

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

- A. BUZALIC, Conceptul de "persoană" în Isus Hristos conform teologiei transcendente ♦ *La notion de la "personne" en Jésus – Christ dans la théologie transcendente*..... 3
- I. ARIEȘAN, *Radici neotestamentare dell'ufficio petrino: controversie e sviluppo da diverse spiegazioni cattoliche, ortodosse e protestanti* ♦ Izvoare neotestamentare a oficiului petrin: controverse și dezbateri din diverse explicații: catolice, ortodoxe și protestante 9
- M. FRĂȚILĂ, Problema curățirii femeii după naștere. De la considerații antropologice – liturgice la un posibil statut teologic al situației ♦ *La problème de purification de la femme après la naissance. De considération anthropologique et liturgique à un possible statut théologique de la situation* 27
- I. V. MUNTEAN, *Il risveglio della natura: la Primavera (CT 2, 8-15). Egesesi di Origene sul Cantico dei cantici* ♦ Trezirea naturii: Primăvara (CT 2, 8-15). Exegeza lui Origen despre Cântarea cântărilor..... 35

STUDIA PHILOSOPHICA

- A. BUZALIC, Concepția antropologică tomistă - Structura ontologică a ființei umane ♦ *La conception anthropologique thomistique* 47
- V. MUSCĂ, Considerații preliminare privind Iluminismul german ♦ *Einleitende Betrachtungen zur deutschen Aufklärung* 63
- GIZELA HORVATH, Ad hominem ♦ *Ad hominem*..... 79
- DANIEL ȚUPLEA, *Oltrepassamento della metafisica* ♦ Dincolo de metafizică ... 85
- A. NDRECA, *L'ideale dell'«anima bella» in Schiller* ♦ Idealul "sufletului frumos" la Schiller 97

STUDIA HISTORICA

- C. ILEȘ, Locuri de exploatare a minereurilor de fier în Dacia romană ♦ *Luoghi per sfruttamento dei minerali per il ferro nella Dacia romana*..... 107
- ANA DUMITRAN, Unirea cu Roma în Țara Făgărașului în lumina unor noi documente ♦ *L'Union avec Rome dans le pays du Făgăraș à la lumière de quelques nouveaux documents*..... 117
- D. DUMITRAN, Contribuții la istoria teologiei Unirii eclesiastice. Două opere teologice ale preiluminismului transilvănean și semnificațiile reeditării lor la începutul secolului al XIX-lea ♦ *Contributions à l'histoire de la théologie de l'union ecclésiastique. Deux oeuvres théologiques du préillumineisme de la Transylvanie et les significations de leur réédition au début du XIX-ème siècle*..... 153
- C. CRĂCIUN, Interzicerea Partidului Național Țărănesc – 29 iulie 1947 (Documente bihorene) ♦ *The interdiction of the National Rural Party – 29th of July 1947 (Documents from Bihor County)*..... 169
- I. MÂRZA, C. SECAȘIU, Destinul în detenție al preotului și istoricului Zenovie Pâclișanu (1949-1953, 1957). Două mărturii documentare ♦ *Das Schicksal im Gefängnis des Priesters und Historikers Zenovie Pâclișanu (1949-1953, 1957). Zwei dokumentarische Urkunden* 189

STUDIA PAEDAGOGICA

- LIGIA MAN, Rolul religiei în dezvoltarea personalității ♦ *Le rol de la religion pour le développement de la personnalité* 197

Recenzii • Book Reviews • Comptes Rendus

- Antal Lukács, *Țara Făgărașului în Evul Mediu* (secolele XIII-XIV), Editura Enciclopedică, București, 1999, 218 p. (GHEORGHE GORUN)..... 205
- Blaga Mihoc, *Justiție și moralitate*, Logos '94, Oradea, 2000 (ADRIAN APAN)... 206
- Lucian Boia, *Două secole de mitologie națională*, Humanitas, București, 1999 (ADRIAN APAN) 208

CONCEPTUL DE "PERSOANĂ" ÎN ISUS HRISTOS CONFORM TEOLOGIEI TRANSCENDENTALE

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. LA NOTION DE LA "PERSONNE" EN JÉSUS-CHRIST DANS LA THÉOLOGIE TRANSCENDENTALE. Le caractère personnel de l'homme comme tel doit être considéré dans une existence corporelle concrète, dans le *hic* et *nunc*, de l'histoire, dans le dialogue avec un autre Tu. Cette conception onto-logique de l'homme soit à la base de sa valeur éternelle, de sa responsabilité, de sa relation et de son dialogue avec Dieu, de la possibilité qu'il a d'être appelé à une fin surnaturelle, de sa dignité et de son immortalité, cela ne demande pas beaucoup d'explication. À côté et à l'intérieur de ce concept moderne de la personne, la théologie chrétienne connaît, dans la christologie et dans la théologie trinitaire, un autre concept de la personne. Ce concept distingue et met en évidence dans la nature spirituelle concrète qui constitue un sujet, un trait caractéristique et en fait le trait le plus spécifique de la personne (hypostasis): ce trait, c'est la "subsistence", c'est-à-dire la particularité qui fait qu'une nature spirituelle concrète n'appartient qu'à elle-même totalement, de porter et de représenter cette nature de façon exclusive, non interchangeable.

Introducere. Conceptul de "persoană" face parte din patrimoniul teologiei trinitare, trecând mai apoi în preocupările hristologiei și în cele din urmă în vocabularul și preocupările filosofiei și psihologiei; în aceste ultime domenii, conceptul de persoană își găsește o multitudine de aplicații. În ceea ce privește hristologia, una din problemele cele mai vechi cu care s-a confruntat teologia este problema conceptului de persoană în Isus Hristos. Adevărul de credință al uniunii ipostatice a divinității și umanității în Isus Hristos rămâne în continuare un mister, speculația teologică având doar darul de a actualiza mesajul astfel încât acesta să poată fi pe deplin acceptat de spiritualitatea umană contemporană. O astfel de propunere o regăsim și în teologia transcendentă rahneriană, o încercare de a redefini conceptul de "persoană" în funcție de gândirea filosofică contemporană.

Particularitățile conceptului rahnerian de "persoană". Conceptul de "persoană" adoptat de Karl Rahner este diferit de definiția clasică a lui Boetius – *Persona est rationalis naturae individua substantia*. Rahner acceptă mai degrabă definiția Sfântului Toma de Aquino conform căreia *Persona est subsistens distinctum in natura rationali* – subzistent distinct în natura rațională, definiție pe care critica de specialitate o atribuie de fapt neoscolasticii.¹

¹ Cf. BANTLE, F.X., *Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners*, în *Münchener Theologische Zeitschrift*, 30/1979, p.22

Este posibil ca definiția de "persoană" acceptată de Rahner să plece de la analiza critică a conceptului de "persoană" expus de Karl Barth. În plus, după cum singur afirmă, Barth era conștient de limitele pe care definiția sa conceptuală le comportă: "Am încercat să găsim un răspuns relativ mai bun la ceea ce oferă conceptul de "persoană". Simplul fapt că nu am putut face altceva decât să reiau indicațiile sugerate de acel antic concept, pentru a le regrupa sub alte noțiuni, după noi, mai adecvate în maniera de a fi, trebuie să ne facă umili și conștienți de limitele noastre. O simplă schimbare de terminologie nu este suficientă pentru a rezolva problemele de fond."²

Cunoscutul teolog luteran își propune să abordeze problema "persoanei" în cadrul problematicii teologice a misterului Preasfintei Treimi, subliniind pericolul căderii într-o formă de triteism. De asemenea, este important faptul că Barth, subliniază și diferențele limbajului specific secolului XX care dau conceptului de "persoană" o semnificație diferită de cea acceptată de Biserica Antică și a Evului Mediu. Conceptele clasice pun în legătură "persoana" cu autocunoașterea sau mai bine spus cu conștiința de sine.³

Barth propune explicarea teologiei trinitare prin recurgerea la expresia "manieră de a fi": "Dumnezeu este unul în trei maniere de a fi, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt"⁴ Karl Barth dezvoltă în același timp tezele sale în cadrul unei teologii a revelației biblice. Astfel, Dumnezeu este în sine "revelant", "revelație" și "ființare revelată." Revelantul corespunde Tatălui, revelația corespunde Fiului iar ființarea revelată este Spiritul Sfânt. În afirmația "Dumnezeu se revelează" sunt trei momente ale revelației și anume, subiectul, predicatul și obiectul, concentrate în cel mai mare grad posibil.⁵ În natura lui Dumnezeu este un raport de unitate și de alteritate pentru că în El, subiectul revelației este identic acțiunii revelatoare și efectului acestei acțiuni revelatoare. În ultimă analiză, teologia dogmatică propusă de Karl Barth, ar fi o dezvoltare a acestor raporturi în conformitate cu ceea ce afirmă Scriptura, care rămâne criteriul determinant al oricărei cunoașteri teologice.

Pentru Rahner, în concepția sa antropologică, conceptul de "persoană" semnifică "subiect al cunoașterii", ceea ce nu poate fi aplicat în cazul Trinității deoarece s-ar vorbi despre "trei centre ale conștiinței și acțiunii, trei subiectivități, trei libertăți, în definitiv trei dumnezei," ceea ce contravine atât dogmelor Bisericii cât și monoteismului biblic. În practică, doar credincioșii își imaginează trei centrii spirituale distincți în acțiune. Ori în Dumnezeu găsim o singură esență, deci o singură conștiință absolută și o singură autoexprimare a Tatălui în "Logos". Această autoexprimare nu este în mod propriu o iubire reciprocă între Tatăl și Fiul, fapt care ar impune în cele din urmă două acte distincte.⁶

² BARTH, Karl, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, I/1, Evangelischer Verlag, Zollikon – Zürich 1947, pp. 386-387

³ Cf. SANNA, Ignazio, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997, p.200

⁴ BARTH, K., *op.cit.*, p.311

⁵ SANNA, I., *op.cit.*, p.201

⁶ *Ibidem*

Viziunea rahneriană pleacă și de această dată de la experiența umană, în sensul metafizicii și filosofiei existențialiste contemporane.⁷ Astfel se poate afirma că "persoana" este omul în măsura în care decide asupra sa, cu o dispoziție liberă (voința) și posedă propria realitate definitivă ca act al deciziei sale libere asupra a ceea ce este propriu. Este în același timp și un principiu ontologic al unui centru de activitate liberă, conștient și existent prin sine însuși, o unitate substanțială definitivă și totală a unui subiect, care este în mod esențial incomunicabil și a cărei realitate, în măsura în care este unitară, poate fi predicată ca fiind singură.⁸

Spre deosebire de Barth, Rahner propune înlocuirea în definiția Treimii "trei moduri de a fi" cu "trei moduri distincte de subzistență", lăsând termenul de "persoană" la singular pentru a indica pe Dumnezeu care există subzistă în mod determinat și distinct. Folosindu-se termenul de "persoană" nu se vorbește în Sfânta Treime despre unitate, în timp ce "trei moduri distincte de subzistență" se referă implicit la această unitate, la faptul că tripersonalitatea implică unitatea lui Dumnezeu.⁹ Rahner recunoaște că termenul "mod distinct de subzistență" este pur formal, ajutând prea puțin înțelegerii dogmelor și cu atât mai puțin trăirii credinței, ceea ce de fapt se întâmplă ori de câte ori se folosesc termenii de "relație" sau de "persoană", reduși în așteptările credincioșilor la ideea de subiectivitate. Fără a se apela la realitatea substanțială a lui Dumnezeu, se pot distinge trei *subsistentialitates* întotdeauna distincte.

De la această analiză a experienței umane în raport cu misterul Preasfintei Treimi, se trece la aplicarea acestui concept redefinit în cadrul dogmei Întrupării. În Isus Hristos "persoana" este acel punct ultim de unitate între Dumnezeu care se enunță pe sine și enunțul creatural în care și în virtutea căruia sosește enunțarea.¹⁰ Această "autoenunțare" a lui Dumnezeu în istoria mântuirii nu poate fi concepută fără unitatea om-Dumnezeu în Isus Hristos. Afirmarea divinității lui Isus nu transformă umanitatea sa într-un instrument pasiv; această umanitate nu este doar un instrument în mâinile "Logosului" divin. A nu preciza că realitatea umană a lui Isus este o "persoană", înseamnă a nu afirma prezența unui centru al conștiinței finite și libere create. În realitatea lui Dumnezeu, adevărata autonomie este direct proporțională cu dependența radicală față de El, de aceea natura umană a lui Hristos este cea mai independentă, cea mai liberă și cea mai personală.

Raportul dintre Persoană și Logos în ceea ce privește natura umană este conceput astfel încât autonomia și proximitatea ajung la un grad suprem, unic și incomensurabil din punct de vedere calitativ, rămânând verticala relației Creator-creatură.¹¹

Critica conceptului "mod distinct de subzistență". Fiind un pionier care a explorat pentru prima oară acest concept și mai ales pentru că a deschis acest drum înainte de deschiderea produsă de Conciliul Ecumenic Vatican II, Rahner avea să dea naștere unui complex de autori care aprecieze în sens pozitiv sau negativ soluția sa. Se pot face o serie de observații obiective despre concepțiile rahneriene, mai ales acum, după o perioadă de schibări profunde în gândirea teologică postconciliară care permite o justă apreciere a afirmațiilor cristologiei transcendente.

⁷ RAHNER, K., *Probleme der Christologie von heute*, în *Schriften zur Theologie*, vol. 1, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1965, p. 22-23

⁸ *Ibidem*

⁹ cf. SANNA, I., *op.cit.*, p.203

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ RAHNER, K., *Probleme der Christologie von heute*, p.27

O primă observație poate fi făcută referitor la concepțiile rahneriene *vis-a-vis* de formulările scolasticii și neoscolasticii. Conform definiției scolasticii, conceptul de "persoană" este comun și general aplicabil în mod nedistinctiv oricărei Persoane din Preasfânta Treime, astfel încât Tatăl sau Spiritul, ar fi putut în teorie să devină prin Întrupare om.¹² Rahner subliniază însă, în numeroase rânduri, faptul că numai Fiul putea să fie subiectul Întrupării, atâta timp cât numai Fiul este unica și adevărata revelație a lui Dumnezeu.

"În Treime, persoana semnifică absolut incomunicabilul în unitatea și diversitatea radicală, ceea ce face pentru încă o dată să nu poată fi aplicat ca lucrul care se prezintă de trei ori sub un concept în mod propriu universal."¹³

Dumnezeu se revelează din proprie voință așa cum este, însă o face prin Fiul, pentru că doar Fiul este "auto-exprimarea" Tatălui, adevărată și de nesubstituit, din care cauză nici un alt *hipostasis* divin nu putea deveni "purtător" al unei eventuale naturi umane. Isus se manifestă astfel încât să fie perceput de noi în Treimea economică așa cum este real prezent în Treimea immanentă. Prin intermediul simbolului real al naturii umane asumate, Fiul se exprimă pe sine în mod real astfel încât întreaga sa viață devine revelatoare a celei de a doua Persoane din Sfânta Treime. Putem să-L cunoaștem pe Tatăl numai prin Fiul și numai în har. Fără Întruparea Fiului și dăruirea harului, consecințe a unirii ipostatice dintre divin și uman într-o umanitate "una" creată și unită prin evoluție și consecințe, nu am fi putut avea nici măcar o idee abstractă despre apropierea absolută față de Dumnezeu și despre autocomunicare. Pentru Karl Rahner, Persoana lui Isus este o garanție vie a dăruirii lui Dumnezeu față de lume, o lume care a fost "îmbrățișată" de Dumnezeu.¹⁴

Nici conceptul de "persoană" nu este ușor de explicat și mai ales de aplicat în cazul Persoanei lui Isus, pentru că ar însemna, în sensul criticii conceptului scolastic, a utiliza același termen comun și general pentru a indica "trei moduri specifice de subzistență" în Treime și în cadrul exprimării fuziunii ipostatice a "Logosului" în realitatea umană a lui Isus Hristos. Afirmția Magisteriului eclesialic referitor la Persoana divină în Isus Hristos ar conduce, afirmă Rahner, la atribuirea termenului de "persoană" unui sens care nu este descris cu precizie și nici nu este acceptat de teologie în sens unic. În consecință, ceea ce omul experimentează prin trăire transcendentă, riscă să fie tratat din punct de vedere conceptual astfel încât ori se ajunge la cercuri vicioase în definire, ori se rezolvă într-un mod cu totul artificial și în mod vădit fals.¹⁵

În definitiv, unitatea Persoanei divine în Isus Hristos semnifică, că realitatea umană a lui Isus nu a fost constituită într-un timp ulterior Întrupării – în termeni psihologici – ci derivă din realitatea eternă a lui Dumnezeu și devine o reală enunțare de sine din partea lui Dumnezeu făcută oamenilor. Întreaga teologie trinitară rahneriană se bazează pe autocomunicarea istorico-salvifică a lui Dumnezeu făcută umanității și lumii întregi.

¹² Cf. *Summa Theologiae*, III, q.3, a.5

¹³ Cf. RAHNER, K., *Gesu Cristo*, în SANNA I., *op.cit.*, p.204.

¹⁴ *Ibidem*, *op.cit.*, p.205.

¹⁵ *Ibidem*

Diferențe există și între viziunea lui Karl Barth referitoare la teologia trinitară și implicit cristologia sa și formulările rahneriene. Barth pleacă de la Revelație, în timp ce Rahner pleacă de la Întrupare, care este definită ca autocomunicarea fundamentală a lui Dumnezeu prin intermediul întrupării Logosului. Omenirea experimentează această autocomunicare a lui Dumnezeu în evenimentul istoric Hristos.

Conceptul de unitate în persoana lui Isus Hristos propus de Rahner nu este acceptat de Jean Galot, care consideră că un om care din punct de vedere psihologic este în fața lui Dumnezeu nu poate fi în același timp o autoexprimare a lui Dumnezeu.¹⁶ Propunerea de a înlocui în mod constant termenul de "persoană" cu rahnerianul "mod distinct de subzistență" termen analog unui "mod distinct de ființare", chiar dacă este de actualitate, nu pare să rezolve problemele teoretice și practice ale hristologiei clasice. Însăși formularea "trei moduri distincte de subzistență" referitoare la Sfânta Treime nu este mai ușor acceptabilă de către cultura contemporană decât formularea clasică care recurge la conceptul de "persoană". Conceptul de "persoană" cunoaște o serie de interpretări diferite în cadrul teologiei și filosofiei, fiind minimalizat de curentele culturale contemporane, însă păstrează o mai mare bogăție semantică chiar și pentru gândirea profană.

Termenul "mod distinct de subzistență" nu poate fi ușor asimilat de către cei care nu sunt familiarizați cu filosofia și teologia. Apar dificultăți și în ceea ce privește explicitarea Întrupării, fiind greu de vorbit despre un "mod distinct de subzistență" a lui Dumnezeu care s-a făcut trup – σαφ. Unii teologi au mers mai departe cu critica, până la a-l acuza pe Karl Rahner de modalism, însă orice analiză temeinică constată că în Preasfânta Treime "trei moduri distincte de subzistență" au pentru Rahner valoarea a trei moduri intrinseci de ființare care se manifestă în Treimea economică și nu trei moduri distincte de manifestare a uneia și aceleiași subzistențe, caz în care ar fi vorba despre o pseudo-Treime transcendentă.

Concluzii.

Datorită poziției diferiților teologi, dar și din alte motive legate de percepția ideilor sale și a mesajului său teologic, Karl Rahner păstrează și termenul de "persoană" în lucrările sale teologice. Subliniază astfel faptul că termenul "persoană" are o istorie proprie și o plajă largă de semnificații. Această soluție finală ține cont și de evitarea utilizării conceptului modern de "persoană" care conduce la afirmarea în Dumnezeu a trei centrii de conștiință și de activitate, precum și necesitatea conservării unei definiții conceptuale cu valențe forte în domeniul dogmaticii și teologiei kerygmatică, așa cum Biserica le acceptă. Referitor la Sfânta Treime trebuie susținută atât unitatea cât și diversitatea Tatălui, Fiului și a Spiritului Sfânt.

Meritul lui Rahner constă în încercarea de mediere între noțiunea metafizică de "persoană" proprie gândirii creștine clasice și noțiunea existențială proprie gândirii moderne. Această tentativă de mediere are meritul de a fi lăsat deschisă problema unei actualizări a limbajului teologic în domeniul conceptului de "persoană" dar și acela de a fi generat discuții ulterioare pe tema unui astfel de demers.

¹⁶ GALOT, Jean, *Valeur de la notion de personne dans l'expression du mystère du Christ*, în *Gregorianum*, 55/1974, p. 81 sq.

**RADICI NEOTESTAMENTARIE DELL'UFFICIO
PETRINO: CONTROVERSIE E SVILUPPO DA DIVERSE SPIEGAZIONI
CATTOLICHE, ORTODOSSE E PROTESTANTI.
IL MISTERO PETRINO COME QUESTIONE ECUMENICA**

IOAN ARIEȘAN

**REZUMAT: IZVOARE NEOTESTAMENTARE A OFICIULUI PETRIN:
CONTROVERSE ȘI DEZBATERI DIN DIVERSE EXPLICAȚII:
CATOLICE, ORTODOXE ȘI PROTESTANTE – ASPECTUL ECUMENIC
AL MISTERULUI PETRIN.** O expresie consacrată a papei Paul al VI-lea consideră astfel problematica primatului papal: "Primatul, care trebuie să fie garanția unității Bisericii, a devenit un impediment tot mai vizibil". Iar papa Ioan Paul al II-lea, în enciclica "*Ut unum sint*", a adresat un puternic apel conștiinței creștine: "*Ajutați-mă să înțeleg primatul*". Aceste două fraze reflectă schimbările survenite de-a lungul timpului și progresele incontestabile care s-au înregistrat pe linia ecumenismului.

Cât privește acest aspect, papa Ioan Paul al II-lea aprecia următoarele: "ascultând întrebarea ce mi-a fost adresată pentru a găsi o formă de exercițiu a primatului care, fără să se renunțe în nici un mod la esența misiunii sale ce se deschide la o nouă situație". Apoi Sfântul Părinte își îndreaptă atenția spre situația primului secol în care "primatul exercita funcțiunea sa de unitate". Cu privire la această situație el invocă Sfântul Spirit pentru a-i "lumina pe toți Păstorii și pe toți teologii Bisericii noastre" pentru ca – potrivit lui – să putem căuta împreună formele în care acest minister să poată realiza un serviciu de dragoste recunoscut atât de unii cât și de alții". Deci, papa Ioan Paul al II-lea, exprimă o deplină disponibilitate față de un dialog privind acest argument crucial pentru armonizarea unei unități depline. În plus, Papa, solicită ca "responsabilii ecleziastici precum și teologii lor", să poată "stabili cu mine asupra acestui argument un dialog fratern, plin de răbdare și încredere".

I. LA PROBLEMATICA DEL PRIMATO

Quando pensiamo al primato del vescovo di Roma pensiamo alla sua forma concreta, risultato di sviluppi storici che la Chiesa cattolica fa risalire alla Bibbia e alla tradizione¹, mentre secondo altre confessioni se ne allontanano parecchio. Fra le domande che sorgono spontaneamente, ci sono quelle sulle promesse, cioè se siano solo per Pietro nella sua funzione unica di presiedere sulla Chiesa nascente dopo la dipartita di Cristo. Quanto al problema dell'esercizio

¹ Cf. KLAUS SCHATZ, *Il primato del Papa: La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Queriniana, Brescia 1996, p. 35 ss; cf. JEAN-MARIE TILLARD, *Il vescovo di Roma*, Queriniana, Brescia 1985, pp. 43ss.

pratico del primato, già un grande teologo come il cardinale John H. Newman poteva affermare: Per s. Ignazio di Antiochia², descrivere il vescovo di Roma come papa sarebbe come mandare l'esercito per catturare un ladro. Non è possibile capire il dialogo moderno senza il concetto di «ecclesiologia eucaristica» come non è possibile capire questa forma moderna di teologia della Chiesa, senza i lavori fatti su di essa in questo secolo, di cui alcuni che studieremo in questo corso sono basilari.

I.1 Posizione unica della Chiesa apostolica

Cullmann distingue in maniera netta tra "*Chiesa apostolica*", che vede rivestita di una tradizione normativa per le generazioni susseguenti, e "*Chiesa post-apostolica*", che non gode di questo privilegio. Unico criterio di fedeltà è la parola degli apostoli, testimonianza irripetibile, a cui nessuno magistero può subentrare, neppure un magistero inteso come interpretazione di questa parola. Il primato petrino alla luce della Chiesa apostolica secondo Cullmann, il martirio di Pietro a Roma diviene molto probabile alla luce della I "*Lettera di Clemente*" e della "*Lettera di Sant'Ignazio ai Romani*". D'altronde non condivide i risultati raggiunti sulla tomba di Pietro negli scavi vaticani³. Ritene inoltre Mt 16, 17-19 autentico, anche se interpreta la promessa come fatta a Pietro solo, non ai suoi successori.

Cullmann pubblicò il suo libro (1952) quando non c'era grande apertura ecumenica tra cattolici e protestanti. Gli stessi Protestanti non erano abituati a dedicare molta attenzione a Pietro; c'era difatti una sproporzione tra gli studi su Pietro e quelli su Paolo. Cullmann auspicava che attraverso un metodo scientifico come il metodo storico si potesse promuovere il dialogo tra cristiani e non-cristiani nonché tra cristiani di diverse confessioni. La tematica, secondo lui, non consisteva solo in una discussione sull'autenticità o sull'interpretazione di Mt 16, 17-19, ma anche sul rapporto tra Pietro e Giacomo e sui risultati degli scavi nella Basilica di s. Pietro. Cullmann, storicamente, concentra le sue riflessioni su Pietro in tre punti: l'atteggiamento di Pietro durante la vita terrena di Cristo; la sua posizione dopo la risurrezione; il martirio.

I. 2 L'apostolo

Dopo la risurrezione di Gesù Pietro assume subito una "*posizione di preminenza*" riguardo agli altri apostoli. È lui che dà l'impulso perché si proceda per l'elezione di un apostolo al posto dell'Isariota⁴. È Pietro che prende la parola in nome degli altri il giorno della Pentecoste⁵. È di nuovo portavoce del gruppo, chiamato in causa dalle autorità ebraiche⁶. Il castigo che pronuncia contro Anania e Saffira lo mostra come colui che esegue i giudizi di Dio⁷. Lo scontro con Simone

² Cf. GIOVANNI FALBRO, *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, Coletti, Roma 1989, p. 118-124.

³ Cf. GIOVANNI FALBRO, *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, p. 71ss.

⁴ At 1, 15-26.

⁵ At 2, 14.

⁶ At 4, 8.

⁷ At 4, 8.

Mago⁸, ampliato in seguito negli scritti apocrifi, sottolinea ancora una volta il ruolo guida di Pietro nella Chiesa nascente, a confronto con dottrine errate che la minacciano. Il battesimo del centurione Cornelio, e le sue conseguenze, mettono in rilievo un fatto, molte volte oscurato dall'andamento della missione cristiana presso i gentili: ancora prima di Paolo, Pietro aveva progettato la missione ai pagani.

Dopo la liberazione di Pietro dal carcere in cui l'aveva gettato Erode, Pietro se n'è andato «ad un altro luogo»⁹. Cullmann critica coloro che interpretano questo «altro luogo» come Roma. Dedurre da *1Cor* 1, 12, dove si parla dei partitanti di Kepha, che Pietro si sia soffermato a Corinto non è apodittico. Un tale soggiorno è solo possibile. *1Cor* 15, 3ss: questo è il testo chiave per la priorità dell'apparizione di Gesù a Kepha. Benché non trovi sostegno chiaro in altri passi del Nuovo Testamento¹⁰ si tratta comunque del testo più antico che abbiamo. Cullmann tira la conclusione: questa prima apparizione di Gesù, perfettamente documentata, basterebbe ... già a fondare la posizione autorevole di Pietro, quale conduttore della comunità. Questo brano si deve leggere insieme a Giovanni 21, dove Gesù dà a Pietro il compito specifico di «pascere le pecore». In questo compito sono incluse due funzioni: prima la direzione della comunità primitiva e la seconda la predicazione missionaria. Entrambe le funzioni avevano come destinatari prioritari i giudei, «le pecore perdute della casa d'Israele»¹¹, senza escludere «altre pecore che non sono di questo gregge»¹². La posizione di preminenza di Pietro in seno alla Chiesa nascente poggia su: il mandato conferitogli dal Signore risorto; il conferimento del soprannome «Kepha» durante la vita terrena di Gesù e la funzione di rappresentante del gruppo durante la vita terrena di Gesù.

I. 3 Concezioni teologiche di Pietro

Benché non siamo abituati a parlare di «teologia» di Pietro, e lasciando a parte, per il momento, la questione dell'autenticità delle due epistole petrine, i testi che parlano della Pentecoste contengono alcuni punti essenziali circa Pietro. Cogliamo qui *l'universalismo* di Pietro, che, in questo punto, è stato al lavoro ancora prima di Paolo. Si afferra, attraverso gli interventi pentecostali di Pietro, la *crisologia più antica*, che è andata perduta in seguito, ma di cui abbiamo tracce¹³. Il primo versetto contiene un riferimento esplicito a *Is* 52, 13: Gesù come «*pais Theou, Ebed Jahvé*». Questi passi, due dei quali si trovano sulle labbra di Pietro, e due altri in una preghiera della prima comunità come tale, quindi capeggiata da Pietro. Pietro, incapace di capire il mistero della croce, tanto che Cristo dovette dirgli «Vattene, Satana!», lo stesso Pietro che rinnegò Cristo tre volte, era, sembra, il primo ad afferrare il mistero della croce, ad avere rudimentalmente una «*theologia crucis*»¹⁴, che sottolinea i passi dell'*Ebed Jahvé*.

⁸ *At* 8, 4-25.

⁹ *At* 12, 17.

¹⁰ Cf. però *Lc* 24, 34.

¹¹ *Mt* 10, 6.

¹² *Gv* 10, 16.

¹³ *At* 3, 13; 3, 26; 4, 25s; e 4, 30.

¹⁴ Cf. *1Pt* 2, 21ss.

I. 4 Il martire

Nell'antichità è comune sapere molto di più sulla morte che non sulla nascita di grandi uomini. Lo vediamo nel caso di Gesù: i Vangeli sono stati descritti come «una passione con un lungo prologo». Per s. Pietro mancano fonti che parlino esplicitamente della sua fine. Gli Atti degli Apostoli tacciono in proposito, eppure s. Pietro è certamente morto: con il valore relativo di ogni argomento dal silenzio.

I Valdesi erano i primi a contestare il soggiorno di s. Pietro a Roma. Data la loro ostilità verso il papa, la loro posizione è comprensibile. Tra i Valdesi e alcuni studiosi protestanti che hanno messo in dubbio il soggiorno romano di Pietro ci sono altri anelli nella catena. Argomento chiave per i Valdesi: il silenzio della Bibbia. Ma come bene nota lo stesso Cullmann, la validità della pretesa papale non dipende da questo soggiorno, ma dall'interpretazione del brano¹⁵. Qualora risultasse che s. Pietro non fosse mai stato a Roma, la pretesa della Chiesa cattolica sarebbe spogliata solo di una base storica.

Nel suo *"Defensor pacis"* Marsilio da Padova (1270-1342), pensatore politico importante dei tempi di Guglielmo di Occam, espresse dubbi in maniera cauta. Un anonimo scrisse *"L'apostolo Pietro non è mai stato a Roma"* (1519-20). Ma proprio Martin Lutero si mostrò molto freddo a proposito di tale tesi; per lui, fossero o no le tombe di Pietro e Paolo a Roma, niente cambia. Fra altri che hanno dubitato possiamo annoverare Fr. Schleiermacher; fra quelli che hanno contestato il soggiorno romano di Pietro J. G. Eichhorn (1804) e F. Chr. Baur (1831), membro importante della scuola teologica protestante di Tubingen, che fu aspramente attaccato. La cosa avrebbe potuto finire lì, tanto che E. Renan e A.v. Hamack davano il soggiorno di Pietro a Roma per certo. Sorgeva di nuova una contestazione, Karl Heussi, col suo scritto: *"Pietro è mai stato a Roma?"* (1936). Tutto questo serve da sfondo immediato per gli scavi che si intraprendevano sotto la Basilica di s. Pietro durante la guerra. Il che però frenò un po' gli studi circa le fonti, in attesa dei risultati degli scavi.

I. 5 Conclusione

Non abbiamo nessun documento che attesta direttamente il soggiorno di s. Pietro a Roma prima della seconda metà del II-lea° secolo. Lo stesso vale per il martirio di s. Pietro nell'Urbe. Nonostante la carenza di documenti ci sono tradizioni indicative riguardo al soggiorno a Roma. *Gv* 21, 18: può ritenersi con certezza come una predizione del martirio di Pietro, forse addirittura, con il termine *"ekteinein"*, del modo del martirio, cioè la crocifissione. Altrimenti, non si può dedurre niente da questo passo a proposito del soggiorno romano. *Rm* 15, 20: Paolo si scusa che, nonostante il «gentlemen's agreement» del concilio di Gerusalemme, lui s'immischia negli affari altrui, cioè di una Chiesa non fondata da lui.

Excursus: Chi ha fondato la comunità cristiana di Roma? Se pensiamo ai Giudei di Roma, presenti per la Pentecoste¹⁶, e che nella capitale dell'impero risiedevano 30-40,000 giudei, una missione giudeo-cristiana di Gerusalemme

¹⁵ *Mt* 16, 18ss.

¹⁶ *At* 2, 10.

sarebbe stata considerata la cosa più naturale nel mondo. 1Pt 5, 13: la designazione di Babilonia sta molto probabilmente per Roma, o per ragioni pratiche, forse per far perdere le proprie tracce, o per ragioni teologiche, come vediamo nell'Apocalissi. Anche se questa interpretazione di Babilonia per Roma non si impone con certezza, le alternative (fra l'altro, la città mesopotamica e una Babilonia presso Cairo) sono assai deboli. Nella Bibbia 1Pt 5, 1 parla di Pietro come di un «testimone» della passione di Cristo. Apoc 11, 3ss è un passo molto suggestivo ma non concludente. Parla difatti dei due ulivi uccisi dalla bestia.

Alcune testimonianze extrabibliche come 1Clem 5 (fine del I secolo; 96 c.): il testo parla con grande probabilità di Roma come del luogo del martirio di s. Pietro, solo se lo si considera con il contesto: pp. 121-123. *«Leitmotiv»*: gelosia, odio, invidia, causa di divisione della comunità a Corinto non meno che a Roma, dove l'invidia di un marito pagano nei confronti della moglie cristiana sarebbe all'origine della morte di Pietro e Paolo: «Dare ordini» viene interpretato come riferimento al loro martirio.

II-LEA. L'ARGOMENTO DAL SILENZIO: IL MARTIRIO DI PIETRO E LE FONTI

Il silenzio è argomento a doppio taglio. Da una parte meraviglia che certe cose di prim'ordine non vengano raccontate. Dall'altra ci sono tante cose fuori discussione su cui gli Atti degli Apostoli tacciono. Ad esempio, non c'è nessun dubbio, stando a 1Cor 9, 5, che s. Pietro è andato in missione, eppure stranamente gli Atti non ne parlano. (D'altronde, voler dedurre dal passo che s. Pietro aveva con sé la moglie durante i suoi viaggi è filologicamente possibile, più plausibile sarebbe pensare ad una donna collaboratrice¹⁷) Parimente, gli Atti tacciono sul martirio di Paolo, eppure nessuno lo mette in discussione. La ragione del silenzio può essere teologica, e cioè, non entra nel modo in cui l'autore suole presentare le cose. Questa è l'ipotesi di Cullmann.

Benché occorra distinguere tra soggiorno romano e martirio di Pietro a Roma, le due cose non si possono separare. Sorprende che il soggiorno di Pietro a Roma non venga menzionato da uno dei più qualificati a parlarne, Giustino, che morì martire a Roma nel 165. Similmente, da valutare in maniera differenziata, la frase «fondazione comune» di Pietro e Paolo, e le testimonianze di Dionigi, vescovo di Atene, e di s. Ireneo. Tertulliano proclamò Roma beata a causa del sangue che vi hanno sparso Pietro e Paolo.

Al centro del dibattito sulla tomba di Pietro sta la *«testimonianza»* di un prete romano, di nome *«Caio, all'inizio del II-leal secolo»*. Contro Proclo, che cerca sostegno alle pretese montaniste nel fatto che la chiesa di Terapoli (Asia Minore) possiede la tomba dell'apostolo s. Filippo, Caio risponde indicando il colle Vaticano e la via di Ostia come i *trofei* dei fondatori di Roma. Stando a Cullmann, da questa notizia si può desumere solo che, verso il 200 d.C., si associava il supplizio di Pietro e di Paolo con certi luoghi, magari indicandoli come le loro tombe. Resta senza spiegazione, comunque, come abbiano potuto identificare i tanti cadaveri carbonizzati, mentre una interpretazione che si riallaccia a Apoc 11, 3ss, come abbiamo visto, parla di corpi non sepolti e portati in cielo. Inoltre, il primo documento tangibile della venerazione delle reliquie dei martiri si ha nel *Martirio di Policarpo*, scritto, pressappoco, verso il 150.

¹⁷ Cf. P. ROSSANO, *Lettere ai Corinzi*, Roma 1983.

Come test negativo abbiamo anche la testimonianza degli *“Atti apocrifi di Pietro”* (II-lea sec.), secondo i quali il senatore Marcello, ad imitazione di Giuseppe d’Arimatea, avrebbe sepolto Pietro¹⁸. La menzione di tale sepoltura è indice che l’autore non era al corrente di una tomba di Pietro sul Vaticano.

Altra notizia dice che Pietro subì il martirio solo dopo aver guidato per alcuni mesi la comunità di Roma. Proviene da *“Macario Magnete”*, ma risale a Porfirio, filosofo pagano discepolo di Plotino. Proprio per questo, benché tardiva (fine II-lea secolo), possiede un valore superiore a quello di altri documenti.

II-lea. 1 Documentazione liturgica

Le informazioni dalle fonti liturgiche sono da vagliare nel contesto dei risultati degli scavi. Intanto, i primi testi liturgici a proposito di Pietro e Paolo provengono dal segretario di papa Damaso (366-384), Furio Dionisio Filocalo. Questi disponeva di tre raccolte: la *“Depositio episcoporum*, la *Depositio martyrurum”* e il *“Catalogus liberianus”*. Emergono 2 date per commemorare s. Pietro: il 22 febbraio come «natale de cathedra»¹⁹ e il 29 giugno; forse il 22 febbraio era considerato il giorno della morte dei due apostoli. La *“Depositio apostolorum”* menziona il 29 giugno, la festa di Pietro nelle catacombe e quella di Paolo sulla via Ostiense. Piuttosto che ricordo della morte il 29 giugno era una festa su modello della festa di Romolo, fondatore della città. Il riferimento alla data del 258 («sotto i consoli Tusco e Basso») è significativo²⁰. Si è parlato, a proposito, di traslazione. Ma ci sono obiezioni contro questa traslazione, non solo per l’assenza di documenti che lo provino, ma anche perché era severamente proibito di manomettere una tomba, tanto più in vista della stazione di polizia presso la tomba di Cecilia Metella non lontana dalle catacombe di s. Sebastiano. Inoltre, gli scavi sotto s. Sebastiano rivelano soltanto un luogo di culto.

II-lea. 2 Documentazione archeologica

Si tratta di tre scavi: sotto s. Pietro, sotto s. Sebastiano e sotto s. Paolo fuori le Mura²¹. Gli ultimi sono ancora da fare, i secondi sono stati intrapresi nel 1915. È venuto alla luce che c’erano *“refrigeria”*, termine tecnico per pasti funebri, consumati in onore di Pietro e Paolo. (Comunque, questo tipo di commemorazione fu ritenuto abusivo e combattuto da s. Agostino.) I refrigeria presupponevano la presenza delle reliquie. Un’iscrizione, che risale a papa Damaso, parla, in palese polemica con l’Oriente, di Pietro e di Paolo che vi hanno «dimorato». Ma questo «dimorare» può significare o di una loro dimora durante la vita oppure forse anche solo una presenza culturale. Cullmann trae la conclusione che è molto improbabile che le catacombe sarebbero mai state il luogo delle tombe originarie; egualmente improbabile si avvera la traslazione, come la vorrebbe Hans Lietzmann. Ma la data certa del 258 è

¹⁸ Cf. GIOVANNI FALBRO, *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, p. 77-79.

¹⁹ Cf. La festa pagana della «cathedra».

²⁰ Cf. Il *Martyrologium hieronymianum*.

²¹ Cf. GIOVANNI FALBRO, *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, p. 71-77.

un'informazione preziosa, perché indica con probabilità che le catacombe di s. Sebastiano erano semplicemente il luogo di culto, da spiegare, nonostante il fatto che il Vaticano e la via Ostiense certamente fossero già luoghi di culto. Il che si spiega con alcune ipotesi: anzitutto, la difficoltà di radunarsi dopo lo scoppio della persecuzione; o forse che, inizialmente, un gruppo scismatico, come i Novaziani, avrebbe sfruttato il luogo per ingraziarsi la gente.

Il capitolo più interessante sono gli scavi sotto la basilica di s. Pietro. Precedenti scavi erano stati effettuati nel 1615, per fare la «confessio» e nel 1626, per gettare fondamenta per il «tabernacolo» del Bernini. C'erano stati già scavi intrapresi nel 1939 e altri accertamenti voluti da Pio XI. L'immediata causa era pragmatica: si cercava di allargare le grotte vaticane. Ma ben presto lo scopo degli scavi s'allargò. Pio XII-lea poteva dire in un radio messaggio del 1942 che era stato scoperto il "*tropaion*" di cui parla Caio; e il 23 dicembre del 1950 annunciò al mondo che era stata trovata la tomba del principe degli apostoli, anche se si mostrò più cauto quanto alle ossa di Pietro. La prima commissione fu fatta da B. M. Apolloni-Ghetti, A. Ferrua, E. Kirschbaum e E. Josi. Trovò consensi ma suscitò molte perplessità. Le obiezioni non seguivano linee confessionali; anche cattolici, fra cui Alphons M. Schneider e Henri J. Marrou erano critici. Fu formata una seconda commissione, che contava, fra l'altro, Alfonso Prandi e Margherita Guarducci²². Prandi stesso critica il presupposto della prima commissione, ridatando le tombe al secondo secolo. Invece per Cullmann i luoghi al Vaticano, sulla via Ostiense e sulla via Appia sono commemorativi, piuttosto che tombe; i luoghi di supplizio, invece, sono sul Vaticano e a Tre Fontane.

Il-lea. 3 Il problema esegetico-teologico: Mt 16, 17ss

Dopo aver considerato quanto dice l'archeologia della presenza di s. Pietro a Roma, rimane il problema esegetico-teologico della corretta interpretazione del passo-chiave in tutta la tematica del primato: la promessa che Gesù fa a Pietro nel capitolo 16 del vangelo di s. Matteo. Ma mentre l'esegesi cerca di stabilire l'interpretazione del testo come tale, la teologia mira a dare una risposta, legata a quella esegetica, ma distinta da essa, se cioè, la promessa di Gesù a Pietro fosse, nell'intenzione di chi l'ha pronunciata, solo per il tempo specialissimo della fondazione, oppure anche per una successione attraverso il tempo. Tra "*essere apostoli e essere vescovi*" intercorre difatti una differenza essenziale²³.

Più specificamente, il problema esegetico si articola nelle questioni seguenti: se si tratta di parole autentiche di Gesù, o se non è stata la comunità a metterle sulle labbra di Gesù; oppure se non siano addirittura interpolate; il posto di questo passo nei Sinottici è rilevante, anche nel caso che le parole siano autentiche. Tenendo conto di passi analoghi nei Sinottici e in s. Giovanni²⁴ è da chiedersi se il contesto originale del loghion non fosse l'Ultima Cena o una apparizione del Risorto.

²² Cf. *IBIDEM*, p. 71ss.

²³ *IBIDEM*, p. 89ss.

²⁴ *Lc 22, 31s; Gv 21,17.*

Il problema dell'autenticità del loghion anzitutto si deve combattere il pregiudizio, che riconoscerne l'autenticità promoverebbe la pretesa del papa di Roma. Così abbiamo la storia delle principali interpretazioni.

1. Personaggi della chiesa antica: Giustino, Ps-Clemente, Ireneo, Origene, Tertulliano, Callisto, Cipriano («ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est») Stefano Firmiliano di Cesarea di Cappadocia.

2. Esegese della chiesa antica: Crisostomo, Agostino (cf. Lutero), Cirillo d'Alessandria.

3. Esegeti moderni: Th. Zahn, H.J. Holtzmann, A.v. Harnack, F. Kattenbusch, K. L. Schmidt, R. Bultmann, W.G. Kummel.

Il-lea. 4 Il quadro narrativo della pericope Mt 16, 17-18

O. Cullmann: la fusione di due titoli cristologici «tu sei il Cristo (Messia)» e «Figlio di Dio» indica la fusione di due scene. Il secondo titolo, in questo contesto, si trova solo in Mt 16, 17-19. Cullmann considera autentiche le parole della promessa a Pietro, ma ritiene che la scena della promessa sia spostata. Egli trova il culmine dell'episodio nelle parole di rimprovero che Gesù rivolge a Pietro, incapace di capire le sofferenze: «Via, Satana!» Per Cullmann, il vero contesto delle parole di promessa sarebbe l'Ultima Cena.

Non deve sorprendere che i Vangeli non siano così espliciti come li si vorrebbe. In un caso analogo, quello della prima apparizione di Gesù risorto, 1Cor 15, 3, benché incorniciato «nel più antico testo cristiano in nostro possesso, che è anche il più antico sommario della fede» ha lasciato in altri testi NT solo tracce²⁵.

In passi analoghi Cullmann prospetta la possibilità che la pericope sia stato retrodatato e fuso con la scena sulla via verso Cesarea di Filippi. Gv 21, 15ss è da vedere come parallelo a Mt 16, 17 così come un ordine («pasci») lo è ad una promessa («sarai»). Il vero contesto della promessa potrebbe essere in Lc 22, 31; è inoltre da notare che nel discorso eucaristico di Gv 6, 66ss si parla del tradimento di Giuda.

Il loghion Mt 16, 17s non solo faceva parte, dice Cullmann, del complesso storico della passione, ma era accompagnato dalla predizione del rinnegamento di Pietro.

Come obiezione principale sorprende, sulle labbra di Gesù, questa parola "Chiesa", che in tutti i Vangeli occorre solo in due altri passi²⁶. Ma forse proprio i criteri dell'autenticità sostengono un concetto anacronistico di Chiesa. Si noti comunque che nella lettera ai Romani, benché tratti della morte vicaria di Cristo, la parola croce non c'è.

Inoltre, il concetto di Chiesa non solo ha riscontri linguistici ebraici ("qahal, kenishtha"), ma risale anche alla maniera ebraica di pensare²⁷, dove "ekklesia" significa il popolo di Israele che attraversa il deserto sotto la guida di Mosé. Da confrontare anche il senso di «resto di Israele» (Is 7, 3) collegato col concetto della rappresentanza vicaria. Gesù purifica tale concetto collegandolo alla sua opera: quella messianica del Servo di Yahvé.

²⁵ Lc 24, 34; cf. Gv 21.

²⁶ Mt 16, 19 e Mt 18, 16.

²⁷ Cf. At 7, 38.

Il-lea. 5 La novità di Gesù a proposito della comunità

Il concetto ebraico di popolo di Dio non consente di creare l'alternativa fra comunità messianica attuale e futura. In Gesù il tempo trova il suo adempimento, ma non ancora in maniera completamente manifestata. L'adempimento nella persona di Gesù porta alla comunità; ma anche l'inverso è vero: l'adempimento nella comunità riporta a Gesù. Egli sa che neanche con la sua morte è abolita la tensione tra presente e futuro. La missione messianica dei Dodici ne è la conferma. Ciononostante, Gesù pensa piuttosto ad un breve periodo fra la risurrezione e il suo ritorno.

L'immagine dell'edificio: voi distruggete, io rifarò²⁸; l'immagine delle «porte dell'Ade»: la loro leggendaria invincibilità è ormai superata, davanti al fatto nuovo della Chiesa di Cristo; l'immagine delle chiavi: data la tendenza di Matteo di raccogliere insieme in un grande discorso più loghi pronunciati in varie occasioni, non meraviglierebbe se l'immagine delle chiavi non appartenesse a questo contesto immediato.

Il-lea. 6 Il problema teologico-dogmatico dell'applicazione di Mt 16, 17ss

Gli esegeti cattolici riconoscono che non è sufficiente l'esegesi di Mt 16, 17-19 per giustificare le pretese del primato-romano. Diviene obbligatorio gettare uno sguardo sulla storia posteriore. Dal canto suo, Cullmann elabora due criteri. Il primo è che il compito che Gesù assegna non può essere trasferito a successori che non siano testimoni diretti del Cristo, il secondo è che non è legittimo restringere la promessa ad una sola categoria di cristiani nei secoli posteriori, per esempio, alla linea di successione di una sede particolare.

Per un'applicazione: scelta di un successore a Giuda: At 1, 11; giustificazione di Paolo della propria vocazione apostolica: 1Cor 9, 1; le qualifiche di Pietro: Pietro si qualificherebbe eminentemente, avendo non solo un contatto privilegiato con Cristo ma anche la prima apparizione del Risorto. Egli ha ricevuto il mandato durante la vita di Gesù, e la sua conferma dopo la risurrezione; Giacomo, «fratello» del Signore: Egli fu, con ogni probabilità, considerato apostolo.

Il-lea. 7 Apostolo e vescovo

Paolo e Barnaba, come è noto dal Nuovo Testamento, designavano «anziani» per varie chiese, conferendo loro l'incarico di vescovi. È comunque importante distinguere tra apostoli e vescovi. Essere apostolo è "*quid unicum*", ristretto agli inizi, e non ha successori; i successori lo sono solo in senso cronologico, non qualitativo. Confondere vescovo con apostolo è non distinguere tra fondamento e edificio.

1. Critica ai Cattolici: secondo i cattolici, la successione a catena, piuttosto che mediazione della Scrittura, garantisce la continuità tra Pietro e la Chiesa che venne dopo.
2. Critica ai Protestanti: Essi non considerano abbastanza la seconda parte del loghion che parla della direzione della Chiesa. Infatti, quando Pietro lascia Gerusalemme, egli lascia anche la direzione della Chiesa universale da Gerusalemme. Subentra in tale incarico Giacomo.

²⁸ Da notare la falsità della testimonianza, durante la passione (Mt 26, 61).

Pietro dirige la Chiesa intera dal tempo che viene immediatamente dopo la risurrezione, fino a quando egli dovette lasciare Gerusalemme per andare in missione a nome della Chiesa gerosolimitana, cioè, in dipendenza da Giacomo. Secondo Cullmann, questa dipendenza già documentata nel Nuovo Testamento (Atti e Paolo), trova netta conferma nelle fonti secondarie, per es. del giudeocristianesimo tardivo. Le Pseudoclementine, benché molto favorevoli a Pietro, lo mettono in sottordine rispetto a Giacomo. Sebbene questo periodo sia stato relativamente breve, ricopre tale importanza da giustificare la promessa di Gesù a Pietro quale «roccia». Cullmann fa inoltre notare che il fatto di una sola persona a guida della Chiesa agli inizi non vuol dire che debba sempre essere così. E poi, il Nuovo Testamento non collega neppure una sola volta Pietro con Roma.

Neanche il fatto che, con ogni probabilità, Pietro ha sofferto il martirio a Roma, può togliere a Gerusalemme la dignità di preminenza su tutta la Chiesa nascente. Ma neanche Gerusalemme può essere considerata come portatrice di una linea di successione, perché Giacomo, successore di Pietro a Gerusalemme, deve la sua posizione ai suoi contatti con Gesù. Né basta ammonire una Chiesa sorella, come fa Clemente I, per giustificare un primato²⁹. E, oltre ciò, la tradizione di Antiochia è non solo più antica ma anche meglio attestata di quella dell'episcopato romano, sicché, col principio arbitrario della successione, Antiochia avrebbe la meglio sulla stessa Roma.

In conclusione O. Cullmann dice che alcuni teologi cattolici di fama (Ch. Journet) non fanno dipendere il primato di Roma dal soggiorno di Pietro nella città, argomento che comunque non è mai stato quello decisivo. Una lettura attenta della storia della Chiesa mostra che il primato è passato presto da Gerusalemme a Roma³⁰. Ma il contatto diretto di questo sviluppo con la Chiesa apostolica manca e l'appello alla tradizione sarebbe, in questo caso, un circolo vizioso. Il primo vescovo a riferire a se stesso *Mt* 16, 17 è probabilmente Callisto (217-222), se non Stefano (254-257). Se le parole di s. Ireneo, «potentior principalitas» si riferissero a Roma, è discutibile. L'idea di un diritto divino circa il primato di Roma non trova nessun appiglio nella Scrittura e nella storia della chiesa antica.

II-lea. 8 La risposta di Charles Journet a Oscar Cullmann

Oltre alla constatazione di suggerimenti preziosi che Oscar Cullmann fornisce all'esegeta e allo storico, Charles Journet vuol limitarsi al punto di vista teologico, predominante, secondo lui, in Cullmann. Journet accusa il punto d'arrivo di Cullmann, di essere una concezione protestante ecclesiale, che si trova per esempio in Inghilterra. Con il cardinale Caietano, Journet afferma il primato assoluto dell'ordine della carità su quello della giurisdizione, senza però negare o diminuire quest'ultimo³¹.

²⁹ GIOVANNI FALBRO, *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, pp. 94-96.

³⁰ Cf. IBIDEM, pp. 63-70; JEAN-MARIE TILLARD, *Il vescovo di Roma*, pp. 75ss; KLAUS SCHATZ, *Il primato del Papa: La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, pp. 39ss.

³¹ Cf. GIOVANNI FALBRO, *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, pp. 96-98.

Il conflitto, stando a Journet, si riduce alla differenza fra concezione cattolica, che crede nella presenza ontologica di Cristo nella Chiesa, ed una concezione protestante, che riduce la presenza di Cristo ad una memoria. Per la dogmatica cattolica, benché l'evento Cristo è un'irruzione nel tempo una volta per sempre, la Chiesa come corpo di Cristo è omogenea con il suo capo. Cristo si perpetua nel sacerdozio e nei sacramenti della Chiesa, dando così contenuto concreto a *Mt 28, 20*.

Tra i protestanti prevale l'idea che l'evento Cristo era una cosa una volta per sempre³². Il cristianesimo è custode di questo cristianesimo primitivo, che resta norma che non si può mai raggiungere pienamente, ma a cui possiamo approssimarci attraverso ricerche storiche e, in genere, un metodo interpretativo. Nell'assemblea in cui fu fondato il Consiglio Mondiale delle Chiese ad Amsterdam, nel 1948, fu proposta una distinzione tra due tipi di ecclesiologia: una orizzontale, la cattolica, e l'altra verticale, la protestante. Journet considera la distinzione poco felice, perché non corrisponde alla realtà delle cose.

Il-lea. 9 Permanenza o transitorietà del magistero infallibile?

Nel trattare questo tema salta agli occhi che Cullmann ignora la fine di Matteo: «Andate e predicate a tutto il mondo ...»³³ e la preghiera di Gesù «che siano una cosa sola»³⁴ viene interpretata come fondata sui soli scritti della Scrittura. Da una parte, Cullmann respinge energicamente, come vorrebbe far credere Schweitzer, che Gesù avrebbe aspettato la parousia con la sua morte; d'altra parte, non gli riesce di liberarsi effettivamente dall'esegesi protestante. Il suo è un falso dilemma, secondo il quale la grazia degli apostoli o sarebbe trasmissibile ai posteri nella sua integrità, oppure non sarebbe affatto trasmissibile. Come nota con ragione Journet, la dogmatica cattolica distingue tra una parte propria ai soli apostoli, quindi non trasferibile ad altri, ed una parte del loro carisma che sarebbe invece comunicabile. Più specificamente, il carisma di essere apostolo della cerchia di Gesù includeva questi elementi: essere testimoni oculari; recipienti della pienezza della rivelazione, elargita il giorno di Pentecoste e il potere esecutivo, in gradi diversi, di reggere le sorti della Chiesa universale nascente. Journet imposta la problematica così. Se essa conserverà la struttura che le ha dato Cristo, allora la funzione di Pietro nella Chiesa sopravvivrà alla sua persona. Al contrario, se la Chiesa potrà scegliere la propria struttura, anche se diversa da quella fornita da Cristo, allora avrà ragione Cullmann.

Il-lea. 10 Il privilegio di Pietro nella prospettiva cattolica e quella di Cullmann

Anche quando si tratta di s. Pietro, si deve distinguere tra quegli elementi che ha in comune con gli altri apostoli e quegli che possiede solo lui. In questo secondo senso il suo privilegio è transapostolico e prospetta la fondazione della Chiesa su di lui come compito attuale, quindi duraturo. Quanto al suo contenuto concreto in relazione con la Chiesa, esso implica l'esercizio di un primato

³² Cf. *IBIDEM*, pp. 59-60.

³³ *Mt 28, 20*.

³⁴ *Gv 17, 20-26*.

giurisdizionale e universale. Pietro solo è il fondamento della Chiesa, compito che egli assolve non solo in quanto alla genesi o al divenire della Chiesa, ma anche per quanto concerne la sua continuazione permanente. Si può fondare un edificio «episodicamente», quando un operaio getta le basi di un edificio che continua ad esistere una volta che muore quell'operaio. Ma c'è una fondazione strutturale, quando le strutture fanno parte della stessa struttura dell'edificio. Mentre gli apostoli fondarono la Chiesa periodicamente, Pietro ne è la fondazione in senso strutturale-attuale. Journet nota che, se Cullmann avesse ragione e non ci fosse nessun cenno, nella Scrittura, della durata, la questione se la missione di Pietro sia trasmissibile o no non avrebbe ragione di sussistere. La Chiesa cattolica ritiene che la scelta di Roma come sede lega il primato universale alla Chiesa di Roma. Ma per apprezzarne la portata epistemologicamente si deve distinguere tra la certezza storica a proposito della questione se Pietro è stato a Roma o no, e la certezza "di fede" che Pietro ha voluto stabilire lì la sua sede. Con un tale atteggiamento, il cattolico non contrappone ragione e fede, ma piuttosto le divide per unirle.

Il fatto che Cullmann considera *Mt 16, 17-19* autentico, ha segnato un grande passo avanti, per il fatto che l'autenticità di quel passo garantisce che la Chiesa sia fondata su Pietro. Journet scorge nell'esegesi di Cullmann solo una differenza di grado da quella di Lutero. Cullmann esagera la portata del rimprovero a Pietro in *Gal 2, 11*. L'espressione «faccia a faccia» indica semmai uguaglianza. Il che corrisponde al dato di fatto che Paolo, come apostolo, non era meno responsabile di Pietro nella missione prettamente apostolica. Se Cullmann avesse ragione e Pietro non fosse più il capo della Chiesa universale quando arriva a Roma, rimarrebbe il problema di spiegare l'emergere della preminenza di Roma. Cosa che sarebbe più facilmente spiegabile in vista della virtù spirituale della promessa di Gesù. Intanto, l'uguaglianza che compete agli apostoli nell'organizzare le chiese locali non cancella la promessa di un ministero transapostolico a Pietro. Journet spiega che Cullmann è vittima di un malinteso fatale, non di malafede.

II-LEAI. IL PUNTO DI VISTA DI ALCUNI ORTODOSSI SUL PRIMATO

Dei quattro contributi ortodossi in questa raccolta, "*il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*", l'articolo di spicco è indubbiamente quello di Nikolaj Afanassieff (+ 1966). Già il titolo, preso da s. Ignazio di Antiochia, si è imposto all'attenzione: «La Chiesa che presiede nell'amore»³⁵. Sarebbe un errore metodologico, stando ad Afanassieff, voler discutere sul primato come se fosse un problema a sé stante. Si deve

³⁵ Cf. GIOVANNI FALBRO, *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, pp. 119-122.

piuttosto partire dalla domanda se la dottrina della Chiesa contiene l'idea del primato, nella sua forma attuale, o in forma diversa.

Il-leal. 1 Due tipi fondamentali di ecclesiologia

I vari sistemi ecclesiologici si riducono, a detta di Afanasieff, a due soli: l'ecclesiologia "universale" e quella "eucaristica".

«*Ecclesiologia universale*»: anche se l'ecclesiologia che predomina ora (1961) è quella universale, essa però non è la più antica. È stato s. Cipriano (+ 258) a formulare per primo i principi dell'ecclesiologia universale, prendendo però come ideale l'impero romano e le sue strutture giuridiche³⁶. La prima ecclesiologia della Chiesa era quella eucaristica. L'episcopato sarebbe uno perché esiste una sola cattedra di Pietro, di cui il successore è ogni vescovo, in quanto membro dell'unico episcopato. Se però il vescovo di Roma la occupa insieme ai suoi colleghi, la chiesa romana è la cattedra di Pietro "per eccellenza", elogiata per l'appunto come la «ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est».

L'idea del primato come autorità di un vescovo su tutta la chiesa suppone inevitabilmente la concezione di una chiesa come corpo organico, quindi universale. Idea, d'altronde, condivisa dalla stessa Ortodossia, specie riguardo ai concili ecumenici e alla loro convocazione (era l'imperatore che li convocava). Inoltre, siccome l'ecclesiologia universale continua a determinare l'ecclesiologia ortodossa attuale, sarebbe sbagliato pensare che esista qualcosa come «*primus inter pares*», un'uguaglianza a cui riesce difficile credere, in vista dei diritti patriarcali che gli altri non hanno. Un altro tipo di ecclesiologia universale, subentrata col tramonto del principio conciliare, è quello pontificale, che riduce gli stessi concili ad organi consultivi del papa. Il papa diviene allora un «super-vescovo».

«*Ecclesiologia eucaristica*»: nessuno esprime la coscienza che aveva di sé la Chiesa primitiva meglio di s. Ignazio di Antiochia (+ 107 c.): «un solo Dio, un solo Cristo, una sola fede, un solo altare e un solo vescovo». Era questa la visione che predominava prima di cedere lentamente il posto alla concezione universale, dal secondo secolo. La Chiesa primitiva consisteva di chiese locali che si riconoscevano come aventi la stessa fede. Essere a capo di una Chiesa locale voleva dire presiedere la propria assemblea eucaristica. Il modo di comunicare era attraverso la "recepito", con la quale una Chiesa esprimeva il suo accordo con ciò che avveniva nelle altre chiese. In questo contesto, una Chiesa locale poteva esercitare la priorità dell'autorità radicata nell'amore, una priorità che non sarebbe né potere sulle altre Chiese né mera priorità di onore. Se la Chiesa prioritaria intendesse la sua testimonianza come potere, allora le altre chiese sarebbero funzionali rispetto alla chiesa prioritaria.

L'ecclesiologia eucaristica può illuminare la questione del primato di Pietro nella Chiesa primitiva. Questo problema allora non si poneva e non sembra avere preoccupato oltremodo i cristiani, che d'altronde non sembrano avere avuto ragione di porre la questione di chi fosse il capo della Chiesa, in concreto, se Pietro o no. Semmai la questione sarebbe stata impostata diversamente, e cioè,

³⁶ Cf. IBIDEM, *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, pp. 143ss.

quale Chiesa possedeva a quell'epoca la priorità. La risposta non poteva essere che Gerusalemme, almeno fino alla morte di Giacomo, siccome essa possedeva la maggiore autorità di testimonianza.

Il-leal. 2 La priorità della Chiesa di Roma

Dopo la caduta di Gerusalemme (70) e la funzione ben ridimensionata che tale Chiesa avrebbe potuto esercitare, dobbiamo chiederci a quale Chiesa locale sarebbe stata trasmessa la priorità. Sappiamo solo che, alla fine del I secolo, la Chiesa di Roma fa sentire la sua posizione prioritaria.

Stando ad Afanassieff, il fatto che papa Clemente I si rivolge alla Chiesa di Corinto come alla «Chiesa di Dio» mostrerebbe che Roma non si considerava superiore a Corinto³⁷. Come si è arrivati a questo punto non ci è dato saperlo, stando ai documenti; dobbiamo quindi accettarlo come dono di Dio. Si vede comunque la differenza nella maniera in cui s. Ignazio si indirizza alla comunità di Roma e a quella di Efeso³⁸. Afanassieff interpreta agape nella frase di s. Ignazio come «la chiesa locale nel suo aspetto eucaristico».

Ecco il famoso brano di s. Ireneo su cui si è discusso tanto: «Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorum principalem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio»³⁹.

Afanassieff applica la frase «ad hanc enim ecclesiam» in Ad hær. Il-leal, 3, 2 a Roma, criticando l'interpretazione di P. Nautin, secondo il quale la frase altro non significherebbe che la necessità per ogni Chiesa di essere concorde con la Chiesa universale, una conclusione anacronistica.

Benché ogni Chiesa posseda la cattolicità, la priorità della autorità in quanto testimonianza spetta alla Chiesa che presiede nell'amore⁴⁰.

Il-leal. 3 Il punto di vista di alcuni Ortodossi sul primato: N. Koulomzine

Il saggio di Nicholas Koulomzine, che insegna il Nuovo Testamento all'Istituto di Teologia Ortodossa a Parigi, s'intitola: «Il posto di Pietro nella Chiesa primitiva». Egli divide la vita di Pietro, escludendone la vita trascorsa con Gesù, in tre tappe, che comprendono l'attività di Pietro (a) a Gerusalemme; (b) all'inizio della diffusione del Vangelo; e (c) dopo la sua partenza da Gerusalemme.

«*Pietro a Gerusalemme*»: facendo leva su Mt 10, 2 Koulomzine interpreta la funzione di Pietro in seno ai Dodici come di un protos (primo), che non è né capo, né presidente, né primo vescovo (quest'ultimo termine sarebbe anacronistico). In genere Pietro non agisce mai da solo, ma sempre insieme ai Dodici, oppure

³⁷ Cf. IBIDEM, pp. 211ss.

³⁸ Cf. IBIDEM, pp. 118ss.

³⁹ *Sources Chrétiennes* 34, Paris 1952, III, 3, 2; cf. GIOVANNI FALBRO, *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, pp. 130ss.

⁴⁰ Cf. GIOVANNI FALBRO, *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, pp. 163ss.

con Giovanni. Un apprezzamento adeguato delle prerogative di Pietro comporterebbe quindi una distinzione tra le varie competenze e funzioni, specie quelle di Gerusalemme e di Giovanni.

«*All'inizio della diffusione del Vangelo*»: Pietro mantiene anche in questo periodo la sua posizione, mai da solo, ma sempre coi Dodici o con Giovanni. L'entrata in scena di Saulo, di tempra indipendentista, che sottolinea la sua personale chiamata da parte di Cristo, l'emergere di Antiochia come chiesa locale piuttosto indipendente nei confronti di Gerusalemme, e il martirio di Giacomo, fratello di Giovanni, senza che gli succeda un'altro, come Mattia a Giuda, segnano un cambio della guardia da non trascurare nell'assetto ecclesiastico del tempo. Sembra che Gerusalemme presieda alla nascita delle prime chiese.

«*Dopo la partenza di Pietro da Gerusalemme*»: in questo periodo, abbiamo notizia dei Dodici solo due volte⁴¹; essi non agiscono collegialmente. Imbarazzante il silenzio riguardo al soggiorno e all'attività romana di Pietro. Koulomzine avanza due ipotesi, (a) frequente assenza di Pietro da Roma o (b) suo arrivo a Roma solo dopo il martirio di Paolo. La informazione che possediamo ci dà l'impressione che Pietro avesse un ministero itinerante⁴² senza sede permanente a Roma.

Intanto, a Gerusalemme stessa, viene indicato come capo Giacomo, «fratello» del Signore, e non uno dei due apostoli di questo nome, né il fratello di Giovanni, né il figlio di Alfeo; non era neppure uno dei Dodici⁴³. Koulomzine lo chiama il primo vescovo monarchico di una chiesa locale, senza però portare il titolo di vescovo. Al concilio di Gerusalemme la decisione spetta alla chiesa di Antiochia. Giacomo presiede quell'assise, anche se la parola più autorevole viene da Pietro. Le collette di Paolo in favore della chiesa di Gerusalemme erano atto di solidarietà, senza implicare sottomissione. Lo stesso Paolo ricopriva un incarico simile a quello di Pietro, quindi un ministero itinerante.

Il-leal. 4 Il punto di vista di alcuni Ortodossi sul primato: John Meyendorff

Alcune precisazioni storiche sono state fatte dal noto teologo ortodosso, J. Meyendorff, in un articolo intitolato «San Pietro, il suo primato e la sua successione nella teologia bizantina». Dalla posizione bizantina su ciò che il Nuovo Testamento dice di s. Pietro, egli cerca di enucleare elementi ecclesiologici permanenti. I bizantini riconoscono all'antica Roma grande autorità, purché non la si trasformi in potere giuridico. Prendendo lo spunto dal cosiddetto «canone 28» di Calcedonia, giustificano questa posizione mettendo insieme non solo l'apostolicità petrina e paolina ma anche la posizione di Roma come antica capitale dell'Impero Romano. Però, per vari motivi, hanno potuto ignorare la trasformazione dell'autorità di Roma in un potere sopra altre Chiese per lungo tempo. Solo all'epoca delle Crociate hanno percepito quanto le pretese romane fossero una questione di fede. Anche dopo lo scisma l'atteggiamento degli

⁴¹ 1Cor 15, 5 e in Ap 21, 14.

⁴² Cf. 1Pt 5, 1.

⁴³ Cf. però Gal 1, 19.

esegeti e dei predicatori, da cui Meyendorff raccoglie le testimonianze, non cambia.

«*Esegeti e predicatori*»: in Fozio e nel concilio costantinopolitano degli anni 879-880 abbiamo testi che mostrano la continuità della venerazione di s. Pietro: il primo lo chiama «corifeo», titolo d'altronde usato per altri apostoli, mentre il concilio del 879-880 dice che il Signore ha posto s. Pietro «capo di tutte le Chiese».

Teofane Kerameus riprende l'interpretazione origeniana di Mt 16, 18, dove il potere delle chiavi comporta la capacità di Pietro e di chiunque gli rassomigli di aprire le porte del paradiso. Ma l'interpretazione spiritualista che risale ad Origene non è sfruttata fino in fondo.

«*Polemisti del XII-lea e del XII-leal secolo*»: quando Manuele Comneno voleva ristabilire, a Bisanzio, l'impero romano universale trovò davanti un papato, rinnovato dalla Riforma gregoriana, il che portò al dibattito col patriarca Michele d'Anchialo. Questi chiama Pietro «dottore universale», che aveva stabilito chiese a Gerusalemme ed ad Antiochia, oltre che a Roma. Segnaliamo in particolare 5 documenti antilatini:

1. La lettera che il legittimo patriarca di Costantinopoli, Giovanni Camateros, scrive a papa Innocenzo II-leal.
2. «Contro coloro che affermano che Roma è la prima sede».
3. Due opere di Nicolao Mesarites.
4. La lettera di un ignoto patriarca costantinopolitano al collega gerosolimitano.
5. «Perché il Latino ci ha vinto».

«*Teologi del XIV e del XV secolo*»: quattro teologi si sono distinti in maniera speciale:

Barlaam di Calabria, Nilo Cabasilas, Simeone di Tessalonica, Gennadio Scolario.

In tutti questi atteggiamenti si offre una possibilità di paragone con l'ecclesiologia romana, che, secondo Meyendorff, soffre di perdita di equilibrio.

II-leal. 5 Il punto di vista di alcuni Ortodossi sul primato: Alexander Schmemmann

Sotto il titolo, «La nozione di primato nell'ecclesiologia ortodossa» Alexander Schmemmann riflette sul significato che può avere il primato.

«*Varie forme del primato*»: Schmemmann distingue tre forme di primato: (a) regionale (b) autocefalo (c) universale.

«*Primato come potere*»: per Schmemmann, sarebbe un errore ricorrere in appello a Cristo, capo «invisibile» della Chiesa, per risolvere il problema dell'autorità nella Chiesa. Il primato è una forma di potere. Siccome non ci può essere un potere superiore a quello del vescovo nella sua diocesi, si deve stabilire il rapporto con il potere che hanno le varie forme di primato. Per questa tesi si ricorre al lavoro di N. Afanassieff, che distingue l'ecclesiologia universale dall'ecclesiologia eucaristica.

«*Rifiuto dell'ecclesiologia romana*»: la reazione bizantina alle innovazioni ecclesiologiche era condizionata dal loro istinto ecclesiologico offeso, senza ripercuotersi nell'elaborazione dell'ecclesiologia da parte dei Bizantini.

«*Ecclesiologia ortodossa e primato*»: l'ecclesiologia ortodossa non esclude il primato, ma non sempre evita l'idea che il potere del primato sia diverso da quello del vescovo nella sua Chiesa, come essa stessa fa quando segue il modello dell'ecclesiologia universale. In effetti, più vescovi consacranti un vescovo non comportano la subordinazione di quest'ultimo, ma piuttosto la testimonianza da parte dei consacranti che il consacrato è stato scelto da Dio.

«*Chiesa e concili*»: si è talmente abituati ad accusare Roma di giuridismo che si rischia di ignorare pericoli insiti in frasi come «la Chiesa dei Sette Concili», qualora si capisca il concilio come organo di governo, invece che testimonianza dell'essere le Chiese identiche quanto alla fede, alla vita e all'amore⁴⁴.

Conclusione. Solo una polemica cieca può ignorare il fatto che Santi Padri e concili riconoscono in Roma «il centro universale di unanimità delle Chiese». Ma allora si deve concepire il primato senza polemiche e senza apologetica⁴⁵.

Lasciamo l'ultima parola ad uno scrittore ortodosso, il vescovo Kallistos Ware, in: «*The Orthodox Church*»: «... invece di proporre ciò che gli Ortodossi non accetteranno, chiediamoci, in termini positivi, ciò che costituisce la natura del primato papale dal punto di vista ortodosso. Naturalmente noi ortodossi dovremmo essere pronti ad assegnare al Papa, in un cristianesimo riunito, non semplicemente una seniorità onoraria bensì una cura apostolica onnicomprensiva. Dovremmo essere pronti ad attribuirgli il diritto non solo di accettare appelli da tutto il mondo cristiano ma anche di prendere iniziative per trovare mezzi di guarigione quando crisi e conflitti si destino ovunque tra cristiani. Dal nostro punto di vista, per tali occasioni il Papa agirebbe, non isolato, ma in cooperazione con i suoi fratelli, i vescovi. Desidereremmo vedere il suo ministero articolato in termini pastorali piuttosto che giuridici. Egli incoraggerebbe piuttosto che forzare, consulterebbe piuttosto che costringere».

CONCLUSIONE

Come scienza del contenuto integrale della rivelazione il mistero petrino pende attentamente sull'AT, sul NT, sulla Tradizione e sul Magistero della Chiesa che si sono sforzati di riconoscere e comprendere il contenuto della rivelazione non solo quello «*immanente*», ma anche quella «*economica*»: dall'epoca patristica fino ai nostri giorni, senza escludere alcun periodo. Bisogna sempre ritornare alla chiesa che adora, che prega e che rende testimonianza delle ragioni della fede. Ritornare alle fonti di origine sia della rivelazione che dei s. Padri, vuol dire sempre progredire, mai tornare indietro né imitare. Il mistero petrino è una teologia kerygmatica e

⁴⁴ Cf. KLAUS SCHATZ, *Il primato del Papa: La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, pp. 83ss.

⁴⁵ Cf. GIOVANNI FALBRO, *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, pp. 163ss.

sacramentale comunionale della testimonianza di una contemplazione e come la intendono gli spirituali, è una forma trasformatrice.

Per comprendere più a fondo le intenzioni di Dio nella sua rivelazione è estremamente importante sapere non soltanto ciò che è stato rivelato, ma anche come ciò è stato manifestato ed è pervenuto alla sua espressione di fede. Questa fede non è semplicemente individuale, come Pietro risponde a nome dei dodici: è la fede della Chiesa. Per questa dimensione ecclesiale-ecumenica di fede si deve intendere che il credente appartiene alla Chiesa, ma che il contenuto della sua fede è quello della comunità "*sacramentale*" cristiana. Non basta avere la fede e conservarla, il suo contenuto dogmatico deve passare sul palpito stesso della vita. Il cristianesimo non è un rifugio all'ignoranza, ma la scuola della Sapienza di Dio, e questo impone a tutti i fedeli il sacro dovere di occuparsi della conoscenza della salvezza di ogni uomo. La riflessione e il discernimento teologico sono un carisma universale.

La luce del Dio trinitario è già presente, ma "*confusamente*" nella cultura, negli uomini, nella storia. Tutto ha risposta e spiegazione "*nella pienezza del tempo*", nel Vangelo e nella Chiesa. Questa risposta non è una dottrina, un sistema, una filosofia, ma la Persona viva del Dio-Uomo, il Cristo: "*la Parola si è fatta carne*". Alla sua luce noi vediamo la luce e finalmente comprendiamo il cosmo, la storia e il destino dell'uomo. È nella storia, nel cosmo e nell'uomo che si compie la rivelazione. La storia della salvezza e la parola ci fanno vedere, in virtù della luce della fede, la verità rivelata nella quale ci inseriamo mediante la fede e la grazia. Per conoscere la Verità, occorre uscire dai limiti del pensiero soggettivo ed entrare, per partecipazione, nel campo dell'Assoluto. La conoscenza empirica, sensibile e la conoscenza razionale, astratta e logica, non acquistano il loro vero significato che una volta integrate nel terzo principio che è religioso e alla sua conoscenza intuitiva, contemplazione immediata dell'oggetto e la sua mistica intuizione. Il divino dell'uomo e l'umano di Dio fanno della Storia un'"*economia*" teandrica della salvezza di tutti gli uomini.

Il mistero petrino come questione ecumenica attuale interroga prima di tutto la storia e il contesto storico. Egli è più sensibile all'aspetto "*economico*" della rivelazione, cioè la realizzazione del disegno di Dio nella storia, e al suo aspetto "*funzionale*", cioè della rivelazione per la nostra salvezza. Il mistero petrino nella scolastica fu uno sforzo di intelligenza nel comprendere il Mistero di Dio, oggetto di nostra fede. Il mistero petrino della contemporaneità, più esistenziale e antropologica, si impegna a manifestare il "*significato per l'uomo*" del Mistero cristiano. Il mistero petrino di oggi è sempre compreso nella questione di Dio. Il mistero petrino attuale vuole essere presente in tutti i problemi umani: amore, famiglia, professione, nazione, umanità, progresso, cultura, tecnica, cosmo. L'assimilazione dei dati della sociologia e della psicologia e della spiritualità testimoniano questo spirito. In una parola, il progetto attuale del mistero petrino è di fare la sintesi dell'antropologia e della teologia. Essa vuole "*joindre l'anthropologie pour Dieu à la théologie pour l'homme*"⁴⁶.

⁴⁶ YVES CONGAR, *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques*, in *Concilium*, n. 11 (1966), pp. 24-25.

PROBLEMA CURĂȚIRII FEMEII DUPĂ NAȘTERE. DE LA CONSIDERAȚII ANTROPOLOGICO – LITURGICE LA UN POSIBIL STATUT TEOLOGIC AL SITUAȚIEI

MIHAI FRĂȚILĂ

RESUMÉ. LE PROBLÈME DE PURIFICATION DE LA FEMME APRÈS LA NAISSANCE. DE CONSIDÉRATION ANTHROPOLOGIQUE ET LITURGIQUE À UN POSSIBLE STATUT THÉOLOGIQUE DE LA SITUATION. L'article prend en considération les prières de purification de la femme d'après le rituel d'initiation baptismale de la tradition byzantine. En individualisant les différents formes et nuances de la purification rituelle, l'étude se propose de trouver un statut théologique à la pureté qui résulte agrégée à la sanctification, plus précisément à une intégralité de la personne humaine restaurée en Christ.

Studiul științific și critic al tradițiilor bisericești este singurul mod de a le pune în lumină adevărata valoare în societatea de acum puternic secularizată. Astăzi până și credincioșii au nevoie de răspunsuri culturale valide, căci modernismul a dezintegrat, cel puțin în Apus, un univers făcut doar din practici religioase. De aceea, pentru ca viitorul să deschidă perspective de credință reale, Bisericile Răsăritului vor trebui într-o manieră modernă să facă apel la nestematele propriilor tradiții religioase dintr-o perspectivă inteligentă, creativă, unde bunul simț să fie ,mai întâi de toate, regula de bază.

Ritualul de botez al tradiției bizantine presupune o serie întreagă de rugăciuni care privesc statutul femeii care a născut. Ea este considerată impură. Problema atât de controversată a purificării femeii care naște, pare să se fondeze pe asemănarea ce există între purificarea percepută de Vechiul Testament și cea relevantă de către ritualul de botez. Dar această impresie, ușor de perceput la prima vedere, nu este îndeajuns de grăitoare pentru a epuiza toate semnificațiile curățirii mamei la care Biserica subscrie într-o manieră mult mai profundă. Analiza acestui ritual din punctul de vedere al purificării ne îndeamnă să reconsiderăm statutul femeii, mai întâi rolul mamei ca apoi să ne oprim asupra semnificației prezenței nașei în cadrul aceleiași celebrări baptismale¹.

¹ La mai toate religiile pericolul nașterii este însoțit în mod riguros de ritualuri ce păstrează conotații de vindecare atât pentru mamă cât și pentru copil. Cf. J. J. Preston, « la purification » în M. Eliade (dir.), *Enciclopedia delle religioni*, Milano, Jaca Book, 1994, II, p. 444 (trad. din *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1986)

a). Purificările mamei

În toate tradițiile liturgice creștine, se regăsesc rugăciuni care "curăță" mama după ce naște². La prima vedere este vorba despre o purificare rituală pe linia Legii vechi. Urmărind preceptul de la Levitic 12, 2-7, femeile lăuze trebuiau să se supună unei perioade de purificare în timpul căreia le era interzis să vină în legătură cu sacralul. Ceremonia și jertfa cerută pentru a reintegra femeia la sfârșitul impurității sale se țineau la Templu patruzeci de zile după naștere³.

În acest sens, chiar dacă pentru creștini sensul curățirii legale nu mai era actual, Euhologhionul bizantin a prevăzut rugăciuni pentru mamă în ziua eliberării sarcinii ei precum și la patruzeci de zile cu ocazia plinirii zilelor curățirii sau a intrării în biserică (inbisericeirea) a pruncului născut din ea⁴. Vom vedea de ce.

1. Ziua nașterii

Ziua nașterii pruncului este pentru orice femeie o dată extraordinară în calendarul vieții sale. Astăzi nașterea se face la spital, iar societatea contemporană a pierdut cadrul arhaic de altă dată unde moașa și celelalte femei din casă ajutau însărcinatei să nască. Atunci prezența preotului era imediat percepută ca binecuvântarea lui Dumnezeu și primirea în cadrul Bisericii.

Prima rugăciune asupra femeii cu această ocazie cere ridicarea din slăbiciune, întărirea după efort și ajutor: "Stăpâne Doamne, Atotțiitorule, Cel ce vindeci toată boala și toată neputința, însuși vindecă și pe roaba Ta aceasta (N), care a născut, și o ridică din patul în care zace, pentru că, după cuvântul prorocului David, în fărădelegi ne-am zămislit și întinați suntem toți înaintea Ta."⁵ Aluzia la psalmul 50 amintește starea de păcat în care omul este conceput.

În a doua rugăciune se amintește nașterea lui Isus, fiul Mariei, prototip al oricărei nașteri, pentru a cere iertarea păcatelor femeii. Textul continuă cu cererea de apărare în caz de rău: "păzește-o pe ea sub mâna ta cea puternică și-i dă grabnică ridicare"⁶ adăugând apoi: "și de întinăciune o curățește și-i vindecă durerile, dăruindu-i sănătate și putere sufletului și trupului, (...), curățește-o de întinăciunea cea trupească și o scapă de tot felul de dureri ale pântecelui, care vin asupra ei, (...), și o ridică prin grabnica Ta milă, îndreptând smeritul ei trup"⁷. Este vorba deci despre o cerere de vindecare, de curățire spirituală și trupească care face desigur aluzie la Vechea Lege a lui Israel⁸.

² Aceste rugăciuni sunt posterioare diparității catehumenatului adult. Ele au ca origine canonică legislația imperială de la Bizanț din timpul lui Leon al IX-lea cel Înțelept (886-910). Cf. F. Jeanlin, *Les prières de purification du quarantième jour après la naissance de l'enfant*, în A.M.Triacca, A. Pistoia (ed.), *Liturgie et anthropologie*, Roma, Liturgiche, 1990 (Conferences Saint-Serge 1989), p. 169. Pentru istoria și interpretările curățirii mamei a vedea W. von Arx, *La benediction de la mere après la naissance, histoire et significations*, în *Concilium* 132, 1978, p. 24-49

³ A vedea R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien testament*, Paris, Cerf, 1982 (4), II, p. 353

⁴ Ritualul domestic se practica deja chiar în ziua nașterii. Miguel Arranz, care studiază istoria Euhologhionului constantinopolitan, arată în unul din articolele sale că această scurtă slujbă ținută în casă a apărut târziu (secolele XIV-XV). Informațiile date de Simion, arhiepiscopul Tesaloniceului (secolul XIV) amintesc binecuvântarea pruncului și curățirea mamei precum și a femeilor de față. A vedea M. Arranz, *Les sacrements de l'Ancien Euchologe constantinopolitain*, OCP, 53, 1987, p. 59-106

⁵ *Aghiasmatar*, București, EIBMBOR, 1992 (5), p. 9

⁶ *Ibidem*, p. 10

⁷ *Ibidem*

⁸ A vedea J. C. Larchet, *Thérapie des maladies mentale. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*, Paris, Cerf, 1992, p. 287

A treia rugăciune explicitează taina Întrupării în cadrul părții sale anamnetice (de amintire): "Doamne Dumnezeul nostru, Care ai binevoit a te pogorî din cer și a Te naște din Sfânta de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioară Maria pentru mântuirea noastră a păcătoșilor, Tu, Care știi neputința firii omenești, iartă, după mulțimea îndurărilor Tale pe roaba Ta (N) aceasta, care a născut..."⁹ fiind pomenită slăbiciunea firii omului, cerându-se iertare pentru păcatele femeii și ale asistenței. Se amintește pentru încă o dată necurăția rituală și contaminarea acestei impurități la cei din familie: "Caută din cer și vezi neputința noastră a osândiților și iartă pe roaba Ta aceasta (N) și toată casa în care s-a născut pruncul acesta. Iartă și pe cei care s-au atins de dânsa și pe toți cae se află aici, ca un Dumnezeu bun și iubitor, că Tu singur ai putere a ierta păcatele."¹⁰

Pentru a înțelege mentalitatea ritualului sunt câteva aspecte care merită să fie puse în valoare. Acestea ar putea să clarifice ideea de puritatea prin analiza valențelor sale remarcate în rugăciunile ritualului: pe de-o parte este vorba despre vechea mentalitate conform căreia sângele simbolizează prezența vieții, deci implicit un dar al lui Dumnezeu pe care omul nu are dreptul să-l stăpânească; contactul cu sângele aducând starea de impuritate și imediat nevoia de curățire¹¹;

- 1 sângele evocă puterea vieții, legătura de rudenie simbolizată și de scurgerea menstruală. Este o nuanță culturală care marchează și viața creștinului prin construcțiile mentale ale religiozității populare. Avem aici, prin urmare, o viziune istorică precisă despre lume și despre sănătatea trupului omenesc¹²;
- 2 sângele amintește de asemenea jertfa precum și importanța în cadrul istoriei religioase a omenirii¹³;
- 3 după mentalitatea curentă în Răsăritul creștin, mama trebuie purificată pentru că și-a pus viața în pericol pentru a dărui lumii o nouă ființă. Apare nevoia de a o ușura prin rugăciune pentru întreaga suferință cauzată de naștere¹⁴. Textul rugăciunilor reflectă, spuneam, un timp istoric precis, iar pentru omul evului mediu slăbiciunea era percepută frecvent ca semn al celui rău care intervine în existența umană. Dincolo de acest aspect Biserica de altă dată a știut totuși să găsească drumul însoțirii fragilității trupești și psihice a unei mame care aduce pe lume un copil¹⁵;

⁹ *Aghiazmatar*, p. 10

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ În toate culturile sângele este asociat vieții, primind valoare și energii speciale (spre exemplu în cazul civilizației vânătorii). A vedea J. Henninger, *Purete et impurete* (Histoire des religions, l'Ancien Orient), în *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, 1979, t. 11, c. 480-481.

¹² A vedea « sângele » în I. Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Armacord, 1998, p. 411-412

¹³ A vedea M. Neusch (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994. M. Meslin, *L'expérience humaine du divin*, Paris, Cerf, 1988, p. 84-90

¹⁴ Aceste rugăciuni nu reflectă o logică masculinistă. Nu există rugăciuni de purificarea tatălui pentru că acesta nu are nici-o funcție la momentul nașterii. Euhologhionul bizantin prevede cu toate acestea rugăciuni pentru curățirea călugărilor. Astăzi există cercetători care consideră perimată ideea de a mai păstra la botez uzul rugăciunilor de curățire a femeii. A vedea Jeanlin, *op. cit.*, p. 163-167

¹⁵ A vedea E. Patlagean, *Structure sociale, famille chretienne a Byzance, IV^e-XI^e siecle*, London, Variorum reprints, 1981

- 4 pe de-altă parte nu trebuie uitată calea urmată de Fecioara Maria care s-a supus curățirii legale. Pentru a percepe bine acest aspect important, poate singurul pertinent din perspectiva teologică a Noului Testament, trebuie să avansăm în studiul ritualului pentru a putea analiza slujba cerută la plinirea celor patruzeci de zile de la naștere.

2. Slujba la patruzeci de zile

Nu este greu să se constate că femeia rămâne slăbită după naștere. Odată, acest prilej aducea cu sine pericolul morții atât pentru mamă cât și pentru copil. De aceea timpul celor patruzeci de zile de repaus acasă era o necesitate strictă înainte de a deveni o prescripție rituală. Se poate vorbi deci și despre o rațiune practică. Îngrijirile medicale ale societății contemporane permit însă recuperarea rapidă a femeii lăuze și revenirea ei fără mari probleme în circuitul public. Cu toate acestea chiar dacă concediul după naștere exprimă mai curând dependența pruncului de mamă, trebuie ținut cont și de fragilitatea femeii. Cu ani în urmă ca urmare a slăbiciunii de după naștere femeia era împiedicată să participe la botezul pruncului ei, dacă Taina era administrată înainte de șase săptămâni, timp al curățirii. Și astăzi, ca și altă dată, rugăciunile prescrise la patruzeci de zile pot fi recitate înainte de botez. Din cauza nuanțelor "mitice" ale creștinismului de tip răsăritean precum și a puterniciei sugestii cauzată de superstiție¹⁶, la rândul ei inspirată de religiozitatea populară, rugăciunile curățirii mamei își păstrează până azi importanța mai cu seamă în lumea rurală, unde ideea vindecării, lucrare dumnezeiască, este atât de bine relevată.

Rubricile Euhologhionului prescriu prezentarea copilului nou-născut la patruzeci de zile. El este adus la Biserică de mama sa care s-a îmbăiat în prealabil acasă. După rugăciunile începătoare și troparele prevăzute preotul începe rugăciunea dedicată femeii. Este vorba despre un text de unde reiese clar curățirea unei vine morale: "de tot păcatul și de toată întinăciunea"¹⁷ care se prezintă sub forma unei dezlegări penitențiale atestată și de poziția de rugăciune a femeii ce stă cu capul înclinat sub patrafirul preotului. În a doua parte a acestei rugăciuni care are structura unei binecuvântări preotul se roagă pentru cel nou-născut, prezent în brațele mamei, pentru ca viața sa să se plinească în Hristos.

Urmează apoi dăruirea păcii precum și invitația de a înclina capetele, preotul continuând cu o altă rugăciune care cere curățirea trupeză și morală a femeii, necesară pentru a regăsi comunitatea eclezială. Textul ce urmează este o binecuvântare asupra nou-născutului care se referă la prezentarea Domnului la Templu. O a doua acoladă de pace din partea preotului precede o rugăciune care dezvoltă teologia momentului în care Hristos pruncul este adus la Templu de mama sa la patruzeci de zile. Rațiunea de a fi a acestui ritual care poate pregăti botezul stă în: "închipuirea acestui lucru de taină arătat cunoscută la prorocul (Isaia) mai sus pomenit prin cărbunele din clește, iar urmarea ei o ținem și noi credincioșii în Legea harului"¹⁸.

¹⁶ Comportament religios greșit, în opoziție cu dreapta credință, care arată adesea o slabă cunoaștere a realității. A vedea M. O'Neil, « superstizione » în M. Eliade, *op. cit.*, t. 2, p. 547-550

¹⁷ *Aghiazmatar*, p. 46

¹⁸ *Ibidem*, p. 49

Imitația momentelor evanghelice în care Hristos este actorul principal este o caracteristică a semnelor sacramentale. Este adevărat că fiecare om încă din sânul mamei este confruntat cu realitatea păcatului, dar Hristos asumând firea omenească vine să împlinească toată dreptatea. În aceste sens, Răsăritul creștin a creat la 2 februarie slujba unei mari sărbători în cadrul anului liturgic: *Hipapanti* sau Întâmpinarea Domnului de către Simion, ce amintește o scenă a vieții lui Isus și implicit un eveniment mântuitor, etapă împlinită pentru răscumpărarea lumii¹⁹.

3. Rugăciunea când leapădă femeia

Pentru a înțelege bine sensul curățirii materne conform ritualului de botez trebuie să ne oprim și asupra acestei rugăciuni cu nuanțe clare penitențiale, dat fiind faptul că este folosită în cazul avortului, fie spontan sau nespontan. Rugăciunea este adresată lui Hristos, despre a cărei naștere în iesle se vorbește: cerându-i mijlocirea în favoarea femeii care se află în stare de păcat. Este cazul aici ideii conform căreia păcatele se pot săvârși involuntar, iar sarcina închipuită ar face parte din această categorie. Necurăția este mai întâi morală, iar purificarea cerută se asociază cu cererile de restabilirea femeii: "iartă-i ei păcatele cele de voie și cele fără de voie. Ferește-o de toate uneltirile diavolului"²⁰.

În a doua parte a rugăciunii este menționată necurăția trupească precum și diferitele rele fizice cerând lui Dumnezeu de a purifica femeia: "curățește-i întinăciunea, vindecă-i durerile, sănătate și putere trupului și sufletului dăruiește-i, lubitorule de oameni, și cu înger de lumină păzește-o de toată năvălirea nevăzuților demoni. Așa, Doamne, scap-o de neputință și de slăbiciune și o curățește de toată întinăciunea cea trupească și de tot felul de dureri ale pântecelui ce vin asupra ei. Și, prin mila Ta cea multă, o scoală pe ea, întărindu-i neputinciosul trup."²¹

¹⁹ Rânduiala acestei sărbători la Bizanț de la 2 februarie insistă mai curând asupra gestului lui Hristos, dar se regăsește de asemena și amintirea Mariei care se supune Legii privitor la curățirea rituală. Insistența subzistă în semnificația spirituală care amintește smerenia și ascultarea Fecioarei Maria față de poruncile dumnezeiești. Cântările acestei sărbători sunt o reinterpretare creștină a Vechii Legi care vede aici plinirea sa. Nu se fac aluzii la sânge sau la curăția Maicii Domnului. Aceasta este de altfel cinstită ca și « Fecioară sfântă », « curată », « preabinecuvântată », « Poartă a cerului », etc. Prin nașterea sa Domnul a sfințit sânul Fecioarei. Pe Acela pe care cerurile nu-l pot cuprinde îl ia în brațe bătrânul Simion. Hristos este prezentat ca cel care dă Legea, autorul ei, plinitorul ei. Dumnezeu se supune ceremonialului Vechii Legi pentru a afirma că a primit trup în sânul Fecioarei Maria Cf. *Mineiul lunii Februarie*, București, 1976, p. 17-31. A imita deci un gest la care Domnul însuși împreună cu Maica Sa s-au supus ca să ne facă părtași mântuirii, descrisă de-a lungul anului liturgic, an al mântuirii organizat de Biserică pentru a marca timpul Răscumpărării. Originea acestei sărbători este la Ierusalim (secolul IV). A vedea Etherie, *Journal de voyage*, Paris, Cerf, 1948, II, 27, p. 207 (SC 21)

²⁰ *Aghiazmatar*, p. 14

²¹ *Ibidem*

Semnificația necurățirii trupesti, asociată în cazul acesta cu alte suferințe, boli sau oboseală, se explică din context. S-ar putea spune că necurăția este provocată de o dezordine, de ceva material care nu se află la locul său. Necurăția este prin urmare ceea ce nu poate fi integrat dacă s-ar vrea menținerea *modelului*²² adevărat. Sarcina închipuită sau avortul sunt anomalii care provoacă o ruptură a legii naturale și care instaurează un dezechilibru în trupul omenesc. Moral sau ritual (trupesc), impuritatea este o dezordine și deci o alienare a stării "normale" dorită de Dumnezeu în ordinea Creației.

Înainte de păcatul strămoșesc omul se afla într-o stare de curăție. *Rugăciunea când leapădă femeia* arată situația de necurăție a oamenilor născuți în păcate și în nelegiuiri, necurați înaintea Domnului²³. Unitatea celor două părți care fac omul, spirituală și materială, este alterată, iar persoana omului marcată de consecvențele păcatului. Un păcat în plus în această situație deja compromisă, care amintește omului nevoia de a se atașa de Dumnezeu, Cel care iartă păcatele.

Conform acestei rugăciuni avortul involuntar este considerat un păcat pentru că substratul său implică lumea morții. Este vorba, bineînțeles, de o mentalitate a trecutului care mai persistă în locurile unde religiozitatea populară este încă puternică. Dincolo de izvoarele de inspirație biblică reprezentate de psalmii de pocăință, *Rugăciunea când leapădă femeia* prezintă evocări ale necurăției contagioase, tipică Vechii Legi iudaice²⁴. În cele din urmă, în text se cere iertarea lui Dumnezeu pentru toți aceia care au venit în contact cu femeia în cauză.

Se poate observa prin urmare că și necurăția rituală, conformă vechii mentalități privitoare la trup, face aluzie la păcatul moral, văzut desigur ca și călcare a poruncii, pătând astfel sufletul omului. Prin analogie ritualul face trimitere la curăția morală, servindu-se de necurăția trupului. Totodată rugăciunea amintită indică mijlocirea, preocuparea, dar și compasiunea Bisericii pentru sănătatea, echilibrul și restabilirea integrală a femeii care cunoaște o situație critică de natura aceasta. Contextul baptismal al acestei rugăciuni este nimerit deoarece taina împlinește restabilește totul în Hristos. Actualitatea acestui text, excluzând anumite expresii arhaice pentru societatea de azi, este remarcabilă. Biserica contemporană confruntată cu problemele avortului ar putea să refolosească acest tezaur liturgic în pastorală directă ca rugăciune suplimentară la taina mărturisirii, dat fiind faptul că se pomenește de restabilirea integrală a omului²⁵.

²² M. Douglas, *De la souillure*, Paris, Maspero, 1971 (trad. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, 1966), p. 14

²³ *Ibidem*

²⁴ Cf. R. de Vaux, *op. cit.*, p. 353

²⁵ Ne-a fost adusă la cunoștință inițiativa Bisericii Catolice americane care a introdus în *The Book of Blessing* (1989) un *Order for the Blessing of Parents after a Miscarriage*, expresie rituală a luării în considerare a unui cuplu după un avort spontan

a). Prezența nașei

Încă de la începuturile sale, dar mai ales după momentul în care creștinismul devine religie oficială a imperiului roman, iar numărul convertirilor devine masiv, a fost cazul să se aibă garanții serioase asupra sincerității credinței catehumenilor. S-a impus astfel prezența unei persoane de încredere care să însoțească candidatul pe drumul pregătirii sale creștine, dând astfel mărturie de onestitate la momentul celebrării comunitare. S-a năcut așa rolul nașilor care a rămas chiar și atunci când s-a încetățenit botezul copiilor, iar societatea a devenit creștină²⁶. Textul ritualului de botez conceput pentru catehumenii adulți nu s-a schimbat, chiar dacă în cazul copiilor, aceștia nu erau în stare să pronunțe făgăduințele și credința lor. Liturgia catecumenală a fost menținută cu toate acestea și ritualizată, iar în locul copiilor au luat angajamentele nașii.

Pentru creștinătatea de tradiție bizantină, rolul nașei are precedență asupra mamei. Altădată neputința mamei, despre care am vorbit, făcea imposibilă participarea ei la botez. Nașa prelua astfel atributele materne, chiar dacă pruncul era adus la biserică, purtat pe brațe de către moașă, intermediară între societate și impuritate pentru a evita "contagierea". Această realitate este explicabilă într-o societate unde transmiterea orală a cunoștințelor era esențială supraviețuirii, căci prezența femeii experimentate la un asemenea moment era o binecuvântare reală²⁷.

Dinaintea bisericii sau în pronaos, înainte de începerea slujbei, nașa preia copilul pentru a-l dezbrăca și a-l pregăti pentru rânduiala catehumenilor. Cultura populară a botezului, paralelă cu serviciul religios oficial, are desigur principiul că trebuie dat importanță gesturilor și obiectelor. În limbajul curent se spune că nașa "botează" și tot ea trebuie să achiziționeze trusoul noului creștin, folosit la îmbrăcare după administrarea Sfintelor Taine ale inițierii. Nașa face obolul la biserică și procură lumânarea pregătind-o pentru slujbă. Este evident deci că aceste funcții cer o familiaritate deosebită cu familia pruncului sau o situație socială care ar face onoare noului-născut. Adesea, la noi, nașii de cununie sau un fiu al lor este chemat "să boteze". Nu trebuie uitat că evenimentul grupează în jurul sărbătorii mai multe familii și devine un fapt social important în cultura de factură creștină. Slujba religioasă continuă aproape întotdeauna cu un prânz sărbătoresc²⁸.

Nașa asistă, deci, ritualul de purificare, intrarea în Biserică a pruncului, face profesiunea de credință, atestă trecerea, ia în sarcină lucrurile care mărturisesc schimbarea și conferă deja o notă de minimă colectivitate celebrării private a botezului care transcende prin urmare viața unei singure familii.

* * *

²⁶ Cf. A.G. Martimort (dir.), *Eglise en priere. Introduction a la liturgie. Les Sacrements*, III, Paris, Desclee, 1984, p. 34

²⁷ Cf. A. Olteanu, *Metamorfozele sacralului. Dicționar de mitologie populară*, București, Paideia, 1998, p. 216-220

²⁸ A vedea F. Isambert, *Le sens du sacre – fete et religion populaire*, Paris, Minuit, 1982

De-a lungul istoriei liturghiei binecuvântările mamei de la botez au fost concepute ca purificare de necurăția religioasă și socială contractată prin naștere²⁹. Acest fapt nu se poate pune la îndoială. În Răsărit reprezentarea necurăției nu a dispărut până azi din sentimentul religios popular³⁰. Analiza teologică a ritualului de tradiție bizantină ne-a descoperit posibilitatea de a putea considera aceste rugăciuni mult mai mult decât niște simple purificări (curățiri) trupești ce ar permite mamei să regăsească starea de puritate rituală precum și accesul în adunarea bisericească. Pentru a regăsi însă valoarea acestor rugăciuni este necesar să se depășească viziunea pesimistă a Bisericii de altădată asupra trupului omului.

Prezența mamei la botez devine esențială astăzi mai mult ca oricând. Ea își pune viața în pericol dăruind lumii o ființă nouă. Iar dacă se poate vorbi despre vreo necurăție ea poate fi numai simbolică, care ar amesteca viața cu moartea reamintind astfel condiția umană. Dincolo de viziunile arhaice ale unei lumi ce dispăre dinaintea loviturilor postmodernismului, dincolo de superstiții, ar trebui revăzut ritualul "însoțirii trecerii" femeii care aduce pe lume un copil. După exemplul Maicii Domnului, slujba poate căpăta caracterul unei aduceri de mulțumită prin prezentarea prucului cu cerere de binecuvântare; totodată s-ar putea evoca caracterul sacru al vieții, darul lui Dumnezeu, solemnizat prin reconsiderarea statutului de puritate integrală a femeii după logica mântuirii în Hristos³¹, care depășește ideea străvechilor purificări socio-rituale.

²⁹ Cf. E. Caillier, «Purificazione della puerpera » în *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, Roma, Citta Nuova-Cerf- James Clarke and Co, 1999, III, p. 1566.

³⁰ Cercetarea antropologică a demonstrat ideea contaminării religioase ca și caracteristică a culturilor omului. Mary Douglas în studiile sale asupra fenomenului religios arată cum contaminarea și puritatea în contextul religiei mozaice sunt lipsite de sens fără referințele la structura globală a gândirii acestei culturi. A vedea M. Douglas, *op. cit.*, p. 23

³¹ Sacrul creștin este sinonim cu sfințenia. Hristos depășește prin învățătura și gesturile sale purificările rituale și legale. Prin întruparea sa lumea este reconsacrată, de aceea profanul nu mai poate fi înțeles decât ca refuz al lui Dumnezeu. A se vedea M. Frățilă, *Aspects de purification dans le rituel de baptême de la tradition byzantine. Une première approche anthropologico-theologique*, Maitrise en theologie, Institut Catholique de Paris, 2000, p. 36

IL RISVEGLIO DELLA NATURA: LA PRIMAVERA (CT 2, 8-15). ESEGESI DI ORIGENE SUL CANTICO DEI CANTICI

IULIU VASILE MUNTEAN

REZUMAT. TREZIREA NATURII: PRIMĂVARA (CT 2, 8-15). EXEGEZA LUI ORIGENE DESPRE CÂNTAREA CÂNTĂRILOR.

Origene, chiar dacă face referire la exegeții dinaintea lui, îi depășește, inițiind prima dintre cele mai mari sistematizări ale metodei exegetice din timpurile sale, făcând din ermeneutica biblică o adevărată știință. Se poate spune, într-un oarecare fel, că el a condiționat exegeza patristică succesivă, cu un amplu ecou în Evul mediu.

Origene nu folosește niciodată cuvintele *exegeză* și *ermeneutică* ci două verbe: *citirea* și *înțelegerea*. Doar dacă vom ști să citim textul (*exegeza*) vom putea înțelege textul însuși (*ermeneutiua*). Textul, *exegeza* și *ermeneutica* despre Cântarea Cântărilor sunt preluate din ORIGENEE, *Commento al Cantico*, Città Nuova Editrice, CTP diretta da Antonio Quacquarelli, Roma 1976.

I. ESEGESI ED ERMENEUTICA IN ORIGENEE

1) Gli intenti polemici di Origenee nelle esposizioni del suo metodo

Origenee distinge tre gruppi di lettori che egli accusa di ingannarsi nell'interpretazione delle Scritture: giudei, gnostici e simpliciotes. Un'accusa particolare è rivolta a Celso¹ ed alla sua filosofia atea. Il rimprovero comune è una mancanza di fede, un prendere il testo alla lettera, ignorando il suo «sensus» nascosto.

Le Scritture vengono da un'autentica sorgente, così come anche la Creazione, ma né l'una né l'altra sono immediatamente leggibili. È necessario dunque trovare la giusta chiave di lettura e, nonostante gli sforzi, alcuni punti continuano a rimanere oscuri.

Circa la Scrittura, più specificamente, essa è tutta ispirata, senza eccezione, in tutte le parti che la compongono: tutto è pieno dello Spirito di Dio (Gv 1, 16). Per cui bisogna scrutare anche le più piccole parti.

Il senso del testo non è dato dalla prima lettura. C'è un'armonia invisibile da scoprire. Ogni parte è concatenata all'altra ed al tutto, come l'unità del corpo vivente².

La coerenza organica della Scrittura è lo Spirito: non si può spezzare il filo logico che è rappresentato dallo stesso Πνεῦμα. Lo sforzo dell'esegeta dunque sarà quello di trovare la coerenza invisibile ed interna, non in una parte del testo ma nella sua globalità.

La Scrittura, infine, deve essere considerata come la permanente incarnazione del Logos: Cristo contemporaneamente rivela ed è rivelato³.

¹ Cf. Domenico SPADA, *La fede dei Padri*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1985, p. 284.

² Metafora impiegata spesso da Origene in riferimento all'unità delle Scritture.

³ «Lo splendore dell'avvento di Cristo, illuminando col fulgore della verità la Legge di Mosé, tolse il velo che ne copriva la lettera e rivelò a tutti i credenti in lui tutti i beni che vi erano

2) L'analisi di Origene della «tessitura» del testo ispirato secondo il doppio progetto divino

L'esistenza nelle Scritture di passi oscuri ed impossibili (ἀδύατα) provoca la risposta di Origene circa l'intento della rivelazione che è duplice: rivelare agli uomini i misteri ultimi della loro salvezza, nascondere questi misteri sotto un rivestimento di testi facili da leggere (racconti storici e raccolte di leggi).

Le Scritture sono come Gesù: chiare nella lettera, come Cristo nella sua umanità; nascoste nello Spirito, come Cristo nella sua divinità. La pedagogia di Dio è quella di nascondersi, affinché l'uomo venga stimolato a cercare attraverso il visibile, l'invisibile; attraverso ciò che è detto, ciò che non è detto. La saggezza nascosta è rivelata ai perfetti⁴: Origene crede al progresso intellettuale.

Le Scritture sono un *tessuto*. Il senso globale è disperso attraverso i testi⁵. Per questo bisogna spiegare la Bibbia con la Bibbia: tutte le parti si corrispondono, si completano, si chiariscono le une con le altre; l'interpretazione di una parola o di un versetto si deve agganciare al senso dell'intera Bibbia. Il Verbo incarnato ha chiarito il senso di tutta la Scrittura. Anche i testi dell'Antico Testamento, divenuti chiari, lasciano intravedere che tutta la Bibbia parla di Lui e della Sua venuta. Con l'incarnazione di Cristo anche l'Antico Testamento diventa Vangelo.

3) I diversi sensi delle Scritture: bipartizione o tripartizione?

Origene a volte parla di tre sensi delle Scritture:

letterale	corpo	incipientes
morale	anima	progredientes
mistico	spirito	perfecti

Altre volte propone una distinzione più semplice:

<i>Cristo</i>	<i>Scrittura</i>	<i>Chiesa</i>
uomo	lettera	storia
Dio	Spirito	Spirito

Ciò che è certo è che il senso letterale non basta; ci vuole ciò che egli chiama il *sensu allegorico* o meglio *mistico*. Qui va tenuto in considerazione la sua grande dipendenza da Paolo e dagli altri scritti neo testamentari, in particolare la Lettera agli Ebrei.

In Paolo trova due cose fondamentali: il senso di Cristo (intelligenza spirituale) ed il fatto che la lettera uccide, mentre lo Spirito vivifica. La Legge è spirituale e contiene l'ombra dei beni futuri; tutto quanto accadeva al popolo di Israele era in figura e fu «tramandato per nostra istruzione»⁶.

nascosti», *De Principiis* IV.

A tale proposito possiamo anche considerare un commento di Gregorio di Nissa al testo 2Cor 3, 6-16 in cui si parla di una comprensione più alta della Scrittura che avviene attraverso il Logos incarnato: se uno ritorna verso il Signore gli viene tolto il velo e la comprensione sarà piena.

⁴Cf. 1Cor 2, 6.

⁵Alla concatenazione letterale del testo corrisponde anche una concatenazione spirituale.

⁶1Cor 10, 11.

Per Origene Paolo ci ha consegnato un metodo, una regola di intelligenza, ciò che egli chiamerà *allegoria* e perciò il *sensu allegorico*.

Il senso allegorico sembra, per Origene⁷, che faciliti la comprensione soprattutto per i passi oscuri ed inspiegabili. Tuttavia Origene non cade in un semplice allegorismo, molto presente invece fra gli gnostici. Egli, attraverso un tale senso, vuole invece rivendicare un principio di libertà cristiana, pur sempre fedele alla tradizione della Chiesa.

4) Le tecniche di spiegazione e di interpretazione del testo

Origene suppone un rapporto dinamico col testo divino. Deve essere, quella dell'esegeta, una ricerca fatta con attenzione, senza precipitazione, con accuratezza ed in accordo allo spirito del testo. Il suo metodo consiste in un cammino (ὁδός) incessante fra dettaglio ed insieme, fra parola isolata e Bibbia nella sua totalità.

L'esortazione maggiore è quella di prendere il testo biblico che la Provvidenza ci pone innanzi in maniera molto seria, facendone anche un lavoro filologico, osservandone la costruzione delle frasi, il rapporto delle parole fra di loro, i diversi significati, l'etimologia dei nomi propri ed il valore simbolico dei numeri.

Poi c'è la messa alla prova che per Origene è un'operazione che consiste nell'esaminare e scrutare il testo con grande attenzione, senza tralasciare nessun particolare a livello sintattico e semantico.

L'ultima operazione è quella di operare la trasposizione del linguaggio metaforico: bisogna intendere segretamente (κεκρυμμενος) e poi «trasportare» (μεταλαμβάνειν)⁸ non solo le metafore, gli antropomorfismi, gli ἄδύνατα, ma tutte le Scritture. In ciò consiste il passaggio dalla «lettera allo Spirito»⁹. Per trasporre il senso letterale sul piano spirituale non basta l'esame del testo. Così Origene suggerisce tre fasi di approfondimento: in primo luogo si deve fare una lettura per prendere una visione d'insieme del testo (περίνοια); in un secondo momento si riprende il testo parola per parola (καταλέξις) e si procede al raggruppamento di luoghi paralleli; alla fine si deve rendere coerente ogni parte del testo con l'insieme (ἑξομαλίζειν).

La chiave ermeneutica di un passo difficile, poi, può essere fornita da un altro passo, che per il suo contesto può rivelare il senso allegorico spirituale.

5) Al di là del travaglio esegetico: l'illuminazione

L'esegeta deve molto pregare affinché gli sia data la rivelazione del testo da Colui che ha ispirato il testo stesso. Deve saper attendere nella pazienza un senso che gli verrà donato dal Verbo. Ed è proprio qui che interviene anche il ruolo della fede: davanti alle difficoltà si deve credere. La potenza (δύναμις) e lo Spirito (Πνεῦμα) presente nei testi rivelati deve agire e trasformare l'esegeta per convertirlo. E solo dopo un lungo lavoro di pazienza e di umiltà può essere che avverrà d'improvviso un

⁷Dello stesso parere era anche Filone Alessandrino.

⁸Cf. *Com. in Jo.* I, 45.

⁹Cf. *Hom. in Jer.* 12, 13.

raggio di luce nell'anima o un fuoco bruciante che riveli il senso del testo. Al di là del lavoro, il senso è dato da Dio¹⁰.

II. DELIMITAZIONE DEL BRANO

La delimitazione del brano che intendiamo trattare ci viene offerto dal testo stesso.

Tale brano consta di una parte introduttoria (vv. 8-10a), di un corpo centrale (vv. 10b-13) e di una parte conclusiva.

La parte introduttoria e quella conclusiva fanno da cornice al corpo centrale che inizia e finisce esattamente con la stessa frase: «*Alzati, amica mia, mia bella, e vieni*» (Ct. 2, 10b; 13c).

Nella versione della Septuaginta, in greco, abbiamo: «*Ἀνάστα, ἔλθέ, ἡ πλησίον μου, καλή μου, περιστέρα μου* ». Compito di questo lavoro sarà anche quello di scoprire quale è il senso in cui è usato il termine ἀδύνατα e quali relazioni possa avere con i canti della Grande e Santa Settimana della Liturgia Bizantina inneggianti alla Resurrezione di Cristo.

Nella sua totalità il brano può essere suddiviso in tre parti, uno successivo all'altro, in uno sviluppo dinamico crescente, che va dall'avvicinamento dello Sposo appena percepito dalla Sposa, alla loro attrazione, fino all'incontro finale.

I verbi di movimento e le particelle usate nel testo greco stanno a sottolineare fortemente questa dinamicità che rende vivo tutto questo testo; vivacità che si evince anche dalla moltitudine di immagini naturali e del loro risveglio primaverile, dopo la «temporanea morte» invernale.

Una caratteristica che risulta subito in questo brano è la semplicità, l'apertura all'ispirazione ed alla azione dello Spirito Santo con cui Origene si pone di fronte al testo sacro per poterlo interpretare. Ed egli, durante lo svolgersi del discorso, chiede spesso che tale ispirazione non venga meno.

III. VISIONE GLOBALE DEL BRANO: *TEXTUS ET CONTEXTUS*

Origene considera questo brano come una sezione precisa, ben delimitata, e prima di darne una spiegazione dettagliata, offre al lettore una visione d'insieme. Questo suo metodo di procedere, in tale contesto preciso, non è un caso isolato, anzi egli spesso opera in questo modo e con uno scopo ben preciso: inserire bene il testo nel suo contesto. Nessun testo scritturistico, secondo Origene, può essere compreso in pieno in sé stesso, ma sempre all'interno di tutta la cornice che la circonda.

Non a caso egli continuamente riprende brani precedenti o seguenti al testo considerato; spesso i riferimenti rimandano ad altri Libri della Bibbia, con affermazioni più o meno esplicite.

Quello che spinge Origene a procedere in questo modo è il fatto che lui pensi che all'interno della Sacra Scrittura esiste un filo rosso che la unisce intrinsecamente e per intero. Trovata questa chiave di lettura, in una visione globale, si riesce a comprendere qualsiasi brano di essa.

¹⁰Cf. Lc 24, 32.

Ritorniamo ora al nostro brano. La scena è tutta ambientata ed immersa nella natura, una natura al suo risveglio primaverile, piena di colori, di odori, di rumori, che fa da meraviglioso e paradisiaco sfondo all'azione drammatica che si svolge e che vede protagonisti lo Sposo e la Sposa.

Il tutto si sviluppa in tre momenti successivi, come già detto in precedenza, in cui il rapporto tra i due personaggi principali diviene sempre più intimo. Da una vaga percezione si passa ad un successivo incontro, fino a quando lo Sposo «vede il volto» della Sposa e ne «sente la voce». In altri termini, l'azione giunge al culmine quando viene «tolto il velo» e tutto diviene trasparenza e comunicabilità immediata fra i due sposi, anche se prima c'è una immagine della Sposa che vede lo Sposo solo attraverso la rete della finestra, in una visione non diretta ma mediata, confusa e parziale; inoltre, affinché ci sia il compimento della gioia totale generata dalla visione diretta, è necessario che lo Sposo liberi la Sposa dai «lacci» e dalle «reti» in cui era rimasta impigliata e che le impedivano di liberarsi dal materiale per librare nello spirituale che lo Sposo le propone.

Un'ultima precisazione da fare è la seguente: cercare di precisare meglio chi siano lo Sposo e la Sposa. Il personaggio principale maschile è sempre identificabile in Cristo, il Logos divenuto carne per salvare gli uomini. Qualche problema crea invece il personaggio femminile: con la Sposa si identificano sia la Chiesa che l'anima umana e molto spesso il limite che le divide è talmente sottile che Chiesa ed anima quasi si identificano, così da poter affermare che tutto ciò che è applicabile all'una può benissimo essere applicato anche all'altra.

L'azione dello Sposo, quindi, si può e si deve riversare sia nella Chiesa vista nella sua globalità come unità di credenti e, nello stesso tempo, come il corpo mistico di Cristo stesso¹¹, e sia nell'anima di ciascun uomo che viene coinvolto così del Logos in prima persona nella realizzazione del Suo piano salvifico.

IV. COMMENTO DETTAGLIATO¹²

1) Avvicinamento tra lo sposo e la sposa (vv. 8 - 10a)¹³

v. 8: *Ecco la voce del mio amato. Ecco, egli viene balzando sui monti e passando sui colli.*

La forma di azione drammatica, di cui spesso si parla in questo Libro della Scrittura, trova qui una ampia applicazione. La Sposa, infatti, nel versetto precedente, parlava alle «giovani figlie di Gerusalemme»¹⁴ mentre ora la sua attenzione è attratta da qualcosa di nuovo e di inaspettato: la voce del suo amato. Così, repentinamente, cambia la scena e cambiano i personaggi.

¹¹In questo caso la situazione si complica ulteriormente in quanto l'identificazione avviene quasi tra lo Sposo e la Sposa.

¹²Il commento sarà condotto in base alla traduzione italiana della Septuaginta, in alcuni punti diversa dalle versioni attuali più diffuse.

¹³Ogni versetto è per Origene oggetto di molte interpretazioni di cui tratterò solo le più significative, anzi le più coerenti col tema che mi accingo a trattare.

¹⁴Ct 2,7.

In un primo momento lo Sposo-Cristo viene conosciuto dalla Sposa-Chiesa¹⁵ solo attraverso la «voce» ossia attraverso l'annuncio dei profeti. La Sposa degli inizi poteva solo percepirne l'annuncio indiretto. Così i profeti diventano i «monti» ed i santi uomini le «colline» su cui lo Sposo viene, manifestandosi gradualmente, balzando a grandi passi.

Se si applica questo stesso concetto alla Chiesa post-pasquale, l'annuncio di Cristo si basa sempre saldamente sui «monti» che questa volta però sono gli apostoli e sulle «colline» che simboleggiano i discepoli prescelti e mandati a predicare la buona novella.

Passando al livello più personale della relazione fra Cristo e l'anima umana, possiamo notare che a volte sembra che Cristo ci stia lontano e che non abbia nulla da dirci, invece è la nostra anima che è chiusa e non si dispone in nessun modo all'ascolto del Verbo. Quando invece c'è di nuovo l'ascolto della sua Parola, questo è il primo nuovo passo che ci porterà alla visione di Cristo, anzi ci sarà una visione nuova dello Sposo per averlo ascoltato. Solo se lasciamo agire Cristo¹⁶ nella nostra anima potremo avere con lui un contatto particolare fino alla visione diretta.

Anche l'anima però deve fare la sua parte e sforzarsi di risalire i «monti» che sono le difficoltà che comporta l'adesione al messaggio cristiano. Innalzarsi a luoghi alti¹⁷ vuol dire raggiungere la cima del monte, luogo per eccellenza dell'incontro con Dio, come già nell'Antico Testamento, e trasfigurarsi così come Cristo ha fatto¹⁸.

Saltare «sui monti e sulle colline» può avere infine un ulteriore significato: indica la rapidità con cui si propaga nel mondo in messaggio cristiano che, per Origene, è la prova inconfutabile del suo carattere di religione autentica¹⁹.

v 9a: Il mio amato è simile al capriolo ed al cerbiatto sui monti di Bethel.

Questo versetto del testo ci introduce, in un crescendo di esplosioni naturali, al corpo centrale, di cui ne è la cornice assieme al versetto precedente. I riferimenti biblici qui sono molto numerosi, basti pensare al Libro dei Salmi²⁰, al Libro dei Proverbi²¹ ed al Libro di Giobbe²².

¹⁵La spiegazione di ogni versetto viene fatta da Origene sempre su due livelli differenti: uno in cui la Sposa è identificata con la Chiesa e l'altro in cui essa si identifica con l'anima umana.

¹⁶Da notare che, in tutto il brano, l'iniziativa primaria viene presa sempre dallo Sposo. Così è sempre Cristo che ci viene incontro ad offrirci gratuitamente la salvezza.

¹⁷I luoghi alti sono simboli di realtà positive in contrasto con i luoghi bassi che indicano la condizione del peccato.

¹⁸Mt 17, 1ss.

¹⁹Cf. SPADA, pp. 290-327: Origene non perde occasione per scagliarsi contro gli eretici ed in questo caso particolare entra in chiara polemica con Celso.

²⁰Ps 41, 1; 28, 9.

²¹Prov 5, 19.

²²Giob 38, 1ss.

Adesso si parla dell'amato che è simile al «capriolo ed al cerbiatto»²³. Dal Libro del Deuteronomio²⁴ osserviamo che questi due animali vengono annoverati tra quelli che sono puri. Ma, tra gli altri, la scelta del capriolo e del cerbiatto non è affatto casuale. E per spiegare questo, Origene fa ricorso alla *teoria platonica delle idee*, ossia partire da qualcosa di materiale e visibile per assurgere alla sua idea perfetta, immateriale ed invisibile. È la dottrina platonica della distinzione fra mondo fenomenico materiale e mondo noumenico ideale, di cui quello è immagine e riflesso.

Per Origene, anche alla Sacra Scrittura è applicabile tale dottrina in modo che, oltre alla lettura superficiale, si deve penetrare alle realtà nascoste di cui le cose visibili sono solo immagini.

Ecco come si spiega la presenza di questi due animali in questo contesto. Il capriolo²⁵ è scelto per la sua vista acutissima che supera quella di ogni altro animale. Il cervo, invece, è quell'animale che riesce ad uccidere anche il serpente, da sempre simbolo del male²⁶. Dunque, l'associazione di questi due animali, indicano un esplicito invito ad avere la vista del capriolo, acuta, che riesce a vedere al di là, quella vista che non è del corpo ma dell'intelletto e con la quale si riesce a vedere Dio; inoltre si deve avere la costanza del cerbiatto nella continua e strenua lotta contro il male.

Conoscendo e vedendo Dio (capriolo) si evita e si vince il male (cerbiatto): non a caso i due animali, per Origene, vengono citati secondo questo ordine preciso. Il vedere e contemplare Dio è il primo gradino verso la salvezza, a cui segue un impegno di comportamento etico conseguente a tale visione²⁷.

vv. 9b-10a: ecco, egli si è fermato dietro la nostra parete, sporgendosi attraverso le finestre e guardando attraverso le reti.

Origene, di fronte a questo brano, si sente come colui che insegue le tracce della selvaggina, cercandole disperatamente. E, quando crede di averle trovate, si accorge che il suo fiuto non è stato buono e che deve ricominciare daccapo. Così è anche l'ispirazione: la si cerca fin quando ci si accorge che è il Signore stesso che ci immette nella pista giusta dell'esatta interpretazione. Di fronte al testo sacro, dice Origene, bisogna sempre porsi in un atteggiamento di preghiera e di apertura al Signore affinché Egli ci doni la giusta «selvaggina».

Qui la scenografia cambia: fino a questo momento eravamo ambientati in un esterno dove c'è la natura viva che dà un senso di libertà. Adesso, come per contrasto, la Sposa si trova all'interno di una stanza, circondata da alti muri, con una sola finestra, anch'essa sbarrata. Sembra non esserci nessuna libertà eppure, anche in queste condizioni, la Sposa riesce a percepire la presenza dello Sposo; anzi egli le si rivolge in prima persona instaurando un dialogo con ella.

²³ L'aggiunta «sui monti di Bethel» è presente solo nella Septuaginta e non nelle traduzioni correnti della Bibbia.

²⁴ Deut 14, 4ss; 15, 21ss.

²⁵ È interessante il gioco di parole nella lingua greca tra δορκάς = capriolo e δέρκομαι = guardare.

²⁶ In questo caso Origene, ai fini della sua interpretazione spirituale, sfrutta anche le credenze popolari per avere più presa sui lettori.

²⁷ Si passa così dalla θεωρία all'ἔθος.

L'interpretazione spirituale che Origenee dà a questo «difficile» testo è la seguente. La Sposa, l'anima, sta dentro la Chiesa che è la reggia dello Sposo e qui apprende tutti i segreti che vi sono stati riposti. La Sposa, infatti, non sta nella reggia come una persona qualunque, ma come la regina a cui tutti i segreti sono rivelati. Ed è così che essa può accedere alla «sala del trono»²⁸ che è il luogo privilegiato di incontro con lo Sposo. Le è addirittura permesso di accedere fino al luogo più riposto della reggia, «la cantina»²⁹, dove può pregustare (comprendere) sia il vino vecchio (Legge e Profeti) che il vino nuovo (Santi).

Iniziata a tutte queste meraviglie, la Sposa può aderire allo Sposo, anche se non ancora in maniera perfetta e totale poiché irretita dalla sua natura umana limitata e materiale (inferriate).

A questo punto Origenee interviene con uno dei suoi ammonimenti: le finestre, di cui qui si parla, possono anche simboleggiare i sensi corporei umani³⁰ per mezzo dei quali l'anima percepisce ciò che la circonda. Attraverso le stesse aperture si può insinuare sia il Logos, che salva, e sia il maligno, che porta alla perdizione.

Il muro e l'inferriata ci dicono ancora che la funzione dell'anima nella Chiesa non deve essere statica ma dinamica: avendo conosciuto la Legge, i Profeti ed i Santi, ciò la sollecita continuamente e la spinge ad avere col suo amato un rapporto sempre più stretto, fino alla visione faccia a faccia³¹. Se la sposa non esce fuori verso lo Sposo, progredendo spiritualmente, non potrà unirsi con lui.

Per questo Cristo la chiama, per farla passare dalla dimensione materiale e carnale a quella spirituale, dalle cose invisibili alle cose visibili, dalla Legge dell'Antico Testamento al Vangelo del Nuovo Testamento.

Qui è chiaramente sottintesa la dottrina ascetica di Origenee, che collega la distinzione fra semplici e perfetti con la capacità di intendere, rispettivamente, il senso letterale ed il senso spirituale della Sacra Scrittura. Un altro tema tipicamente origeniano che qui ritroviamo è quello della redenzione: Cristo incarnandosi ha liberato l'uomo che era sotto la schiavitù del peccato e del demonio. Ed egli stesso è passato attraverso le reti del maligno³² pur non restandone impigliato; e proprio perché unico veramente libero³³, ha potuto realmente liberare l'uomo dai lacci che il maligno gli teneva e che Cristo ha sconfitto definitivamente con la sua morte sulla croce.

È interessante notare che diverse sono state le interpretazioni date da Origenee a questo versetto: egli, infine, lascia al lettore quale meglio si adegui alla propria condizione spirituale.

2) Attrazione tra lo Sposo e la sposa (vv.10b-13a)

vv.10b-13a: Alzati, vieni, tu che mi sei vicina, mia bella, mia colomba, poiché, ecco, l'inverno è passato, la pioggia se n'è andata e si è allontanata per sé; in terra sono spuntati i fiori; è venuto il tempo della

²⁸Ct 1, 4.

²⁹Ct 2, 4.

³⁰Ger 9, 21.

³¹1Cor 13, 12.

³²Lc 4, 1 - 12.

³³Ps 87, 4.

potatura; si è udita nelle nostre terre la voce della tortora. Il fico ha messo i suoi germogli e le viti fiorite hanno diffuso il loro profumo.

Inizia qui il dialogo diretto e personale tra i due personaggi chiave del brano, ma è importante sottolineare che l'iniziativa viene presa in primo luogo dallo Sposo: è sempre Cristo a venirci incontro per primo con la sua grazia³⁴, per la nostra salvezza che viene lasciata comunque alla nostra libera decisione. Anche in questo caso la spiegazione di Origene coinvolge due livelli: l'anima e la Chiesa.

Riguardo alla Sposa - anima, lo Sposo si rivolge a lei chiamandola «mia colomba»³⁵ non a caso, ma con un chiaro riferimento alla sua capacità di ricevere lo Spirito santo, allo stesso modo in cui avvenne nel Giordano per Gesù³⁶.

La visione diretta potrà dunque avvenire solo quando «l'inverno» sarà passato e «la pioggia» smetterà di cadere³⁷, ossia quando l'anima sarà scevra dai venti turbolenti invernali causati dalle false dottrine degli eretici e quando la tempesta dei vizi lascerà spazio al nuovo sole. Allora cominceranno a sbocciare in lei «i fiori»³⁸ delle virtù. Solo da quel momento le sarà permesso di ascoltare la «voce della tortora»³⁹ che rappresenta la sapienza più profonda che Dio dispensa solo ai perfetti. La tortora, infatti, canta di rado ed è difficile poterla ascoltare dal momento che preferisce la vita isolata e solitaria.

L'uomo, a questo punto, potrà dirsi essere simile al «fico che ha messo fuori i suoi germogli»⁴⁰, anche se non ci sono ancora dei veri frutti spirituali. Questa immagine naturalistica si conclude con «le viti fiorite che spandono il loro profumo»⁴¹, profumo della buona disposizione dell'anima che sale a Dio.

Solo a queste condizioni lo Sposo dice all'anima: «Alzati!»⁴² invitandola a sollevarsi da quel torpore di morte invernale in cui il maligno l'aveva assopita soggiogandola al peccato.

Riferendosi alla Sposa in quanto Chiesa, l'interpretazione dei simboli naturalistici è simile alla precedente. Quello che invece vorrei sottolineare è il senso profetico che viene dato alla Chiesa: essa è chiamata alla perfezione escatologica, alla resurrezione della fine dei tempi. Non a caso il termine usato, in greco, è «ἀνάστα», lo stesso che la Chiesa usa per indicare quell'evento straordinario e fondante che è la Resurrezione di Cristo.

In base a questa ultima affermazione, credo che la supposizione espressa a proposito del termine «ἀνάστα» nell'introduzione nell'ambito della delimitazione del testo, trovi il suo giusto riscontro.

E così, come la Chiesa Orientale, al Grande Vespro del Sabato Santo inneggia «ἀνάστα ὁ Θεός» a Cristo affinché risorgendo ci porti la salvezza, anche il Logos rivolge all'anima, come alla Chiesa, lo stesso invito per poter essere salvata. Solo

³⁴ Cf. nota 16.

³⁵ Cf. Ct 2, 10b. Cf. anche la nota 34.

³⁶ Mt 3, 16.

³⁷ Ct 2, 11.

³⁸ Ct 2, 12a.

³⁹ Ct 2, 12b.

⁴⁰ Ct 2, 13a.

⁴¹ Ct 2, 13b.

⁴² Ct 2, 10a; 13b.

aderendo perfettamente a Cristo, anche nella sua morte e resurrezione, avremo la salvezza.

3) Incontro tra lo Sposo e la sposa (vv. 13b-14)

vv. 13b-14: Alzati e vieni, tu che mi sei vicina, mia bella, mia colomba; al riparo della roccia presso l'antemurale mostrami il tuo volto e fammi ascoltare la tua voce, perché la tua voce è dolce ed il tuo volto bello.

Al v. 13b viene ripetuta la stessa frase del v. 10a, creando così una vera inclusione alla parte centrale del brano.

Nel v. 14, il discorso va sempre più sviluppandosi fino a culminare in un vero e proprio incontro. All'invito dello Sposo segue anche la specificazione in cui questo incontro avverrà. È un luogo appartato, un «antemurale»⁴³. Questa può sembrare una descrizione banale, ma l'esortazione di Origene è costante: passare dal piano letterale a quello spirituale della Sacra Scrittura facendo uso della allegoria.

Alla Sposa viene indicato il cammino da percorrere, al riparo della roccia; riparo che non può essere di rami, ma solido, anzi di solida roccia che è la dottrina di Cristo⁴⁴. Solo al riparo della giusta dottrina e fede in Cristo l'anima può giungere al posto segreto e riparato, l'antemurale, che alla fin fine rappresenta il seno del Padre.

È qui, infatti, che lo Sposo chiede alla Sposa di mostrarle il suo volto per essere certo che essa ha abbandonato il vecchio velo che la accecava e che adesso invece, facendolo cadere, le dà la possibilità di mostrarsi a Dio a volto scoperto⁴⁵ e parlare con Lui;

Lo Sposo considera addirittura piacevole la voce della Sposa. Volto e voce sono diventati piacevoli per il fatto che la Sposa, stando a contatto con il Verbo, sempre di più si rinnova e si adegua all'immagine di Colui che l'ha creata.

Anche la Chiesa sembrerà bella allo Sposo se in essa tutte le anime che la compongono saranno giunte alla perfezione. Ed è in questa prospettiva che la Chiesa porterà le anime alla resurrezione finale⁴⁶. Ecco perché all'inizio di questo versetto la chiama «mia colomba» perché le ha dato lo Spirito Santo che la guidi in questa sua missione⁴⁷.

v 15: Prendeteci le piccole volpi che distruggono le vigne; e le nostre vigne fioriranno.

Già al versetto precedente, Origene applicava «la dolcezza della voce» alla Chiesa ed al suo insegnamento, in contrasto con le dottrine eretiche con cui troppo spesso ci si trovava a confronto.

Adesso fa invece una esplicita esortazione: fare attenzioni alle «volpi» che rovinano «le vigne che sono in fiore». È un consiglio che Origene dà affinché le

⁴³Lo spazio compreso tra due cinta di mura di una città fortificata, di cui quella esterna più bassa e quella interna, immediatamente attorno alla città, più alta.

⁴⁴Cf. 1Cor 10, 4: «E la roccia era Cristo».

⁴⁵2Cor 3, 18.

⁴⁶Ancora una volta Origene mette in relazione la resurrezione e l'invito fatto dallo Sposo alla Chiesa di alzarsi.

⁴⁷Resta sempre l'analogia tra la colomba e lo Spirito Santo come in Ct 2, 13.

eresie non si introducano nella retta fede facendo appassire le vigne fiorite, ossia le nostre virtù.

Oltre tutto, Origene, come tutti i Padri della Chiesa, vuole sottolineare che, anche se si è arrivati alla perfezione, si può sempre ricadere in basso. Il gradino più alto serve a farci vedere il gradino più basso attraverso il quale siamo passati e nel quale possiamo di nuovo ritornare⁴⁸. Ogni cristiano, quindi, deve continuamente lottare a livello spirituale affinché le volpi, che simboleggiano la furbizia, essendo gli animali furbi per eccellenza, non si insinuino nemmeno dentro la nostra anima e distruggano tutto ciò che faticosamente era stato coltivato.

Queste volpi devono essere scacciate quando sono ancora «piccole» altrimenti poi diventa troppo tardi.

Credo giusto ricollegare, a questo punto, il pensiero dei Padri Orientali circa il logismo...: sono i pensieri malvagi che devono essere eliminati prima che penetrino nella nostra coscienza piegando la volontà dell'uomo al peccato irrimediabilmente⁴⁹.

In questo ci viene in aiuto la divina Provvidenza che assegna a ciascuno di noi gli angeli che ci sostengono nella lotta contro i cattivi pensieri come anche la capacità di discernimento, diakr...sij, fondamentale per la salvezza di ogni cristiano.

CONCLUSIONE

Ci siamo proposti all'inizio uno studio esegetico circa l'interpretazione di Origene al brano del Cantico 2, 8-15, di modo che la trattazione dettagliata di ogni versetto abbia potuto mettere nella giusta luce che ogni punto del metodo esegetico origeniano è applicato non saltuariamente, bensì in ogni versetto di questo testo del Cantico dei Cantici.

A titolo di esemplificazione riporto comunque qualche caso concreto:

- il testo sacro, nella sua globalità, è visto come un unico «tessuto», in cui c'è un filo rosso che tiene insieme tutta la trama: un esempio evidente di questo si può riscontrare nel versetto 9a;
- il senso allegorico, di cui Origene tanto parla, viene praticamente applicato ad ogni versetto del testo, al fine di darne la più elevata spiegazione spirituale;
- la ricerca filologica di ogni termine, che è il passo previo per ogni comprensione ulteriore della Sacra Scrittura, trova ampia applicazione nei versetti 9-14;
- la preghiera, l'apertura alla grazia ed all'azione della forza dello Spirito Santo, fondamento per ogni interpretazione, la ritroviamo soprattutto nei versetti 9b-10.

Un altro elemento riscontrato e non certo trascurabile, è il fatto che Origene si serva di tutto ciò che è cultura (o anche credenza popolare) al suo fine esegetico: egli riprende, infatti, anche la teoria platonica delle idee, applicandola così come è alla Sacra Scrittura. Ed è qui interessante rilevare lo sforzo di cristianizzazione anche di quei contributi che possono essere ritenuti validi, pur se appartenenti alla cultura pagana, di cui i primi Padri della Chiesa erano figli diretti.

⁴⁸Polemica contro gli gnostici che parlavano di uno stato di perfezione che, una volta raggiunto, non si perdeva più.

⁴⁹Ecco perché i bizantini pregano chiedendo il perdono dei peccati volontari ed involontari (logismo...).

IULIU VASILE MUNTEAN

La bellezza che ho potuto constatare in questa seppur modesta ricerca su Origene, è qualcosa che mi ha molto interessato: è capace di partire da particolari che spesso ad un occhio inesperto passano inosservati e che egli invece usa come pretesto per portare il suo discorso da un livello terreno alla alta teologia.

Parte dalla analisi delle Scritture, come molti altri, ma la sua genialità è grande, quando fa dire alle Scritture stesse il loro più alto valore e contenuto.

Anche se molto piacevole, tale metodo risulta distaccato dalla corrente tendenza esegetica che analizza il testo in ogni suo piccolo particolare, spesso sotto un'ottica puramente ed unicamente scientifica.

Infine, vorrei notare che un lavoro come questo, che avrebbe dovuto avere delle pretese scientifiche, ha invece rilevato tutta la grandezza di Origene e del suo insegnamento, ancora attuale e pieno di quella freschezza «primaverile» che conduce all'autentico arricchimento spirituale.

CONCEPȚIA ANTROPOLOGICĂ TOMISTĂ - STRUCTURA ONTOLOGICĂ A FIINȚEI UMANE

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. LA CONCEPTION ANTHROPOLOGIQUE THOMISTIQUE.

L'anthropologie est l'effort réfléchi de l'homme pour arriver à la connaissance de lui-même. La doctrine de saint Thomas s'est tellement imposée, depuis le XIII^e s., sur des questions proprement théologiques et d'importance majeure, par son ampleur et son ouverture, qu'on ne peut guère y voir la simple doctrine d'une école. Pour Thomas, la philosophie d'Aristote est un instrument conceptuel pour l'interprétation théologique des données de la Révélation. En examinant la place de saint Thomas dans l'histoire de l'esprit, on reconnaîtra qu'il n'est pas resté prisonnier du conditionnement historique de cette philosophie pré-chrétienne, cosmocentrique et pré-personnaliste, mais qu'il fut un philosophe et un théologien original et créateur. Parce qu'il était ouvert au nouveau, il se trouve au point de passage de la philosophie de l'Antiquité à la philosophie personnaliste et anthropocentrique. L'âme constitue, ensemble avec l'autre principe d'être de l'homme, avec le principe de la réalité physique, temporelle et spatiale, un seul être, l'homme, dans son unité substantielle. Le corps est un corps spécifiquement humain est une expression de la personne spirituelle. L'âme est un principe d'être autonome et simple. Il appartient à l'âme d'être immortelle, même si cette immortalité n'est pas à concevoir comme une simple survie sous la même forme qu'avant la mort, mais comme un accomplissement de la personne au-delà du temps, et même si finalement, d'après la Révélation, cet accomplissement devra être celui de tout l'homme.

Omul este punctul de plecare în majoritatea demersurilor speculative contemporane, fie că aparțin filosofiei, științelor pozitive sau teologiei. Odată cu turnura antropocentrică a Epocii Moderne, au apărut numeroase concepții istorice despre om, unele coexistând și astăzi în cadrul pluralismului ce caracterizează Epoca Contemporană. Principalul subiect și beneficiar al speculațiilor, omul se află astăzi mai mult ca oricând în situația de a alege o concepție antropologică care să corespundă mai degrabă propriilor așteptări decât realității, fiecare concepție istorică care coexistă mai mult sau mai puțin adaptată cerințelor actuale, având propriile pretenții și argumente. Situația se schimbă și mai mult odată cu dezvoltarea psihologiei pozitive; behaviorismul, psihanaliza, psihologia umanistă și psihologia cognitivă propun modele antropologice diferite și mai ales metode psihoterapeutice diferite, care paradoxal, în practica clinică dau rezultate în tratarea suferințelor psihice. În ultimul timp se conturează o nouă orientare care ține cont de complexitatea existențială a ființării, unicitatea persoanei umane, precum și multitudinea planurilor în care-și desfășoară activitatea omul ca individ, propunându-se o viziune *holanthropică*

(cf. gr. *ὅλος* – complet, în întregime și *ἄνθρωπος* – în acest context umanul)¹, viziune susținută de autorul ei sub numele de *somatologie*, care ține cont de dimensiunea psihică, socială, somatică și spirituală a ființei umane.² În cadrul acestei viziuni *holanthropice*, concepția antropologică a Sfântului Toma de Aquino poate deveni un punct de plecare în ceea ce privește structura ontologică a ființei umane, subiect evitat de majoritatea filosofilor, putându-se aborda apoi "omul" ca trup, suflet și spirit în perspectivă fenomenologică: cunoașterea umană, omul și societatea, religia, acțiunea conștientă și responsabilă, etc., gândirea de geniu a lui Toma revenind în actualitate.

Originile concepției antropologice tomiste

Apariția filosofiei aristotelico-tomiste este rezultatul unui îndelungat proces de evoluție care începe în Antichitate. Începând cu secolul V îH. filosofia capătă un caracter umanist, obiectul interesului gânditorilor începând să fie omul și viața în complexitatea ei. După perioada de cristalizare a umanismului antichității, reprezentată de profesori și educatori (Protagoras, sofiștii, Socrates, etc.), urmează perioada de sistematizare a marilor concepții filosofice, realizat mai întâi de Platon (427-347) iar apoi de Aristotel. Cu toate că Aristotel (384-322) a fost elevul lui Platon, încă din timpul vieții profesorului său are o altă orientare astfel încât spre sfârșitul vieții se va expune un sistem propriu, diferit de platonism. Pe plan cultural va triumfa platonismul; începând cu secolul al III-lea, din punct de vedere cultural în bazinul mediteranean, domina cultura greco-alexandrină sau elenismul, în cadrul căreia filosofia predominantă a fost platonismul și mai târziu neoplatonismul reprezentat prin Filon din Alexandria (25 îH-50 dH), Plotin (203-269/270 dH), și alții. Născându-se în bazinul mediteranean, însuși creștinismul apare și se răspândește într-un ambient elenist. Neoplatonismul interpretat de Părinții Bisericii, va deveni treptat singurul sistem filosofic acceptat de creștinism, în special în Răsărit. Această trăsătură a creștinismului oriental și-a pus amprenta asupra modului de exprimare religioasă a popoarelor din spațiul Imperiului Roman, iar mai târziu a fost conservată de lumea bizantină și de popoarele încreștinate de ei.

Aristotel, căzut în uitare în cadrul creștinismului, va fi valorificat doar de către arabi și evrei. Filosofia arabă și ebraică a influențat în mod direct marile doctrine occidentale din secolul XIII, mai ales prin interpretările lui Avicenna (980-1037) și ale lui Averroes (1126-1198), asupra aristotelismului. Acești doi filosofi arabi au meritul de a fi încercat să restituie filosofia lui Aristotel nealterată de platonismul care a pătruns prin intermediul predecesorilor lor. Cu toate acestea în interpretările lor există numeroase afirmații din domeniul antropologiei, care nu sunt în concordanță cu gândirea lui Aristotel, acestea fiind necesare în perspectiva realizării unei concordanțe cu islamul.

¹ Richard MEYER, *Les nouvelles professions psy. L'approche holanthropique*. Editions Somatothérapies, Strasbourg 1999, p. 103.

² Richard MEYER, *Le corps aussi. De la psychanalyse a la somatanalyse*. Editions désIris "Saint Michel", Meolans-Revel 1991, p. 8.

În universitățile europene ale secolului al XIII-lea, prin pătrunderea aristotelismului se impunea și necesitatea "încreștinării lui Aristotel", precum și realizarea unei concordanțe între religie și știință.³ Cu secolul al XIII-lea începe o apropiere tot mai strânsă între aristotelism și creștinism, propunându-se o sinteză unică a tot ceea ce Revelația ne cere să credem și a tot ceea ce rațiunea ne îngăduie să înțelegem. Secolul al XIII-lea este perioada în care gândirea creștină a ajuns să-și conștientizeze implicațiile filosofice cele mai profunde reușind să le formuleze distinct.⁴

Opera lui Albert cel Mare a pregătit-o pe cea a Sfântului Toma, multe din ideile primului regăsindu-se în sinteza elevului său. După acest moment istoric, în cadrul creștinismului se vor forma două mari curente filosofice: un curent conservativ, idealist, reprezentat de "noua școală franciscană" inițiat de Duns Scottus (1270-1308) și școala dominicană, tomistă, care va adopta realismul și empirismul lui Aristotel într-un nou sistem teologic și filosofic creștin, reprezentată prin Aegidius din Lessen (+1304), Ptolemeo din Lucca (+1326), Aegidius din Roma (1247-1316) iar mai târziu de Francisc Suarez SJ (1598-1607).⁵

Antropologia aristotelică

Aristotel se caracterizează printr-o formație empirică și practică: pleacă de la observație ajungând să concluzioneze și să generalizeze pe cale rațională. În ceea ce privește lumea înconjurătoare, Aristotel face o distincție fundamentală între ființele însuflețite și neînsuflețite. Ceea ce le distinge pe primele de ultimele este faptul că acestea posedă în plus un suflu al vieții: *psihe* – ψυχή.⁶ Aristotel consideră sufletul un principiu "care pune în mișcare": "Stăruie convingerea că însuflețitul se deosebește în principal de neînsuflețit prin două trăsături: prin mișcare și prin simțuri [...] astfel unii spun că, în principal și dintru început, sufletul este cel ce pune în mișcare."⁷

De asemenea, mișcării i se mai adaugă și alte caracteristici: simțirea și imaterialitatea. Făcând o sinteză între diversele teorii ale înaintașilor săi, Aristotel concludă: "Toți definesc sufletul, cum se poate spune, după trei caractere: mișcarea, simțirea, necorporalitatea. Fiecare din acestea își au originea în principiile cauză. Tocmai de aceea, cei care-l definesc după cunoaștere admit că el însuși este un element [...] De bună seamă, întrucât sufletul cunoaște toate, ei admit că el constă din toate principiile."⁸

Astfel sufletul, care posedă și capacitatea de cunoaștere este sursa tuturor potențelor caracteristice viului. Tot din observația empirică, Aristotel deduce faptul că trupul este divizibil, în timp ce sufletul este un element unitar, indivizibil. Această idee a lui Aristotel este originală, fiind primul în istoria filosofiei care afirmă că sufletul este unic și îndeplinește mai multe funcții: vegetative, senzitive și intelective.⁹

³ Etienne GILSON, *Filosofia în Evul Mediu*, Humanitas, București 1995, p. 333.

⁴ *Ibidem*, p.465.

⁵ Władysław TATARKIEWICZ, *Historia Filosofii*, vol.I, Edytura PWN, Warszawa 1995, pp.281-282.

⁶ Jonathan BARNES, *Aristotel*, Editura Humanitas, București 1996, p.104.

⁷ *De Anima*, I, 403 b

⁸ *De Anima*, I, 405 b

⁹ Cf. Miecysław Albert KRAPIEC, *Ja Człowiek*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1986, p.9.

În afară de unicitate, sufletul este și cel care organizează materia/trupul, dându-i forma: "Ce oare menține la un loc sufletul, dacă este din fire divizibil? Nu corpul, de bună seamă. Se consideră dimpotrivă, că mai curând sufletul ține la un loc corpul. De exemplu, când sufletul iese, corpul își dă suflarea, și putrezește. Dacă există vreun alt factor care ar face unitar sufletul, tocmai acela este suflet,"¹⁰ afirmă Aristotel.

Aristotel se opune pe de o parte spiritualismului platonice iar pe de alta materialismului lui Democrit. Conform lui Aristotel, ceea ce există concret și poate fi cognoscibil empiric are la bază substanța – οὐσίαν, care există însoțită de accidente – συμβεβηκότα.¹¹ Prin acceptarea existenței substanței sub această formă, Aristotel respinge spiritualismul platonice, în plus, omul experimentează faptul că posedă corp – somatic, cu organele corespunzătoare acestuia, prin intermediul căruia vine în contact cu lumea înconjurătoare. Împotriva teoriei materialiste aparținându-i lui Democrit, Aristotel afirmă faptul că trupul și organele componente nu reprezintă partea constitutivă, esențială a omului, care este alcătuit și dintr-o componentă spirituală.¹²

Deci, conform lui Aristotel omul este alcătuit din trup și suflet. Sufletul în viziunea aristotelică este principiul vieții, al cunoașterii senzitive și intelectuale. Pentru a exprima această realitate, Aristotel folosește un cuvânt nou, *entelecheia* – ἐντελεχεια, compus din ἐν τέλος și εχει, cuvânt care poate fi tradus prin "ceea ce are în sine scopul" ori "ceva care se află în scopul său", cu sensul de plenitudine, deplinătate.¹³ Astfel pentru Aristotel, preluat apoi și de Sfântul Toma, sufletul este principiul vieții și al cunoașterii, este imaterial, însă se află legat în mod intim de materie – trup prin intermediul legăturii *hilemorfismului* – legăturii materie-formă, materie pe care o însuflețește." Sufletul este primordiala *entelecheia* (realitate în act) a unui corp fizic (natural) care posedă viața ca potență. De acest fel poate fi numai un corp înzestrat cu organe."¹⁴

Datorită faptului că există un singur act - formă, rezultă că sufletul este unic. În același timp sufletul îndeplinește trei funcții diferite: vegetative față de organele vegetative ale corpului, funcții senzitive față de organele de simț și îndeplinește de asemenea și funcții intelectual-cognitive. Acestea sunt de fapt potențe pe care sufletul, în calitate de formă spirituală, le actualizează în materie.¹⁵

Fără a aminti argumentarea aristotelică clasică, preluată apoi de Toma de Aquino, funcțiile intelective sunt considerate cele mai superioare potențe ale sufletului, fiind cele care îl departajează pe om de restul viețuitoarelor: "Despre partea sufletului prin care sufletul cunoaște și gândește, fie că este separabilă, fie că nu este separabilă pe bază de mărime, ci numai rațional; trebuie să examinăm ce particularitate are ea și cum este posibil să ia naștere gândirea (*to noein* – to

¹⁰ *De Anima*, I,411 b

¹¹ Miecysław Albert KRAPIEC, *Metafizyka*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1988, pp.322-323.

¹² Miecysław Albert KRAPIEC, *Ja Człowiek*, p.11.

¹³ Cf. ARISTOTEL, *De Anima*, vezi Indicele terminologic.

¹⁴ *De Anima*, II, 412 a 28

¹⁵ Miecysław Albert KRAPIEC, *Ja Człowiek*, p.12.

voelv) ¹⁶ Operația proprie acestei potențe a sufletului este actul de a gândi realizat de intelect (*nous* - νοῦς) fiind o cunoaștere imaterială a ceea ce este material, cunoaștere distinctă de senzație. Intelectul trebuie să fie "impasibil", capabil de a primi formele inteligibile fără alterare. De aceea: "Natura lui (a intelectului, *nous*) nu este altceva decât tocmai aceasta, de a fi în potență."¹⁷ Intelectul cunoaște existența realului și a binelui; cunoscând binele, conduce voința, făcând astfel ca voința să fie dependentă de intelect. Când intelectul conduce voința, îl putem numi intelect practic, în timp ce intelectul conducând activitățile de cunoaștere poate fi numit intelect teoretic sau cognoscibil. Datorită faptului că potențele superioare le includ pe cele inferioare, cum există un singur suflet cu mai multe potențe (vegetative, senzitive, intelective), rezultă că tocmai sufletul intelectual este cel care îndeplinește și celelalte funcții sau potențe.¹⁸

De asemenea sufletul este receptiv, însă dacă ar fi doar strict receptiv ar fi o mașină, un automatism, ceea ce nu este adevărat. Sufletul este și reflexiv, fiind o cauză a acțiunilor trupului. De aici și aceste două aspecte diferite ale aceluiași intelect, clasificate de Aristotel :

- intelectul pasiv - *nous pathetikos* – reflexiv față de cunoaștere; este receptiv, operează cu stimulii primiți de la simțuri, iar funcția acestuia constă în aceea că imaginile senzitive le abstractizează în idei, formule, definiții. Acesta este intelectul teoretic cognoscibil.

- intelectul activ - *nous poietikos* – este reflexiv față de suflet însuși; nu este receptiv și nici nu îndeplinește funcții de cunoaștere. Are rolul de a pune în mișcare funcțiile specifice a ceea ce a fost clasificat ca intelect pasiv, fiind cauza reflexivității sufletului. Este motorul receptivității sufletului. Dacă intelectul pasiv primește "speciile cognoscibile", intelectul activ abstractizează aceste specii (categoriile).

Concluzionând antropologia aristotelică, putem conchide că omul este alcătuit din trup și suflet. Sufletul posedă actul de "a fi" pe care îl transmite trupului îndeplinind și rolul de formă, de unde rezultă superioritatea acestuia față de trup. *De Anima* devine astfel un prim tratat antropologic care se ocupă de structura ontologică a ființei umane, devenind în același timp un model de abordare științifică a problematicilor antropologice, detronat doar de apariția științelor pozitive.

Continuatorii filosofiei aristotelice

După cum am amintit, pe plan cultural va triumfa platonismul și neoplatonismul, care va fi interpretat în secolele următoare de către Părinții Bisericii și de scolastica occidentală. Astfel se va forma un limbaj filosofic și teologic prin care se vor exprima principalele dogme de credință, în lupta pentru formularea ortodoxiei doctrinare.

În anul 529 dH, împăratul Iustinian decretează închiderea școlilor filosofice din Atena, astfel încât creștinismul se rupea de influența directă a filosofiei grecești. Prinse în schisma din anul 1054, Biserica Orientală au rămas din punct de vedere

¹⁶ *De Anima*, III, 429 a 10-13

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ W.TATARKIEWICZ, *Historia Filosofii*. Vol. I, p.117.

al filosofiei oficiale, la același limbaj al culturii bizantine din secolele VI - IX, tocmai prin faptul că nu intră în contact cu marea cotitură survenită în secolul al XIII-lea prin redescoperirea și "înceștinarea" filosofiei aristotelice, fără să punem la socoteală alte diferențe culturale dintre cele două mari părți ale creștinismului.

Concepțiile lui Aristotel, cu puternice influențe platonice, s-au predat la școala din Edessa, întemeiată în secolul IV de Sfântul Efrem din Nisibis. Sirienii convertiți la creștinism au fost obligați să învețe limba greacă pentru a putea citi scrierile Vechiului și Noului Testament, precum și scrierile Părinților Bisericii. Cunoscând limba greacă, au avut acces și la lucrările filosofilor greci. Școala din Edessa se va închide în anul 489 dH, iar profesorii ei vor trece în Persia. În momentul în care islamul înlocuiește treptat creștinismul în Orientul Apropiat, singurii purtători ai filosofiei grecești vor fi pentru un anume timp sirienii.¹⁹

Califii abbasizi, a căror dinastie se întemeiază în anul 750 dH, apelează la serviciile sirienilor care-și vor continua învățătura, deci implicit și filosofia lui Aristotel. Apar traduceri din greacă în arabă. Astfel, reprezentanții școlilor siriene au fost primii intermediari prin care gândirea greacă trece la arabi și evrei, iar apoi la filosofii creștini din Occident.

Avicenna. Pe adevăratul său nume Ibn Sina, s-a născut în anul 980 în Buchara, fiind de origine iraniană. A locuit în Buchara până la căderea ei sub triburile samaniților în anul 999, după care va peregina prin diferite locuri, până în anul 1037, când va muri în Hamadan.²⁰

A avut o formație enciclopedică, începându-și studiile din tinerețe. La vârsta de 16 ani practica deja medicina, fiind și un bun cunoscător al literelor, geometriei, fizicii, jurisprudenței și al teologiei islamice.

A rămas cunoscut ca mare medic, însă lucrarea care a influențat gândirea apuseană în mod decisiv a fost *Al - Shifa* (Vindecarea), un fel de *Summa Theologica* în optsprezece volume, din care s-au tradus în limba latină mai multe comentarii la interpretările pe care o dă acesta lui Aristotel. Cele mai traduse lucrări au fost *Canonul medicinei*, după care s-a predat mult timp medicina în Evul Mediu. Din lucrările filosofice au fost traduse în limba latină *Sufficiencia* sau *Communia naturalium* cuprinzând logica și filosofia naturii, *Liber VI Naturalium* cuprinzând psihologia, *Metafizica*, și *Liber de Anima* - despre suflet.

Chiar dacă acest din urmă tratat poartă numele *De Anima*, în conformitate cu tradiția aristotelică, modul de prezentare a comentariilor este diferit de cel al antichității. În unele privințe modul de prezentare al concepțiilor despre om avicenniene, este asemănător antropologiei moderne. Tratatul *De Anima* începe printr-o caracterizare de tip fenomenologic, prin care omul este prezentat în comparație cu animalele, ca parte integrantă a naturii. Astfel se pune problema în ce fel omul transcende mediul înconjurător mineral, vegetal și animal în mijlocul căruia trăiește.²¹

¹⁹ Etienne GILSON. *op. cit.*, p.319.

²⁰ W.TATARKIEWICZ, *op. cit.*, p.243.

²¹ Miecysław Albert KRAPPIEC, *Ja Człowiek*, p.22.

Se pot sublinia astfel mai multe caracteristici specifice doar ființei umane:

- Omul este o ființă socială; Dacă este izolat de societate nu își poate îndeplini îndatoririle și menirea sa de om, se reîntoarce la condiția sa animalică, trăind doar din punct de vedere biologic, pentru că omul este om numai în societate. Dacă animalele trăiesc în natură în mediul lor, omul este om numai în comunitate: *esse homini est co-esse*.

- Omul este o ființă creatoare; Omul nu trăiește numai într-un mediu natural, ci și într-un mediu artificial creat de cultură și de civilizație. Dacă și animalele posedă capacitatea de a-și construi adăposturi (cuib, vizuină) aceasta o fac doar instinctiv, păstrând anumite caracteristici de la o specie la alta și care intră în comportamentul instinctiv al fiecăreia. Omul este capabil de reflexie și inventivitate creatoare, ceea ce reflectă o activitate spirituală superioară. Omului îi este necesară o altă natură.²²

- Omul posedă limbaj; Animalele pot scoate numai anumite sunete în limitele permise de constituția lor anatomică, însă omul posedă un limbaj care este un sistem de semnale sonore alese și stabilite în urma evoluției istorico - culturale, limbaj cu ajutorul căruia se poate exprima orice. Limbajul este un semn clar al transcendenței omului în raport cu natura.

- Omul este o ființă morală, deoarece este singurul care recunoaște ceea ce este bun sau rău. Dacă animalele pot fi învățate ce este permis și ce nu prin dresură, aceasta se bazează pe instinct. Omul crează un sistem propriu de valori, dependent de cultură și istorie.

- Omul este capabil să prevadă anumite evenimente din viitorul mai apropiat sau îndepărtat. Animalele trăiesc într-un continuu prezent, neputând anticipa decât evenimentele imediat apropiate. Omul este capabil să-și organizeze viața în perspectiva ei temporală.

- Omul are o existență specifică, posedând suflet. Sufletul este o *substantia solitaria*, o conștiință separată de lume și de tot ceea ce este mediu înconjurător. Perfecționarea omului se realizează prin intermediul sufletului, un principiu nematerial, sursă a acțiunii, organizării trupului și se exprimă în exterior prin intermediul trupului, care este un instrument.²³

Avicenna consideră sufletul o substanță solitară care este un *principium* nematerial, sursă a acțiunii și organizării trupului, fiind o cauză instrumentală.²⁴ Logica lui Avicenna care o urmează pe cea a lui Aristotel, se bazează pe distincția fundamentală dintre obiectul prim al intelectului, individul concret și obiectul secund, care este însăși cunoașterea pe care o avem despre real. De aici rezultă numeroase consecințe. Dacă sufletul unit cu un trup nu ar primi nici o senzație exterioară sau interioară, tot ar fi în stare să se cunoască pe sine, să gândească și să știe că gândește. Un suflet poate să-și formeze conștiința de sine distinct, fără să se raporteze la trup, prin urmare esența trupului este diferită de cea a sufletului,

²² "Homini autem necessarium est quaedam addere naturae", *De Anima*, AVICENNA, V 1,16, în Mięcysław Albert KRAPIEC, *Ja Człowiek*, p.22.

²³ "Nihil autem horum est anima humana, sed anima est id quod habet has virtutes et est (...) *substantia solitaria*, id est est per se." *De Anima*, AVICENNA, V 1, 58, în Mięcysław Albert KRAPIEC, *op. cit.*, pp.22-23.

²⁴ *Ibidem*, p.23.

sufletul fiind cu adevărat distinct de corp.²⁵ Aceasta este în viziunea lui Avicenna și un argument în favoarea imaterialității și naturii spirituale ale sufletului: "Dacă sufletul s-ar cunoaște prin intermediul instrumentelor corporale, nu ar putea să se cunoască pe sine însuși, nu ar putea să-și cunoască propriile instrumente și nici faptul că simte."²⁶

Ca argument al nemuririi sufletului, Avicenna consideră faptul că acesta nu depinde și nici nu se formează ca o consecință a existenței trupului. Dacă sufletul și-ar dobândi existența ca urmare a funcționării trupului, atunci existența sa ar fi dependentă de corp, deci nu ar putea fi vorba despre nemurire, deoarece materia nu este veșnică, ci într-o continuă transformare. Corpul nu ar putea să fie sub nici o formă cauza care generează sufletul. Sufletul este o formă simplă, necompușă din alte elemente structurale, deci nu ar putea muri, neputând să se descompună, descompunere care să distrugă unitatea și funcționalitatea acestuia.²⁷

În ceea ce privește identitatea acestui suflet, după cum rezultă din întreaga filosofie arabă, există o identitate între suflet și acel "eu" prezent în fiecare: "După cum se înțelege, însuși sufletul este principiul mișcărilor și a inteligibilelor cunoscute și cunoaște în acest scop, cunoaște că însuși este adevăratul ego, sau că însuși este ego dirijând acest corp."²⁸ De aici rezultă faptul că sufletul este acel "ego" din fiecare, care domnește în acel corp, idee influențată de platonism și noeplatonism. De asemenea, în ceea ce privește desprinderea sufletului de trup după moarte, Avicenna afirmă: "Când sufletul se eliberează de trup și de accidentele materiale, atunci va putea să se unească cu inteligența agentă și atunci va găsi în ea frumusețea intelectuală și fericirea eternă."²⁹ Aceste idei, mult diferite de dogmele creștine, vor fi subiectul "înceștinării" filosofiei aristotelice transmisă prin filieră arabă.

Averroes. Pe adevăratul său nume Ibn Roșd, s-a născut în anul 1126 dH în Cordoba. A studiat teologia islamică, jurisprudența, medicina, matematica și filosofia. Spre sfârșitul vieții, în timpul domniei califului Almansur, datorită ideilor sale intră în conflict cu coreligionarii săi, fiind exilat. Moare în anul 1198 dH la vârsta de 72 de ani.³⁰

În ceea ce privește concepția filosofică despre om, Averroes citează ca punct de plecare Coranul și tradiția islamică afirmând: "Cunoaște-te pe tine însuși și-ți vei cunoaște Creatorul." Averroes a dorit să purifice tradiția aristotelică de influențele platonice și neoplatonice, însă va rămâne fidel tradiției filosofice arabe.

²⁵ E. GILSON, *op. cit.*, p.326.

²⁶ "Si intelligerit (anima) instrumento corporali aporferent ut non intelligeret seipsam, nec intelligeret instrumentum sum, nec quod sentiam." De Anima, AVICENNA, V , 2,60, în E.GILSON, *op. cit.*, p.327.

²⁷ Mieczysław Albert KRAPIEC, *Ja Człowiek*, p.24.

²⁸ "Cum enim intelligo quod ipsa anima est principium motuum et apprehensionum habeo et finis earum ex his omniis, cognosco, quod aut ipsa verissime est ego, aut quod ipsa est ego regens hoc corpus." De Anima, AVICENNA, V 7, 85.

²⁹ "Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit coniungi intelligentiae agentis, et tunc inveniet in ea, pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem." De Anima, AVICENNA, V 6, 71.

³⁰ E.GILSON, *op. cit.*, p.330.

Comentariile lui vor fi în mare măsură influențate de lucrările lui Avicenna. În domeniul antropologiei, Averroes aduce inovații atât în concepția naturii inteligenței, precum și asupra nemuririi sufletului. Ceea ce Avicenna consideră doar ca aparținând inteligenței agente, Averroes atribuie întregului intelect, care este unic și impersonal. Intelectul este prezent și în sufletul omenesc, însă în toate sufletele este unul și același.³¹ În schimb sufletul este nemuritor și impersonal. Nemurirea nu este însă a fiecărui suflet, individual, ci în viziunea lui Averroes sufletele mor odată cu trupul, doar "umanitatea" este veșnică.

Sfântul Albert cel Mare. După pătrunderea în Europa a filosofiei aristotelice prin intermediul filosofilor arabi traduși în limba latină, urmează perioada de sinteză dintre această filosofie și creștinism. Unul dintre cei mai importanți precursori ai filosofiei aristotelico-tomiste, care a adus o contribuție deosebită în acest sens a fost Sfântul Albert cel Mare.

Albert cel Mare (1206/1207-1280) s-a născut în Bollstadt, fiind de origine germană. Din anul 1223 intră în Ordinul dominican; în 1226 predă în diferite orașe germane iar între anii 1245-1248 va fi la Universitatea din Paris. După 1248 se va stabili în Köln, unde va fi profesor la noul *Studium Generale* înființat aici. A îndeplinit numeroase funcții de conducere: provincial, legat papal, episcop, funcții din care demisionează și se dedică carierei profesionale. Opera lui Albert cel Mare este constituită în special din comentarii asupra lui Aristotel și a lui Pseudo-Dionisie, o *Summa Theologica*, *De natura et origine animae*, *De unitate intellectus contra averroistas*, și altele.³²

În ceea ce privește concepția antropologică, Sfântul Albert cel Mare consideră omul ca un subiect de observații accesibil. Omul este alcătuit din trup și suflet. Ceea ce îl face să fie cu adevărat om este natura specifică a sufletului său. Sufletul este forma trupului pe care îl organizează. Esența sufletului însă, nu constă în a fi formă a trupului, ci aceasta este doar din funcțiile lui. Unul din argumentele pe care le aduce în acest sens este faptul că sufletul omenesc este capabil de cunoaștere intelectuală. Ori este contradictoriu ca un intelect să fie forma unui corp. Această idee, similară concepției lui Avicenna, va fi modificată de elevul său Toma de Aquino, care va susține exact contrariul: sufletul în calitate de intelect, îndeplinește toate celelalte funcții care sunt inferioare și conținute în cea superioară. Sufletul intelectual caracterizează cel mai bine ființa umană: *Homo inquantum homo solus est intellectus*. Oricât de bine ar fi înzestrat cu facultăți proprii, sufletul rămâne totuși, prin chiar intelectul său agent o imagine a lui Dumnezeu. El rămâne deschis iluminării divine; cunoscând inteligibilele sufletul se aseamănă lui Dumnezeu. Sfântul Albert cel Mare, un suflet pronunțat religios, va transforma toată învățătura asimilată în contemplație; de aceea el a transpus în limbaj filosofic tot ceea ce creștinii cunosc și cred despre Dumnezeu. Face pentru prima oară diferența între misterele credinței și adevărurile accesibile prin cunoaștere rațională. Albert a dat și o altă interpretare concepției aristotelice asupra universalilor.

³¹ W. TATARKIEWICZ, *Historia Filosofii*. Vol I, p.245.

³² *Ibidem*, p.271.

De asemenea, Albert cel Mare aduce dovezi în sprijinul existenței lui Dumnezeu prin cauzalitate, pornind de la lumea sensibilă, ceea ce va face mai clar și sistematic elevul său Toma de Aquino. Însă dovada supremă a existenței divine este "iluminarea" care provine de la Dumnezeu, idee aparținând lui Pseudo-Dionisie, în consecință o idee de origine neoplatonică. În opera lui Albert apare deja spiritul filosofiei tomiste și chiar unele din tezele ei principale.³³

Concepția antropologică tomistă

În ceea ce privește concepția despre om, Sfântul Toma de Aquino o abordează în perspectivă teocentrică, făcând un studiu riguros și sistematic lucrărilor altor autori creștini și necreștini. Toma consideră filosofia lui Platon, prin soluțiile propuse în domeniul antropologiei filosofice, o concepție clară, nu întotdeauna conformă creștinismului, însă din punct de vedere filosofic cu multe lipsuri. Pe de altă parte concepția despre om propusă de Aristotel, mult mai solidă din punct de vedere filosofic, însă incompatibilă cu revelația creștină. Nici interpretările averroiste asupra lui Aristotel nu corespund credinței creștine.³⁴ De aceea Sfântul Toma de Aquino, asemenea teologilor creștini, ca punct de plecare se folosește de datele Revelației și de învățătura Bisericii:³⁵

- sufletul există.
- sufletul este creat de Dumnezeu și prevalează corpului care este organizat de suflet.
- sufletul omenesc este pătat de păcat - misterul păcatului originar a cărui consecință este moartea, separarea sufletului de trup.
- sufletul omenesc este nemuritor, capabil să subziste prin el însuși după moarte, după separarea de corp.
- sufletul omenesc este capabil de a fi recreat prin harul sfinților care vine prin Hristos - Mântuitorul. Astfel omul poate fi divinizat, devenind un templu al Spiritului Sfânt, locuință a Preasfintei Treimi.
- după moarte, într-o zi își va "recăpăta" trupul pentru a primi o viață nouă, glorioasă și eternă.

În viziunea lui Platon, preluată de Sfântul Augustin și de misticii școlii franciscane, omul este în principal suflet, sufletul folosindu-se de trup doar ca de un instrument. Conform lui Toma de Aquino, asemenea și teoriei lui Aristotel, de natura omului aparține atât corpul cât și sufletul.³⁶ Corpul trăiește prin suflet: "(...) spunem că sufletul este primul principiu al vieții printre viețuitoarele care trăiesc printre noi: însuflețite cele vii, obiecte neînsuflețite cele în care viața lipsește."³⁷ Sufletul este principiu al vieții, fiind prezent în toate ființele vii. Materia neînsuflețită este lipsită de viață, deci de suflet. Sufletul nu este subordonat trupului, ci sufletul care este imaterial, simplu - necompus, organizează materia din care este alcătuit trupul.

³³ E.GILSON, *op. cit.*, p. 475-477.

³⁴ Battista MONDIN, *Antropologia Filosofica*, Pontificia Universita Urbaniana, Roma 1989, pp.24-25.

³⁵ Jean-Yves BRACHET, *L'Incarnation de l'Amour-Recherche sur la signification du corp humain dans la lumiere de la christologie de Saint Thomas d'Aquin*, Kerkrade 1994, p.275.

³⁶ W.TATARKIEWICZ, *Historia Filosofii*, vol I, p.278.

³⁷ "(...) anima dicitur esse principium vitae in his quae apud nos vivunt: animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes." *Summa Theologiae*, I, 75 a.1

Sufletul ca principiu al vieții posedă actul de "a fi", act la care participă și corpul prin intermediul sufletului. De aici și unitatea profundă, substanțială, dintre suflet și trup, pentru că ambele posedă același act de "a fi".³⁸

O altă problemă antropologică importantă este modul în care cele două componente ontologice (trup-suflet) sunt unite între ele. Sufletul este un principiu al vieții, este și un act al corpului. "Sufletul fiind primul principiu al vieții, nu este corporal, ci este actul corpului: precum căldura este principiul încălzirii, nu este un corp, ci actul unui corp."³⁹ Fiind act al corpului, în spiritul hilemorfismului aristotelic, sufletul este și formă a corpului. Trupul și sufletul sunt unite în mod substanțial ca materie și formă. Forma este unită materiei ca act al său, între trup și suflet existând o legătură intimă. Cum sufletul este și intelectual, se pune în continuare problema dacă acesta este în același timp și formă. "Principiul imediat al vieții este sufletul. Cum viața se manifestă în diverse grade ale ființelor vii, principiul imediat al fiecărei activități din ele, este sufletul: sufletul este principiul care ne face să ne hrănim și să simțim, să ne mișcăm în spațiu și să înțelegem. Acest principiu care ne face să înțelegem, pe care îl numim inteligență sau suflet intelectual, este forma corpului."⁴⁰

Omului îi este caracteristică această cunoaștere intelectuală, cunoaștere care îl diferențiază de celelalte creaturi. În același timp omul îndeplinește și alte acțiuni în natură, unele similare și altor ființe: funcții de nutriție, simte prin intermediul organelor de simț, funcții de locomotie, posedând în plus inteligență. Aceasta nu înseamnă că omul are mai multe forme care să se actualizeze în diferite acțiuni, ci forma este unică. Școala franciscană considera imposibil să se unească sub un singur principiu lucruri atât de diferite, cum ar fi gândirea și funcțiile fizice. Nu acceptau faptul că funcțiile au fost considerate ca funcții/potențe ale sufletului, afirmând existența unei multitudini de forme în om.⁴¹

Sfântul Toma de Aquino apără unicitatea formei, mai ales că omul, pentru "a fi" și a avea o singură substanță, trebuie să aibă o singură formă. În același timp activitatea intelectuală este doar cea mai importantă și mai superioară funcție a sufletului, iar forma superioară cuprinde și activitățile inferioare. Omul este om numai atunci când unitatea trup-suflet există și numai pe perioada menținerii acestei unități.

Omul este o ființă materialo-spirituală. Componenta sa spirituală, sufletul, este o formă simplă, necompusă.⁴² În calitate de formă sufletul organizează trupul și în același timp menține în existență omul ca întreg. Dar conform lui Aristotel,

³⁸ B. MONDIN, *op. cit.*, p.25.

³⁹ "Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus: sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus." Summa Theologiae, I, 75 a.1

⁴⁰ "Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima: anima enim est primum quo nutrimur, et sentimur, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis." Summa Theologiae I, 76 a.1

⁴¹ W. TATARKIEWICZ, *op. cit.*, p.278.

⁴² "Anima est forma simplex: cum not sit composita ex materia et forma". Summa Theologiae, I, 77 a.1

alcătuirea din materie și formă implică și relația act-potență. De aici rezultă că putem vorbi despre potențele sufletului care sunt actualizate. "Potențele sufletului sunt proprietățile lui naturale."⁴³ Tot ceea ce sufletul actualizează, sunt potențe care în mod natural există într-o anumită ierarhie în întreaga lume însuflețită. Sfântul Toma de Aquino în *Summa theologiae* I,78, tratează "Despre potențele sufletului în special" - *De potentiis animae in speciali*, de unde putem enumera mai multe tipuri de potențe caracteristice diferitelor funcții îndeplinite:

Funcțiile vegetative - sunt actualizate prin potențele de nutriție, de creștere și de reproducere. Potențele vegetative sunt prezente în lumea viului atât la plante cât și la animale și oameni.

- Potențele de nutriție sunt prezente din momentul nașterii până în clipa morții.

- Potențele de creștere se manifestă numai o anumită perioadă din viața ființelor însuflețite. Produc mărirea corpului din momentul conceperii și până la un anumit moment din viață, după care aceste potențe nu se mai actualizează.

Aceste două potențe ale sufletului au ca obiect propriul trup pe care sufletul îl organizează și "(...) au ca obiect propriul corp care trăiește prin intermediul sufletului."⁴⁴

- Potențele de reproducere sunt prezente în ființele însuflețite, având ca scop generarea unei alte ființe similare. Această potență de reproducere se actualizează numai împreună cu o altă ființă similară, în scopul generării unei a treia sau a mai multora. "(...) puterea de reproducere își are efectul său nu în propriul corp, ci în altul: căci nici unul nu poate să se înmulțească pe sine însuși."⁴⁵ În același timp potențele de reproducere sunt la granița dintre potențele vegetative și cele senzitive: "Și deci în acest fel puterea de reproducere se apropie în demnitate de sufletul senzitiv, care are contact cu lucrurile exterioare, într-un mod mult mai perfect și universal."⁴⁶

Funcțiile senzitive sunt comune animalelor și oamenilor. Potențele senzitive se actualizează prin intermediul organelor de simț, în cazul simțurilor externe ori prin analizarea senzațiilor percepute în cazul simțurilor interne. Prin intermediul simțurilor se vine în contact și se pot cunoaște accidentele sub care se află substanța. Potențele se actualizează prin intermediul organelor de simț. Datorită faptului că sufletul este superior trupului se poate afirma că nu potențele sunt făcute pentru organe ci organele pentru potențe.⁴⁷ Se pot enumera cinci simțuri exterioare:

- văzul, perceperea stimulilor luminoși.
- auzul, percepția undelor sonore.
- mirosul, percepția stimulilor olfactivi.
- gustul, percepția stimulilor gustativi.
- pipăitul, percepția stimulilor tactili.

⁴³ "Potentiae animae sunt eius naturalis proprietates." *Summa Theologiae*, I, 77 a.8

⁴⁴ "(...) habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam." *Summa Theologiae*, I, 78 a.2

⁴⁵ "(...) vis generativa habet effectum suum, non in eodem corpore, sed in alio : quia nihil est generativum sui ipsius." *Summa Theologiae*, I, 78 a.2

⁴⁶ "Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori." *Summa Theologiae*, I, 78 a.2

⁴⁷ *Ibidem*, I, 78 a.3

În afară de simțurile externe putem observa comun oamenilor și animalelor, simțurile interne. Conform lui Toma de Aquino distingem următoarele simțuri interne, cărora le corespund potențele:

- *sensum comunis* - simțul comun.
- *phantasia, potentia imaginativa* - imaginația.
- *potentia aestimativa* - potența de judecată.
- *potentia memorativa* - memoria senzitivă.

Simțul comun este unul din simțurile interne fundamentale, care are rolul de a sincroniza și organiza informațiile primite de la simțurile externe. Are rolul de a coordona impresiile receptate.⁴⁸ "Așa deci pentru percepția formelor sensibile este destinat simțul comun."⁴⁹ Imaginația este un simț intern care asigură o anumită continuitate a impresiilor receptate. În același timp păstrează impresiile. La aceste impresii păstrate se poate întoarce oricând ca la un tezaur și se formează astfel o continuitate a imaginilor și trăirilor. "Pentru a obține și păstra aceste calități (sensibile) este destinată *phantasia* sau imaginația, care sunt una și aceeași: *phantasia* sau imaginația sunt asemenea unui tezaur de forme reținute de simț."⁵⁰

Potențele de judecată, comune animalelor și omului, permit aprecierea și luarea hotărârilor în diverse situații. Dacă la om această potență este o interferență între senzitiv și intelect, după cum afirmă și Toma, în cazul animalelor aceste potențe poartă numele de instinct. Aceste potențe sunt la granița dintre senzitiv și intelectual. "Pentru înțelegerea reprezentărilor care nu sunt receptate de simț, este destinată puterea estimativă."⁵¹ Memoria senzitivă este superioară potențelor de imaginație. Acestea sunt specifice omului, animalele neavând capacitatea de a-și aminti activ anumite imagini, impresii sau trăiri aflate în imaginație. Această capacitate de folosire activă a imaginației o are doar omul. De aceea se numește și *ratio particularis* sau *reminiscentia*, fiind vorba despre memoria umană. "(...) omul posedă nu ca animalele puterea de a-și aminti imediat faptele trecute, ci aceea de a le evoca, prin *reminiscentă*, recercetându-le, într-un mod aproape silogistic, după intențiile personale ale fiecăruia."⁵²

Funcțiile intelective, respectiv potența intelectuală este caracteristică creaturilor care posedă intelect, în consecință îngerii și oamenii. Intelectul poate fi împărțit în intelect activ și pasiv, în conformitate cu teoria lui Aristotel, fiind vorba de unul și același intelect căruia îi sunt clasificate după anumite criterii funcțiile specifice.

⁴⁸ Ryszard MOŃ, *Antropologia*, Wydzał Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej Warszawskiej, Warszawa 1990, p.22.

⁴⁹ "Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et comunis." Summa Theologiae, I, 78 a.4

⁵⁰ "Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt: est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum." Ibidem.

⁵¹ "Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa." Ibidem.

⁵² "(...) ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recollectione praeteritorum sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individualis intentiones." Ibidem.

- Intellectul activ are rolul de a crea definiții; la nivelul acestuia realizându-se abstracția. Tot de intelectul activ ține și formularea judecăților afirmativ-negative. O altă funcție a intelectului activ este și potența de înțelegere - rațiunea.⁵³ Actul rațiunii ca potență a sufletului poartă numele de *ratiocinatio* - înțelegere. "A înțelege este cel mai simplu spus a cunoaște cu adevărat. A înțelege (*ratiocinari*) este a trece de la un obiect inteligibil la altul pentru a cunoaște cu adevărat inteligibilul."⁵⁴

Prin rațiune, omul se situează mai presus de animale. Aceasta permite o multitudine de operații, printre care și cunoașterea lucrurilor abstracte situate în afara spațiului și timpului.

- Intellectul pasiv, constituie o altă subdiviziune a intelectului, a cărei funcție este cunoașterea. Când privește cunoașterea de sine, înțelepciunea, știința, înțelegerea primelor principii, este numit și intelect speculativ.

Intellectul practic, urmărește cunoașterea în scopul acțiunii corespunzătoare. Când este vorba de creație se poate face distincția dintre intelectul creativ - *Ars*, și intelectul comportamental de care se leagă sindereza, care este un simț moral apriori.⁵⁵

Însă toată această subdivizare reprezintă doar funcții diferite ale intelectului. Sufletul posedă ca potență intelectul iar toate celelalte funcții sunt cuprinse în el.

O altă categorie de potențe ale sufletului, sunt potențele apetitive. Aceste potențe le întâlnim la nivel senzitiv - *appetitus sensitivus* cât și la nivel intelectual - *appetitus intellectivus*. Diferența dintre cele două potențe apetitive este determinată de modul în care se aduce la cunoștință realitatea care va deveni subiect al apetitului. "Pentru că diferite genuri sunt cunoscute prin intelect și altele cunoscute prin simț, în consecință apetitul intelectual este o altă potență decât cel senzitiv."⁵⁶ În ceea ce privește voința, aceasta este o potență apetitiv-intelectivă care nu are nimic în comun cu potențele apetitiv senzitive. "Irascibilul și concupiscibilul nu sunt părți ale apetitului intelectual, sau voința."⁵⁷

O altă problemă a concepției antropologice tomiste o constituie demonstrarea nemuririi sufletului. Pentru a demonstra nemurirea sufletului, Sfântul Toma de Aquino pleacă de la faptul că sufletul uman este imaterial și un element de sine stătător. Omul este o entitate alcătuită din trup și suflet. Trupul este alcătuit din materie, este compus din mai multe elemente, pe care le organizează sufletul. Sufletul este simplu - necompus și spiritual.⁵⁸ Sufletul se caracterizează prin existență - *esse*, fiind în același timp forma care organizează trupul. "Cel ce are existența - *esse* în sine, nu se poate genera sau corupe, din cauza propriei naturi; dar ceea ce nu subzistă, ca accidentele și formele materiale, se nasc și dispar în

⁵³ Ryszard MOŃ, *Antropologia*, pp.22-23.

⁵⁴ "Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere . Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam." Summa Theologiae, I, 79 a.8

⁵⁵ Ryszard MOŃ, *Antropologia*, p.24.

⁵⁶ "Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo." Summa Theologiae, I, 80 a. 2

⁵⁷ "Irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas." *Ibidem*, a .5.

⁵⁸ Miecysław Albert KRAPIEC, *Ja Człowiek*, p.135.

același timp cu componentele care îi aparțin (...) Cât despre sufletul uman, acesta nu ar putea să se corupă prin el însuși.⁵⁹

După moarte, care reprezintă desprinderea sufletului de trup, corpul material se descompune în elementele constitutive. Sufletul care este imaterial, simplu necompus, există în continuare, deoarece nu are elemente constitutive care să-i distrugă unitatea și funcționalitatea. Sufletul posedă încă prin excelență proprietatea de "a fi". Astfel, dacă entitatea numită "om", dispăre după moarte, sufletul – un centru cognitiv/intelectiv de sine stătător – rămâne nemuritor.

Concluzii

În secolele următoare, tomismul sau filosofia în spiritul Sfântului Toma de Aquino, va fi continuată în Universități și scolastice. În același timp Biserica Occidentală își va formula adevărurile de credință în limbajul filosofic tomist. În spiritul Sfântului Toma, a fost introdus un nou punct de vedere asupra teologiei, făcându-se specificația că religia are două componente:⁶⁰ una irațională, care provine din Revelație și privește "misterul", și o altă componentă, rațională, sau raționalizabilă, exprimată de filosofie. Reasumând cele afirmate, se poate demonstra faptul că sufletul există unit cu trupul, ceea ce omul de fapt și experimentează. Printre actele umane există și acelea pe care nu le poate explica o cauză materială (de exemplu: iubirea), deci trebuie să existe o cauză spirituală care să le producă, căci, conform principiului non-contradicției, nu poate să genereze din materie non-materie. Această cauză a actelor spirituale este sufletul.⁶¹

Sufletul există și nu este supus morții. Moartea este descompunerea unei unități funcționale, alcătuită din mai multe elemente componente. Omul este supus morții: distrugerea unității trup-suflet. Sufletul, element de sine stătător, nefiind compus, nu se supune morții, sufletul fiind nemuritor. Sufletul este cauza organizării materiei, este forma trupului pe care îl și însuflețește, transmițând actul de "a fi" trupului de care este legat. Hilemorfismul, uniunea intimă dintre suflet ca formă și materie ca act al acesteia, explică existența omului ca entitate materialo-spirituală. Acest "întreg" care este omul, după moarte se divide în trup, care se va descompune în elementele componente (compuși organici și elemente anorganice), și în suflet care este nemuritor. Sufletul, care este o formă, despărțit de trup va "aștepta" momentul când va actualiza din nou materia, momentul reînvierii omului. De aici și învierea morților, în momentul eshatologiei universale de dinaintea Judecării, când după moarte sufletul va organiza din nou materia; omul va învia, restabilindu-se unitatea trup-suflet.

Plecând de la această concepție antropologică care expune structura ontologică, conformă viziunii creștinismului și rezultatul evoluției istorice a gândirii omenirii, omul poate să se regăsească pe sine și în același timp să exploreze universul fascinant și misterios al ființei umane.

⁵⁹ *"Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem aquiritur et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se : quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum (...) anima humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur."* Summa Theologiae, I, 75 a.6

⁶⁰ E.GILSON, *op. cit.*, p.488.

⁶¹ Mieczysław GOGACZ, *On ma wzrastac*, Edytura SS Loretanek, Warszawa 1990, p.28

CONSIDERAȚII PRELIMINARE PRIVIND ILUMINISMUL GERMAN¹

VASILE MUSCĂ

ZUSAMMENFASSUNG. EINLEITENDE BETRACHTUNGEN ZUR DEUTSCHEN AUFKLÄRUNG. Der Autor schlägt das Prinzip der Beziehung des deutschen Denkens zur deutschen Wirklichkeit als Interpretationsformel der deutschen Aufklärung vor. In diesem Sinne werden die Auswirkungen der großen Ereignisse der deutschen Geschichte, von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden (1648) betrachtet, auf die deutsche Philosophie analysiert. Ein erster Grundzug der sich in diesem Sinne darbietet ist der nationale Charakter der deutschen Philosophie im allgemeinen, insbesondere aber der deutschen Aufklärung als Phänomen der "deutschen Aufarbeitung".

Înțelegerea trăsăturilor specifice ale gândirii germane, în toată perioada care se întinde de la Leibniz și dincolo de el până la Hegel, trebuie pusă în cea mai strânsă legătură cu particularitățile proprii ale dezvoltării istorice ale Germaniei în epoca sa modernă. Istoria germană se oferă în acest context, indiscutabil, drept o cale deschisă către o înțelegere mai profundă a mișcării generale a filosofiei germane din perioada sa modernă.

Această cerință metodologică trebuie respectată indiferent că este vorba de figuri centrale, de primă mărime și importanță culturală, ca Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Schiller, Hölderlin, Goethe și Hegel, sau numai de figuri periferice, de o importanță secundară, ca să amintim aici doar pe un Thomasius sau Wolf nume, totuși, de rezonanță în epocă. Filosofia germană constituie un produs spiritual al istoriei germane, astfel că situația social politică și cea general culturală în care stăruie patria tuturor acestor gânditori, Germania, în decursul întregii sale istorii moderne trebuie convocată ca un factor explicativ, cu rol hotărâtor în efortul de a înțelege conținutul și sensul diferitelor concepții despre lume și viață pe care le-au elaborat toți acei gânditori la care ne vom referi în paginile lucrării noastre.

Este vorba de un șir de evenimente din istoria modernă a Germaniei, începând cu războiul de treizeci de ani (1618-1648) care, încheiat prin pacea de la Westfalia (1648), va consfinți pentru aproape două secole de acum înainte un dezastru de proporții naționale, ale cărui semne se anunțaseră încă de mai înainte. Urmărite pas cu pas aceste evenimente vor conduce, în linie dreaptă, până la luptele războiului de cotropire napoleonian. Trezind poporul german din adâncă sa noapte istorică acesta va evidenția cu și mai multă claritate dimensiunile naționale ale prăpastiei în care a căzut țara. În sfârșit, lucrurile vor

¹ Studiul de față este un capitol din lucrarea în curs de apariție *Gândirea germană de la Leibniz la Hegel*

culmina cu revirimentul sentimentului național provocat de mișcarea de eliberare de sub ocupația franceză, al cărei entuziasm l-a cucerit pe Fichte în înflăcăratele chemări la luptă din "Cuvântări către națiunea germană" (1808). Toate aceste evenimente au apăsător cu o amprentă decisivă, tipic germană, asupra mișcărilor gândirii filosofice germane din toată această perioadă de timp.



Marx și Engels au fost între primii care au formulat ca un principiu metodologic indispensabil, cu rol conducător, această exigență de a considera principalele poziții de gândire ale idealismului german prin prisma raportului lor cu realitatea social-politică germană. În introducerea capitolului despre Feuerbach din "Ideologia germană", referindu-se la "tinerii hegelieni", moștenitorii imediați ai tradițiilor umaniste și raționaliste ale marii gândiri clasice germane, Marx și Engels au indicat drept o lipsă esențială faptul că "nici unuia dintre acești filosofi nu i-a trecut prin minte să-și pună problema legăturii dintre filosofia germană și realitatea germană, dintre critica lor și propriul lor mediu natural"². Formulând această cerință ca pe un principiu metodologic de cercetare și interpretare, Marx și Engels în analizele lor vor considera conținutul idealist al gândirii clasice germane prin raportare la realitatea social-politică germană. De atunci, aplicarea principiului cercetării gândirii germane în legătură cu principalele date ale istoriei germane și-a dovedit rodnicia și justetea în numeroasele eforturi de exegeză care au urmat.



Această împrejurare a strânsei dependențe a filosofiei germane de istoria germană face ca, de la început, filosofia germană să aibă un evident și accentuat caracter național german. Cu alte cuvinte să fie una cu adevărat germană. În meditația 357, "Despre vechea problemă: "ce este german?", din "Știința voioasă"³ Nietzsche pune problema caracterului german al filosofiei germane sub forma unei răscolitoare întrebări – "filosofii germani au fost cu adevărat germani filosofi?". Gânditorii avuți în vedere de Nietzsche pentru a proba realitatea unei filosofii germane, produs al geniului filosofic al poporului german, sunt Leibniz, Kant, Hegel. Toți trei niște gânditori care vor intra și în obiectivul cărții noastre. Trăsătura comună care îi unește pe acești reprezentanți ai spiritului filosofic german dezvăluie, totodată, o caracteristică specifică a modului german de a face filosofie, care la anumite intervale de timp, produce adevărate revoluții în gândire. Modalitatea aceasta a filosofiei germane de a proceda prin "revoluții" de gândire s-a produs ca un război contra tiraniei obișnuințelor de tot felul și a dus de fiecare dată, crede Nietzsche, la "o răsturnare a evidenței". Leibniz, Kant, Nietzsche, reprezintă postul cel mai avansat al acestei campanii în care s-a angajat gândirea germană, urmând ca un fel de specific național pentru răsturnarea a evidențelor cu care experiența omenească a semănat câmpul cunoașterii noastre.

² MARX, K., ENGELS, FR., *Ideologia germană*, în *Opere*, București, Editura Politică, 1950, p. 20.

³ FR., NIETZSCHE, *Știința voioasă (La gaya scienza): Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, București, Humanitas, 1994, p. 234-239.

CONSIDERAȚII PRELIMINARE PRIVIND ILUMINISMUL GERMAN

Principiul de bază al filosofiei lui Leibniz, credea Nietzsche, e acela că ceea ce noi numim conștiință este, de fapt, "numai o stare a lumii noastre spirituale și sufletești (poate o stare bolnăvicioasă) și nici pe departe conștiința însăși". El impune constatarea că "lumea noastră interioară este mult mai bogată, mai cuprinzătoare, mai tainică", decât se crede aceasta îndeobște. Există o notă tipic germană în această concepție asupra conștiinței și, concluzionează Nietzsche "un latin n-ar fi ajuns cu ușurință la această răsturnare a evidenței". Al doilea este cazul lui Kant. Acesta a lăsat să cadă un "covârșitor semn de întrebare" asupra noțiunii de cauzalitate și a valabilității sale, prin care s-a putut "delimita cu grijă cercul înlăuntrul căruia această noțiune ar avea în general un sens". Vine, în al treilea rând, Hegel. Acesta a avut curajul că "a spart toate tiparele și mofturile logice, îndrăznind să susțină că noțiunile specifice se dezvoltă una din cealaltă".

În concluzia acestui excurs privind relația dintre filosofia germană și germanitate, Nietzsche identifică un specific al filosofiei germane în preferința acordată de aceasta ideii de devenire, în atașamentul față de ceea ce s-ar putea numi dimensiunea hegeliană a filosofiei. "Noi germanii suntem hegelieni chiar și dacă nu ar fi existat niciodată un Hegel, în măsura în care (în opoziție cu toți latinii) acordăm instinctiv devenirii, evoluției un sens mai adânc și o valoare mai mare decât lui, ceea ce "este" – credem cu greu în îndrituirea noțiunii de "existență" – și de asemenea în măsura în care nu suntem înclinați să-i recunoaștem logicii noastre omenești calitatea de a fi logica în sine, singurul fel de logică (am vrea mai curând să ne convingem pe noi înșine că este numai un caz deosebit și poate unul dintre cele mai ciudate și neghioabe)"⁴.



Este într-adevăr o trăsătură specifică a dezvoltării istorice a Germaniei ca la anumite intervale de timp să fie marcată de niște adevărate "revoluții de idei". Cum am avut deja ocazia s-o vedem, Nietzsche a numit trei asemenea revoluții în plan spiritual datorate lui Leibniz, Kant, Hegel.

Însă, în ordinea cronologică a acestor "revoluții de idei" prima care trebuie înregistrată este Reforma bisericască, a cărei apariție și desfășurare nu pot fi despărțite de viguroasa personalitate a lui Martin Luther. Ea se declanșează la 31 octombrie 1517 prin afișarea de către Luther a celor 95 de teze pe ușa catedralei din Wittenberg. Ieșind aproape din Evul mediu și trecând destul de repede peste Renaștere care, îmbrăcând un caracter prin excelență erudit și livresc, rămâne un fenomen izolat, fără o largă audiență populară, de masă, Germania va inaugura istoria sa modernă printr-un act spiritual de o însemnătate cu adevărat revoluționară. Este vorba de Reforma lutherană, un produs spontan al spiritului german în plan religios. Aceasta va rupe în cea mai radicală manieră cu trecutul, pentru a trece pragul epocii moderne datorită unui eveniment având o semnificație cu adevărat istoric-universală.

⁴ În privința specificului național german al filosofiei germane V. É. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, J. Vrin, 1933, pp. 179-183.

În plan strict filosofic, cum observa É. Bréhier, Luther este "ostil oricărei filosofii existente". Ca atare "el respinge odată cu teologia tomistă și aristotelismul care nu are dreptul, mai mult decât Biserica, să se interpună între cuvântul divin revelat și sufletul credinciosului"⁵. Totuși, chiar dacă de la distanță, Luther va fi acela care prepară nașterea filosofiei germane și adevărații săi maeștrii sunt chiar misticii germani Tauler, Henri Suzo, autorul anonim al Teologiei germanice.

Aducând, în primul rând, o profundă transformare a vieții spirituale europene, Reforma își va împinge consecințele sale, unele dintre ele deosebit de profunde dincolo de planul realităților până în domeniile economice și social-politice ale istoriei moderne a Germaniei. Vom discuta în continuare câteva din aceste consecințe. Până atunci încă o observație care privește specificul dezvoltării istorice a Germaniei în epoca sa modernă. Din nou, ea poate fi pusă mai pregnant în evidență printr-o comparație cu Franța. Aici, mișcarea teoretică cu caracter revoluționar a luminilor este urmată de o revoluție propriu-zis politică, cea de la 1789, pe care o inspiră și o susține, fixându-i limitele ideologice între care se va mișca. În Germania faptele iau un curs diferit datorită Reformei luterane, mișcarea de idei a luminilor este precedată de o revoluție religioasă. Aufklärung-ul își hotărăște cadrul teoretic general în care urmează să se petreacă datorită Reformei religioase luterane, și ca atare va fi puternic colorat de valorile teoretice și practice afirmate de protestantism. De altfel, aproape toate marile manifestări ale spiritualității germane vor purta o puternică amprentă lutherană.



Urmarea imediată a Reformei constă în dezbinarea Germaniei în două mari tabere religioase opuse opuse una alteia, care vor întreține niște războaie permanente, izbucnite pe motive de disensiune confesională. Acestea vor duce la ruină starea economică a țării până la limitele extreme ale unei pauperități aproape totale, ale cărei proporții reale ies în evidență mai ales în comparație cu situația mai prosperă existentă în Anglia și Franța. Luptele religioase interminabile sfâșie unitatea politică a țării, iar în spatele excesivei fărâmițări locale orice vibrație mai înaltă a unui autentic sentiment național tinde să dispară. Hegel însuși a pus în evidență urmările dezastruoase ale luptelor religioase interne care și-au împins consecințele până departe în planul realităților social-politice. "Deosebit de important este însă, ca o consecință a Reformei, lupta Bisericii protestante pentru existența politică. Biserica protestantă chiar prin felul cum a pășit imediat la amestecul prea mare în treburile lumești, a provocat complicații de ordin laic și dispute politice în legătură cu stăpânirea politică...Se ivi un raport de absolută neîncredere, deoarece la baza conștiinței religioase stătea suspiciunea. Lupta se termină fără dobândirea vreunei idei, fără câștigarea vreunui principiu, ci oboseala tuturor, cu devastarea totală în care s-au înfruntat toate forțele și cu simpla delăsare a stării de fapt, cu existența pe mai departe a partidelor combatante pe temeiul puterii externe. Sfârșitul este numai de natură politică"⁶

⁵ É BÉHIER, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, J. Vrin, 1933, p. 15.

⁶ HEGEL, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, București, Editura Academiei, 1968, pp. 402-403.



Adevărată explozie a sentimentului de libertate, Reforma, așează în miezul preocupărilor sale teoretice problema spinoasă a libertății conștiinței. Întrucât dezbateră această probleme se petrece în plan religios, în înțelegerea libertății conținutul acesteia este redus exclusiv la latura sa spirituală. O asemenea concepție face din libertate o problemă prin excelență teoretică, cu un caracter pur spiritual. Din cauza acestei îndrumări pe care o imprimă Reforma, întreaga evoluție a Germaniei, atâta câtă s-a realizat ea în acest timp, este deviată, pentru câteva bune secole, preponderent în direcția spiritualului. Nu este lipsit de semnificație în acest sens faptul că I. Kant se referă la iluminism în aceiași termeni în care Hegel va vorbi despre Reformă⁷. Adică, fiecare reduce esența fenomenului în discuție la problematica centrală a libertății. Definind conținutul spiritual al luminilor ca ieșire din minorat și intrare în vârsta majoratului caracterizată prin folosirea independentă a propriei rațiuni, Kant condiționează această trecere de asigurarea libertății. Din păcate, în exersarea acestui drept de a se folosi de propria sa rațiune omul se lovește, observă Kant, de împrejurarea că "pretutindeni găsim o îngrădire a libertății"⁸. În termeni asemănători se va pronunța Hegel în legătură cu Reforma, situând în centrul ei aceeași temă a libertății. Odată cu Reforma, precizează autorul "Prelegerilor de filosofie istoriei", "apăru la orizont noua, ultima bandieră, în jurul căreia se adună popoarele, stindardul spiritului liber, care este la el însuși, existând în adevăr și numai în adevăr fiind la el însuși. "Considerațiile desfășurate de Hegel, penetrante și deschizătoare de noi orizonturi de gândire istorică, se încheie astfel: "acesta este conținutul esențial al Reformei: omul este determinat prin sine însuși a fi liber"⁹.

Se dezvăluie în această situație cu claritate că preocupările legate de problema libertății se înscriu pe o linie de continuitate ce urcă de la Reformă până la marii reprezentanți ai idealismului german. Înțelegerea libertății ca libertate limitată exclusiv în plan spiritual, ca una care se manifestă doar pe tărâmul interior al conștiinței, proprie idealismului german, este marcată, fără îndoială, de influențe care, în timp, pornesc încă de la Reformă. Cu deosebire pentru Hegel, care reduce libertatea doar la conținutul ei spiritual, conform unei inversări de optică, tipică de altfel pentru idealismul german, a avea ideea libertății, cu alte cuvinte, a gândi libertatea echivalează cu a fi liber în realitate. Adică pentru a fi liber este suficient să gândești libertatea, să ai ideea de libertate.

Este vorba de o confuzie de planuri în care vor aluneca toți marii reprezentanți ai idealismului german.



⁷ J. L. BRUCH, *Kant et les Lumieres*, Revue de Metaphysique et de Morale, nr. 4/1974, p. 457.

⁸ I. KANT, *Ideea unei istorii universale. Ce este Luminarea? Începutul istoriei omenirii. Spre pacea eternă*, București, Editura Casa Școalelor, 1943, p. 83-85.

⁹ HEGEL, op. cit., pp. 388-389.

Dar "marea nenorocire culturală generală" (das grosse allgemeine Kultur unglück), este provocată, după cum apreciază W. Windelband, de războiul de 30 de ani (1618-1648), un "adevărat ghinion" al istoriei moderne a germanilor¹⁰. Izbucnit pe motive religioase, el reușește să împartă Germania în două tabere opuse, catolicii și protestanții, angajați în luptă în vederea unui scop care, în cele din urmă, se va dovedi politic: dobândirea puterii în conducerea treburilor țării. În loc să-i adune pe germani în unitatea unui front comun de rezistență contra dușmanilor din afară, acesta nu face decât să desăvârșească opera de dezmembrare internă începută de Reforma luterană și continuată de Contrareforma catolică.

Pacea de la Westfalia (1648) consacră oficial împărțirea fostului Imperiu roman de națiune germană în câteva provincii mai mari care, la rândul lor, se divid în zeci și chiar sute de alte formațiuni politice, state și stătuțe independente, de toate mărimile, cu cele mai diferite forme de guvernare, în esență, toate despotice, fiecare dintre ele ducând o viață social-politică de sine stătătoare. "Această pace – observă Hegel – a fost adesea privită ca paladiul Germaniei, deoarece ea a stabilit constituția politică a Germaniei. Dar, de fapt, prin această constituție, s-au stabilit drepturile particulare ale diferitelor țări în care s-a descompus Germania. Despre scopul unui stat nu a existat nici o idee, nici o reprezentare. În această pace se proclamă scopul particularității desăvârșite și determinarea de drept privat a tuturor raporturilor; este anarhia constituită, cum nu s-a mai văzut niciodată în lume, adică se stabilește că imperiul va fi unul, integral, un stat, și că pe lângă aceasta, totuși, toate relațiile sociale vor fi în așa fel determinate din punctul de vedere al dreptului privat, încât pentru ele, interesul părților de a acționa contra interesului întregului sau de a nu răspunde la ceea ce pretinde interesul general și este fixat chiar prin lege, rămâne păstrat neștirbit și asigurat"¹¹.

Harta politică a Germaniei de acum se înfățișează, cum plastic remarca L. Levy-Bruhl, ca o adevărată "capodoperă de dezorganizare"¹². În comparație cu marile state naționale care s-au constituit în decursul secolului al XVII-lea, "Imperiul roman de națiune germană apare ca un corp rău organizat și rău delimitat"¹³. Înființat în 962 prin încoronarea lui Otto I ca împărat roman, el își va supraviețui până în 1806, când va fi desființat de Napoleon I.

Dezmembrată național, fărâmițată politic, Germania zace zdrobită la pământ fără nici un fel de putere economică, socială sau politică. Pretutindeni domnește cea mai desăvârșită anarhie, birocrațismul cel mai leneș și despotismul cel mai desfrânat, iar o corupție lipsită de orice fel de scrupule, care tinde să se generalizeze, șterge urmele oricărei moralități mai alese. Cu deosebire catastrofa morală în care se zbate țara va face necesară apariția aceluși curent surd, izvorât din adâncurile structurilor social-politice șubrede ale Germaniei de atunci, care va imprima întregii culturi literare și filosofice germane, până chiar în timpul lui

¹⁰ W. WINDELBAND, *Die Geschichte der neuen Philosophie*, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1919, Vol. , I, p. 448.

¹¹ HEGEL, op. cit. p. 404.

¹² L. LEVY BRUHL, *L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne 1700-1848*, Paris, Hachette, 1890, p. 3.

¹³ Y. BELAVAL, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, J. Vrin, 1975, p. 3.

CONSIDERAȚII PRELIMINARE PRIVIND ILUMINISMUL GERMAN

Goethe și Hegel, un pronunțat caracter eticizant, de factură pedagogică, formativ și educativ. Situația Germaniei din această perioadă a istoriei sale o înfățișează pătrunzător și plastic Engels, într-un tablou făcut numai din culori sumbre, întunecate, cu aspecte de adevărată imagine de apocalips. "Toată țara era o masă vie de putregai și de descompunere abjectă. Nimeni – scrie Engels – nu era mulțumit. Meșteșugurile, negoțul, industria și agricultura țării fuseseră reduse la proporții infime. Țăranii, negustorii și fabricanții sufereau îndoit; de pe urma unui guvern parazit și de pe urma afacerilor care mergeau prost. Nobilimea și principii, deși își storceau supușii, găseau că veniturile de care dispuneau nu țineau pasul cu cheltuielile crescânde; toate mergeau de-a-ndoaselea și în toată țara domnea o nemulțumire generală. Nici vorbă de cultură, de vreun mijloc de a influența gândirea maselor, de presă liberă, de opinie publică, nici măcar de un negoț mai intens cu alte țări, nimic altceva decât ticăloșie și egoism, întregul popor era pătruns de un spirit mercantil jalnic, josnic și servil. Totul era putrezit, în descompunere, gata să se surpe, și nu exista nici cea mai mică nădejde într-o schimbare în bine; națiunea nu mai avea nici măcar atâta putere încât să înlăture cadavrele în putrefacție ale instituțiilor ce și-au trăit traiul"¹⁴. Această stare de fapt, consecință a războiului de 30 de ani, consfințită prin pacea de la Westfalia, se va perpetua, neschimbată în liniile sale mari, până pe la mijlocul secolului următor când odată cu primele semne de avânt ale tinerei burghezii germane se constată și o situație generală de oarecare redresare pe toate planurile. De altfel, aceasta va oferi și baza social-politică a manifestărilor iluminismului german, a Aufklärung-ului.

Încetinirea ritmului de dezvoltare istorică provocată de războaiele religioase ce urmează Reformei nu înseamnă suprimarea oricărui progres, anularea oricărei tendințe de mișcare înainte într-o sterilă frământare pe loc. Dimpotrivă, protestantismul consacră o etică aspră a muncii înțeleasă ca o datorie sacră ce apasă pe umerii fiecărui individ. Cercetările unor sociologi de talia lui M. Weber și E. Troeltsch au pus într-o lumină clară influența pozitivă a valorilor morale promovate de Reformă asupra dezvoltării capitalismului timpuriu¹⁵. Chiar Hegel va sublinia rolul social progresist al activismului ce se degajă din noul ethos de viață susținut de luteranism care înconjurând cu adevărate valuri de simpatie, încurajează orice inițiativă individuală lucrativă. "Sărăcia era considerată ca fiind superioară posesiunii și să trăiești din pomană era privit ca ceva superior vieții susținută prin munca cinstită a propriilor tale mâini; acum însă se află că nu sărăcia, ca scop, este mai morală, ci mai moral este să trăiești din munca ta și să te bucuri de ceea ce produci"¹⁶. Pe acest motiv, Reforma, în ciuda șirului de sângeroase lupte religioase pe care le-a declanșat nu poate fi făcută vinovată și responsabilă în întregime pentru întârzierea Germaniei într-o direcție capitalistă modernă.

¹⁴ FR. ENGELS, *Situația din Germania*, în Marx K, Engels Fr., *Opere*, București, Editura Politică, 1962, vol. II, p. 594.

¹⁵ M. WEBER, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Humanitas, 1993. E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, Bd. IV, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, pp. 191-296.

¹⁶ HEGEL, *Prelegeri de istoria filosofiei*, București, Editura Academiei, vol. II, 1964, p. 340.

Revenind în domeniul spiritual, Reforma deturneză întregul interes al gândirii asupra unor chestiuni de ordin religios, care vor fi așezate de acum în miezul oricărei preocupări intelectuale mai serioase și mai elevate. "Reforma luterană – scrie W. Dilthey – se manifestă în Germania cu o energie a conștiinței religioase depășind tot ceea ce se petrece în altă țară; din această împrejurare rezultă o predominare cu totul particulară a interesului pentru teologie și aceasta s-a menținut astfel multă vreme"¹⁷.

Chiar și un gânditor de copleșitoare importanță a lui Kant va fi constrâns să răspundă mai întâi obligației de a-și explica poziția sa față de religie. Concentrată, în principiu, asupra problemelor de ordin teologic, Reforma va da imbold și interesului pentru filosofie măcar sub forma tratării filosofice a teologiei, care va ajunge preocuparea sa de căpătâi, o adevărată manie a iluminismului german. Astfel, mai ales speculația filosofică germană plonjează adânc în spiritul teologie luterane. În câteva din cele mai mari teme ale gândirii filosofice, ca libertatea, relația dintre biserică și stat, rațiune și credință, ea se pronunță în termeni chiar identici, sau măcar asemănători cu cei în care Luther a formulat problema¹⁸. Chiar și Hegel va recunoaște însemnătatea luteranismului în propășirea studiilor filosofice care în timpul iluminismului, invadate de noua scolastică protestantă, vor cunoaște o înflorire fără precedent până atunci în Germania. "Îmbinarea filosofiei cu teologia Evului mediu a fost în esența ei menținută în biserica catolică; în timp ce în protestantism, principiul religios subiectiv s-a separat de filosofie și numai în filosofie a reînviat apoi acest principiu în chip veritabil"¹⁹. Protestantismul își va impune treptat amprenta sa durabilă și profundă asupra conștiinței naționale germane în formare, penetrând cu valorile sale straturile cele mai profunde ale spiritualității germane care, în fondul ei esențial, va rămâne una preponderent reformată, protestant luterană.



Am văzut deja cum războiul de treizeci de ani a reușit să întrerupă pentru un timp destul de lung mișcarea de înaintare istorică a poporului german.

Starea de fapt, născută în urma păcii de la Westfalia (1648) se va perpetua, neschimbată în liniile sale mari, și în decursul secolului al XVIII-lea, al luminilor – Aufklärung. Când, pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, în urma progreselor lente dar sigure înregistrate de dezvoltarea propriei burghezii orășenești, germanii se trezesc ca dintr-o noapte istorică la exigențele unei conștiințe naționale mai avansate, ei se găsesc deja ca națiune în situația dezastruoasă moștenită după războiul de treizeci de ani (1618-1648). În primul rând, țara este fărâmițată în zeci și chiar sute de state și stătuțele de toate mărimile, un haos de suveranități locale. În aceste condiții unitatea națională nu putea constitui decât un vis a cărui realizare era amânată pentru un timp al istoriei germane mai favorabil care urma să vină cândva, într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. În al doilea rând, ruinată economic din cauza distrugerilor pricinuite de anii îndelungați ai războiului, țara își revine cu încetineală, trecând peste mari dificultăți.

¹⁷ W. DILTHEY, *Trăire și poezie*, București, Editura Univers, 1977, p. 47.

¹⁸ J. E. SPENLÉ, *La pensée allemande de Luhter à Nietzsche*, Paris, Armand Colin, 1934, p. 8.

¹⁹ HEGEL, op. cit., p. 344.

CONSIDERAȚII PRELIMINARE PRIVIND ILUMINISMUL GERMAN

Și totuși, în plan politic, devenit în mod evident anacronic în urma dezmembrării sale, Imperiul încearcă să-și supraviețuiască. În ciuda situației menționate, în condițiile social-politice ale momentului istoric dat, singură, ideea imperială mai putea oferi un factor de regrupare cât de cât activ al forțelor naționale obosite. Dar, slăbit cum era, Imperiul nu mai putea oferi o formulă eficientă în direcția unificării politice a germanilor. Ca atare va rămâne, mai degrabă simbolul orgolios și gol, promițător totuși, al unei realități posibile într-un viitor oarecare. "Vidată puțin câte puțin de substanța sa, instituția imperială, nu reprezintă, în timpurile moderne, câtuși de puțin mai mult decât un ritual folcloric și perimat"²⁰.

În memoriile sale, Goethe, una din cele mai vii conștiințe germane ale vremii, va critica cu vehemență fărâmițarea politică, constituția republicilor din Frankfurt, Strassburg ori Leipzig, statele teritoriale și excesul de absolutism necontrolat și de centralizare a puterii, tarele și fatala descompunere existentă în Imperiu. Într-o pagină din autobiografia sa, "Poezie și adevăr", bătrânul Goethe care mergea către optzeci de ani povestește o amintire din copilărie, de la cincisprezece ani, în legătură cu festivitatea ușor comică a încoronării lui Iosif al II-lea în 1764 la Frankfurt, orașul său natal, ca împărat al unui imperiu care la acea dată exista doar pe hartă și numai cu numele²¹.

În această situație unitatea națională nu putea constitui decât o dorință veșnic amânată pentru mai târziu și chiar gândirea politică, străbătută de cele mai bune intenții, pusă de Leibniz în serviciul unității naționale germane, deși profundă în conținutul ei, s-a dovedit ca fiind lipsită de spirit realist, ea fiind animată de năzuința interioară de a învia o himeră moartă de mult, Imperiul²².

Scrierile social-politice ale lui Hegel, o altă mare conștiință germană a epocii, de la primele pagini asupra situației din Berna sau din ducatul de Württemberg din 1798, și până la ultimele pagini privind constituția și reforma electorală engleză din 1831, dovedesc un interes constant pentru realitatea germană a vremii, văzută cu o privire critică deosebit de pătrunzătoare. Critica întreprinsă de Hegel prezintă numeroase trăsături comune ori asemănătoare cu cea făcută de Goethe. La fel ca și Goethe în "Poezie și adevăr", Hegel va viza aceleași elemente ale istorie germane, în prima linie oligarhia patricială al cărei spirit meschin, egoist, se făcea răspunzător de descompunerea morală din Imperiu. Găsim și la Hegel, la fel ca la Goethe, aceeași sinceritate dureroasă, aceeași claritate disperată în examinarea și dezvăluirea lipsurilor principale ale organizării social-politice germane din vremea sa²³.



Odată cu primele semne de avânt ale tinerei burghezii germane se constată însă și o situație generală de oarecare redresare în mai toate planurile de existență națională. Aceasta va oferi, de altfel, ceva mai târziu și baza social-politică, mai favorabilă, a manifestărilor din plan cultural ale iluminismului german. Numeroase cercetări istorice au impus concluzia că secolul al XVIII-lea german

²⁰ G. GUSDORF, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971, p. 82.

²¹ GOETHE, *Poezie și adevăr*, București, E. S. P. L. A., 1955, vol. I, p. 218 și urm.

²² L. LEVY-BRÜHL- op. cit. p. 11-12.

²³ HEGEL, *Frühe politische Systeme (Hrsg von Göhler)*, Frankfurt am Main 1974.

trebuie apreciat și sub celălalt aspect al său, pe care Pierre Chaunu l-a numit al, "recuperării germane". Acest proces, care impresionează prin ritmul său intens, va avea ca efect, în cele din urmă, anularea situației "periferice" a Germaniei în ansamblul dezvoltării istorice generale a popoarelor europene. "Când se întoarce din Italia – scrie P. Chaunu – Montesquien traversa Germania catolică de sud. Privirea lui se arată necruțătoare pentru Bavaria și Germania luterană. Prusia lui Montesquien este încă un loc ce te respinge prin barbaria lui; treizeci de ani mai târziu totul se va fi schimbat"²⁴. Tocmai fenomenul acesta numit al "recuperării germane" va lichida întârzierea generală în care se zbate țara, oferind baza social-politică a mișcării culturale a iluminismului. Cel puțin aici, în plan cultural, iluminismul se va angaja cu succes într-o acțiune de proporții pentru ștergerea restanțelor, impunând, în cele din urmă cultura germană în prim planul vieții spirituale a Europei.

Datorită acestor împrejurări social-politice de o factură cu totul specială, caracteristice momentului istoric când a apărut și s-a dezvoltat iluminismul german, acesta se va înfățișa în primă linie drept o mișcare de afirmare pe multiple planuri a culturii germane, aflată în plin proces de constituire în formula sa națională proprie. De aceea, particularitatea cea mai specifică a dezvoltării istorice a germanilor o va constitui o anume răsturnare a raportului dintre politic și cultural, ca cele două fundamente ale constituirii unui stat național autonom. Cu mult înainte de a fi ajuns o realitate politică independentă, un stat politic, germanii se vor înfățișa ca o realitate culturală, un imperiu al culturii –Kulturreich – o națiune care va exista numai pe suportul său cultural, o națiune culturală nu și politică. În istoria lor, arată W. Windelband, germanii se vor prezenta ca o națiune mai întâi sub forma culturii – națiune culturală – și numai pe urmă sub formă politică, de stat – națiune politică²⁵. De această situație specifică se va lăsa influențată chiar și concepția hegeliană a statului. Referindu-se la germanii Hegel crede că misiunea pe care Spiritul universal a încredințat-o acestora este una de natură filosofică, în general culturală și nicidecum politică. Ei trebuie să întrețină focul sacru al Rațiunii, care pentru a nu se stinge recurge acum la serviciile pe care i le aduce națiunea germană. De aceea, dacă Germania, în toată această perioadă a istoriei sale, reprezintă un gol politic, ea nu este de fel și un gol cultural. "Hegel – va observa, F. Rosenzweig unul din primii săi biografi– va concepe poporul german în afara oricărui stat; acesta nu mai este pentru el decât poporul spiritului"²⁶.

În fond este vorba de o anomalie cu cauze mult mai adânci care se întorc înapoi, departe în trecutul istoriei germane. Misiunea de onoare pe care și-o asumă iluminismul german este tocmai aceea de a crea și a consolida această patrie culturală germană comună. Aceasta va fi acel loc în care se întâlnesc ca reprezentanți ai culturii numeroasele figuri de primă mărime dar, și de a doua mână, care apar pe scena vieții spirituale germane de acum. Prin opera lor toți aceștia vor dovedi realitatea unei culturi germane proprii, realitatea culturală a poporului german.

²⁴ P. CHAUNU, *Civilizația Europei în secolul luminilor*, București; Editura Meridiane, 1986, p. 293.

²⁵ W. WINDELBAND, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts*, Tübingen, J.C.B., Mohr, 1927, p. 40.

²⁶ F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Stat*, München und Berlin, 1920, vol. II, p. 32.

CONSIDERAȚII PRELIMINARE PRIVIND ILUMINISMUL GERMAN

Prin forma sa, dar mai cu seamă prin conținutul său, iluminismul german nu va fi doar o mișcare de inspirație și orientare universalistă, europeană, ci va prezenta, în același timp, și o puternică marcă națională germană. Mai mult, iluminismul va fi chiar acea mișcare spirituală care va pune bazele culturii naționale germane. Examinat sub raportul conținutului de idei pe care îl promovează, iluminismul nu mai poate fi considerat, la fel ca Reforma, drept un produs spontan autentic al spiritului german. Totuși el nu poate fi privit în nici un caz, în ciuda raționalismului de factură universalistă sub tutela căruia se așează, doar ca produsul suprapunerii și acumulării unor influențe venite din afară, franceze și engleze mai ales. Dimpotrivă, putem urmări în cazul iluminismului german un proces interesant de diminuare a importanței elementului străin, concomitent cu cel opus al creșterii rolului celui național²⁷. Într-un sens exact opus, caracterul național german se va impune treptat ca fiind cel care dă tonul și imprimă direcția principală de mișcare. Cuvintele de "patrie", și "patriotism" înfloresc, în această epocă, pe buzele tuturor. Ele vor circula din gură în gură în păturile burgheziei mijlocii, într-o bună parte a maselor populare cele mai largi. Este adevărat în cele mai diferite înțelesuri, dintre care unele din ele foarte curioase. De la acest nivel mediu în sus vom putea întâlni și în rândul aristocrației cele mai înalte cazuri de calculată și chiar meschină cochetărie cu ideea națională. Intelectualii, după o manie germană tipică, vor scrie ample tratate pe această temă, între care cea a lui Karl Fredrich Moser din 1765, intitulată "Vom deutsche Nationalgeist" ne dezvăluie o conștiință națională închegată deja trainic, a cărei realitate, care încheie un frământat proces istoric, nu mai poate fi tăgăduită²⁸



În opoziție cu predispoziția predominant religioasă promovată de Reformă, Aufklärung-ul impune, în cele din urmă, un raționalism care se va comporta prin excelență critic și analitic în plan teoretic, polemic în plan social, având o valoare educativă și formativă în plan pedagogic. În cadrele iluminismului german rațiunea va traversa esențiale metamorfoze. Ea nu se va mai înfățișa ca în epoca marilor sisteme speculative din secolul al XVII-lea ca o forță creatoare de mari construcții ale gândirii, cu un caracter atotcuprinzător, care închid în ele taina ultimă a întregii realități umane și dincolo de om a întregii naturi și societăți, precum s-a întâmplat aceasta la Descartes, Mallebranche, Hobbes, Spinoza.

Rațiunea apare acum drept puterea capabilă să desfacă prin procese analitice succesive orice fenomen al realității în datele sale componente elementare, clare și distincte. Îmbătat de un optimism extras mai ales din climatul spiritual general al epocii, iluminismul așteaptă din partea acestei forțe analitice a rațiunii o schimbare a realității însăși, reînnoirea acesteia în acord cu noile idealuri pe care progresul istoric al veacului le-a așezat în fruntea neamului omenesc. Prin funcția analitică și critică pe care o conferă rațiunii, iluminismul lărgeste, în general, cadrele rațiunii, mutând cu mult mai departe pietrele sale de hotar²⁹.

²⁷ J. E. SPENLÉE, op. cit., p. 29.

²⁸ G. GUSDORF, op. cit. p. 85.

²⁹ HORST, MÖLLER, *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung 17 und 18 Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhramp, 1986, p. II-19.

Secolul anterior al-XVII-lea, investind rațiunea cu o funcție esențial teoretică, susține ideea unei rațiuni ce își arogă dreptul și competența de a supune orice cunoștință îndoielii, chemînd-o în fața autorității sale suverane, necontestate. Tipică în acest sens este filozofia îndoielii a lui Descartes. Secolul al-XVIII-lea lărgeste substanțial cadrele noțiunii tradiționale a rațiunii restrînsă înainte doar la procedura analitică a gîndirii. O nouă sarcină intră în sfera atributelor rațiunii, una primordial practică, prin care granițele mai vechi ale misiunii sale strict teoretice, sunt acum depășite. Rațiunea nu se mai clustrează între zidurile strîmte ale propriei competențe, între care se manifestă doar în plan teoretic ca act de îndoială, ce ieșind din ea însăși se îndreaptă înapoi înspre sine, aspirînd prin critică la certitudinea de factură științifică. Mai cu seamă în iluminismul german, ca un fel de specific al acestuia, critica rațiunii devine metoda fundamentală de investigare. Pregnantă dar, în același timp, decisă, critica înaintează demonstrîndu-și pas cu pas legitimitatea, adică posibilitatea intrinsecă a conceptelor cu care operează, fundamentul lor teoretic. Această deprindere de a fundamenta teoretic, de a coborî la temelii, va deveni o deprindere caracteristică întregii gîndiri germane ulterioare. Prin această trăsătură a sa Aufklärung-ul anunță o tendință de gîndire ce își va găsi împlinirea în marea operă criticistă a lui Kant.



Personalitățile cele mai lucide ale Aufklärung-ului au conștiința unei înapoieri culturale, a unui provincialism spiritual german care trebuie lichidat și de care se face vinovată mai ales intruziunea masivă a literaturii franceze, mai rafinată estetic și mai evoluată artistic la cea dată. Se formează în acest context un adevărat complex de inferioritate culturală germană, care va reuși să dăinuiască încă mult timp, până în epoca lui Goethe și Hegel. În 1827, într-o convorbire cu secretarul său Johann Peter Eckermann, Goethe găsește încă cuvinte aspre, de reproș și de depreciere la adresa culturii germane deși, între timp, aceasta se putea mândri cu faptul că a dat câteva din capodoperele literaturii și filosofiei sale³⁰. Este de presupus, pentru a ne putea imagina atmosfera intelectuală a acestei vremi că, înainte cu un jumătate de secol, nu gîndea altfel nici Friedrich al II-lea cel Mare, regele Prusiei, protector al Academiei germane dar, care folosea totuși, de preferință, limba franceză. De altfel, revendicarea unei independențe culturale germane va intra și în programul destul de radical și energic susținut de mișcarea "Sturm und Drang". Ducând la împlinire opera Aufklärung-ului, ea continuă pe această latură un fir care se leagă de anumite tendințe prezente și în opera lui Leibniz. Acestea își vor găsi expresia lor cea mai răspicată abia în pangermanismul filosofic pe care îl vor susține, mai târziu, Fichte și Hegel³¹.

³⁰ J. P. ECKERMANN, *Convorbiri cu Goethe*, București, Editura pentru Literatura Universală, 1965, pp. 196-197.

³¹ CH. ANDLER, *Le pangermanisme philosophique*, Paris, Conard; 1917, pp. I-CLII.

CONSIDERAȚII PRELIMINARE PRIVIND ILUMINISMUL GERMAN

Aceeași atitudine cu accente disprețuitoare, asociată cu un ton ironic mușcător o găsim și la Hegel în aprecierea dată gândirii germane a Aufklärung-ului. În comparație cu filosofia franceză și cu iluminismul, observă Hegel, "la germani găsim numai orăcăit"³². La o analiză în continuare rezultă că "tendința negativă" a filosofiei franceze, manifestată ca "poziție distructivă față de ceea ce subzistă ca pozitiv, față de religie, obișnuințe, datini, opinii, față de starea lumii cât privește ordinea juridică, față de instituțiile de stat, de administrarea dreptului, de metodele de guvernământ, de autoritatea politică și juridică, de constituția statului, precum și față de artă", într-un cuvânt atitudinea iluministă adoptată în numele rațiunii critice, apare în Germania "într-o formă spălăcită ca iluminism"³³.



Deși, pornise programatic să curețe cerul gândirii omenesci de autoritatea oricărei dogme universaliste, în cele din urmă, iluminismul se va lăsa prins în plasa propriei dogme, aceea a universalismului rațiunii. Ideea universalistă a neamului omenesc, a genului omenesc, a umanității ca atare va constitui unul din aspectele cele mai importante ale contribuției aduse de iluminism la dezvoltarea gândirii omenesci. W. Windelband va marca importanța acestei descoperiri, a cărei origine trebuie căutată în Leibniz, a ideii de umanitate care va impune o nouă atmosferă în cultura germană a vremii. "Înțelepciunea și virtutea sunt aici (la Leibniz – N.B.) una – notează Windelband – luminarea spirituală este identică cu cea morală și din aceste convingeri s-a pregătit idealul umanității care, precum un parfum vrăjit, s-a răspândit peste dezvoltarea poeziei germane"³⁴. Se poate adăuga imediat că și asupra filosofiei germane. Într-adevăr numeroși gânditori ai epocii au adoptat termenii de umanitate și omenire în titlurile unor opere fundamentale, într-un înțeles profund semnificativ pentru spiritul dominant al epocii. Este vorba de Lessing cu "Educația neamului omenesc" (1780), de Herder cu "Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii" (1784-1791) și "Altă filosofie a istoriei cu privire la formarea omenirii" (1774), Kant cu "Începutul probabil al istoriei omenirii" (1786) sau Schiller cu "Scrisori privind educația estetică a omului" (1795). Contaminați de acest spirit universalist specific luminilor, marii reprezentanți ai Aufklärung-ului nu vor ajunge să trădeze patria comună germană care abia își lăsa deslușite contururile în plan cultural, lucrând la consolidarea ei într-un timp în care ideea unei patrii politice comune abia reușea încălzescă câteva din conștiințele cele mai avansate ale epocii.



În ochii celor mai mulți dintre reprezentanții iluminismului ridicarea culturală a Germaniei nu constituie decât un aspect particular al unui program mai vast de educare și înaintare a omenirii în general. Înclinația aceasta stă sub semnul aceluși spirit universalist pe care Goethe l-a exprimat prin termenul pe care lansat de literatura universală – Weltliteratur –. În convorbirea sa din 31 ianuarie

³² HEGEL, *Prelegeri de istoria filosofiei*, București, Editura Academiei, 1964, vol. II, p. 554.

³³ Ibidem, p. 556. Vezi de asemenea, *Prelegeri de filosofia istoriei*, București, Editura Academiei, 1968, pp. 405-408.

³⁴ W. WINDELLBAND, *Filosofia iluminismului german*, Satu-Mare, Editura Decalog, 1997, p. 82.

1827, cu secretarul său Johann Peter Eckermann, Goethe observă – "Mă conving din ce în ce mai mult...că poezia e un bun al întregii omeniri și că ea se manifestă pretutindeni și în toate timpurile, în sute și sute de oameni, cu singura deosebire că unul știe s-o facă mai bine decât celălalt și se menține mai îndelungat deasupra apei decât altul...Literatura națională nu vrea să zică prea mult în zilele noastre; oricum e epoca literaturii universale și fiecare dintre noi trebuie să contribuie ca această epocă să se instaureze cât mai curând"³⁵. La fel Schiller a popularizat în prelegerile sale ținute la Universitatea din Jena ideea de "istorie universală" – Weltgeschichte –. Ca profesor de filosofie al Universității din Jena, la 26 mai 1789, Schiller ține în fața studenților săi "conferința academică inaugurală", cu titlul "Ce este și în ce scop studiem istoria universală". După un șir de elogii care privesc introducerea perspectivei morale în studiul istoriei, progresul istoric, superioritatea filosofiei, Schiller leagă de triumful iluminismului constituirea noii viziuni a istoriei universale cu toate avantajele pe care aceasta le aduce. Istoria universală, ca principală trăsătură a ei, este nu una a individului ci a speciei – "În acest chip stimat auditoriu, va fi tratat în fața dumneavoastră obiectul istoriei universale care vă va oferi – scrie Schiller – sunt convins, o preocupare pe cât de atractivă, pe atât de utilă. Ea va aprinde lumină în gândirea dumneavoastră și un binefăcător entuziasm în suflete. Ea va dezvăța spiritul dumneavoastră de concepțiile vulgare și meschine în lucrurile morale și, desfășurând în fața ochilor dumneavoastră tabloul epocilor și popoarelor, va ameliora concluziile pripite ale momentului și judecățiile strâmte ale egoismului. Obișnuind omul să sintetizeze întregul trecut și să se adâncească în el – mintea lui va putea trage concluzii pentru un viitor îndepărtat; astfel, istoria șterge limitele dintre naștere și moarte, care închid viața omului atât de strâns, le extinde ca printr-o iluzie optică, oferind scurtei existențe omenești un spațiu nemărginit, preschimbând pe nesimțite individul în specie"³⁶. Amândoi, și Goethe și Schiller, au învățat acest universalism al umanității frecventând școala sentimentalismului naturalist propovăduit de Herder. Este însă adevărat că și curentul opus al naționalismului de factură romantică și-a găsit unul din izvoarele sale cele mai fecunde tot în concepția lui Herder. Scrierea lui "Idee cu privire la primul institut patriotic consacrat unității spirituale a Germaniei" pornește de la asumarea deschisă a complexului de "rămânere în urmă", capabil să insinueze ideea unei posibile inferiorități a germanilor în comparație cu alte popoare. Soluția pe care Herder o întrevede rezidă într-un program de colaborare a tuturor forțelor locale în vederea înlăturării "acelui unic și măreț scop final, binele național"³⁷. Herder este înzestrat cu un anume optimism cât privește viitorul națiunii sale germane. Urmând această cale a angajării în favoarea aprinderii unei "flăcări comune" situația s-ar putea redresa și "numele de german, pe care multe națiuni își permit astăzi să-l desconsidere, ar putea să apară ca primul nume al Europei, fără zgomot, fără ostentație,

³⁵ J. P. ECKERMANN, *Convorbiri cu Goethe*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1965, p. 226.

³⁶ FR. SCHILLER, *Ce este și în ce scop studiem istoria universală*, în *Scrieri estetice*, București, Editura Univers, 1981, p.35.

³⁷ J. G. HERDER, *Idee cu privire la primul institut patriotic consacrat unității spirituale a Germaniei*, în *Scrieri*, București, Editura Univers, 1973, p. 177.

CONSIDERAȚII PRELIMINARE PRIVIND ILUMINISMUL GERMAN

puternic doar prin sine, solid, măreț..."³⁸. Trebuie însă să recunoaștem că în cea mai mare parte a sa iluminismul toarnă sentimentul național german într-un corp de idei de proveniență străină. Astfel, din Franța vine ideea filosofică carteziană de o profundă orientare raționalistă. Aceasta se va întâlni cu influențele venite de pe tărâmurile spirituale ale empirismului promovat cu insistență în plan filosofic de J. Locke iar în cel științific de către J. Newton. Acest spirit universalist, pe alocuri chiar în mod vădit cosmopolit, marcat de ușoare tendințe de francofilie, îl va contamina, uneori, chiar pe Hegel.

Raționalismul de inspirație universalist iluministă pe care Hegel îl va duce la perfecțiune se opune raționalismului înflăcărat, de esență romantică, de care dă dovadă Fichte. Filosofia politică a acestuia din urmă, concepția sa despre stat nu constituie doar reflexul unei situații social politice străine, cum era cazul la Hegel, ale cărui idei politice constituie în fond idealizarea frumuseții, transfigurate în plan filosofic, a orașelor state republici, polis-uri, din lumea antică greacă. Afirmarea patetică a sentimentului național va face din Fichte un "National philosoph", cum susține Rudolf Haym, ceea ce nu se poate afirma fără anume rezerve și despre Hegel³⁹.

În formula sa proprie fiecare, atât Fichte cât și Hegel, se va dovedi impur. Naționalismul german de inspirație romantică al lui Fichte nu este liber de anumite accente universaliste de factură iluministă după cum universalismul filosofic al lui Hegel va conține și suficiente elemente naționaliste germane. Evident, raportul dintre aspectele naționaliste și universaliste nu formează, în nici un caz, o simetrie perfectă. Dar, prin atitudinea lor fundamentală cei doi fixează limitele între care se vor mișca iluminismul universalist și naționalismul idealist, întreaga cultură germană de la hotarele secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea.

³⁸ J.G. HERDER, *Scrisori pentru formarea ideii de umanitate*, în op. cit., p.181.

³⁹ R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, Verlag von Rudolph Gautner, 1857, pp. 260.

AD HOMINEM

GIZELA HORVATH

ABSTRACT. AD HOMINEM. The *Ad hominem* argumentation and the apel to authority have the same basis: the person. The *ad hominem* is a bad argument, the apel to authority is an acceptable argumentation form - though it doesn't meet the rigorous expectation of logic. Why is that two similar based argumentation types work so differently? This text proposes a more nuanced approach of *ad hominem*.

Doi țărani ardeleni stau în crâșmă la un pahar de vorbă.
Unul dintre ei întrerupe tăcerea așternută în jurul mesei:
- Viața asta este ca o înghețată.
Celălalt stă, stă, apoi stă pe gânduri
și într-un final întreabă:
- De ce?
- De unde vrei să știu eu? Ce sunt eu, filozof?

Analiza bancului ucide poanta, dar s-ar putea să aflăm ceva despre purtătorul bancului (persoana). Freud a făcut o astfel de încercare și a dat peste depozitul de dorințe înnăbușite, mai ales sexuale și agresive. Oare bancurile vorbesc și despre altceva, în afară de complexul lui Oedip? Bineînțeles: vorbesc și despre particularitățile gândirii, despre valori și atitudini.

Cunoștința noastră rurală (comunicatorul) dă drumul unei propoziții nițel misterioase, suspectă de înțelepciune. Ascultătorul se așteaptă ca vorbitorul să întemeieze sau să explice această propoziție. Vorbitorul respinge această pretenție exagerată, spunând că el nu este filozof. Între timp nouă, celor care tragem cu urechea la această discuție, ni se activează funcția imaginativă și căutăm deja posibile conexiuni care ar face din înghețată metafora vieții.

Ce fel de așteptări se ascund sub fațada unui banc nevinovat? În primul rând, așteptarea reprezentată de ascultător: dacă cineva spune ceva, în spatele propoziției trebuie să se afle un temei: o explicație, un motiv, o intenție. Ne așteptăm ca cel ce vorbește să nu vorbească în vânt. Propoziția are un destinatar și un context. Vorbitorul dorește să facă ceva prin cuvinte: să convingă, să explice, să exprime sau să provoace emoții, să încurajeze, să sperie, etc. Dacă e întrebat, trebuie să știe de ce a formulat propoziția. În caz contrar, nu are rost să fie formulate propoziții.

În atitudinea vorbitorului descoperim o altă tendință. Aici propoziția își are propria sa viață, nu are nici autor, nici destinatar, e suficientă sieși. Nu are nevoie de întemeiere, își are înțelesul în sine însăși. Persoana este doar un mijlocitor neînsemnat, care într-o clipă inspirată dă glas unei propoziții, care nu este a lui, propoziție care este pur și simplu. Prin rostirea acelei propoziții vorbitorul nu urmărește un scop, mai degrabă îndeplinește o misiune. Dacă totuși există persoane ce ar putea explica înțelesul celor rostite, aceștia sunt filozofii. Nu se poate aștepta același lucru de la noi, persoanele obișnuite, de rând.

1.

Ajuns aici, probabil că cititorul a observat că cei doi ardeleni nu au prea multe în comun cu cele promise în titlu. Despre persoana cui este vorba? Despre persoana vorbitorului, sau eventual despre persoana filozofului, la care face apel vorbitorul? Ca într-un roman polițist, toate persoanele sunt suspecte.

Să începem investigația cu rezumarea celor știute până acum. *Ad hominem* este numele unuia dintre cele mai des întâlnite sofisme. Să trecem în revistă, pe scurt, ce știm despre acest tip de sofism.

Argumentarea *ad hominem* face referință la trăsăturile de personalitate, la circumstanțele, la atitudinile și valorile oponentului, la antecedentele sale, deși acestea nu se leagă nemijlocit de teza de demonstrat. *Ad hominem* este folosit în respingere. Face parte din sofismele relevanței (*ignoratio elenchi*, adică ignorarea tezei).

Câteva exemple tipice:

- respingerea se îndreaptă împotriva **trăsăturilor negative de caracter** ale partenerului de discuție:

- *Elena: Vecinul Popescu spune că Ghiță a rupt floarea. L-a văzut ieri de la fereastră.*

- *Ion: Și tu îl crezi pe bețivul ăla de Popescu?*

Ion pur și simplu vorbește despre altceva: nu contraargumentează teza, ci atacă persoana care argumentează. Întrebarea nu este dacă vecinul este sau nu bețiv; întrebarea este cine a rupt floarea. Elena a reprodus afirmația vecinului, pe care acesta a întemeiat-o cu dovezi. În măsura în care Ion dorește să contraargumenteze teza, trebuie să demonstreze că Ghiță nu putea să rupă floarea (pentru că tocmai atunci era în sat la bunica lui) sau că altcineva a rupt floarea (care nu poate fi ruptă de două ori, dacă acceptăm teza ireversibilității timpului).

Ion vorbește despre altceva, nu despre teză. Acest altceva sunt trăsăturile persoanei care argumentează.

- contrargumentarea se îndreaptă împotriva **circumstanțelor** persoanei care argumentează

Liță: - Ar trebui schimbat arbitrul. Permite prea multe acțiuni agresive pe teren.

Niță: - Spui asta doar pentru că echipa ta este pe cale să piardă meciul!

Niță nu vorbește despre trăsăturile de caracter ale lui Liță. Nu aduce în discuție faptul că Liță ar fi un mincinos sau o persoană prea critică. Nu pune sub semnul întrebării credibilitatea lui Liță în general, ci spune că Liță nu este acum în situația de a formula o opinie nepărtinitoare. Să presupunem că are dreptate și echipa lui Liță într-adevăr e pe cale să piardă meciul: acesta încă nu înseamnă că arbitrul nu permite prea multe acțiuni agresive pe teren. Dacă dorește să respingă argumentul lui Liță, trebuie să demonstreze sau că arbitrul nu permite prea multe astfel de acțiuni, sau că într-adevăr sunt multe acțiuni agresive, dar aceasta nu este un temei suficient pentru a-l schimba pe arbitru.

- respingerea se bazează pe contradicția dintre afirmațiile persoanei și atitudinea sau afirmațiile anterioare ale acesteia (**tu quoque**):

1. *Mama: - Dragă, nu-i da atât de dulciuri băiețelului! Dulciurile nu sunt sănătoase!*

Fiica: - O, mamă, dar și tu chiar în clipa asta mănânci ciocolată!

2. *Tatăl: - Să nu te deprinzi cu fumatul! Pe lângă că este nesănătos, este și costisitor!*

Fiul: - Dar bine tată, toate acestea se pot spune și despre țuică, și tu totuși obișnuiești să bei!

Ceea ce spun părinții în ambele cazuri este adevărat, copii resping totuși aceste teze, observând că părinții una spun și alta fac. Uită că, indiferent cum se comportă părinții, fumatul și consumul excesiv de dulciuri este nesănătos.

E clar: adevărul unei propoziții nu depinde de cine/ce fel de persoană formulează acea propoziție. Poate să depindă de concordanța ei cu realitatea, de posibilitatea integrării ei necontradictorii într-un sistem de enunțuri, dar în nici un caz nu poate depinde de persoana care o formulează. În caz contrar, legea constanței materiei ar fi adevărată dacă este enunțată de un contabil serios și ar fi falsă dacă e enunțată de o dizeuză ușuratică! Este absurd!

Se pare că adevărurile își trăiesc existența lor insensibilă și nu le pasă de loc de faptul că sunt formulate de persoane vii în situații concrete. Persoana și circumstanțele vorbitorului sunt complet indiferente din punctul de vedere al adevărului. Procedul *ad hominem* este complet inadmisibil: nu putem respinge o teză recurgând la procedul murdar de a lovi în trăsăturile de caracter sau circumstanțele persoanei purtătoare a adevărului. Persoana vorbitoare nu poate întina adevărul și nu poate purifica falsitatea.

2.

Să ne oprim nițel: parcă există un tip de argumentare acceptabil, în care contează cine este cel care formulează o afirmație. Se numește: *apelul la autoritate*.

Să presupunem că nu știu ce să gândesc despre afirmația că imunitatea speciei umane este în pericol. Teza pare mult mai aproape de adevăr, dacă este în concordanță cu cele afirmate de un renumit biolog, decât dacă este în concordanță doar cu cele spuse de coafeza mea. Autoritatea specialistului o acceptăm ca dovadă în sprijinul unei teze. Autoritatea persoanei este marca ce garantează adevărul propoziției. Bineînțeles, trebuie să ne asigurăm în prealabil că sunt îndeplinite două condiții: faptul că specialistul nostru este într-adevăr un expert în materie, deci un specialist recunoscut ca *autoritate*, pe care îl acceptă și interlocutorii noștri, și în al doilea rând, că autoritatea la care apelăm este o autoritate de *specialitate*, deci că teza despre care este vorba face parte chiar din domeniul său de specialitate. Dacă ne-am luat toate precauțiile de rigoare, nu are sens să avem rețineri față de apelul la autoritate: să acceptăm faptul că există oameni care se pricep mai bine ca noi la această temă, care se ocupă de ea de ani de zile, care au în urmă o mulțime de observații, experiențe, reflecții, deci avem toate motivele să presupunem că ei sunt mai aproape de adevăr, decât noi, diletanții.

O altă formă a apelului la autoritate este recursul la *mărturia de încredere*. Accept ca adevărată propoziția că la Brașov sâmbăta trecută a nins,

numai pentru că o persoană de încredere a afirmat acest lucru. Dacă o persoană de încredere a avut experiențe neplăcute într-un restaurant, accept mărturia lui și mă ghidez după experiența sa de parcă ar fi a mea. Nu trebuie să aibă cunoștințe de specialitate sau carnet de partid pentru a avea încredere în ea și să-i folosesc opinia ca dovadă: este suficient să am încredere în ea. Accept din partea sa și propoziții care sunt mai greu de dovedit: de exemplu, faptul că nu e voie să ne grăbim niciodată sau că bătaia e ruptă din rai. Voi face apel la opinia sa, ca la o dovadă: dacă această persoană de încredere, cu experiență, bine intenționată gândește astfel, am de ce să cred că acesta este adevărul.

Aceste două moduri de argumentare respectiv de respingere funcționează în mod analog: în cazul apelului la autoritate, acceptăm o propoziție pentru că este afirmată de o anumită persoană, în cazul argumentării *ad hominem* respingem o propoziție, pentru că este afirmată de o anumită persoană.

3

Ce să facem, stimate cititorule? Am surprins Logica asupra unei inconsecvențe rușinoase. Pe de o parte acceptă în argumentare apelul precaut la autoritate, pe de altă parte nu acceptă recursul la trăsăturile de caracter respectiv la circumstanțele persoanei. Care este izvorul acestei atitudini incoerente?

Să începem prin a disculpa Logica de învinuirea de a fi inconsecventă, ca nu cumva să se lase cu o sinucidere din partea ei. Dacă considerăm teritoriul logicii "pur", ferit de interese și afecte (ba chiar ferit de umanitate), nu avem temeiuri mai profunde pentru a accepta apelul la autoritate, decât cele în favoarea acceptării argumentării *ad hominem*. În ce privește autoritatea, aceasta nu garantează siguranța concluziei: orice autoritate umană este *umană*, deci supusă greșelii. În ce privește argumentarea *ad hominem*, aceasta nu spune nimic despre teza de demonstrat, deci nu are rost să ne ocupăm de acest subiect. Dacă într-o argumentare dăm peste *ad hominem*, spunem zâmbind pe sub mustață: "Te-am prins!", eliminăm răspunsul greșit ca la un concurs televizat de cultură generală și trecem rapid mai departe.

Cred că e timpul să sfârșim și încercarea de suicid a acestui text: dacă situația ar fi atât de univocă, cititorul ar fi îndreptățit să ne propună să ne alăturăm susnumiților noștri prieteni ardeleni, dacă tot vrem să tragem de timp. Să nu o facem încă: s-ar putea să descoperim că mecanismul nu merge conform instrucțiunilor de funcționare.

În situațiile reale de argumentare deseori facem apel la autoritate și acest lucru este acceptat și de interlocutorii noștri, ca un suport ce ne duce mai aproape de adevăr. Nici vorbitorul, nici partenerul său nu ținesc demonstrarea unui adevăr incontestabil, exceptând cazul în care ar dori să rezolve pe calea argumentării o problemă de geometrie. În practică de obicei intrăm în jocuri de argumentare deoarece căutăm împreună adevărul și ne mulțumim cu situația în care găsim mai multe argumente în favoarea unei propoziții decât împotriva ei. Luăm în considerare opinia altor persoane deoarece presupunem că s-au ocupat mai îndeaproape cu problema pusă în discuție și dispun de cunoștințe mai aprofundate, mai extinse privind problema respectivă. Acceptăm experiența altor persoane, deoarece considerăm că este exclus să ne mintă. Dacă privim mai atent lucrurile, constatăm că baza apelului la autoritate este încrederea: încrederea în pregătirea profesională, respectiv în sinceritatea și bunăvoința unei

AD HOMINEM

persoane. Jocul argumentării sau al convingerii nu are doar reguli logice. Fiind o interacțiune, un rol cel puțin la fel de important îl joacă regulile etice.

De fapt și temeiul argumentării *ad hominem* este încrederea, mai precis lipsa de încredere. Cel care contestă o argumentare din cauza trăsăturilor de caracter sau a circumstanțelor argumentatorului, nu are încredere în faptul că vorbitorul este capabil să argumenteze inteligent sau bineintenționat. Nu are încredere în pregătirea, în capacitatea intelectuală, în onestitatea argumentatorului. Acestea sunt acuze grave și triste - și suntem înclinați să eludăm problema, numindu-l fabricant de sofisme pe cârcotaș (cel care argumentează *ad hominem*) și scăpând astfel de el.

Propun să punem deoparte cazul - probabil cel mai frecvent - când cârcotașul este rău intenționat. Simte că pierde în jocul de argumentare și atacă unde poate: începe în mod rău intenționat să atace la persoană, și este gata chiar să jignească interlocutorul în scopul păstrării integrității imaginii personale. Putem face abstracție de acest caz deoarece aici cârcotașul nu are temeii nici logic, nici moral.

Adevărata problemă o constituie cârcotașul bine intenționat. În cazul lui, defectele persoanei care argumentează constituie obstacole serioase în acceptarea argumentelor acesteia. Greu dăm crezare unui mincinos, despre un bețiv nu știm dacă acum tocmai este treaz sau nu, elogiile unui lingușitor le primim cu scepticism, etc. Ba chiar există o situație, în care *ad hominem* este justificat: atunci când în cazul unei argumentări prin apel la autoritate contraargumentatorul prin *ad hominem* atacă tocmai temeiul autorității invocate de argumentator. Dacă cineva vrea să mă convingă să mănânc doar mâncare crudă pentru că e mai sănătoasă și se întemeiază pe opinia unui medic, cârcotașul pe drept cuvânt poate remarca faptul că persoana respectivă nu este medic, nu are o astfel de pregătire. Dacă argumentatorul dorește să ne convingă despre existența extraterestilor și face apel la mărturia unei persoane, cârcotașul poate respinge această mărturie, arătând ca martorul anterior a mai depus mărturii false.

În celelalte cazuri, trebuie să recunoaștem că cârcotașul se află în derivă. Atacă autoritatea, atunci când de fapt baza argumentării este argumentarea cauzală, interpretarea semnelor sau - Doamne ferește! - deducția. Este în derivă din punct de vedere logic, dar adevărata problemă este de natură etică: nu poate coopera în actul argumentării, deoarece îi lipsește încrederea în partenerul de discuție.

Situația este asemănătoare în cazul argumentării *tu quoque*. Cârcotașul nici aici nu atacă întemeierea concluziei, ci legitimitatea actului de argumentare. Descoperă o contradicție între spusele și faptele argumentatorului, și pe această bază îi pierde încrederea în partenerul de discuție. Nu acceptă dreptul argumentatorului de a-i da sfaturi într-o problemă în care nici argumentatorul însuși nu se manifestă consecvent. Obiecția nici aici nu este de natură logică. Cârcotașul îl învinuiește pe argumentator de inconsecvență, dar nu e o inconsecvență logică, ci una practică.

Care este situația argumentului circumstanțial *ad hominem*? Cârcotașul bine intenționat pune sub semnul întrebării capacitatea argumentatorului ca în situația dată să formuleze o judecată obiectivă, nepărtinitoare. Îl bănuiește că are

interese/afecte care îi influențează alegerile și ale căror urme se regăsesc și în modul lui de raționare. Nu are încredere în faptul că în această situație concretă partenerul său este condus numai de intenția de a descoperi împreună adevărul. Cărcotașul este în derivă din punct de vedere logic, deoarece calitatea argumentării nu depinde de intenția argumentatorilor. Dar în actul de argumentare, ca și cooperare, este fundamental să clarificăm cine de ce a intrat în joc. Neîncrederea cărcotașului nu atinge "cum"-ul argumentării, ci "de ce"-ul ei. În acest sens evidențiază o disfuncționalitate mai adâncă a argumentării.

4

Să recunoaștem: *ad hominem* este o greșeală de argumentare care relevă tulburări mai profunde ale comunicării. Poate tocmai din acest motiv este mai des întâlnit și ne pune mai mult pe gânduri decât alte sofisme. Bineînțeles, nimeni nu se va lăsa indus în eroare de încercări de genul: îl recunoști pe omul care vine spre noi- nu - dar el este tatăl tău, deci tu nu îți cunoști propriul tată etc. Dar cădem deseori pe gânduri, când ne întâlnim cu un argument *ad hominem*.

Prietenul nostru ardelean produce o învălmășeală totală prin faptul că refuză să corespundă așteptărilor partenerului de discuție. Poate că nici nu observă că are partener de discuție. Pe de altă parte ne transmite nouă, celor care ne ocupăm cu filozofia, că e treaba noastră să explicăm lucrurile, să întemeiem propozițiile. El are dreptul să vorbească în vânt. Noi nu.

OLTREPASSAMENTO DELLA METAFISICA

DANIEL CORNELIU ȚUPLEA

REZUMAT. DINCOLO DE METAFIZICĂ. Depășirea, în sens figurat a trece "dincolo de metafizică", în contextul prezent, nu are sensul excluderii acestei discipline din orizontul culturii filosofice. Punctul de plecare al demersului speculativ propus constă în justa înțelegere a operei heideggeriene *Sein und Zeit* – "Ființă și timp": limbajul metafizicii necesar definirii "sensului ființării în general" este incompatibil cu dezideratul abandonării subiectivismului, fapt autoimpus de către Martin Heidegger. A trece dincolo de metafizică înseamnă elaborarea unui nou mod de gândire în cadrul tradiției filosofice. Metafizica reprezintă "relația omului cu ființa fiindului," în viziunea heideggeriană neavând nimic în comun cu definiția modernă a ontologiei ca "opinii diverse despre cunoașterea fiindului și a ființei." Acest nou mod de gândire, apofatic se poate spune, pe care îl propune Martin Heidegger dincolo de metafizică, constituie baza unei posibile filosofii negative.

1. Premessa

Che cosa significa l'oltrepassamento della metafisica? Prima di approfondire le implicazioni della questione accennata, è necessario spiegare bene i termini per evitare fraintendimenti. Oltrepassamento della metafisica, nella terminologia adoperata da Heidegger, non significa un lasciar alle spalle una disciplina, escludere come tale una realtà nell'atto dell'oltrepassamento; "oltrepassamento non vuol dire che una certa disciplina venga messa da parte ed esclusa dall'orizzonte della «cultura» filosofica"¹. Questa chiarificazione è una premessa, la quale ci accompagnerà in vista della comprensione dell'«oltrepassamento della metafisica», nel cammino che stiamo per proseguire.

Cosa si intende con il termine «metafisica»? Secondo Heidegger la "«metafisica» è già pensata come destino (Geschick) della verità dell'essente, cioè dell'essentità (Seindheit), intesa come un accadimento (Ereignung) ancora nascosto e tuttavia eminente, cioè l'accadimento dell'oblio dell'essere"². Tuttavia questa descrizione resta estranea a prima vista. Cerchiamo di vedere da dove deriva questa considerazione, quali sono i motivi che spingono a una tale descrizione della metafisica. Mi appoggerò sulle considerazioni fornite da Heidegger stesso, con l'intenzione di chiarire nei limiti del possibile la descrizione accennata prima.

¹ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954. *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, p.45.

² *Ibidem*, p. 45.

2. Richiamo all'opera «Essere e tempo»

Prendiamo come punto di partenza della nostra ricerca l'opera di Heidegger "Essere e Tempo". Il compito dell'opera *Sein und Zeit*, è quella di comprendere il «senso dell'essere», tuttavia questo compito è venuto meno perché la sezione «Tempo ed essere» – la terza sezione della prima parte – che doveva trattare «il problema del senso dell'essere in generale» non è apparsa.

Per quale motivo la terza sezione della prima parte di *Essere e tempo* è stata abbandonata? Il motivo si chiarisce se intendiamo veramente quale è stata l'intenzione delle prime due sezioni dell'*Essere e tempo*. Le prime due sezioni dell'opera hanno come compito l'intenzione di abbandonare la soggettività, ed in questo modo aprire la strada per la comprensione del «senso dell'essere in generale». La terza sezione non fu pubblicata perché il linguaggio della metafisica, non riusciva a rendere adeguata questa svolta (l'abbandono della soggettività e di conseguenza la comprensione della verità dell'essere). Ma per evitare di cadere nel soggettivismo – al quale era soggetto se avesse seguito il dato metafisico –, Heidegger ha rinunciato alla sua terza sezione. In *Essere e Tempo*, nelle prime due sezioni c'è lo sforzo di abbandonare il pensiero rappresentativo, la terza sezione doveva attualizzare questo abbandono in vista di un nuovo modo di pensare, che sia orientato verso l'illuminazione dell'essere³. Prendiamo un esempio. Andiamo al testo di Aristotele, vediamo nel testo stesso i significati degli concetti, consideriamo questi vari sensi dei concetti oggettivi. Ma poi, ad un'attenta analisi, riusciamo a trovare un filo conduttore che ci rivela i significati originali dei suoi concetti nell'ambito dello stesso pensiero greco. Ma in questa analisi, se la nostra analisi non è una cosa soggettiva, ovvero se la nostra analisi è oggettiva, allora quella di Aristotele è soggettiva. È proprio qui che interviene la rinuncia in un certo modo dello stesso Heidegger, di prendere di mira il significato generale del senso dell'essere. Si è accorto che il linguaggio non è capace di mettere per iscritto certe intuizioni. Alla fine si è accorto che se ci si trova sempre un fondamento, difficilmente si riesce ad uscire dal soggettivismo. Con il significato originario della verità $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ (non nascondimento) Heidegger cerca in un certo modo di sfuggire al soggettivismo; la verità proporzionale, è solo un modo della verità come disvelatezza, ha come fondamento la logica ed i primi principi. Tuttavia la logica non è capace di giustificare i primi principi ma solo di proporli e supporli come fondamento. Se in *Essere e Tempo*, il *Dasein*, era considerato come «fondamento» al quale ogni ontologia fondamentale deve fare ricorso, più tardi Heidegger stesso ha visto questo fatto come una impossibilità di uscire dal soggettivismo. È emblematico anche il fatto che la conferenza tenuta nel 1962, che ha lo stesso titolo della terza sezione dell'*Essere e tempo*, cioè «Tempo ed essere», cerca di pensare l'essere rinunciando a considerare l'essente, l'essere o il *Dasein* come fondamento.

³ Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt 1976. *Segnavia*, tr. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 1994³, p. 280-281.

Possiamo dire, per evitare fraintendimenti, che il compito di comprendere il «senso dell'essere» ha ricevuto le premesse con le due sezioni della prima parte – 1 «L'analisi fondamentale dell'Esserci nel suo momento preparatorio» dove ha elaborato il «problema dell'essere dell'Esserci»; 2 «Esserci e temporalità» dove ha elaborato il «problema del senso dell'essere dell'Esserci» –, pero è rimasto incompiuto nel venire meno della terza sezione della prima parte⁴. Il problema di fondo del senso dell'essere rimane centrale nel pensiero di Heidegger. L'essere sembra essere compreso da tutti, si dà per scontato. È proprio qui che interviene l'oblio ovvero l'abbandono dell'essere. "Abbiamo noi oggi una risposta alla domanda intorno a ciò che propriamente intendiamo con la parola «essere»? Per nulla. È dunque necessario riproporre il problema dell'essere"⁵. «L'oltrepassamento della metafisica» anche se è un'espressione più tardiva del pensiero di Heidegger, si iscrive nella sfera aperta da Essere e Tempo, che apre il cammino verso la comprensione del senso dell'essere, comprensione che è possibile se facciamo i conti con la tradizione filosofica. La «distruzione della storia dell'ontologia» della quale si accenna in Essere e Tempo, nell'"Introduzione all'«Esposizione del problema del senso dell'essere»", è possibile solo e soltanto se si cerca la verità del senso dell'essere. Il vero senso dell'essere è ciò che apre il cammino alla descrizione dell'ulteriore considerazione che scaturisce dall'esigenza di un nuovo modo di pensare, ed perciò un «oltrepassamento della metafisica». Ma vediamo per quale motivo il vero senso dell'essere esige una «distruzione della storia dell'ontologia». Il motivo è abbastanza semplice: il senso dell'essere in generale è possibile comprenderlo a partire dall'Esserci, che è l'essere privilegiato in rapporto all'essere, in quanto può comprendere il senso, e questa situazione si manifesta nella tradizione, per ciò è necessario fare i conti con la tradizione. Ma vediamo come presenta Heidegger la tradizione. Il gioco che si instaura nella tradizione filosofica è semplice. La tradizione nel suo dinamismo in quanto «tramanda» determinati contenuti, concetti, in questo tramandare spesso l'essenziale dei contenuti «è considerato di per se ovvio», e perciò non considera necessario andare alle fonti, anzi «blocca l'accesso alle fonti». In un certo modo la tradizione nel suo tramandare i concetti nel senso accennato prima, sradica se stessa, ma non si rende conto di questo sradicamento perché gli interessi che essa porta, nel suo tramandare, nasconde lo sradicamento⁶. L'oltrepassamento della metafisica, ha come scopo l'elaborazione di un nuovo modo di pensare dentro la tradizione filosofica, ed esige perciò che "la tradizione consolidata sia resa nuovamente fluida e che i veli da essa accumulati siano rimossi"⁷.

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubingen 1986. *Essere e tempo*, tr. it. di Pietro Chiodi., §8. Anche l'introduzione di Chiodi. La conferenza «*Tempo ed essere*» tenuta il 31 gennaio 1962 nello 'Studium Generale dell'Università di Friburgo i. Br', è stata pubblicata dalla Max Niemeyer Verlag Tübingen nel 1996 in *Zur Sache Des Denkens* p. 1-27 ma non può essere considerata come una terza sezione della prima parte dell'opera *Sein und Zeit*. In questa conferenza c'è l'intenzione di pensare l'essere senza una sua fondazione a partire dall'essente, ma neanche pensare l'essere come fondamento; dobbiamo rinunciare a considerare l'essere come fondamento a favore dell'essere che si dà. L'essere si dà (es gibt sein); non l'essere è (es ist) ma l'essente è.

⁵ *Ibidem*, sulla pagina prima dell'introduzione.

⁶ *Ibidem*, § 6.

⁷ *Ibidem*, § 6.

3. Ontologia e metafisica

Ma nella nostra analisi abbiamo visto che nell'Essere e Tempo, il termine chiave per capire il senso dell'essere in generale è l'ontologia, e noi abbiamo iniziato l'indagine partendo dalla metafisica. Per andare avanti nella nostra ricerca e per mostrare la validità del punto di partenza da Essere e Tempo, dobbiamo spiegare i termini di ontologia e di metafisica.

La metafisica è la «relazione dell'uomo all'essere dell'essente», ma poi ciò che viene elaborato e discusso è l'essente, l'essere dell'essente viene obliterato. La distinzione dell'essere e dell'essente rende possibile la metafisica: "la distinzione di ente (essente) ed essere si rivela come quello Stesso da cui ogni metafisica scaturisce ma a cui, nello scaturire, sfugge anche subito, quello Stesso che essa lascia dietro di sé e fuori del suo ambito come ciò che essa non pensa né ha più bisogno di pensare propriamente"⁸. Questa distinzione rende possibile «ogni nominare, esperire e concepire l'essente in quanto tale». Ma vediamo cosa si intende per ontologia, da dove deriva. Il termine ontologia appare all'inizio dell'epoca moderna nel 1613 in *Lexicon Philosophicum* di Rodolfo Goclenio e come termine deriva dal greco ma in un'accezione nuova; esso descrive «diverse opinioni sulla conoscenza dell'essente e dell'essere». Il termine ontologia, capito in questo senso, non ha assolutamente niente in comune con lo stesso termine adoperato da Heidegger in *Essere e tempo*. Heidegger usa la parola «ontologia» nel suo significato greco: "il chiamare ed il concepire l'essere dell'ente (essente)"⁹. Questa parola non indica una disciplina filosofica o un corrente filosofico ma denomina "un evento, cioè questo: l'ente (essente) viene chiamato in quanto tale, cioè nel suo essere"¹⁰. L'«ontologia» si fonda sulla differenza tra l'essere ed l'essente, e nomina la «differenza ontologica»¹¹. La metafisica sorge dalla distinzione di essere ed essente, ma nel suo sviluppo, non prende in considerazione l'essenza dell'essere, usa la distinzione di essere ed essente nella sua elaborazione, ma non medita sulla differenza. Per esempio il concetto universale dell'essere si fonda sulla distinzione tra essere ed essente e perciò il nominare è possibile, ma nella sua accezione, l'essere nella sua essenza sfugge, si dice la via attraverso quale l'essere viene distinto dall'essente, cioè mediante l'astrazione ma non si dice niente sull'essere stesso¹². In questo senso possiamo affermare che la metafisica «pensa l'essente in quanto tale», ma l'essente

⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, N I Erster Band. Pfullingen 1961; N II Zweite Band. Pfullingen 1961. *Nietzsche*, tr. it. di F. Volpi, p. 704.

⁹ *Ibidem*, p. 705.

¹⁰ *Ibidem*, p. 705.

¹¹ "Il cenno alla differenza ontologica nomina il fondo (*Grund*) e il «fondamento» («*Fundament*») di ogni onto-logia e quindi di ogni metafisica. Il nominare la differenza ontologica intende alludere al fatto che giunge un momento storico in cui v'è la necessità (*die Not*) e diventa necessario (*notwendig*) domandare del fondo e del fondamento dell'«onto-logia». Per questo in *Essere e tempo* si parla dell'«ontologia fondamentale»." M. Heidegger, *Nietzsche...*, *op. cit.*, p. 705-706.

¹² Cfr. *Ibidem*, dalla p. 700 alla p.709.

appare sempre nella «luce dell'essere». Tuttavia l'essere ha bisogno di essere pensato nella sua vera essenza e per ciò nella verità dell'essere. Heidegger nel suo articolo del 1949 "Introduzione a: «Che cos'è la metafisica?»" parte dall'affermazione di Cartesio che considera la filosofia come un albero che ha come radice la metafisica, il tronco la fisica ed i rami sono tutte le altre scienze. L'autore facendo allusione all'albero di Cartesio e considerando che «l'essere ha il suo avvento in una svelatezza (α)λη/θεια)» afferma: "si può dire che la verità dell'essere sia il fondamento in cui la metafisica, come radice dell'albero della filosofia, si sostiene e si nutre"¹³. Tuttavia pensare l'essere stesso significa «l'abbandono della metafisica» per il suo fondamento, perché «l'essenza della metafisica» è qualcosa d'altro della «metafisica». Nell'atto di abbandono della metafisica, non si può andare contro la metafisica, perché facendo così saremmo catturati dalle categorie della metafisica, che hanno determinato l'interpretazione dell'essere, non a partire dall'essenza dell'essere, ma fondandosi su un modo di pensare l'essere in vista dell'essente, finendo col pensare l'essente in quanto tale, usando l'essere per la comprensione e determinazione degli essenti. Le scienze formali ed empiriche non sono altro che il risultato di questa comprensione. "Nel pensiero che pensa la verità dell'essere, la metafisica è oltrepassata e cade la sua pretesa di amministrare il riferimento portante all'«essere» e di determinare in maniera decisiva ogni rapporto con l'ente (essente) in quanto tale"¹⁴. Quale è il compito del pensiero allora? Nell'«oltrepassamento della metafisica» il pensiero ha come compito di «rammentare l'essere stesso». Il compito del pensiero in Essere e tempo, che è un cammino verso il senso dell'essere, è, secondo lo stesso Heidegger, quello di "preparare l'oltrepassamento della metafisica"¹⁵. Ma chi ci spinge a questo abbandono del modo di pensare della metafisica se noi siamo così legati alla metafisica, la quale l'essere utilizza nella determinazione degli essenti? Se il nuovo modo di pensare parte dall'essenza dell'uomo, – e perciò anche la scelta del termine Esserci (Dasein)¹⁶ – difficilmente riusciamo a scappare dal soggettivismo, e così fallirebbe il compito Essere e tempo stesso, ma poi se si è determinati dall'essenza dell'essere non cadiamo nello storicismo? Però il pensiero di Heidegger è contro le considerazioni dello storicismo criticando il modello storiografico (Historich) di pensare, sottolineando il fatto di non poter cogliere l'essenza come Geschichte. Il destino (Geschick) dell'essere non ha niente da fare con la storiografia. La storiografia coglie solo uno dei modi della manifestazione dell'essere inviato (Schickt), del destino dell'essere (Sein-ge-schick). Ma il linguaggio della metafisica permette o non permette di chiarire un cammino che abbandona i due correnti che sorgono dalla metafisica – soggettivismo e storicismo –, senza cadere nell'uno o

¹³ M. Heidegger, *Wegmarken...*, op. cit., p. 318.

¹⁴ *Ibidem*, p. 319.

¹⁵ *Ibidem*, p. 320.

¹⁶ "Per cogliere contemporaneamente e in un'unica parola sia il riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo, sia il rapporto essenziale dell'uomo con l'apertura (il 'ci') dell'essere come tale, fu scelto per l'ambito essenziale in cui l'uomo sta come uomo il termine esserci (*Dasein*)". M. Heidegger, *Wegmarken...*, op. cit., p. 324.

nell'altro? L'oltrepassamento della metafisica va in questo senso! Nell'oltrepassamento della metafisica, il pensiero ha come compito proprio di «rammentare l'essere stesso». Se l'opera Essere e tempo è un cammino per preparare l'oltrepassamento della metafisica, cammino che si iscrive nel destino (Geschick) dell'essere, il quale nella storia (Geschichte) chiama il pensiero, allora c'è da chiedersi quale è il rapporto tra essere e pensare? Entra in questione se l'essere stesso provoca il pensiero? Spinge l'essere stesso verso «il salto»? Oppure è la decisione di un soggetto, che fa accadere questo fatto? Se sì è libera la via per il soggettivismo! Se è dell'essere stesso nella sua manifestazione questa decisione allora perché non sarebbe storicismo? Ma se né l'uomo, né l'essere sono spettatori, il rapporto come si instaura? Ovvero c'è rapporto? Per stabilizzare queste domande ci appelliamo al Ereignis.

4. L'Ereignis

L'Ereignis, non è un altro modo dell'utilizzo dell'essere per interpretare gli essenti o chiave ermeneutica come l'idea, la sostanza, la volontà! L'essere in quanto Ereignis non viene «determinato a partire dal tempo»; ma vediamo quale è il rapporto con l'uomo. "In quanto si dà essere e tempo solo nell'ap-propriadere im-propriadere (im Ereignen), a questo appartiene, come sua peculiare proprietà, di portare l'uomo in quel che gli è proprio come colui che percepisce l'essere, e vi acconsente, nel mentre in-siste (innensteht) nel tempo autentico. Così ap-propriadere a sé (geeignet) l'uomo trova il suo posto, appartenendovi (gehört), nell'Ereignis"¹⁷. L'Ereignis, non è un concetto, e anche non ha il senso corrente di accadere, ma dobbiamo cercare di vederlo nella costellazione dei termini con la radice di proprio (eigen) come Ver-eignen, Ent-eignen, uber-eignen e così via. L'Ereignis non bisogna rappresentarcelo, servendoci dalle categorie abituali perché, indica la via che chiama a pensare propriamente l'essere. " Pensare l'essere senza l'essente, significa: pensare l'essere senza riguardo (ohne Rücksicht) alla metafisica"¹⁸. L'oltrepassamento della metafisica in un certo modo, invita ad un nuovo modo di pensare ed a «dire l'Ereignis a partire da esso e in vista di esso». Per l'Ereignis la via ed il cammino del pensiero prende una forma apofatica, forse ci voleva alla fine della metafisica una filosofia negativa.

Sempre in questo cammino dell'oltrepassamento della metafisica, un altro fattore importante è il linguaggio, che nel suo sviluppo ed articolazione nel mondo della comunicazione, ha dimenticato in un certo modo il suo senso essenziale. Tuttavia il linguaggio non è solo comunicazione, "ma, per prima cosa, porta nell'Aperto l'ente (*essente*) in quanto ente (*essente*).[...] Il linguaggio nominando l'ente (*essente*), per la prima volta lo fa accadere alla parola e all'apparizione"¹⁹. Qua è importante accennare al fatto che Heidegger considera il linguaggio in senso essenziale la poesia (*Dichtung*), ed il suo carattere fondamentale il «dire» (*Sagen*), e che è sempre in

¹⁷ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tubingen 1969. *Tempo ed essere*, tr. it. di E. Mazzarella. p. 129.

¹⁸ *Ibidem*, p. 131.

¹⁹ M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt 1950. *Sentieri interrotti*, tr. it. di Pietro Chiodi. p. 57.

riferimento all'essere, dire ed essere si appartengono reciprocamente, ed in questo senso è da collocare anche il «dire dell'*Ereignis*» accennato poche righe prima²⁰. La metafisica a partire dal linguaggio come semplice strumento, prende in considerazione l'essere, riducendolo ad un strumento in un certo modo a favore dell'essente. "La metafisica non porta l'essere stesso al linguaggio, perché non pensa l'essere nella sua verità e la verità non come svelatezza e la svelatezza non nella sua essenza"²¹. Nella metafisica, che pensa l'essere in vista dell'essente, ed l'essente nella sua totalità, la verità non è capita come disvelatezza, non appare il gioco tra il velare e svelare. La verità si riduce all'asserzione, diviene una proprietà dell'asserzione, la verità non si comprende a partire dal rapporto all'essere ma è ciò che deriva dalla conoscenza, in rapporta ad essa, che è conoscenza degli essenti, perdendo così di vista il fondamento della verità ed perciò il fondamento stesso della metafisica. Per questi motivi pensiamo la metafisica come «l'accadimento dell'oblio dell'essere»²². L'oltrepassamento della metafisica è da comprendere come «sforzo di imparare a prestare attenzione all'oblio dell'essere»²³.

5. Nella crisi della verità dell'essente si intravede l'essere, il suo abbandono

Se l'oblio dell'essere accade nell'epoca della metafisica, allora, quale è il criterio che rivela l'oblio dell'essere? La metafisica si fonda sulla distinzione e la differenza tra l'essere ed l'essente. L'essere nell'epoca della metafisica si ritira a favore dell'essente. L'essente si trasforma in fondamento, l'essere dell'essente è pensato a partire da questo fondamento. Il pensiero si dispiega a partire dal fondamento ed inizia «il tramonto della verità dell'essente». Quando il fondamento non è più capace a reggersi come fondamento si denota una crisi. In questa crisi si annuncia il «tramonto della verità dell'essente». "Tramonto della verità dell'essente significa: l'evidenza (*Offenbarkeit*) dell'essente e solo dell'essente perde esclusività con cui finora si imponeva come criterio di base"²⁴. La metafisica sin quando non intravede la perdita del senso dell'essere ovvero la verità dell'essente, non necessita di un oltrepassamento. L'oltrepassamento della metafisica è un'esigenza della metafisica stessa. Quando la metafisica arriva a mettere in crisi il suo proprio fondamento, manifesta il suo compimento, annunciando il «tramonto dell'essente». Il compimento della metafisica accade quando l'oblio dell'essere non è più nascosto. Nel compimento, la metafisica ricorda il suo proprio dimenticare ovvero il tramonto della verità dell'essente. Nella verità dell'essente, l'essere si nasconde e rimane nascosto sin quando la verità dell'essente – che ha guidato l'intero arco dell'epoca della metafisica –,

²⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 58 e p. 69.

²¹ M. Heidegger, *Wegmarken...*, *op. cit.*, p. 321.

²² "La metafisica come accadimento dell'oblio dell'essere «include una supposizione, che è alla base di tutto, secondo cui, in conformità alla svelatezza dell'essere, il riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo apparterebbe all'essere stesso". M. Heidegger, *Wegmarken...*, *op. cit.*, p. 324.

²³ Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken...*, *op. cit.*, p. 323.

²⁴ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, p. 46.

viene meno come fondamento. È proprio con il progresso della scienza e della tecnica che la verità dell'essente come fondamento entra in crisi. Sia la tecnica quanto la scienza, trovano il loro fondamento metafisico nella verità dell'essente. Non è la metafisica stessa a mettere in crisi la verità dell'essente, ma questo accesso proviene dalla tecnica e dalla scienza, perché la tecnica e la scienza mettono in discussione il proprio fondamento, richiamando la differenza che sta al/nel fondamento, e perciò si ricordano dell'essere e della verità dell'essere, creando libero accesso alla meditazione. Quando la scienza e la tecnica si instaurano come criterio base, divenendo anche misura per ogni realtà, il compimento della metafisica comincia a intravedersi, l'uomo in questa sfera comincia a prendere il posto degli dei, ma quando gli uomini devono interpretare il ruolo che essi stessi si sono assegnati, si accorgono che i loro progetti vengono meno, il fondamento sul quale si fonda questa pretesa – la verità dell'essente – annuncia il suo fine. Questo fine non significa però che la verità non c'è, e nemmeno che l'uomo non sia capace della verità, ma ricorda il fondamento stesso sul quale la metafisica si fonda, cioè la distinzione tra l'essere ed l'essente, che però non va pensato come fondamento, ma fondamentale è il «non» di cui abbiamo parlato prima. Per poter parlare dell'«oltrepassamento della metafisica» è necessario accettare e approfondire l'oblio dell'essere che si mantiene nella storia dell'essere. Solo se ci inseriamo nell'accettazione - approfondimento (*Verwindung*) possiamo parlare dell'oltrepassamento (*Überwindung*) della metafisica. In questo passaggio comincia ad essere di capitale importanza l'*Ereignis* di cui abbiamo parlato prima.

La posizione di fondo che l'uomo incarna nel mondo moderno è l'aspirazione del controllo totale della realtà. La misura che gli permette questo controllo è il calcolo. Attraverso il calcolo, l'uomo riesce a mettere a sua disposizione tutte le forze delle quali la natura dispone. L'aspirazione da parte dell'uomo di esercitare il potere e possedere il potere deriva dalla considerazione della sua essenza come «volontà di volontà». La «volontà di volontà» è in un certo modo un'altra parola per parlare dell'essere. Ma in queste parole si presenta a noi la storia dell'essere che ha come fondamento l'essere dell'essente che è considerato come valore. Perciò la tecnica che cerca l'organizzazione automatica e totale del mondo è il frutto del pensiero metafisico che pensa l'essere dell'essente come valore ed il valore come volontà di volontà. Solo che attraverso la tecnica, la verità dell'essente come criterio sfiorisce, la devastazione della terra è un segno significativo del tramonto della verità dell'essente che annuncia l'oblio dell'essere. In questa prospettiva la tecnica è il segno visibile della «metafisica compiuta».

6. L'abbandono dell'essere e la violenza

Secondo Heidegger, il pensiero di Nietzsche, se anche nel suo contenuto è antimetafisico – considerando la sua filosofia «platonismo rovesciato», cambiando i due mondi ossia il mondo sovrasensibile come mondo dove regna la non-verità ed il mondo sensibile come mondo della verità –, rimane dentro la prospettiva della metafisica moderna che ha come filo conduttore la verità come certezza garantita dal soggetto («io penso»), che permette la pianificazione del mondo attraverso il calcolo. I valori costitutivi del concetto di «volontà di potenza» ovvero l'arte e la verità "sono solo nomi diversi per indicare la «tecnica» nel suo senso essenziale di pianificante-calcolante costituzione di «fondi»²⁵.

²⁵ *Ibidem*, p. 53.

L'essere nella storia della metafisica è considerato un dato ovvio, che non ha bisogno di ulteriori approfondimenti fuori dal campo dell'ovvietà, perciò rimane nascosto, dimenticato e di conseguenza non pensato. I caratteri dell'oggettività dell'essente – che si incarnano nella storia quando l'uomo diviene soggetto e l'«io penso» criterio di verità nella sfera della certezza – bastano per il calcolo e per la determinazione e organizzazione degli essenti, l'essenza stessa degli essenti in questo campo resta priva d'interesse non essendo calcolabile, qua interviene un fatto più grave perché i caratteri degli essenti divengono anche la vera essenza degli stessi. L'uomo che desidera il dominio sul reale, lascia alle spalle ciò che non si mostra; ciò che non può essere dominato, ciò che sta fuori dal campo dell'evidenza di conseguenza non è vero. L'oggettività è ciò che appare nella semplice presenza, ovvero i caratteri dell'essente, però non facciamo forse così l'errore di considerare solo ciò che appare come vero? Non limitiamo l'esplorazione ai caratteri fondamentali degli essenti, traendo da essi solo ciò che è utile? Non cadiamo forse nella trappola dell'apparenza? Non è forse questa apparenza che viene discussa dalla tecnica stessa? Chi destituisce l'essente come criterio norma di ogni verità se non l'analisi che si installa nel percorso delle possibilità che la verità dell'essente apporta. Non è forse la tecnica quella che ci conduce in quell'ambito dove si annuncia il tramonto della verità dell'essente così determinato ricordandoci l'oblio dell'essere?

In un certo modo, l'umanità nel suo fare, realizzare e dominare la realtà, è determinata da un principio di fondo che sarebbe la «lotta per la potenza». Ma la potenza in un certo modo si iscrive in un ambito dove lo scopo si trasforma in mezzo. La potenza non ha un bersaglio fisso che a sua volta deve essere raggiunto dall'umanità. La potenza trova il suo bersaglio nella lotta per il dominio, per la sicurezza, ed è disposta a sacrificare tutto anche le vite umane. La lotta per la potenza si origina e prende forma nel pensare l'essere e l'essere dell'essente come volontà. La potenza arriva a dominare l'umanità e non viceversa perché diviene il principio che regge l'umanità. Ma questo principio ha la radice metafisica che però lascia alle spalle le differenze, nel principio di potenza che determina l'umanità, la differenza tra l'essere ed l'essente non appare, e l'essente prende il sopravvento e di conseguenza l'essere va abbandonato. In un certo modo tutto il pensiero della metafisica occidentale vuole legittimare il principio della potenza come criterio fondamentale per la realizzazione ed il progresso dell'umanità per il quale "il calcolo pianificante che assicura la totalità dell'essente"²⁶ caratteristico dalla tecnica moderna è l'ultimo passo dell'assicurazione di «fondi» "del non-mondo dell'abbandono dell'essere"²⁷. Ad un attenta analisi l'essenza della metafisica, che si attua a partire dalla differenza tra l'essere ed l'essente, quando si dispiega, è violenza è niente altro perché, è la violenza che regge il pensiero metafisico nell'abbandono dell'essere!

²⁶ *Ibidem*, p. 61.

²⁷ *Ibidem*, p.64.

Conclusione

Il problema di fondo della nostra trattazione è stato determinato dalle varie vie che hanno avuto come meta l'esplorazione del problema dell'essere, all'interno del quale si è rivelato di capitale importanza il rapporto dell'essere con l'essenza dell'uomo, proprio perché in questo rapporto si instaura propriamente il pensiero.

La definizione dell'uomo – animale razionale – che ha fatto strada nella filosofia non ci accontenta più. La riflessione parte proprio da questo asserto. È proprio in esso che si instaura l'interpretazione filosofica che risponde alla domanda Che cosa significa pensare? Per entrare propriamente in quest'orizzonte di pensiero abbiamo bisogno di un salto, che ci permetta di penetrare nell'essenza del pensiero stesso. Tale salto ha un carattere terapeutico, ci invita di scoprire ciò che nel dinamismo della tradizione filosofica è stato rimosso, permettendoci di portare alla luce ciò che nel pensiero è stato sottratto.

L'Andenken, "il raccoglimento del pensiero volto all'indietro", ha il compito di indicare proprio ciò che nel pensiero occidentale si ritira lasciando spazio alla crescente tendenza di controllo e organizzazione totale che si attua attraverso la tecnica, rivelando, in un primo momento, l'appartenenza della tecnica all'origine del dispiegarsi dell'essere e dell'essente - che nello stesso dispiegamento avvia la via dell'abbandono dell'essere – e, in un secondo momento, la forte connessione tra la poesia e l'essenza del pensiero in virtù del fatto che il linguaggio della poesia non sta sulla superficie dell'orizzonte delle possibilità della comunicazione, ma il suo carattere fondamentale è il dire (Sagen), che è sempre in riferimento all'essere.

L'apporto di Nietzsche è di capitale importanza nella nostra riflessione proprio perché è quello che pone in luce le premesse del conflitto dell'uomo moderno. La definizione filosofica dell'uomo come animale razionale, si rivela inefficiente in rapporto alle nuove esigenze che nascono con lo sviluppo della scienza e della tecnica. È proprio su questo tema che una rilettura originale della tradizione filosofica ci aiuta a rilanciarci nella comprensione dell'essenza dell'uomo e dell'essere.

Con la teoria del superuomo Nietzsche richiama l'uomo a esprimere il suo pieno assenso alla vita, per essere capace di controllare il nuovo orizzonte che sta nascendo con la tecnica e la scienza, il controllo della terra. L'uomo di conseguenza ha bisogno di trasformarsi, ciò che l'ha determinato sin ora si mostra infondato. Tale infondatezza deriva da un approccio dell'uomo all'essere. L'infondatezza deriva proprio dal fatto che l'essere è interpretato a partire dall'essente, ed è proprio l'essente che funge come fondamento. Ma Nietzsche non è capace di dare un nuovo avvio all'interpretazione dell'uomo e dell'essere, e, secondo Heidegger, non fa altro che interpretare l'essere dell'essente come valore, che caratterizza l'interpretazione dell'essere a partire da Platone.

Tuttavia Nietzsche porta a compimento questa interpretazione, e perciò, con il compimento, la filosofia necessita un nuovo inizio che pensi la verità dell'essere. Nell'arco della metafisica, ciò che permette un'adeguata interpretazione dell'essere è fondato proprio su un'adeguata comprensione del tempo. Nella storia della metafisica sin dall'inizio il tempo perde il suo significato originario di tempo come donatore dell'essere, ciò che prevale è la presenza (rivelata dagli essenti) e a partire da essa va pensato il futuro ed il passato. Nietzsche con la teoria dell'eterno ritorno ci apre gli occhi e ci dà la possibilità di considerare in maniera nuova il tempo. Nell'epoca della metafisica, ciò che è rimasto impensato è l'essenza del tempo.

OLTREPASSAMENTO DELLA METAFISICA

Con "La questione della tecnica" attraverso l'analisi e l'etimologia delle parole chiave della filosofia si è mostrato il fatto che l'essenza della tecnica non può essere pensata atemporalmente. L'intera armatura concettuale riceve un senso nuovo attraverso il tempo. L'essenza della tecnica come Gestell è un modo di presentarsi dell'essere nell'epoca dell'organizzazione totale. Il pericolo si presenta nell'epoca della tecnica moderna come la possibilità della svolta dall'oblio dell'essere alla verità dell'essere.

Applicando lo stesso metodo di analisi etimologica delle parole incluse nella descrizione della scienza come teoria del reale, abbiamo visto che i termini hanno supportato una serie di modifiche, e che attraverso il metodo della scienza non riusciamo a raggiungere la sua stessa essenza, anche perché ciò che è caratterizzato come essenziale nelle varie scienze si mostra come l'inaggrabile. A questo punto interviene la meditazione ovvero "il tranquillo abbandono di ciò che è degno di essere domandato", che ci dà la possibilità di penetrare dentro l'essenza della scienza.

L'oltrepassamento della metafisica ha come scopo un nuovo modo di pensare. Questo sforzo di una nuova modalità di pensare è inaugurato da Heidegger in Essere e tempo, dove troviamo i prolegomeni del suo pensiero, che poi si maturano. Per pensare l'essere stesso c'è bisogno dell'abbandono della metafisica, perché la metafisica non è capace di guardare alla sua propria essenza. Nell'oltrepassamento della metafisica, il pensiero ha come compito di rammentare l'essere stesso. Ciò che ci invita propriamente a pensare l'essere è l'Ereignis. L'oltrepassamento della metafisica in un certo modo, invita ad un nuovo modo di pensare ed a «dire l'Ereignis a partire da esso e in vista di esso». Per l'Ereignis la via ed il cammino del pensiero prende una forma apofatica; forse ci voleva alla fine della metafisica una filosofia negativa.

L'IDEALE DELL'«ANIMA BELLA» IN SCHILLER

ARDIAN NDRECA

REZUMAT. "IDEALUL "SUFLETULUI FRUMOS "LA SCHILLER". Pornind de la exigențele moralei enunțate de Immanuel Kant, F. Schiller introduce în gândirea filosofică termenul de "suflet frumos," echivalent al perfecțiunii, definit prin terminologia contemplației estetice și a moralității omului ca individ. Afirmând echilibrul între rațiune și sensibilitate, Schiller așează problematica binelui moral pe fundamentul conceptual al antichității greco-romane și pe estetica kantiană. Perfecțiunea este rezultatul educației estetice care redă omului unitatea originară a întregii sale ființări, altfel spus conduce spre armonia dintre intelect și simțuri. Contemplarea frumosului este o cale de a pătrunde în lumea ideilor, fapt datorat libertății care se opune condițiilor generate de necesitate, pe de o parte, și capacității de orientare pe care omul o actualizează după un principiu estetico-spiritual pe de altă parte. În cele din urmă, "sufletul frumos" devine un semn al civilizației care se opune, după afirmațiile lui Schiller, "barbariei." Perfecțiunea sau "frumusețea sufletului" constă în armonizarea Adevărului cu Binele, fapt care se dobândește prin educarea sensibilității spre urmarea rațiunii și dirijarea voinței spre realizarea necondiționată a binelui. După Schiller: *Zu was Bessern sind wir geboren* – noi suntem născuți pentru a deveni ceva mai buni, ori numai Frumosul are puterea de a transfigura omul. Însă nu frumusețea lumii materiale are o astfel de putere, ci numai Frumosul – *Pulchrum* ca oglindă a categoriei transcendente a Adevărului – *Verum* și icoană a lui Hristos, dominantă a spiritualității creștinismului răsăritean, pe care Schiller o prefigurează. Însă aprofundarea acestei direcții rămâne o sarcină a teologiei contemporane.

1. Premessa sulla morale e la bellezza in Kant

Kant nella sua «meccanica superiore dello spirito umano» (F.H.Jacobi) aveva assegnato alla ragione una funzione legislatrice sulla sensibilità, quella lo portava nella sua austerità a respingere le Grazie (*die Grazien verscheuche*). F. Schiller invece tiene presente l'esigenza kantiana della morale, ma cerca di mediare attraverso un passaggio naturale la contemplazione estetica con il piano morale.

Perché, come avverte L. Pareyson: "In caso di conflitto il poeta non deve avere esitazione nella scelta: se il suo fine è il piacere estetico, egli dovrà preferire l'oggetto in cui, pur mancando la determinazione morale della volontà e la conformità alla legge, si riveli la potenza della volontà libera. L'artista ha da badare infatti più alle esigenze dell'immaginazione che alle esigenze della ragione".¹

¹PAREYSON L., *Etica ed estetica in Schiller*, Mursia, Milano 1983, p. 65.

La posizione di Schiller rimane in un equilibrio che considera alla pari la ragione e la sensibilità. L'esigenza del superamento del conflitto lo porta infatti a proiettare il soggetto al di là della pura ragione e del semplice sentire.² Mentre in Kant tra l'inclinazione (*Neigung*) e la ragione (*Vernunft*) non ci può essere alcuna relazione in senso costruttivo ed è esclusa ogni loro intesa.³

Per Kant la santità (*Heiligkeit*) consiste nella "perfetta adeguatezza della volontà alla legge morale", ed è "una perfezione di cui nessun essere razionale del mondo sensibile è capace, in nessun momento della sua esistenza".⁴ Troppo lontana appare perciò la bellezza intesa da Schiller come libertà nel fenomeno (*Freiheit in der Erscheinung*) dalla libertà kantiana vista come indipendenza dalle inclinazioni (*Unabhängigkeit von Neigungen*).

Secondo Schiller, nel mondo estetico, ognuno è un libero cittadino che ha tutti i diritti ed è doveroso per ogni uomo cercare di arrivare alla dialettizzazione (*Vereinigung*) della ragione con il sentimento e di conservarla, perché la sensibilità offesa è ugualmente pericolosa come la ragione oltraggiata. Nel caso di Schiller non abbiamo a che fare con l'entusiasmo di Shaftesbury, e nemmeno con quell'audacia degli illuministi, che, come lamenta Rousseau nel celebre *Discours* del 1750 scritto per l'*Académie de Dijon*, "hanno indiscretamente infranta la porta delle scienze e introdotto nel loro santuario una plebaglia indegna d'accostarvisi". Schiller, proprio come Rousseau, crede in una élite, in una cerchia di anime belle (*schöner Umgang*). Mentre il filosofo francese nel suo pessimismo osservava: "Riconosco che esistono alcuni genii sublimi che sanno penetrare attraverso i veli in cui la verità si avvolge". Questo piccolo numero conclude Rousseau: "constituisce la luce e l'onore del genere umano" (*Narcisse ou l'amant de lui même*).

Di tutt'altra specie la diffidenza e anche l'esito di Kant, perché come ha ben osservato A. Negri: "La kantiana «morale degli schiavi» nasce dall'assoluta diffidenza nei confronti del sensibile che non consente la considerazione delle anime, poche che siano, fornite di «fini sentimenti»".⁵

Schiller non si trova d'accordo con Kant non nell'ammettere il fondamento oggettivo dei doveri, ma nella maniera in cui essi vengono attuati e sui criteri attraverso i quali vengono adempiuti.

²Scrive infatti Schiller, non tenendo conto del rigore kantiano: "Una vivente bellezza femminile ci piacerà, certo, altrettanto ed anche un poco più di una egualmente bella, ma sola dipinta". SCHILLER F., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, a cura di A. Negri, A. Armando, 1993, Lettera XXVI, p. 231. D'ora in poi citerò il numero della lettera e la pagina dell'edizione curata da A. Negri. Solo per il testo originale farò riferimento a: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in Schillers Werke*, Nationalausgabe, Böhlau, Weimar 1943, vol. XX, pp. 309-412; il testo si trova riprodotto a fronte nella traduzione italiana: SCHILLER, *Educazione estetica*, a cura di G. Boffi, Rusconi, Milano 1998.

³Anche F. Petrarca ammette una dialettica esistenza (*vereinigen*) dei due piani nella sua amata: "Due gran nemiche insieme erano aggiunte, / Bellezza et Honestà, con pace tanta / che mai rebellion l'anima santa / non senti poi ch'a seco fur giunte". (*Canzoniere*, CCXCVII, ed. Sansoni, Milano 1993, p. 152).

⁴KANT I., *Critica della ragion pratica*, Rusconi, 1993, riporta a fronte il testo tedesco di K. Vorländer, vol. 38, Leipzig 1906 (1915), p. 249.

⁵NEGRI A., *Schiller e la morale di Kant*, Milella, Lecce 1968, p. 187.

Ma Schiller fu veramente un avversario di Kant? Pareyson pensa che Kant non comprese l'estetica di Schiller, come questi disse più tardi a Körner, ma il nostro autore scrive a Kant sostenendo che non poteva essere: "avversario Suo, cosa per la quale in realtà non ho la capacità né tanto meno l'inclinazione".⁶ Kant da parte sua chiamava *Über Anmut und Würde* "opera magistrale", (egli è appellato da Schiller: «Dracone della Germania»). Per Schiller rimane aperto l'orizzonte per una sintesi conciliante: "la realizzazione del bene la si raggiunge, più che lottando contro la sensibilità, educandola".⁷

2. L'«anima bella» in Schiller

L'uomo di Schiller è il cittadino borghese preoccupato a realizzare l'accordo tra la ragione (*Vernunft*) e la sensibilità (*Sinnlichkeit*), pronto a impedire all'intelletto (*Verstand*) di esercitare una funzione dispotica e deprimente sulla sensibilità, e dall'altra parte "di impedire allo stesso *sentiment*, alla stessa *Sinnlichkeit* di esplodere in modo da trasformare il suo possessore in un impetuoso «*masnadiero*»".⁸

In Schiller si intrecciano due elementi base della sua concezione estetica: l'influsso dell'antichità greco-romana e quello di Kant e degli esteti inglesi. Mentre la sua visione propria pur ispirandosi a queste fonti, riesce a culminare in un'originale teoria dell'*anima bella*.

3. L'ideale romantico in Schiller

Del periodo del romanticismo, anche nel suo caratteristico sviluppo tedesco dello *Sturm und Drang* si nota che la sua nascita avvenne "come reazione al gusto artificioso dei francesi". Se all'epoca del classicismo, inteso secondo i canoni di N. Boileau-Despréaux, dell'abate d'Aubignac e di Corneille, i classici e la natura venivano intesi in modo razionalistico come la base di ogni sforzo creativo, per Schiller doveva essere il sentimento a guidarci nella riscoperta della natura e degli antichi. Egli infatti comprende che per rifiorire il modo di sentire dei classici bisogna essere "ingenui", salvando allo stesso tempo lo spirito poetico.

I richiami al mondo classico non mancano dal romanticismo fino a Nietzsche. F. Hölderlin cantava nell'elegia *Pane e vino*: "Grecia felice! Casa di tutti i celesti / È dunque vero ciò che da giovani abbiamo udito?"; mentre Nietzsche esclamava: "L'aquila della mia speranza trovò / una Grecia nuova, pura". Schiller invece ne *Gli Dei della Grecia* si chiede quasi con la stessa *factio* dei classici: "splendido mondo, dove sei ora? - Ritorna, / o graziosa, fiorente età della natura!"⁹

⁶PAREYSON, *op. cit.*, p. 96.

⁷PAREYSON, *op. cit.*, p. 112.

⁸NEGRI A., *Introduzione* in SCHILLER, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, p. 16.

⁹SCHILLER, *Sämtliche Gedichte*, h. von J. Golz, Insel Verlag, Frankfurt a. Main, 1996⁴, p. 188. "Schöne Welt, wo bist du? - Kehre wieder, / Holdes Blütenalter der Natur!"; trad. it. *Gli Dei della Grecia*, a cura di N. Saito, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1963, p.35. È stato infatti osservato: "Di qui la conclusione schilleriana: l'intero popolo greco poté credere alla verità e alla bellezza, perché fra di esso vi furono artisti che resero visibili la Verità e la Bellezza, ed i greci riuscirono finalmente a nobilitarsi perché Virtù e Bellezza non sono che facce della medesima verità." Cfr. DOLORES FOLLIERO G., *Grazia e dignità dell'estetica schilleriana*, in *Aquinas*, 1990 (32) n. 1, p. 117.

E in questo riferimento alla Grecia ideale non mancano i dispiaceri che questi autori sentono constatando con amarezza che "dove un tempo le Grazie saltellavano, gli Anacreonti scherzavano e Socrate perì per la verità, ora pascolano gli Ottomani - e tuttavia... giace là, una eterna, incontrastabile testimonianza della divina Grecia, una sfida di questo popolo a tutti i popoli della terra."¹⁰

4. L'influsso di Kant

Schiller anche se stimolato dalla lettura della *Kritik der Urteilskraft*, riesce con originalità a ripercorrere con la riflessione le vie della grazia (*Anmut*) senza rimanere intrappolato nell'intelletto kantiano (*tabellarischer Verstand*). Secondo Pareyson, ammessa una "indubbia influenza di Shaftesbury", bisogna precisare che l'autore dell'*Über Anmut und Würde*, trova in Kant i concetti già elaborati che gli servono per meglio esprimere in modo filosofico la sua dottrina. Comunque Schiller, anche secondo il carteggio di W. Humboldt, fu stimolato da Kant e non proprio alimentato, poiché le sue idee espresse in *Anmut und Würde* (1793) e nelle *Briefe*, in germe, sono apparse in altre lettere, prima ch'egli conoscesse Kant.¹¹

5. L'armonia dell'anima bella

L'intento teoretico di Schiller è quello di assicurare all'uomo, attraverso l'armonia tra sensibilità e intelletto, l'unità originaria del suo essere intero. L'obiettivo dell'educazione estetica è l'armonia tra la *sinnliche Natur* e la *vernünftige Natur*, tentando di tirare fuori da questo stato di conflittualità una *Organisation*, che regoli le due funzioni in un tutto armonico (*harmonierendes Ganze*).

Non bisogna schiacciare la sensibilità, scrive Schiller, con la repressione (*Unterdrückung*), perché l'usurpazione sul sensibile e la relativa insurrezione lasciano mano libera alla barbarie, alla selvaggità e alla forza cieca (*blinde Stärke*), la quale "deciderà il preteso conflitto dei principi come un volgare pugilato (*Faustkampf*)".¹²

6. Il fondamento dell'educazione estetica

Un punto di notevole importanza è il modo in cui Schiller intende la materia e la forma dentro il suo universo estetico. L'ilemorfismo della natura umana si rispecchia anche nella vita estetica, ma non è scontato come nel caso dell'essenza umana. La forma artistica comporta un difficile sforzo dell'uomo che esce dalla barbarie per trovare le Grazie.

"L'uomo senza forma disprezza ogni grazia", mentre *der gebildete Mensch* è cosciente dell'*istinto sensibile*, nello stesso tempo avverte quell'*istinto formale*, che "vien fuori dall'esistenza assoluta dell'uomo o dalla sua natura razionale, e tende a porlo in libertà, a portare armonia nella varietà del suo fenomenizzarsi".¹³

¹⁰DOLORES FOLLIERO G., p. 128.

¹¹PAREYSON, *op. cit.*, p. 7, 33. Pareyson tiene a precisare anche in altri luoghi dell'opera l'idea che la teoria del bello in Schiller prende spunto da Kant, ma viene sviluppata come "una teoria nuova e originale" (p. 81).

¹²*Lettera settima*, p. 135. Nella *Lettera quarta* Schiller opera la distinzione tra *Wilder* e *Barbar*.

¹³Cfr. *Lettera X*, p. 146, *Lettera XII*, pp. 155-156.

In un'altra *Lettera* egli è più radicale quando scrive, che "il reale segreto artistico del maestro, consiste nel fatto che egli distrugge la materia con la forma".¹⁴ Questo trionfo dell'arte viene rappresentato in maniera simbolica nell'immagine dell'uccello in volo:

"Tra le specie animali. La specie degli uccelli è la prova migliore della mia affermazione. Un uccello in volo è la più felice rappresentazione della materia domata dalla forma, della gravità superata dalla forza"; perché: "la forza di gravità si oppone senza rischio alla forza vivente dell'uccello, allo stesso modo in cui, nelle pure determinazioni della volontà, l'inclinazione si oppone alla ragione legislatrice."¹⁵

Questa "forma" che ha domato la materia nella metafora del volo non è altro che quel "sublime estraneo", di cui Schiller canta nella poesia *Die Künstler*. Si tratta appunto dell'anima, che si è destata "dal lungo sonno dei sensi" per fondersi "nel mare dell'armonia".

7. Il principio di libertà

La libertà nel fenomeno come principio della bellezza costituisce un altro punto importante che distingue nettamente Schiller da Kant. L'arte desta nell'uomo il desiderio del bello, e davanti a questo desiderio che trascende gli schemi morali egli si sente libero, non solo nella scoperta e nella contemplazione, ma anche l'oggetto è libero a manifestarsi a lui. Nota infatti Pareyson: "Nel sentimento della bellezza l'uomo non è soltanto libero dal desiderio, in quanto ha superato la sensibilità animale nello slancio verso la conoscenza razionale, ma è libero anche dalla costrizione del dovere e della legge morale, in quanto in lui la ragione ha come alleata la sensibilità educata e raffinata, che non si oppone più alla legge della ragione."¹⁶

Il tema della libertà nel fenomeno (*Freiheit in der Erscheinung*), che troviamo nelle *Kalliasbriefe*, è antikantiano. Si tratta infatti della libertà nell'ordine del sensibile, intesa come autonomia dell'estetica fondata oggettivamente sul valore trascendentale del bello. È noto come questo ambizioso progetto di Schiller di oltrepassare Kant, nacque in lui dopo la lettura della *Kritik der Urteilskraft*.¹⁷

Certo, bisogna intendere questa libertà come indivisa dalla necessità, tutto ciò viene proclamato da Schiller, convinto che la necessità fisica non costituisce impedimento all'esercizio della libertà morale. Nel nostro rapporto con la bellezza, avviene non solo il cambiamento personale, ma tramite noi mutano anche coloro che ci circondano. L'educazione alla bellezza porta gli uomini ad una migliore coesione sociale e porta a varcare negli altri l'apparenza per cogliere l'arcano.

¹⁴ *Lettera XXII*, p. 206.

¹⁵ *Callia o della bellezza* in SCHILLER, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, a cura di A. Negri, p. 274. (cito *Kalliasbriefe*).

¹⁶ PAREYSON, *op. cit.*, p. 29.

¹⁷ Cfr. NEGRI A., *Introduzione*, p. 24-25. "Si vuol vedere la bellezza come libertà nel fenomeno, come libertà del corpo, come libertà sensibile, come libertà nella natura, come libertà nella materia, come libertà nella necessità?". *Ibidem*, p. 26.

In tal senso questa formazione è anche delicatezza e fragilità, ma indubbiamente si presenta attraente nei tratti dei vari protagonisti della letteratura del romanticismo. L'educazione estetica deve scoprire nell'evento della bellezza l'unità del sensibile e della ragione, e là dove questa unità manca deve costruirla: "Non è, dunque, solo poeticamente consentito, ma anche filosoficamente giusto, che la bellezza si chiami la nostra seconda creatrice".¹⁸

L'arte in questo modo è in grado di concepire in noi quel che in natura si genera spontaneamente. Il criterio per comprendere la validità estetica di un'opera d'arte è l'effetto di una "elevata equanimità e libertà dello spirito, connessa con forza e vigoria", che questa produce in noi.¹⁹

Scrive Schiller nella ventitreesima *Lettera*: "Uno spirito nobile, insoddisfatto di essere lui stesso libero, deve porre in libertà tutto il resto che lo circonda, anche ciò che è privo di vita".²⁰

Il rapporto tra libertà e bellezza sono espressi qui nei due aspetti fondamentali. La bellezza genera libertà, e l'autentica libertà è uno stato di bellezza. Karl Moor, Wallenstein, W. Tell, Don Carlos sono eroi che sentono il bisogno di avere la libertà di pensiero (*Gedankenfreiheit*), queste sono le anime belle che combattono per la libertà (*Freiheit*) e per la dignità (*Würde*) degli altri. Ma, come è stato notato da L. Mittner, Schiller si serve della drammaturgia per diffondere le sue idee, mentre con le sue idee impressiona di più le sue scene.²¹ Ora, la libertà tanto sospirata dai suoi protagonisti è l'istintiva reazione delle anime belle che percepiscono il brutto nella natura e nella società e tentano di rimediarsi anche tragicamente. Questi personaggi cercano di rendere liberi gli altri in quanto essi stessi sono liberi. Ma, la differenza fra gli eroi e i tiranni, è che i primi sono liberi e sono anime belle, i secondi invece, non sono anime belle perché giacciono schiavi delle loro passioni.

Schiller nella sua concezione della bellezza come libertà nel fenomeno (*Schönheit also ist nichts anders Freiheit in der Erscheinung*) si allontana ancor più da Kant, ma il punto fondamentale rimane "l'esaltazione della volontà che ha saputo affrancarsi dalla sensibilità e lasciarsi determinare dalla ragione, che cioè ha saputo determinarsi da sé".²²

¹⁸ *Lettera XXI*, p.202. Scrive anche Negri nella *Introduzione*: "non c'è più lo *schöner Umgang* auspicato da Schiller, perché vige il rapporto utilitaristico". (p. 45); e aggiunge: "Lo stato estetico (*der ästhetische Staat*) di Schiller si oppone sia allo «stato dinamico dei diritti» uscito dalla rivoluzione francese, sia allo «stato etico dei doveri» teorizzato da Kant" (p. 33). Osserva anche L. Pareyson: "Secondo Schiller: il principio della bellezza è la libertà nel fenomeno; il principio della nostra rappresentazione della bellezza è la tecnica nella libertà. Così, la bellezza è «autonomia nella tecnica, libertà nella conformità all'arte». Questa tecnica è la libera tecnica della natura, giacché deve apparire come determinata dalla natura della cosa". PAREYSON, *op. cit.*, pp. 72-75.

¹⁹ *Lettera XXII*, p. 204.

²⁰ *Lettera XXIII*, p.212.

²¹ Cfr. MITTNER L., *Storia della letteratura tedesca*, Einaudi, Torino 1971, *Il Dal pietismo al romanticismo*, tomo II, p. 443.

²² PAREYSON, *op. cit.*, p. 90. Continua lo studioso: "La legge morale è da considerarsi più come espressione della libertà umana, e quindi della sua dignità, che dell'insufficienza dell'uomo" (ivi).

Contemplando la bellezza attraverso la libertà noi entriamo nel mondo delle idee, e questa è una prova che l'uomo anche se condizionato dalla necessità, non ha perso la capacità di orientarsi secondo il suo principio estetico-spirituale. È uno stato interno dell'anima che dà origine alla libertà, osserva Schiller nella ventiseiesima *Lettera*, e deve essere un dono della natura. Quando manca la bellezza abbiamo l'uomo frazionato di Rousseau, l'uomo che si muove nella massa, l'uomo numero: "soltanto là dove egli, nella propria capanna, tranquillo, parla con se stesso e, appena esce, con tutto il genere umano, sboccherà il leggiadro fiore della bellezza".²³ Qui il *redi in teipsum* agostiniano non è approntato alla scoperta della fede come nel caso di Pascal, ma piuttosto per il lievitarsi della bellezza dell'anima. Questa libertà nel fenomeno non è che "l'autodeterminazione in una cosa, in quanto essa si rivela nell'intuizione"²⁴

Il soggetto, solo quando dimentica se stesso e riesce a compiere con facilità il suo dovere, come se agisse per un istinto innato, solo allora è capace a gustare la bellezza nella libertà. Invece, se egli è mortificato dal dovere, non ha la possibilità anche se volesse mettersi nelle tracce della bellezza, poiché mancano in lui la spontaneità e la libertà.²⁵

Per Schiller il criterio della valutazione del bello non è di natura morale, come nel caso della dicotomia kantiana di bello e sublime. Il bello è libertà quando diventa espressione della natura, solo allora possiamo riflettere su di esso anche da un punto di vista morale. Conclude Schiller: "In una parola: un'azione libera è un'azione bella, se coincidono l'autonomia dell'animo e l'autonomia nel fenomeno. Perciò la bellezza morale è il *maximum* della perfezione del carattere di un uomo, perché soltanto in questo caso ha luogo, se per *lui il dovere si è convertito nella natura*."²⁶ Solo allora le Grazie non fuggono più impaurite.

8. L'«anima bella» come segno di civiltà

Plotino pensava che in tutti noi doveva essere una traccia dell'*anima bella*²⁷; però quest'orma si è persa, a causa della "barbarie umana". Paradossalmente lo sviluppo auspicato dagli illuministi francesi di matrice materialistica ha condotto l'uomo dallo stato di *Wilder* a quello di *Barbar*, con la conseguente riduzione dell'uomo originario in un ammasso di rottami irriconoscibili (Hölderlin).

La bellezza, come la intende Schiller, è un termine medio come dinamica ma superiore come qualità fra la sensibilità e la razionalità, in questo senso i termini di desiderio e conoscenza si incontrano: "perché la contemplazione estetica è sensibile sì, ma non appetitiva, è conoscitiva sì, ma non razionale"²⁸.

²³ *Lettera XXVI*, p. 227.

²⁴ *Kalliasbriefe*, p. 259.

²⁵ Cfr. PAREYSON, *op. cit.*, p. 78.

²⁶ *Kalliasbriefe*, p. 266.

²⁷ Scrive Plotino: "Ma poiché il Padre è troppo grande per essere bello, egli soltanto è il primo ad essere bello, benché anche l'anima sia bella: egli però la supera in bellezza, in quanto essa è una traccia di lui, e perciò è bella per natura, anzi è ancor più bella quando guardi lassù". PLOTINO, *Enneadi*, V, 8, 13, a cura di G. Faggini, Rusconi, Milano 1992³, p. 929.

²⁸ PAREYSON, *op. cit.*, p. 27.

La *Vereinigung* schilleriana non si deve intendere come una unione dove le componenti perdono la loro natura per acquistarne una nuova: "La bellezza congiunge i due stati opposti del sentire e del pensare e tuttavia non c'è assolutamente nulla di intermedio tra di essi".²⁹

Anime belle sono primariamente quelle che hanno lasciato agire su di sé la forma, in modo tale da essere educate attraverso la bellezza, mentre per l'artista c'è una particolare chiamata alla vocazione della bellezza. È celebre il testo della nona *Lettera* dove il Nostro scrive: "L'artista è sì figlio del suo tempo, ma guai a lui se ne è, nel contempo, l'alunno o, addirittura, il favorito".³⁰

Con questo richiamo al valore dell'arte in sé, Schiller mette in guardia perché sa che: "Il figlio della bellezza, uscito / armonioso e perfetto dalla vostra mano, / perde ora lo scettro che portava, / appena è diventato realtà".³¹

Egli afferma che del bello si danno tre fondamenti: uno *oggettivo razionale*, che consiste nella "finalità oggettiva dell'oggetto", così il bello è ridotto al perfetto; un fondamento *soggettivo sensibile* che riduce la bellezza al modo di percepire la sensibilità; un fondamento *soggettivo razionale* che riduce la bellezza al giudizio riflettente, cioè al libero gioco. La prima è dei metafisici come Wolff, la seconda degli empiristi come Burke, e la terza di Kant.³²

Presentare un puro concetto della bellezza non è possibile, l'importante è che l'esperienza ci insegna che c'è una "influenza della bellezza", ma anche se sappiamo indicare gli elementi che nella loro unione producono la bellezza, con ciò non è spiegata la genesi della medesima, poiché ciò richiederebbe una intrinseca comprensione di questa *Vereinigung*, cosa a noi impossibile. Rimane però fermo il fatto che la bellezza non è né pura forma né pura vita, ma è il gioco (*Spiel*) di questa armonia che esprime la stessa armonia dell'uomo.³³

Attraverso questa riconciliazione tra l'intelletto e la sensibilità avviene nell'uomo l'identificazione tra *Menschheit* e *Schönheit*, la bellezza deve "stimolare rilassando e rilassare stimolando entrambe le nature" - cioè la bellezza dolce agisce come forma tranquilla sull'uomo di natura mitigando la sua rozzezza, mentre agisce come immagine vivente sull'uomo civilizzato, e lo riconduce al sentimento e all'intuizione.

"La perfezione dell'umanità consiste nell'anima bella, che è quella in cui «i due principi si trovano in perfetta armonia», e che per il fatto solo d'essere bella è anche buona".³⁴ Il risultato dell'anima bella consiste nella riuscita di educare la sensibilità a seguire spontaneamente la ragione e a precederla nel volere il bene.³⁵

²⁹NEGRI A., *Schiller e la morale di Kant*, p. 192.

³⁰*Lettera IX*, p. 141.

³¹*Die Künstler*, in *Sämtliche Gedichte*, p. 205; trad. it. di N. Saito in *Schiller e il suo tempo*, p. 87.

³²Cfr. PAREYSON, *op. cit.*, p. 70.

³³*Lettera XV*, p. 171.

³⁴PAREYSON, *op. cit.*, p. 94.

³⁵Canta F. Petrarca : "Anima bella, da quel nodo sciolta / che più bel mai non seppe ordire
Natura, / pon' dal ciel mente a la mia vita oscura, / da sì lieti pensieri a pianger volta."
(*Canzoniere*, CCCV, ed. cit., p. 154).

Per rendere razionale l'uomo sensibile non rimane che la via dell'educazione estetica, perché, l'effetto del bello si traduce nella libertà dalle passioni. Il passo dallo stato estetico a quello logico e morale è molto più facile che il passaggio dallo stato della cieca vita delle passioni a quello estetico. Questo passo l'uomo lo compie con la volontà attraverso la *ästhetische Erziehung*.

A Schiller piace ripetere che colui che si trova nello stato estetico è libero da qualsiasi costrizione e si sente felice : "Colui che nessuna violenza spaventa lo disarma il soave rossore della pudicizia e le lagrime soffocano una vendetta che nessun sangue poteva spegnere".³⁶

Ci troviamo davanti a un desiderio, oppure davanti a qualcosa che si può raggiungere attraverso l'educazione! Penso che l'ideale di Schiller può avere la sua incisività nella nostra vita quotidiana: "Lo stato della bella apparenza, o regno dell'apparenza estetica (*Reich des ästhetische Scheins*) è l'utopia antilluministica di Schiller, proiettato con forza contro lo schermo di una realtà umana, almeno la più comune e volgare".³⁷

Conclusione

Schiller ha usato l'arte, per divulgare le sue idee filosofiche, e dall'altra parte ha voluto ricondurre il bello e il bene in una sfera naturale e spontanea dove esse non hanno mai abitato. In questo modo egli ha portato la sua visione estetica e morale al di là del Bene e del Male, rendendola astratta e limitata nella sua attuazione. Il suo difetto sta nel fatto che egli prospetta la conciliazione tra sensibilità e ragione, ma non dice quale fu la causa della scissione. Inoltre, osserva le perdite derivate dal passaggio da *Wilder e Barbar*, ma non chiarisce la necessità di questi movimenti. In altre parole, l'uomo di Kant che conosce solo il fenomeno, e quello di Schiller che vuole solo il fenomeno, rimangono in se stessi non conciliati.

"Siamo nati per migliorare" (*Zu was Besserm sind wir geboren!*), scrive Schiller, e nel suo contesto suona come la dostoevskiana frase dei *Demoni*: *solo la Bellezza salverà il mondo!* Ma la bellezza di Schiller, se non si risolve nell'ideale romantico, rimane troppo vaga e chimerica per poter trasformare la realtà positivamente.

Alla tentata sintesi schilleriana tra bellezza e bontà manca l'elemento base, il fondamento ontologico. La necessità di un tale fondamento avvertiva anche l'ingegno di P. Evdokimov, il quale sulla scia della tradizione teologica ortodossa, lo ha indicato nello Spirito Santo della Bellezza.³⁸ Donde deriva il potere della Bellezza e la sua forza di trasfigurare l'uomo? La Bellezza è lo specchio della

³⁶ Lettera XXVII, p. 240.

³⁷ NEGRI A., *Schiller e la morale di Kant*, p. 177. Mentre Hegel, nella *Phänomenologie des Geistes*, darà un giudizio molto severo sull'anima bella, bollandola come priva di rapporti con l'esterno, votata a svanire come nebbia informe e a dissolversi nell'aria. Cfr. LUGARINI L., *Hegel e l'esperienza dell'anima bella*, in *Giornale di metafisica*, 1980 (II), n. 1.

³⁸ Cfr. EVDOKIMOV P.N., *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Desclée de Brouwer, Paris 1972; trad. it., *Teologia della bellezza*, Ed. San Paolo, Milano 1996⁶, pp. 59-64.

ADRIAN NDRECA

Verità, è l'icona di Cristo. Ma, "se la verità è sempre bella, la bellezza non sempre è vera", ripete Evdokimov con Plotino. Sta qui l'ambiguità della bellezza terrena e dell'estetica schilleriana. Non è sufficiente che il bello ci impressioni per riconciliare la natura con lo spirito. È soltanto lo Spirito della Bellezza che ha il potere di salvare l'umanità ferita mortalmente, di rialzarla dallo stato di bruttezza e di restaurarla secondo i disegni dello Spirito: "La natura attende gemendo che la sua bellezza sia salvata dall'uomo divenuto santo".³⁹

Schiller non ha saputo indicare il mistero della bellezza, l'impulso della conciliazione. Egli ha dato solo un incerto tracciato, mentre nella tradizione cristiana orientale i tratti della Bellezza che salva e concilia l'uomo, si colgono nell'icona di Cristo salvatore.

³⁹ EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 62.

LOCURI DE EXPLOATARE A MINEREURILOR DE FIER ÎN DACIA ROMANĂ

CONSTANTIN ILIEȘ

RIASSUNTO: LUOGHI PER SFRUTAMENTO DEI MINERALI PER IL FERRO NELLA DACIA ROMANA. Il ruolo determinante che ha avuto nel progresso della società nella Dacia romana l'estrazione e la riduzione dei minerali per il ferro, la lavorazione e la trasformazione del metallo in una larga serie di strumenti e diversi altri oggetti, richiesti dalla civiltà romana, ci ha spinti a trattare in quest'articolo il problema dei luoghi di sfruttamento del ferro. In mancanza di fonti letterarie antiche, in riferimento allo sfruttamento del ferro in Dacia, i resti epigrafici ed archeologici permettono l'identificazione di tre categorie di luoghi in cui furono ricavati i minerali per il ferro: miniere certe (Țara Hațegului, zona Banatului,), miniere probabili (le zone della Dacia, dove le ricerche topografiche mineralogiche hanno localizzato i minerali per il ferro) e miniere possibile (le parti orientali della Transilvania).

În urma cuceririi romane, Dacia a intrat în orbita sistemului sclavagist clasic și a cunoscut o dezvoltare fără precedent a culturii materiale, progres generat de viața economică înfloritoare, continuu extinsă și diversificată.¹ Una din ramurile principale a economiei Daciei romane, a reprezentat-o mineritul, avântul luat de exploatarea bogățiilor subsolului, prin extragerea diverselor metale, inclusiv a fierului, servind în primul rând satisfacerii nevoilor interne ale provinciei.²

Tocmai rolul determinant pe care l-a jucat în progresul societății din Dacia extragerea și reducerea minereului de fier iar apoi prelucrarea și transformarea metalului într-o gamă largă de unelte și diverse alte obiecte, pe care le reclama civilizația romană, ne-a îndemnat să abordăm, în textul de față, problematica locurilor în care au fost exploatate minereurile de fier în Dacia.

Cantitatea mare și diversitatea obiectelor de fier, unelte, arme și piese de uz cotidian, descoperite în toate așezările cu caracter civil și militar din Dacia romană, implică exploatarea zăcămintelor de fier pe scară largă. Totuși, literatura noastră arheologică, mai veche sau mai nouă, este relativ săracă în ceea ce privește indicarea locurilor de extracție a minereului de fier. Această situație se explică, pe de o parte, prin absența izvoarelor literare antice referitoare la exploatarea fierului în Dacia, iar pe altă parte, prin faptul că exploatarea ulterioară, din evul mediu și, mai cu seamă din epoca modernă, au înlăturat în mare parte urmele exploatărilor din antichitatea romană.

¹ V. Christescu, *Viața economică în Dacia romană*, Pitești, 1929, p. 2; C. Daicoviciu, *La Transylvanie dans l'Antiquité*, Bucarest, 1945, p. 133; D. Tudor, *Oltenia romană*, București, 1958 p. 49; *Istoria României*, vol. I, București, 1960, p. 396; M. Macrea, *Viața în Dacia romană*, București, 1969, p. 290-292.

² M. Macrea, *op. cit.*, p. 298; D. Protase, V. Cazacu, în *Istoria gândirii și creației științifice și tehnice românești*, I, București, 1982, p. 212.

În acest context, încercările de identificare precisă a exploatărilor romane, problemă importantă ce reprezintă însăși premisa esențială a metalurgiei propriu-zise a fierului, trebuie să se întemeieze pe analogiile cu situația existentă în alte provincii ale Imperiului cât și pe observațiile de teren și studierea literaturii geologice, precum și, pe rezultatele cercetărilor arheologice din ultimele decenii chiar dacă acestea, inclusiv cele de suprafață, nu au fost întreprinse, de regulă, cu scopul declarat de a localiza exploătările miniere din epoca romană. (Fig. 1).

În cadrul statului roman, mineritul a cunoscut o importanta sporită abia după războaiele punice, când marile și înfloritoare regiuni miniere din Hispania, exploatate intens de către cartaginezi, au fost preluate de către romani. După ce la sfârșitul perioadei Republicii s-a înregistrat un proces de frânare a producției miniere, odată cu ocuparea unor teritorii cu însemnate resurse minerale, producția s-a extins. Ca urmare, această ramură a devenit în perioada Imperiului, deci atunci când și Dacia este încadrată în hotarele acestuia, o importantă sursă pentru bugetul roman. Fenomenul s-a datorat, în primul rând, necesității crescânde de metale, inclusiv de fier, în condițiile dezvoltării producției și a schimbului de mărfuri din cadrul structurilor de producție sclavagiste predominante³.

Importante zăcăminte de fier, din zone de munte și de deal, au fost exploatate la suprafață și în subteran, atât în provinciile vecine sau mai apropiate de Dacia, ca de pildă Dalmația⁴, Moesia Superior⁵ sau Noricum⁶, cât și în altele mai îndepărtate, ca de exemplu Hispania⁷, Gallia⁸, Britannia⁹ sau Germania¹⁰.

În ceea ce privește perspectiva geologică a problemicii exploatării zăcămintelor de fier, așa cum arată cercetările de topografie mineralogică, pe teritoriul României, pot fi luate în considerare, ca surse posibile de extracție, toate zonele țării unde au fost localizate, ca existând, minereuri de fier. Astfel, principalele minereuri de la noi¹¹, în ordinea descrescătoare a oxizilor de fier, sunt următoarele: magnetitul (71, 4 %), hematitul (70 %), limonitul (63 %), sideritul (48, 3 %) și calcopiritul (46, 6 %). Aceste minereuri, menționate pe teritoriul țării noastre,

³ T. Frank, *An economic history of Rome*, Baltimore, 1927.

⁴ *DA*, III, 2, s. v. *metalla* p. 1675-1686 (E. Ardaillon).

⁵ S. Dusanič, în *Arheoloski Vestnik*, XXVIII, p. 167, 1977.

⁶ W. Schmid, *Norisches Eisen, Beiträge zur Geschichte des österreich Eisenwesens*, Vienne, Berlin, Düsseldorf, 1932.

⁷ J. M. Blazquez, *Explotaciones mineras in Hispania*, în *Seminario de historia social y economica*, 1969, p. 3-62.

⁸ A. Daubrée, *Aperçu historique sur l'exploitation des mines métalliques de la Gaule*, în *Revue Archéologique*, 1881, p. 201-221, 261-284, 327-353.

⁹ G. C. Whittick, *Roman mining in Britain*, în *Trans. Newcomen Soc.*, t. XII, 1931-1932, p. 57-84.

¹⁰ O. Davies, *Roman Mines in Europe*, Oxford, 1935, p. 120-145; R. Pleiner, *Die Eisenverhüttung in der Germania Magna zur römischen Kaiserzeit*, în *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts*, XLV, 1964, p. 11-86.

¹¹ *Dicționar tehnic poliglot*, 1949-1955, s. v. *Minereu de fier, Chalcopirita, Hematit, Limonit, Magnetit, Siderit*

LOCURI DE EXPLOATARE A MINERELOR DE FIER ÎN DACIA ROMÂNĂ

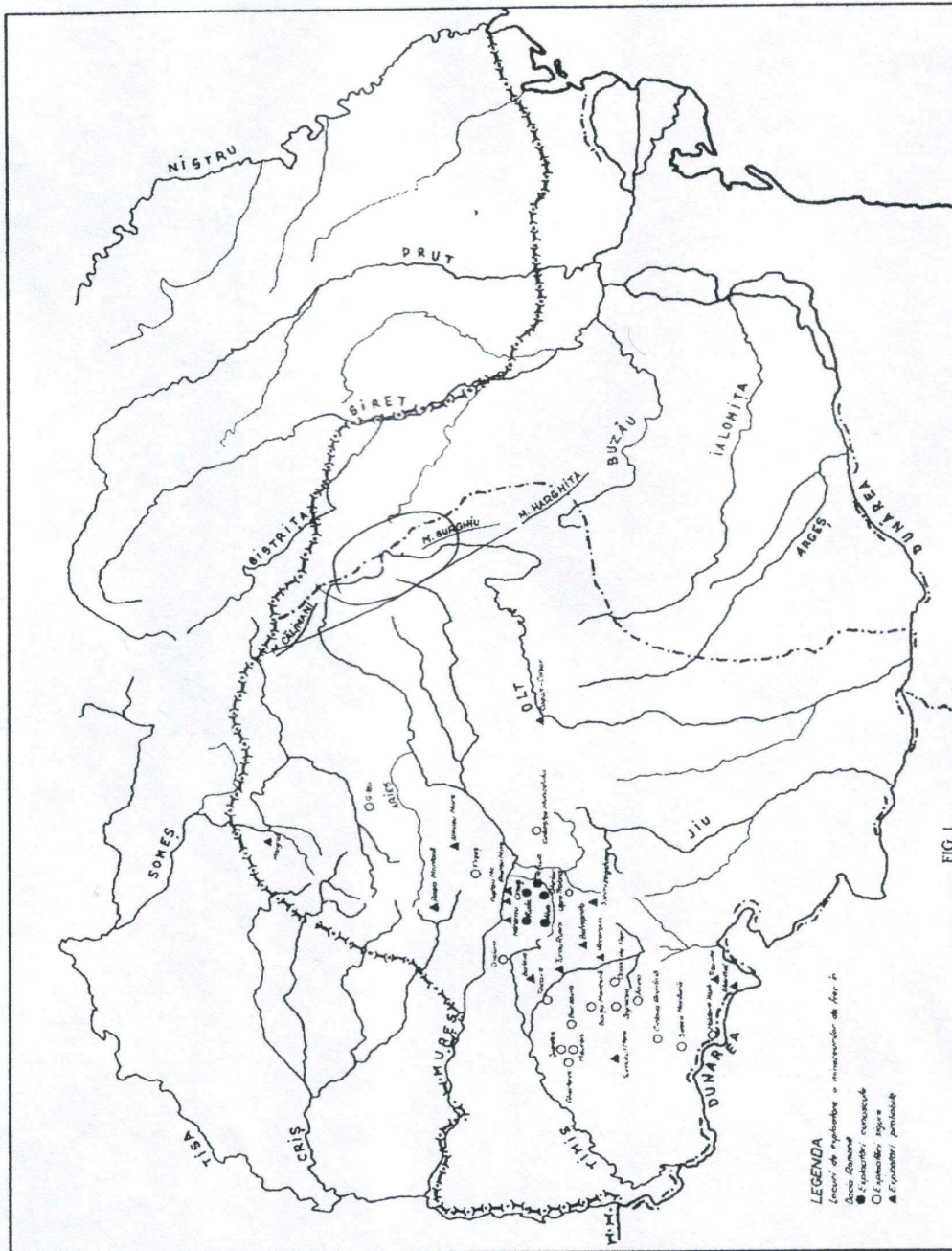


FIG 1

apar, de regulă, asociate în cadrul acelorași zăcăminte, iar numărul lor depășește 100 de localități pe teritoriul cărora au fost semnalate. Totodată, existența zăcămintelor a fost identificată uneori în două-șase locuri de pe raza localităților actuale¹². În epoca romană, teoretic, oricare din aceste zăcăminte, indiferent de grosimea mai mică sau mai mare a straturilor, au putut fi exploatare, desigur cu anumite preferințe pentru minereurile mai bogate. Dar, în mod evident, de la simpla existență a zăcămintelor și până la presupunerea exploatării lor, sau doar a unora dintre ele, deosebirea este prea mare pentru a putea fi apreciate în ansamblu.

De altfel, în problema exploatării fierului în lumea antică, în general, trebuie să se renunțe la noțiunea de zăcământ în accepțiunea ei actuală, care cuprinde pe lângă prezența minereului de fier și o serie de alți parametri, legați de rentabilitatea exploatării și de o anumită cantitate de rezervă¹³. Problema trebuie analizată prin prisma gradului de dezvoltare economică în epoca romană, iar zăcămintele exploatare trebuie privite din punctul de vedere al cantităților de fier necesare, mai ales a capacității de prelucrare a minereului¹⁴.

Această ultimă relație este dată, cu aproximație, de dimensiunile cuptoarelor de redus minereuri, descoperite pe teritoriul Dacici, cât și în alte provincii ale Imperiului¹⁵. Ținând cont de acești parametri de natură metalurgică, se poate efectua reducerea la scară a noțiunii de zăcământ pentru antichitatea romană, reducere care permite renunțarea, în unele cazuri, chiar la zăcămintele foarte bogate, dar îndepărtate, și luarea în considerare a surselor de fier mai apropiate de așezările omenești.

Se impune deci, o tratare diferențiată a zăcămintelor de minereu, cu atât mai mult cu cât, așa cum s-a mai arătat, izvoarele literare referitoare la activitatea extractivă lipsesc, iar minele au fost exploatare continuu în evul mediu și în perioada modernă, încât urmele celor antice, cu unele excepții, care vor fi prezentate în continuare, au dispărut sau se pot confunda cu cele de mai târziu. De asemenea, față de perioada romană, tehnica minieră medievală a progresat prea puțin, cea ce poate da naștere la confuzii, când este vorba de identificarea vestigiilor romane.

În rândul exploatărilor sigure, ale căror urme au fost, în secolul trecut, sau mai sunt și acum vizibile, se număra în primul rând cele din Țara Hațegului, de pe valea și din bazinul Cerna, în zona denumită azi a Hunedoarei, renumită încă din antichitate pentru lucrările de exploatare a minereului de fier. Punctele de exploatare minieră se întâlnesc în mai multe locuri de pe versantul estic al Munților Poiana Ruscă, ceea ce presupune și prezența a numeroase și mici așezări de mineri¹⁶. Centrul administrativ al exploatărilor era la Teliucu Inferior (jud. Hunedoara). Acolo, pe malul drept al Cernei, se puteau vedea, în secolul trecut, "gropi" de suprafață, depozite de zgură, cuptoare, tot acolo s-au descoperit, izolat,

¹² D. Rădulescu, R. Dimitrescu, *Mineralogia topografică a României*, 1966, p. 83-90 (calcopirit), p. 163-168 (hematit), p. 185-191 (limonit), p. 194-198 (magnetit), p. 266-269 (siderit).

¹³ E. Zah, în *Pontica*, 4, 1971, p.192

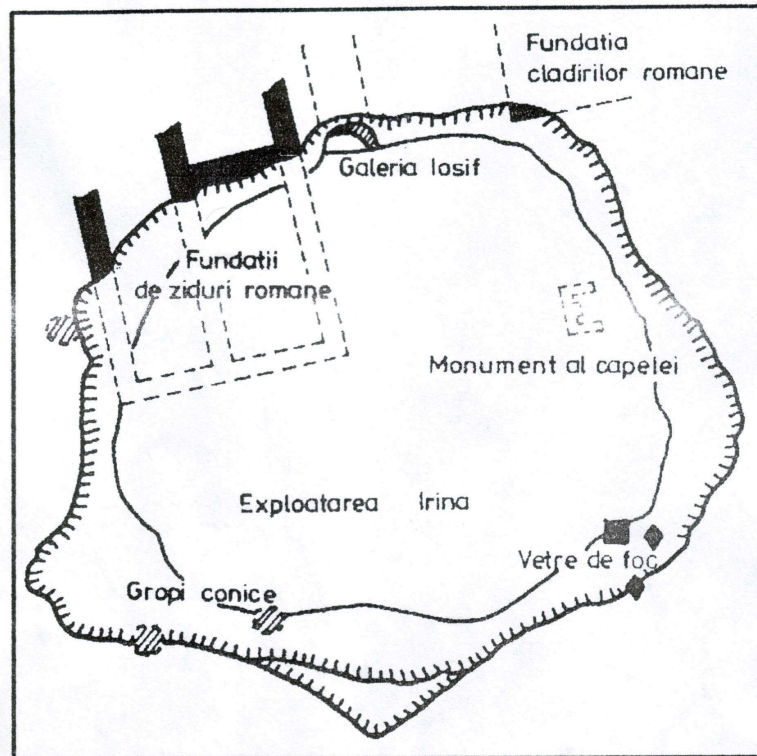
¹⁴ *Ibidem*, p. 192.

¹⁵ W. Schimd, *op. cit.*, p. 72.

¹⁶ C. Goos, *Chronik der archäologischen Funde siebenbürgischen Landeskunde*, în *Koresspondenzblatt des Vereines für siebenbürgischen Landeskunde*, Sibiu, XII, 1874, p. 159; G. Téglas, în *Klio*, IX, 1909, p. 375; V. Christescu, *op. cit.*, p. 30 și urm.; D. Tudor, *Orașe, târguri și sate în Dacia romană*, București, 1968, p. 110; M. Macrea, *op. cit.*, p. 305; V. Wollmann, *Mineritul metalifer, extragerea sării și carierele de piatră în Dacia romană*, Cluj-Napoca, 1996, p. 232-233.

LOCURI DE EXPLOATARE A MINERURILOR DE FIER ÎN DACIA ROMANĂ

câteva unelte de minerit¹⁷. De asemenea, urmele unor exploatări subterane au fost descoperite în colțul de est al câmpului minier "Iuliana" (Fig. 2), precum și în partea de vest a câmpului minier "Carolina"¹⁸. Alături de aceste mine, s-au mai descoperit, în anul 1904, halde de zgură pe dealul Ploțca (la sud de comuna Teliuc), precum și o bucată de lupă de fier, în greutate de 3 Kg¹⁹.



Exploatarea la zi "Irina", unde s-a descoperit și planul de situație al cuptoarelor romane (după Rákoczy S. în "Bán és koh. Lap", nr. 11, 1910, p.715)

FIG. 2

¹⁷ S. Rákoczy, în *Bányászati és Kohászati Lapok*, II, 1910, p. 718-719.

¹⁸ *Ibidem*, p. 715

¹⁹ *Ibidem*, p. 717

Că centrul administrativ al exploatărilor miniere de fier era la Teliucu Inferior, o dovedește inscripția pusă în sănătatea împăratului Caracalla, de către arendașii minelor de fier (*conductores ferrariarum*), C. Gaurius Gaurianus și Flavius Sotericus, primul sacerdot al coloniei Apulurn, iar al doilea, augur la Ulpia Traiana Sarmizegetusa²⁰. Cei doi au constituit o *societas*, dispuneau de capital comun, de sclavi lucrători în mine și de personal administrativ în birouri. Cele două orașe onoraseră pe acești arendași, de origine peregrină, cu funcții sacerdotale, ca să poată obține fier pentru nevoile lor. Ei aveau în arendă întreaga zonă minieră din împrejurimile Hunedoarei de azi.

Față de Teliuc, cel mai apropiat loc de exploatare se afla la Cinciș (com. Teliuc). Aici s-au descoperit urmele unei așezări rurale miniere cu ceramică, râșnițe²¹ și o *villa rustica*²², iar în apropierea ei, o necropolă cu o construcție funerară și 17 morminte aparținând, probabil, unui arendaș sau proprietar al minelor de fier care folosea, în munca de exploatare a minereurilor, lucrători autohtoni, înmormântați alături de stăpânul lor, după cum rezultă din inventarul funerar al mormintelor care, pe lângă alte produse de factură romană sau dacică, includeau și bucăți de minereu de fier, puse intenționat, în legătură cu ocupația lor²³.

Alte exploatări de minereu de fier s-au identificat, în mai multe rânduri, încă din secolul trecut, la Ghelari (jud. Hunedoara)²⁴. Aici au fost descoperite numeroase "gropi" de suprafață, "camere" de abataj subterane, săpate în porțiunile mai friabile ale zăcămintului, precum și unelte de minerit (o sapă, dălți, un ciocan-tărnăcop) un opaiț cu ștampila FESTI, monede, un schelet uman etc²⁵. Mai îndepărtate erau galeriile de la Ruda, (com. Ghelari) și Alun (com. Burila), unde, de asemenea, s-au identificat urme de exploatare a fierului și de așezări sărace de minereuri²⁶.

O altă zonă cu exploatări certe a zăcămintelor de fier, dar și a altor minereuri (cupru și plumb) precum și metale prețioase (aur și argint) corespunde regiunii muntoase din centrul și răsăritul Banatului²⁷. Aici au existat mici exploatări miniere, în masivul Semenicului, pe valea superioară a Timișului și a afluenților săi, modeste în raport cu amploarea celor din Munții Poiana Ruscă și, mai ales, cu a celor din Munții Apuseni unde, așa cum se știe, extragerea metalelor prețioase s-a realizat în proporții considerabile.

²⁰ *Année épigraphique*, 1909, nr. 112; G. Téglas, *op. cit.*, p. 375; M. Macrea, *op. cit.*, p. 304; D. Tudor, *l.c.*; W. Wollmann, *op. cit.*, p. 239.

²¹ C. Daicoviciu, în *ACMIT*, II, 1929, p. 306; D. Protase, *Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și numismaticii*, București, 1966, p. 30.

²² O. Floca, M. Valea, în *ActaMN*, II, 1965, p. 161 și urm.

²³ D. Protase, *l.c.*; O. Floca, M. Valea, *op. cit.*, p. 163; M. Macrea, *l.c.*; V. Wollmann, *op. cit.*, p. 230-231.

²⁴ G. Goos, *l.c.*; G. Téglas, *A. Hunyadmegyei Torténelmi és Régészeti Társulat Évkönyve*, I, p. 188; I. Marțian, *Repertoriu arheologic pentru Ardeal, Bistrița*, 1920, p. 285; V. Christescu, *op. cit.*, p. 32; M. Macrea, *l.c.*; N. Maghiar, Șt. Olteanu, *Din istoria mineritului în România*, București, 1970, p. 51

²⁵ S. Rákoczy, *op. cit.*, p. 720.

²⁶ G. Téglas, *op. cit.*, I. P. 190; *Tabula Imperii Romani*, Budapest, 1968, s. v. *Aquincum – Sarmizegetusa – Sirmium*; D. Tudor, *op. cit.*, p. 111; M. Macrea, *l.c.*,

²⁷ C. Patsch, *Der Kampf um den Donauraum unter Domitian und Traian (Beiträge zur Völkerkunde von Südosteuropa)*, Wien – Leipzig, 1937, p. 199; V. Christescu, *op. cit.*, p. 11; D. Tudor, *op. cit.*, p. 61; M. Macrea, *l.c.*

LOCURI DE EXPLOATARE A MINEREURILOR DE FIER ÎN DACIA ROMANĂ

Lucrări de extracție a minereului de fier în epoca romană au fost identificate în Banat, la Tincova și la Criciova (jud. Timiș), alături de vatra unei așezări rurale²⁸. Satul de mineri se găsea la marginea de nord a actualei comune, pe locul numit "Tramnic" (la aproximativ 300 de metri față de șoseaua națională). Acolo, pe o suprafață de circa 600 de m² se puteau vedea, în secolul trecut, zidării lucrate în *opus caementicium*, cărămizi, ceramică și tencuială pictată.

Un alt centru al exploatării zăcămintelor de fier, dar și a aurului, a fost la Bocșa Montană (jud. Caraș-Severin). Pe locul numit "Cracul de aur" se menționează identificarea unor puțuri de mină în care au fost descoperite obiecte de factură romană: opaițe, drugi de fier, sape, ciocane, icuri, etc²⁹. Cărămizile cu ștampila legiunii a III-a Flavia Felix, descoperite tot la Bocșa Montană, fac dovada prezenței unui detașament de pază pentru cei ce lucrau forțat (sclavi și *damnati ad metalla*). Toate aceste descoperiri impun necesitatea identificării, în viitor și a așezării civile a minerilor, a cărei existență este susținută și de descoperirea unui tezaur monetar, cu piese din perioada anilor 70-251 d. Ch³⁰.

O altă exploatare minieră romană este bine cunoscută la Dognecea (jud. Caraș-Severin), unde în afară de urmele unor puțuri de exploatare a fierului, dar și a aramei, aurului și argintului, s-a mai precizat chiar și funcționarea unor spălătorii de aur. Nici aici însă, zona locuințelor minerilor nu este cunoscută cu exactitate³¹.

Cantități mai mici de minereu de fier, dar și de aramă și plumb, precum și de aur și argint, au fost exploatate în localitatea Sasca Montană, cât și în anexa ei, Ciclova Română (jud. Caraș-Severin)³². Mai spre sud, către Moldova Nouă³³ existau, de asemenea, multe puncte mici de exploatare a fierului, precum și a celorlalte metale amintite anterior, însoțite de mici grupuri de locuințe ale minerilor, atestate prin ceramică, opaițe, creuzete de lut pentru topit minereul, greutateți cu inscripții, lăntișoare, săgeți, etc³⁴. Natura extracțiilor și îngustimea locului (localitatea era situată în gura unei văi cu cariere de piatră și lângă vechile galerii de exploatare miniere) nu a favorizat dezvoltarea unor *vici*, ci doar înfiriparea unor mici așezări cu locuințele minerilor, care adesea căpătau un caracter sezonier³⁵.

Alte locuri de exploatare a minereului de fier au fost identificate în Banatul central, la Ocna de Fier (or. Reșița) și la Anina³⁶.

²⁸ G. Téglas, în *Árchaeologiai Közlemények*, XXII, 1899, p. 112; C. Daicoviciu, I. Miloia, în *Analele Banatului*, III, 1930, p. 12; D. Tudor, *l. c.*

²⁹ M. Macrea, *l. c.*

³⁰ G. Téglas, în *Klio*, XI, 1910, p. 510; C. Patsch, *op. cit.*, p. 208; V. Christescu, *op. cit.*, p. 13; V. Stanciu, *Aurul Daciei și Imperiul roman*, Timișoara 1942, p. 33; D. Protase, în *Studii și cercetări numismatice*, II, p. 254; D. Tudor, *l. c.*

³¹ G. Téglas, în *Árchaeologiai Értesítő*, XIX, 1899, p. 223; B. Milleker, *Délmagyarország régiségleleti a honfoglalás előtti időkből*, Timișoara, III, 1897-1906, p. 20 și 212; V. Stanciu, *op. cit.*, p. 33 și urm.; D. Tudor, *l. c.*

³² *TIR*, s. v.

³³ *Ibidem*, s. v.; V. Wollmann, *op. cit.*, p. 235.

³⁴ C. Patsch, *op. cit.*, p. 151; V. Christescu, *op. cit.*, p. 11; D. Tudor, *op. cit.*, p. 62.

³⁵ C. Patsch, *op. cit.*, p. 152; V. Christescu, *l. c.*; D. Tudor, *l. c.*

³⁶ *Ibidem*, p. 61.

Din descrierea urmelor arheologice descoperite în zona minieră a Banatului roman, se poate desprinde concluzia unei exploatări mai restrânse a fierului. Minele de aici, se pare, că nu au putut face "concurență" celor din ținutul Hunedoarei, unde minereurile de fier erau mai bogate și mai ușor de exploatat. Greutățile de comunicare, prin văi înguste și drumuri puține, nu au favorizat creșterea procesului extracției și, odată cu el, a dezvoltării unor așezări miniere înfloritoare, ca cele din Transilvania³⁷.

Alături de exploatățile sigure, mai sus amintite, există, de asemenea, și alte indicii pentru exploatarea, în unele cazuri sigură, iar în altele doar probabilă, a unora sau altora dintre zăcămintele existente.

Așa cum s-a mai observat³⁸, pentru susținerea exploatării cu siguranță a unui zăcământ, dovezile certe constau în existența acolo, sau în apropierea lui, a cuptoarelor de redus sau a cuptoarelor de prăjit minereu de fier, iar uneori, se adaugă acestora, prezența unor bucăți de minereu extras. Acestor fragmente li se asociază apoi, cele legate de descoperirea unor fragmente de produse semifinite (lupe de fier), a unor cantități, mai mari sau mai mici, de zgură de fier, precum și de fonduși (piatră de var) și combustibil (mangal).

Astfel, în categoria exploatărilor sigure, intră și cele de la Fizeș, Șoșdea, Berzovia și Munții Șureanu, în apropierea Sarmizegetusei dacice. În Banat, la Fizeș (jud. Caraș-Severin) este semnalată, atât prezența zăcămintelor de fier (calcopirit și limonit)³⁹, cât și descoperirea a cinci cuptoare de redus minereu, precum și a unor bucăți de minereu, zgură, mangal și calcar⁴⁰. Pe baza facturii și a formelor ceramicii, cuptoarele de la Fizeș au fost încadrate cronologic în sec. al IV-lea d. Hr⁴¹.

La Șoșdea și la Berzovia, ambele localități situate în centrul Banatului, pe malul Bârzavei, în zona unde este cunoscută prezența zăcămintelor de fier (calcopirit, hematit, limonit, magnetit și siderit)⁴², s-au descoperit resturile a patru cuptoare de redus (la Șoșdea), precum și a numeroși bulgări de magnetit (la Șoșdea)⁴³, mari cantități de zgură (la Șoșdea și Berzovia), lupe de fier, obiecte de fier și cărbune de lemn (la Berzovia)⁴⁴.

Descoperirile de la Berzovia sunt legate de existența așezării civile și nu de funcționarea castrului din epoca romană și postromană, în timp ce pentru cuptoarele de la Șoșdea s-a propus, pe baza ceramicii, încadrarea cronologică tot în sec. al IV-lea d. Hr⁴⁵. Descoperirea cuptoarelor de la Șoșdea, coroborată cu cele de la Fizeș și Berzovia (unde se pare că se găsesc, de asemenea, urmele unor cuptoare de același fel)⁴⁶ justifică ipoteza existenței în Banat, în epoca de după retragerea stăpânirii romane din Dacia, dar poate chiar și în vremea provinciei romane, a unui centru metalurgic autohton, de importanță locală sau zonală⁴⁷.

³⁷ *Ibidem*, p. 63

³⁸ I. Glodariu, E. Iaroslavschi, *Civilizația fierului la daci*, Cluj-Napoca, 1979, p. 16.

³⁹ D. Rădulescu, R. Dimitrescu, *op. cit.*, p. 89 și 190.

⁴⁰ E. Iaroslavschi, R. Petrovsky, în *Tibiscus*, III, 1974, p. 147-150.

⁴¹ *Ibidem*, p. 154.

⁴² D. Rădulescu, R. Dimitrescu, *op. cit.*, p. 89, 165-166, 190, 197 și 268.

⁴³ E. Iaroslavschi, în *ActaMN*, XIII, 1976, p. 231-232.

⁴⁴ V. Wollmann, în *Apulum*, VI, 1967, p. 629.

⁴⁵ E. Iaroslavschi, *op. cit.*, p. 233.

⁴⁶ Cercetări inedite D. Benea și O. Bozu.

⁴⁷ H. Daicoviciu, în *Steaua*, 4, 1976, p. 43.

LOCURI DE EXPLOATARE A MINEREURILOR DE FIER ÎN DACIA ROMÂNĂ

Existența unor preocupări metalurgice se înregistrează și la Gilău unde, pe de o parte, s-au descoperit vestigiile operațiilor de prelucrare a fierului (bulgări de zgură)⁴⁸ iar, pe de altă parte, este semnalată și existența zăcămintelor de fier, atât pe raza localității (limonit)⁴⁹, cât și în apropiere⁵⁰.

Zăcămintele de fier cunoscute, precum și urme de reducere a minereului și, implicit, ale funcționării unor cuptoare de redus, sunt semnalate și în regiunea Munților Șureanu, în punctele "Dosul Vârtoapelor – Sub Cununi"⁵¹. Exploatarea și reducerea minereului a început aici încă în epoca dacică și a continuat, apoi, în epoca romană., așa cum sugerează vestigiile antice descoperite (urmele unor așezări ce costau din construcții cu mortar, țigle, olane, ceramică romană) și databile pe parcursul stăpânirii romane în Dacia⁵².

O altă categorie a locurilor de extracție a minereului de fier este reprezentată de exploatarea posibilă, socotită ca atare, fie pe baza prezenței minereurilor de fier și a descoperirilor sporadice de zgură și mangal, fie în temeiul existenței unor așezări romane, mai puțin cercetate și chiar a unor aglomerări de așezări. Astfel, zăcămintele de fier (magnetit) sunt cunoscute atât în apropiere de, cât și la Sarmizegetusa, în Țara Hațegului⁵³. În același timp, pe teritoriul Ulpiei Traiana Sarmizegetusa au fost descoperite, în mai multe rânduri, alături de o cantitate însemnată de obiecte confecționate din fier, și zgură, precum și fragmente de cărbune de lemn⁵⁴, ce provin, foarte probabil, de la ateliere de forjă, indicând, deci, nu atât exploatarea, cât prelucrarea fierului.

O situație asemănătoare este cunoscută, de asemenea, la Cașolț și în apropierea așezării⁵⁵. Producerea și prelucrarea fierului este documentată și la Porolissum unde, deși cercetările de topografie mineralogică nu au identificat zăcămintele de fier, în anul 1981 a fost descoperit un mic cuptor pentru redus minereu, mai multe gropi cu zgură și o cantitate mare de obiecte de fier⁵⁶. În condițiile absenței zăcămintelor de fier pe teritoriul așezării antice, minereurile erau aduse din regiunile cu zăcămintele din vecinătate.

În ceea ce privește zona exploatărilor de fier de lângă Hunedoara, ca așezări rurale romane aflate, posibil, în legătură și cu activitatea minieră, mai pot fi menționate *vicus*-urile de la Peștișul Mare, Peștișul Mic și Mănerău, situate și ele pe valea râului Cerna⁵⁷.

În partea de răsărit a Transilvaniei sunt cunoscute, de asemenea, un număr destul de mare de astfel de așezări, atât cu caracter civil (Cristești, Mugeni, Tg. Secuiesc), cât și, mai ales, de natură militară (castrele de Orheiul Bistriței,

⁴⁸ M. Rusu, în *MCA*, II, p. 693-694.

⁴⁹ D. Rădulescu, R. Dimitrescu, *op. cit.*, p. 188.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 188-189.

⁵¹ Șt. Ferenczi, în *Studii și comunicări de etnografie-istorie*, II, Caransebeș, 1977, p. 301; I. Glodariu, E. Iaroslavschi, *op. cit.*, p. 15.

⁵² *Ibidem*, p. 22 și n. 57.

⁵³ D. Rădulescu, R. Dimitrescu, *op. cit.*, p. 195.

⁵⁴ H. Daicoviciu, I. Piso, D. Alicu, C. Pop, A. Rusu, în *MCA*, Oradea, 1979, p. 231-235.

⁵⁵ M. Macrea, E. Dobroiu, E. Lupu, în *MCA*, VI, 1959, p. 409-410.

⁵⁶ N. Gudea, E. Chirilă, Al. Matei, I. Bajusz, în *ActaMN*, VII, 1983, p. 124; N. Gudea, *Porolissum*, București, 1986, p. 79.

⁵⁷ C. Goos, *op. cit.*, I, p. 98; G. Téglas, în *Árchaeolgiai Értésítő*, XIII, 1893, p. 205; D. Tudor, *op. cit.*, p. 113.

Brâncovenești, Călugăreni, Sâncrăieni, Inlăceni, Odorhei, Sânpaul, Olteni, Comalău și Brețcu), a căror viață economică nu poate fi redusă la practicarea agriculturii și creșterea animalelor pentru asigurarea aprovizionării populației și soldaților. Se știe că armata avea nevoie de o cantitate mare și constantă de fier, atât pentru confecționarea și, mai ales, pentru repararea armamentului din dotare, cât și pentru realizarea diferitelor materiale de construcție și obiecte de uz cotidian. Probabil că o parte din cantitățile necesare erau obținute prin refolosirea deșeurilor de fier, pe care le produce orice activitate metalurgică practică pe scară largă. Totuși, în acest fel, nu se putea acoperi cererea continuă de fier brut. De aceea, este posibil ca autoritățile militare să fi dispus exploatarea efectivă a zăcămintelor de fier din teritoriile aflate sub controlul lor, deși, deocamdată, nici o dovadă clară nu poate fi adusă în acest sens. De obicei, așa cum se știe, arendașii minelor de fier (*conductores ferrariarum*), care aveau, poate, și dreptul de a comercializa metalul, în afară de arenda plătită în bani, datorată fiscoșului imperial, erau obligați să predea administrației provinciale și o parte din fierul extras, în primul rând, pentru nevoile armatei. Dar, în condițiile în care costul ridicat al transporturilor terestre în epoca romană a determinat o creștere a prețului materiilor prime, se poate presupune că sursele de minereu aflate pe plan local sau în vecinătatea așezărilor militare au fost exploatare. Era, probabil, și cazul așezărilor amintite, din partea de est a Daciei, așezări a căror activitate economică este posibil să se fi aflat în conexiune și cu exploatarea minereurilor de fier existente, mai cu seamă în regiunea Munților Călimani, Gurghiu și Harghita⁵⁸.

La finalul trecerii în revistă a minelor exploatare cu certitudine sau cu probabilitate și a localităților pe teritoriul cărora exploatarea a fost posibilă, considerăm că se impune o ultimă observație interesantă în legătură cu locurile de extracție a altor metale (aur, argint, cupru și plumb). Pentru aceste metale, care se exploatare obișnuit din același minereu, în majoritatea localităților, curent menționate în literatura arheologică drept locuri de extracție a lor (Roșia Montană, Gura-Barza, Bolvașnița, Borlova, Eibenthal, Surducul Mare, Tisovița, Turnu-Rueni, Vârcerova)⁵⁹, există, potrivit cercetărilor geologice, și importante zăcăminte de fier⁶⁰. Ca urmare, credem că exploatarea minereurilor de fier în epoca romană era posibilă și în aceste locuri, cunoscute în prezent pentru extracția metalelor amintite, chiar dacă exploatarea fierului nu este, deocamdată, susținută de descoperiri semnificative. Faptul că în aceste localități nu au fost găsite urme de cuptoare, zgură de fier sau cărbune de lemn, se datorează, credem, mai degrabă, absenței cercetărilor arheologice sistematice, decât ignoranței anticilor în legătură cu existența minereurilor de fier și cu posibilitatea exploatării lor.

⁵⁸ D. Rădulescu, R. Dimitrescu, *op. cit.*, p. 167, 190 și 198.

⁵⁹ G. Téglas, în *Árchaeolgjai Közlemények*, XXII, 1899, p. 122; *Idem*, în *Árchaeolgjai Értésítő*, XIX, 1899, p. 223; B. Milleker, *op. cit.*, II, p. 16, 68 și 72, III, p. 20 și 212; I. Berkeszi, *op. cit.*, p. 11; T. Simu, în *Arhivele Olteniei*, VI, 1927, p. 197; V. Christescu, *op. cit.*, p. 11; M. Macrea, în *AISC*, III, p. 302; V. Stanciu, *op. cit.*, p. 33 și urm.; C. Patsch, *op. cit.*, p. 199; *TIR* s. v.; D. Tudor, *op. cit.*, p. 61-62; M. Macrea, *op. cit.*, p. 304.

⁶⁰ D. Rădulescu, R. Dimitrescu, *op. cit.*, p. 85-86, 90, 166-167, 188-190, 195 și 198.

UNIREA CU ROMA ÎN ȚARA FĂGĂRAȘULUI ÎN LUMINA UNOR NOI DOCUMENTE

ANA DUMITRAN

RESUMÉ. L'UNION AVEC ROME DANS LE PAYS DU FĂGĂRAȘ À LA LUMIÈRE DE QUELQUES NOUVEAUX DOCUMENTS.

L'auteur publie trois documents inédits qui proviennent du célèbre collectionneur Hevenesi illustrant les réalités ecclésiastiques du pays du Făgăraș à une décennie après le Concile de l'année 1700 d'Alba Iulia, par lequel l'Eglise roumaine de Transylvanie s'est unie à l'Eglise de Rome.

Les documents illustrent le déroulement du processus de conversion de l'aristocratie du Făgăraș à l'Union dont deux listes avec ceux qui ont accepté la décision d'Alba Iulia, l'une de 1702 et l'autre de 1711. Les listes attestent que l'aristocratie du Făgăraș a vraiment accepté l'Union religieuse, le moment 1711 étant une confirmation de l'option antérieure. Les documents infirment l'opinion de quelques historiens qui ont soutenu que la plupart des Roumains de Transylvanie n'avaient pas reconnu la mutation spirituelle que l'Union avait supposée.

Cele trei documente pe care vrem să le supunem aici atenției constituie un "dosar" al unirii eclesiastice așa cum a fost ea înțeleasă de boierimea făgărașeană în momentul imediat următor constituirii Bisericii românești unite cu Roma. Este vorba de o scrisoare a căpitanului suprem al Făgărașului, de o dare de seamă despre cum s-a desfășurat procesul de convertire a boierimii făgărașene, semnată de vice-căpitanul de Făgăraș, și de o listă a celor care au acceptat unirea, pe baza discuțiilor care au avut loc, alcătuită de reprezentanții boierilor – Boer Gașpar din Berivoii Mari, Boer Mihai din Copăcel și Boer Ioan cel tânăr din Mărgineni –, datorită faptului că nu toți știau să scrie. Toate acestea au fost predate foarte probabil teologului iezuit al vlădicăi Atanasie Anghel, lui Carol Neurauter care, la data redactării textelor, încă mai era în viață (a murit în 2 noiembrie 1702), mesajul lor precum și transmiterea mai departe revenind, de asemenea cu probabilitate, înlocuitorului său, Paul Ladislau Bárányi. Constituind paginile 127-150 din celebrul volum XXIV al colecției de documente adunate de iezuitul Gabriel Hevenesi¹ – același în care sunt cuprinse și actele soboarelor care au acceptat unirea –, ele nu s-au bucurat până acum decât de o simplă mențiune într-o notă de subsol². Și mai

¹ Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Egyetemi Könyvtár Budapest, *Hevenesi Gyűjtemény kézirat*, cota A 6825/III. Mulțumim părintelui Nicolae Dănilă pentru amabilitatea cu care ne-a pus la dispoziție, pentru publicare, reproducerile fotografice ale documentelor. Mulțumim, de asemenea, domnului Lukács Antal pentru verificarea transcrierii și, în mod special, pentru traducerea textelor.

² Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani*, vol. I, Oniponte 1885, p. 24.

interesant este faptul că un document similar, cuprins în volumul XXXIV al aceleiași colecții, emis în același spațiu, în 20 iulie 1711, într-un context foarte asemănător cu cel din 1702, conținând însă doar lista cu semnăturile celor care acceptau unirea, a cunoscut mai multe mențiuni bibliografice și chiar două ediții³. Acesta din urmă, luat ca reper în istoriografie pentru creionarea evoluției unirii eclesiastice în Țara Făgărașului, lipsindu-i tocmai motivația pentru care s-au făcut subscrierile, a putut fi ușor interpretat atât ca element al susținerii unirii în zonă⁴, cât și ca act lipsit de valabilitate practică, el urmând a fi anexat unui text oarecare, "compus de iesuiți după sistema manifestelor de unire falsificate, testu, despre care boierii din țera Făgărașului, după cum vedemu, nu aveau nici o cunoștință"⁵. Conținutul documentelor anterioare, cele din octombrie 1702, și mai ales faptul că semnatarii sunt în bună măsură aceiași cu cei de la 1711 dovedesc faptul că semnăturile au fost date în cunoștință de cauză, că boierimea făgărășeană a acceptat cu adevărat unirea, așa cum i-a fost ea prezentată de cei însărcinați cu convertirea la 1702, momentul 1711 fiind doar o reconfirmare a opțiunii anterioare, necesară datorită impasului pe care unirea îl traversa atunci.

S-a afirmat destul de des și cu prea multă ușurință că românii ardeleni, clerici și laici deopotrivă, nu au cunoscut mutația spirituală pe care o presupunea actul semnat de vlădica și protopopii săi în mai multe etape între anii 1697-1701. Desigur, știrile despre difuzarea unirii la nivelul credincioșilor sunt extrem de rare și uneori în contradicție cu programul unionist acceptat oficial (cele patru puncte florentine). Spre exemplu, preotul Ivan din Țelna (județul Alba) știa, la 13 mai 1700, că vlădica Atanasie Anghel și notarul soborului mare, Gheorghe Pop din Daia,

³ Mențiuni: Martin Schwartner, *Introductio in rem diplomaticam aevi intermedii, praecipue Hungaricam*. Cum tabulis v. aeri incisis. Editio secunda auctior et emendatior. Budae, Typis Regiae Universitatis Pestanae. MDCCCII, p. 145, nota c – unde se vorbește de semnături și 412 sigilii inelare; Gheorghe Șincai, *Cronica românilor*, ediție îngrijită de Florea Fugariu, vol. III, București, 1978, p. 208-209, la anul 1711 consemnează că "au întărit și boierii din țera Oltului unirea cu beserica Romei, prin o scrisoare, în care mai mulți s-au iscălitu, de câtu și-au pusu pecețile, totuși peceți se află într-însa 411"; Petru Maior, *Istoria Besericei Românilor*, Buda, 1813, p. 88 – care vorbește de 315 boieri și nemeși făgărășeni "iscăliți la unire, între carii în frunte este Andreiu Segedi, fieștecare întărindu-și iscălitura cu pecetea sa". Ediții: Gheorghe Șincai, *Rerum spectantium ad universam Gentem Dacomanam seu Valachicam summaria Collectio ex diversis authoribus facta ...*, rămasă în manuscris (apud Nicolae Densușianu, *Documentul de unire alu locuitorilor și nobililoru români din țera Făgărașului dela a. 1711*, în *Revista Critică-Literară*, an I, nr. II, noiembrie 1893, p. 474, nota 1); George Bariț, *Părți alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă*, ediția a II-a, vol. I, Sibiu, 1889 (reprint Brașov, 1993), anexa XXV; N. Densușianu, *op. cit.*, p. 477-487. Ultimele două, deși editorii cunosc copia făcută de Șincai, reproduc documentul după originalul păstrat la Budapesta. În ciuda acestui fapt, cele două ediții nu sunt identice: diferă ordinea semnatarilor, unele nume au lecturi diferite, iar altele au rămas pe dinafară, și la Barițiu și la Densușianu. Se poate observa că, deși toți autorii citați au avut în mână documentul original, fiecare are propria sa descriere și modalitate de raportare la conținutul propriu-zis al textului.

⁴ Petru Maior, comentându-l, declară: "Și așa toți Români din Ardeal (s. n. – A. D.) se uniră cu beserica Romei în credință, iară nu în lege, că legea grecească totdeauna și după făcuta unire o au ținut întreagă." (*op. cit.*, p. 88).

⁵ N. Densușianu, *op. cit.*, p. 477.

"carile nu cunteni pre noi de-a ne scriia, ce mai vîrtos ne-u dojenit și îndemnat spre lucru de spăsenie [...] scriind cărți de pace cum să fiia una Roma Vechie cu Roma Noaă, precum au avut legătură și mai demult amîndoo beserecele, legătură într-o uniciune", fapt prin care "mare nevoia și dajde și tărhat au ușurat de pre umărul prioților cu tot săborul svînt de supt mîna milii svințiilor lor"⁶, fără să se deducă din afirmațiile sale ce însemna concret refacerea unității celor două Biserici. Cu siguranță, anumite detalii vor fi fost oferite credincioșilor Bisericii românești și cu prilejul anchetelor desfășurate din ordinul autorităților în 1698-1699. Receptarea mesajului unionist va fi rămas însă confuză atîta vreme cît acesta a putut fi privit ca un simplu înlocuitor al celor 19 puncte ale programului de reformare a Bisericii ardeleni impus vlădicilor de autoritățile calvine ale Principatului în momentul confirmării lor ca arhipăstori ai românilor. În orice caz, documentele aduse acum în discuție dovedesc că cel puțin o parte a credincioșilor a fost informată, chiar dacă numai parțial, în legătură cu schimbările aduse de unirea ecleziastică. Aceasta face însă cu atît mai interesante nuanțările care se pot aplica interpretării actului unirii.

Mai întâi, merită remarcat că fenomenul unionist este conceput, în contextul evenimentelor din primii ani ai secolului al XVIII-lea, ca o problemă a Țării Făgărașului privită ca un spațiu unitar, în prelungirea statutului privilegiat al acestei entități geografico-administrative moștenit din perioada Principatului autonom. Interesant este însă faptul că, din totalul comunităților care compuneau Țara Făgărașului, doar 49 apar reprezentate. Absența unora dintre ele se justifică prin lipsa familiilor cu statut privilegiat, boierii care le stăpâneau avîndu-și reședința în alte localități și fiind deci înregistrați acolo. Pentru altele explicația cea mai firească ar fi că boierii respectivi au refuzat să subscrie la unire. Cea mai de neînțeles este absența Făgărașului. Ce e drept, documentele nu specifică unde s-a ținut adunarea reprezentanților boierimii care a hotărât acceptarea unirii. Fiind vorba de o manifestare patronată de căpitania Făgărașului, presupunem că aici era locul cel mai îndreptățit pentru convocarea participanților. Desigur, coabitarea strânsă cu calvinismul în secolul al XVII-lea va fi afectat cu predilecție comunitatea românească privilegiată de aici. Apartenența la calvinism a fost însă, în cele mai multe cazuri, o fațadă în spatele căreia a continuat nestânjenită practicarea ortodoxiei, "reformată" major doar în ceea ce privește limba liturgică. O dovadă foarte importantă în susținerea acestei ultime afirmații și care se constituie într-un adevărat preambul al actelor în cauză este cercetarea întreprinsă în Țara Făgărașului, în aceeași chestiune a unirii cu Roma, în primele zile ale lunii noiembrie din anul 1699. Comisarii guberniali raportau cu această ocazie că au așteptat "până la a patra zi a lunei prezente dar preoții români, nu știu din ce pricină, mai mulți nu s-au înfățișat decît cei din Făgăraș, din Mândra și din Recea; ceilalți disprețuind mandatul deschis nici decum nu au vrut să se înfățișeze. Credincioșii de la sate, din cele mai multe sate, vîzând porunca Maiestății Sale au venit, cînd mai mulți, cînd mai puțini [...]"⁷, dar "au rămas cu toții în vechea

⁶ Miscelaneu, Biblioteca Academiei Române, ms. 5906, p. 271^v-272^v. Vezi textul integral la Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești B.A.R.*, vol. IV, București, 1992, p. 425.

⁷ Cf. raportului datat Făgăraș, 4 noiembrie 1699, publicat de Ioan Lupaș, *Documente istorice transilvane*, vol. I, Cluj, 1940, p. 481-483.

lor religie [...] grecească sau românească [...], n-au voit să îmbrățișeze nici una din religiile primite în această țară [...]”⁸. Spre deosebire de acest moment din istoria unirii, informațiile oferite de noile documente atestă un incontestabil progres al mișcării unioniste.

Un alt element care trebuie de la început reliefat îl constituie contextul confesional-politic în care s-au născut aceste documente. În general, sub aspect evenimential, istoria Bisericii românești transilvănene din ultimii ani ai secolului al XVII-lea și primii ani ai secolului următor este destul de bine cunoscută. Este deci suficient, credem noi, să amintim aici anatema aruncată asupra vlădicăi Atanasie Anghel, care i-a fost făcută cunoscută la 3 mai 1702, și scrisoarea adresată la 3 iulie același an de patriarhul Dositei al Ierusalimului și de mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei românilor din Brașov, Sibiu și alte părți ale Ardealului, prin care le aduceau la cunoștință pronunțarea anatemei. Acest gest trebuie să fi radicalizat mișcarea antiunionistă, începută încă din vara anului 1701 când, la 7 iunie, protopopul Stan din Făgăraș și reprezentanții românilor din Țara Bârsei au solicitat protonotarului gubernial să le înregistreze un protest contra unirii⁹. Conform raportului Consiliului de Război din Viena către Cancelaria Aulică transilvăneană din 25 iulie 1702, protestul "*a Burcensis, et Fagarassiensis Districtus popis jam facta fuerat*"¹⁰, preoții pronunțându-se împotriva episcopului Atanasie și a unirii încheiate de el. Faptul este confirmat indirect și de documentele propuse spre analizare, în primul dintre ele specificându-se în mod expres, de două ori, că celor convertiți le-ar trebui preoți care să-i învețe, deoarece sunt numai doi și aceia, cu siguranță, insuficient pregătiți¹¹. Constatăm astfel că boierii făgărășeni acceptă unirea cu Roma am putea spune chiar împotriva preoților lor, perpetuând astfel atitudinea de compromis manifestată în vremea ofensivei calvine și sperând, probabil, că relațiile interconfesionale din zonă vor continua și ele pe aceleași coordonate. Poziția lor poate fi înțeleasă și ca o posibilitate de confirmare a privilegiilor și chiar de îmbunătățire a acestora, prin transformarea boieronatului în nobilitate¹², negocierea credinței relevând maturizarea mentalității laic-nobiliare, unirea cu Roma devenind în acest caz o importantă piatră de încercare a procesului de cristalizare a unui program politic și național românesc.

Cel mai important dintre elementele pe care le pune în discuție acest grup de documente este descrierea modului în care a decurs convertirea boierilor

⁸ Cf. raportului datat Chezdi-Oșorhei, 20 noiembrie 1699, *ibidem*, p. 283-284.

⁹ Vezi textul la Timotei Cipariu, *Acte și fragmente latine romanesce. Pentru istoria beserecei romane mai alesu unite*, Blasiu, MDCCCLV, p. 268-269.

¹⁰ N. Nilles, *op. cit.*, p. 331.

¹¹ Coroborând această informație cu cea oferită de documentele citate la notele 7 și 8, putem afirma cu certitudine că unul dintre cei doi preoți este Radul Sztan din Recea, trecut în lista semnatărilor unirii din 1702 și cu calificativul "Popa", celălalt putând fi, în lipsa știrilor despre preotul din Făgăraș, Radul, fiul popii Hang din Mândra, în cazul în care acesta preluase rosturile sacerdotale ale tatălui său.

¹² Remus Câmpeanu, *Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea*, Cluj-Napoca, 2000, p. 90.

făgărășeni. Convocați prin reprezentanți la o adunare în care li s-au explicat noutățile credinței pe care urmau să o îmbrățișeze, cei prezenți au transmis mesajul unionist comunităților cărora le aparțineau, după care toți cei care s-au declarat de acord au subscris actul de unire personal sau prin delegați aleși dintre ei, pentru ca adversarii să nu poată contesta valabilitatea semnăturilor. Punctele considerate diferențiatore între cele două Biserici, răsăriteană și romano-catolică, și pe baza cărora, odată acceptate, s-a făcut unirea sunt următoarele:

- *purgatoriul* – pe care românii l-au recunoscut ca pe o parte a vechii lor credințe, doar că nu l-au numit așa până atunci, dar "au crezut cu adevărat că el există și este acel loc în care stau sufletele până la purificarea lor, ceea ce noi numim purgatoriu". Conform universului de credințe al Bisericii Ortodoxe, acel loc ar putea fi identificat cu tinda raiului, dar este mult mai probabil că boierii făgărășeni făceau aluzie la vămile văzduhului. Element al religiei populare foarte răspândit și foarte diversificat, vămile văzduhului așa cum apar ele descrise de informatorii cercetătorilor folclorului românesc își au originea în literatura apocrifă. Biserica însă nu le-a negat, ci chiar a contribuit la consolidarea acestei credințe, un aport considerabil în acest sens aducând celebra și atât de răspândită în Transilvania *Cazanie* a mitropolitului Varlaam al Moldovei. În *Învățătură la săbătorul svenților voivozilor îngeresti Mihail și Gavriil*, destinată a fi citită cu ocazia acestei sărbători, din 8 noiembrie, se spune că o parte din îngerii pedepsiți odată cu Lucifer "căzură în văzduh, și aceștia diîn văzduh sămt vamele acelia a sufletelor", iar arhanghelii Mihail și Gavril "în ciasul morței noastre despart sufletele noastre diîn trup și le apără de vame ce simt diîn pământ până în ceriu"¹³.

- folosirea *azimei* la euharistie – pe care boierii făgărășeni au acceptat-o, socotind că "nu este importantă forma, ci credința", această credință - referitoare la prezența reală a trupului lui Hristos în materia sacramentului – fiind comună catolicilor și ortodocșilor.

- *postul* – care nu va mai fi miercuri și vineri, ci vineri și sâmbătă, "dar în aceasta nu este nici un păcat, pildă fiind faptul că Dumnezeu poruncește că sâmbăta trebuie ținută, și în legea veche sâmbăta o țineau, iar acum în loc de sâmbătă e duminica, dar nu păcătuim cu aceasta pentru că tot ziua a șaptea o sfințim".

- *dependența de papa* – prezentată ca acceptată deja de preoți, privindu-i în special pe aceștia, punct față de care se pare că boierii făgărășeni nu au avut nici un fel de obiecție.

Deși auditoriul s-a delarat de acord cu acest program unionist, trei aspecte trebuie semnalate și anume că a existat o serioasă rețineră față de unire, căpitanul suprem al Făgărășului declarând că "dacă aş avea pe cine să mă sprijin, aş dovedi-o oricui dintre papistași că n-ar putea să convertească mai mulți decât mine", fiind invocată, cu un serios aport la rezistența față de unire, atitudinea ostilă a autorităților calvine ale Principatului, a guvernatorului Bethlen Miklos și în mod special a generalului-comandant, acuzat pe față că ar fi sabotat "decretul" de unire cu catolicii, foarte probabil acea poruncă de susținere a unirii românilor doar cu

¹³ Varlaam, Mitropolitul Moldovei, *Cazania 1643*, ediție de Jacques Byek, Fundația regală pentru literatură și artă, București, 1943, p. 378-379.

Biserica romană, deși adevăratul decret menționa că unirea se putea face cu oricare dintre religiile recepte. Apoi, în al doilea rând, deși este conștientizat rolul de "exemplu printre români, care-i va susține pe preoți și pe toți românii din țară întru unire" al gestului boierilor făgărășeni, mai ales dacă vor fi respectate privilegiile date de împărat, este semnificativ faptul că, în procesul de convertire, intervenția factorului material este doar sugerată ("dacă vor îmbrățișa cu fapte sincere religia papistașă vor simți totodată și deosebita milă a mării sale"), afirmându-se chiar că deși "înălțimea sa a dat privilegiul pentru preoți, aceștia însă nu doresc ca înălțimea sa să-i scutească de dări și să nu o mai slujească pe înălțimea sa". Cel puțin fățiș, nu au fost promise și nici solicitate recompense materiale în schimbul aderării la unirea cu Roma. Desigur, absența din textul documentelor nu presupune automat și absența din cadrul discuțiilor a unor astfel de motivații care, dat fiind statutul oricum privilegiat al boierimii făgărășene, nu era cazul să se constituie într-un element important al tratativelor de atragere la unire. În al treilea rând, programul unionist în patru puncte nu conține în realitate decât trei din cele patru puncte florentine pe baza cărora fusese acceptată în mod oficial unirea. Punctul referitor la post nu apare acum pentru prima dată în dialogul unionist. El este prezent încă din 1696 în proiectul de unire discutat de iezuitul Paul Ladislau Bárányi cu vlădica Teofil, alături de alte trei puncte dintre care doar unul – primatul papei – face parte din grupajul florentin¹⁴. Este însă puțin probabil că acesta a constituit sursa de inspirație pentru convertirea făgărășenilor. Înlocuirea punctului referitor la purcederea Sfântului Duh și de la Fiul cu mutarea postului de miercuri în ziua de sâmbătă este mai degrabă un paleativ, atâta vreme cât *Filioque* reprezenta veriga cea mai sensibilă a lanțului unirii, mult prea dificil de explicat unui auditoriu neformalizat cu subtilitățile dogmatice și, prin urmare, incapabil de a fi convins.

Lipsa unui document justificativ din punct de vedere confesional la 1711 dovedește că programul unionist la care au aderat boierii semnatori a rămas același. Profesiunea de credință a trebuit însă reînnoită, dată fiind conjunctura politică și confesională din acel moment: războiul curuților readuse în actualitate alianța dintre Biserica românească și calvinismul maghiar, iar neaplicarea prevederilor cuprinse în Diplomele leopoldine ale unirii i-a determinat pe mulți dintre susținătorii săi să considere nulă alianța cu catolicismul, care prevedea obligații pentru ambele părți contractante. Astfel, în vara anului 1711 soborul Bisericii românești a anulat unirea, gest asupra căruia s-a revenit abia la 18 noiembrie, când iezuitul Gabriel Heveneszi a obținut de la vlădică și protopopii săi o nouă mărturisire de credință¹⁵. Boierii făgărășeni s-au dovedit însă, cu acest prilej, cei mai fideli sprijinitori ai unirii, confirmând prin semnăturile lor, la scurtă vreme după sau poate chiar înaintea desfășurării soborului antiunionist, rămânerea în cadrele Bisericii greco-catolice. Impresionanta listă cuprinzând aproape 500 de capi de familie care-și manifestau opțiunea pentru unire dovedește eficacitatea

¹⁴ Pentru detalii vezi Petru Bod, *Brevis Valachorum Transylvaniam incolentium Historia*, la Ana Dumitran, Gúdor Botond, Nicolae Dănilă, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI – primele decenii ale secolului XVIII)*, Alba Iulia, 2000, p. 355-356.

¹⁵ N. Nilles, *op. cit.*, p. 386-387.

gestului similar din octombrie 1702. Unirea cu Biserica Romei putea deci exista și fără *Filioque* și chiar fără acordarea în totalitate a privilegiilor promise, așa cum, de altfel, în bună măsură s-a și întâmplat, dar nu putea exista fără credincioși. Din acest punct de vedere, în ciuda evoluției sale spirituale ulterioare, boierimea făgărășeană s-a dovedit un element de bază în perpetuarea unirii și în reconstituirea Bisericii greco-catolice din Transilvania, element invocat cu siguranță de Gabriel Hevenesi, în posesia căruia au ajuns documentele din 1702, în încercarea sa de a-l reconverti pe vlădica Atanasie.

După cum am menționat deja, cele două liste nu acoperă, spațial vorbind, întreaga Țară a Făgărașului și cu atât mai puțin pe cea demografică – redusă desigur și aceasta la categoria privilegiaților și la ansamblul celor 49 de localități convertite. Din păcate, nu se poate stabili cu precizie în cazul niciuneia dintre ele care este numărul exact al semnatarilor. Expresii de genul "cu fiii" sau "fiii lui ..." fac imposibilă însumarea exactă a uniților. De asemenea, lipsa unor statistici care să permită cunoașterea totalității familiilor boierești din localitățile respective face imposibilă stabilirea cuantumului exact al celor uniți în raport cu cei care au refuzat să subscrie la programul propus de căpitani Făgărașului. Datele pe care le vom prezenta sunt deci relative. Este însă vorba de o relativitate destul de apropiată de cifrele reale, datorită faptului că există o cantitate destul de mare de informații referitoare la zona în cauză, spre deosebire de restul Transilvaniei, fapt care permite o reconstituire dacă nu foarte apropiată de adevăr în orice caz mult mai aproape de acesta decât de opusul său. Această convingere ne-a determinat să încercăm o reconstituire a tabloului confesional al Țării Făgărașului, în lumina celor două liste amintite, în măsura în care alte categorii de documente (diplome privilegiate, conscripții) ne permit conturarea unui tablou al nobleței românești în spațiul respectiv. Menționăm că acesta din urmă, foarte nuanțat în ceea ce privește calitatea privilegiilor deținute (simple scutiri de unele taxe, statut boieronal sau rang nobiliar), va fi prezentat fără a se ține seama de aceste detalii, de altfel imposibil de reconstituit pentru fiecare familie în parte.

Localitate a	Familii privilegiate identificate ¹⁶	Semnatarii ai unirii la 1702	Semnatarii ai unirii la 1711	Obser vații
1	2	3	4	5

1	2	3	4	5
Arpașu de Jos	16	17	2	Semnatarii unirii provin din 10 familii privilegiate, dintre care una nu a putut fi identificată (Radul Szirbul). La 1711 o singură familie mai semnează

¹⁶ Cuantumul lor a fost stabilit pe baza numărului de diplome privilegiate cunoscute, nu pe cel al capilor de familie, imposibil de stabilit. Pentru alcătuirea statisticii am folosit: Nicolae Densușianu, *Monumente pentru istoria Țării Făgărașului*, București, 1885; Ioan Cavalier de Pușcariu, *Date istorice privitoare la familiile nobile române*, vol. I-II, Sibiu, 1892-1895; Idem, *Fragmente istorice. Despre boerii din țera Făgărașului*, vol. I-IV, Sibiu, 1904-1907; David Prodan, *Boieri și vecini în Țara Făgărașului în sec. XVI-XVII*, în *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, tom VI, 1963; Idem, *Urbariile Țării Făgărașului*, vol I-II, București, 1970-1976; Antal Lukács, *Țara Făgărașului în Evul Mediu (secolele XIII-XVI)*, București, 1999. Este vorba de identificarea în sursele citate la nota anterioară.

ANA DUMITRAN

				unirea (Vasu). În acest moment reorientarea spre ortodoxie este, deci, categorică.
Arpașu de Sus	1	3	2	Toți semnatarii unirii aparțin unei singure familii.
Berivoii Mari	5	2	3	La 1702 două familii semnează unirea, dintre care una neidentificată (Sztanila Posta). La 1711 sunt 3 familii semnate.
Berivoii Mici	5	4	6	Semnatarii provin din două familii, aceleași și la 1702 și la 1711.
Beșimbac (azi Olteț)	12	7	9	La 1702 semnatarii provin din 7 familii, 3 neidentificate (Luczai Péter, Farkas János, Gridi Sándor). La 1711 avem 8 familii semnate, două semnând pentru prima dată. Unirea se află, deci, într-un relativ progres.
Breaza	2	2	2	La 1702 semnează o singură familie, la 1711 amândouă.
Bucium	5	4	6	Semnatarii provin din 4 familii, aceleași în ambele momente.
Comana de Jos	16	16	peste 21	La 1702 semnează 10 familii, 5 neidentificate (Sztancsul Bozocsa, Bárb, János, Sztán Kakes și Stephan Kokora). Nouă dintre ele plus altele două neidentificate (Kalcsune și Mucsa) semnează la 1711.
Comana de Sus	5	8	peste 7	Și la 1702 și la 1711 semnează aceleași 4 familii, dintre care două neidentificate (Boer și Jonask Popa).
Copăcel	8	5	7	La 1702 semnează 5 familii, una neidentificată (Sorbán Vajda). La 1711 lor li se mai adaugă două familii, una neidentificată (Kopacseli Mihaly).
Cuciulata	2		2	Semnatarii aparțin unei singure familii și se convertesc doar la 1711.
Dejani	2	2	4	La 1702 semnează o singură familie, căreia i se adaugă la 1711 încă două, neidentificate (Bucur Grama și Popa Bucur).
Drăguș	11	13	peste 21	La 1702 semnează 10 familii, 3 neidentificate (Sorbán Botul, Ionásk Oncsa și Raduly András), lor adăugându-li-se încă una în 1711.
Dridif	9	4	9	La 1702 semnează 3 familii, una neidentificată (Boer János), cărora la 1711 li se adaugă alte 4 familii, dintre care 3 neidentificate (Komsa Reszpopul, Sandru Kapota, Aldia Szin).
Grid	6	8	peste 8	La 1702 semnează 4 familii, iar la 1711 li se mai adaugă una.
Hârseni	12	14	12	La 1702 semnează 7 familii, dintre care una neidentificată (Sztán Boerul). Cu excepția celei din urmă, toate celelalte 6 reapar în 1711.
Hurez	10	6	11	La 1702 sunt 5 familii semnate, una neidentificată (Csatlos András), care nu mai apare la 1711. Celorlalte 4 li se adaugă alte două, una neidentificată (Tarba).

UNIREA CU ROMA ÎN ȚARA F@G@RA` ULUI ÎN LUMINA UNOR NOI DOCUMENTE

Iași	10	7	5	La 1702 sunt 6 familii semnate, 2 neidentificate (Sztáncsul Piro – care rămâne și la 1711 –, și Armás Istok). La 1711 două dintre ele renunță, rămânând 4 familii, dintre care una semnează acum pentru prima dată.
Ileni	10	peste 20	31	La 1702 semnează 9 familii, 3 neidentificate (Thamás Deak, Lie și Komsa Kopecsanul). Acestea din urmă nu mai apar la 1711.
Lisa	13	15	20	La 1702 semnează 8 familii, 3 neidentificate (Dokiji, Nisztor și Raducz). La 1711 sunt 6 familii, două neidentificate (Radul Lupoae și Sava Ghiorghiu).
Ludișor	15	15	15	La 1702 semnatarii aparțin unui număr de cel puțin 9 familii, 2 neidentificate (Szakacs și Mardsinai Lászlo). Situația este similară la 1711, cele două familii neidentificate fiind reprezentate acum de Iuon Szinya și Birszan Szirbul.
Luța	5	5	1	La 1702 semnează reprezentanții a 5 familii neidentificate (Radul Boer, Sándor Gáspár, Motok Lászlo, Iuon Robul și Szakaly Lászlo), iar la 1711 este reprezentată o singură familie. Unirea este se află într-un vizibil regres.
Margina (azi Mărgineni)	13	23	peste 31	Semnatarii de la 1702 aparțin unui număr de 7 familii, una neidentificată (Thamás). La 1711 semnează unirea 9 familii.
Mândra	7	peste 14	22	Opt familii sunt reprezentate la 1702, una neidentificată (Radul Popi Háng). La 1711 sunt 7, una neidentificată (Bodogos).
Netot (azi Gura Văii)	5	4	6	Trei familii semnează unirea la 1702, una neidentificată (Lazuka Boer), iar la 1711 două, una neidentificată (Maerul).
Ohaba	4	2	1	O singură familie este reprezentată.
Părău	1	5	10	Două familii semnează la 1702, una neidentificată (Preoteszi). La 1711 semnează 5 familii, 4 neidentificate (Bukur Ioriszt, Popa, Fétul și Gjörgje Lankul). Progresul unirii este evident.
Pojorta	8	5	8	La 1702 semnează două familii, una neidentificată (Bukur Kekandra). La 1711 avem reprezentate 4 familii, două neidentificate (Ionașc Șălar și Popa Radu). Și aici unirea este în progres, dar uniții rămân în continuare minoritari prin raportare la restul familiilor rămase ortodoxe.
Porumbacu de Jos	5	3	5	Două familii semnează și la 1702 și la 1711, una neidentificată (Mihály Deák).
Porumbacu de Sus	5	1	2	Familia care semnează unirea la 1702 nu se mai regăsește pe lista uniților din 1711, când sunt reprezentate două familii, una neidentificată (Popa György).
Răușor	4	7	6	Patru familii sunt reprezentate la 1702, două neidentificate (Ruusori Sándor și Sebesi Peter). La

ANA DUMITRAN

				1711 sunt 3 familii, una neidentificată (Kokan).
Recea	10	peste 10	1	Şase familii au reprezentanţi la 1702, două neidentificate (Mány Vlecze şi Radul Sendroje). La 1711 este reprezentată o singură familie, alta decât cele de la 1702. Unirea este în impas.
Săsciori	6	10	12	La 1702 patru familii semnează unirea, două neidentificate (Komsa Grâma şi Mány Ispán). La 1711 sunt atestate doar primele două.
Săvăstreni	16	14	21	Zece familii sunt reprezentate la 1702, una neidentificată (Gombkötő László – care nu mai semnează şi cea de-a doua listă). La 1711 sunt 12 familii, 3 neidentificate (Iuon Páull, Iuon Ivankull şi Juon Dragos). Unirea se află într-un relativ progres.
Sâmbăta de Sus	4	5	5	La 1702 sunt reprezentate 3 familii, iar la 1711 două. În ciuda regresului, unirea are aici o bază relativ solidă, prin raportare la restul familiilor boiereşti rămase ortodoxe, în contextul în care satul aparţinea domnului muntean Constantin Brâncoveanu, iar mănăstirea construită de acesta îşi intrase în atribuţii.
Scorei	11	17	peste 10	La 1702 semnează unirea 9 familii, 4 neidentificate (Deák, István, Iuon Heczegán şi Solomon Karácson). La 1711 sunt 8 familii, una neidentificată (Huja István).
Sebeş	2	2	2	O singură familie este reprezentată.
Şinca	12	8	10	Şase familii sunt reprezentate la 1702, două neidentificate (Sztán Birszan şi Aldea Ludul). La 1711 li se adaugă încă o familie neidentificată (Pap Istvan).
Toderiţa	3	5	11	La 1702 semnează reprezentanţii a 3 familii, una neidentificată (Radul Preoteszi). La 1711 celor două li se adaugă o altă familie neidentificată (Boér) şi reprezentanţii unei familii nenumite.
Ucea de Jos	12	13		Nici una din cele 8 familii reprezentate la 1702 nu mai acceptă unirea la 1711. Regresul acesteia este total.
Ucea de Sus	7	11	10	La 1702 şase familii semnează unirea, 3 neidentificate (Boer, Thoma Czirmenia şi Komsa Reblye). La 1711 rămân 4 familii.
Vad	11	8	peste 8	Patru familii semnează unirea la 1702, două neidentificate (Vádi István şi Radul Ionásk). La 1711 este posibil să fie tot 4.
Veneţia de Jos	35	peste 50	peste 41	28 de familii semnează unirea la 1702, 10 neidentificate (Nikula Lyahul, Sztán Gergely, Juon Posta, Mihaila, Mány Goile, Nikula Nenej, Molduvai Moiszí, Sztán Piczul, Juon Mánta, Mardsinán Kelemen). La 1711 sunt 22 de familii semnate.
Veneţia de Sus	1	2		La 1711 singura familie cu statut privilegiat din localitate renunţă la unire.
Viştea de	16	19	13	13 familii semnează unirea la 1702, 5 neidentificate

UNIREA CU ROMA ÎN ȚARA FĂGĂRAȘULUI ÎN LUMINA UNOR NOI DOCUMENTE

Jos				(Nikula Gravuly, Antonie, Reblye, Spiridon și Radul Iván Csoka). La 1711 semnează doar 10 familii.
Viștea de Sus	4	15	15	La 1702 nouă familii semnează unirea, 6 neidentificate (István Deak, Sztojka, Sztreza Iankul, Sandru Sudele, Lupul și Madarász). La 1711 rămân 7 familii semnate, una neidentificată, Felső Visti István, posibil însă identică cu cea reprezentată de István Deak.
Voila	13	12	9	Șapte familii semnează unirea la 1702, 3 neidentificate (Aldea Nyagoje, Sütő Karácson și Remeti). Tot 7 sunt și la 1711, una neidentificată (Nyaguly Andras).
Voivodenii Mari	7	10	peste 10	Șase familii apar la 1702, una neidentificată (Aldea Popika), iar la 1711 cinci, una neidentificată (Thamas Diák).
Voivodenii Mici	4	4	2	La 1702 sunt atestate ca unite 3 familii, una neidentificată (Vaszilie Popa). Cu excepția acesteia, celelalte două semnează unirea și la 1711.

Însumând, cele două liste cu semnatarii unirii fac cunoscut cu relativă precizie un număr de 219 familii privilegiate, cărora alte documente le mai adaugă 182. Țara Făgărașului avea deci, la începutul secolului al XVIII-lea, peste 400¹⁷ de titluri de noblețe – aceasta înțeleasă în sensul său larg de statut privilegiat. Demografic vorbind, cifra se ridică însă la câteva mii. Din totalul acesteia, deja la 11 noiembrie 1702 cardinalul Leopold Kollonich știa că "*quadringentae quadraginta duae nobiles familiae, graeco hactenus schismati addictae, ad unionem catholicam amplectendam sunt adductae*"¹⁸, cei 442 de capi de familie reprezentând 184 de familii. La 1711 vor fi doar 171, însumând însă un număr superior de capi de familie față de cel al semnatariilor de la 1702. Sub acest aspect, se poate afirma că unirea a cunoscut un proces de relativă stagnare, numărul real al credincioșilor variind nesemnificativ între cele două date.

ANEXĂ

I

Făgăraș, 10 octombrie 1702

127/ Reuerendissime D[omi]ne D[omi]ne et Pater in Christo Colendissime !

Leuelem által akartam keg[ye]lmednek alázatoson udvarlani, s arrol ielentéstt tenni, az Fogarasfoldi Boerság eddig in Schismatizmo uolt, munkálodtam benne, hogi az igaz hütre hozhassam ökött, amint hogi lsten munkámot meg

¹⁷ La 1885 Nicolae Densușianu publica o listă cu 183 de familii boierești făgărășene alcătuită pe baza documentelor care i-au stat la dispoziție (*Familiele boeresci din Țara Făgărașului*, în Nicolae Densușianu, *Monumente ...*, p. 150-154). Nu toate numele care apar în ea se regăsesc în cele două liste cu semnatarii ai unirii, dovedind astfel că cifra de 400 de familii privilegiate se află la limita inferioară.

¹⁸ N. Nilles, *op. cit.*, p. 24.

áldotta, mennii házas szemeli igrte rá magát a meg térésre arrol kig[ye]lmednek regestrumot küldöttem, már ezeknek Papok kellene bár csak kettő uolna akki ökött tanítaná, ez az magok kívánságok, az fiokat sem adgiák többbe az kaluinista iscolában, hanem a mienkben, mint hogi az Gubernium többire kaluinistaságból ál (: avagi hogi ugi iriam :) haereticusokból, mind az én személiemnek, mind nekiek niauualiasoknak igrtekeznek astani, szokása uoltt eddig Bethlen Miklos m[el]t[os]ágos], s más haereticus Gubernialis szemelieknek, hogi mindgiártt az statusokott inditották fel az ellen akitt meg akartanak rontani, azokis maid mind kaluinisták és igi sem Guberniumhoz, sem penig statusokhoz nem biszhatom Generalis uramhoz foliamadnám ammiolta ebben az hivatalban vagiok eő Excellentia minden igaz oknelkült akár kitt sem giülöl Erdeliben inkább mint engemett, sem biszhatom, sött tartok attol, hogi ebben én voltam munkás, ha szinte meltoságos Cardinalis uram eő Eminentiaia iratna is /128/ eő Excellentiaianak, ugi iárnék velle, mint én iártam uoltt, mellettem is iratott uoltt eő Eminentiaia, eő Excellentiaianak, hogi igasságomban Légien mellettem, s nem hogi a teuő Lett uolna, sött inkább mindenekben contra, s az maga akarattiát, s ellenem ualo szándekátt horogiat irásban küldötte a Guberniumnak s Lázasztata fel az emberekett, igasságoson irom keg[ye]lmednek minden szenvedesemnek az Generalis az oka, meg tudván aszt az Erdelii emberek, menniit én szolgáltam, s meli veszedelmes üdökben, szott sem tetenek uolna, ha a io Generalis ur[am] aszt nem követte uolna el, ammikett cselekedett, aszt is meg értette, mellettem Decretum iött, azért is szörniu haragutt, s publice mondotta, hett niolcz aranniat adta az secretariusnak, s azért erredialta, az illien beszéldek ültetik fel az embereket, hogi contemnalljak az eő Felsége k[egye]lm[e]js Decretumit, sok uolna a panaszok miket szenuettem eő Excellentiaia miatt, de nem többel keg[ye]lmedet nem terhelem, ezeket is azért irom meg, meg itilheti már keg[ye]lmed mint bizhassam oda. Keg[ye]lmedett alázatosan kérem, Legien azon, meltosagos Cardinalis ur eő Eminentiaia Iratiaia által, had iöne Decretum a Generalisa, igasságos dolgokban had fogia partiokott az convertalt Boeroknak ha uolna kinek hátamott vetven, meg bizaoniitanám akár kinek /129/ az Papisták közül többett nem terittene meg mint en, de meg eddig magam is csak alig maradhatek meg, sött iratt sem frugalhatok ugi, amintt eő Felsége nekem confesalta a tisztesegett, az oláh Papokrol aszt irhatom k[e]g[ye]lm[e]dnek szoual unitusok uoltanak, de nem válosággal, ez az mostani pelda az olahok között ollian Leszen, ezek erősittik meg az Papokott, es az egez országban Leuő olahokatt az Unioban, az Papoknak minemü priuilegiumatt adatt eő Felsége, de ezek aszt nem keuánneák, hogi attol priuilegiatia eő Felsége, hogi adott ne adgianak, is eő Felségitt ne szolgálilik, s többet cselekezek a priuilegiatlt personáknál, csak instántiam Legien, s bár csak két Pap iöne ide ollian akki olahul tudna, ki találom en az mestersegitt, s meg bizoniittom kétt esztendöre terittek meg kett ezer embertt bátorságos buittásomrol alázatosan köuetem k[e]g[ye]lm[e]d, mind magamott mind penig niauualias meg tertt Boerokott aiánlom k[e]g[ye]lmed is akarattiában, is patrociniumiaban, is maradok.

Keg[ye]lmed
Fog[a]r[as] 10 octobris 1702

alázatos szolgália.
Boër Simon m[anu] pr[opria]

Traducere:

Vreau, cu plecăciune, să fiu pe plac măriei tale cu scrisoarea mea și să vă fac cunoscut că m-am străduit ca boierimea din Țara Făgărașului care până acum a fost schismatică să o aduc la dreapta credință. Dumnezeu binecuvântându-mi străduința, am trimis măriei tale un registru cu oamenii căsătoriți care au promis să se convertească. Aceștia ar avea nevoie de popi, căci există numai doi care să-i învețe; este dorința lor ca pe fiii lor să nu-i mai dea la școala calvină, ci la a noastră. Cum guvernul este format în majoritate din calvini, (ca să zic așa) din eretici, atât persoanei mele cât și sărmanilor boieri se străduiesc să ne facă necaz. A fost în obiceiul măritului domn Bethlen Miklós și a altor persoane eretice din guberniu să instige stările împotriva acelor pe care voiau să-i strice. Cum aproape toți aceia sunt calvini, nu pot să am încredere nici în guberniu, nici în stări. Adresându-mă domnului general, de când sunt în această slujbă, excelența sa, fără nici o cauză reală, mă urăște mai mult pe mine decât pe oricine din Ardeal. Nu pot avea încredere nici în [excelența sa], chiar mi-e frică că eu sunt de vină pentru aceasta. Dacă înălțimea sa domnul cardinal, eminența sa, ar scrie excelenței sale, aș păți cum am pățit și eu [când] a scris pentru mine eminența sa excelenței sale ca să mă susțină în dreptatea mea, nu numai că nu a făcut aceasta, ci dimpotrivă a fost în toate contra mea și a exprimat în scris guvernului voința, supărarea și intențiile sale contra mea și a instigat împotriva mea oamenii. Cu adevăr scriu măriei tale că domnul general este cauza tuturor suferințelor mele. Știind oamenii din Ardeal cât de mult am slujit eu și în ce vremuri periculoase, nu mi-ar fi reproșat nimic dacă bunul domn general nu ar fi făcut ceea ce a făcut. Aflând [domnul general] că am primit poruncă, s-a supărat foarte tare și a zis-o public și a dat șapte-opt galbeni secretarului și a făcut aceasta ca astfel de vorbe să instige oamenii să nesocotească porunca împăratului. Multe ar fi necazurile pe care le-am suferit din cauza excelenței sale, dar nu mai vreau să o încarc pe măriia ta cu mai mult și acestea le scriu doar ca să poată judeca măriia ta cât sprijin pot să am. Rog pe măriia ta cu supunere să fie de acord ca prin scrisoarea eminenței sale domnului cardinal să vină decret pentru general să îi sprijine în lucrurile drepte pe boierii convertiți. Dacă aș avea pe cine să mă sprijin, aș dovedi-o oricui dintre papistași că n-ar putea să convertească mai mulți decât mine, dar până acum abia dacă am rezistat și eu, chiar mai mult, nici porunca nu pot să o folosesc, după cum ne-a comunicat măriia sa s-o îndeplinim (!?). Despre preoții români pot să scriu măriei tale că sunt uniți cu vorba, dar nu cu adevărat. Această acțiune va fi un exemplu printre români, care-i va susține pe preoți și pe toți românii din țară întru unire. Înălțimea sa a dat privilegiul pentru preoți, aceștia însă nu doresc ca înălțimea sa să-i scutească de dări și să nu o slujească pe înălțimea sa. Eu voi interveni pe lângă persoanele privilegiate, numai să am căderea. Măcar de ar veni doi preoți aici care să știe limba română, aș găsi eu modalitatea și mă angajez că în doi ani voi converti două mii de oameni. În curajoasa mea acțiune urmez cu plecăciune pe măriia ta. Recomand bunăvoinței și protecției măriei tale atât pe mine cât și pe sărmanii boieri convertiți.

Rămân sluga umilă a măriei tale,

Boer Simon, m[anu] p[ropria]

Făgăraș, 10 octombrie 1702.

II

Alba Iulia, 31 octombrie 1702

/131/ Midön Fő Kapitány Urámmal T[ekintetes] N[emzetes] Boer Simon urammal eö Keg[ye]lmevel edgyüt munkaban vettük volna az Fogaras Földi Boersagnak Conversioiat, leg elsőbben élevaloit, es értelmesit, be hivattuk, az kiknek az mint Isten eö Felsege tudnunk atta az igaz Catholica hitet declaralvan jovallottuk amplectálni azt es Ratiokkal Stabiliatuk előttök hogy jobb nekiek actualiter Papistakka lenniek hogy sem az edig valo oláh vallásokban meg maradniok mért de Deitate azon hitben maradnak megh, es ezt világosabban az Papista tanitasbol értik megh. Az Szentek invocatiojat ugy meg tartyak mind eddig jollehet az Purgatoriumot Purgatoriumnak nem neveztek de ugyan valóságoson hittek azt hogy vagyon, olly hely az a hol az lelkek detinealtatnak, meg tisztulasokig melyet mi Purgatoriumnak nevezünk. Az oltari Szentsegeben eök is hittek az Christus valóságos Testit jelen lenni, noha ök kovaszos kenyerral tettek az aldozatott mi ostyával deabban nem requiraltatik az Species hanem az hit, hogy ök egy Szeredát s Pentéket böjtöltek, s már Pénteket s Szombatot kell böjtölniek, hogy abban vetek nincsen vehetnek Peldat abbol, hogy az Isten Paroncsollya, hogy Szombatot meg illyük, es az o Törvényben Szombatot illeték most pedig Szombat helyet vasárnapot s még sem vetkezünk véle, már ugyan az hetedik napot meg Szentellyük ugy Szereda helyet Szombatot böjtölni nem találhatnak vetket benne. Hogy eddig az Romai Papatol dependentiajok nem volt, is onnan kell ezutan lenni az nem az Secularisokot illeti mert azt az Papok agnoscahtak, es ökötis illeti: mindezeket ele számlalvan nekiek ezeknek utanna az mi kegyelmes Urunk eö Felsege hozzajok jarulando keg[ye]lmes Gratiajaval is biztattuk, hogy ha igaz töttel etassoggol fogjak amplectalni az Papista vallást, egy altallyaban eö Felseginekis nagy kegyelmesseget tapasztallyak. **/132/** Midön ezeket, es iterans vicibus ezekhez hasonlokot proponaltam volna, az eleinek azok közül, egynehannyan kezet attak egyaltallyaban Papistakka lesznek melyről mi ö keg[ye]lmekről magok kezek irasatis kivantük es az mi kivansagunkra assecuratione akkor az eleje subscribaltis melly midön Isten irgalmassagabol vegben mint volna az egesz Fogarasföldi Boerok boersagot mi Tiszteknel convocaltattuk kikis midön comparealtak volna, ad diem praefixum, az kik othon talaltattak lenni minden Falubeliek közül edgyett, edgyet az értelmessek közül, valasztvan egy Hazban be gyütöttem, es vais azoknak mint az elsőbemeknek az dolgot proponaltam es az mint tudtam declaraltam, kikkel midön az dolgot jol-meg ertettem volna, az több kün levökhöz ki küldöttem, hogy az dolga ki ki maga Falujabeli Boeroknak jelencse meg, es az en s Fő Kapitany ur jovallását, az mint elejekben attam declarallyak. Kikis midön az kün levö öszve gyült Boersagnak az dolgot declaraltak volna teczet az kössegnek hogy hivassak közökben az Boeroknak eleit (: kik in anisciis ipsis :) mind subscribaltak volt; hogy azoknakis vegjk értelmeiket, minthogy pedig már azok magokot compromittaltak volt az Papistasagra, es subscribaltak voltis, azok olly Tanacsot attanak hogy eökis igen jovallyak az mi tanacsunkot, es magokis annak követői lesznek, midön az Communitas azoknak az primariusoknak, ollyan tanacsokot hallottak volna minnyajon unanimiter conventialtak, is magokot actualis Papistakka lenni resolváltak, es akkor hozam az ki Fő Kapitany ur paroncsolattyabol, es eö

keg[ye]lmevel valo meg edgyezesből, proponaltam volt nekiek az dolgot, az Boeroknak öregit be küldöttek is akkor magok eö altalok Papistakka valo Resolutiojakot meg igrtek, az mellyet enis Fö Kapitany uramnak eö keg[ye]l[mek]nek az szerent referaltam /133/ hogy pedig miis Fö kapitany urammal eö keg[ye]lmevel Securusok lehessünk benne, hogy az Boerság abeli Compromissiojat meg nem masollya hanem meg alloja leszen, kivantuk hogy mind ember subscriballyan, es valakik iras tudo emberek voltak, azok minnyajon subscribaltak, az kik pedig irást nem tuttak talaltunk, illyen modott fell az dologban, hogy inculcaltuk azt nekiek hogj azon Boerokot kiket en ad propositionem rei valasztottám volt, vallya az egesz Boerság Communitassa Plenipotentariusoknak, hogy valamit azok cselekesznek, es iratnak, az Boersagnak mind dolgairól annak ök közönsegesen mindenekben es mindeneknek meg alloi es tartoi lesznek, mellejet azert tetetem fell universaliter, hogy az adversariusoknak hirek az dologban ne legyen, mellynek közönsegesen annualtak, arravaló nezeve, az szeknek es Districtusnak hites Notariussat oda hivattuk, es az egesz Boerság Communitassa közüllök edgyuk által proponaltatta az Notariusnak, hogy ök vallottak minden Falukból bizonyos Plenipotentariusokot az Boerság reszeröl kiknek neveket az Boerok v[ice] Hadnagya keze irasa által Porigaltanak az Notariusnak, es azokat az kiknek a Boerok v[ice] Hadnagya in scriptis az Notariusnak sub sua subscriptione be advan azon Plenipotentariusok, az egész Boersagnak nevit Cathalogusban iratták ex communi consensusott sokan az kik az nap jelen nem lehetek abban az Sz[ent] Munkaban, másnak* harmadnap negyed ötöd naps be jöttek hozzám es kertek azon, hogy jollehet ök jelen nem lehetek volt az Boerság comparitiojakor mind azon által Instalnak hogy az ök nevekis irattassék fell az többi köze, mert ökis mindenekben annualnak az több Boerság compromissiojanak.

Ezen fellyebb meg irt dolog Isten irgalmassagabol eddig ez szerent menven vegben mellyet enis irtam le igaz /134/ keresztyeni lelkem. Datum Alba Juliae 31. 8br[is] A[nno] 1702.

Boer Joseph Fogarassi v[ice] kapitany m[anu] p[ro]p[ri]a.

Traducere:

Pe când împreună cu domnul meu, căpitanul suprem măritul nobilul și milostivul domn Boer Simon, am purces convertirea boierilor din Țara Făgărașului, i-am chemat mai întâi pe cei mai de frunte și mai înțelepți, le-am propus să îmbrățișeze adevărata credință catolică, după cum ne-a dat-o și nouă Sfântul Dumnezeu, și am prezentat în fața lor cu argumente că este mai bine pentru ei acum să fie papistași decât să rămână în religia lor valahă de până acum, pentru că *de Deitate* rămân doar în această credință și asta pot înțelege mai clar din învățătura papistașă. Vor păstra venerarea sfinților ca și până acum; deși nu au numit purgatoriul purgatoriu, dar au crezut cu adevărat că el există și este acel loc

* Corect *másnap*.

în care stau sufletele până la purificarea lor, ceea ce noi numim purgatoriu. În legătură cu sfânta euharistie și ei cred în prezența reală a corpului lui Cristos, cu toate că ei împlinesc taina cu pâine dospită, iar noi cu ostie, dar în aceasta nu este importantă forma, ci credința; ei posteau miercuri și vineri și de acum vor posti vineri și sâmbătă și că nu este nici un păcat în aceasta se poate vedea și din aceea că Dumnezeu poruncește să serbăm sâmbăta și în Vechiul Testament sâmbăta era serbată, iar acum în loc de sâmbătă duminica și nu am păcătuit prin aceasta; așa cum sfințim cea de-a șaptea zi, tot așa nu se poate găsi păcat în postirea sâmbetei în loc de miercuri. Că până acum nu au depins de papa de la Roma și că de acum încolo va trebui să fie; asta nu îi privește pe laici, pentru că aceasta a fost acceptată de preoți și îi privește pe ei; toate acestea fiindu-le prezentate, i-am îndemnat și cu grația milostivă a măritului nostru domn față de ei, că dacă vor îmbrățișa cu fapte sincere religia papistașă vor simți totodată și deosebita milă a măriei sale. Pe când am propus acestea și altele asemănătoare, unii dintre fruntașii aceia, câțiva, au promis de comun acord că vor deveni papistași, despre care noi am dorit să ne dea și semnătura mărilor lor și, la dorința noastră, fruntașii au și subscris spre garanție. Făcându-se acestea prin mila Domnului, am convocat întreaga boierime din Țara Făgărașului în fața slujbașilor noștri, prezentându-se aceștia în ziua fixată câte unul din fiecare sat din cei care au fost găsiți acasă, dintre cei mai înțelepți, i-am ales și i-am strâns într-o casă și le-am propus și lor ca și primilor acel lucru și le-am prezentat după cum ne-am priceput și am făcut ca acel lucru să fie bine priceput de ei, am trimis la ceilalți de afară ca fiecare să explice boierilor din propriul sat și să le prezinte garanția mea și a domnului căpitan suprem după cum am dat-o fruntașilor, aceștia prezentând lucrurile boierilor strânși afară a plăcut comunității să cheme fruntașii în rândurile boierilor, (care *in aniscii ipsi*) toți au semnat; ca să dea de înțeles acelora că ei deja au acceptat papistașia și au semnat și aceștia au sfătuit că ei sunt de acord cu recomandarea noastră și că și ei vor urma sfatul nostru [ca să se convertească]. Când comunitatea a aflat această recomandare a fruntașilor, toți *unanimit* au fost de acord și s-au recunoscut de acum papistași și atunci acest lucru pe care l-am propus din porunca domnului căpitan suprem și cu acordul măriei sale, au trimis înăuntru pe boierii mai bătrâni și prin ei au promis hotărârea lor de a deveni papistași, ceea ce și eu am raportat în acest fel măriei sale domnului meu, căpitanul suprem. Ca să fim siguri, noi, împreună cu măria sa căpitanul suprem, de aceasta că acea promisiune boierii nu o vor schimba, ci o vor păstra, am dorit ca fiecare om să semneze și toți cei care erau știutori de carte au semnat, iar pentru cei care nu știau să scrie am găsit o astfel de rezolvare a situației că le-am sugerat ca acei boieri pe care i-am ales *ad propositionem rei* să-i recunoască întreaga comunitate a boierilor drept plenipotențieri, că ceea ce vor face și scrie despre treburile boierilor ei vor accepta și le vor păstra pe toate și întru toate, ceea ce de aceea am făcut *universaliter* pentru ca adversarii să nu poată contesta, cu ceea ce ei au fost de acord. În legătură cu acestea am chemat notarul jurat al scaunului și districtului și din comunitatea boierilor unul a comunicat notarului că ei au ales din fiecare sat un plenipotențiar din partea boierilor, numele căror boieri au fost comunicate în scris notarului sub semnătura proprie a vice-hotnogului boierilor, iar acei plenipotențieri au făcut să fie scrise într-un catalog numele tuturor boierilor; [s-

a hotărât] de comun acord că mulți dintre aceia care nu au putut fi de față în acea zi la acea sfântă acțiune să poată veni la mine și ziua următoare sau a treia sau a patra sau a cincea și au cerut ca, deși ei nu au putut fi prezenți la înfățișarea boierimii, ne roagă totuși ca și numele lor să fie scrise printre celelalte, pentru că și ei au fost de acord cu promisiunea celorlalți boieri. Acest lucru scris mai sus făcându-se în acest fel din mila lui Dumnezeu, am scris și eu după adevăratul suflet creștin al meu. *Datum Albae Juliae 31. [octo]bris Anno 1702.*

Boer Joseph vice-căpitan de Făgăraș m[anu] p[ropria]

III

[Făgăraș, octombrie 1702]¹⁹

/135/ Fogaras földin lako Boer szabadságal ilő Rendeknek Registruma, kik minket ez ide aláb subscribált személyeket minden dolgokban Plenipotentiariusoknak Constitualtak, de kiváló most Istenhez valo Szentetektől** indittatván igaz Pápista Hitre állani magokat resolváltak Ugy hogy mi közönsegesen az eő k[egye]lmekek nevetek le Irnok mint hogy jób része Irástudatlan a kik Irást Tudtal pedig magok subscriptiojokat közünkben adván mindeniket az következő rend szerent le Irunk ezek pedig Valosagos Sismaticusok voltak mind eddigis es nem Unitusok.

Also Komana

Boer Laszlo
Sztancsul Bozocsa
Sztán Boer
Bukur Bárb Fiaval
Rád Bárb Fiaval
Miklos es Sztán János
Mány János
Sztán Aldea
Sztán Kakes
Stephan Kokora
Sztán Konta
Vaszilia Konta

Comana de Jos

Bojer Laszlo Dják

Fiii lui Rad Barb
Miklos Ianos cu fratele său mai mic
Many Ianos
Sztan Aldia
Văduva lui Sztan Kakes cu fiii
Stephan Kokora
Sztán Konta
Vaszilie Kanta

¹⁹ Pentru a ușura vizualizarea evoluției confesionale a boierimii făgărașene pe parcursul primului deceniu al secolului al XVIII-lea, așezăm alături de numele celor înscrisi la 1702 și pe cei care au semnat unirea la 1711. Lista acestora din urmă am reconstituit-o utilizând ambele ediții, a lui G. Bariț și a lui N. Densușianu. Deoarece cele două ediții nu coincid în ceea ce privește lectura numelor și ordinea semnatarilor, considerăm că este mai oportună prezentarea lor aici după ordinea în care apar în documentul din 1702, pentru ușurarea comparației. Vor fi de asemenea consemnate mențiunile documentare anterioare ale semnatarilor, în măsura în care ne sunt cunoscute, acest detaliu fiind în măsură, pe de o parte, să explice, prin vârsta celor în cauză, lipsa lor din actul de la 1711, iar pe de altă parte să ateste rămânerea în cadrele ortodoxiei la 1702, în cazul că apar consemnați ca uniți doar la 1711.

** Corect *szeretetből*.

ANA DUMITRAN

Juon Popa

Iuon Popa Danila cu fratele său mai mic
Idomir Bóér
Iosiph Boér cu fratele său mai mic
Sztan Barb
Iuon Kalczune
Iuon Mucsa
Sztan Kokora
Many Bérb
Bukur Kelcsune

Felső Komána

Juon Román
Aldea Román Fiával
Román es Komán Boer
Nysztor Gebernat
Jonask Popa
Sztán Román

Comana de Sus

Iuon Roman senior
Aldia Roman cu fiii
Koman Bóér

Ionácsk Popa
Sztan Roman
Nyagoe Gubernatt

/136/ Also Venicze

Nikula Lyahul Fiával
Janos es Miklos Czajna
Sztán Gergely
Juon Sztojka
Tyüsde Sztojka
Rád Penes
Ona Gráncsa
Mány Boer Fiával
Laczkul Boer
Juon Posta
Bukur Mihailecs
Lie Poponecs²⁰ Fiával
Solomon Sandor
Petrásk Ribicza
Salamon Sztojka
Mány Goile
Boer Ferencz
Sztojka Dumitru²¹ Fiaival
Rád Komenics
Juon Bicze Junior
Nikula Nenej

Veneția de Jos

Nicula Lehul
Miklos Czajna

Stojka Ianos și Miklos Stojka

Ona Grancsa
Many Boer

Many Goilla

Mikula Nény

²⁰ Apare în *Registrul boierilor care slujesc la curtea și cetatea Făgărașului* din 9 aprilie 1671 (David Prodan, *Urbariile ...*, vol. II, p. 499).

²¹ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

UNIREA CU ROMA ÎN ȚARA F@G@RA` ULUI ÎN LUMINA UNOR NOI DOCUMENTE

Juon Bicze Senior
Nisztor Bicze
Molduvai Moiszi
Sztán Piczul
Vaszilia Ruszul
Juon Mánta
Mardsinán Kelemen
Bukur Vojk
Juon Kornya
Rád Buta Senior
Mány Bicze
/137/ Opra Pencs²² Fiával
Idomir Pens
Mány Pencs
Rád es Mány Buta
luon Buta
Miklos Buta
Boer Miklos
Szegedi Andras
Mány Sztojka
Izraila Sztojka
Nikula Mihaila

Ion Bicza
Nisztor Bicza

Sztan Piczul

Bukur Vojk
Ion Kornicsa
Rad Buta

Mány Pencs
Sztojka Buta și Raduly
Pencs Ianos alias Buta
Buta Miklos
Boér Miklos
Szegedi Andras
Many Sztojka Senior

Koman Bárb
Many Pencs jr.
Thoma Lehul
Miklos Petrask
Nisztor Bicze junior
Dumitru Komanics
Miklos Pencs
Laczkul Czajna
Sztan Komanics
Czontos Mihaly
Patrask Popanecs
Koman și Sandor Popanecs
Ionacsk Boer cu frații săi mai mici
Andurka Buta
Gergely Istvan
Gergely Ianos
Bukur Monya

Felső Venicze

Dragomir Moga
Bukur Moga

Veneția de Sus

²² 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

Parro

Sztán Boer
György Boer
Sztancsul Preoteszi
luon Preoteszi
Bukur Boer²³

Părău

Bukur Bóér
luon Bóér
Bukur Ioriszt
Thader Popa
Bucur Popa
luon Fétul cu fratele său mai mic
Opra Popa
Gjörgje Lankul
Onya Popa

Grid

Bukur Laczkul
Sztán Laczkul
Bukur Boerul
Sztán Boerul
Sztán Komenics²⁴
Komán Birszán Fiával
Aldea Boer

Grid

Bukur Bóér

Sztan Komanicz
Koman Birzan cu fiii

Bukur Modorcsa Boer
Laczkul Boer²⁵ cu fratele său mic
Laczkul Birszan Bóér²⁶

Váád

Vádi István
Laczkul Koczgáre
/138/ Sztojka Koczgáre
Bukur Koczgáre
Aldea Koczgáre²⁷
Nyagoje Boer
Radul Ionásk
luon Koczgáre

Vad

Laczkul Koczgara
Sztojka Coczgara

Aldea Koszgara
Nyagoé Bóér
Radul Ionacsk
luon Koczgara
Sztancsul Sendrele
Văduva lui Dumitrásk Popa Bóér cu fiii

²³ 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 495).

²⁴ 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 496).

²⁵ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

²⁶ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

²⁷ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

Sinka

Sztoja Ludul
Sztojka Urszu
Thomás Urszu
luon Urszu
Sztán Birszan
Sztanila Belan²⁸
Mány Sztrimbul²⁹
Aldea Ludul

Şinca

Sztojka Lud
Sztojka Ursz
Thamas şi
luon Ursz
Sztan Birszan
Sztanilla Balan
Many Strimbuly
Aldia Lud
Aldia Strimbuly³⁰
Pap Istvan

Ohába

Sztán Bilya³¹ fiával

Ohaba

Sztan Bulya

Bucsum

Rad Redocsa³²
Dobrin Boer
Gaspar Boer
Radul Moga

Bucium

Radull Rodocsa senior
Dobrin Boér

Rádull Mogá
Rádull Gásspár
Alda şi Radull Rodocsa fraţi buni

Mardsina

Ifiu Boer János
Komsa Boer Junior
Sztan Boer
Sandru Boer
Sandru Sudeluj
Komán Pandra
Vaszília Urszu
/139/ Tempe Urszu
Radul Urszu³³
Sorbán Gránca
Ionásk Gránca³⁴
Laczkul Gránca
Sztancsul Gránca
Miklos Gránca³⁵

Margina (azi Mărgineni)

Komsa Boér

Sándor Boér

Tempe Ursz

Sorban Grancsa

Sztancsul Gránca
Miklos Grancsa

²⁸ Armaliu din 3 iunie 1689, Ioan Cavaler de Puşcariu, *Date istorice ...*, vol. II, p. 50.

²⁹ 9 aprilie 1671 (D. Prodan, *op. cit.*, vol. II, p. 496).

³⁰ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

³¹ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

³² 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 497).

³³ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

³⁴ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

³⁵ 9 aprilie 1671 (*ibidem*)| sentinţă de judecată din 5 iulie 1677 (N. Densuşianu, *Monumente ...*, p. 39).

Zaharia Gráncsa
 Komán Gráncsa³⁶
 Sztojka Pandreá
 Komán Pandreá
 Sztán Pandreá
 Sztojka Pandreá
 Mány Thamás
 Ona Thamás
 Komán Gráncsa

Komán Grantsa senior
 Sztojka Pandré senior
 Koman Pandré și
 Sztan Pandre frați buni
 Sztojka Pandré Junior
 Many Thamas

Komán Grantsa Iunior
 Mardsinay Pap
 Illyes Vaszilia cu frații săi mai mici
 Nyágoé Ursz
 Sandru Sendruk
 Frincull Ursz
 Popá Ursz
 Koman Ursz
 Radul Grancsa³⁷
 Mardsinay Pap Janos
 Bukur Gráncsa
 Iankull Grancsa
 Sztán Popa³⁸
 Rádull și Juon Grantsa frați buni
 Onna Grantsa
 Thamas Ursz
 Sztan Aldi Ursz

Mondra

Bukur Teflán
 Mány Kokán
 Rad Kokán
 Radul Dán
 Mondrai András
 Sztojka Szakacs Fiai
 Bukur Gráma³⁹
 Komsa Teflán
 Iuon Kecsonilla
 Sorban Teflán
 Radul Popi Háng
 Iuon Dán⁴⁰
 Opra Taflán
 Opra Dan

Mândra

Bukur Taphlán
 Mány Kokán
 Radull Kokán
 Radull Dann

 Komsa Tafflán
 Iuon Ketșorile

 Radul Popi și Bukurul Popi frați buni
 Juon Dánn (frate bun cu Opra)
 Opra Tafflán
 Opra Dánn (frate bun cu Juon)

³⁶ 9 aprilie 1671 (D. Prodan, *op. cit.*, vol. II, p. 497).

³⁷ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

³⁸ Armaliu din 27 martie 1696 (N. Densușianu, *op. cit.*, p. 52).

³⁹ 9 aprilie 1671 (D. Prodan, *op. cit.*, vol. II, p. 496).

⁴⁰ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

Iuon Gráma⁴¹
Rád și Alda⁴² Tafflán
Dragomir Bodogos și Radull Bodogos frați
buni
Bukur Dánn⁴³
Rád Tafflán senior
Miklos KétSORILE⁴⁴
Náxull Szakats
Sorbán și Bukur Dann frați buni

Todoricza

Miklos Misa
Mitreá Gráma
/140/ Nyagoje Misa
Opra Misa
Radul Preoteszi

Toderița

Mitra Grama
Nagoé Misa

Mitra Misa
Iuon Misa
Sztanila Misa⁴⁵
Ona Misa
Mitre și Rád Boér
Iuon, lionask și Sztojka frați buni

Illyén

Thamás Deak
Radul Kornya
Opra Kornya⁴⁶
Kornilia Kornya
Sztán Lie
Komán Kornya
Miklos Piro
Sztán Piro⁴⁸
Bukur Piro
Lupul Piro⁴⁹
Sztancsul Piro⁵⁰
Rad Metea

Ileni

Rád Kornya
Opra Kornya și

Komán Kornya frați buni
Miklos Piro și Koman Piro⁴⁷ frați buni

Bukur Piro și alt Bukur Piro și
Lupul Piro frați buni
Sztancsul Piro (frate cu Miklos și Komán)
Radull Piro alias Méthe

⁴¹ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁴² 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁴³ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁴⁴ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁴⁵ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁴⁶ 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 497).

⁴⁷ 9 aprilie 1671 (*ibidem*); sentință de judecată din 5 iulie 1677 (N. Densușianu, *op. cit.*, p. 39).

⁴⁸ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁴⁹ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁵⁰ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

ANA DUMITRAN

Opra Bárb
Bárb Milya
Laczkul Milya
Sztán Milya

Komán Milya
Komsa Kopecsanul
Opra Lie
Komán Korsáta Fiai

Bárb Mile
Laczkul Mila
Sztanilla Mile și Veroj Mila și Opra Mile frați
buni
Koman Mila

Rad Korssata și Komán Korssata frați buni
luon și Gyorgy Kornya frați buni
Popa Komán, Opra Dumitrask și Sztanila
Kornya frați buni
luon Mila și Opra Mila frați buni
luonásk Pui alias Métha
Sztanila Pui alias Methe
Illyéni Ianós Mile
Komsa Mile, Opra Mile și Barb Mile

Herszeny

Dragomir Rinya
luon Rinya
Sztójka Rinya⁵¹
Dragomir Fetul⁵²
Lie Szakasc Fiaval
Sztójka Kirlán
Aldea Bárb
Opra Kirlán
/141/ Dragomir Kirlán
Aldea András
Radul Kirlán
Sztójka Fetul
Sztán Boerul

Hárseni

Dragomir Rina
Sztójka Rina
Fetull Dragomir

Sztójka Kirlán

Opra Kirlán
Dragomir Kirlán
Alda Andras
Radull Kirlán

Gyorgye Rina
Koman Lil
Sztan Kirlán⁵³
Sztan Popa

Kopacsely

Boer Mihály
Sorbán Vajda
Sztreza Komsucz
Radul Toxe

Copăcel

Sztreza Komsucz
Rádull Taxe

⁵¹ 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 494).

⁵² 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁵³ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

Sztan Serbenucz

Kopacseli Mihaly
Láczkull Boér
Sorbán Laszlo
Mánny Komssa
Sztreza Komsucz

Sebes

Ionásk Dimboje
Thamás Dimboje

Sebeş

Iuonásk Dimboje
Komssá Dimboje

Nagy Berivoj

Miklos Szina
Sztanila Posta

Berivoii Mari

Miklos Szina
Sztanila Posta
Popa Rád

Kis Berivoj

Gaspar Belyáva
Komsa Belyáva
Komán Rades
Sztán Belyáva

Berivoii Mici

Gáspar Beláa

Sztan Beláa
Popa Ionask Rádes
Radull Rádes
Gjörgje Beláa
Iuon Beláa

Récse

Aldea Oproja
Aldea Ianos⁵⁴
Sztán Popa Komán
Aldea Urszu⁵⁵
Mány Vlece
Radul Sztán Popa
/142/ Akim László
Radul Sendroje
Ionásk Sztojkičzul
Ionásk Sztojkičzul
Ionásk Popa Fiai

Recea

Recsey Sorbán

Desany

Halmáds Káplya

Dejani

⁵⁴ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁵⁵ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

Markul Káplya⁵⁶

Ionu Caplea
Bucur Caplea
Bucur Grama
Popa Bucur

láás

Bukur Petrásk
Balog Miklos
Sztáncsul Piro
Bukur Kirszta
luon Gavrilla
Bukur Gavrilla
Armás Istok

lași

Bucur Pătrașku

Sztancsiul Piro

Ion Gavril
Bucur Gavril

Stoica Cizmaș

Szevesztrény

Thamás Hángul⁵⁷
Miklos Bojta⁵⁸
Hángul Popa
Gombkötő Laszlo
Mikul Mik
luon Dobrin
Sztojka Vlád
Nikula Csopán
Rádul Popa
Aldea Birszán
Vaszilie Popi
Nikula Popi
Sztán Biliboka
Vaszilie Popa

Săvăstreni

Miklos Bojta
Hangul Popa

Mikul Mik
luon Dobrin
Sztojka Vlad
Nikula Csopán

Alda Birszan

Gyorgye și Nikula Popa frați buni

Vasilia Popa
Komán Popa
luon Bilibaka
luon Páull
Sztojka Vlad, luon Vlád și Nikula Vlád frați
buni
Nikula Hángull și Komán Hangull frați buni
Györgje Popa
luon Ivankull
Juon Dragos

Szeszcsor

Laczkul Czech

Săsciori

⁵⁶ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁵⁷ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁵⁸ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

Iuon Czech
Sándor Motok
Iuon Czech Senior
Iuon Motok Junior⁵⁹
Komsa Gráma
Iuon Motok Senior⁶⁰
Sztójka es Aldea Czech⁶¹
Mány Ispán

Iuon Czech junior
Motok Sándru
Iuon Czech
Iuon Motok junior și Sztójka Motok frați buni

Iuon Motok senior
Alda și Sztójka Czech frați buni

Komsa Motok⁶² și Miklos Motok frați buni
Popa Mány Czech
Ilia Motok

Hurez

Aldeá Szakacsul
Opra Szakacsul
Solomon Stira⁶³
Csatlos András
Laczkul Boer
András Bencze

Hurez

Alda Szakacs
Opra Szakác
Solomon Stira

Laczkul Boér
Andras Bencze
Radul⁶⁴ și Maphte Bencze frați buni
Alda și Miklos Tarba
Radul Stira alias Ppie (!)
Alda Szaszull alias Popa

Ruusor

Ruusori Sándor
Sebesi Peter
Sándor Vász
Komán Boer Fiával
Iuon Vászul
Komán Vászul

Râușor

Komán Boér

Sándru Boér
Andras Kokan Boer
Mitra Kokan junior Boer
Sebessj Iuon și Alda frați buni

Netott

Sztójka Lyábul⁶⁵

Netot (azi Gura Văii)

Stoica Lébul

⁵⁹ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁶⁰ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁶¹ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁶² 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁶³ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁶⁴ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁶⁵ 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 495).

Sztáncsul Lázea
Lazuka Boer
Sztójka Lyábul Iunior

Stoica Lébul
Radul Lébul⁶⁶
Lazé Maerul
Stanciul Maerul
Dumitru Lébul

Bráza

Rádul Bályá
Bánes Bályá

Breaza

Radul Balé

Radul Banciu

/144/ Lesza

Bukur Paller⁶⁷
Sztán Kerczerosanul
Aldea Dokiji
Sztanila Paller
Mány Paller
Iuon Nisztor
Kornile Popa
Radul Dokiji
Kornilia Opra Dokiji
Sorbán Raducz
Komsa Raducz
Sámson Boer
Komsa Reducz
Mány Reducz
Komán Grávuly

Lisa

Stan Chirțoroșan
Aldé Dochia

Cornilă Popa

Cornilă Dochiia

Samson Boer

Coman Gravul
Danil Paler
Șerban Gravul
Comșa Gravul
Mihail Gravul
Radul Gravul⁶⁸
Radul Bătrân Grévul
Nistor Popa
Radul Marcul
Radul Ionaș
Tămaș Răduț
Radul Lupoae
Ion Paler
Giurca Popa

⁶⁶ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁶⁷ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁶⁸ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

Sava Ghiorghiu

Posorita

Sándru Gusaila
Komsa es Radul Gusaila
Sándru Gusaila Iunior
Bukur Kekandra

Pojorta

Șandru Gușăilă
Comșa Gușăilă (frate cu Radu)
Șandru Gușăilă

Radul Gușăilă (frate cu Comșa)
Radul Negru
Ionașc Șălar
Popa Radu
Alde Gușăilă

Ludisor

György Gráma
Nikula Popa
Nikula Laszlo
Sztán Szakacsul
Mardsinai Laszlo
Raducz Laszlo
Sztán Szirbul
Aldea Popa
Trombitas Bacsilla
/145/ Laczkul Comfist
Popa Birszán
Szakács Farkas
Ráduly Szakács
luon Gligorie
Popa Bacsilla

Ludișor

Sztan Szakacsul
Marcsinaj Laszlo
Raducz Laszlo

Laczkul Consistor (!)

Farkas Boer
Lalucz Mathe
Sztan Boer
Bacsilla Bacsilla
luon Szinya
Radul Popa
Illia Bacsilla
Radul Preoteszi
Birszan Szirbul
Radul Farkas
luon Grama Boer senior

Lucza

Raduly Boer
Sándor Gáspár
Motok László
luon Robul

Luța

Szakaly László

Luczai Sorbán Iános

Dridiff

Boer Iános
Miklos Opris
Komsa Popi Buxa
Lupul Opris⁶⁹

Dridif

Văduva lui Boer Ianos
Miklos Opris
Komsa Popa
Lupul Opris
Dridiffi Joannes⁷⁰
Andreas Opris
Komsa Reszpopul
Sandru Kapota
Aldia Szin

Voilla

Dobrin Gábor
Aldeá Nyagoje
Komsa Dobrin⁷¹
Radul Dobrin⁷²
Ionásk Boer
Szimion Boer
Sütö Karácson
Remeti Simon
Miklos Boer
Mány Teásul
Dobrin Dobrin⁷³
Remeti György

Voila

Comşa Dobrin

Ionaşcu Boer
Simon Boer
Crăciun Şuteu

Miclăuş Boer
Maniu Téşul

Radul Boer Streje
Miclăuş Neagoie
Nyaguly Andras

Nagy Vajdafalva

Aldeá Boer
Radul Szinka⁷⁴
Radul Bjika
Aldea Popa⁷⁵
Thamás Popa
Sorbán Popa
Komán Csungare⁷⁶

Voivodenii Mari

Radul Szinka
Radul Bika
Aldja Popa

Sorbán Popa
Koman Csungan

⁶⁹ 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 497).

⁷⁰ Armalii din 22 aprilie 1680 (*ibidem*, p. 923).

⁷¹ 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 493).

⁷² 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁷³ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁷⁴ 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 495).

⁷⁵ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

Aldea Popika
Sorbán Popa Junior
Komsa Szinka

Sorban Popa
Komsa Sinka
Thamas Diák
Fiii lui Aldja Popa

Kis Vajdafalva

Sándor Kabuz⁷⁷
Sztanila Aldes⁷⁸
Vaszilie Popa
Radul Kabuz⁷⁹

Voivodenii Mici

Radul Kabuz
Simon Aldes

Felső Szombatfalva

Bancs Popa
Ionásk Boer
luon Pilcze⁸⁰
Popa Opra
Aldea Popa

Sâmbăta de Sus

Naciu Pălățe
Ivașcu Pălățe
Ionü Pălățe
Ștefan Șolomon
Popa Stan Pălățe

Dragus

Laczkul Boer
Sorbán Botul
Sztaniszlav Boer
luon Bobejke
Kirsztján Oncsa⁸¹
Ionásk Oncsa
Trombitás Péter
Radul Szakács
Komán Szakács
/147/ Raduly András
Mathe Kodra
Tatár Iános⁸²
Radul Kodra⁸³

Drăguș

Fiii lui Laczkul Bóér
Dragusi Botul Sorban cu fiii
Sztaniszlav Bóér
luon Bobejka
Kirsztán Oncsa
Ionásk Oncsa
Trombitas Peter

Radul András
Mathe Kodra
Tatar Iános

⁷⁶ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁷⁷ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁷⁸ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁷⁹ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁸⁰ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁸¹ 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 493).

⁸² 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 497).

ANA DUMITRAN

Many Bobejka
Many Laczkul
Sztancsul Laczkul
Dán Kodra cu fiii
Porz (!) Kodra
Lazér Boér
Many Rogoza cu doi frați mai mici
Radul Boer cu fratele mai mic

Bessimbák

Gravuly István
Luczai Péter
Komsa Sztaniszlav
Sorbán Popa
Lalucz Mihály
Farkas Iános
Gridi Sándor

Beşimbac (azi Olteț)

Gravully István
Luczai Peter
Komsa Sztaniszlav
Sorban Popa

Farkas Ianos

Niculla Boér
luon Popa
Sztreza Laszlo
Lalucz Bacsilla

Also Vist

Sztanila Hángul⁸⁴
Aldea Márk
Radul Márk⁸⁵
Nikula Gravuly
Radul Laszlo⁸⁶
Iván Borza
Boer György
Komsa es Gligoria Antonie
Komán Reblye
Gligoria Reblye
Hángul Kirsá
Komsa Sandor
Radul Iván Csoka
Komsa Reblye
Radul Kirsá
Pap Lászlo
Opra Spiridon
Sztreza Spiridon

Viștea de Jos

Radu Markul

Iván Borza
Boer Gjorgj

Hangul Kerse

Pap Demeter

⁸³ 9 aprilie 1671 (*ibidem*); sentință de judecată din 5 iulie 1677 (N. Densușianu, *op. cit.*, p. 39).

⁸⁴ 9 aprilie 1671 (D. Prodan, *op. cit.*, vol. II, p. 498).

⁸⁵ 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 493).

⁸⁶ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

Alda Laszlo
Szimion Borza
Grigore Sztancsul
Iván Sándor
Sztójka Sándru
Radul Spiridon
Iuon Potkave⁸⁷
Radul Sztancsul

Felső Vist

István Deak
Iuon es Komsa Sztójka
Sztreza Iankul
Sandru Sudele
Radul Kora
Thamás Popá⁸⁸
Iuon Lupul
Kosztandin Lupul
Lupul Boer⁸⁹
Kosztandin Boer⁹⁰
Opra Kora
Iuon Kora
Komán Madarász
Sandor Madarász

Viștea de Sus

Sztrezá Iánkul

Thomás Popá
Ionn Lupul
Kosztandin Lupul
Lupul Bóér
Kosztandin Boér
Opra Kórá
Ionn Korá

Felső Visti István
Ionn Boér
Komsa Boér
Sandru Boér⁹¹
Kora Lászlo
Oprá Iankul
Kora Kosztandin

Felső Uttsa

Komsa Boer
Berbath Boer
Szilya Berbát
Komán Boer
Opra Boer
Thoma Czirmenia
Radul Kolesár
Iuon Szilya

Ucea de Sus

Komsa Boer
Berbat Boer
Szillya Berbath
Komán Boer

Rad Kolcsár
Iuon Szillya

⁸⁷ 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 498).

⁸⁸ 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 495).

⁸⁹ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁹⁰ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁹¹ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

Solomon Szilya
Szilya Boer
Komsa Reblye

Iuon Kolcsar
Salamon Boer
Iuon și Szilya Szillya

Also Uttsa

Radul Bacsilla⁹²
Radul Popi Opra
Iván Opris
Opra Opris
Radul Popi Mány
/149/ Iuon Ketáne
Komsa Boer
Radul Gráma⁹³
Opra Gráma⁹⁴
Iuon Berbát
Aldea Bacsilla
Román Ganea
Raduly Popi Mány⁹⁵ Fia

Ucea de Jos

Also Arpás

Aldeá Vász
Radul Vász⁹⁶
Sztancsul Komsa
Komsa Sztáncsul⁹⁷
István Deák
Thoma Boer
Lupul Dobrin
Dobrin Dobrin
Radul Bogdán
Aldeá Dobrin
Iuon Dobrin
Andrej Birsz
Miklos Popi
Bogdán Lyánku
Radul Lyánku⁹⁸
Bukur Popa

Arpașu de Jos

Aldé Vasu

⁹² 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 493).

⁹³ 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 495).

⁹⁴ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁹⁵ 9 aprilie 1671 (*ibidem*, p. 493).

⁹⁶ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁹⁷ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

⁹⁸ 9 aprilie 1671 (*ibidem*).

Radul Szirbul

Opre Vasu

Felső Arpás

Szin Dobrille
Radul Dobrille
Bukur Dobrille

Arpașu de Sus

Szinn Dobrillé Boer
Radul Dobrillé Boer

/150/ Szkore

András Deák⁹⁹
Teleki Sandor
Sztancsul Helmáds¹⁰⁰
Opra Helmads
Opra István
Aldea István
luon Heczegán
Sztancsul Heczegán
Thamas Halmáds¹⁰¹
Flora Vilkul
Aldea Vilkul
Opra Vilkul
Bukur István
Sztáncs Birsz¹⁰²
Sztreza Birsz¹⁰³
Solomon Karácson
Sztancsul Csungul

Scorei

Fiii lui Szkorei Andras D.

Opria Halmagi
Opria Istvan
Aldia Istvan

Sztréza Birsz

Szkorey Istvan¹⁰⁴
Illya Vulk
Bóer Miklos
Sztáncsul Istvan
Huja Istvan

Also Porumbák

Mihály Deák
Sztancsul Mares¹⁰⁵
Komán Mares

Porumbacu de Jos

Mihaly Déak
Sztancsul și Opra Máres
Komán Máres

⁹⁹ Închinare de iobag din 25 octombrie 1671 (*ibidem*, p. 503); *Urbariul domeniului Porumbac* din august 1680 (*ibidem*, p. 1001).

¹⁰⁰ August 1680 (*ibidem*, p. 1001).

¹⁰¹ August 1680 (*ibidem*).

¹⁰² August 1680 (*ibidem*).

¹⁰³ August 1680 (*ibidem*).

¹⁰⁴ Închinare de iobag din 25 octombrie 1671 (*ibidem*, p. 503); *Urbariul domeniului Porumbac* din august 1680 (*ibidem*, p. 1001).

¹⁰⁵ August 1680 (*ibidem*, p. 980); *Urbariul domeniului Porumbac* din 1688 (Idem, *Boieri și vecini ...*, p. 277). Apare ca libertin.

ANA DUMITRAN

Sztancsul Pap¹⁰⁶

Felső Porumbák
Boer György

Porumbacu de Sus
Toder Jeszka
Popa Gyorgy

Cuciulata
Iuon Popa
Vaszile Popa

Nagy Berivoji Boer Gaspar Fog[a]r[a]sföldi Boersagban Fö Hadnagya az eö Felsege Fog[a]r[a]si Felso Torvenyes Szekinek edgyik Assessora m. p. (L. S.)

Kopacseli Bóér Mihály m. p. (L. S.)

MarcSIONY Iffi Boer Janos ezen felyeb meg irt személyeknek egyek Plenipotentiariusan az eö Felsege Fog[a]rasi Felso Törvenyes Szekinek edgyik Assessora m. p. (L. S.)

Mind ezek Házás Emberek Compromittáltak arra magokat hogy a Fiokot ezutan nem a kalvinista Iskolában hanem a Papistaban tanitattyák.

Traducere:

Registrul stărilor care se bucură de libertățile boierești din Țara Făgărașului, care am fost puși plenipotențieri în toate lucrurile, persoane subscrise mai jos, dar în special îndemnați de dragostea față de Dumnezeu care am consimțit să trecem la dreapta credință papistașă, ca noi să scriem numele mărilor lor deoarece mare parte a lor sunt neștiutori de carte, iar cei care știu carte dându-ne semnătura lor i-am scris pe fiecare după ordinea următoare, iar aceștia au fost până acum adevărați schismatici iară nu uniți.

Boer Gașpar de Berivoii Mari, hotnogul suprem al boierilor din Țara Făgărașului, asesor jurat al scaunului superior de judecată al mării sale din Făgăraș m[anu] p[ropria] (L. S.)

Boer Mihai de Copăcel m[anu] p[ropria] (L. S.)

Boer Ioan cel tânăr din Margina, unul dintre plenipotențierii de mai sus, jurat asesor al scaunului superior al mării sale din Făgăraș m[anu] p[ropria] (L. S.)

Toți acești bărbați căsătoriți au promis ca de acum încolo pe fiii lor să nu-i trimită la școala calvină, ci la cea papistașă.

¹⁰⁶ August 1680 (Idem, *Urbariile ...*, vol. II, p. 980); 1688 (Idem, *Boieri și vecini ...*, p. 277).
Apare ca libertin.

CONTRIBUȚII LA ISTORIA TEOLOGIEI UNIRII ECLESIASTICE. DOUĂ OPERE TEOLOGICE ALE PREILUMINISMULUI TRANSILVĂNEAN ȘI SEMNIFICAȚIILE REEDITĂRII LOR LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XIX-LEA

DANIEL DUMITRAN

RÉSUMÉ. CONTRIBUTIONS À L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE DE L'UNION ECCLÉSIASTIQUE. DEUX OEUVRES THÉOLOGIQUES DU PRÉILLUMINISME DE LA TRANSYLVANIE ET LES SIGNIFICATIONS DE LEUR RÉÉDITION AU DÉBUT DU XIX-ÈME SIÈCLE. L'auteur analyse, tout d'abord, la mesure dans laquelle on a conservé, au début de XIX-ème siècle, la valeur polémique de deux oeuvres de l'évêque Petru Pavel Aaron, *Floarea adevărului* (1750) et *Păstoriceasca Poslanie* (1760), rééditées par Dimitrie Pop, en 1816. Ensuite, il analyse la manière d'abstraction de l'union comparant le moment du milieu du XVIII-ème siècle à celui du début de XIX-ème siècle, avec l'intention déclarée de mettre en évidence la continuité et la discontinuité de l'influence de la Réforme Catholique sur la doctrine et sur la pratique pastorale soutenue par l'Eglise Gréco-Catholique de Transylvanie.

La mijlocul secolului al XVIII-lea, crizei prin care trecea Biserica Greco-Catolică din Transilvania – o criză a instituției eclesiastice și, în egală măsură, a confesiunii – i s-a opus o mișcare erudită în spiritul Reformei Catolice și al *Frühauflklärung*-ului, desfășurată sub semnul principiului "pietas et eruditio"¹. O erudiție în primul rând teologică vizând constituirea unei teologii proprii, greco-catolice, care-și asociază însă și demersuri consacrate afirmării ideii originii latine a românilor². Totodată, necesitățile pastorației au impus un dialog cu societatea în care Reforma Catolică a fost, cu predilecție, un canal de difuzare a ideilor preiluminismului și, mai târziu, în epoca Luminilor, ale iluminismului³, fără ca această evoluție să conducă la o diminuare a conținutului propriu al Reformei Catolice, pastoral și misionar, în egală măsură în lumea catolică europeană și în spațiul românesc (cea de-a doua componentă fiind însă sesizabilă în mod special în cazul românilor).

În perioada anterioară, difuzarea ideilor Reformei Catolice și, implicit, a principiilor doctrinare catolice, în conformitate cu formulările consacrate de Conciliul de la Florența, se realizase prin intermediul unor catehisme redactate de iezuiți⁴; pe de altă parte, literatura istorică elaborată de aceștia, încadrabilă genului

¹ Pompiliu Teodor, *Sub semnul Luminilor. Samuil Micu*, Cluj-Napoca, 2000, p. 77, 89.

² *Ibidem*, p. 89.

³ Idem, *Reformă Catolică și Aufklärung în epoca Luminilor la românii din Transilvania. Liniile generale ale problemei*, în Iacob Mârza, Ana Dumitran (editori), *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*, Alba Iulia, 1999, p. 169, 175.

⁴ Idem, *The Romanians from Transylvania between the Tradition of the Eastern Church, the Counter Reformation and the Catholic Reformation*, în Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta (editori), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca, 1995, p. 178-179; Idem, *Reformă Catolică și Aufklärung ...*, p. 173.

istoriografiei eclesiastice, a abordat istoria generală a confesiunilor din Transilvania sau, în mod particular, pe aceea a unirii românilor cu Biserica Catolică, prin reconstituirea faptelor istorice din aceeași perspectivă favorabilă ideii de unificare confesională⁵.

Se cuvine amintit aici și adevăratul laborator constituit de Colegiul academic iezuit din Cluj, cu cele două facultăți ale sale (de filosofie și teologie)⁶, unde studiază, în această perioadă, un număr semnificativ de elevi români care vor ocupa, ulterior, înalte poziții în ierarhia ecleziastică a Bisericii Greco-Catolice sau în administrația Principatului⁷. Ei se exersează aici în studiile istorice (incluse în cele filosofice) sub conducerea unor profesori ca Franciscus Fasching, Andreas Illia, Georgius Daróczi, Nicolaus János. Dintre acești elevi pot fi menționați ca promotori ai unor disertații de absolvire pe teme istorice sub îndrumarea profesorilor amintiți Petrus Sebessi⁸, Josephus Kotóre⁹ și Petrus Dállyai¹⁰.

Începând cu anul 1750 s-a înfăptuit însă, în mediul românesc de la Blaj, o creație teologică proprie, avându-i ca autori pe erudiții clerici Petru Pavel Aaron, Grigore Maior, Silvestru Caliani, Gherontie Cotore și Atanasie Rednic, formați în universitățile catolice¹¹ și ocupând poziții de primă importanță în conducerea

⁵ Idem, *The Romanians from Transylvania ...*, p. 179-181; Idem, *Reformă Catolică și Aufklärung ...*, loc. cit.

⁶ Remus Câmpeanu, *Intellectualitatea românească din Transilvania în veacul al XVIII-lea*, Cluj-Napoca, 1999, p. 234-235.

⁷ *Ibidem*, p. 238-239; Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, partea I, 1697-1751, ediția a II-a, în *Perspective*, an XVII, nr. 65-68, iulie 1994-iunie 1995, p. 336.

⁸ Colaborator la lucrarea *Vetus Dacia, ex Probatibus Scriptoribus deprompta ...*, Claudiopoli, 1725, alcătuită sub îndrumarea lui Franciscus Fasching (cf. Andrei Veress, *Bibliografia română-ungară*, vol. I, București, 1931, p. 173, nr. 318 și Nicolae Dănilă, *Protopopolul Petru Pop de Sebeș. Un cărturar din prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în *Unirea*, serie nouă, an XI, nr. 7 (103), iulie 2000, p. 16). Pentru el vezi și Francisc Pall, *Formația școlară a lui Inochentie Micu-Klein*, în *Apulum*, XIX, 1981, p. 232 și, în mod deosebit, N. Dănilă, *op. cit.*, p. 16-17.

⁹ Colaborator la lucrarea *Ortus, et progressus Collegii Academici Societatis Jesu Claudiopolitani*, Claudiopoli, 1736, alcătuită sub îndrumarea lui Georgius Daróczi (cf. A. Veress, *op. cit.*, p. 191, nr. 355 și F. Pall, *Știri noi despre primii studenți trimiși de la Blaj la Roma*, în *Apulum*, XVII, 1979, p. 470-471, nota 7).

¹⁰ Autor al lucrării *Synopsis vitae Sancti Francisci Salesii, Episcopi, et Principis Gebennensium*, Claudiopoli, 1738, susținută ca teză de bacalaureat în fața unei comisii prezidată de Nicolaus János (cf. A. Veress, *op. cit.*, p. 198-199, nr. 373); el fusese și colaborator la alte două disertații pe teme filosofice, publicate tot la tipografia Colegiului din Cluj în anii 1737 și 1738 (cf. *ibidem*, p. 194, nr. 363; p. 197, nr. 370). Pentru alți elevi vezi Z. Pâclișanu, *op. cit.*, loc. cit. și A. Veress, *op. cit.*, p. 169, nr. 307, p. 179, nr. 329, p. 182, nr. 335, p. 183, nr. 338, p. 189, nr. 350, p. 191-192, nr. 356, p. 193-194, nr. 361, 362, p. 202-203, nr. 383.

¹¹ Augustin Bunea, *Episcopii Petru Paul Aron și Dionisiu Novacovici sau istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaș, 1902, p. 368-373; Z. Pâclișanu, *op. cit.*, p. 379-387; Idem, *Istoria Bisericii Române Unite*, partea a II-a, 1752-1783, în *Perspective*, an XIV-XVI, nr. 53-60, iulie 1991 – iunie 1993, p. 63-73; P. Teodor, *The Romanians from Transylvania ...*, p. 181-185; Idem, *Reformă Catolică și Aufklärung ...*, p. 173-175; Idem, *Sub semnul Luminilor ...*, p. 81-89.

diezezei (primul ca vicar episcopal și ulterior episcop, ceilalți ca membrii ai Ordinului basilitan și consistoriali). Constituită din lucrări de controversă religioasă, traduceri din literatura istorică catolică sau proiecte colective precum traducerea *Vulgatei*¹², această creație avea ca obiectiv primordial conceptualizarea unirii și edificarea doctrinară a noii confesiuni greco-catolice. Analiza noastră se va concentra asupra a două dintre aceste lucrări, interesante atât din punctul de vedere al rolului lor în conturarea unei teologii greco-catolice, cât și datorită destinului lor post-editorial, chestiune legată de o problemă mai generală, aceea a perenității conceptului de unire, așa cum a fost el înțeles la mijlocul secolului al XVIII-lea; totodată, devine evidentă valabilitatea principiului caracteristic *Frühauflklärung*-ului ("pietas et eruditio") și în epoca *Aufklärung*-ului, aspect semnalat în istoriografia problemei¹³. Lucrările la care ne referim sunt *Floarea Adevărului* (1750) și *Dogmatica învățătură* (1760).

Floarea Adevărului pentru pacea și dragostea de obște, operă colectivă a erudiților călugări basilitani și a vicarului episcopal Petru Pavel Aaron, a fost tipărită în anul 1750¹⁴; ulterior, ea a fost tradusă în limba latină (sub titlul *Flosculus veritatis*) de către episcopul Aaron, în timpul celor doi ani petrecuți de acesta la Viena, după numirea în scaunul diezezan¹⁵. El a realizat această traducere din dorința de a-și demonstra sinceritatea credinței și temeinicia cunoștințelor teologice, împotriva stăruințelor Curții de a-l sili să accepte tutoratul teologului iezuit¹⁶, și a încredințat-o tiparului tot în capitala imperială, lucrarea fiind confiscată însă de autorități¹⁷; totuși, în anul 1754, Aaron i-a trimis un exemplar papei Benedict al XIV-lea, care a apreciat-o în mod deosebit¹⁸. În 1768 *Floarea Adevărului* este amintită în lista celor 12 cărți rămase la Roma după moartea episcopului Inochentie Micu-Klein¹⁹. Cea de-a doua lucrare, *Păstoriceasca poslanie sau Dogmatica învățătură a Bisericii Răsăritului*, tipărită în anul 1760, reprezintă, sub aspect formal, o scrisoare pastorală adresată credincioșilor de episcopul Petru Pavel Aaron²⁰. Din punctul de vedere al conținutului ea constituie însă o adevărată operă teologică, comparabilă cu *Floarea Adevărului*, la care se și raportează sub aspect argumentativ.

¹² P. Teodor, *Sub semnul Luminilor ...*, p. 88-89.

¹³ Idem, *Interferențe iluministe europene*, Cluj-Napoca, 1984, p. 47.

¹⁴ Pentru menționarea singurului exemplar cunoscut, vezi Z. Pâclișanu, *op. cit.*, partea I, p. 385, nota 754.

¹⁵ A. Bunea, *op. cit.*, p. 369; Z. Pâclișanu, *op. cit.*, partea a II-a, p. 22.

¹⁶ Z. Pâclișanu, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹⁷ *Ibidem*, nota 10; A. Bunea, *op. cit.*, p. 357-358, nota 4. Lucrarea a fost reeditată la Roma, în anul 1862, de călugărul benedictin Pitra, după exemplarul descoperit de acesta în mănăstirea basilitană de rit latin de la Grotta Ferrata de lângă Roma (cf. A. Bunea, *op. cit.*, p. 369).

¹⁸ Z. Pâclișanu, *op. cit.*, p. 26.

¹⁹ Francisc Pall, *Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma. 1745-1768*, vol. I, Cluj-Napoca, 1997, p. 215-216; Ioan Chindriș, *Biblioteca lui Inochentie Micu-Klein*, în *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, XXXIV, 1995, p. 348; Ion Dumitriu-Snagov, *România în arhivele Romei (secolul XVIII)*, București, 1973, p. 236-237 (reproducerea listei celor 12 cărți).

²⁰ A. Bunea, *op. cit.*, p. 359; Z. Pâclișanu, *op. cit.*, p. 69-70.

Reeditarea celor două lucrări în anul 1816, din inițiativa prefectului tipografiei din Blaj, în același timp și notar episcopal, protopopul Dimitrie Pop,²¹ și cu binecuvântarea episcopului Ioan Bob, este justificată, în *Predoslovía* celei de-a doua ediții a *Florii Adevărului* (din 10 ianuarie 1816), prin marea căutare de care se bucura încă în rândurile cititorilor prima dintre cele două opere²². Acest interes este explicat de editor prin faptul că "numita cârticică frumoasă și nemișcate adevăruri cuprinde în sine" (s. n.),²³ valabile așadar nu doar pentru momentul când *Floarea Adevărului* văzuse pentru prima dată lumina tiparului²⁴, ci și acum, când agresivitatea contestărilor care o generaseră scăzuse mult în intensitate.²⁵ Persistența lor, chiar mult diminuată, motiva, în concepția editorului, utilitatea unei asemenea inițiative²⁶, ca și reeditarea celei de-a doua lucrări, tipărită în aceeași perioadă²⁷, operele în discuție păstrându-și, prin urmare, valoarea polemică. Analiza noastră intenționează să deceleze gradul în care această valoare persistă la începutul secolului al XIX-lea; pe un plan mai larg, dorim să analizăm comparativ

²¹ Dimitrie Pop (1778-1822) a funcționat ca prefect al tipografiei între anii 1806-1818, fiind apoi numit în funcția de vicar foraneu al Făgărașului (cf. Nicolae Comșa, *Dascălii Blajului. Seria lor cronologică cu date bio-bibliografice*, în Nicolae Comșa, Teodor Seiceanu, *Dascălii Blajului. 1754-1948*, Blaj, 1994, p. 47).

²² "... mulți în multe vremi și rânduri întrebându-o și cercându-o la Biblioteca tipografiei aceștia, făcând aciasta a multora poftă de a avé cârticica aciasta, ca Prefectușul tipografiei cunoscută cărora s-au convenit, cu blagosloveniia Exselenției sale pré osfințitului și pré luminatului Domn Arhiereului nostru Ioann Bobb, o am dat de nou la tyariu, nimic afară de aciasta însemnare adăogând sau scărind din trânsa." (apud Ioan Bianu, Nerva Hodoș, Dan Simonescu, *Bibliografia Românească Veche*, vol. III, București, 1912-1936, nr. 906, p. 141, în continuare *BRV*).

²³ *Ibidem*.

²⁴ "... pe vrémé când vrăjmașul adevărului și urătoriul păcii prin oare carii ai săi, din altă țară ivindu-se întracoace, și vârându-să aici, ca prin niște unelte lucrând, pacé Biséricii noastre, și dragosté fiilor ei, s-au silit a o strica, și în cât ar fi fost în voia lui de tot a o stânge." (*ibidem*).

²⁵ "... a multora bârféle, ce și almintrilé, începând oamenii acum a să mai lumina deschizându-și ochii, macar târziu, să descopere ..." (*ibidem*, p. 142).

²⁶ "Vrédnică drept acéia aflându-o, ca cei ce știu ceti nu numai pe la casele sale să o cetéscă și să o procetéscă, ci și la cale în drum purcezind fiește care să o aibă lângă sine ca o armă tare, și nemincinoasă, și cu acéia și pre sine asupra luptătorilor înpotrivă oștindu-să, cu apăraré sa să se întărăscă, și pre acéia adevărul, mai luminat decât strălucéște lumina soarelui întru amiazăzi, arătându-l să-i învingă: primiți-o cu toată inima, și pre cât v-au fost pofta de mare de a o avé, cu atâta și mai mare râvnă vă folosiți cu dânsa spre lauda lui Dumnezeu și creșteré Maicii Besérici ..." (*ibidem*, p. 141-142).

²⁷ "... pe lângă așteptare fiind cu bună nădejde că și Dialogul iarăș întru acéle vremi tipărit, care arată a multora bârféle ..., nu preste mult iarăș va vedé lumina lumii." (*ibidem*, p. 142). Acest "Dialog" este desigur *Dogmatica învățatură* din 1760, legată cu cea de-a doua ediție a *Florii Adevărului*. În legătură cu ea editorul face următoarea mențiune pe foaia de titlu: "Cârticica, caré urméză, tipărită intii dată la anul 1760 mai 16 supt numele Pré osfințitului de atunci Vlădic Petru Pavel Aaron, fiind că tot un lucru cuprinde cu Floaré Adevărului și tot despre acéia materie vorbéște, mai adăogând unele adevăruri, carele întru acéia rămăsése, a doa oară și aceasta a să tipări s-au dat blagoslovenie." (*ibidem*, p. 144).

modul de conceptualizare a unirii în cele două momente din istoria Bisericii Greco-Catolice din Transilvania (mijlocul secolului al XVIII, respectiv începutul secolului al XIX-lea) și măsura în care această conceptualizare pune în evidență o continuitate ori, dimpotrivă, o discontinuitate, sub aspectul influenței Reformei Catolice asupra doctrinei și practicii pastorale promovate de această Biserică.

*

Floarea Adevărului și Dogmatica învățatură aparțin, în mod incontestabil, literaturii de controversă religioasă. Având drept model literatura Contrareformei, în care Gherontie Cotore se exersase încă din timpul studiilor de la Tirnavia, această literatură privilegia, în cazul românesc, accentele anti-schismatice. Ea venea ca răspuns la numărul semnificativ al cărților de propagandă ortodoxă tipărite în Țara Românească și Moldova în ultimii ani ai secolului al XVII-lea și la începutul celui următor, în contextul restructurărilor politice și confesionale din Europa central-orientală și cu importanta implicare a unor ierarhi greci, precum Dosithei Notaras, patriarhul Ierusalimului²⁸. La unele dintre aceste lucrări (sau la reeditări ale lor de la mijlocul secolului al XVIII-lea) va face referire explicită, așa cum vom vedea, *Dogmatica învățatură* a episcopului Petru Pavel Aaron. Polemica teologică ortodoxă este ilustrată, la mijlocul secolului, de o interesantă replică la *Floarea Adevărului*, scrisă foarte probabil de un călugăr din mediul Episcopiei de Râmnic, între anii 1750-1755²⁹.

În același timp, cele două lucrări ilustrează tentativa de autodefinire conceptuală, sub aspect teologic a unirii, în două momente critice din evoluția istorică a Bisericii Greco-Catolice transilvănene, marcate de consecințele acțiunilor prozelite anticatolice ale lui Visarion Sarai și Sofronie³⁰. În acest context, vicarul Petru Pavel Aaron a folosit *Floarea Adevărului* ca instrument de propagandă, distribuind-o în satele din sudul diecezei, inspectate cu ocazia vizitației canonice din anul 1750³¹. Inițiativa urmărea difuzarea principiilor doctrinare greco-catolice în rândul preoților și, prin intermediul acestora, al credincioșilor, recurgându-se în acest scop la explicarea semnificațiilor unirii. Edificarea doctrinară a clerului și comunităților se înscria în prevederile Reformei Catolice post-tridentine, formulându-se totodată în mod explicit necesitatea strictei respectări a ritului

²⁸ Bogdan Murgescu, *Polemică teologică și imperative politice în Țările Române la cumpăna secolelor XVII-XVIII*, în Vlad Nistor și Daniela Zaharia (coordonatori), *Timpul istoriei. I. Memorie și patrimoniu*, București, 1997, p. 272-280.

²⁹ Rămasă în manuscris, această replică a fost editată de Teodor Bodogae, care i-a relevat semnificațiile din punctul de vedere al polemicii teologice dintre greco-catolicii și ortodocșii români și, pe un plan mai larg, dintre Contrareformă și lumea ortodoxă, în secolele XVII-XVIII (*Despre cunoștințele teologice ale preoților români de acum două sute de ani*, Sibiu, 1944, p. V-LXX, *Studiu introductiv*, respectiv p. 1-58, ediția textului; vezi și Z. Pâclișanu, *op. cit.*, partea I, p. 387, nota 755).

³⁰ P. Teodor, *Sub semnul Luminilor ...*, p. 87.

³¹ Z. Pâclișanu, *op. cit.*, p. 375. Pentru semnificația similară a lucrării *Dogmatica învățatură* vezi Idem, *op. cit.*, partea a II-a, p. 69.

Apare deja distincția între credință și *lege* ("obiceiurile legii cele din afară")³², exemplificată aici prin modificarea practicii rituale în cazul postului și prin normele disciplinare diferite la care trebuiau să se supună membrii ordinelor monahale, respectiv cei ai clerului secular și mirenii³³. În acest sens, Biserica Greco-Catolică respecta întru totul practica rituală specifică Bisericii Ortodoxe³⁴, neaducând deci nici o atingere "legii"³⁵. Analiza doctrinară va avea, prin urmare, în vedere sfera credinței, pentru a vedea dacă, sub acest aspect, unirea a însemnat o abatere de la preceptele consacrate ale creștinismului original³⁶. Lucrarea este structurată în consecință pe patru capitole, consacrate celor patru puncte doctrinare ("stihuri") stabilite la conciliul de la Florența ca bază a unirii (preeminența papei, *Filioque*, valabilitatea euharistiei săvârșite cu pâine nedospită, existența purgatorului), singurele justificări – în viziunea autorilor – pentru tulburările stârnite de cei care "nu s-au sfiit a părăsi pacea și dragostea cea de Dumnezeu poruncită"³⁷. Aceste capitole sunt precedate însă de un altul consacrat chestiunii credinței.

Principiul existenței unui singur Dumnezeu este invocat ca argument pentru unicitatea credinței³⁸, așa cum este înfățișată aceasta în textele scripturistice și

³² "Fiind dară că aciastă price, sau nepăciuire a UNIRII, nu să poate socoti întră obiceiurile legii cele din afară: pentru că din începutul Sfintei Beserici creștinești tot déuna întră Beserici s-au găsit osebite obiceiuri în slujbe, și țeremonii, în posturi și în mâncări; și macar că fiind o credință întrégă, unii pe alții n-au osândit ..." (apud *BRV*, III, p. 142).

³³ *BRV*, III, p. 142-143.

³⁴ "Ci acéste adecă: obiceiurile legii, poruncile Sfintei Beserici, și așezământurile Sfinților Părinți, vedem că și aici fiilor Besericii noastre după acelorași așezământ a le ține întregi tare li să poruncéște, adevca: patru posturi într-un an, miercurile, și vinerile, afară de hârți: zioa înnălțării Sfintei Cruci, și a Tăerii capului a Sfântului Ioann, și înainté Botezului Is(us) H(risto)s: a le posti, Praznicile și Sărbătorile după Synaxariurile dela Sfinții Părinți a Besericii noastre a Răsăritului rânduite, creștinește a le prăznui, și a le sfinți: Sfintele Slujbe céle Bisericești și sfintele taine după alcătuiré, și rânduiala aceloraș sfinți Părinți a le sluji, și a le săvârși." (apud *BRV*, III, p. 143).

³⁵ "Nici o schimbare dară sau motocosală în obiceiurile legii, și poruncile Sfintei Beserici aici să poate afla, pentru care acel părințesc cuvânt adevca UNIRE ar puté da pricină de nepăciuire și de urâre între frați (apud *BRV*, *loc. cit.*).

³⁶ "Cuvine-să drept acéia a ispiti și a vedé, și în stihurile credinții, de cumva ceva smintélă s-ar găsi într-acel cuvânt UNIRE, fiind-că sfinții Părinți, ... pentru unire credinții ne învață a ne ruga la Sfintele Lyturghii, deci într-o aciasta ... nimica dintru al nostru vom da: ci numai sfintele învățături din Dumnezeștile cărți, și a Sfinților Părinți precum în cărțile noastre le vom afla, cu toată credința aducându-le chiiar, și ne schimbate într-o aciastă cârtică le vom însemna: ca iubitorul de spăsenie cetitoriu aici, ca într-o oglindă văzându-le și izvoadele mai pre ușor ispitindu-le, să poată cunoaște chiiar învățătura Sfinților Părinți ..." (apud *BRV*, *loc. cit.*).

³⁷ *BRV*, III, p. 143-144.

³⁸ "Trebue și aceasta să se știe, că precum numai un Dumnezeu iaste adevărat și un botez, așa și o credință numai ..." (*Floarea Adevărului*, p. 21, capitolul I, *Pentru credință*). Tot aici, credința este definită astfel: "Credința iaste darul dumnezeesc carele să varsă prin sfântul botez ... cu care dar creștinul fără de nici o îndoială crede toate și mărturisește câte le-au descoperit Dumnezeu Sfintei Beserici, au prin Sfintele Scripturi, au prin Sfintele Săboară, nimic ispitind pentru ce, fără numai crezând că Dumnezeu au zis ..." (*ibidem*, p. 20).

patristice, singurele referințe în măsură să normeze spiritual viața omului creștin³⁹. Obligația acestuia de a respecta toate principiile credinței creștine⁴⁰ constituie al doilea element al argumentației, în măsură să justifice necesitatea adoptării, de către românii greco-catolici, a celor patru puncte florentine, cu condiția regăsirii lor în sursele invocate permanent de erudiții clerici români⁴¹.

Expunerea doctrinară axată pe analiza punctelor florentine este fundamentată permanent pe cercetarea textelor scripturistice și patristice. Astfel, capitolul al doilea, consacrat chestiunii primatului papal⁴², reia argumentul invocat anterior (unicitatea credinței) pentru a-l dezvolta în sensul existenței unei singure Biserici, cu o singură credință, aserțiune bazată pe textul Simbolului niceeano-constantinopolitan al credinței⁴³. Prin urmare, această Biserică trebuia să aibă și un singur cap, care era papa, în calitate de succesor al Sfântului apostol Petru⁴⁴. Valabilitatea primatului papal este demonstrată, în concepția autorilor, de afirmațiile Sfinților Părinți întărite de hotărârile conciliilor ecumenice⁴⁵, în mod deosebit de acelea ale conciliului de la Florența, prin care acest principiu a fost acceptat și mărturisit ca fiind adevărat de întreaga Biserică⁴⁶.

³⁹ "... iaste datoriu fiește care creștin a crede toate câte au poruncit Dumnezeu prin sfințele cărți și de Duhul Sfânt luminați Sfinții Părinți, așa-i datoriu a nu crede altă nimica fără numai ce au poruncit Dumnezeu prin sfințele cărți și Sfinții Părinți ..." (*ibidem*, p. 22).

⁴⁰ "Nici e destul numai a crede vreuna sau mai multe din cele ce Dumnezeu prin sfințele scripturi și prin sfinții părinți a le crede au poruncit, ci iaste datoriu fiește care creștin toate a le crede, pentru că numai una de nu va crede, să face tuturor vinovat." (*ibidem*, p. 21).

⁴¹ "... datori sântem și acele de price mai sus însemnate patru punctumuri a le ispiti: de cumva le vom găsi prin sfințele cărți, și aflându-le după dumnezeeștile porunci datori vom fi a le ținea." (*ibidem*, p. 23).

⁴² "Chiar să dovedește din Sfințele Scripturi și din Sfinții Părinți cum că Patriarhul Romei iaste următorul sfântului Petru Apostolul, întâie cap și mai mare judecătoriu bisericesc." (*ibidem*, p. 23-24, capitolul II, *Pentru capul Beséricii*). Vezi și analiza acestui capitol la Z. Păclișanu, *op. cit.*, p. 386-387.

⁴³ "... în ce chip numai o credință iaste ... așa și o sfântă Beserică (carea iaste adunarea creștinilor într-o credință și într-o mărturisire și într-o ținere deplin acelorași sfințe taine ...) numai una iaste, precum mărturisim în symbolul credinții, zicând: "întru una sfântă săbornicească și apostolicească Beserică." (*Floarea Adevărului*, p. 24). Atributul Bisericii invocat aici, de a fi "săbornicească", are, evident, sensul de "catolică", semnificație cu care cuvântul era uzitat în epocă (vezi și Violeta Barbu, *O etapă a constituirii terminologiei religioase catolice în limba română: 1760-1780. II. Traducerile românești ale Simbolului credinței și istoria unui cuvânt: "catolic"*, în *Verbum*, an II, nr. 1-6, ianuarie-iunie 1991, p. 122-123).

⁴⁴ *Floarea Adevărului*, p. 25-43.

⁴⁵ "Drept aceia fiind de la Domnul Hristos rânduit cap și stăpân Bisericii sale pre pământ, și într-același chip crezut, și cinstit de toți părinții Sfintei Beserici, și de sfințele săboară, precum mai sus din dumnezeeștile cuvinte s-au dovedit, și fiindcă această dumnezească rânduială nici un săbor a toată lumea, nici vreunul din sfinții părinți nu o au stricat, ci mai vârtos o au întărit, ... nimenea aceștii dumnezeești rânduieli a să împotrivi cunoscându-o credem că nu va îndrăzni, ci urmând dumnezeeștilor învățături cu un gând și cu o inimă o va mărturisi." (*ibidem*, p. 43).

⁴⁶ "Acest adevăr l-au cunoscut și l-au mărturisit și mai pre urmă părinții a toată lumea, fiind adunați în duhul sfânt la sfântul săbor de la Florența, la carele toți patriarșii ... împreună cu împăratul Ioann Paleolog de față au fost, și acest adevăr toți l-au mărturisit, și l-au iscălit, afară de unul, Marcul Efesanul ..." (*ibidem*, p. 40). Se apelează la argumentul infailibilității conciliului:

În capitolul al treilea, referitor la *Filioque*⁴⁷, este respinsă de la început, în mod programatic, orice afirmație care ar fi bazată pe "înțelepciunea omenească", autorii apelând exclusiv la textele creștinismului original⁴⁸. În încercarea de justificare a acestui principiu dogmatic ei recur la argumente teologice care se doreau imbatabile, preluate din formulările decretului de unire subscris la Florența, la 6 iulie 1439; justificarea viza însă nu doar demonstrarea valabilității principiului (probată prin echivalența termenilor *prin, din și de la Fiul*), așa cum statuase conciliul florentin, ci și a necesității adoptării lui ca element de credință.⁴⁹ Este realizată și o exegeză a interpretărilor ortodoxe contrare, cu referire la *Triodul* tipărit de mitropolitul Neofit al Ungrovlahiei în anul 1746 (Sinaxarele alcătuite de Nechifor Calist) și la *Cazaniile* (de fapt *Kiriadodromionul*) tipărit de mitropolitul Ștefan al Ungrovlahiei la București în anul 1732 (Cazania a doua la Duminica Rusaliilor), subliniind încălcarea, în aceste cazuri, a unei hotărâri conciliare (canonul 19 al celui de-al șaselea conciliu ecumenic de la Trulla din anul 656) care interzisese interpretarea subiectivă a textului biblic neo-testamentar⁵⁰.

Capitolul al patrulea tratează chestiunea valabilității euharistiei săvârșite cu pâine nedospită, făcând încă de la început distincția între cele două practici liturgice specifice ritului catolic, respectiv ortodox⁵¹, ambele fiind consfințite ca valabile de conciliul de la Florența⁵². Pledoaria vizează în mod limpede necesitatea conservării practicii liturgice proprii Bisericii românești, deși autorii subliniază că, la origine, euharistia fusese săvârșită cu azimă⁵³. Este prezentă și aici aceeași

"Deci fiind că la acel sfânt săbor din toată lumea s-au adunat în numele Domnului Părinții Sfintei Biserici, precum și la alte sfinte săboară, ca să cunoască adevărul: nu era cu putință toți să greșască împotriva făgăduinței Domnului Hristos ... Și cu adevărat de ar îndrăzni cineva a să îndoie de credința acestui sfânt săbor de la Florența, într-aceiași chip lesne să va îndoie și de vredința celorlalte sfinte săboară: că și într-acelea mulți au fost dintre episcopi cari s-au împotrivit și n-au vrut să iscălească canoanele săborului ..." (*ibidem*, p. 40-42).

⁴⁷ "Că Duhul sfânt purcede de la Tatăl și de Fiul, ca de la un izvor, dumnezeieștile scripturi ne învață." (*ibidem*, p. 44, capitolul 3, *Pentru purcederea Duhului Sfânt*).

⁴⁸ "Această dogmă a credinței ... fiind mai presus de fire, covârșește toată mintea ... însă ... lăsând toată învățătura și înțelepciunea omenească ... numai ce vom afla despre această dogmă descoperit din dumnezeiasca visterie a sfintei Biserici, și noao a crede dat vom crede și vom ținea ..." (*ibidem*, p. 44-45).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 45-63. Principalul argument uzitat este neafirmarea explicită în Simbolul credinței a purcederii Duhului Sfânt exclusiv de la Tatăl, completat cu necesitatea distincției între Fiul și Duhul Sfânt (prin purcederea celui din urmă și de la Fiul) și cu argumentul echivalenței termenilor amintiți. Pentru textul decretului de unire florentin vezi *Omagiu canonicului Aloisiu Ludovic Tăutu cu ocazia împlinirii etății sale de 80 de ani*, vol. II, în *Bună Vestire*, an XIV, nr. 2, 1975, p. 164-166.

⁵⁰ *Floarea Adevărului*, p. 47-48 și 63-64.

⁵¹ "Cum că materia Sfintei Cuminecături iaste pâine de grâu macar dospită, macar azimă, dumnezeieștile cărți și Sfânta Biserică ne învață, însă noao celor din legea grecească nu ni-i slobod a sluji cu pâine azimă, nici lătinilor cu dospită ..." (*ibidem*, p. 64, capitolul 4, *Pentru materia Sfintei Cuminecături*).

⁵² "Iară cum că aceiași Sfântă Maică Biserică fiind din toată lumea adunată au poruncit cum fiește carele după obiceiul vechiu al Bisericii sale să jertvească ... să află la sfântul săbor de la Florența carea singură poruncă destul ar fi fieștecăruia creștin pentru credința aceștii dogme." (*ibidem*, p. 66-67; vezi, în același sens, și p. 72).

⁵³ *Ibidem*, p. 70.

exegeză a interpretărilor ortodoxe incorecte (în opinia autorilor), privitoare la valabilitatea doar a practicii liturgice ortodoxe⁵⁴ și la problema epiclezei⁵⁵.

În fine, capitolul al cincilea expune chestiunea purgatoriului⁵⁶, autorii raportându-se la practica intercesiunii, uzitată și în Biserica românească (jertfe, milostenii, "liturghii și alte faceri de bine a celor vii ...", rugăciuni, preluându-se și de această dată formulările din decretul florentin)⁵⁷, văzută ca o justificare îndestulătoare pentru acceptarea existenței acestui loc intermediar între rai și iad – *Purgatorium* sau "curățitoriu", după cum este numit de teologii români⁵⁸.

Principiile doctrinare analizate, cu rol esențial în tentativa de constituire a unei teologii greco-catolice, sunt raportate din nou, în final, la hotărârile conciliului de la Florența, integrat astfel alături de celelalte concilii ecumenice ale căror canoane fundamentaseră analiza realizată. Încheierea lucrării⁵⁹ reafirmă obiectivul esențial al întregului demers, acela al edificării doctrinare a comunităților și, în mod indirect, al încercării de restituire a geografiei unirii anterioare anului 1744. O adevărată profesiune de credință desfășurată sub semnul principiului preiluminismului "pietas et erucitio" și în spiritul Reformei Catolice⁶⁰, așa cum reiese permanent din text⁶¹, inițiativa ieromonahilor de la Blaj s-a constituit într-un reper fundamental al noii teologii greco-catolice pe cale de formare, cu o carieră mai lungă decât lasă să se întrevadă diversele contestări exprimate la sfârșitul secolului cu privire la evoluția Bisericii Greco-Catolice transilvănene.

* *

⁵⁴ *Ibidem*, p. 69. Referința este același *Triod* din anul 1746 (Sinaxarul la Joia Mare alcătuit tot de Nichifor Calist).

⁵⁵ *Ibidem*, p. 73-76. Referința este și aici *Kiriacodromionul* din anul 1732 (Cazania a doua la Botezul Domnului), care explică epicleza în mod diferit de alte cărți ortodoxe tipărite anterior: *Cluciu sau Cheia Înțeleșului*, tipărit de mitropolitul Varlaam la București în anul 1678 (Cazania la Botezul Domnului) și *Liturghia* tipărită la București în anul 1680 de mitropolitul Teodosie, și ulterior la Râmnic în anul 1706.

⁵⁶ "Iară carii mor cu păcate mici, sau de au și avut păcate mari, dară s-au pocăit în viață, și pentru neplinirea canonului au mai rămas cu ceva datori, merg în loc de foc curățitoriu, până la o vreme, cărora le folosesc jertvele, milosteniile și rugăciunile care le fac cei vii pentru dânșii." (*ibidem*, p. 76-77, capitolul 5, *Pentru sufletele răposaților*).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 88-95.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 95. Ei pledează pentru acceptarea și a acestui element doctrinar, în echivalentul terminologic românesc, mergând iarăși un pas mai departe decât prevederile florentine, care vizau doar acceptarea valabilității acestui principiu doctrinar, evitând termenul *purgatoriu*.

⁵⁹ "Acestea toate mai în sus însemnate le-au așezat și sfântul săbor de la Florența ca să le credem. Acestea și noi din datoria dragostei creștinești precum în sfințele cărți le-am găsit, cu dreaptă credință spre cunoștința a multora aici le-am însămnat, carele fieștecine cu duhul blândețelor cetindu-le, și ispitind izvoadele sfințelor cărți care aicea le-am însămnat, și aflând adevărul nădăjduim în Domnul că urmând învățăturilor sfinților Părinți va cuprinde dragostea cea de Dumnezeu poruncită, despre carea și începutul l-am făcut. Întru caré și această puținé strădanie o-am petrecut. Cu care și săvârșind pentru toate dăm lui Dumnezeu laudă." (*ibidem*, p. 95-96).

⁶⁰ P. Teodor, *The Romanians from Transylvania ...*, p. 184.

⁶¹ Vezi în acest sens semnificațiile textului concluziv citat în nota 68.

Dogmatica învățătură apelează la aceleași argumente⁶²: unicitatea credinței, cu referire la același text din Simbolul credinței⁶³, și observarea tuturor principiilor credinței creștine, trimitând de această dată la textul Simbolului atanasian al credinței⁶⁴. Referința la contextul tulburărilor confesionale este însă mult mai deschis exprimată, prin amintirea acelor "popi noi" care-și asumau apartenența la Biserica Răsăritului⁶⁵. Edificarea doctrinară, inspirată în prima lucrare de principiile Reformei Catolice, era acum direcționată de spiritul Contrareformei anti-ortodoxe, episcopul Aaron vizând înfățișarea, de pe poziții polemice, a adevăratelor principii de credință ale Bisericii Ortodoxe, fundamentate pe aceleași texte aparținând creștinismului original⁶⁶.

Discursul pornește de la istorisirea originilor schismei bisericești, cu accent pe acțiunile patriarhului Fotie, pentru a sublinia apoi consecințele nefaste ale dezbinării, văzută în fragmentarea Bisericii răsăritene și în lipsa ei de unitate⁶⁷. Difuzarea ideilor schismei s-ar datora, conform opiniei episcopului, activității a patru teologi (Maxim Peloponezianul, Nichifor Calist din Xantopol, Mihail Iștvanovici și Petru Movilă), care au intervenit și în textele scripturistice, modificându-le pentru s-și putea fundamenta astfel propriile interpretări⁶⁸. Împotriva acestora ierarhul greco-catolic introduce o pledoarie în favoarea ideii de unire în credință, în cadrul

⁶² Vezi și prezentarea conținutului acestei lucrări la Z. Păclișanu, *op. cit.*, partea a II-a, p. 69-70.

⁶³ *Păstoriceasca Poslanie sau Dogmatica învățătură a Bisericii Răsăritului*, ediția a II-a, Blaj, 1816, p. 2.

⁶⁴ "Și precum și în Bucoavna în Râmnic la anul 7257 [1749] tipărită să cetește, catholiceasca Biserică în simbolul sfântului Athanasie mărturisește zicând: cea ce va vrea să se mântuiască, mai înainte de toate i să cade lui a ținea credința catholicească, care de nu o va păzi oricine întreagă și fără prihană, fără de toată îndoiala în veci va peri." (*ibidem*, p. 3). "Credința catholicească" invocată aici trebuie înțeleasă ca unitatea credinței Bisericii creștine nedivizată prin schismă.

⁶⁵ "Deci fiind lucrul credinței așa de mare, și neprețuit, și văzând într-aceste vremi că s-au ivit și să sporesc în Biserica lui Hristos atâtea împărăcheri și dejghinări, prin niște înnoitori oare carii, și carii popi noi pre sineși să numesc, și supt chipul creștinătății laudându-se ca cum ei ar fi credincioși Bisericii Răsăritului, să nevoesc a vă strămuta pre voi de la părințeasca credință la alte păreri și obiceiuri ..." (*ibidem*, p. 3-4).

⁶⁶ "Acestea am zis după păstorniceasca datorie cu deadinsul socotindu-le ca nu cumva prin tăcere să ne împărtășim păcatelor străine, și ca și voi după porunca Domnului ispitind scripturile ... și bine deprinzând cea de Dumnezeu insuflată învățătura Bisericii Răsăritului carea aici vi-o punem înainte, aceeași cu deadinsul tare să o țineți; iară cea deșartă, înșălătoare, și de suflet păgubitoare cunoscându-o să o puteți ocoli." (*ibidem*, p. 4-5).

⁶⁷ *Ibidem*, p. 5-7. Nu sunt vizate aici doar cele patru patriarhate răsăritene originare, ci și cele apărute ulterior.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 7-8. Lucrările menționate ale acestora sunt următoarele: *Carte sau lumină cu drepte dovediri din dogmele bisericii Răsăritului asupra dejghinării papistașilor*, traducere a operei lui Maxim Peloponezianul realizată de Antim Ivireanul și tipărită tot de el la Snagov în anul 1699; *Sinaxarele* alcătuite de Nichifor Calist, apărute în traducere românească în *Triodul* tipărit la București de mitropolitul Neofit în anul 1746, la care se referiseră critic și autorii *Florii Adevărului*; *Cazaniile* (de fapt *Kiriacodromionul* tipărit de mitropolitul Ștefan la București în anul 1732; Mihail Iștvanovici, la care se referă textul, și care nu era în fond decât un tipograf, tipărise *Kiriacodromionul* de la Bălgrad din anul 1699); *Pravoslavnică mărturisire a săborniceștii și apostoliceștii biserici a Răsăritului ...*, operă a mitropolitului Petru Movilă tradusă în limba română de Radu Greceanu și tipărită la Buzău în anul 1691.

căreia echivalența catolic/pravoslavnic primește o semnificație deosebită. Cei "uniți în credință, catholici după cuvântul grecesc numindu-se, iară după sîrbie pravoslavnici, adecă bine-credincioși", care "învățătura sfinților cu deadinsul o țin tare și o mărturisesc", sunt opuși "înnoitorilor", care "și neuniți poftesc a să numi, depărtându-se cu fapta de la învățătura sfinților" și întemeindu-se doar pe aceea a "izvoditorilor și sporitorilor dejghinării", amintiți mai sus⁶⁹. În continuare, termenul "Catholiceasca Beserică" este folosit cu sensul său original, căruia i se adaugă semnificații provenind din sfera teologiei florentine a unirii: o singură Biserică, unită în credință pe baza principiilor doctrinare stabilite la conciliul de la Florența⁷⁰. El se substituie uneori celui de "Biserică ortodoxă" ("pravoslavnică"), păstrându-și însă aceeași semnificație⁷¹. Atunci când se vorbește de Biserica Catholică în înțelesul de astăzi, se folosește, de obicei, termenul "Biserica Romei"⁷².

Explicarea celor patru puncte dogmatice florentine este urmată aici, spre deosebire de *Floarea Adevărului*, de o disertație cu rol polemic și argumentativ referitoare la problema ritului. Spre deosebire de credință, acesta putea fi modificat și avea un caracter specific distinct pentru fiecare confesiune⁷³. Exemplele aduse în discuție (postul și normele disciplinare diferite pentru călugări, preoți și mireni), invocate și în *Floarea Adevărului*, aveau acum rolul de a demonstra dreptul credincioșilor catolici la o specificitate a ritului distinctă de cea a credincioșilor ortodocși⁷⁴. Pe de altă parte, unirea, realizată în credință, nu implica nicidecum ritul, al cărui specific trebuia conservat în mod strict⁷⁵, după cum cereau și instrucțiunile adresate de papa Clement al XI-lea cardinalului Kollonich în 9 mai

⁶⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 12. Disertația care urmează este întemeiată, după cum mărturisește și autorul ei, pe lucrarea *Floarea Adevărului*.

⁷¹ "Asemenea învăță și să roagă pentru unirea Bisericilor Catholiceasca Biserică în Octoih, Mineiu, Triod și în celelalte ale sale cărți ...: Săborul, Biserica, Unirea și adunarea tot una iaste și pentru aceia unde nu-i Unire, acolo nici adevărată Biserică, nici credință iaste." (*ibidem*, p. 14-15).

⁷² Este cazul încercării de definire a unirii: "Iară de veți cerca ce iaste această unire carea ei cu atâta râvnă o hulesc, veți afla că iaste aceasta, adecă a crede împreună cu Beserica Romei ..., și a mărturisi toate stihile credinții și însămnat acestea patru punctumuri." (*ibidem*, p. 16).

⁷³ "Trebuie să știți că Biserica, adecă cei mai mari ai Bisericii ..., pururea au avut putere prin sfântul Petru de la Domnul dată, a face tocmele și obiceiuri bisericesti și cele vechi, după lipsa vremilor, și folosul creștinilor a le schimba. Și Biserica alte obiceiuri au rânduit a să ținea pentru greci, altele pentru latini Și de acolo iaste, că multe rânduieli care mai de demult Biserica în lege a să ținea le poruncise, după aceea le-au schimbat." (*ibidem*, p. 56-57). Ca referință canonică este invocat canonul apostolicesc 34.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 58-59.

⁷⁵ "Și aceasta trebuie să știți că unirea nu-i în lege, au în obiceiurile legii, nici noi cu Beserica Romei sântem uniți în lege, sau în obiceiurile legii, ci precum de pururea au fost unii sfinți, așijderea și noi în credință ... Nici e de lipsă la această unire să ne unim cu dânșii în lege, sau în obiceiurile legii, ci încă nici a fi slobod a trece de la o lege la alta, sau a le mesteca, de cum le-au rânduit Beserica ..." (*ibidem*, p. 59-60). În continuare se face apel din nou la comparația între călugări și mireni, care împărtășesc aceeași credință, dar sunt supuși unor norme disciplinare diferite.

1705 și de Maria Tereza prin decretul din 15 aprilie 1746⁷⁶.

Capitolul ultim reia, în mod concludiv, elementele esențiale ale demonstrației: necesitatea respectării credinței în integralitatea ei și apartenența inseparabilă la această credință a unirii (înțeleasă ca unire în credință), ca și a punctelor florentine⁷⁷. Realitatea unității credinței și a Bisericii este afirmată aici printr-o inovație terminologică ("Catholiceasca Biserica Răsăritului"), care menține și tradiționala referință justificativă la Biserica Ortodoxă. În acest sens, cei care se aflau la originea tulburărilor confesionale din acel moment sunt văzuți ca plasându-se în afara acestei unități de credință, mărturisită și de Biserica Ortodoxă⁷⁸, singurul lor fundament teologic ("cei șasă izvoditori și sporitori de dejghinare") fiind pus sub semnul schismei⁷⁹. Drept consecință, învățăturile pe care le predicau aceștia nu erau decât "o lege nouă"⁸⁰, împotriva căreia credincioșii trebuiau să se întemeieze pe învățăturile conținute în textele scripturistice și ale Sfinților Părinți⁸¹. Edificarea doctrinară presupunea deci, în spirit tridentin, o proprie cunoaștere de către credincioși a textelor sacre⁸², întocmai cum procedaseră și Sfinții Părinți întruniți în conciliile ecumenice⁸³.

Încheierea lucrării se adresează în egală măsură propriilor credincioși și celor care părăsiseră unirea (sau mai degrabă acestora), îndemnându-i la lectură ca și la o reflecție asupra propriei opțiuni confesionale⁸⁴, autorul, în același timp păstor sufletesc, reamintind obiectivul pentru care scrisese această carte, acela de

⁷⁶ "Și precum și patriarșii de la Roma pururea poruncesc și însămnat Climent al 11-lea epistolia sa la anul 1705 cătră cardinal Colonic mitropolitul de la Estergom cum fiește carele să-și ție întreagă și neschimbată legea sa, precum Biserica au așezat, și lătinul și greul. Petru aceea și Prea Milostiva Oblăduitoarea noastră Chezaro-Crăiasa Maria Therezia în patenșul său la anul 1746 tipărit au vestit cum că nici legea noastră a o muta, nici careva dintr-ânsa la cea latinească a trece, nu voiaște, ci numai Unirea credinții a o păzi dorește. Precum sfinții ne poruncesc și mai marii noștri o au ținut, fără de carea nimeni nu să poate spăsi ..." (*ibidem*, p. 61-62). Scrisoarea pontificală este menționată în *BRV*, II, nr. 303, p. 139, ca anexă la lucrarea *Doctrina Christiana* tipărită în anul 1757 la Blaj; pentru textul decretului imperial vezi Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, II, Oeniponte, 1885, p. 574-576.

⁷⁷ *Păstoriceasca Poslanie ...*, apud *BRV*, III, p. 144.

⁷⁸ "... fiind că Pravoslavnică Beserică și când botéză și când alte sfinte Taine sau Bisericești slujbe slujéște, pururé pentru sfânta Unire să roagă, și patru Puntumurile ei ... le mărturisește ..." (apud *BRV*, III, p. 145).

⁷⁹ *BRV*, III, p. 144.

⁸⁰ "Care a lor obicéiu, precum ei înnoitori și Popi noi să numesc, așa și légé lor lége noao, adecă după vréré lor gândită și scornită iaste și să numește." (apud *BRV*, III, p. 145).

⁸¹ *BRV*, *loc. cit.*

⁸² "... să ispitiți scripturile, și să le păziți, ca să nu rătăciți, că întrânsele iaste viața de véci ..." (apud *BRV*, *loc. cit.*).

⁸³ *BRV*, *loc. cit.* O accepțiune asemănătoare i se dă, în mod semnificativ, și conciliului de la Florența (apud *BRV*, *loc. cit.*).

⁸⁴ "... rugăm pe fieștecarele, și mai ales pre cei ce nu sânt de-ai noștri, ca cu luare aminte să cetéscă, și ce vor ceti să rumege bine ..." (apud *BRV*, *loc. cit.*).

a restabili unirea în semnificația sa profundă de unire în credință⁸⁵. Petru Pavel Aaron asocia astfel, într-un moment extrem de dificil pentru Biserica sa, impulsurilor venite dinspre programul Reformei Catolice, de edificare doctrinară a comunităților, un vizibil spirit contrareformator, direcționat împotriva ortodocșilor. Noua teologie greco-catolică, așa cum se constituise prin *Floarea Adevărului*, primea deci, prin *Dogmatica învățătură*, un mult mai accentuat rol misionar în relație cu comunitățile ortodoxe.

* * *

La începutul secolului al XIX-lea, în afara inițiativei reeditării celor două lucrări, *Floarea Adevărului* mai este invocată și într-un alt demers editorial – cel al lui Dimitrie Vaida, din anul 1813. Publicând în traducere românească două texte cu caracter omagial⁸⁶, el le adaugă și o serie de note explicative, dintre care cea mai concisă se constituie într-o "disertație despre împărțirea neamului românesc"⁸⁷. Reflectând momentul istoric al confruntărilor confesionale de la mijlocul secolului anterior, discursul identitar schițat aici are ca principală referință teologică lucrarea *Floarea Adevărului*⁸⁸. Reluarea argumentației acesteia are rolul de a evidenția lipsa de întemeiere a acuzațiilor aduse uniților⁸⁹ și de a explica fenomenul de treptată normalizare a raporturilor interconfesionale, sesizabil în ultima parte a secolului al XVIII-lea și la începutul celui următor⁹⁰. Cea mai mare parte a disertației se pierde însă într-o retorică fără logică și cu o dezvoltare greu decelabilă, acestea dovedind mai degrabă orgoliul și dorința autorului de a epata, decât știința sa.

⁸⁵ "Căci sfârșitul pentru care s-au scris și s-au tipărit această Cărtică, acela au fost și iaste, ca să nu depărtăm pe vreunul de cătră noi, ci pre toți să-i apropiem și să fim una ca frații împreună, de cât care ce ar fi mai bun și mai frumos? Altmintrile, de am fi avut alt sfârșit, în zădar am purta nume de Unit. Sfârșit și lui Dumnezeu laudă." (apud *BRV*, III, p. 146).

⁸⁶ *Cuvântări în cinstea Exselenții sale Ioann Bobb ...*, Blaj, 1813. Acestea fuseseră tipărite mai întâi în limba latină la Sibiu în anul 1809.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 41-155, în notă.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 54-55.

⁸⁹ "Iară că acum așa au încetat focul vrajbei și s-au liniștit, pricina iaste că acum văd acelea a fi fost numai bârfele scornite căci acum să încrădinițază cum că unirea nu vatămă credința cea adevărată văzând că uniții țin toate orânduialele Bisericii Răsăritului, aceleași posturi, aceleași sărbători, aceleași cărți de slujbă având ... ba încă primind acelea patru punctumuri în care s-au unit cu Biserica Râmului și au întregit credința cea dintâi a Bisericii Răsăritului, care o-au ținut și o-au propoveduit Sfinții Părinți, dascălii creștinătății, carii au trăit înainte de al noaoalea veac adecă Sfântul Vasilie cel Mare, Grigorie Bogoslov, Ioan Gură de Aur, Athanasie și ceialalți și adevărat că partea carea urmează pre aceștia carea au fost temei și stâlpi Bisericii ține adevărul, nu carea tăgăduiaște ce au crezut aceștia." (*ibidem*, p. 52-54).

⁹⁰ "... cu mult mai chiar să poate vedea că au fost cu mare năpaste zisă și numai cuvinte amăgitoare, căci nici într-un chip s-au adevărit aceasta, măcar la uniți adeseori au slujit neuniți, carii lăcuind cu stăpânii săi mai îndelungat ar fi putut pricepe, sau alții împărțându-să cu uniții mai ales prin căsătorii, s-ar fi jeliuit cătră părinții săi văzând că să pângăresc cu dulce în post, dară aceasta nicăiri nu s-au întâmplat ... căci unirea nu au stricat obiceiurile Bisericii Răsăritului, ci numai unirea credinții o-au întregit." (*ibidem*, p. 55-56).

Asocierea celor două demersuri evidențiază semnificația culturală a reeditării lucrărilor analizate. Pe de altă parte însă, se poate pune sub semnul întrebării viabilitatea mesajului ideologic transmis. Era oare epoca lui Ioan Bob în criză de repere identitare, simțindu-se în consecință nevoia "anexării" unor mult anterioare? Sau marea căutare de care se bucura încă *Floarea Adevărului* semnifica și o persistență a rolului activ al conținutului ideatic al acesteia? În ceea ce privește valoarea polemică, deși exprimată atât de Dimitrie Vaida, cât și de Dimitrie Pop, ne exprimăm îndoiala asupra persistenței ei, contextul confesional fiind cu totul altul decât la mijlocul secolului al XVIII-lea. Lucrurile stau simțitor altfel din punctul de vedere al conceptualizării unirii, în acest caz putându-se susține o asemenea persistență, în măsura în care *Floarea Adevărului* a fundamentat ideologic, pe durată lungă, noua identitate a confesiunii greco-catolice. Desigur, simplele afirmații ale celor doi editori nu sunt îndestulătoare, dar apelul la alte tipuri de surse pot aduce argumente în favoarea lor. Se poate discuta despre o anumită distincție între discursul elitei reprezentative cultural și cel oficial al Bisericii, primul preluând și dezvoltând distincția dintre credință și lege (rit), iar cel de-al doilea încercând să justifice necesitatea adoptării unor modificări în organizarea instituțiilor eclesiastice, nu însă în ceea ce privește ritul. Ambele discursuri se raportează însă la o conceptualizare în esență similară a unirii. Analiza altor tipuri de surse, precum catehismele, literatura religioasă și istoriografia eclesiastică din această perioadă, va lămuri, credem, aceste aspecte, deschizând și o perspectivă spre relația dintre conceptualizarea unirii și programul Reformei Catolice, sub aspectul doctrinar și al practicii pastorale.

Desigur, problema cea mai importantă care va trebui lămurită este aceea a prezenței efective a elementelor doctrinare analizate aici în literatura catehetică greco-catolică din intervalul 1750-1816, luând ca date limită anii publicării celor două ediții ale *Florii Adevărului*. Ne mărginim deocamdată să remarcăm că discursul din *Floarea Adevărului* este în primul rând unul cu un caracter identitar, născut într-un context istoric distinct, mult mai adecvat dialogului cu comunitățile decât, de exemplu, lucrarea redactată de Gherontie Cotore în anul 1746 (*Articulușurile cele de price*, rămasă în manuscris), dar care promova și el anumite tendințe care depășeau spiritul florentin (vezi cazurile subliniate, referitoare la *Filioque* și la purgatoriu). *Dogmatica învățătură*, similară ca și concepție, a acordat o importanță mult mai mare problemei ritului, explicând specificitatea sa pentru confesiunea catolică, respectiv ortodoxă (vezi și semnificațiile pe care noțiunea de "Biserică Catolică" le dobândește în această lucrare).

În perioada următoare este foarte problematică difuzarea efectivă, prin intermediul catehezei, a unor chestiuni doctrinare precum *Filioque*, în condițiile în care abordarea unei asemenea probleme dogmatice ar fi îngreunat sensibil procesul de refacere a Bisericii Greco-Catolice, după tulburările confesionale din deceniile cinci-șase ale secolului. Succesul misionar al episcopului Grigore Maior, de exemplu, nu ar fi avut aceleași dimensiuni dacă ierarhul ar fi insistat cu

CONTRIBUȚII LA ISTORIA TEOLOGIEI UNIRII ECLESIASTICE.

obstinație asupra problemelor dogmatice⁹¹. De aceea, pentru această perioadă, este necesară o analiză comparată a doctrinei difuzate prin literatura de cateheză și a modalităților utilizate în practica pastorală și misionară, pe două nivele: acela al clerului (literatura care i se adresa acestuia, având în vedere edificarea sa doctrinară, respectiv procedura utilizată în cazurile de (re)convertire), respectiv cel al credincioșilor. Numai în acest fel se va putea sesiza evoluția profundă a teologiei unirii, tot mai complexă datorită modificărilor pe care Biserica Greco-Catolică le cunoaște sub influența Reformei Catolice, atât din punctul de vedere al practicii pastorale, cât și al instituțiilor eclesiale.

⁹¹ Este relevantă mărturia episcopului dintr-o scrisoare din 5 decembrie 1780 adresată nunțului apostolic de la Viena, pe care o cităm după Zenovie Pâclișanu: "Înainte de toate, scrie vlădica, ne-am silit să le spulberăm orice teamă în ceea ce privește schimbarea ritului, citindu-le poruncile papilor și ale împăraților, cari impun păstrarea ritului grecesc. Căci unirea este în credință, nu în rituri. Le arătam apoi cu hotărârile sinoadelor și cu Pravila că patriarhul Romei este capul Bisericii. Purgatorul nu trebuia dovedit, fiindcă practic și românii cred în existența lui căci și ei se roagă și dau pomană pentru morți. Asemenea nu se pune problema azimei, căci poporul zice că e treaba lor cum fac alții cuminecătura, numai la el să nu se schimbe nimic. În general, adaugă Maior, în predicile noastre nu atingem chestiunile subtile." (*op. cit.*, partea a II-a, p. 147). Altfel se proceda însă în cazul preoților, cărora li se explicau toate cele patru puncte, solicitându-li-se și profesiunea de credință individuală (*ibidem, loc. cit.* pentru Grigore Maior și p. 102 pentru Atanasie Rednic).

INTERZICEREA PARTIDULUI NAȚIONAL ȚĂRĂNESC – 29 IULIE 1947 (DOCUMENTE BIHORENE)

CORNELIU CRĂCIUN

SUMMARY. THE INTERDICTION OF THE NATIONAL RURAL PARTY – 29TH OF JULY 1947 (DOCUMENTS FROM BIHOR COUNTY). In the summer of 1947, the communist authorities have aimed (after the falsification of the elections on the 19th of November 1946) another blow at democracy, through the foundation of the most important party of opposition, the National Rural Party. On the basis of the investigations done at the fund of the National Archives, the branch in Bihor County, the author puts into circulation several documents that certify the oppressive measures adopted by the communist authorities against the members and supporters of the National Rural Party. At the same time, the published documents reveal the strong popular support of the National Rural Party.

Instaurarea la 6 martie 1945 a guvernului condus de dr. Petru Groza, prin intervenția sovieticilor, a marcat dezlănțuirea unei campanii de o agresivitate nemaîntâlnită împotriva Partidului Național Țărănesc, al cărei efect a fost trecerea partidului într-o stare de semilegalitate. Acțiunile de forță îndreptate împotriva membrilor și simpatizanților P. N. Ț. s-au derulat fără nici un fel de respect al unei așa-zise „ordini democratice”. La o zi după instalarea noului guvern, s-a luat măsura interzicerii ziarelor *Dreptatea* și a organelor de presă regionale ale P. N. Ț.¹

În raport cu situația alarmantă în care se afla P. N. Ț., în ședința Delegației Permanente din 4 august 1945 a fost adoptată o moțiune în care se descriau circumstanțele în care se afla P. N. Ț., un partid legal, cu drepturi garantate prin Constituție. Textul n-a fost dat publicității în epocă, datorită restricțiilor impuse de cenzură, mai ales când era vorba de denunțarea unor grave abuzuri ale statului.²

O dată cu fraudarea grosolană a alegerilor din 19 noiembrie 1946, desfășurarea evenimentelor a cunoscut același curs nefavorabil partidelor de opoziție: Partidul Național Țărănesc, Partidul Național Liberal-Brătianu, Partidul Social Democrat Independent. Regimul comunist a trecut la măsuri extrem de dure împotriva adversarilor politici. În martie 1947, din ordinul ministrului de interne, Teohari Georgescu, au avut loc arestări în rândurile național-țărăniștilor. Urmarea a fost cea scontată de autorități: instalarea temerii și a panicii, retragerea unor membri din activitatea politică sau fuga în munți.

¹ Vezi pentru situația Partidului Național Țărănesc în anii imediat următori celui de-al doilea război mondial: Gheorghe Onișoru, *Activitatea opoziției democratice, 1944-1947. Cazul Partidului Național-Părănesc*, în *Arhivele totalitarismului*, an III (1995), nr. 2, p. 29-39; Idem, *Alianțe și confruntări politice între partidele din România (1944-1947)*, Fundația Academia Civică, 1996, p. 93-106, passim; Radu Pisciă, *Adevărul despre alegerile din 19 noiembrie 1946 (analiză de presă)*, Editura FIAT LUX, 1996.

² Cf. Gheorghe Onișoru, *Alianțe...*, p. 98.

Ocazia pentru interzicerea Partidului Național Țărănesc a reprezentat-o „afacerea Tămădău”.³ Iuliu Maniu, conștient de înrăutățirea dramatică a situației din țară, dorea să salveze o parte din conducerea P. N. Ț., asigurându-i plecarea în străinătate, unde ar fi constituit nucleul unui guvern în exil. Căzuți într-o cursă întinsă de Ministerul de Interne și de Serviciul Secret de Informații, câțiva fruntași ai P. N. Ț. (Ion Mihalache, Ilie Lazăr, Nicolae Penescu, Nicolae Carandino) au fost arestați pe pășunea de la Tămădău (unde exista un aeroport de urgență) înaintea unei proiectate plecări cu avionul, care, oricum, nu avea cum să aibă loc, pentru că totul intra, de fapt, în compunerea unei înscenări. Evenimentul a avut loc la 14 iulie 1947. La 17 iulie a fost arestat Iuliu Maniu. La 29 iulie 1947, Partidul Național Țărănesc a fost dizolvat. Pretextul îl oferise tentativa de plecare de la Tămădău. Dacă n-ar fi fost Tămădău, ar fi fost altceva: partidul trebuia eliminat din viața politică și din conștiința oamenilor.

Despre premeditarea acțiunii de interzicere a partidelor din opoziție (Partidul Național Țărănesc, Partidul Național Liberal și Partidul Social Democrat Independent) vorbesc documentele de arhivă. La începutul lunii iunie 1947 (cu aproape două luni înainte de interzicerea P. N. Ț.), organele jandarmeriei solicitau posturilor, prin ordinul 167/ 1947, situația numerică a membrilor și simpatizanților partidelor din opoziție. Solicitarea unor asemenea informații se înscria într-o etapă de preparative în vederea unor măsuri de forță.

Pentru zona avută de noi în vedere în legătură cu modul concret de aplicare a măsurilor derivate din actul dizolvării se constată o preponderență a opțiunilor populației pentru P. N. Ț. Și, implicit, pentru liderul acestuia, Iuliu Maniu. Adresa cu nr. 490/ 2 iunie 1947⁴ a postului de jandarmi din Borod către Sectorul de Jandarmi Aleșd însoțea o situație statistică edificatoare în ceea ce privea numărul membrilor și al simpatizanților celor trei partide din opoziție de pe raza postului de jandarmi Borod.⁵ Cifrele devin cu atât mai elocvente cu cât partidele din opoziție și, în special, Partidul Național Țărănesc, parcurseseră o perioadă extrem de dificilă, de intimidări, suspendări, întemnițări etc. Din respectiva situație numerică reiese o masivă aderență a populației la P. N. Ț. Pentru Partidul Național Țărănesc se stabilea un număr de 5120 de simpatizanți (nu existau organizații), dintre care 620 din “Secțiunea tineret” și 4500 din “Secțiunea bătrâni”. Partidul Național Liberal avea 100 la tineri și 315 la bătrâni. Partidul Social Democrat Titel Petrescu avea 50 de simpatizanți la grupa bătrâni.

Din aceeași perioadă datează o situație⁶ transmisă de postul de jandarmi Vad, în legătură cu reprezentarea P. N. Ț. în șase localități dependente de post, în succesiunea următoare: tineri înscriși, bătrâni înscriși, simpatizanți: Vadul Crișului – 50/ 70/ 500, Șuncuiuș – 10/ 30/ 180, Birtin – 5/ 22/ 80, Dobricionești – 7/ 40/ 100, Josani – 15/ 25/ 124, Zece Hotare – 20/ 38/ 86.

³ Vezi Corneliu Coposu, *Capcana de la Tămădău*, în *Confesiuni. Dialoguri cu Doina Alexandru*, Editura Anastasia, 1996, p. 80-90.

⁴ Arhivele Naționale – Direcția Județeană Bihor, *fond Legiunea de Jandarmi, ds. 30/ 1945-1948, f. 170.*

⁵ *Ibidem*, f. 171.

⁶ *Ibidem*, f. 175.

INTERZICEREA PARTIDULUI NAȚIONAL ȚĂRĂNESC

Decizia de dizolvare a P. N. Ț. a fost luată în ședința Consiliului de Miniștri din data de 29 iulie 1947,⁷ pe baza referatului susținut de Teohari Georgescu, ministrul afacerilor interne. Cele patru articole ale deciziei prevedeau, în ordine, dizolvarea P. N. Ț. cu data publicării decretului în *Monitorul Oficial*, la nivelul întregii sale structuri organizatorice: organizații județene, comunale, de femei, de tineret, militare; închiderea sediilor partidului și confiscarea arhivei și a corespondenței; lichidarea patrimoniului P. N. Ț.; pentru executarea acestor dispoziții, responsabilitatea revenea miniștrilor secretari de stat din Ministerul de Interne și din Ministerul Justiției.

În raportul lui Teohari Georgescu⁸ se vehiculau cele mai grave acuzații la adresa P. N. Ț. și a conducătorului său, Iuliu Maniu, un material în care locul faptelor probatoare era luat de afirmații tendențioase, invenții și injurii, menite să legitimizeze în fața opiniei decizia de dizolvare a P. N. Ț.

Ani de-a rândul, P. N. Ț. a fost judecat în spiritul acestui referat, ținut cu cinism și aglomerat cu acuzații nefondate, diabolizând un partid ale cărui tradiții democratice și a cărui angajare națională erau percepute de comuniști ca un pericol major în ofensiva lor politică. Singurele realități de necontestat erau legăturile cu reprezentanții diplomați ai puterilor occidentale și încercarea de a trimite, pe calea aerului, un grup din conducerea P. N. Ț. în Occident. De fapt, toate acestea erau încercări de a mai salva ceva din șansele țării. În realitate, înmormântate de mult de I. V. Stalin și W. Churchill.

Textul lui Teohari Georgescu debordează de invective și acuzații de o gravitate extremă la adresa P. N. Ț. La mai puțin de un an de zile de la măslirea alegerilor, comuniștii indicau adevăratul câștigător al acestora (70 % din totalul voturilor, dacă numărătoarea ar fi fost corectă) drept cel mai mârșav agresor la adresa democrației și suveranității naționale. „Voința populară” la care făcea trimitere documentul fusese încălcată și batjocorită chiar de comuniști, prin nesocotirea opțiunii naționale și schimbarea rezultatului alegerilor.

După publicarea actului de dizolvare a Partidului Național Țărănesc în Jurnalul Consiliului de Miniștri din 29 iulie 1947 nr. 1027, autoritățile au anunțat imediat organele jandarmerești asupra măsurilor care trebuiau luate, prin ordin strict secret, neînregistrabil.⁹ Ele vizau anularea bazei logistice a partidului (sedii, cluburi, material de propagandă), dar, în primul rând, eliminarea sau intimidarea foștilor membri ai partidului.

Acțiunile de percheziționare și arestare aveau să înceapă în aceeași zi și la aceeași oră pretutindeni: 30 iulie 1947, ora 9, continuând fără răgaz până la atingerea obiectivelor fixate. În declanșarea acțiunii simultan se sconta pe șocul psihic produs asupra membrilor P. N. Ț. și asupra populației, considerându-se, în același timp, că nu exista astfel posibilitatea de informare reciprocă sau de punere la adăpost a ceea ce putea fi apreciat ca material subversiv.

⁷ *Monitorul Oficial*, CXV (1947), nr. 172 (30 iulie), p. 6702.

⁸ *Ibidem*, p. 6702-6703.

⁹ AN – DJB, *fond Legiunea de Jandarmi*, dos. 70/ 1947-48, f. 166.

Se indicau următoarele direcții de acțiune pentru organele jandarmerești: percheziționarea sediilor și a cluburilor partidului, percheziționarea locuințelor membrilor de partid, ridicarea muniției, a armelor și a permiselor port-armă descoperite. În cazul în care, la percheziții, s-ar fi găsit în locuințele personale arme, broșuri, dispoziții sau manifeste, acestea urmau să fie ridicate și, împreună cu ele, și persoana căreia îi aparțineau. Comandanții și șefii de post erau făcuți în mod direct responsabili pentru stricta executare a acestor ordine, fiind amenințați cu aplicarea unor măsuri drastice pentru cazuri de toleranță, de dispariție a persoanelor suspecte sau de tănuire de material compromițător.

Primii care au intrat în atenția organelor represive au fost fruntașii locali ai P. N. Ț., identificați în funcție de alegerile din 19 noiembrie 1946. Se aveau în vedere, întâi, pentru că verificările nu s-au limitat la aceștia, două categorii de membri, indiscutabil reprezentativi pentru organizațiile partidului: candidații de pe lista nr. 4 a P. N. Ț. și delegații acestui partid la secțiile de votare. Cu toate că fraudă electorală din 19 noiembrie 1946 nu dusese la dizolvarea P. N. Ț., într-un ordin circular se considera că trebuie priviți cu maximă atenție aceia care, și după această dată, au continuat activitatea politică. În cazul celor care și-au întrerupt activitatea și la domiciliile cărora nu s-a găsit nici un fel de material incriminator, aceștia să fie strict supravegheați, dar arestați imediat dacă se va dovedi că ar comite acțiuni contrare regimului.

Perchezițiile domiciliare erau orientate concret, pe bază de tabele nominale: pentru fiecare localitate se stabileau persoanele (mai rar persoana) la care trebuiau efectuate. Acestea fuseseră desemnate prin consultări între postul de jandarmi și organul local al P. C. R. Dacă despre unii se cunoștea că apartenența la P. N. Ț. era fără nici un dubiu (cele două categorii amintite mai sus), asupra altora plana doar bănuiala că ar deține ziare de partid, broșuri și manifeste.

În general, rezultatul perchezițiilor din zona Borod a fost negativ, în locuințele membrilor P. N. Ț., de cele mai multe ori, negăsindu-se arme sau manifeste. Câteva puști ungurești din timpul războiului sau exemplare dispartate din ziarele de opoziție nu reprezentau prada așteptată. Dintr-o dare de seamă se deduce însă că s-a reușit crearea stării de panică și teroare în rândurile populației și ale membrilor și simpatizanților Partidului Național Țărănesc, cu atât mai mult cu cât se vedea clar că numai ei erau vizați de aceste descinderi:

„Populația a rămas înfricată când a auzit de dizolvarea P. N. Ț. Maniu și în special acei care simpatizau acest partid.

Văzând că sau început a face percheziții mai mult la acei care se știau că ar fi Maniști înfocați se întrebau că ce este asta și de ce facem numai la ei.

Acum au rămas toți înfricați numai având curajul să spună ceva”.¹⁰

Ulterior, prigoana împotriva Partidului Național Țărănesc a atins cote excesive. După mărturisirile lui Corneliu Coposu, care deținea în anul 1947, când a fost arestat, pe lângă alte atribuții, și evidența membrilor de partid, în momentul desființării Partidului Național Țărănesc, acesta număra 2 125 000 de membri. Dintre aceștia, 272 000 au fost arestați.¹¹

¹⁰ *Ibidem*, dos. 117/ 1947-1948, f. 33.

¹¹ Corneliu Coposu, *op. cit.*, p. 112.

INTERZICEREA PARTIDULUI NAȚIONAL ȚĂRĂNESC

Înverșunarea cu care au fost urmăriți liderul național-țărănist și Partidul Național-Țărănesc se explică prin ceea ce reprezentau în conștiința națiunii și în ochii noilor autorități (sovietice și prosovietice): pentru poporul român însemnau expresia democrației și garantarea independenței și a libertăților civice, pentru ceilalți erau adversarul, incontestabil, cel mai puternic, cu cea mai mare audiență în rândul maselor, capabil să reziste, în condițiile unei vieți politice normale, agresiunii bolșevice, antinaționale.

ANEXE

1

1947 iulie 30

ORDIN telefonic Nr. din 30 Iulie 1947

În Conformitate cu Jurnalul Consiliului de Miniștri Nr. 1027 din 29 Iulie 1947 Partidul Național Țărănesc /Maniu/ s-a dizolvat.-

Pentru aceasta procedați imediat la următoarele măsuri.

1/ Percheziționarea sedi(i)lor, cluburilor caselor de Stat ale acestui Partid, punându-se paza sigură la fiecare în parte.

Dacă Sediul sau casa de Stat se află în locuința vreunui membru din acest partid încăperile respective se sigilează și se predau cu proces verbal în custodia proprietarului.

În acest caz nu se pune pază.

2/ Percheziționarea locuințelor tuturor membrilor ale acestui Partid din sectorul Dstră indicând inventarul partidului și a tuturor scriptelor ale acestui partid.

La triere în cazul când veți găsi material subversiv ca manifeste, broșuri, instrucțiuni, ordine, ect.

Indivizii asupra cărora sau găsit împreună cu acest material și cu actele dresate va fi înaintat sub sigură pază prin Leg. la Parchet (indescifrabil - n. n.).

3/ Ridicați armele, muniția și permisele tuturor membrilor acestui Partid, care vor fi înaintate Legiunei etichetate cu un Tabel Nominal.

În cazul când veți găsi arme și muniții fără permis, acestea vor fi trimise Legiunii cu individul și actele dresate.

Pentru orice operațiune făcută în sensul acestui ordin se dresază proces verbal în dublu exemplar din care unul se trimite Legiunei chiar dacă rezultatul este negativ.

În procesul verbal de percheziție lăsați loc în alb pentru Nr care se va completa pe urmă.

Toate aceste operațiuni vor începe astăzi 30 Iulie 1947 deodată în tot județul proces verbal la orele 9 și se va continua până la terminarea misiunii și noaptea fără repaus. Orice fel de servicii, ordine fiind suspendate.

Posturile de jandarmi cu efective reduse vor executa și dispozițiunile ordinului Nr. 698/947.

Folosiți în acest scop toți Jandarmii care îi aveți în sectorul Dstră chiar dacă aceștia au alte însărcinări, repartizându-i pe posturi după nevoia ce impune.

Raportați zilnic telefonic la legiune la orele 15 rezultatul operațiunilor ce executați.

CORNELIU CRĂCIUN

Procedați cu tact dar hotărât. Orce rezistență pe care no veți putea învinge se raportează legiunii zilnic.

4/ Vă fac răspunzător de orice fel de neglijență, toleranță, divulgarea operațiunilor, dispariția indivizilor suspecti sau ascunderea materialelor subversive.

Ordinul este strict secret și nu se înregistrează.

Comandantul legiunii(i) jandarmi Bihor

Maior

ss/ Marin Dumitru

(AN - DJB, *fond Legiunea de jandarmi Bihor*, dos. 70/1947-48, f. 166)

2

1947 iulie 30

Comunicat Sectoare 1 - 12

Ordin circular Nr.

Din 30 Iulie 1947.

Vi se trimite alăturat următoarele Tabele:

1/. Un tablou nominal în care sau trecut asistanții propuși de candidații listei Nr. 4 a P. N. Ț Maniu, la secțiile de votare cu ocazia alegerilor din 19 Noembrie 1946, și

2/. Un tabel nominal în care sau trecut candidații acelu(i)și partid la Secțiile de votare.

Luați măsuri ca mai întâi la toți aceștia să se execute operațiunile prevăzute în jurnalul Consiliului de Miniștri Nr. 1027, din 29 Iulie 1947 și cei care se fac vinovați pentru unul din faptele precizate în ordinul nostru dat telefonic ca urmare a jurnalului consiliului de Miniștri, toți aceștia să fie încadrați și să se procedeze cu ei conform normelor stabilite, mai ales dacă aceștia după data de 19 Noembrie 1946 au mai desfășurat vreo activitate pentru acest partid.

Cei ce nu au mai activat după data amintită pentru partid și nici nu sa găsit nimic compromițător să fie ținuți sub strictă supraveghere și dacă după aceasta se vor mai deda la diferite acțiuni contra siguranței statului, ordinei și liniștei Publice să fie reținuți și cu actele dresate să fie înaintați Legiunei.

Pentru ultima dată dau același recomandățiuni, adică tact și hotărâre. O fac pentru toți, și cei ce vor, să ne urmeze iar restul dacă vor fi contra vor avea de suferit cele mai grave consecințe.

Comandanții de sectoare sau după cum vi sa comunicat și prin ordinele anterioare să se găsească în continuu pe teren pentru a controla executarea, a da instrucțiuni necesare și acolo unde constată rea voință cei în cauză să fie ridicați imediat și cu actele dresate să fie înaintați Legiunei.

Comandantul Legiunei Jandarmi Bihor

Maior,

D. V. Marin

(AN - DJB, *fond Legiunea de Jandarmi*, dos. 70/1947-48, f. 172)

INTERZICEREA PARTIDULUI NAȚIONAL ȚĂRĂNESC

3

1947 iulie 30

Sectorul Jandarmi

Nr. din 30 VII 947

Către

Postul Jand. Vadu Crișului

Urmare la Ord. F. N. telefonic din 30 Iulie 1947, vi-se trimite mai jos nominal locuitorii la care ve-ți face percheziție domiciliară, în sensul ordinului primit.-

ÎN COMUNA ZECEHOTARE: 1/ Lup Teodor a Sunarului.- 2/ Roșca Teodor și Ardelean Petru din Tomnatic.-

ÎN VADU CRIȘULUI: Gabrian Florian, președintele P. N. Ț., Mudura Gavril, Stana Ioan Înv., Gavriluț Teodor la care se află și casa de sfat al P. N. Ț., preotul Bonea Gheorghe.

ÎN DOBRICIONEȘTI: Preotul Comunei și Hărăguș Florian.

IN JOSANI: Surd Teodor.

Comand. Sect. Jandarmi Aleșd

Pl. Maj.

Asandi Dumitru

(AN - DJB, *fond Legiunea de Jandarmi*, dos. 117/1947-1948, f. 10)

4

1947 iulie 30

Sect. Jand. Aleșd

Nr..... din 30 Iulie 1947

Către

Post. Jand. Măgești

Urmare la Ord. F. N. Telefonic din 30 Iulie 1947, vi-se trimite mai jos, nominal, locuitorii la care le-veți face percheziție domiciliară, în sensul Ordinului primit.-

ÎN COMUNA MĂGEȘTI: Codila Ioan.

CACUCIUL VECHI: Lazăr Teodor, Bascoi Ioan, Noje Aurel, Lazăr Samuilă, Noje Aron, Ile Crăciun.-

CACUCIUL NOU: Vana Teodor, Suciș Gavril, Suciș X perceptor, Moisiș Ioan student.

ORTITEAG: Chirodea Florian și Vereș Gheorghe preot.

BUTANU: Negrean propus deputat P. N. Ț.

CĂLĂȚEA: Gardan Gavril și Petru.

Aștileu: Costea Ioan fost primar, preotul Lascu, Botoc Romulus student și Costea Petru.

Comandantul Sect. Jand. Aleșd

Pl. Maj.

Asandi Dumitru

(AN - DJB, *fond Legiunea de Jandarmi*, dos. 117/1947-1948, f. 10)

CORNELIU CRĂCIUN

5

1947 iulie 30

Sectorul Jand. Aleşd
Iulie 1947

Nr. din 30

Către
Postul Jand. BOROD

Urmare la Ord. F. N. telefonic din 30 Iulie 1947, vi-se trimite mai jos, nominal, locuitorii, la care le veţi face percheziţie domiciliară, în sensul ordinului primit.-

COMUNA BOROD: Ţepelea Florian, Surdaş Petru, Brudaşca Ioan, Suciu Teodor, Venter Niculaie a Miculii, Munteanu Teodor, Dunes Ioan, Înv. Butirii, Venter gavrila (sic) a Ravechii, agentul fiscal Caba, şi Ţepelea Ioan.

CORNEŢEI: Caba Mihai, şi Bulzan dela mina de cărbuni.-

VALEA MARE DE CRIŞ: Pontiş Anton.-

CETEA: Maruşca Nicolaie.-

BOROZEL: Garz Petru, Maruşca Dumitru student şi Petre Ilie Preot.

Topa de Criş: Bodea Iosif, Bodea Petru şi Condrovici Ioan.

GHEGHII: Popa Ioan zis Florea Sutii, Botău Alexandru, Tus Teodor la care este şi casa de adunare şi Bodea Petru.

LUNCŞOARA: Cipău Mircea, Bodea Nicolaie.

Comand. Sect. Jandarmi Aleşd

Pl. Maj.

(AN - DJB, *fond Legiunea de Jandarmi*, dos. 117/1947-1948, f. 10)

6

1947 iulie 30

Sect. Jandarmi Aleşd

Nr. din 30 Iulie 1947.-

Către
Postul jand. BRATCA

Urmare la ordinul fără Nr. telefonic din 30 Iulie 1947, vi-se trimite mai jos nominal, locuitorii la care le ve-ţi face percheziţie domiciliară, în sensul ordinului primit.

COMUNA BRATCA: Lascu Teodor, Ţepelea Constantin, Pancu Dumitru, Domocos Ioan comerciant, preotul Groza, - şi la părinţii lui Domocos Ioan zis Nuţu.

LORĂU: Popa Gheorghe, Gherman Ştefan.

Bulz: Vesea Petru, Tamaş Nicolaie, Popuţa Teodor, Popa Mihai, Popa Ioan a Danciului, Morar Teodor cărciumar şi Ciuhandru Aurel preot.

REMEŢ: Demeter Mihai zis Ciuhandru.

VALEA-NEAGRĂ: Groza Iosif inv. şi Groza Dumitru.

INTERZICEREA PARTIDULUI NAȚIONAL ȚĂRĂNESC

BEZNEA: Micula Ioan fost primar, Cioară Teodor, terebes (sic) Atila Vasile
cu părinții săi, studentul Micula Dumitru, Pali Florian preot și înv. Micula Ioan.
Comandantul Sectorului Jandarmi Aleșd
Plot. Maj.

Asandi Dumitru

(AN - DJB, *fond Legiunea de Jandarmi*, dos. 117/1947-1948, f. 11)

7

1947 iulie 30

Sectorul jandarmi Aleșd Nr. din 30 Iulie 1947.
cătref Postul Jandarmi Aleșd.

Urmare la ordinul F. N. telefonic din 30 Iulie 1947, vi-se trimite mai jos
nominal, locuitorii la care ve-ți face percheziție domiciliară, în sensul ordinului de
mai sus.

ALEȘD: Popa Ioan avocat, zis Bistrianu la care este și casa de sfat a P. N.
Ț., Sfârlea Ioan avocat, Ilea Dumitru pantofar.

TINĂUD: Butuc Florian, Costea gavrilă (sic), Botiș Ștefan, Butuc Ioan
pădurar, Cipău Florian student.

GROȘI: Ilea Crăciun, Buhuși Teodor și Buhuși Florian.

AUȘEU: Lonțiș Gavrilă.

Lugaș de sus: (indescifrabil, hașurat) Ioan, Zembrea Ioan și Urs Gavrilă a
Nuțu Petru.

LUGAȘU DE JOS: Ilea Gavrilă și Ardeleanu Gavrilă.

CHISTAG: Boitoș Gavrilă.

Comand. Sect. Jand. Aleșd

Lct

Adrian Florescu

(AN - DJB, *fond Legiunea de Jandarmi*, dos. 117/ 1947-1948, f. 11)

8

1947

Dare de seamă

Referitor la executarea ord. Legiunei fără număr din 30 Iulie și Jurnalului
Consiliului de miniștri Nr. 1027 din 29 Iulie 1947-

Pentru aceasta sa procedat la următoarele măsuri:

177

CORNELIU CRĂCIUN

Sa făcut percheziție la următorii locuitori care au fost propuși de noi și

P. C. R. Aleșd:

Postul Aleșd

- 1) Popa Ioan avocat la care se bănuia că ar fi și casa de sfat a P. N. Ț.
- 2) Sfârlea Ioan avocat fost delegat la secția de votare
- 3) Ilea Dumitru pantofar un mare agitator și bănuie că ar deține și armament făcând percheziție de 2 ori
- 4) Butuc Florian fost delegat secția de votare
- 5) Costea Gavril fost legionar făcut parte din șc. cadre P. N. Ț.
- 6) Botiș Ștefan asistent secția de votare
- 7) Butuc Ioan
- 8) Cipău Florian student
- 9) Ilea Crăciun, fost delegat la secția de votare
- 10) Buhuși Crăciun fost asistent
- 11) Lontiș Gavrilă fost asistent
- 12) Urs Simion - bănuie că are manifeste
- 13) Zembre Ioan – bănuie că are broșuri
- 14) Urs Gavrilă – bănuie că are armă militară și că este manist
- 15) Ilea Gavril (sic) fost delegat secția votare
- 16) Ardelean Gavril fost asistent
- 17) Boitiș Gavril fost asistent secția votare

Postul jand. Bratca

- 1) Lascu Teodor fost delegat la secția votare
- 2) Țepelea Const. fost delegat la secția votare
- 3) Pancu Dtru – fost asistent
- 4) Domocoș Ioan fost asistent
- 5) Preotul Groza bănuie că deține manifeste
- 6) Popa Gheorghe bănuie că deține broșuri și manifeste
- 7) Gherman Ștefan idem
- 8) Vesea Petru fost delegat secția de votare
- 9) Tămaș Nicolae fost delegat secția votare
- 10) Popuța Teodor pentru manifeste
- 11) Popa Mihai fost asistent secția votare
- 12) Popa Ioan pentru broșuri
- 13) Morar Teodor idem
- 14) Preot Ciuhandru Aurel bănuie că ar fi capul maniștilor
- 15) Demeter Mihai fost deputat manist
- 16) Groza Iosif înv. propagandist bănuie
- 17) Groza Dumitru fost asistent secția de votare
- 18) Micula Ioan fost delegat secția votare
- 19) Cioară Teodor fost delegat secția votare
- 20) Țerbea Atila Vasile a făcut propagandă la
- 21) Micula D-tru student idem alegeri
- 22) Pali Florian preot bănuie că deține broșuri
- 23) Micula Ioan Învățător – a făcu serbări maniste de alegeri

INTERZICEREA PARTIDULUI NAȚIONAL ȚĂRĂNESC

Postul Borod

- 1) Țepelea Florian fost delegat la secția votare
- 2) Surdas Petru (sic) fost delegat idem
- 3) Brudașca Ioan fost asistent idem
- 4) Suci Teodor fost asistent idem
- 5) Venter Nicolae a Miculii bănuț că are ziare și broșuri
- 6) Munteanu Teodor broșuri manifeste
- 7) Duneș Ioan bănuț că ar fi ținut adunare
- 8) Venter Gavrilă propagandist înainte de alegeri
- 9) Agentul fiscal Caba bănuț că are broșuri și (deteriorat în text - n.n.)
- 10) Țepelea Ioan – asistent la secția votare Lușășul
- 11) Caba Mihai fost asistent la secția votare Beznea
- 12) Pantiș Anton fost delegat la secția votare Borozel
- 13) Marușca Nicolae deținător de arme
- 14) Garz Petru fost asistent
- 15) Marușca Dumitru student – fost asistent
- 16) Petre Ilie Preot – bănuț că are broșuri și manifeste
- 17) Badea Iosif idem
- 18) Bodea Petru bănuț că ar fi făcut propagandă înainte de alegeri
- 19) Condrovici Ioan bănuț că deține ziare și broșuri
- 20) Popa Ioan bănuț că sar fi ținut adunare la locuința sa
- 21) Botan Alex. Idem că ar avea broșuri
- 22) Tuș Teodor bănuț că ar fi și casa de adunare
- 23) Cipău Mircea conducător
- 24) Bodea Nicolae idem

Postul Măgești

- 1) Codila Ioan fost asistent secția votare Măgești
- 2) Lazăr Teodor fost asistent secția votare Vad. Crișului
- 3) Boscoi Ioan fost delegat secția votare Peștera
- 4) Noje Aurel Idem
- 5) Lazăr Samuilă Idem secția votare Măgești
- 6) Noje Aron Idem secția votare Groși
- 7) Ilie Crăciun bănuț că deține broșuri și manifeste
- 8) Vana Teodor delegat la secția votare Vad. Crișului
- 9) Suci Gavril delegat la secția votare la Zece hotare
- 10) Chirodea Florian fost delegat Măgești
- 11) Vereș Gheorghe preot, bănuț că deține broșuri și ziare
- 12) Negreanu X propus deputat P. N. Ț.
- 13) Gordan Gavril și Petru pentru cărți broșuri ziare
- 14) Costea Ioan bănuț că are broșuri și manifeste
- 15) Preotul Lascu Idem
- 16) Botoc Romulus bănuț că are legături cu (indescifrabil) Maniști
- 17) Costea Petru fost asistent secția votare Peștera

Postul Vadul Crișului

- 1) Gabrian Florian Președinte P. N. Ț. și delegat secția Votare Vad. C.
- 2) Mudura Gavril fost asistent

CORNELIU CRĂCIUN

- 3) Stana Ioan pregătit rebeliune înainte de alegeri
- 4) Gavriluț Teodor Idem
- 5) Preotul Barna Gheorghe
- 6) Preotul comunei Dobricionești a deține arme
- 7) Haragus Florian bănuț a deține manifeste
- 8) Surd Teodor – asistent la Măgești

Din aceste percheziții ordonate de sector sa executat după cum urmează:

Postul jand. Bratca

Executat 22 percheziții

negative 21 “

Pozitive 1 “

Sa confiscat una armă Z. B. și una grenadă fără a avea forme legale –

Individul nu sa reținut nefiind acasă-

Postul jand. Măgești

Executat 16 percheziții

negative 16 “

pozitive - nimic

A ridicat una armă de vânătoare cu permis.

Postul jand. Aleșd

Executat 18 percheziții

negative 18

pozitive nimic

A ridicat una armă militară cu forme primită dela Ocolul Silvic Aleșd - și una armă de vânătoare permis în regulă -

Postul Borod

Executat 28 percheziții

negative 26

Pozitive 2. Sa confiscat una armă Ungurească cu 95 cartușe și 105 cartușe mitralieră - calibru 9 m. m. fără forme în regulă.

La locuit. Suciu Teodor - percheziție în plus - fost președinte P. N. Ț. din Borod - ziarul Dreptatea -

Postul jand. Vadul Crișului

Executat 11 percheziții cu rezultatul negativ. Indivizi reținuți nu are.

Sa executat total 80 percheziții domiciliare.

La persoanele care se știa că sunt maniști înfocați a luat parte la executarea percheziției Locot. Florescu și subsemnatul.

Populația a rămas înfricată când a auzit de dizolvarea P. N. Ț. Maniu și în special acei care simpatizau acest partid.

Văzând că sau început a face percheziții mai mult la acei care se știa că ar fi Maniști înfocați se întrebau că ce este asta și de ce facem numai la ei.

Acum au rămas toți înfricați numai având curajul să spună ceva.

Totuși sunt anumite persoane care au avut presimțirea că ceia ce sa executat se va întâmpla căci au văzut în ziare despre dizolvarea P. N. Ț. și au știut să-și distrugă diferite broșuri și altele în legătură cu acest partid așa că la percheziții nu sa putut găsi nici un fel de manifeste broșuri etc.

INTERZICEREA PARTIDULUI NAȚIONAL ȚĂRĂNESC

Tot ceia ce am executat am fost în strânsă legătură cu P. C. R. Org. Aleșd - și continuăm supravegherea persoanelor care sunt trecute pe tabelul nostru atât noi, cât și agenții secreți ai P. C. R.-ului Org. Aleșd.

Restul perchezițiilor continuă.

S. Major (ss indescifrabil)

(AN - DJB, *fond Legiunea de Jandarmi*, dos. 117/1947-1948, f. 31-33)

9

1947 august 3

Nr. 931

1947 Luna VIII ziua 3

Legiunea Jand. Bihor

Postul Jand. Borod

Către

Sectorul Jandarmi Aleșd

La ordinul Dv. No. 601/ 947

Am onoare a înainta anexat darea de seamă asupra activității desfășurată în teren conform ordinelor pentru aplicarea Jurnalului Consiliului de Miniștri, referitor la disolvarea Partidului Național Țărănist-Maniu.

Continuăm cu aplicarea măsurilor ordonate.

Șeful Postului Jr. Borod

Plut. Major

V. Mureșeanu

(AN - DJB, *fond Legiunea de Jandarmi*, dos. 117/ 1947-1948, f. 40)

10

1947 august 3

Legiunea Jandarmi Bihor

Postul Jand. Borod

DARE DE SEAMĂ

Din 3 August 1947

La Ord. Dv. No. 60/947

Am onoare a raporta următoarea activitate desfășurată în teren în conformitate cu aplicarea Jurnalului Consiliului de Miniștri.

Am executat din ordin percheziții la următorii locuitori:

Comuna Borod: Țepelea Florian, Surdaș Petre, Brudașca Ioan, Suciu Teodor, Venter Nicolae a Miculi, Munteanu Teodor, Dunaș Ioan, Venter Gavrilă a Raveichi, Țepelea Ioan.

CORNELIU CRĂCIUN

Comuna Cornișel: Caba Mihai și Bulzan Teodor.
Comuna Valea Mare de Criș: Pantiș Anton.
Comuna Cetea: Mărușca Nicolae.
Comuna Borozel: Gârz Petre, Petri Ilie, preot.
Topa de Criș: Bodea Iosif, Bodea Petre și Condroviciu Ioan.
Gheghie: Popa Ioan zis Florea Șuti, Botto Alexandru, Tuș Teodor și Bodea Petre și Bodea Nicolae.

Comuna Luncșoara: Mircea Cipău.

Nu am putut face percheziție domiciliară la Butiri înv. care este mutat din anul 1946 în Aleșd la Gimnaziu și agentului de percepție Caba Zaharia care este cu domiciliul în comuna Beznea pendinte de postul Bratca.

Deasemenea nu am făcut percheziția la Mărușca Dumitru student care este necunoscut în comuna Borozel.

Din proprie inițiativă am executat percheziții domiciliare la: Nedelea Petre din comuna Borod și la studentul Țepelea Ionel tot din comuna Borod, - precum și la preotul Zurbău Barnaba din com. Topa de Criș și Mărușca Crăciun din Cetea.

Am executat în total un număr de 28 percheziții domiciliare din care 26 cu rezultat negativ și două cu rezultat pozitiv după cum urmează:

1/ Suciu Teodor din comuna Borod, am găsit ziarul Dreptatea organ de propagandă al PNȚ Maniu și ziarul Liberalul.

2/ Mărușca Crăciun din comuna Cetea unde am găsit una armă militară maghiară cu 95 cartușe și separat un număr de 105 cartușe de pistol mitralieră calibru 9 m/m lung.

Locuitorul Suciu Teodor a fost președintele organizației PNȚ Maniu din comuna Borod.

Locuitorul Mărușca Crăciun din comuna Cetea este în etate de 68 ani și nu are nici o apartenență politică.

Alte arme sau material nu sa găsit până în prezent.

Șeful Postului Jd. Borod

Plut. Maj.

V. Mureșeanu

(AN - DJB, *fond Legiunea de Jandarmi*, dos. 117/1947-1948, f. 41)

11

1947 august 4

Legiunea Jandarmi Bihor
Sect. Jandarmi Aleșd

DARE DE SEAMĂ
din 4 August 1947.

În tocmită conf. Ord. Nr. 946/947 Telefonice de rezultatul perchezițiilor domiciliare efectuate la membrii fostului partid N. Ț., recent dizolvat.

Operațiunile de percheziție sau desfășurate în raza acestui Sector în bune condițiuni, neîntâlnindu-se obstacole sau opuneri din partea celor în cauză.

INTERZICEREA PARTIDULUI NAȚIONAL ȚĂRĂNESC

1/ Rezultatul obținut la postul jandarmi Bratca:

a. În comuna Bratca sa făcut percheziții la următorii:

Preotul Groza Gheorghe cu rezultat negativ. Comerciantul Domocoș Ioan, idem. Cunoscutului om de încredere al P. N. Ț. Maniu, Lascu Teodor, idem. La Panc Dumitru, Țepelea Constantin, idem iar la mama lui Domocoș Ioan zis Nuțu, s-a găsit una baionetă care sa ridicat de noi.

b. În comuna Beznea am efectuat percheziții domiciliare la indivizii Micula Ioan, Micula Dumitru student, învățător Micula Ioan, preot Pali Florian, Tereba Atila Vasile și tatălui său, rezultatul fiind negativ.

c. În comuna Remeți s-a făcut percheziție domiciliară la individul Dumiter M. zis Ciuhandrul, rezultatul fiind negativ.

d. În comuna Bulz s-a făcut percheziție domiciliară la următorii: Tamaș Nicolaie, Popa Mihai, Popuța Teodor, Bot Ioan A Danciului și Morar Teodor, cu acelaș(i) rezultat. Tot în comuna Bulz am mai percheziționat locuința individului Vesea Petru, unde s-a găsit una armă militară în stare de funcționare cu cinci cartușe și una grenadă defensivă care s-au ridicat de noi. Susnumitul nu a fost prezent la facerea percheziției ci numai mama și soția sa, iar el din spusele de mai sus era la munte la vite. A rămas în continuarea urmăririi și când va fi prins va fi înaintat odată cu actele la Legiune, conf. ord. superioare primite în acest scop.

2/ Rezultatul obținut la postul Jandarmi-Măgești:

A. În comuna Măgești s-a făcut percheziții la următorii:

Loc. Codila Ioan, rezult. negativ.

B. În comuna Cacuciul Vechiu s-a făcut percheziție la locuitorii: Lazăr Teodor și fiul său, Pascoi Ioan, Nojea Aurel, rez. negativ.

C. În comuna Cacuciul Nou, la: Suci Gavril și tatăl său, rez. negativ. La Vana Teodor și Moisin Ioan rez. negativ.

În comuna Cacuciul Vechi la: Noje Aron, rez. negativ.

D. În comuna Ortiteag la Chirodea Florian și la Vereș Gheorghe preot, rezult. negativ.

E. În comuna Butan, la Negreanu Pavel rezult. negativ.

F. În Călăței la Gardan Petru, rez. negativ.

G. În comuna Aștileu la Costea Ioan, fostul primar, Preotul Lascu, la Costea Petru,(sic), la toți rez. negativ.

La toate aceste persoane sus arătate, nu s-a aflat nici un fel de armament, broșuri, manifeste etc.

Singura armă ce sa ridicat /cu permis în regulă/ este a locuitorului Petru Gardan din comuna Călățeș, care sa înaintat Legiunei cu proces verbal în ziua de 1 August c.

Alte rezultate pozitive nu au mai fost pe raza postului Măgești.

3/ Rezultatul obținut la postul jandarmi Vadu-Crișului:

Pe raza postului jandarmi Vadu-Crișului s-a făcut percheziții domiciliare la locuitorii: Lup Teodor, Roșca Teodor, Ardeleanu Dumitru, Gabrian Florea, Mudura Gavrița, Gavriliuț Teodor, Benea Gheorghe, Apateanu Lazăr.

Horogosi Florea și la Lup Vasile - iar la învățătorul - Stana Ioan, nu s-a putut efectua, din cauză că este plecat la părinți în județul Arad și cheia dela locuință este cu el.

CORNELIU CRĂCIUN

Rezultatul este negativ. Dintre locuitorii mai sus arătați sunt înscriși în partidul Frontul Plugarilor, preotul Apateanu Lazăr și Horogosi Florea. Restul la P. N. Ț.

4/ Rezultatul obținut de postul Jandarmi Borod:

A. În comuna Borod s-a făcut percheziție domiciliară la următorii:

Țepelea Florian, Surdaș Petre, Brudașca Ioan, Suciu Teodor, Venter Nicolae a Miculii, Munteanu Teodor, Dunes Ioan, Venter Gavrilă a Ravechii și la Țepelea Ioan, s-a mai executat percheziție și la locuitorii: Nedelea Petre și la studentul Țepelea Ioan.

B. În comuna Cornețel la Caba Mihai și la Bulzan Teodor.

C. În comuna Valea-Mare de Criș la Pantiș Anton.

D. În comuna cetea, (sic) la Marușca Nicolaie și la Marușca Crăciun.

E. În comuna Borozel, la Garz Petru, Ilie preot.

F. În comuna Topa de Criș, la Bodea Iosif, Bodea Petre și Condrevici Ioan și la preotul Zurbău Barnaba.

G. În comuna Gheghii, la Popa Ioan zis Florea Suti, Botto Alexandru (text lacunar) Bodea Petre și Bodea Nicolaie.

H. În comuna Luncșoara, la Mircea Cipău.

Rezultatul: La Suciu Teodor din Borod s-au găsit ziarul Dreptatea și Liberalul, organ de propagandă al P. N. Ț.(sic).

La Marușca Crăciun din Cetea s-a găsit una armă militară maghiară cu 95 cartușe și separat un număr de 105 cartușe de pistol mitralieră calibrul 9 mm. lung. dar sus-numitul nu are nici o apartenență politică, implicat în politica P. N. Ț.-ului este băiatul său.

Restul de percheziții au fost negative.

Arma și cartușele găsite la Marușca Crăciun din comuna Cetea, împreună cu individul s-au înaintat Judecătoriei Rurale din Aleșd.

Perchezițiile au decurs în liniște.

5/ Rezultatul obținut la postul Jandarmi Aleșd:

A. În comuna Aleșd s-a făcut percheziție domiciliară la următorii:

Popa Ioan avocat, zis Bistrianu, - la care este și casa de sfat a P. N. Ț., Sfârlea Ioan avocat, Ilea Dumitru pantofar.

B. În comuna Tinăud, la Butuc Florian, Costea Gavrilă, Botiș Ștefan, Butuc Ioan pădurar.

C. În comuna Groși la, Buhuși Teodor și Buhuși Florian.

D. În comuna Aușeu la, Lenția Gavrilă.

E. În comuna Lugașul de Sus la, Zembrea Ioan și Urs Gavrilă și Nuțu Petre.

F. În comuna Lugașul de Jos la, Ilea Gavrilă și Ardeleanu Gavrilă.

G. În comuna Chistaș la, Boitoș Gavrilă.

Rezultatul perchezițiilor este negativ.

S-a ridicat dela pădurarul Butuc Ioan din comuna Tinăud, una armă ZB militară pe care o avea pentru serviciul de pază, dela Ocolul Silvic din Aleșd, cu autorizație în regulă.

S-a ridicat una armă de vânătoare dela loc. Urs Gavril din comuna Lugașul de Sus. Arma este cu o țevă și cu permis în regulă.

Ambele arme sau înaintat Legiunei jd. Bihor cu Proces Verbal și cu Tabel Nominal de predare.

INTERZICEREA PARTIDULUI NAȚIONAL ȚĂRĂNESC

Perchezițiile au decurs în liniște și în urma perchezițiilor nu se observă aici nici un fel de agitație din partea populației.

S-a dat ordin de supraveghere și filare a acestora și pentru cazuri pozitive veți lua măsurile necesare.

Comand. Sect. Jandarmi Aleșd
(ss indescifrabil)

(AN - DJB, *fond Legiunea de Jandarmi*, dos. 117/ 1947-1948, f. 34-35)

12

1947 august 4

Postul Jand. Aleșd

Dare de seamă

Asupra felului cum s-au executat măsurile luate prin jurnalul Consiliului de Miniștri Nr. 1027/ 947.

Pentru executarea măsurilor prevăzute în J. de M. Nr. 1027/ 947, s-au executat 18 percheziții domiciliare la locuitorii bănuți ca membri ai p. n. Ț. Maniu, pentru a găsi și ridica materialul de propagandă p. n. Ț. și a armamentului și munițiilor clandestine, sau deținute cu permis de membrii acestui partid.

La aceste percheziții domiciliare, nu s-a aflat nici un fel de material de propagandă sau armament și munițiuni clandestine.

S-a ridicat însă, dela pădurarul Butuc Ioan din Tinăud, una armă militară Z. B., pe care o avea pentru serv. de pază dela Ocolul Silvic Aleșd cu autorizație în regulă.

La fel, s-a mai ridicat una armă de vânătoare cu 1 țevă, cu permisul de port armă de vânătoare, dela locuit. Urs Gavril, din com. Lugașul de sus.

Deci, s-au ridicat în total 2 arme, cu acte în regulă, care s-au înaintat Leg. Jand. Bihor cu pr. verb. și cu tabel nominal. S-au înaintat și pr. verb. de predare.

Perchezițiile domiciliare au decurs în perfectă ordine și nu s-a opus rezistență din partea locuit. percheziționați.

În urma acestor perchez. nu se observă nici un fel de agitație din partea populației.

Șeful Postului Jand. Aleșd
Plot. maj. D. Asandi
(Notă cu mâna)

Intr. Nr. 646
4. VIII. 947

(AN - DJB, *fond Legiunea de Jandarmi Oradea*, dps. 117/ 1947-1948, f. 37)

*Legiunea jandarmi Bihor.
Postul jandarmi Bratca.
Sectorul jandarmi Aleșd.*

DARE DE SEAMĂ
Nr. 859/1947

Întocmită conform Ord. Nr. 601/1947 telefonic al Sectorul Jd. Aleșd, de rezultatul perchezițiilor domiciliare la membrii fostului partid P. N. Ț. Maniu recent dizolvat.

1/ Operațiunile de percheziție sa desfășurat în raza acestui post în bune condițiuni, neîntâlnindu-se obstacole sau opuneri din partea celor în cauză.

2/ Greutățile ce sau ivit a fost lipsa de efectiv în ofițeri de poliție judiciară, întru cât teritoriul postului fiind mare și cu comuni de munte din care cauză operațiunea a durat din ziua de 30 Iulie 1947 orele 9 și până în ziua de 2 August 1947 orele 16.

3/ Rezultatele obținute:

În comuna Bratca sa făcut percheziție la următorii:

a - Preotului Groza Gheorghe cu rezultat negativ.

b - Comerciantului Domocoș Ioan, idem.

c - Cunoscutului om de încredere al P. N. Ț. Maniu, Lascu Theodor, idem.

d - Banc Dumitru, Țepele Constantin idem, iar la mama lui Domocoș Ioan zis Nuțu sa găsit una baionetă care sa ridicat de noi.

4/ În comuna Beznea am efectuat percheziții domiciliare la indivizii:

Micula Ioan, Micula Dumitru, student, înv. Micula Ioan, Preot Pali Florian, Terebeș Atila vasele și tatălui său, rezultatul fiind negativ.

5/ În comuna Remeți sa făcut percheziție domiciliară la ind. Dimiter M. zis Ciuhandu, rezultatul fiind negativ.

6/ În comuna Bulz sa făcut percheziție domiciliară la următorii:

a - Tamaș Nicolae, Popa Mihai, Popuță Theodor, Bot Ioan a Danciului și Morar Theodor, cu acelaș rezultat. Tot în comuna Bulz am mai percheziționat locuința individului Vesea Petru unda sa găsit una armă militară în stare de funcționare cu cinci cartușe și una grenadă defensivă care sau ridicat de noi.

Susnumitul nu a fost prezent la facerea percheziției ci numai mama și soția sa, iar el din spusele celor de mai sus era la munte la vite. A rămas în continuarea urmăririi și când va fi prins va fi înaintat odată cu actele la Legiune, conf. ordinelor superioare primite în acest scop.

Starea de spirit a membrilor fostului P. N. Ț. Maniu este foarte temută, fiindu-le teamă de arestări, majoritatea stând fugari prin munți. Nu se manifestă ostil, din contră teama arestării este foarte mare. Nu se observă agitațiuni în scop de răsbunare.

INTERZICEREA PARTIDULUI NAȚIONAL ȚĂRĂNESC

Continuăm supravegherea lor și raportarea la timp a mișcărilor suspecte.

Șeful Postului Jd. Bratca
Jd. Pl. Mj.
Duțu C. Theodor

(AN - DJB, *fond Legiunea de Jandarmi*, dos. 117/1947-1948, f. 42)

14

1947 (nedatat)

Legiunea de Jandarmi Bihor
Postul Jandarmi Vadul-Crișului

DARE DE SEAMĂ

Întocmită asupra perchezițiilor ce s-a efectuat de acest post până în prezent la membrii fostului P. N. Ț.

S-a efectuat un număr de unsprezece percheziții domiciliare la membrii fostului partid N. Ț. din raza acestui post care sunt următorii

Lup Teodor, Roșca Teodor, Ardelean Dumitru, Gabriean Florea, Mudura Gavrilă, Gavriluț Teodor, Bonea Gheorghe, Apateanu Lazăr, Horogosi Flore, Lup Vasile iar la învățătorul Stana Ioan nu s-a putut efectua din cauză că este plecat la părinți în județul Arad, iar cheia dela locuință este cu el.

Dintre acestea (sic) constat că sunt înscriși la Frontul Plugarilor Apateanu Lazăr și Horogosi Florea.

În timpul percheziției nu s-a găsit nici un manifest sau obiect care să dea de bănuț că a făcut vre-o propagandă contra regimului democrat.

Șeful Postului jandarmi Vadul-Crișului
Plot.

Eustațiu Vultur

(AN - DJB, *fond Legiunea de Jandarmi*, dos. 117/ 1947-1948, f. 39)

DESTINUL ÎN DETENȚIE AL PREOTULUI ȘI ISTORICULUI ZENOVIE PÂCLIȘANU (1949-1953, 1957). DOUĂ MĂRTURII DOCUMENTARE

IACOB MĂRZA, CLAUDIU SECAȘIU

ZUSAMMENFASSUNG. DAS SCHICKSAL IM GEFÄNGNIS DES PRIESTERS UND HISTORIKERS ZENOVIE PÂCLIȘANU (1949-1953, 1957). ZWEI DOKUMENTARISCHE URKUNDEN. Die Verfasser des Vortrages verwerten zwei dokumentarische Urkunden bezüglich des Schicksales im Gefängnis des Priesters und Historikers Zenovie Pâclișanu (1886 – 1957). Das ist ein Resultat der Forschungen am Archiv der rumänischen Sicherheitspolizei (S.R.I.). Aus der Verwertung der Urkunden, welche die Verfasser in der Anlage des Vortrages veröffentlichen, Protokoll für Verhör am 29-ten März 1952 – Bukarest und Protokoll für Verhör am 19-ten April 1957 – die Stadt Bukarest, ergibt sich das tragische Schicksal, welches ein Vertreter der rumänischen griechisch-katholischen Kirche nach dem Jahr 1948 erlebt hat. Das Studium ist, kurz und bündig, eine Einladung für eine Wechselrede zwischen dem gemeinschaftlichen Gedächtnis und der heutigen vaterlandischen Geschichte.

Viața, activitatea și opera preotului greco-catolic și istoricului Zenovie Pâclișanu (1886-1957), membru correspondent al Academiei Române, au constituit în ultimele două decenii, teme de meditație pentru istoriografie românească, dacă avem în vedere unele rezultate înregistrate de discursul istoric actual. Etapa școlărității gimnaziale la Blaj (1898-1906), perioadă în care a îndeplinit funcția de bibliotecar la Biblioteca Arhiepiscopala de aici (1916-1919), cercetările asupra istoriei Maramureșului ori investigațiile pentru momentul *Supplex Libellus Valachorum*, colaborarea la *Revista Istorică Română* (1943-1944), calitatea de istoric al Bisericii Române Unite, documente inedite despre istoric în detenția comunistă, etc. au constituit tot atâtea subiecte cercetate până acum, ale căror rezultate au fost, parțial, publicate.¹

¹ Ovidiu Ghitta, *Contribuția lui Zenovie Pâclișanu la istoria Maramureșului*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Series Historia*, XXXV, 2, 1990, p. 91-96; Iacob Mârza, *Zenovie Pâclișanu, ș bibliotecar la Blaj (1916-1919)*, în *Biblioteca și cercetarea*, XX, 1996, pp. 122-129; idem, *Zenovie Pâclișanu, colaborator la "Revista Istorică Română" (1943-1944)*, în *Revista istorica*, s.n., VII, 11-12, 1996, p. 927-934; idem, *Din istoriografia Supplex-ului: cercetările lui Zenovie Pâclișanu*, în *Acta Musei Porolissen și s*, XX, 1996, p. 321-328; idem, *Zenovie Pâclișanu. L'Historire de l'Eglise Romaine Uniate*, în *Transylvanian Review*, VI, 3, 1997, pp. 56-71; idem, *Formația școlară a lui Zenovie Pâclișanu (Perioada gimnaziului superior din Blaj, 1898-1906)*, în *Apulum*, XXXV, 1998, p. 467-486; idem, *Reper în istoriografia Unirii cu Biserica Romei: Zenovie Pâclișanu, Istoria Bisericii Române Unite*, ms., idem, *Discurs istoric contemporan: Zenovie Pâclișanu (1886-1957)*, ms; Claudiu Secașiu, *Istoricul Zenovie Pâclișanu în închisorile comuniste (1948-1953, 1957): documente inedite*, în *Buletinul Cercurilor Științifice Studentești. Arheologie-Muzeologie - Istorie*, Alba Iulia, 1999, p. 221-234

Insistențele actuale a unei părți din istoriografia românească, prin care s-a încercat cercetarea nimicirii elitei românești de regimul comunist² (între care un loc de sine stătător ocupă și istoricul Zenovie Pâclișanu, prin atașamentul său față de Biserica Unită, fără să ometem opera istorică și activitatea de înalt funcționar în slujba democrației românești) s-au finalizat, până acum³, cu rezultate surprinzătoare, care mărturisesc situația dramatică trăită și de Zenovie Pâclișanu, reprezentant al "localismului creator"⁴ în istoriografia românească interbelică între anii 1949-1953, 1957, perioadă echivalentă cu detenția în închisorile comuniste (percheziția locuinței în februarie 1948, atitudinea de fidelitate față de Biserica Română Unită după toamna anului 1948, odată cu interzicerea ei; practicarea preoției în clandestinitate și ocrotirea mai multor persoane aparținând instituției, de exemplu Aurel Leluțiu, Ioan Dragomir, Natanail Munteanu, Ioan Liviu Leluțiu, Ion Nohai ș.a., după cum rezultă din ancheta lunii martie 1952; calitatea de vicar general clandestin al eparhiei Blajului pentru Vechiul Regat; arestarea la 6 decembrie 1849 și întemnițarea în diferite închisori, la penitenciarul Jilava, la Direcția Generală a Securității Poporului, la Sighet, unde a fost introdus în celulă "cu preoții" la Aiud, judecarea la Tribunalul Militar Teritorial București și condamnarea la 6 ani închisoare corecțională; eliberarea după patru ani de arestare, la 25 septembrie 1953; continuarea activității de preot unit clandestin, recte vicar pentru Vechiul Regat; a doua arestare, la 18 aprilie 1957, respectiv ancheta până la 29 August 1957; procesul din 23-24 octombrie 1957, la Tribunalul Militar al Regiunii a II-a Militare București; condamnarea la 12 ani de temniță grea, prin sentința nr. 215 din 24 octombrie 1957, 6 ani degradare civică pentru "crimă de înaltă trădare" și la 8 ani închisoare corecțională și 5 ani interdicție corecțională pentru "uneltire contra ordinii sociale" și confiscarea totală a averii, încetarea din viață, la 31 octombrie 1957, în arestul "A" al Ministerului Afacerilor Interne etc⁵

Documentele de arhivă, pe care le publicăm în Anexa prezentei lucrări, *Proces verbal de interogatoriu, 29 Martie 1952, București*, din care deținem o copie dactilografiată, semnată de anchetatorul prim, locotenent de Securitate Gheorghe Enoiu și de Zenovie Pâclișanu⁶ și formularul *Proces verbal de interogator 19 aprilie 1957-Orașul București*, semnat de anchetatorul penal locotenent major Gh. Pușcoci (din Direcția de Anchete Penale a Ministerului Afacerilor Interne) și de Zenovie Pâclișanu⁷ rămân mărturii autentice și convingătoare ale tragismului celor două arestări, pe care le-a îndurat preotul și istoricul Zenovie Pâclișanu, în primăvara anilor 1952 și 1957. Insistențele noastre profesionale asupra acestor două documente se justifică, dacă avem în vedere și informațiile biografice autentice și concrete asupra arestatului, despre care nu deținem, cel puțin în acest stadiu al cercetării decât relativ puține date corecte.

² Vezi, de pilda, Claudiu Secașiu, *Noaptea demnitarilor (5/6 mai 1950). Distrugerea elitei politice românești*, în 22, IX, 33 (443), 18-24 August 1998, p.10-12.

³ Idem, în *Buletinul Cercurilor Științifice Studentești Arheologie-Muzeologie- Istorie*, 5, 1999, p. 221-234.

⁴ Cf. Al. Zub, *Istorie și istorici în România interbelică*, Iași, 1989, pp. 169-170.

⁵ Claudiu Secașiu, în *Buletinul Cercurilor Științifice Studentești. Arheologie-Muzeologie- Istorie*, 5, 1999, p. 221-234.

⁶ Arhivele S.R.I., *Fond P.*, Dosar 50.979, volumul 2, f. 260-263.

⁷ *Ibidem*, *fond P*, dosar 20.920, volumul 3, f. 304r – 305 v;

Interogatoriul din 29 martie 1952, care a durat de la orele 19.30 până a doua zi, dimineața, la orele 9, conține o primă parte de informații, care vizează sfera biograficului (extrem de prețioase din perspectiva unei cercetări monografice, care se impune asupra preotului și istoricului). Cele 14 întrebări puse de anchetatorul Gh. Enoiu, la care a răspuns arestatul Zenovie Pâclișanu, vizau funcțiile deținute de acesta înainte de arestare, activitatea de preot, documentarea asupra unui studiu despre cultura românilor ardeleni în secolul Luminilor, relațiile cu preoții uniți urmăriți de autoritățile comuniste (Aurel Leluțiu, Ion Dragomir, Grigore Dardai, Anton Buga, Leonida Fetti și Ion Coman) etc.⁸ (Vezi *Anexa 1*).

Procesul verbal de interogator, alcătuit 5 ani mai târziu, adică la 19 aprilie 1957 rămâne, înainte de toate, un rezumat al interogatoriului care a durat între orele 5.00 și la 9.10 avându-l ca arestat tot pe Zenovie Pâclișanu. Purtând semnătura celui interogat pe fiecare pagină, formularul cuprinde 20 de puncte ale anchetei, cu răspunsuri concrete din partea preotului și istoricului, care avuse ultimul domiciliu stabil în București, pe strada General Ipătescu, nr.12. După aceste puncte ale anchetei, valoroase prin informații de natură biografică, urmează 5 întrebări și răspunsuri, datorate anchetatorului penal al Ministerului Afacerilor Interne, locotenent major Gh. Pușcoci și lui Zenovie Pâclișanu. Anchetatorul urmărește cu insistență să afle informații concrete despre o eventuală "activitate dușmănoasă împotriva regimului democrat din R.P.R." desfășurată de Zenovie Pâclișanu. Acesta răspunde negativ la întrebările adresate asupra presupusei "activități dușmănoase"⁹ (Vezi *Anexa 2*).

Destinul în detenție al preotului și istoricului Zenovie Pâclișanu, așa cum este ilustrat de documentele interogatoriu din 29 martie 1952 și 19 aprilie 1957 emanate de Ministerul Securității Statului din Republica Populară Română, trebuie încadrat, înainte de toate, în soarta tragică prin care a trecut Biserica Română Unită după toamna anului 1948, odată cu desființarea ei în chip samovolnic de autoritățile comuniste,¹⁰ fără să omitem anihilarea fizică și morală a slujitorilor ei. Din acest punct de vedere, cazul Zenovie Pâclișanu nu este singular, "plata și răsplata istoriei" răsfrângându-se și asupra altor reprezentanți ai elitei românești,¹¹ așa cum rezultă din cercetări de dată recentă. Cele două procese verbale de interogatoriu din 1952 și 1957 invită, pornind de la destinul în detenție al preotului și istoricului Zenovie Pâclișanu, la un dialog nu tocmai comod între memoria colectivă și istoria națională de dată recentă,¹² care poate să ne explice multe din sechelele regimului comunist, de care n-am scăpat încă.

⁸ *Ibidem*, fond P, dosar 50.979, volumul Q, f. 260 - 263.

⁹ *Ibidem*, fond P, dosar 20.920, volumul 3, f. 304 r-305 v.

¹⁰ Pentru cadrul general al epocii, cf. Dennis Deletant, *România sub regimul comunist (decembrie 1947-decembrie 1989)*, în *Istoria României*, București, 1989, p. 487-581. Vezi, de asemenea: *Biserica Română Unită. Două sute cincispece de ani de istorie*. Cu 40 ilustrații de text, Madrid, 1952, p. 275-366; Ioan Ploșcaru, *Lanțuri și teroare*, Timișoara, "Signata", 1993; Al. Rusu, *Biserica Unită. Martiriu în România comunistă*. Traducere Dana Mocanu, Cluj-Napoca, "Argus", 1990; idem, *Persecuția Bisericii Române Unite*, Oradea, Edit. Imprim. De Vest, 1994; Silvestru A. Prunduș, Clemente Plăianu, *Cei 12 episcopi martiri ai Bisericii Române Unite cu Roma Greco-Catolice*, Cluj-Napoca, "Viața creștină", 1998 etc.

¹¹ Vezi, mai nou, Claudiu Secașiu, *Plata și răsplata istoriei: fruntașii politici ardeleni, făuritori ai "Marii Uniri", între anii 1945-1964*, I-II, în 22, X, 48-49(510-511), 30 nov-6 dec., 7-13 dec. 1999, p. 9-10, 10.

¹² Cf. Pledoaria lui Al. Niculescu, *Memorie și istorie*, în *România literară*, XXXII, 35, 1-7 sept. 1999, p. 3,18.

A N E X A I

PROCES VERBAL DE INTEROGATOR 29 Martie 1952 - București

Interogatoriul a început la ora 19 și 30 minute și s-a terminat la ora 9.

Eu, Lt de Securitate ENOIU GHEORGHE, am interogat în calitate de anchetator prim pe arestatul:

PÂCLIȘANU ZENOVIE, născut la 1 Mai 1886 în comuna Straja Raionul Alba Iulia Regiunea Deva, de cetățenie și naționalitate română, neîncadrat politicește, studii are doctoratul în teologie la Viena în anul 1914, pensionar, a fost în serviciu la Ministerul Afacerilor Externe în funcția de Prim Consilier de Legație, cu ultimul domiciliu în București, Str. General Ipătescu nr. 12.-

Căsătorit cu Ortensia născută Bucur, casnică, în etate de 57 ani, domiciliată în București, are doi copii: Gheorghe Zeno Pâclișanu, medic, de 35 ani, domiciliat în Paris și Maria Monica, căsătorită Miclescu, casnică, de 33 ani, domiciliată în București, Str. General Ipătescu nr. 12.-

Origina socială, părinții au avut 2 ha și jumătate pământ, în prezent ambii decedați.

Nu a făcut politică militantă în nici un partid.-

În 1947, a fost decorat cu decretul "Mare ofițer al Stelei".

Nu a făcut serviciu militar, fiind scutit ca profesor de teologie. Nu a fost prizonier.

În 1913 a fost în Elveția, Franța, Germania, în excursie, a fost apoi pînă în anul 1946, de circa 7 ori, fiind trimis în interes de serviciu.

A favorizat pe fugarii LELUȚIU AUREL și DRAGOMIR ION, care erau urmăriți de autorități.-

În anul 1946, a fost arestat de maghiari fiind învinuit de spionaj în favoarea României, iar după cinci săptămâni a fost pus în libertate.-

Întrebare: Ce funcții ați avut Dvs. în trecut?

Răspuns: În anul 1916, am fost hirotonit preot în rit greco-catolic. În același an am fost numit profesor la Academia Teologică din Blaj. În 1920, am fost numit Director al Arhivelor Statului din Cluj, iar după câteva zile am fost detașat ca Director la resortul Cultelor din Cluj, unde am stat pînă către sfârșitul anului 1920.

În 1920 Septembrie, am fost numit Inspector General în Ministerul Cultelor și Artelor din București, unde am stat pînă în 1942, între timp ocupând funcția de Director General.

În 1942, am fost transferat la Ministerul Propagandei ca Director, iar în 1944 împreună cu Direcția ce conduceam am fost trecut la Ministerul de Externe unde am rămas pînă la pensionare, care a avut loc la 31 Mai 1947.-

Întrebare: Dacă ați îndeplinit vreodată funcțiunea de preot?

Răspuns: Nu am avut niciodată parohie deși am fost hirotonit preot.-

Întrebare: Cu ce v-ați ocupat după ce ați fost pensionat și pînă la arestare?

Răspuns: Am citit și am adunat material în vederea scrierii unui studiu asupra culturii românești din Ardeal în veacul al XVIII-lea.-

Întrebare: Dacă ați mai practicat preoția după ce ați fost pensionar?

Răspuns: Făceam liturghie pentru familia mea acasă la mine.

Întrebare: Dacă vi s-a încredințat de cineva vreo funcție în cadrul fostei

biserici greco-catolice după ce aceasta s-a dizolvat?

Răspuns: Nu mi s-a încredințat de nimeni nici o funcție.

Întrebare: Dacă știți cine a urmat după Episcopul VASILE AFTENIE la conducerea în clandestin a Vicariatului greco-catolic de București?

Răspuns: Nu știu.

Întrebare: Când și unde ați cunoscut DVS. pe numitul LELUȚIU AUREL?

Răspuns: Pe numitul LELUȚIU AUREL l-am cunoscut într-o cameră la Arhiepiscopia romano-catolică din București, fiindu-mi prezentat de către Arhiepiscopul CISSAR ALEXANDRU în luna 1949.-

Întrebare: Ce discuții ați avut cu numitul LELUȚIU AUREL când l-ați cunoscut?

Răspuns: LELUȚIU AUREL mi-a spus că a fugit dela Mănăstirea Obreja, deoarece era urmărit de autorități. Cum CISSAR îmi spusese că nu-i mai poate da găzduire, l-am luat la mine și l-am găzduit o noapte.

Întrebare: Ce alte servicii ați mai făcut lui LELUȚIU AUREL în timp ce era fugar urmărit de autorități?

Răspuns: După ce l-am găzduit o noapte pe LELUȚIU AUREL, l-am luat și l-am dus la numita LIDIA GAVRILESCU unde a fost găzduit mai mult timp. Dela LIDIA GAVRILESCU din Str. Spătarului nr. 37, după un timp i-am găsit lui LELUȚIU AUREL o nouă gazdă în Str. Pitagora la Dna TARINA VALERIA, unde a fost deasemeni găzduit câțva timp.

Întrebare: Dacă îl vizitați pe LELUȚIU AUREL în timpul cât a stat ascuns la cele două gazde găsite de Dvs.?

Răspuns: Da, l-am vizitat la LIDIA GAVRILESCU de două ori, iar la d-na TARINA VALERIA odată. Mergeam să-l văd ce mai face.-

Întrebare: Până când ați ținut Dvs. legătura cu fugarul AUREL LELUȚIU?

Răspuns: Am ținut legătura cu fugarul AUREL LELUȚIU până în luna iunie 1949, când a dispărut de la d-na TARINA VALERIA după aceea nu l-am mai văzut.-

Întrebare: Dacă ați mai favorizat și pe alți fugari?

Răspuns: Da am mai favorizat și pe alți fugari.-

Întrebare: Cine sunt fugarii pe care Dvs. i-ați favorizat?

Răspuns: Sunt numiții: DRAGOMIR ION, DARDAI GRIGORE, IUGA ANTON, FETTI LEONIDA și COMAN ION.

Întrebare: Ce servicii ați făcut Dvs. lui DRAGOMIR ION?

Răspuns: DRAGOMIR ION a stat ascuns la Nunțiatoră; până la urmă de teamă să nu fie aflat de autoritățile române acolo, DEI MESTRI m-a rugat să-i găsec eu un alt loc unde să se ascundă.-

Eu l-am chemat la mine și l-am găzduit o noapte, după care l-am dus la numita MOSCHUNA ANGELA din Str. Vasile Conta nr. 5, unde-i găsisem un loc unde să se ascundă. Acolo a stat cu intermitență mai mult timp. În momentul când eu am fost arestat, DRAGOMIR ION se afla la MOSCHUNA ANGELA.-

După ce am cetit cele declarate, susțin și semnez propriu nesilit de nimeni.

Anchetator prim

s.s. Z. Pâclișanu

Lt. de Securitate

Gh. Enoiu

A N E X A I I

REPUBLICA POPULARĂ ROMÂNĂ MINISTERUL SECURITĂȚII STATULUI

PROCES VERBAL DE INTEROGATOR
19 APRILIE 1957 ORAȘUL BUCUREȘTI

Interogatoriul a început la ora 5 și 00 minute. Interogatoriul s-a terminat la ora 9 și 10 minute.

Eu, Lt. Major PUȘCOCI GH. din DIR. DE ANCHETE PENALE A M.A.I. am interogat în calitate de ANCHETATOR PENAL DE SECURITATE, PE INVINUITUL

(pe arestatul, reținutul, martorul)

1. Numele PICLISANU 2. Pronumele ZENOVIE

3. Anul, luna și ziua nașterii: 1 mai 1886

4. Locul nașterii: Com. STRAJA – RAIONU ALBA REG. HUNEDOARA

5. Cetățenia: ROMANA 6. Naționalitatea: ROMANA

7. Apartenența politică: NEINCADRAT din ce an -

8. Studii: - DOCTORAT IN TEOLOGIE VIENA 1914 -

(când, unde și ce școală a absolvit)

9. Profesia: ACTUALMENTE PENSIONAR

10. Ultimul loc de muncă și funcția -

11. Ultimul domiciliu: BUCUREȘTI – str. GENERAL IPATESCU 12

12. Situația militară: căsătorit cu HORTENSIA – de 62 ani – casnică – Am doi copii: GHEORGHE ZENO PICLISANU medic – în prezent se află la TRENTON U.S.A., și MARIA MONICA MICLESCU – casnică – COLABORATOARE EXTERNA LA ACADEMIA R.P.R. – domiciliu CRISTIAN TEL = 31 BUCUREȘTI – soțul ei este inginer constructor -

(soția, copii, numele lor, vârsta)

13. ORIGINEA SOCIALĂ – TATA TIMOTEI – AGRICULTOR 6 HA PAMINT DECEDAT, MAMA IOANA – CASNICĂ – DECEDATĂ

(averea părinților până la 23 August 1944 și până în prezent)

14. Activitatea politică până în 1947 – NEINCADRAT- LA ALEGERI nu am participat (în ce partide politice a fost. Participare la alegeri)

Semnătura,

Z. Pâclișanu

15. Decorații, distincții și premii guvernamentale: In 1930 am primit decorația "ORDIN AL COROANEI", "ORDINUL FERDINAND" prin 1932, și altele –

16. In ce armată a făcut serviciu, grad, funcție – SCUTIT –

17. Dacă a fost prizonier – NU AM FOST –

(unde și când)

18. Dacă a fost în străinătate, unde, când și în legătură cu ce – în 1922 PRAGA cu misiune din partea guvernului; 1924 trimis de Guvern pentru Concordatul cu Vaticanul – ROMA pe linie catolică; 1931 LONDRA la o conferință interparlamentară; 1946 PARIS la Conferința de pace –

19. Dacă a participat în bande, în organizații contra-revoluționare: –

20. Dacă a fost judecat, când, din ce cauze, de cine și la ce pedepse a fost condamnat:

- In 1952 am fost judecat pentru uneltire împotriva R.P.R. și condamnat 3 ani închisoare corecțională.

- In 1953 septembrie am fost eliberat.

INTREBARE: A-ți fost arestat pentru faptul că după eliberarea d^{stră} din închisoare din anul 1953, ați continuat să desfășurați activitate dușmănoasă împotriva regimului democrat popular din R.P.R.

- Vorbiți despre această activitate?

RASPUNS: După ce am fost eliberat din închisoare în anul 1953, eu nu am desfășurat nici-o activitate dușmănoasă împotriva regimului din R.P.R.

INTREBARE: Vi se face cunoscut că ancheta posedă dovezi zdrobitoare privind activitatea dușmănoasă desfășurată de d^{stră} despre care vi se cere să vorbiți

Semnătura,

Z. Pâclișanu

Urmare: - Deci arătați în mod concret în ce a constat activitatea dușmănoasă ce d^{stră} ați desfășurat-o?

RĂSPUNSUL: Nu pot să fac precizuni în ce a constat activitatea mea dușmănoasă, deoarece eu nu am desfășurat o astfel de activitate –

INTREBARE: Incercările d^{stră} de a ne ascunde adevărul sînt zadarnice, deoarece noi cunoaștem că ați desfășurat o vastă activitate dușmănoasă împotriva regimului din R.P.R. Astfel fiind, vi se cere din nou să vorbiți despre aceasta?

RASPUNS: Eu declar din nou că nu am desfășurat nici o activitate dușmănoasă împotriva Regimului din R.P.R. și deci nu am despre ce vorbi.

INTREBARE: - Nu este adevărat. Activitatea dușmănoasă pe care ați desfășurat-o, a îmbrăcat mai multe aspecte. Vi se cere să faceți declarații concrete despre modul cum ați organizat și desfășurat această activitate.

RASPUNS: Nu pot da amănunte despre modul cum am organizat și desfășurat vre-o activitate dușmănoasă, deoarece eu nu am dus nici-o activitate împotriva Regimului din R.P.R. –

INTREBARE: Ancheta vă previne și vă cere să declarați adevărul despre activitatea dușmănoasă ce ați desfășurat-o împotriva Regimului din R.P.R. –

Semnătura

Z. Pâclișanu

Urmare: Deoarece, deținem probe privind această activitate vi se cere în mod insistent să ne arătați adevărul!

RASPUNS: Nu știu că nu am desfășurat nici-o activitate împotriva Regimului din R.P.R.

După ce am citit prezentul proces verbal de interogatoriu și am constatat că el corespunde întru totul cu cele declarate de mine îl susțin și semnez –

Anchetator penal

Semnătura:

Lt.mj.Gh. Pușcoci

Z. Pâclișanu

Observație: Fiecare pagină a procesului-verbal se iscălește de către arestat sau martor, iar ultima pagină și de către anchetator.

Arhivele S.R.I., fond P, dosar 20.920, volumul 3, t. 304r-305v.

ROLUL RELIGIEI ÎN DEZVOLTAREA PERSONALITĂȚII

LIGIA MAN

RÉSUMÉ: LE RÔLE DE LA RELIGION POUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA PERSONALITÉ. Tout l'homme doit avoir le droit à une éducation pour la formation de sa personne en vue de son accomplissement ultime, mais aussi pour le bien de la société. Cet travail se propose de remarquer le rôle de la religion dans le processus éducatif de la personne, pour la formation d'une conscience droite et mûre, capable de discerner le bien et le mal et de faire des décisions responsables.

Le premier chapitre parle de l'homme comme être religieux qui perçoit le sacré manifesté dans sa vie. L'homme comme "personnalité" à travers l'intelligence et la volonté prend en ses mains la propre vie, en la portant vers sa maturité. Le deuxième chapitre traite, quelques notions sur le travail de l'éducation pour que la personne humaine puisse vivre consciemment sa liberté et responsabilité.

Plecând de la ideea că toți oamenii au dreptul inalienabil la o educație adaptată caracterului, sexului, culturii și tradițiilor țării lor, adevărata educație trebuie să urmărească formarea persoanei umane spre împlinirea scopului ei ultim, precum și spre binele societății din care face parte. Copiii și tinerii trebuie să fie ajutați să-și dezvolte armonios aptitudinile fizice, morale și intelectuale, să dobândească treptat un simț mai profund de răspundere în efortul susținut de a-și construi propria viață, în căutarea adevăratei libertăți.¹

În acest sens prezenta lucrare își propune să evidențieze rolul religiei în procesul educativ al persoanei umane, pentru formarea personalității sale și a unei conștiințe morale mature și drepte, capabilă să discearnă binele de rău, să îmbrățișeze adevăratele valori prin adevăratele personalități.

Lucrarea este structurată în două capitole: primul abordează problema omului, ființă religioasă, ce percepe existența sacralului ca făcând parte din viața sa, alături de profan. Omul "ca personalitate" se conduce "de la sine", prin voință și inteligență, orientându-și întregul comportament spre acea maturizare personală ce reprezintă scopul și sensul vieții sale. Al doilea capitol, se referă la conceptul de maturitate și la importanța educării persoanei pentru libertate de conștiință și responsabilitate.

Când persoana umană a ajuns la desăvârșirea sa, se poate spune că rațiunea îi stăpânește trupul: atunci ființa umană deține controlul deplin al funcțiilor sale fizice și psihice, pentru ca astfel, să-și poată "lua viața în propriile sale mâini", să o trăiască în demnitate și armonie cu sine însuși și cu semenii săi.

¹ Cf. CVII, *Gravissimum educationis*, 1

I. RELIGIOZITATE ȘI PERSONALITATE

1. Omul, ființă religioasă

În lumea noastră, mulți oameni, bărbați și femei, tineri și bătrâni, se consideră credincioși, se roagă, îmbrățișează o religie și fac parte dintr-o Biserică sau un anume grup religios. În același timp, societatea pe care o numim secularizată, este incontestabil, marcată de necredință și indiferență religioasă. Mulți dintre semenii noștri refuză orice credință și sunt indiferenți față de orice subiect religios, chiar legat de propria existență.

Totuși, încă de la începutul istoriei sale, omul a căutat să răspundă la problemele fundamentale ale existenței sale: cine sunt eu, de unde vin, încotro merg, care este sensul vieții, de ce suferința și moartea ?

Ajuns la vârsta priceperii, omul se descoperă pe sine ca fiind o realitate corporală, marcată de anumite trăsături care îl disting de ceilalți. În același timp este conștient de o altă dimensiune a ființei sale, diferită de sfera simțurilor: gândește, iubește, are libertate să decidă, simte că este "îmbrăcat" cu o putere nu doar fizică, ci una psihică, în sensul că se știe capabil să stăpânească "peste peștii mării, peste păsările cerului, și peste orice viețuitoare care se mișcă pe pământ" (Gn 1,28).

În ciuda acestui fapt, omul face o dublă experiență: este conștient că "este corp" dar în același timp nu se poate identifica cu dimensiunea corporală. Omul este propriul corp, dar în același timp înțelege că are un corp pe care nu îl poate stăpâni în mod deplin ci trebuie să se supună legilor acestuia, pe care nu el le-a elaborat: dorește să lucreze, să fie activ, dar o boală îl poate constrânge să rămână la pat.

Experiența suferinței și mai ales a morții îl face conștient că nu are putere absolută nici măcar asupra propriului său corp, că este dependent de un "Ceva", de Transcendent².

Pe de altă parte, experiența de viață demonstrează că există o "prezență" imaterială, diferită de cea corporală, vie și activă, un principiu spiritual ce locuiește în această ființă vie, numită "Om".

Jacques Maritain afirmă că omul este un individ care se conduce "de la sine" prin inteligență și voință, activități spirituale, care atestă că în el se află o existență spirituală ce le este "cauza". În termeni filozofici se spune că în corpul omenesc există un suflet, un spirit ce valorează mai mult decât universul material³.

Fiind ființă compusă din materie și spirit, omul a intuit existența "divinului" spre care s-a îndreptat pe "calea" jertfelor și sacrificiilor aduse în locuri bine alese, considerate sacre și, deci privilegiate, așteptând în schimb protecție și binecuvântare. Istoria religiilor arată că, fie că unii sunt credincioși sau sunt atei, nu se poate contesta faptul că în toate timpurile, oamenii au aderat la anumite credințe religioase manifestate în diferite experiențe și practici rituale⁴.

² Cf. A. Mercatali, *La persona umana, conoscenza e formazione*, Pontificia Università urbaniana, Roma, 1990, p. 17-19.

³ J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la lege naturale*, Milano, 1977, p.4-5, în Idem, *La persona*, p.21

⁴ Cf. J.F.Catalan, *Omul și religia sa*, Polimark, București, 1997, p.13-14

În acest sens, "pentru om există sentimentul că anumite componente ale vieții sale aparțin unei realități, *alta* decât cea pe care o experimentează în viața de zi cu zi. Așa cum afirma Mircea Eliade, omul este mai întâi de toate *homo religiosus*, religia fiind ceea ce caracterizează cea mai specifică acțiune umană, aceea de a crede; omul care ajunge la desăvârșire sau la perfecțiune este întotdeauna religios"⁵.

Religia se manifestă ca o relație interpersonală între om și realitatea transcendentă pe care o intuiește sau o crede. Însă, "dincolo de toate acestea este vorba de o *relație* cu un Altul mai presus de om, cu o Ființă (sau cu mai multe ființe) despre care se afirmă că este (sau sunt) într-un raport de *alteritate* față de om. În aceste condiții, este firesc să recunoaștem acestei ființe, acestui Celuilalt, un caracter personal, indiferent de modul în care este concepută, în diverse religii, această Personalitate"⁶.

Doctrina religioasă are o mare influență asupra psihicului uman, în funcție de concepția fiecăruia despre Transcendent, căci nu se limitează doar la un ansamblu de credințe, ci presupune un aspect practic. "Ea angajează, mai întâi o *etică* și face apel la conștiința morală"⁷. Altfel, își va structura gândirea și comportamentul un buddist sau un hindus "care dorește să se topească în neființă sau să se identifice cu un principiu cosmic impersonal și altfel... creștinul care se adresează lui Dumnezeu ca unei Persoane"⁸. De asemenea, doctrina morală va reglementa comportamentul omului religios practicant, concretizat în manifestarea exterioară a legăturii pe care o are sau o simte cu Transcendentul. De aceea se poate afirma că, religia este unul dintre cele mai importante componente ale psihicului uman și este indispensabilă în atingerea desăvârșirii și maturizării omului.

2. Omul, ca personalitate

În sens larg, termenul de "personalitate" se identifică cu cel de "ființă umană". personalitatea acesteia, structurându-se ca o dimensiune corporală, psihică, și socio-culturală. Din perspectiva psihologiei, personalitatea are un sens mult mai restrâns. Pentru studiul psihologic al personalității prezintă interes doar acele fenomene care sunt constante și compun structurile de bază ale acesteia⁹.

Personalitatea se caracterizează deci, prin *stabilitate* sau *constanță*, ceea ce înseamnă un anumit mod de trăire interioară și exterioară, relativ neschimbat în timp. De asemenea ea se manifestă prin *integrare*, adică prin formarea unei unități și totalități psihice. Se poate spune că personalitatea reprezintă o "formație arhitecturală" susținută de mai multe paliere, fiind rezultatul unui proces complex de organizare psihologică a ființei umane, într-o formă maxim stabilă la o

⁵ A. Buzalic, *Psihologia religiei*, Logos, Oradea, 1999, p.12

⁶ Catalan, *op. cit.*, p.16

⁷ *Ibidem*, p. 21

⁸ A. Buzalic, *op. cit.*, p. 13

⁹ A. Cosmovici, ș.a., *Psihologie, Compendiu pentru bacalaureat și admitere în facultate*, Polirom, Iași, 1999, p.118-119

structură cu o dinamică specifică¹⁰. Trăsăturile de personalitate care caracterizează pe om în ansamblul său "sunt formațiuni integrate și integrate, sintetice, deoarece condensează mai multe funcții și procese psihice"¹¹, ele fiind relativ stabile și având caracter general.

În lumea în care trăim suntem înclinați să-i caracterizăm pe cei care ne înconjoară într-un anumit fel, încadrându-i în diferite tipologii. Spunem despre unul că este un "om de treabă" deoarece îl remarcăm anumite calități: seriozitate, conștiințozitate, punctualitate. Putem afirma însă despre un altul, că este un "om de nimic" deoarece îl considerăm neserios, leneș, mincinos, slab pregătit profesional.

"Omul de treabă" este convins că prin efort susținut își poate asigura o poziție oarecare, trainică în societate, o viață respectabilă.

"Omul de nimic" urmărește doar plăcerea de moment, fiind adeptul câștigului fără efort și muncă.

Se poate spune că pentru cei doi, ceea ce constituie nucleul fiecărei structuri de personalitate este o anumită ierarhizare a valorilor¹². Acest aspect trebuie să intereseze pe orice om care vrea să-și îndrepte existența spre maturizarea ei, adică să fie capabil să înfrunte viața personală și comunitară în armonie și echilibru. Viața este un Dar și are nevoie de valori care să-i dea un sens și orientare propriului comportament.

II. MATURIZAREA PERSONALĂ ȘI RELIGIOASĂ

1. Conceptul de maturitate

Mulți psihologi sunt de acord cu faptul că este dificil a elabora o definiție clară și precisă a maturității persoanei umane, deoarece, se știe că, din copilărie și până la bătrânețe persoana umană este într-o continuă schimbare sub toate aspectele: atitudini, sentimente, concepții și comportamente, influențate de mediul de viață, social și cultural, de tipul de educație, situația profesională, starea de sănătate, anturajul.

În acest sens, psihologii vorbesc însă, de anumite trăsături specifice care caracterizează o persoană matură: capacitatea de a depăși egocentrismul, acceptarea de sine și a altora, sociabilitate, autonomie, inițiativă personală, sensul responsabilității, capacitate de a se deschide spre valori noi și de a rămâne în același timp fidel propriei vocații.

Persoana matură este definită ca o persoană bine integrată, adaptată sieși și mediului, caracterizată de armonia dintre toate elementele propriei personalități. Deoarece maturitatea persoanei cuprinde fiecare aspect al personalității, se poate vorbi de maturitate fizică, intelectuală, morală, psihică, afectivă. Maturitatea nu este o "stare" la care se ajunge odată cu vârsta, ci mai degrabă reprezintă o dezvoltare deplină a tuturor capacităților ființei umane, după un proces ce se desfășoară de la un "început" până la desăvârșire. De aceea, maturitatea este o realitate ce trebuie construită zi de zi, în toate aspectele personalității¹³.

¹⁰ I. Alexandrescu, *Personalitate și vocație*, Junimea, Iași, 1981, p. 109-112

¹¹ A. Cosmovici, *op. cit.*

¹² Cf. A. Cosmovici, M. Caluschi, *Adolescentul și timpul său liber*, Junimea, 1985, p. 123

¹³ A. Mercatali, *op. cit.*, p.49-52

În această dinamică a dezvoltării ei, nu poate fi contestată importanța mediului educativ în care se naște un copil, deoarece, celula familiei reprezintă matricea conduitelor religioase și a atitudinilor ulterioare ale acestuia, atât față de Dumnezeu cât și față de semenii săi. Într-o familie necredincioasă sau nepracticantă sunt puține șanse pentru copil să-și formeze conduite și referințe religioase¹⁴.

Chiar dacă încă de la naștere ființa umană "intră în viață", această expresie este des folosită pentru a indica trecerea care îl conduce pe un adolescent spre vârsta adultă. Este cunoscut faptul că această etapă este o perioadă de pregătire, de întrebări, de îndoieli, de căutare îngrijorată a sensului vieții, a unui ideal de urmat, de apariția problemelor morale.

În Enciclica *Veritas splendor*, Sfântul Părinte Papa Ioan Paul al II-lea, vorbește de tânărul bogat care se apropie de Cristos, preocupat de sensul vieții sale: "Ce trebuie să fac pentru a avea viața?" (Mt 19, 16). În răspunsul său, Isus leagă viața eternă de înfăptuirea actelor morale bune, de rădăcinile sale religioase și de recunoașterea lui Dumnezeu (cf. VS, 9). Determinat de "o nostalgie" a tânărului spre desăvârșire, Isus îi indică condițiile creșterii morale: o libertate matură ("dacă vrei") și harul divin ("urmează-mă").

În acest fel desăvârșirea, cere o maturitate în dăruirea de sine în care este implicată libertatea omului. Cuvintele lui Isus "descoperă o dinamică particulară a creșterii libertății spre maturitatea ei și în același timp manifestă raportul fundamental al libertății cu Legea Divină" (VS, 17).

În această dinamică, religia poate are un rol determinant în a-l educa pe om în scopul înțelegerii adevăratelor valori și a acceptării acestora pentru ca, deplin conștient și responsabil, să facă alegeri concrete pentru viață. În personalitățile care trăiesc o religiozitate matură, religia este concepută ca o experiență care fiind fondată pe iubire, întărește caracterul de "obligație vitală" și autoconștientă a conștiinței adulte¹⁵. Religia îl va integra într-un anume univers spiritual care va influența pozitiv modul său de acțiune atât în viața personală cât și în societate tinzând spre valori care transcend posibilitățile umane, ceea ce constituie "adevărata salvare psihică și autorealizare a omului"¹⁶.

2. Educarea persoanei la libertate de conștiință și responsabilitate

Ca structură, personalitatea prezintă o anumită trăire, care constituie o vocație generală a omului în raport cu lumea, o modalitate de deschidere față de univers și față de semenii săi.

Din punct de vedere etimologic, termenul de "vocație" semnifică o chemare, o invitație pentru o anumită misiune. Se poate vorbi de vocație în sensul de a indica în mod simplu o stare de viață sau destin interior, și aceea de vocație profesională. În sens creștin însă, vocația omului constă în faptul că el, fiind creat după "Chipul" lui Dumnezeu, est chemat să-și trăiască asemănarea cu Creatorul său în cotidianul vieții, într-o relație vie de iubire, ritmată mereu de o chemare la iubire și un răspuns liber al omului, să dea un sens vieții sale, până la maturizarea lui.

¹⁴ J.F.Catalan, *op. cit.*, p. 148-149

¹⁵ G.Gatti, *Educazione morale etica cristiana*, Elle di Ci, Torino, 1994, p. 46

¹⁶ *Ibidem*, p. 47

Maturizarea personală implică și maturizarea morală și religioasă. Ele aduc în ființa umană, sentimentul de plinătate a vieții, de siguranță în atingerea unui scop precis.

Educarea morală a persoanei nu constă atât în a învăța de a "face" ceva sau în a asimila un anumit număr de lucruri "oprite" sau "permise" ci mai degrabă în a construi un proiect de viață, fondat pe un sistem de valori structurat în jurul conștiinței, al libertății și al autonomiei persoanei față de toate obstacolele care o împiedică în realizarea deplinei sale maturizări¹⁷.

Trăirea religioasă se manifestă în exterior atât prin practicarea cultului divin cât și prin orice acțiune cu caracter responsabil, prin facultatea de discernământ a valorilor morale. A fi responsabil, nu înseamnă doar a răspunde de faptele proprii în fața cuiva, ci mai degrabă, a crea prin alegeri libere, viitorul pentru sine și pentru alții, a face mai fericite sau nefericite alte persoane, a crea sau nu valori, a dăruia viața sau a aduce moartea¹⁸, căci, "nu doar lumea i-a fost încredințată omului, ci persoana sa însăși grijii sale și propriei responsabilități...pentru ca el să-l caute pe Creatorul său și să ajungă în mod liber la desăvârșire" (VS, 39). Prin viața morală, credința omului devine "mărturie" în fața semenilor săi iar prin libertate, atât persoana cât și comunitatea se pot "oglinzi" în propriile alegeri de viață și împliniri. Educarea libertății înseamnă educarea conștiinței pentru a crea în acele structuri ale personalității care formează "corpul libertății", dispoziții ce tind spre bine, spre folosirea facultăților spirituale - rațiunea și voința – astfel încât să manifeste în ea, "Chipul și Asemănarea" Creatorului.

Educarea și dezvoltarea conștiinței, traduce într-un imperativ, forța acelor tendințe spre bine care constituie însăși esența voinței și se concretizează în semnul libertății. Prin conștiința sa, omul este mereu în căutarea unui adevăr moral care poate fi găsit doar în măsura în care este iubit, poate fi recunoscut doar în măsura în care se deschide spre el cu disponibilitate necondiționată. Această iubire și disponibilitate sunt atitudini ale libertății¹⁹.

Prin educarea libertății de conștiință, persoana este liberă prin intermediul voinței să aleagă ce este bine și să respingă ce este rău, să-și construiască propriul destin corespunzător planului divin pe care îl poate discerne prin rațiune și să-l concretizeze prin voința-i liberă, sa-și împlinească propria vocație și personalitate²⁰.

Libertatea este prezentă într-un caracter moral și se manifestă ca o "rămășiță" a deciziilor libere ale trecutului, dar și ca orientare de viață și plan de viitor. Ea este prezentă în structurile personalității care a elaborat-o în mod responsabil și "prin alegeri morale libere premenente, ea dă formă personalității unui subiect la fel precum caritatea influențează organismului virtuților: o orientează spre scopul ei ultim și constituie un proiect comun care dă sens tuturor alegerilor morale ale persoanei". Astfel, se poate spune că trecutul "trăiește" în prezent, îl structurează, îl condiționează: "Hotărând ce să faci, decizi cine ești"²¹.

¹⁷ G.Coffele, G.Gatti, *Problemi dei giovani oggi*, Las, Roma, 1990, p.35, 47

¹⁸ G.Gatti, *op. cit.*, p. 199

¹⁹ *Ibidem*, p. 100-101

²⁰ A. Mercatali, *op. cit.*, p. 94-95

²¹ G. Gatti, *op. cit.*, p. 101

ROLUL RELIGIEI IN DEZVOLTAREA PERSONALITĂȚII

Conform revelației biblice, prima poruncă pe care Creatorul a dat-o omului este: "Creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul..." (Gn 1,28). Omul va fi capabil să înțeleagă importanța de "a crește" construindu-și propria existență, când va înțelege ca ea depinde de angajarea sa personală. El va da un sens vieții sale când o va percepe ca pe un "tot" ce trebuie orientat spre desăvârșirea lui în adevăr: "Adevărul vă va face liberi" (Io 8,32).

RECENZII

Antal Lukács, Țara Făgărașului în Evul Mediu (secolele XIII-XIV), Editura Enciclopedică, București, 1999, 218 p.

Temă frecvent atinsă în istoriografia românească, mai ales în discuțiile despre geneza statului feudal românesc, Țara Făgărașului care probabil că l-a dat pe Negru Vodă, nu s-a bucurat niciodată de o monografie istorică mai amplă. Această lipsă, gravă și sugestivă deopotrivă, a fost acum suplinită de excelenta teză de doctorat a lui Antal Lukács, publicată în prestigioasa Editură Enciclopedică, cu prefața profesorului Șerban Papacostea.

Lucrarea este structurată în formula obișnuită a tezelor de doctorat: *Izvoarele și istoriografia Țării Făgărașului, Cadrul natural și evoluția habitatului până la apariția izvoarelor scrise*, urmată apoi de discuția privind *Habitatul Țării Făgărașului în secolele XIII-XVI, Societatea făgărașeană în secolele XIII-XVI, Civilizație și spiritualitate medievală în Țara Făgărașului și Structura teritorial-politică și statutul juridic al Țării Făgărașului*. Lucrarea se încheie cu obișnuitele anexe privind *Izvoarele, Lista presurtărilor bibliografice, Rezumat* în limba franceză și *Indice*.

Recomandat de ucenicia de arheolog și istoric făcută pe lângă regretatul Radu Popa și de accesul realităților la limbile documentelor și a

bibliografiei, dar și de o îndelungată practică didactică, Antal Lukács reușește să pătrundă în intimitatea problematicii istorice a acestei zone a Transilvaniei, extrem de importante chiar și numai dacă avem în vedere rosturile ei în întemeierea voievodatului sud-carpatic. Cercetarea este – așa cum subliniază de altfel și prefațatorul lucrării, profesorul Șerban Papacostea – temeinică și se află în conformitate cu metodele de investigare monografică cele mai avansate, autorul traversând mai toate aspectele obișnuite ale unei analize istorice de asemenea gen: de la cadrul natural la spiritualitate, trecând prin evoluția habitatului, structurile sociale, instituționale, juridice și, evident, cele politice. Iar realizarea este cu atât mai importantă cu cât ea este, așa după cum spune însuși autorul, chiar prima încercare de acest gen dedicată acestei "Țări", chiar dacă este nevoie să clameze, pe bună dreptate, penuria cercetărilor arheologice, singurele care ar putea contribui decisiv la recompunerea epocii prestatale.

Modestia și bunul simț al autorului, absolut necesare unui demers istoriografic de succes, este evidențiată, pe de o parte de menționarea sugestiilor magistrului său, Radu Popa, care i-a propus abordarea chestiunii istorice a Țării Făgărașului, cât și de recunoașterea caracterului intermediar al investigației sale, situată între valorificarea informațiilor scrise, edite sau nu și cercetările arheologice care ar fi trebuit să scoată la lumină situri din perioada

RECENZIE

premergătoare izvoarelor scrise. Acesta este și motivul pentru care a trebuit să își încadreze investigațiile între limitele cronologice ale secolelor al XIII-lea și al XVI-lea.

Analiza fină și nuanțată este mai ales sesizabilă în cap. VI, care se referă la structurile teritoriale și politice și statutul juridic al Făgărașului în epoca menționată, care încheie cu brio întregul demers. Precizările noi pe care le aduce Antal Lukács, cât și observațiile sale polemice vor schimba – probabil cu o oarecare rezistență ce se va menține încă o vreme la nivel interpretativ – viziunea asupra raporturilor dintre voievozii munteni, mai ales a celor din secolul al XIV-lea, cu regii unguri, care au fost totuși, în mod aproape tradițional, suzeranii acestora. Chestiunea rămâne la latitudinea realismului și a bunului simț istoriografic general. Destinul său istoric medieval, nu chiar atât de strălucit de cum s-au obstinat o serie de istorici români să îl releve, nu s-a datorat totuși numai bunului plac al diverșilor suverani; transformat în "domeniu particular" al principesei, mai apoi, cel puțin o vreme, al episcopului greco-catolic al Transilvaniei, tradiția istorică făgărașeană s-a menținut totuși în actualitate la un nivel destul de înalt, dar care a depins, în mod absolut, de evoluția istorică generală a întregii Transilvanii.

Gheorghe GORUN

Blaga Mihoc, *Justiție și moralitate*, Logos '94, Oradea, 2000

Istoricul și muzeologul Blaga Mihoc, născut în 1943, a urmat liceul din Beiuș și, ulterior, Facultatea de Istorie - Filosofie din cadrul Universității din Cluj. Profesor la Liceul beiușean "Samuil Vulcan" până în anul 1967, apoi muzeograf la Muzeul Județean Maramureș până în anul 1977 după care s-a transferat la Muzeul Țării Crișurilor din Oradea, la Muzeul memorial "Iosif Vulcan" care aparține de acesta. Domnia sa a scris mai multe cărți și anume: *Reforma agrară din 1921. O istorie a agriculturii în județul Bihor (1918-1940)*, Convex, Oradea, 1994; *Dr. Vasile Lucaciu*, Alibi, Oradea, 1993; *Istorie și politică*, Alibi, Oradea, 1993; *Insinuarea falsului istoriografic*, Oradea, 1996; *Religie și naționalitate*, Logos, Oradea, 1998; *Caritate și prigoană*, Logos '94, Oradea, 1999. Este de asemenea colaborator la mai multe reviste de cultură și de specialitate.

Justiție și moralitate este o carte care tratează aspecte din activitatea Episcopiei greco-catolice de Oradea și ambianța în care aceasta a ființat. Astfel, autorul abordează diverse teme precum cele referitoare la moralitate, starea de sănătate a populației, justiție, școală, caritate. Încă episcopii Ignatie Darabant (1788-1805) și Samuil Vulcan (1806-1839) s-au arătat receptivi la inițiativa Curții imperiale și a conducătorilor comitatului Bihor de a contribui la facilitarea răspândirii informațiilor sanitare. Autoritățile de la Viena s-au preocupat de starea de

sănătate și de școala românilor din comitat, astfel s-au realizat vaccinări împotriva variolei, s-au dat instrucțiuni de tratare a holerei care se răspândise începând cu anul 1817. Împăratul Francisc I s-a interesat, în mod concret, de starea școlilor de aici dând, la 18 mai 1796, un ordin prin care elevii orfani erau ajutați să-și termine școala în condițiile în care aceștia se angajau să lucreze în propria meserie câțiva ani. Trebuie să amintim însă că și românii au contribuit cu unele colecte pentru a se putea construi un spital la Viena. Situația a rămas similară și în timpul noului episcop, Vasile Erdeli (1843-1862), care a militat pentru sprijinirea enoriașilor români din comitatele ungurești.

În ce privește justiția, aceasta ființa, la început, foarte bine prin biserică. În acest sens se întruneau "săboare" care se pronunțau în varii probleme familiale. Se aplicau uneori și pedepse ce constau în amenzi și pedepse fizice. Aceste "săboare" aveau mai mult o importanță morală, cazurile mai grave fiind rezolvate de competențele erariale. Treptat statul a preluat în întregime aceste prerogative.

Programa școlară era adaptată la realitățile timpului; astfel, la vechile materii se adăugau unele noi precum economia, horticultura populară. Semnificativă este activitatea episcopului Iosif Papp Szilagyî în ce privește învățământul. El a militat pentru aducerea tuturor copiilor la școală, i-a sprijinit pecuniar pe cei care nu aveau posibilități, a dotat casele parohiale cu pământul unor

parohii. Demersul său a constituit o exortatie pentru oamenii acelor timpuri de restriște, caracterizate de o anorexie aproape totală față de carte și școală în general.

Finalul este dedicat istoriei Bisericii Greco-Catolice românești din Ungaria între 1919-1930. După trasarea graniței cu Ungaria unele parohii greco-catolice românești au rămas sub jurisdicția Episcopiei de Hajdudorogh. În această perioadă episcop de Oradea era Demetriu Radu (1862-1920) care s-a remarcat și prin eforturile considerabile depuse pentru revenirea parohiilor din discuție la episcopiile unde au aparținut anterior. În fruntea acestor parohii greco-catolice românești din Ungaria se afla Iosif Siegescu, care stăpânea în fapt doar trei parohii: Bedeul, Bătania și Kóvár Kólcse, pe când celelalte 14 reveneau Episcopiei de Hajdudorogh. Iosif Siegescu a făcut demersuri semnificative în vederea recuperării celorlalte parohii dar fără succes.

Valeriu Traian Frențiu (1922-1948) a făcut propunerea înființării unei "prefecturi apostolice" care să fie condusă de Iosif Siegescu, însă autoritățile maghiare nu erau dispuse să recunoască această minoritate religioasă. Ratificarea Concordatului dintre Sfântul Scaun și România (7 iulie 1929) nu a favorizat greco-catolicii români din Ungaria, iar plecarea ulterioară a episcopilor Valeriu Traian Frențiu (de Oradea), Nicolescu (de Lugoj) și Hossu (de Gherla) la Roma nu a avut nici un efect. În final cele trei parohii vor fi subordonate conform principiului apartenenței teritoriale.

RECENZIE

În momentul în care îl citim pe Blaga Mihoc constatăm că nu putem discuta numai de un istoric ci trebuie să ținem seama și de componenta literară și filosofică a personalității autorului. Ar fi oarecum nedrept să facem o "disecție" a acestor componente care există în esență. Autorul ni se prezintă ca un tot care, parcă, ar fi existat în centrul evenimentelor descrise. Numit "istoric al zonelor evitate" sau un istoric care "pare mai degrabă a nu fi...sustrăgându-se obiceiurilor vieții proprii pentru a da satisfacție fabulosului" (Florin Ardelean), Blaga Mihoc, epatant în esență, trăiește mai intens trecutul decât prezentul. Folosirea arhaismelor, a regionalismelor îi conferă, oarecum, o altă identitate, care te poartă să iei loc la masa epocii respective, pe care autorul o gustă mereu cu nesaț.

Studiind și cercetând cu acurie documente de arhivă, autorul trece destul de bine de testul de obiectivitate, fiecare afirmație fiind dovedită în mod irefutabil de către document. Impozant este "jocul istoric" care este creat, ironia fin obnubilată fuzionează cu situații uneori dramatice din viața oamenilor epocii respective.

Echilibrul realizat, sintonizarea bine tălmăcită a situațiilor îi conferă volumelor domnului Blaga Mihoc o limpiditate a unui spirit infatigabil, greu de găsit astăzi.

Adrian APAN

Lucian Boia, Două secole de mitologie națională, Humanitas, București, 1999

În decursul timpului am asistat la definirea a numeroase concepții referitoare la istorie. Istoria, cu toate că, este un fenomen foarte complex, este departe de a mai putea fi considerată ca un destin spiritual. Singura noastră posibilitate de existență spirituală este, în viziunea lui Eliade, "soteria", adică ieșirea din propria condiție, pierderea limitelor, trecerea dincolo. Acritia istoricilor, demersul paseistic, atitudinea apolinică, aticismul, elitismul, naționalismul devin acum concepte desuete, pernicioase chiar. Falimentul acestora ni se pare firesc, ne simțim chiar îngrădiți (unii) de acești termeni care nu mai pot face față noilor cerințe, ale unei noi societăți-societatea postmodernă.

Lucian Boia a tratat foarte bine acest fenomen, din punct de vedere istoric, bineînțeles. Volumele sale își propun să treacă prin gândirea, imaginația și sufletul omului care aparține acum istoriei. Istoricul Lucian Boia este un bun cunoscător al istoriografiei franceze, cărțile sale apărând pentru prima dată în limba franceză. Ne reține atenția dintre celelalte volume (*L'Exploration imaginaire de l'espace*, La Decouverte, Paris, 1987; *La Fin du monde. Une histoire sans fin*, La Decouverte, Paris, 1989; *La Mythologie scientifique du communisme*, Paradigme, Caen-Orleans, 1993; *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, București, 1997; *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune*,

Humanitas, București, 1998; etc) doar unul și anume: *Două secole de mitologie națională*, Humanitas, București, 1999.

Încercăm să încadrăm lucrarea de față într-un context postmodern care, de fapt, străbate acum aproape toate domeniile. Astfel, în sens tofflerian ne aflăm într-o tranziție, în care viața a căpătat un alt înțeles, depeizarea (pierderea simțului realității) reprezintă fenomene normale, în care totul primește alte valențe, viața se transformă, migrează, din sfera normalului în veterat înspre sfera ludicului, unde imaginația primește libertate maximă iar istoria suportă unele "revizuii".

Acest fenomen, postmodernismul, se repercutează, de fapt, asupra tuturor domeniilor activității umane. S-a scris foarte mult pe această temă; interesant este, însă că fenomenul este privit la noi, uneori, cu reticență. De ce? Pentru că postmodernismul presupune existența unor criterii, așa cum le prezenta Virgil Nemoianu, pe care noi nu le putem, în faza în care ne aflăm, îndeplini. Astfel ne aflăm într-o postură, cu tradiție, de fapt și anume aceea de a nu avea acel bloc de marmură maioreșciană pentru a construi o Minervă.

Rusen afirmă că prefixul *post* reprezintă un fel de nemulțumire față de valorile modernității. Și în acest sens s-au purtat multe discuții, adică despre modul cum trebuie văzut postmodernismul, ca o rupere cu modernismul, ca o continuare a

modernismului, dar aceasta este o altă discuție.

În istorie postmodernismul a fost văzut ca postistorie, ca metaistorie. Adevărul este însă că istoricul trebuie să renunțe la vechile metode de lucru, documentul nu mai reprezintă unica sursă de istorie, singura realitate irefutabilă. Istoria tinde spre spații mult mai "joase", spre istorie orală, de exemplu, spre arheologie.

Noua religie, despre care vorbeam mai înainte, reprezintă, de fapt, o religie politică – națiunea, în sensul pe care îl acordă, acestei noțiuni, istoricul Lucian Boia. Realitățile istorice devin mult prea complexe pentru a putea fi exprimate. Fiecare națiune are o vedere proprie asupra unei anumite probleme, de aceea nimic nu mai poate fi absolutizat.

Națiunea, conceptul în sine, are un mare grad de artificialitate, este o *comunitate imaginativă*, spunea Benedict Anderson. Naționalismul este o invenție a secolului al XVIII-lea: Jean Jacques Rousseau și Herder au contribuit decisiv la realizarea, însă ideală, a națiunilor. Astfel ei considerau că fiecare națiune are caracterul său bine definit și spiritul său precis. Fiecare națiune trebuia să-și adune oamenii, pe care, uneori, nimic nu-i lega laolaltă, pentru că marile națiuni au nevoie de o înțelegere deplină. Astfel în numele națiunii se va realiza o omogenizare și simplificare. De aici încolo națiunea dictează și nu oamenii; istoria va deveni eminamente națională pentru că ea trebuia să susțină așa-numita

RECENZIE

"națiune", care nu este decât o noțiune imaginară. Totul devine național, toate se află în slujba națiunii, totul trebuie anamorfozat pentru a fi pe placul națiunii.

În sens strict națiunea poate fi definită ca sumă de valori, trăsături; adică aceeași limbă, religie, element etnic. Dar aflată în asemenea stadiu de "dezvoltare", națiunea poate fi ea însăși generatoare de istorie, de pseudovalori. Astfel istoria noastră, există doar sub aspect național, ea nu are decât o existență imaginară sau, aproape imaginară. Nimeni nu se naște cu sentimentul de a fi bun român sau bun german ci aceste lucruri se învață în societate. Națiunea presupune un singur lucru- voința de a fi.

În aceste condiții pare firesc demersul profesorului Florin Constantiniu, cu toate criticile ulterioare, de a elabora o istorie "sinceră" a românilor în condițiile în care românii au fost învățați cum să-și gândească istoria. Națiunea a devenit un concept concret, s-a materializat în condițiile istoriei care avea la bază idei politice. Procesul de omogenizare de care vorbeam s-a realizat în toate statele naționale cu repercusiuni negative asupra minorităților care au părăsit spațiul noului stat. Lumea se prezintă astăzi sub forma multor state naționale, distincte deci, care mai cuprind în sine minorități, astfel oricând poate izbucni o luptă care să impună alte pretenții.

Societatea postmodernă aduce noi modele de organizare; se poate vorbi de internaționalizare, de federalizare. Sub impulsul dezvoltării continue spațiul își pierde încet semnificația datorită comunicațiilor foarte rapide, se poate vorbi chiar de o civilizație planetară, economia devine una mondială sub îndrumarea directă a Americii. Însă diferențele dintre est și vest sunt mult prea mari pentru realizarea acestor deziderate.

Cartea profesorului Lucian Boia, epatează prin claritatea discursului și prin limpezimea viziunii sale istorice, prin responsabilitatea cu care abordează istoria încercând să ofere o prezentare puțin diferită față de alte sinteze istorice. Autorul merge mult prea departe, vede dincolo de națiuni, de concepte, de istorie; el trece foarte bine peste toate barierele ideologice, pentru mulți dintre noi insurmontabile încă, demontând, cu răbdare, unele creații provenite din pepinierele istoriei. Oare societatea de azi este pregătită să accepte adevărul așa cum este el în realitate? Răspunsul nostru: nici vorbă!

Adrian APAN