pare să reflecte, în esență, obiceiurile și preferințele zidarilor înșiși.

Mistria a fost inventată de către romani și s-a răspândit în provincii odată cu tehnica construcțiilor în zid, care utilizează pe scară largă mortarul. Astfel, folosirea mistriei a devenit obișnuită în cursul secolelor al II-lea și al III-lea d. Hr., epocă de înflorire pentru acest tip de construcții în piatră.

¹ Gaitzsch 1980, p. 130-147

² Newcastle, p. 26-27

³ Mistriile romane prezintă, deseori, o lamă lată și rotunjită, trăsătură mai puțin frecventă în prezent

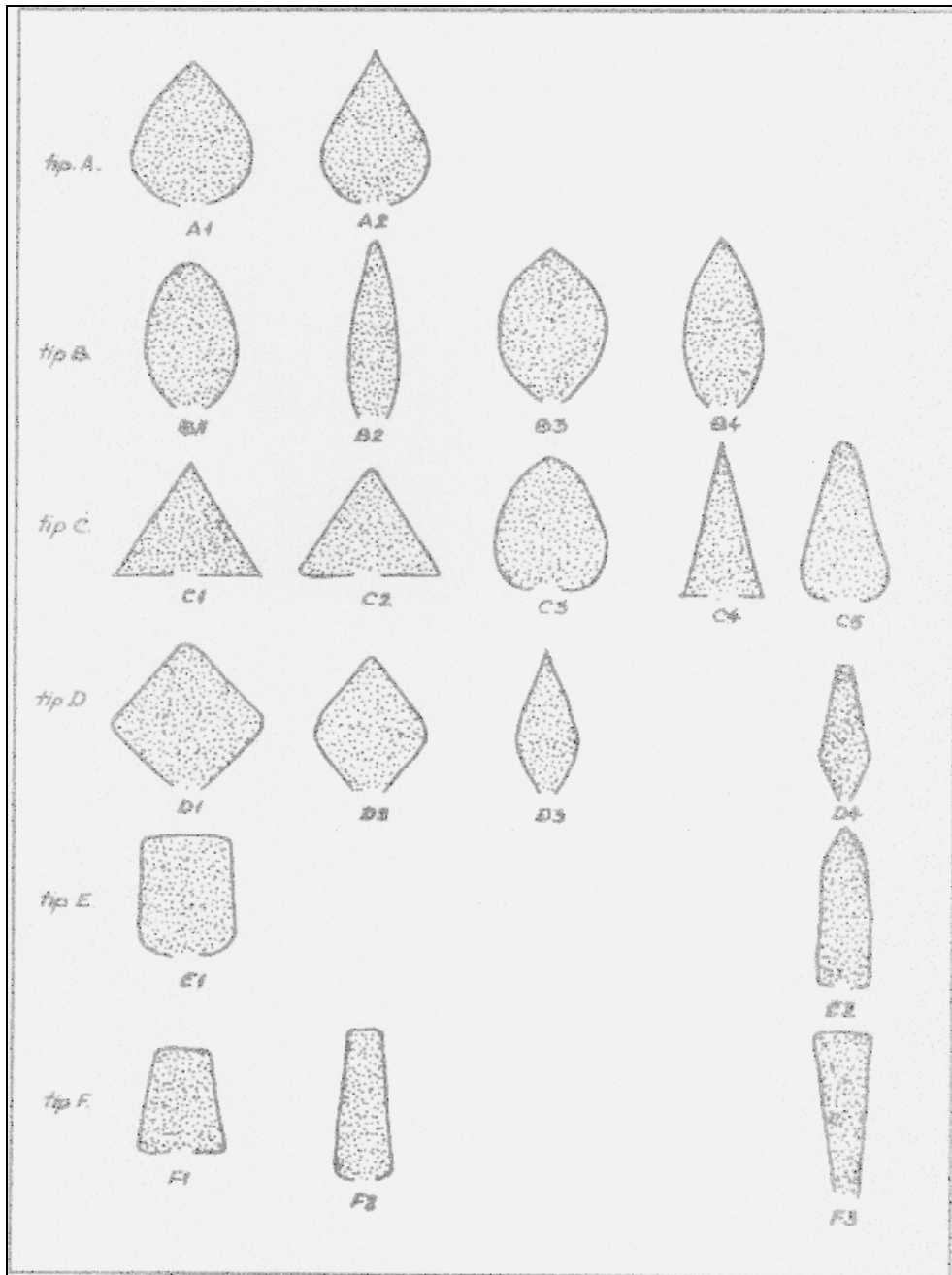


FIG. 1. Mistrii (după W. Gaitzsch)

În Dacia se cunosc trei exemplare întregi și unul fragmentar. Ele provin de la Gilău (pl. I/1), Ulpia Traiana Sarmizegetusa⁴ (pl. I/2-3) și dintr-o localitate necunoscută (pl. I/5). Toate exemplarele întregi prezintă mâner peduncular și se încadrează în tipul mistriilor cu lama ovală și terminată cu vârf rotunjit (A). Lungimea lor este cuprinsă între 17,5 și 34,5 cm. Se cunosc analogii, de exemplu la Saalburg⁵ și Avenches⁶.

O piesă descoperită la Potaissa⁷ (pl. I/4), care prezintă o lamă fragmentară, ce a avut o formă rectangulară, și un tub de înmănușare, pare să fie tot o unealtă de zidar, fără să putem însă, determina cu exactitate scopul în care era folosită. Pentru acest exemplar nu cunoaștem analogii în lumea romană.

2. Unelte pentru prelucrarea pieilor.

2. 1. Cuțite de pielărie

Principalii meșteșugari care prelucrează pielea erau tăbăcarii, șelarii și cizmarii. Tăbăcarul roman posedă o singură unealtă de fier, ușor de recunoscut: cuțitul lung, cu două mânere. Acesta era folosit pentru a răzui și a netezii pieile înainte de tăbăcirea propriu-zisă.⁸

Șelarii și cizmarii dispuneau de un instrumentar relativ similar. El era compus din cuțite, cosorașe pentru decupare, poansoane și sule pentru dat găuri, ace de cusut, clești pentru apucat obiectele în curs de confecționare, precum și ciocane utilizate în diverse scopuri. La acestea se adaugă, în cazul atelierului de cizmar, nicovalele.

Unele dintre aceste unelte nu sunt caracteristice doar pielarilor. Ca urmare, acele vor fi prezentate în subcapitolul dedicat prelucrării materialelor textile.

Existau, pentru tăierea pielii, cuțite speciale a căror principală caracteristică era tăișul convex, asupra căruia presiunea exercitată se transmitea mai ușor. După forma lamei sale W. Gaitzsch⁹ deosebește trei categorii, la rândul lor subîmpărțite în mai multe tipuri: cuțit cu lamă semilunară, cuțit cu lamă în formă de sferă de lună și cuțit cu lamă arcuită (fig.2).

În Dacia au fost descoperite doar cuțite din prima categorie. Un prim exemplar provine de la Gornea¹⁰ (pl. II/1), prezintă lamă semilunară, lungă de 14 cm, și înmănușare tubulară, verticală pe lamă. Un al doilea exemplar a fost descoperit la Obreja¹¹ (pl. II/2), și se înscrie în aceeași categorie. De altfel, această categorie de cuțite este cea mai frecventă, "semilunele" fiind atât de caracteristice încât au devenit emblema lucrătorilor în piele; ca urmare, este și singurul tip reprezentat în iconografia romană. Analogii există la Saalburg¹² și Avenches¹³.

⁴ UTS 1993, p. 504, pl. XIV/5

⁵ Pietsch 1983, p. 56, pl. 20/458-465

⁶ Duvauchelle, p. 104, nr. 117-118

⁷ Turda, p. 109, fig. 18/5

⁸ Gaitzsch 1980, p. 64

⁹ *Ibidem*, p. 122

¹⁰ Gornea 1977, p. 82, fig. 47/6 (considerată unealtă pentru tăiat stuf)

¹¹ Autohtonii, p. 166, fig. 12; Protase 2002, p. 291, pl. XLIIIa

¹² Pietsch 1983, p. 64, pl. 23/528

¹³ Duvauchelle, p. 158, nr. 151

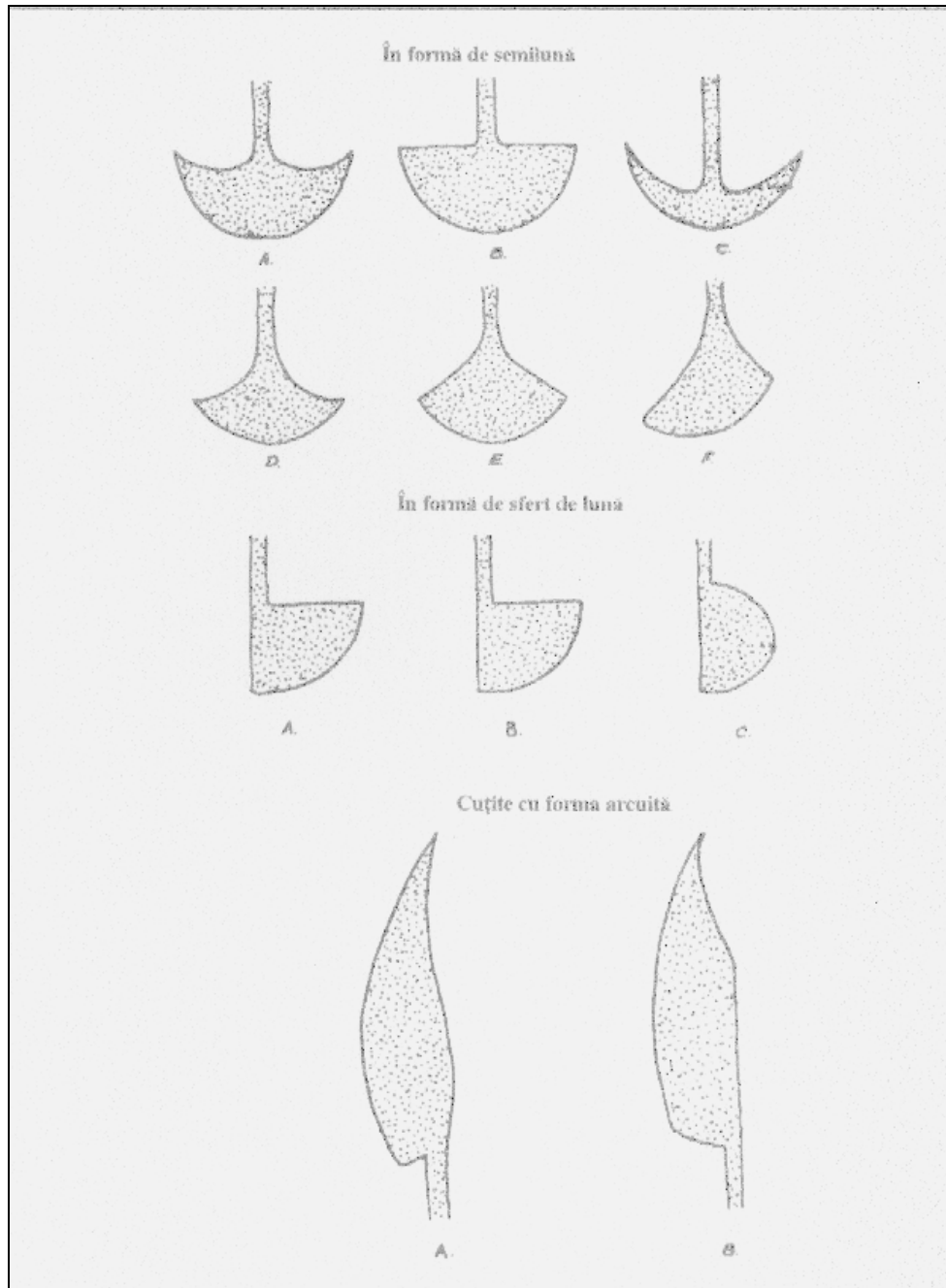


FIG. 2. Cuțite de pielărie: tipologie (după W. Gaitzsch)

2. 2. Sule

Sula făcea parte din categoria mai largă a poansoanelor și era folosită de șelari și alți lucrători pentru a da găuri în piele. W. H. Manning¹⁴ este sigurul autor care a propus o tipologie a acestui instrument. El admite că dacă vârful piesei nu se păstrează, este dificil de deosebit o sulă de un dorn sau, uneori, chiar de un sfredel de dulgherie. Această problemă de identificare determină o serie de neclarități în publicațiile arheologice. Astfel, se poate observa că unii autori abuzează, uneori, de noțiunea de sulă, în timp ce alții, de teama de a nu greșii, preferă termenul generic de poanson.

W. H. Manning propune, după forma și modalitatea lor de înmănușare, cinci tipuri de sule (fig.3):

- I. Sulă cu corp lung, subțiat treptat, care este separat de pedunculul scurt printr-un umăr proeminent.
- II. Sulă cu cap biconic, continuat cu un peduncul scurt.
- III. Sulă cu mânerul masiv, de formă biconică.
- IV.A. Sulă cu cap piramidal, asemănător cu cel a unui sfredel de dulgherie, și care joacă rolul pedunculului.
- IV.B. Sulă care are un simplu peduncul cu vârf.
- V. Sulă cu înmănușare tubulară.

În Dacia, cunoaștem patru exemplare. De la Ulpia Traiana Sarmizegetusa¹⁵ (pl. III/5) provine o piesă cu lungimea de 9,5 cm și încadrabilă în tipul III. Din zona Ilișua – Cristeștii Ciceului¹⁶ (pl. III/6, pl. II/3) și de la Hoghiz¹⁷ (pl. II/4) sunt cunoscute alte exemplare cu lungimea cuprinsă între 6,1 și 10,7 cm și încadrabile în tipul IV.B. Toate piesele își găsesc analogii tot la Saalgurg¹⁸ și Avenches¹⁹.

3. Unelte pentru prelucrarea materialelor textile. Ace

Unelte și instrumentele pentru prelucrarea materialelor textile nu sunt prea numeroase. J. Alarco²⁰ amintește andrelele, broșele pentru împletitul aței, fusaiiolele pentru țesut, instrumentele pentru desfacerea nodurilor firelor de urzeală ("pin-beater"), acele, sulele, foarfecele, degetarele pentru cusut și pieptenii pentru dărăcit.

Majoritatea uneltelor și instrumentelor amintite sunt confecționate din os, lemn, argilă sau plumb și, în consecință, nu intră în vederile noastre. În general, doar pieptenii pentru dărăcit, foarfecele și acele sunt confecționate din fier.

W. H. Manning²¹ este singurul cercetător care a propus clasificarea acelor de epocă romană. El le împarte, după utilizarea lor, în trei grupe: ace de cusut, ace pentru ambalat și andrele.

¹⁴ Manning 1985, p. 39-41

¹⁵ UTS 1981 a, p. 126, pl. VII/3

¹⁶ Ilișua- Cristeștii Ciceului, p. 595, fig. 3/4

¹⁷ Hoghiz, p. 794, fig. 4/9

¹⁸ Pietsch 1983, p. 39, pl. 12/275-276, pl. 13/293-294

¹⁹ Duvauchelle, p. 158, nr. 159-162

²⁰ Conimbriga VII, p. 46

²¹ Manning 1985, p. 35-37

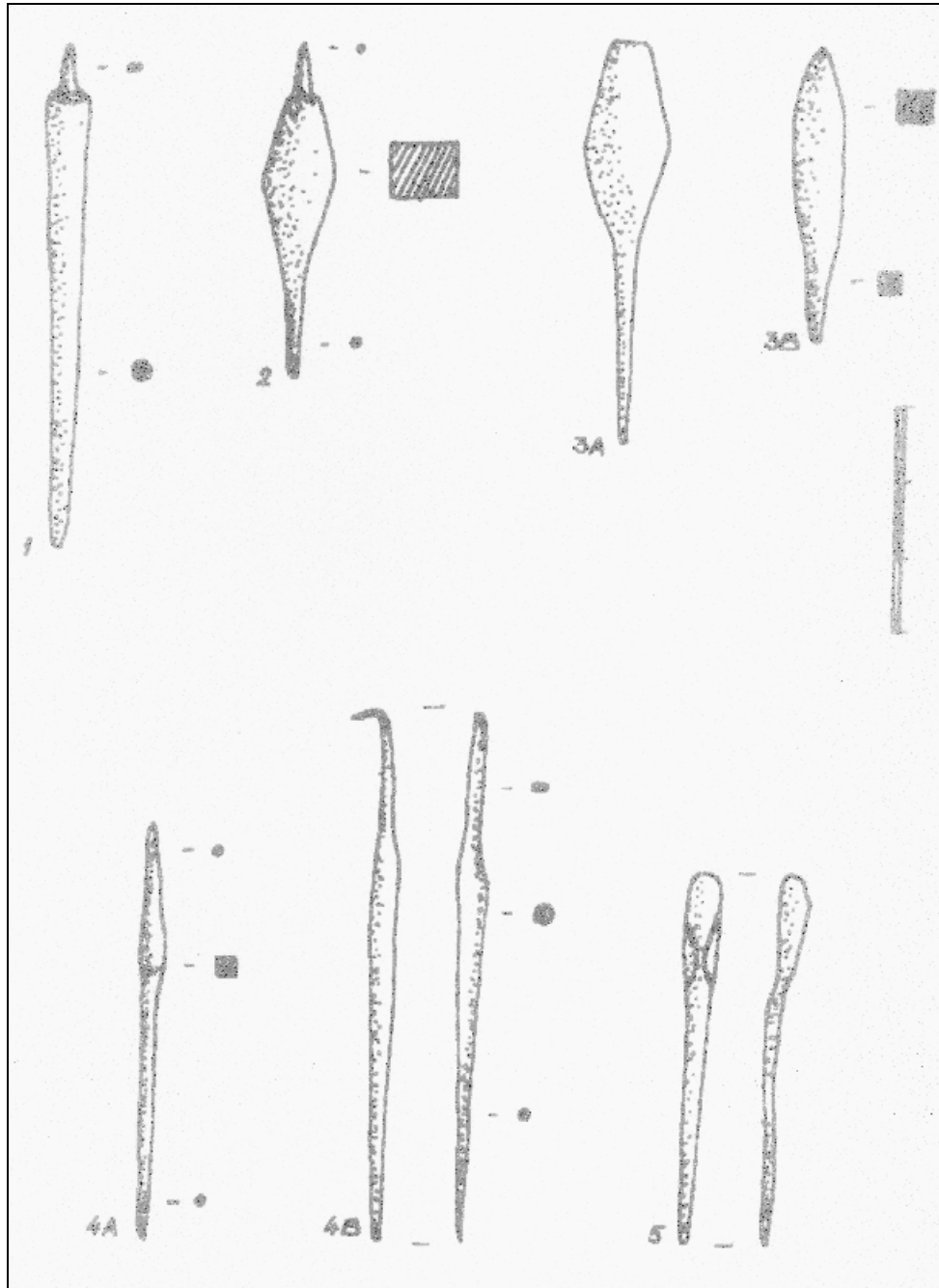


FIG. 3. Sule: tipologie (după W. H. Manning)

Acele de cusut prezintă un corp subțire de fier, de bronz sau de os, ascuțit la una din extremități și prevăzut cu o ureche pentru firul de ață, la celălalt capăt.

Urechea poate avea formă circulară, ovală sau rectangulară. De asemenea, acul poate prezenta una, două sau trei urechi. J. Alarcoo presupune că urechile succesive ale aceluiași ac serveau la fixarea capătului aței, când urechea este circulară, și la tragerea în ac a unor fire de ață cu grosimi diferite, când urechile au mărimi diverse.²²

Urechea de formă rectangulară are, întotdeauna, colțurile rotunjite ceea ce arată tehnica ei de confecționare. Astfel, urechea era obținută prin practicarea unor orificii succesive, cu ajutorul unui perforator circular în secțiune²³. Urechea era, deseori, prelungită spre extremități prin două șanțuri concave. Acestea permiteau firului de ață să se așeze atunci când acul traversa pânza.

Acele serveau nu numai la coaserea țesăturilor ci și la obținerea confecțiilor din piele sau obiectelor din paie. Diversitatea utilizării lor, dar și a materialelor cusute cu ele, explică varietatea de lungimi și de grosimi a acelor și a formei urechilor. Ca urmare, este aproape imposibil, de determinat cu exactitate scopul în care era folosit un ac sau altul.

Piese descoperite în Dacia, se încadrează în categorii diferite. Exemplarele provenite de la Ulpia Traiana Sarmizegetusa²⁴ (pl. II/5-7), Buciumi²⁵ (pl. II/8-9), Borețu²⁶ (pl. II/10) și Soporul de Câmpie²⁷ (pl. II/11-12) se încadrează în categoria acelor de cusut, prezintă lungimi cuprinse între 4,5 și 11 cm și își găsesc analogii, de exemplu la Avenches²⁸.

O altă piesă provenită de la Ulpia Traiana Sarmizegetusa²⁹ (pl. II/14), cu lungimea de 15,5 cm și păstrată îndoită, pare a fi, prin talia mare, un ac pentru ambalaje, care servea, de pildă la coaserea pachetelor învelite în pânză groasă, a sacilor sau a saltelelor. Analogii există tot la Avenches³⁰.

Andrelele sunt reprezentate prin două piese. Un prim exemplar, provine de la Ulpia Traiana Sarmizegetusa (pl. III/1), prezintă corp prelung și gros (are lungimea de 22,3 cm), circular în secțiune, cap prevăzut cu două spirale laterale și vârful ascuțit. Urechea, de formă rectangulară, este situată la extremitatea inferioară, deasupra vârfului. Ea servea la împletirea obiectelor de lână sau bumbac și la coaserea unor pânze groase (saci, saltele, etc.). Un al doilea exemplar fragmentar (se păstrează doar capul cu cele două spirale laterale) a fost descoperit în castrul de la Cumidava³¹ (pl. III/2).

²² *Conimbriga VII*, p. 80

²³ *Ibidem*, p. 81

²⁴ *Small*, p. 92, pl. 17/118-119

²⁵ *Buciumi*, p. 81, pl. CX/8

²⁶ *Brețcu*, p. 321, fig. 54/36

²⁷ *Soporu de Câmpie*, p. 390, fig. 5

²⁸ *Duvauchelle*, p. 108, nr. 145, 148-149

²⁹ *UTS 1994*, p. 676, fig. 30/196

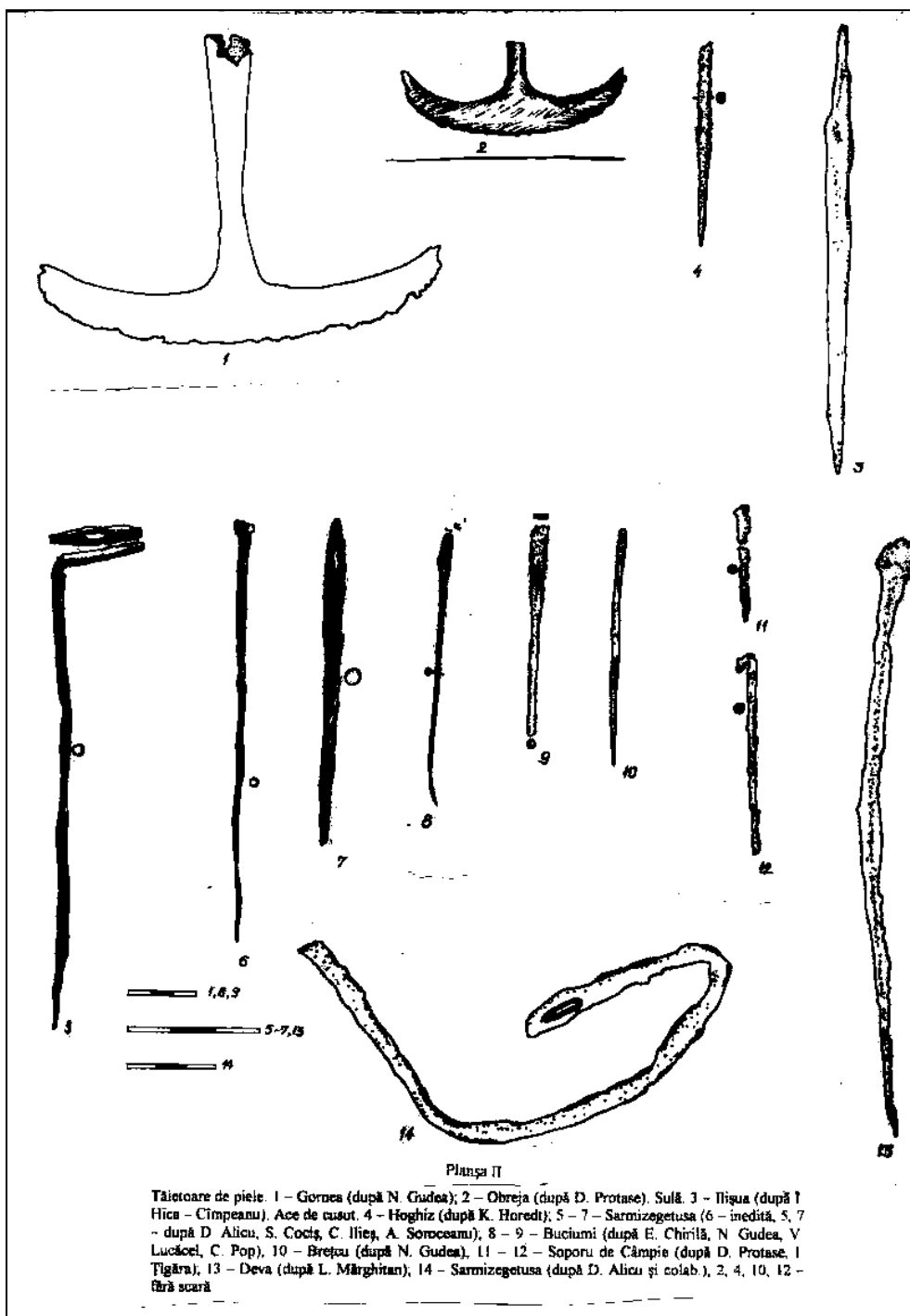
³⁰ *Duvauchelle*, p. 108, nr. 150

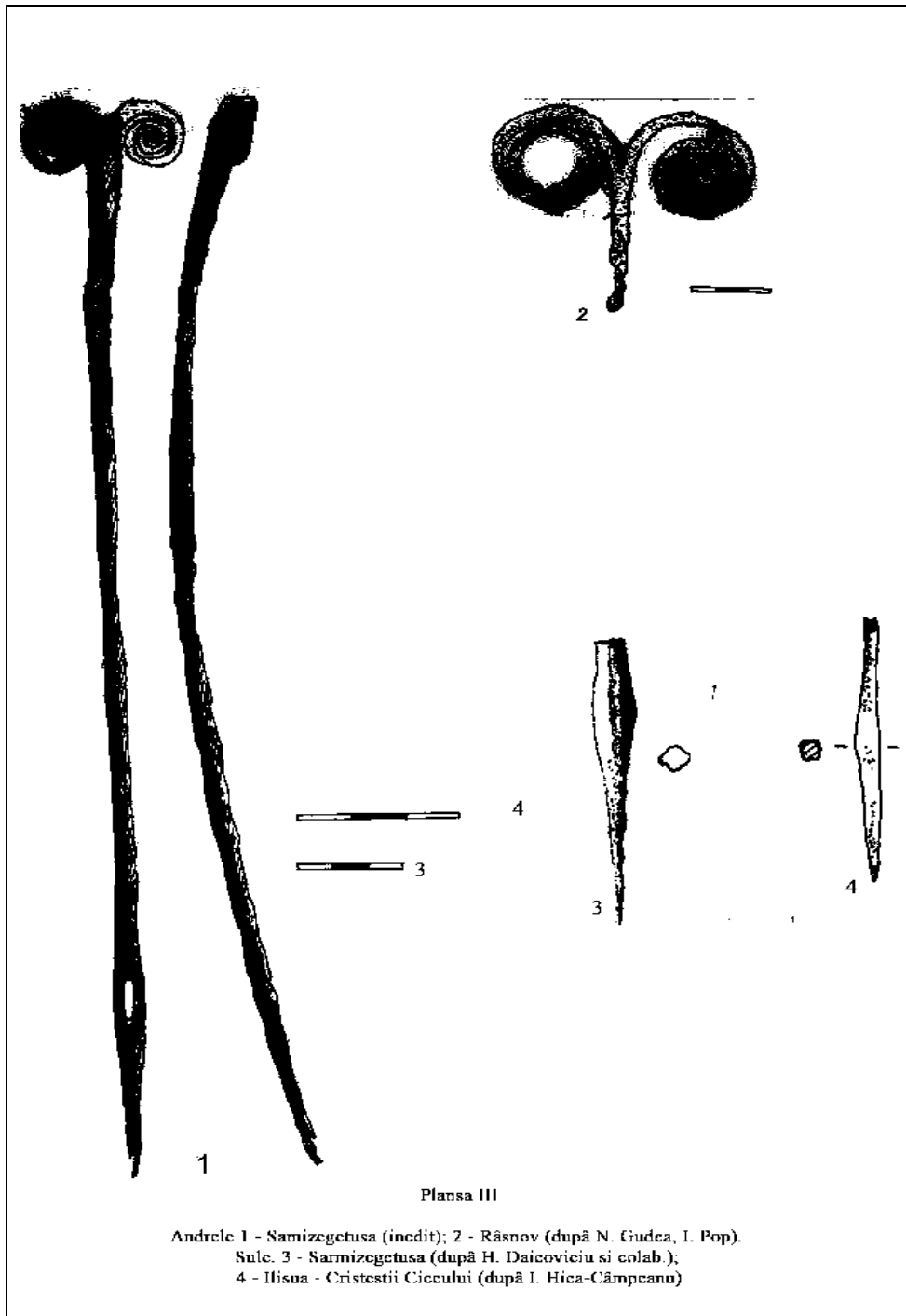
³¹ *Râșnov 1971*, p. 126, pl. LVI/5

ABREVIERI ȘI BIBLIOGRAFIE

1. *Acta MN Acta Musei Napocensis*, Cluj-Napoca, I, (1964) și urm.
2. *Acta M Acta Musei Porolissensis, Zalău, I (1977)*
3. *Autohtonii* D. Protase, *Autohtonii în Dacia*, Cluj-
4. *Banatica Banatica*, Reșita, I, (1971) și urm.
5. *BAR British Archeological Reports*, Oxford, I, 1975
6. Brețcu N. Gudea, *Castrul roman de la Brețcu. Încercare de monografie*, în *Acta M P*, IV, 1980, p. 255-322
7. *Buciumi* E. Chirilă, N. Gudea, V. Lucăcel, C. Pop, *Castrul roman de la Buciumi. Contributii la cunoasterea limesului Daciei Porolissensis*, Cluj, 1972
8. *Conimbriga VII* J. Alarcao, R. Ettienne, *Fouilles de Conimbriga*, VII, Paris, 1979
9. *Duvauchelle* A. Duvauchelle, *Les outils en fer du Musé romain d'Avenches*, *Bulletin de l'Association Pro Aventico*, 32, 1990
10. *Gaitzsch 1980* W. Gaitzsch, *Eiserne römische Werkzeuge*, în *BAR, International Series*, 78, Oxford, 1980 II, 13, Berlin – New York, 1985, p. 170 – 204
11. *Gornea 1977* N. Gudea, *Gornea. Așezări din epoca romană și romană târzie*, în *Banatica*, 1977
12. *Hoghiz* K. Horedt, *Cercetări arheologice în regiunea Hoghiz – Ugra și Teiuș în MCA*, I, 1953
13. *Ilișua – Cristeștii Ciceulu* I. Hica – Cîmpeanu, *Din colecțiile Muzeului de Istorie al Transilvaniei. Donația Torma Károly*, în *Acta MN*, XIX, 1982, p. 593 – 606
14. *Manning 1985* W. H. Manning, *Catalogue of the Romano – British iron Tools, Fittings and Weapons in the British Museum*, London, 1985
15. *MCA Materiale si Cercetari Arheologice*, Oradea, 1979 și urm.
16. *Newcastle* W. H. Manning, *Catalogue of Romano- British Ironwork in the Musuem of Antiquities Newcastle Upon Tyne*, Newcastle, 1976
17. *Pietsch 1983* M. Pietsch, *Die römischen Eisewerkezeuge von Saalburg , Feldberg und Zugmantel*, în *SJ*, 39, 1983, p. 132
18. *Protase 2002* D. Protase, *Obreja. Așezarea și cimitirul daco-*
19. *romană. Secolele II-IV. Dovezi ale continuității in Dacia*, Cluj-Napoca, 2002
20. *Râșnov 1971* N. Gudea, I. Pop, *Castrul roman de la Râșnov (Cumidava). Contribuții la cercetarea limesului de sud-est al Daciei romane*, Brașov, 1971
21. *Small* D. Alicu, S. Cociș, C. Ilieș, A. Soroceanu, *Small Finds From Ulpia Traiana*
22. *Sarmizegetusa*, Cluj-Napoca, 1994
23. *Soporul de Câmpie* D. Protase, I. Țigăra, *Șantierul arheologic de laSoporul de Câmpie*, în, *Materiale*, VI, 1959, p. 383-395
24. *Turda* M. Bărbulescu, Potaissa. Studiu monografic, Turda, 1994
25. *UTS 1981* a H. Daicoviciu, D. Alicu, I. Piso, C. Pop, C. Ilieș, S.
26. *Cociș, Săpăturile arheologice din 1981 de la Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, în *MCA. A XVI –a sesiune anuală de rapoarte. Vaslui. 1982*, București, 1996, p. 121-134
27. *UTS 1993* D. Alicu, V. Popa, E. Bota, *Cercetări arheologice la Sarmizegetusa. Campania 1993: Amfiteatrul*, în *ActaMN*, 31, I, 1994, p. 487-504
28. *UTS 1994* D. Alicu, V. Popa, E. Bota, *Cercetări arheologice la Ulpia Traiana Sarmizegetusa. Campania 1994*, în *ActaMN*, 32, I, 1995, p. 665-719

CÂTEVA CATEGORII DE UNELTE ȘI INSTRUMENTE DE FIER DIN DACIA ROMANĂ





RECENZII - BOOK REVIEWS

Robert Muchembled, *O istorie a diavolului. Civilizația occidentală în secolele XII-XX*, Editura Cartier, București, 2002

Prezența lucrare a istoricului Robert Muchembled încearcă să facă o sinteză a prezenței și incursiunii diavolului în istoria spațiului european din secolele XII – XX. Prezența necuratului în societatea europeană, atît de bine evidențiată de cuvintele lui Caillois care spunea: *Alungați infernul și el va reveni în galop*, subliniază foarte bine starea de spirit a societății medievale europene în legătură cu prezența diavolului, stare la care, în opinia autorului, a aderat până și Biserica Catolică.

Mentalitatea necuratului este pusă pe tapet de autor prin prezentarea apariției a numeroase societăți sataniste atît în Europa cît și în Statele Unite. Este prezența diavolului în societate o caracteristică a lumii contemporane? Este o preluare a mentalității medievale transmisă până în zilele noastre? Acestea și multe alte întrebări sunt foarte bine structurate în cartea pe care o prezentăm. Cert este faptul că prezența diavolului în societate, indiferent de forma în care se manifestă, nu poate fi neglijată sau redusă la un simplu mit așa cum demonstrează cartea profesorului francez Muchembled.

Pe de altă parte, aceasta nu înseamnă deloc că prezența diavolului în carne și oase este reală, sau este un act imaginar al colectivității, istoricul încercând să explice de ce colectivitățile sunt speriate de existența sa, deși fiecare individ în particular nu crede în existența lui, sau de ce se practică azi diferite ritualuri oculte. Autorul este de părere că în această problemă un rol deosebit îl joacă imaginarul colectiv al oamenilor, produs al multiplelor canale culturale care intrigă societățile. Nimic nu este de neglijat; orice detaliu cît de mic contribuie – prin intermediul acestor canale culturale distribuite de colectivitate – la amplificarea diferitelor idei sau temeri ale societății.

Astfel, fără a emite judecăți abrupte, care nu primesc alt răspuns decît credința ca atare, cartea de față se prezintă ca o încercare de apropiere de un subiect care a impulsionat un mare număr de autori. Oricît s-ar încerca o istorie a diavolului, aceasta nu se poate rupe în totalitate de supranatural și, de asemenea, nu se poate raporta direct la realitate. Curiozitatea spectatorilor sau cititorilor care utilizează o informație despre subiect provine dintr-o legătură stabilită în imaginarul lor cu un număr de imagini și noțiuni provenite din stări cronologice diferite.

Primul capitol al cărții este consacrat intrării diavolului pe scena istoriei, între secolele al XII-lea și al XV-lea, moment în care în viziunea teologică începe în mod real să prindă contur ideea că demonul este asemănător oamenilor și că poate fi învins.

Următoarele trei capitole care prezintă fiecare câte un secol, de la al XVI-lea la al XVIII-lea, doresc să elucideze enigma ridicată în jurul acțiunii europenilor și a locuitorilor orașului Salem din Statele Unite care par să fie singurii care și-au propus exterminarea sistematică a membrilor unei presupuse secte demonice.

Pentru a descoperi locul pe care diavolul îl deține în imaginarul și mentalul oamenilor, dorind să descopere influența pe care acesta o exercită asupra acțiunii umane, autorul a trebuit să urmeze toate căile acțiunii acestuia prezentând de ce, de aproape o mie de ani, oamenii se rezumă în a acuza și considera diavolul a fi părintele tuturor relelor care se întîmplă în societate, de a considera caracterul slab al oamenilor și moravurile slabe ale acestora ca o influență a diavolului.

În momentul de față, în societățile moderne europene se pare că marea revoluție

RECENZII

este cea a reculului recent al diavolului, sub bombardamentul de mesaje ale benzilor desenate, ale filmului, ale televiziunii și ale modelelor care glorifică libertatea, plăcerea individuală, fericirea imediată, care asimilează într-o manieră mai distanțată vechile concepte diabolice. Autorul afirmă că actuala revenire a fantasticului are ca rezultat o stimulare superioară a esteticului și a senzorialului și mai puțin frica de sfârșit sau la angoasa infernului așa cum se întâmpla în societățile medievale. În ultimă instanță, horoscoapele, talismanele, ghicitorii, vrajii te pun în contact cu o sacralitate slabă, specifică direcției de evoluție a societății moderne.

Pe o scară evolutivă, frica intensă de cel rău se păstrează cel mai bine în Statele Unite. La cealaltă extremă se situează Franța, care oferă ideea unui tărâm vindecă de amenințările satanice grație secolului Luminilor și romantismului care au contribuit la deprecierea imaginii îngerului decăzut.

Autorul acestei cărți ne permite să ne îndoim și, totodată, să admitem că dacă la începutul secolului al XXI-lea supranaturalul revine în galop, el are un impact diferit în funcție de vârstă, sex, aparte-

nență socială, stil de viață, dar mai ales de influențele culturale suferite pe parcursul existenței de fiecare individ în parte. Obsesiile actuale ale colectivităților semnalează diferențe simptomatice între Bătrînul Continent și Lumea Nouă, ceea ce demonstrează că domesticirea societății este mai avansată în Europa decât în teritoriile de dincolo de Atlantic, prin aceasta explicându-se, probabil, paradoxul aparent al unei vii resurgente a lui Satan în discursurile ierarhiei pontificale urmată de reformele ritului roman de exorcizare.

Pe de altă parte, autorul încearcă să ne explice că recentele anchete sociologice demonstrează că ofensiva supranaturalului se sprijină pe practica religioasă fermă, putându-se emite chiar și ipoteza unei înlocuiri a credințelor religioase cu cele ale paranormalului.

Astfel, cartea de față se prezintă ca o interesantă prezentare a celor o mie de ani de istorie a diavolului, întrepătruns atât în cadrul societății omenești medievale, cât și moderne și contemporane, prezentând o scară a evoluției mentalului și imaginarului indivizilor, a temerilor și nevoilor acestora.

ADRIAN VASILE TANCHIȘ

Jean Berenger, *Istoria Austriei*, Editura Corint, București, 1999, 160 p.

Semnalăm apariția, în cadrul editurii Corint a unei lucrări relativ noi de istorie a Austriei. Cartea îi aparține profesorului francez Jean Berenger, un important specialist în istoria Europei "danubiene". Traducerea cărții, cuvântul înainte și notele ediției române sunt semnate de Radu Păun.

Cartea de față ne prezintă drumul parcurs de spațiul cuprins între Dunăre, Munții Alpi și Carpați, de-a lungul timpului, de la o formațiune mai puțin importantă, din punct de vedere politic și cultural, până la crearea unui imperiu puternic, dar și împărțirea acestuia în state naționale. Rolul important jucat de Austria în cultura europeană

a făcut ca subiectul acestei cărți să fie reprezentat de locul ocupat de aceasta în Europa.

Lucrarea începe cu o scurtă *Introducere* privind istoria Austriei, precedată de cele opt capitole: *De la origini la ascensiunea Habsburgilor*, *Reforma și Contrareforma (1526 - 1683)*, *De la Baroc la Epoca Luminilor (1683 - 1792)*, *Revoluție și Contrarevoluție (1792 - 1867)*, *Epoca Compromisului (1867 - 1914)*, *Primul Război Mondial (1914 - 1918)*, *Prima Republică (1918 - 1938)* și *A Doua Republică (1945 - 1994)*. La sfârșit cartea cuprinde și o listă cu bibliografie orientativă.

Primul capitol, *De la origini la ascensiunea Habsburgilor*, începe cu prezentarea

primilor locuitori ai acestei regiuni, din paleolitic până în secolul al VI-lea, după care urmează o trecere în revistă a Mărcii Orientale, întemeiată din teritoriile cucerite de Carol cel Mare, după care autorul ne prezintă formarea provinciilor ereditare și politica matrimonială dusă de Maximilian. Capitolul se încheie cu prezentarea Ordinilor (Stände), formate din seniorii feudali (Herren) și cavaleri (Ritter), și transformările economice care au avut loc între anii 1348 -1420.

Capitolul al II-lea, *Reforma și Contrareforma (1526 – 1683)*, debutează cu nașterea monarhiei austriece și se continuă cu prezentarea rolului pe care l-a jucat Consiliul Privat și repartizarea contribuției de război din anul 1542. În continuare este trecută în revistă lupta antiotomană din secolul al XVI-lea, Reforma religioasă în Austria și locul ocupat de aceasta în Imperiu și împărțirea teritoriului în anul 1564 de către Ferdinand I celor trei fii ai săi: Maximilian, Ferdinand și Carol. Capitolul se continuă cu prezentarea Contrareformei, susținută de arhiducele Ferdinand, viitorul împărat Ferdinand al II-lea, care a devenit și principalul responsabil al declanșării Războiului de 30 de ani. Urmează o prezentare a operei lui Leopold I, caracterizată prin reconstrucția economică a provinciilor ereditare, politica de pace etc. În încheierea capitolului autorul ne prezintă conflictul austro-turc, încheiat cu asediul Vienei în 1683.

Capitolul al III-lea, *De la Baroc la Epoca Luminilor*, începe prin considerarea Austriei ca o mare putere, continuă cu o scurtă prezentare a domniei lui Carol al VI-lea și cu apogeul atins de cultura barocă, după care urmează criza anului 1740, provocată de moartea lui Carol al VI-lea, care a dus la declanșarea războiului european (războiul pentru succesiunea la tronul Austriei care pune în discuție însăși existența monarhiei). Urmează o prezentare a reformelor lui Haugwitz și ale lui Kaunitz. Capitolul se încheie cu înfățișarea Epocii Luminilor, epocă în care cultura austriacă a cunoscut o importanță înnoire prin deschiderea către marile curente europene – francez și englez, dar și

italian și german – și descrierea lui Iosif al II-lea ca despot luminat.

În capitolul al IV-lea, *Revoluție și Contrarevoluție*, autorul trece în revistă situația cu care s-a confruntat Austria în timpul Contrarevoluției, epoca lui Metternich, dar și viața economică a Austriei din anul 1825, an în care aceasta intră în epoca industrială. Urmează apoi o scurtă înfățișare a Revoluției de la 1848 și a neoabsolutismului (care a debutat în anul 1848), statul autoritar și centralizat fiind idealul politic al împăratului Franz Joseph și al prințului Felix Schwarzenberg. Capitolul se încheie cu reformele constituționale (1860 – 1867) și cu războiul din anul 1866, încheiat cu pacea de la Praga (23 august 1866).

Capitolul al V-lea, *Perioada compromisului*, debutează cu mult vehiculat în istoriografia română compromis din anul 1867 între Austria și Ungaria, după care urmează prezentarea vieții politice, începând cu anul 1867, și dezvoltarea economică. Autorul ne înfățișază și evoluția societății austriece – proletariat, burghezie – dar și cultura austriacă din această perioadă, în cadrul căreia se pot distinge două etape de evoluție culturală – era liberală, ce cuprinde perioada dinaintea de 1880, și Viena sfârșitului de secol. Capitolul se încheie cu prezentarea politicii externe din perioada 1867 – 1914.

În capitolul al IV-lea, *Primul război mondial*, autorul analizează capacitatea militară a Austro-Ungariei, derularea operațiunilor militare, economia de război, evoluția politică din această perioadă, dar și destrămarea Austro-Ungariei survenită în octombrie 1918.

Capitolul al VII-lea, *Prima Republică*, ne oferă informații despre guvernarea social-democrată dintre anii 1918 – 1920, forțele politice – social-democrații, social-creștinii și naționaliștii germani –, viața culturală și evoluția politică din 1920 până în anul 1938. În final, capitolul prezintă perioada *Anschluss*-ului (martie 1938), precum și Austria în timpul celui de-al doilea război mondial.

În ultimul capitol, *A doua Republică*, prof. J. Berenger ne înfățișează situația Aus-

RECENZII

triei în anul 1945, dar și situația internațională din această perioadă, precum și viața politică după 1945 și miracolul economic austriac, determinat de creșterea economică care a urmat anului 1945 (dispariția

șomajului). Capitolul se încheie cu câteva concluzii referitoare la problemele Austriei de azi.

MĂDĂLINA BOLCAȘ

Fernand Braudel, *Dinamica capitalismului*, București, 2002, 90 p.

Traducerea a fost realizată de Adriana Gheorghe, iar ediția română are o prefață scrisă de profesorul universitar dr. Bogdan Murgescu. În prefață ne este prezentată mai pe larg viața unui istoric care, după autorul ei, este istoricul „poate cel mai cunoscut al secolului al XX-lea.” Într-adevăr, Fernand Braudel a fost omul de știință care, prin activitatea sa a promovat, ca nimeni altul, dialogul dintre istorice și alte științe.

Cartea are la bază un ciclu de trei conferințe susținute de Fernand Braudel la John Hopkins University din Baltimore în 1976. Ideea principală a lui Braudel a fost aceea de a face o privire sintetică asupra ideilor descrise și dezbătute în mai vechea lucrare a sa „*Civilizație materială, economie și capitalism, secolele XV-XVIII*”. Ideea sa centrală despre capitaliști este că aceștia urmăresc „fentarea” pieței pentru a mări profitul. Dar ceea ce este mai important pentru un capitalist este capacitatea de a se reorienta rapid, adică spontaneitatea în afaceri, în scopul de a ajunge la un profit maxim.

Cartea este structurată în trei capitole: 1. *Reconsiderând viața materială și viața economică*; 2. *Jocurile schimbului*; 3. *Timpul lumii*. Chiar și în această formulare succintă recunoaștem imediat lait-motivurile brode-liene preferate, analizate pe larg anterior în câteva din lucrările sale fundamentale, din fericire apărute și în limba română.

În primul capitol Braudel susține că istoria economică nu este altceva decât istoria totală a oamenilor privită dintr-un anumit punct de vedere. Mersul istoriei

europene la sfârșitul Evului mediu este relativ simplu. După anul 1450, Europa s-a confruntat cu un spor demografic, care a recuperat pierderile cauzate de Ciurma Neagră. Acest spor a fost urmat de mari pierderi materiale, acestea modificând de fiecare dată situația economiei.

Ocupându-se de trecerea la epoca modernă Braudel afirmă că mijloacele care au creat modernitatea europeană au fost orașele și monedele. Tot aici este explicat faptul că există două feluri de economie de piață: una inferioară (piețele, prăvăliile, vânzătorii ambulanți) și superioară (târguri și burse). Tocmai prin această diferențiere a pieței Braudel explică de ce economia europeană s-a dezvoltat mai rapid decât economiile altor continente: prin instrumentele și instituțiile de piață ale sale, adică bursele și diversele forme de credit.

În al doilea capitol, intitulat *Jocurile schimbului*, ne sunt prezentate diversele elemente ale economiei de piață. Autorul dezvoltă scopul cercetării istoricului: „a vedea și a face să fie văzut”. Iar întregul capitol este o magistrală demonstrație a capacității de a interoga și a răspunde. De exemplu observația lui Braudel privind data exactă când a apărut prima dată noțiunea de *capitalism* ni se pare sugestivă. Căci ea a fost foarte târzie, în anul 1902. Iar din clubul țărilor care pot fi desemnate drept capitaliste fac parte numai țările importante ca puteri economice între secolele XV-XVIII: Anglia, Olanda, Franța, Italia etc. Braudel prezintă tot aici și părțile istoricilor despre capitalism, scoțând

RECENZII

în relief părerea lui Max Weber care afirmă despre originea capitalismului cum că el ar fi fost creat de protestantism.

Capitolul al treilea, *Timpul lumii*, sugerează intenția autorului de a integra capitalismul cu evoluția și mecanismele sale într-o istorie generală a lumii. Analiza țărilor, începută în cel de-al doilea capitol, este continuată în al treilea, incluzând alături de țările europene și Japonia și China. Drept concluzie Braudel admite o greșeală care nu este numai personală, și care este prezentă și la alți istorici: refuzul de a face o distincție între capitalism și economia de piață, valabil atât în lumea capitalistă, cât și în cea socialistă.

Braudel crede și susține că istoria trebuie mereu rescrisă, pentru că ea se construiește și se autodepășește în permanență. În ultimă instanță în această idee pe care o susține chiar cu lucrarea de față, se ascunde atât secretul eternității istoriei, cât și nevoia de a se conforma și a accepta ideea dacă cineva se vrea cu adevărat un bun istoric. Această aserțiune poate fi considerată drept mesaj lăsat posterității de cel care a fost Fernand Braudel.

BLANKA GORUN-KOVÁCS

300 de ani de la unirea Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei, coord. Gheorghe Gorun și Horea Ovidiu Pop, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2000, 333 p.

Volumul *300 de ani de la unirea Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei* se impune atenției prin importanța și maturitatea discuțiilor, lucrările pe care le conține fiind comunicările prezentate la un colocviu internațional care s-a desfășurat în perioada 23 – 25 noiembrie 2000, în Aula Magna a Universității Clujene.

Problema Unirii religioase a românilor transilvăneni a fost și rămâne și pe mai departe, o temă mult discutată și prea puțin cunoscută în esențialitatea ei. Cu toate acestea, din studiile publicate în acest volum putem constata nevoia, necesitatea autorilor de a elucida unele aspecte care se află în strânsă legătură cu fenomenul Unirii.

Participanții la discuție, de fapt autori cunoscuți în cercetarea începuturilor greco-catolicismului românesc, sunt preocupați de o problemă destul de vastă care necesită cercetări amănunțite pe mai departe. Tema a căpătat, în ultima vreme, o oarecare importanță și, sperăm, rezultatele nu vor înceta să apară.

Printre istoricii care au participat la acest colocviu internațional care a marcat și aniversarea a trei secole de la Unire, îi

amintim mai cu seamă pe regretatul profesor Pompiliu Teodor, *În jurul sinodului Mitropolitului Teofil din 1697*, Keith Hitchins, *Clerul român din Transilvania înainte de Unirea cu Roma*, Ernst Christoph Suttner, *Unde și când a avut loc în istoria Bisericii uniaticul condamnat de Comisia de dialog Catolic-Ortodox?*, Olivier Raquez, *Perspectivile ecleziastice ale Bisericii Române Unite cu Roma. Principii privind Unirea afirmate în documentele adunărilor sinodale din anii 1697 și 1698 și semnificația lor în lumina învățaturii conciliare și postconciliare a Conciliului Vatican II*, Ana Dumitran, *Două scrisori ale Episcopului Atanasie Anghel către împăratul Leopold I*, Ovidiu Ghița, *Biserica Greco-Catolică din nord-estul Ungariei la 1700*, Mihai Săsăujan, *Dispozițiile Consiliului Aulic de Război de la Viena privitoare la românii ortodocși și greco-catolici din Transilvania în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, Gheorghe Gorun, *Experiența istorică a primului secol al existenței Bisericii Greco-Catolice românești*, Toader Nicoară, *Aspecte ale religiei populare în societatea românească din Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Nicolae Bocșan, Ion Cârja, *Episcopatul greco-catolic român și preroga-*

RECENZII

tivele Papei la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869 - 1870), Remus Câmpeanu, *Între patimă și luciditate. Opinii istoriografice critice privind Unirea religioasă a românilor ardeleni*.

Cei mai mulți dintre autorii studiilor își propun o reevaluare a surselor bibliografice mai vechi, încercând să ofere o imagine generală a preocupărilor legate de acest fenomen istoric. Cu tot efortul științific investit în această temă rămân, totuși, unele întrebări care persistă în mintea noastră și anume: a fost Unirea o necesitate politică, socială sau religioasă?; au existat două maniere diferite de abordare a acestui fenomen din partea Bisericii Catolice: maniera florentină sau cea tridentină?; două feluri în care a fost percepută Reforma: calvinismul a fost diferit aplicat în Partium față de Transilvania? etc.

Foarte importantă ni se pare comunicarea profesorului vienez E. C. Suttner, care încearcă o analiză taxonomică a unirilor atât din perspectivă istorică cât și teologică; discuția este susținută doar în spiritul a ceea ce s-a dezbătut deja în cadrul Comisiei de dialog Ortodoxo – Catholic. De asemenea, semnificativă este și intervenția profesorului Remus Câmpeanu, care a realizat o analiză a dezbaterii fenomenului unionist la diverși autori ortodocși, ur-

mând ca studiul domniei sale să fie continuat în viitor. De asemenea, merită atenție studiul deosebit de interesant al profesorului Gheorghe Gorun care orientează problematica Unirii religioase înspre o cu totul altă perspectivă interpretativă, reconsiderându-se aici valențele religioase ale actului Unirii religioase. Tot interesante sunt și considerațiile științifice ale lui Ovidiu Ghitta pe marginea cercetării Bisericii Greco – Catolice din nord-estul Ungariei (Partium), dar și demersul profesorilor Nicolae Bocșan și Ion Cârja privitor la contribuția reprezentanților Bisericii greco – catolice românești la Conciliul Vatican I, studiu care s-a materializat de fapt într-un volum științific aparte, destul de consistent, apărut la Cluj în anul 2001.

Parcurgând, cu atenția necesară unui asemenea eveniment editorial, lucrările colocviului internațional publicate în volumul de față, putem sesiza importanța deosebită a nivelului interpretativ care s-a impus cu acest prilej. În general, contribuțiile tuturor participanților la colocviu se constituie într-un demers istoric semnificativ care aduce unele înnoiri în ce privește studiul istoric al problematicii Unirii religioase și al protagoniștilor acesteia.

ADRIAN APAN

Annales Universitatis Apulensis, Historica, 6/II, Alba Iulia, 2002, 218 p.

Numărul 6/II al seriei *Historica* a anuarului Facultății de Istorie și Filologie a Universității "1 Decembrie 1918" din Alba Iulia, *Annales Universitatis Apulensis*, a apărut în condițiile grafice cu care ne-a obișnuit, dar surprinzându-ne cu un volum scos împreună cu Stiftung "Pro Oriente" din Viena, o instituție ce promovează – cu mai mult sau mai puțin succes, după cum vremile și mai ales oamenii o permit – dialogul constructiv dintre cei doi "plămâni" ai Bisericii Creștine, respectiv Biserica Orientală și Biserica Occidentală. Iar volumul de acum conține comunicările prezentate la un se-294

minar care a avut loc, în perioada 4 – 10 iulie 2001, la Viena, sub egida Stiftung "Pro Oriente, centrat pe chestiunea Unirii religioase a Bisericii românești din Transilvania, cu o participare ce s-a vrut reprezentativă din ambele Biserici interesate în discuție.

La reuniunea științifică organizată la Viena au participat persoane consacrate, universitari, cercetători, unii având în urmă o activitate impresionantă (prof. univ. dr. Ernst Ch. Suttner de la Facultatea de Teologie catolică a Universității vieneze), alții deja consacrați (prof. univ. dr. Iacob

RECENZII

Mârza, conf. Dr. Remus Câmpeanu, prof. univ. dr. Ioan Vasile Leb etc.), cei mai mulți în plină ascensiune a activității de cercetare (lect. univ. dr. Mihai Săsăujan, Ana Dumitran, lect. univ. dr. Ovidiu Ghitta, lect. univ. dr. Gabor Sipos, lect. univ. dr. Greta Monica Miron, cercet. Laura Stanciu etc.). Din păcate nu toți participanții la reuniune s-au achitat de obligația morală de a-și publica lucrările comunicate, prin urmare, imaginea despre reuniune pe care o poate oferi volumul de față nu este chiar completă. Iar această împrejurare nu poate fi reproșată editorilor volumului care, suntem siguri, au făcut toate demersurile posibile pentru a publica în întregime activitatea științifică a seminarului.

Din cele 14 comunicări publicate cu acest prilej și care se referă strict la tema anunțată a reuniunii, mai toate au o tentă eminentă istorică; doar profesorul Ernst Ch. Suttner, reputat istoric al Bisericii, dar și teolog, abordând interdisciplinar chestiunea ce interesează o bună parte a istoricilor români. El pune în discuție, în mod deschis, bazele teologice ale Unirii; ori, trebuie să recunoaștem că această chestiune nu a fost discutată vreodată în istoriografia noastră în această manieră, deși un număr de istorici, unii chiar importanți, au avut studii superioare teologice. Cum un anumit număr de istorici ai Bisericii nu au avut studii de istorie și ne-au dat numai interpretări teologice, fără să aibă în atenție tocmai celălalt punct de vedere.

Și exemple în acest sens avem chiar în volumul de față. Toată considerația pentru știința teologică a prof. univ. dr. Ioan Vasile Leb, dar în comunicarea prezentată cu această ocazie, *Realități confesionale în Transilvania în prezua unirii cu Roma a unei părți a românilor ortodocși*, dă dovadă de o crasă necunoaștere a unor chestiuni istorice, începând chiar cu titlul comunicării. Numai de dragul exemplului, amintim că în formularea aceasta, chiar titlul conține o eroare istorică fundamentală, lăsând să înțelegem că în termenul folosit, "... a unei părți a românilor ortodocși" sfinția sa i-a inclus și pe românii ortodocși din Moldova și Țara Românească. Ori, se știe, aceștia nu au

avut de-a face cu Unirea religioasă care i-a vizat doar pe românii ortodocși din Transilvania.

Refuzăm să mai dăm acum și alte exemple din multele care ne stau la îndemână, neavând acum în obiectiv analiza critică a lucrărilor publicate în anuarul apulens, ci doar reflecția asupra ușurinței, intolerabile sub raport științific, cu care mulți dintre noi ne amestecăm în discipline pentru care nu suntem calificați. Căci lecturile personale, oricât de abundente ar fi, astăzi nu mai pot să suplinească studiile serioase, într-un cadru academic bine organizat. Fiecare știință are propria sa metodologie de lucru, propriile sale legi, care se învață treptat și cu eforturi extrem de bine determinate. Iar audierea unui anumit curs, fie el susținut și de o personalitate marcantă a unei anumite discipline, nu poate suplini o specializare temeinică, de durată lungă, care are drept scop tocmai familiarizarea cu metodologia specifică științei respective.

Volumul de față nu conține doar cazul amintit mai sus al distinsului teolog clujean prof. univ. dr. Ioan Vasile Leb. Aceleași observații pot fi făcute și altor participanți la reuniunea de la Viena. Îi avem în vedere pe Mihai Săsăujan și Nicolae Chifăr, dar mai ales pe ultimul, care – și acum ne mulțumim doar să le semnalăm contribuțiile la volum – nu fac altceva decât o contra-propagandă însăși istoriei Bisericii ca disciplină, care nu ar trebui să fie simple inventare de idei și atitudini, nici acelea formulate corect, pe care dacă nu am ști că sunt simple lucrări de "serviciu", de reprezentare fortuită a unui punct de vedere devenit în anumite cercuri quasi-obligatoriu, le-am considera ca fiind descalificante pentru autori.

Și dacă ar putea apare supoziția că punctul nostru de vedere este guvernat de alte perspective decât cel strict științific, am dori să atragem atenția asupra perspectivei interesante – chiar dacă nu este cu totul inedită – pe care o deschide – mai exact o reimpune – lucrarea lui Dorin Oancea și care merită o atenție mai mare. Demersul său științific este, fără îndoială, util în dezbateră asupra problemei Unirii

RECENZII

de la 1700, care va continua cu siguranță în viitor, sub condiția unei mai mari acripii conceptuale.

Celelalte lucrări care aparțin unor istorici profesioniști – și i-am aminti aici pe mai tinerii Ana Dumitran, Marionela Wolf, Ovidiu Ghitta, Daniel Dumitran, Laura Stanciu și Greta Miron – se înscriu în prelungirea unor preocupări mai vechi și, ca atare, bine-cunoscute. Dar sunt și ei amendabili uneori, dar invers decât autorii de mai sus, căci aceștia au foarte rar în vedere faptul că subiectul din discuție este o societate religioasă, care funcționează după cu totul alte principii decât un corp social secular, cu care sunt obișnuiți. O remarcă specială pentru comunicarea conf. dr. Remus Câmpeanu, în colaborare cu prof. univ. dr. Iacob Mârza,

care abordează istoriografia de nuanță greco – catolică referitoare la Unire, fără menajamente și false pudori.

Volumul este, fără îndoială, interesant, chiar dacă nu aduce chestiuni – informații sau interpretări – cu totul noi, care să schimbe eventual perspectivele discuțiilor despre Unire, poate și din lipsă de combatanți care să impună pe tapet noutăți relevante. Să sperăm că cea de-a doua reuniune, ce urmează să fie organizată în vara anului 2003, să depășească nivelul primei întâlniri, iar volumul care va face publice lucrările acestuia să conțină și textul discuțiilor pe marginea comunicărilor.

GHEORGHE GORUN