

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” Arad

Relevanța Bisericii Ortodoxe în cultura română: interferențe interortodoxe și intercreștine



Apare cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului **Dr. Timotei Sevcicu**
Arhiepiscopul Aradului

COORDONATORI

Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja
Pr. Lect. Univ. Dr. Filip Albu
Protos. Lect. Univ. Dr. Iustin Popovici
Arhid. Lect. Univ. Dr. Tiberiu Ardelean

Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad
Editura Universitaria, Craiova

2020

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Relevanța Bisericii Ortodoxe în cultura română : interferențe interortodoxe și intercreștine. Simpozion internațional (2019 ; Arad)

Relevanța Bisericii Ortodoxe în cultura română : interferențe interortodoxe și intercreștine : simpozion internațional : Arad, 21-22 octombrie 2019 / coord.: pr. prof. univ. dr. Cristinel Ioja, pr. lect. univ. dr. Filip Albu, protos. lect. univ. dr. Iustin Popovici, arhid. lect. univ. dr. Tiberiu Ardelean. - Arad : Editura Universității "Aurel Vlaicu" ; Craiova : Universitaria, 2020

ISBN 978-973-752-840-7

ISBN 978-606-14-1584-7

I. Ioja, Cristinel (coord.)

II. Albu, Filip (coord.)

III. Popovici, Iustin (coord.)

IV. Ardelean, Tiberiu (coord.)

2

DTP Toma S. Muntean

Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad

Editura Universitaria, Craiova

2020

CUPRINS

Cuvânt înainte _____	5
† PS Conf. Univ. Dr. EMILIAN Crișanul Biserica Ortodoxă păstrătoare a identității și culturii românești _____	7
Professor Ph.D. Martin ILLERT Die Herausforderung der Ökumene für unsere Kirchen. Ein Beitrag aus evangelischer Sicht _____	27
Professor Ph.D. Eirini CHRISTINAKI-GLAROU The Reasoning of Canonical Pluralism within the Eastern Orthodox Perception _____	34
Associate Professor Ph.D. Athanasios GLAROS O scriere a lui Sevastos Kyminitis adresată Voievodului Constantin Basarab _	45
Professor Ph.D. Jerzy OSTAPCZUK The contribution of medieval Romania to Cyrillic Early Printed Tetraevangelions _____	57
Pr. Prof. Univ. Dr. Ștefan BUCHIU Rolul credinței ca factor de promovare și consolidare a unității spirituale în comunitățile sătești românești _____	71
Professor Ph.D. Peter Ben SMIT Resisting Submission – Ecumenical Protestant Theology and Theological Anthropology and Populist Uses of Religion in the Context of the World Council of Churches of the late 20th and early 21st Century _____	86
Associate Professor Ph.D. Dimitrios BALAGEORGOS Ὁ μουσικώτατος ἡγούμενος τῆς "ἐν Οὐγγροβλαχία μονῆς Ριμνίκου" Νικηφόρος Μαρθάλης, μέσα ἀπὸ τὰ σημειώματά του στὶς σιναιτικὲς μουσικὲς χειρόγραφες πηγές _____	104

Lecturer Ph.D. Maria KUMBE The Psaltic Art as a bridge of cultural exchange between Albania and Romania _	121
Pr. Conf. Univ. Dr. Daniel BUDA Ciocnirea civilizațiilor după Huntington și unitatea europeană astăzi ___	127
Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel IOJA Importanța Dogmaticii în cultura actuală _____	147
Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae CHIFĂR O capodoperă de artă brâncovenească la Sibiu – iconostasul paraclisului mitropolitan _____	162
Pr. Conf. Univ. Dr. Ioan MOGA Pluralism cultural și identitate ortodoxă (românească). Cazul Diasporei _	170
Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel PAVEL Carte veche românească din secolele XVI și XVII în colecția specială a Bibliotecii Mitropolitane din Sibiu _____	184
Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan TULCAN Teologie și cultură în gândirea Preotului Profesor Dr. Ilarion V. Felea ___	201
Pr. Prof. Univ. Dr. Valer BEL Teologie ortodoxă și cultură românească în perspectivă misionară _____	216
Ph.D. Dieter BRANDES The Church Ministry of reconciliation in Europe _____	226
Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile VLAD Aspecte teologice ale implicării sociale a Bisericii _____	273
Lect. Univ. Dr. Ciprian TOROCZKAI Ortodoxia și ethosul românesc: între ispita naționalistă și cea mesianică. O evaluare a criticii lui Ioan Petru Culianu _____	289
Pr. Prof. Univ. Dr. Florin DOBREI Manuscrise și tipărituri bisericești din parohiile și așezămintele monahale hunedorene de altădată _____	325
Pr. Conf. Univ. Dr. Caius Claudius CUȚARU Elemente referitoare la insuficiențele culturii secularizate în viziunea Părintelui Profesor Nicolae Achimescu _____	342

-
- Arhim. Conf. Univ. Dr. Teofan MADA
De la gnosticismul din perioada Părinților Bisericii la neo-gnosticismul din
cultura contemporană _____ 366
- Prof. Univ. Dr. Corneliu PADUREAN
Implicarea preoților ortodocși români în instalarea administrației românești
din județul Arad, la sfârșitul anului 1918 și începutul anului 1919 _____ 383
- Pr. Conf. Univ. Dr. Lucian FARCAȘIU
Liturghierul diaconului Coresi: istoric și conținut. Importanța acestuia pentru
cultura românească _____ 395
- Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian BOT
Ucenicul. Influența Isihasmului românesc asupra romanului Zahei Orbul _ 426
- Lect. Univ. Dr. Daniel LEMENI
Regândindu-l pe Sfântul Antonie cel Mare în spiritualitatea românească _ 449
- Dr. Doru SINACI
Dispute legate de apartenența confesională a elitei politice din Banat-Crișana
la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX _____ 462
- Protos. Lect. Univ. Dr. Iustin POPOVICI
Pravila de la Govora – primul cod penitențial tipărit în limba română ___ 475
- Arhim. Lect. Univ. Dr. Casian RUȘEȚ
Interferențele intercreștine din Banat în secolul XX și consecințele lor juridice
în actualitate. Studiu de caz - Episcopia Caransebeșului _____ 487
- Pr. Lect. Univ. Dr. Adrian MURG
Sfânta Scriptură, reper fundamental pentru limba, cultura și spiritualitatea
românească _____ 504
- Dr. Mihail MITREA
Sfințenie și alteritate în Bizanțul târziu: Sava cel Nebun pentru Hristos și latinii.
Reflecții asupra relației cu „celălalt” în viziunea lui Filotei Kokkinos _____ 521
- Pr. Lect. Univ. Dr. Ștefan NEGREANU
Filocalia - monument al spiritualității și culturii. Evoluția și implicațiile ei în
Teologia românească _____ 542

Pr. Lect. Univ. Dr. Daniel ALIC Răspândirea culturii românești în Banat prin tipografiile bisericesti de la Arad și Caransebeș (1879-1918) _____	557
Pr. Lect. Univ. Dr. Filip ALBU Interferențe ale predicii bisericesti în spațiul cultural arădean din perioada interbelică _____	571
Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae M. TANG Două tipărituri patristice de sec. XVI și XVII din Biblioteca Mănăstirii Hodoș- Bodrog _____	591
Pr. Lect. Univ. Dr. Gabriel BASA O filă din istoria culturii Bisericii și neamului românesc. Domnitorul Constantin Brâncoveanu și Chiriadodromionul de la Alba Iulia _____	608
Arhid. Lect. Univ. Dr. Tiberiu ARDELEAN Rolul tipăriturilor muzicale bisericesti ortodoxe în formarea culturii neamului românesc _____	617
Pr. Lect. Univ. Dr. Ioan LAZĂR Chipul preotului în scrierile Părintelui Gala Galaction _____	630
Imagini din timpul desfășurării evenimentelor _____	646

CUVÂNT ÎNAINTE

Anul 2019, proclamat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Anul omagial al satului românesc (al preoților, învățătorilor și primarilor gospodari) și Anul comemorativ al patriarhilor Nicodim Munteanu și Iustin Moiescu și al traducătorilor de cărți bisericești reprezintă, totodată, sărbătorirea a 100 de ani de administrație românească în Arad și Anul Centenarului bănățean, un mănunchi de evenimente istorice decisive pentru devenirea României de după Unirea cea Mare de la 1918. În anul 2019 Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, cu binecuvântarea și purtarea de grijă a Înaltpresfințitului Părinte Dr. Timotei Sevcicu, Arhiepiscopul Aradului, a răspuns exigențelor academice-formative actuale, desfășurând, prin profesorii și studenții de la cele trei nivele de studii – licență, master, doctorat – o bogată activitate științifică și misionară.

Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad a organizat în perioada 20-22 octombrie Simpozionul internațional cu tema Relevanța Bisericii Ortodoxe în cultura română. Interferențe interortodoxe și intercreștine, eveniment academic la care au participat ierarhi, decani, istorici, profesori de teologie din Patriarhia Română, precum și profesori de teologie de la Universitățile din Atena (Grecia), Hale (Germania), Viena (Austria), Berna (Elveția), Tirana (Albania), Varșovia (Polonia) și de la Evangelisches Missionswerk, Hamburg (Germania). Tema simpozionului a fost tratată în legătură cu satul românesc, precum și cu potențialul cultural pe care Biserica Ortodoxă l-a manifestat în decursul istoriei. Referatele nu s-au concentrat doar pe o privire retrospectivă asupra rolului Bisericii Ortodoxe în cultura română, ci au analizat realitățile culturii moderne și actuale, provocările acestora la adresa ethosului și credinței creștine. De asemenea, au fost evidențiate relațiile dintre diferitele culturi în decursul istoriei și modul în care Biserica se raportează la cultura actuală. Nu au lipsit din cadrul dezbaterilor referințele culturale ale muzicii psaltice, bisericești, ale icoanei ortodoxe, ale cărții

vechi bisericești și manuscriselor, toate privite într-o perspectivă a identității creștine. Raportul Evanghelie-cultură, Teologie-cultură, Biserică-cultură a fost exprimat din diverse poziții, fiind accentuate realitățile pluralismului cultural și a identității ortodoxe. Ca parte a acestei manifestări științifice internaționale semnalăm dezbaterile privind relațiile intercreștine și interculturale din Europa actuală. Au fost evocate personalități ale Bisericii și culturii române de la Coresi și Antim Ivireanul, până la distinși oameni de cultură și profesori de teologie din secolul al XX-lea. Toate privite interconectat cu viziunea culturală și socială a Bisericii Ortodoxe în contextul lumii secularizate.

Acest volum încearcă să surprindă, prin contribuția autorilor, aspecte relevante din itinerarul Bisericii Ortodoxe în cultura lumii, cu referire specială la cultura română. Temele abordate de autori sunt diverse, modul de transmitere a credinței și ethosului Bisericii Ortodoxe fiind realizat în istorie în multe forme, toate centrate în Revelația dumnezeiască și în Tradiția duhovnicească și culturală a Bisericii. Prin acest volum, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad caută să accentueze rolul Bisericii Ortodoxe în cultura română și în mediul cultural european actual.

Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă
„Ilarion V. Felea“, Arad

BISERICA ORTODOXĂ PĂSTRĂTOARE A IDENTITĂȚII ȘI CULTURII ROMÂNEȘTI

† PS Conf. Univ. Dr. EMILIAN Crișanul
Episcop-Vicar al Arhiepiscopiei Aradului

Abstract:

Our Romanian Christian identity has multi-millennial roots, and the culture has grown and developed on this not-scattered foundation, and which is steadfast under the history's winds. The Church from monastery and from parish, the school, the royal chancellery, the printing press, the painting or sculpture shop, the oven for processing metals and clay, they have been and they remain means of cultivating the human person and of spreading the culture amongst this people. In other words, the Christian faith and the Romanian culture are distinct but not separated. That's why the Orthodox clergy and the Romanian princes organized, founded, and supported such culture "altars", being aware of their importance and necessity for the nation's continuity during history, because they felt themselves responsible for the gift of the liberty and for the creator grace. The research can make known the spiritual and cultural role the Christian Orthodox Church has been having and it has it in the Romanian people's history, mentioning here especially the contribution of Saint Hierarchy Antim Ivireanul and of the Ruler Dimitrie Cantemir.

Key words:

Church, culture, identity, people, Romanian

Introducere

In contextul „Anului omagial al satului românesc”, în Patriarhia Română, ne bucurăm că cel puțin Biserica Ortodoxă Română, Academia Română, precum și alte câteva instituții culturale locale și mijloacele

de comunicare, au pus în lumină patrimoniul creștin-cultural, care reprezintă astăzi bogăția și zestrea cu care se identifică poporul și din care ne hrănim ființa neamului românesc.

Creatori de cultură, înaintașii noștri au conștientizat faptul că trebuie să fie recunoscători față de Dumnezeu care i-a împodobit cu daruri, și față de istorie și lume, care așteaptă roadele lucrării în duhul zidirii umane nedespărțite de veșnicie.

Identitatea unui popor este cultivată în timp, la fel și identitatea unei persoane se construiește și se înrădăcinează în conștiința societății pe parcursul anilor.

Părintele Dumitru Stăniloae sublinia adevărul că

„Istoria este posibilă prin creația lui Dumnezeu și prin providența Lui (...). Fiecare persoană (popor n.n.) omenească ce vine pe lume își datorează darurile sale, cu care va face istorie, lui Dumnezeu”¹,

primește de la Dumnezeu darul vieții și cultivă celelalte daruri în timpul vieții pământești.

Persoana umană își dezvoltă identitatea proprie în funcție de educație, credință, mediu înconjurător, raportarea la valorile spirituale și sociale, și în funcție de interesele personale și de grup. Ea contribuie împreună cu celelalte persoane care aparțin unui grup etnic (popor) la conștientizarea propriilor rădăcini istorice și la dezvoltarea comuniunii, dar și a legăturilor cu alte grupări (popoare) etnice.

Această legătură între propriu și comun a observat-o Iosif Brucăr în *Logica* lui Dimitrie Cantemir, făcând diferența între Occident, unde se lucrează cu „principiul contradicției”, și Orient, unde sunt „corelații și identități”:

„Cantemir, influențat de filosofia orientală și de logica bizantină a lui Psellos, a lucrat cu principiul identității; a văzut corelațiile și «comunul» - pe care l-a considerat ca pe cea de a șasea predicabilă. Cantemir a dus lucrurile mai departe izbutind să facă din principiul «dictum de omni et nullo», formă a identității dintre tot și parte, cheia de boltă a întregii sale gândirii logice”².

Personalitățile pe care le-am ales spre a le prezenta ca preocupate în privința păstrării și dezvoltării identității românești și creștinești, adică

1 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Editura Mănăstirii Putna, 1992, p. 205.

2 Iosif Brucăr, *Logica lui Dimitrie Cantemir*, Editura Aius, Craiova, 2015, p. 169.

Sfântul Ierarh Martir Antim Ivireanul și Domnitorul Dimitrie Cantemir, au dovedit o profundă pregătire și adâncire în istoria poporului român, cunoaștere care le-a permis să se exprime și să susțină necondiționat adevărul și *proiectul* de țară: *limba română în cult și societate (popor)*.

Mai înainte de ei, mulți ierarhi, voievozi, cronicari și oameni de cultură au tipărit cărți în limba română și au sedimentat spiritul românesc în mijlocul poporului: diaconul Coresi (*Tetraevanghelul*-1561; *Întrebare creștinească*-1560; *Liturghierul*-1570; *Psaltirea*-1570), Sfântul Ierarh Varlaam al Moldovei (*Cazania sau Cartea românească de învățătură la duminicile de peste an, la praznice împărătești și la sfinți mari*-1643; *Șapte Taine ale Bisericii*-1644; *Răspuns la Catehismul calvinesc*-1647), Sfântul Ierarh Simion Ștefan al Transilvaniei (*Noul Testament de la Bălgrad*-1648; *Psaltirea*-1651), Udriște Năsturel (*Varlaam și Ioasaf*-1649; prefața *Cazaniei de la Govora*-1642), Sfântul Ierarh Dosoftei al Moldovei (*Psaltirea în versuri*-1673; *Dumnezeiasca Liturghie*-1679; *Viața și petrecerea Sfinților*-1682), Șerban Cantacuzino (a contribuit la apariția unor cărți: *Liturghierul*-1680; *Evangeliarul*-1682; *Biblia de la București* -1688), Spătarul Nicolae Milescu (*Vechiul Testament*-1661-1668), Stolnicul Constantin Cantacuzino (*Istoria Țării Rumânești dintru început*-1716) ș.a., toți aceștia s-au simțit români, au scris și tipărit în limba noastră și au apărat originea ei latină.

Mulțimea tipăriturilor și a cărților de cult în limba română duc la concluzia că:

„Unica dintre Bisericile Ortodoxe care și-a impus limba maternă ca limbă de slujire, după ce devenise tradiție respectarea «limbilor sfinte», Biserica românească a desăvârșit, astfel «miracolul» limbii române, perpetuată ca limbă romanică în conglomeratul de limbi cu care poporul nostru a venit în contact de-a lungul secolelor și de care este înconjurată”³.

1. Alături de români, Sfântul Ierarh Martir Antim Ivireanul

Cu toate că nu a fost român la originile sale, Sfântul Antim Ivireanul (n. cca 1650-†1716), a devenit „român” prin adopție și slujire jertfelnică, după

3 Prof. univ. dr. Zamfira Mihail, *Scrierile Sfântului Antim în unificarea limbii române literare*, în volumul „Șerban Cantacuzino, Antim Ivireanul și Neofit Cretanul - Promotorii limbii române în cult”, Editura Cuvântul Vieții, București, 2013, p. 197.

ce a părăsit Georgia (Iviri) într-un mod miraculos, a ajuns să fie școlit la Constantinopol și Ierusalim, unde dobândește o vastă pregătire istorică, teologică, literară și științifică, învățând și limbile turcă, arabă, greacă, prin purtarea de grijă a Patriarhului Ierusalimului Dosithei Notara. Tot acest ierarh îl aduce apoi la Iași, la mănăstirea Cetățuia (cca 1686), unde învață limba română și slavonă și ajunge pentru scurtă vreme egumen al acestei mănăstiri⁴.

După aceea, patriarhul Dosithei Notara îl îndrumă pe ieromonahul Antim către Țara Românească pentru a pune în practică planul său de apărare a Ortodoxiei Orientale, prin tipărirea de cărți de cult și teologie, activități misionare susținute material de milostivul domn român Constantin Brâncoveanu.

Tipograf, egumen la mănăstirea Snagov (1694-1701), episcop la Râmnic (1705-1708) și mitropolit al Țării Românești (1708-1716), în tot acest timp, Sfântul Antim

„a lucrat și supravegheat tipărirea a 64 de cărți, 39 dintre ele fiind apărute cu osteneala lui proprie (...), 30 în limba greacă, 24 în limba română, 2 în slavonă, 8 în câte două limbi din care 4 slavo-române, 2 greco-arabe și una greco-română, iar o carte în trei limbi greco-slavo-română”⁵.

Cunoaștem simbolurile Sfinților Evangheliști Matei, Marcu, Luca și Ioan (*îngerul, leul, vițelul și vulturul*), însă Sfântul Antim și-a ales ca simbol al activității lui *melcul*, deoarece acesta caută cu antenele lui mereu lumina. Prin tipăriturile sale, Sfântul Antim a dorit să lumineze clerul și poporul în cunoașterea și slujirea lui Dumnezeu. Ca și *melcul*, creștinul trebuie să fie mereu cu ochi ațintiți către cer.

Între tipăriturile românești ale Sfântului Antim Ivireanul la loc de seamă se află *Liturghierul* și *Molitfelnicul*, traduse și tipărite la Râmnic în anul 1706 și în alte ediții, care au fost răspândite în toate provinciile românești, unele exemplare păstrându-se până astăzi, încât putem vedea cum limba română poate fi foarte ușor înțeleasă. Prin acestea și celelalte cărți

4 Arhimandrit Mihail Stanciu, *Sfântul Antim Ivireanul, Mitropolitul Țării Românești (1708-1716). Viața și activitatea sa pastoral-misionară*, în volumul „Sfântul Antim Ivireanul, *Didahii*”, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2016, pp. 18-21.

5 *Ibidem*, pp. 27-28.

românești introduse în cultul bisericesc, Sfântul Antim reușește să înlocuiască limba slavonă și să estompeze pretențiile grecilor. În acest sens, academicianul Gabriel Ștrempel spune că Sfântul Antim,

„fiind înconjurat de lumea grecească de la curtea lui Brâncoveanu, ce nu vede cu ochi buni folosirea limbii românești în Biserică, a dus un război surd și lung ca să poată elimina treptat încercările de grecizare ale liturgicii ce ținea la înlocuirea limbii slavone. Brâncoveanu era de acord, în general, cu tendințele de românizare ale lui Antim, dar trebuia să menajeze și susceptibilitățile puternicilor arhieriei de la Ierusalim”⁶.

Liturghierul, tradus și tipărit de Sfântul Antim în mai multe ediții, a ajuns și în Basarabia⁷ în contextul tipăririi de către mitropolitul Gavriil Bădulescu-Bodoni a mai multor cărți apărute în Moldova și Țara Românească, după ce fusese copiate „33 de predici”⁸ ale mitropolitului de origine georgiană. Referitor la *Liturghier*, cercetătorul Zamfira Mihail precizează că

„credincioșii din bisericile basarabene ascultau în secolul al XIX-lea (după 1815) cuvintele Sfintei Liturghii aceleași cu cele care se pronunțau în Muntenia și în zonele în care s-a răspândit *Liturghierul* lui Antim. Este cea mai impresionantă acțiune de unificare a limbii vorbite pe baza unui text de maximă audiență și de statornică folosință, de-a lungul deceniilor, până la distrugerea fizică a exemplarelor”⁹.

Pentru cărțile tipărite în românește, pentru slujirea în limba poporului și învățarea sau educarea lui în spiritul Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos și a tradiției populare, Sfântul Antim Ivireanul este considerat „întemeietorul limbii liturgice românești”¹⁰.

6 Prof. univ. dr. Gabriel Ștrempel, membru de onoare al Academiei, *Molitvelnicul Sfântului Antim Ivireanul - piatră de hotar în cultura bisericească și limba românească*, în volumul „Șerban Cantacuzino, Antim Ivireanul și Neofit Cretanul - Promotorii limbii române în cult”, p. 176.

7 Prof. univ. dr. Zamfira Mihail, *op. cit.*, pp. 218-220.

8 *Ibidem*, pp. 216-217.

9 *Ibidem*, p. 220.

10 Arhimandrit Mihai Stanciu, *Sfântul Ierarh Antim Ivireanul – Păstor al Bisericii și întemeietor al limbii liturgice românești*, în volumul „Sfântul Antim Ivireanul, Didahii”, p. 35.

Experiența de viață creștină dobândită, pregătirea teologică și culturală, darul interpretării și al oratoriei s-au îmbinat, încât

„Sfântul Antim și-a particularizat limbajul printr-o fluiditate și dulceață a exprimării pur românești cum numai geniile neamului nostru au reușit”¹¹.

Este interesant cum acest georgian a ajuns să cunoască atât de bine limba română, impresionându-l și pe George Călinescu care a spus:

„Cunoașterea limbii române este uimitoare la Antim și, de altfel, din toate atitudinile Ivireanul apare ca un perfect asimilat”¹².

De la cunoaștere la aplicare, pare un drum scurt, însă Sfântul Antim a dimensionat calea prin cuvântul rostit și tipărit în limba română, încât în omiliile sale „compoziția, naturalețea frazei și a aplicărilor locale rămân personale”¹³.

Cărțile tipărite și predicile rostite (*Didahiile*), stau mărturie preocupărilor sale pentru mântuirea fiilor duhovnicești (cler și popor) și cultivarea limbii române liturgice și populare.

În prefața *Didahiilor*, Academicianul Gabriel Ștrempel subliniază importanța rolului Sfântului Antim pentru istoria poporului român și al Bisericii strămoșești:

„Cuvintele și expresiile Sfântului Antim împodobesc de mai bine de trei veacuri nu numai gândirea credincioșilor creștini-ortodocși și slujirea liturgică în Biserica noastră națională, ci și limba română literară - cel mai cuprinzător tezaur al sufletului românesc. Deși el era «străin de neamul românesc», cum însuși mărturisește, dar nu străin de poporul dreptcredincios al lui Dumnezeu, marele cărturar și artist originar din Iviria (Georgia, Gruzia de azi) ajunge să se identifice cu poporul român, împrumându-și ca cei mai buni dintre români zestrețea lui spirituală care se îmbogățește pe măsură ce se slujește și se dăruiește - limba română”¹⁴.

11 *Ibidem*, pp. 35-36.

12 George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, text stabilit de Al. Piru, Edit. Vlad & Vlad, Craiova, 1993, p. 12.

13 *Ibidem*.

14 Profesor Doctor Gabriel Ștrempel, *Prefață*, în volumul „Sfântul Antim Ivireanul, *Didahii*”, p. 11.

Pe „calea” limbii române, Sfântul Antim transmite poporului nostru învățăturile Evangheliei: dogmatice (*Dumnezeu - Sfânta Treime, Sfintele Taine*), liturgice (*Sărbătorile și slujbele bisericești, Tradiția Bisericii*), morale (*Faptele bune, Rugăciunea, Postul, Milostenia*) și în același timp povățuiește, ceartă, îndreaptă și condamnă păcatele.

Cuvântul lui a avut „putere multă”, pentru că a cultivat în viața și slujirea sa, darurile Duhului Sfânt, transmițând astfel, cuvintele „vieții veșnice” și frumusețile dumnezeiești, după cum reiese din *Didahii*.

„Sfântul Antim nu a vorbit cu prețiozitate artificială, nu a căutat să epateze prin termeni puțin cunoscuți pentru a-și evidenția bogatele cunoștințe teologice, ci predicând în fața unui auditoriu eterogen (domnitor, boieri, oameni de rând) și-a filtrat ideile prin cuvinte clare, simple, sensibile, al căror înțeles putea fi ușor reținut și aprofundat, după măsură, de fiecare credincios”¹⁵.

Sfântul Antim a simțit puterea limbii românești de a transmite învățăturile Evangheliei, de aceea și-a împrumutat-o și a *semănat* cu dăruire pământul românesc înțelenit.

„Lexicul omiliilor cuprinde foarte mulți termeni populari („au” - sau; „cocon” - copil; „pohta” - poftă; „ceriu”, „copaciu”, „hier”, etc.); arhaisme („bdenii” - denii), cuvinte privitoare la cult și sărbători în forme neromânizate la acea vreme („Blagoveștenie - Buna-Vestire; „preceștanie” - împărtașanie; „Preobrajenie” - Schimbarea la Față), termeni proveniți din limba greacă (episcop, Evanghelie, Psaltire, „idiomata” - calitate, „ritor” - orator), cât și din limba slavonă („a spăși”, „a blagoslovi”, „duhovnic”, „chivot”, „ispită”, „a mărturisi”, „jertfă”)”¹⁶.

Pe lângă folosirea limbii române în cult, Sfântul Antim a creat expresii deosebite care au fost adăugate „tezaurului lingvistic” românesc¹⁷.

Dacă prin darul vorbirii se pot exprima toate frumusețile acestei lumi și tainele revelației naturale și supranaturale, totuși tainele lumii viitoare și ale împărăției lui Dumnezeu nu pot fi exprimate în cuvinte omenești spune Sfântul Antim:

„Drept aceia, decât iaste taina acesta mântuitoare, de atâta iaste și mai minunată; care necum limba omenească poate a o grăi, ce

15 Arhimandrit Mihail Stanciu, *op. cit.*, p. 69.

16 *Ibidem*, p. 72.

17 *Ibidem*.

și îngerii, carii ne vestesc noao astăzi bucuria cea mare și cântă mărirea lui Dumnezeu, nu iaste cu puțință ca să o adevereze”¹⁸.

În „Istoria literaturii române”, se menționează despre Sfântul Antim că „niciodată până atunci ne le-a fost dat celor de față, domn, boieri, episcopi și preoți, să asculte un cuvânt mai cald, mai înălțător, mai poetic, mai elocvent, ca cel pe care georgianul Antim l-a pronunțat în românește. Procedeele sale stilistice, comparațiile și metaforele, imaginile plastice și epitelele îl așează printre marii scriitori ai literaturii noastre medievale”¹⁹.

În predicile sau cuvântările sale, pentru a transmite învățătura Sfintei Scripturi și a sensibiliza, îmbogăți și a învăța credincioșii, Sfântul Antim folosește epitete („norul cel luminat”); comparații („lumea se umfla ca o rouă”); metafore („urechile milostivirii dumnezeiești”); alegorii („vânturile cele mari ce umflă marea sunt nevoile cele ce ne supără totdeauna”); antiteze („Acum se bucură, cele cerești cu cele pământești, cele de jos cu cele de sus”); pilde (după modelul Mântuitorului Iisus Hristos și Sfântul Antim se folosește de pilde pentru a transmite adevăruri duhovnicești)²⁰, în funcție de pericopa evanghelică sau sărbătoare.

Părintele Stanciu care a analizat *Didahiile* și din punct de vedere științific, spune

„că limbajul oratoriei antimiene îndeplinește mai multe funcții: o funcție teologică, revelatoare, morală, creatoare și o funcție liturgică și catehetică”²¹.

De asemenea,

„un merit deosebit al traducerii lui Antim a fost limba pe care a folosit-o, limba vorbită de oamenii de rând, iar acest merit a făcut ca Liturghia lui să fie folosită în toată Biserica Ortodoxă românească, cel puțin până la primul război mondial”²².

18 Sfântul Antim Ivireanul, *Didahii*, p. 157.

19 George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1941, p. 17.

20 Arhimandrit Mihail Stanciu, *op. cit.*, pp. 72-78.

21 *Ibidem*, p. 79.

22 Prof. univ. dr. Radu Ștefan Vergatti, *Începuturile umanismului românesc și Antim Ivireanul*, în revista „Lumina Lumii”, An XVIII, Nr. 18, Râmnicu Vâlcea, 2009, p. 242.

Sfântul Antim a luptat și pentru păstrarea identității ortodoxe a românilor din Transilvania, apoi pentru păstrarea și întărirea Ortodoxiei în Patriarhia Antiohiei și în țara sa natală Georgia, în Patriarhiile Ierusalimului și a Constantinopolului²³.

Scrisorile trimise clerului și credincioșilor români din Șcheii Brașovului, cărțile dăruite ardelenilor și trimiterea tipografului Mihail Iștvanovici la Bălgrad (Alba Iulia) de către Sfântul Voievod Constantin Brâncoveanu și Sfântul Ierarh Antim Ivireanul au constituit mijloace de întărire în credința ortodoxă a românilor asupriți de prozelitismul romano-catolic și măsuri pentru combaterea învățăturilor greșite și a dezrădăcinării românilor²⁴.

Sfântul Antim apără independența sau autonomia Bisericii Ortodoxe Române și istoria ei multiseculară, de sorginte apostolică. Această vechime a Bisericii românești este atestată și de italianul Anton Maria del Chiaro (1669-1727), secretarul Voievodului Constantin Brâncoveanu (1688-1714), de altfel admirator al unor personalități românești din timpul său, Șerban Vodă Cantacuzino, Constantin Brâncoveanu și a Sfântul Mitropolit Antim Ivireanul, care concluzionează:

„Vlahii, ca și moldovenii, țin de Biserica Orientală, numită de ei Ortodoxă, deosebindu-se de latini, care-și zic catolici. Epoca creștinării lor e greu de aflat. Unii susțin că datează din vremuri foarte îndepărtate, înainte ca bulgarii, sârbii și alte popoare vecine să fi îmbrățișat religia creștină, ceea ce, după părerea mea, nu e fără temeii, dacă ținem seama că valahii întrebuițează alfabetul chirilic și mai ales, că termenii bisericești nu sunt luați din limba lor și nici din cea grecească, ci din cea ilirică și sunt întrebuințați aproape în toate bisericile la servicii divine și liturghii. În numele bisericii se slujește și în limba valahă și la surprinde-mea mea, de față cu unii boieri, mi s-a răspuns că această inovație a fost introdusă în timpul din urmă, căci preoții cei tineri nu cunosc altă limbă decât valaha, și susțin că asistenții înțeleg mai bine slujbele în limba țării decât în cea slavonă sau grecească, cu totul străine de ei. Aceasta e și motivul pentru care Mitropolitul

23 Diacon prof. Ioan Rămureanu, *Antim Ivireanul, luptător pentru Ortodoxie*, în volumul „Sfântul Antim Ivireanul – Un ierarh misionar și Martir (evocări)”, Editura Basilica, 2016, pp. 121-140.

24 *Ibidem*, pp. 116-121.

Valahiei s-a hotărât a tipări în limba țării câteva cărți bisericești din care am pomenit mai sus²⁵.

Cât despre limba vorbită de către vlahi, el zice că

„în limba lor ei își zic români, patria lor, adică Valahiei, *Țara Românească*, iar limbii, *limba românească*, și cu drept cuvânt, căci dacă e vreo îndoială că vlahii sunt urmașii coloniștilor romani, limba lor înlătură aceea îndoială și convinge că valaha nu este alta decât o directă și curată derivație din idiomul latin. Limba valahă totuși conține și cuvinte turcești, grecești, slave, ungurești, etc., dar trebuie ținut seama de vecinătatea țărilor și de relațiile ce au avut valahii cu acele popoare²⁶.

Întorcându-ne la Sfântul Antim Ivireanul, apreciem cunoștințele lui istorice despre existența Bisericii noastre și a ierarhiei ortodoxe încă din timpul daco-romanilor și a primelor Sinoade Ecumenice, când sunt atestați episcopii de Tomis, continuând până la întemeierea Țării Românești (1359) și înlăturând orice pretenție străină de stăpânire și conducere a Bisericii din Țara Românească, precum și din Moldova și Transilvania, autonomie și independență prevăzută și de canoanele Bisericii Ortodoxe²⁷.

Se poate spune în concluzie că

„scrierile Sfântului Antim Ivireanul au contribuit din plin la unificarea limbii române literare standard la românii de pretutindeni²⁸.

Este meritul Sfântului Antim că a înțeles ceea ce avea nevoie poporul atunci, adică să priceapă și să înțeleagă slujbele Bisericii, Evanghelia și predica, de aceea a introdus limba poporului în Biserică, și a fost apreciat de posteritate, deopotrivă teologi și filologi, așezându-l la loc de seamă în

25 Anton Maria del Chiaro, *Revoluțiile Valahiei*, Studiu introductiv și note de Arhimandrit Mihail Stanciu și Academician Gabriel Ștrempel, Editura Basilica, București, 2012, p. 86.

26 *Ibidem*, p. 49.

27 vezi Pr. Dumitru Găină, *Antim Ivireanul, apărător al independenței Bisericii Ortodoxe Române*, în volumul „Sfântul Antim Ivireanul – Un ierarh misionar și Martir (evocări)”, pp. 181-205.

28 Prof. univ. dr. Zamfira Mihail, *op. cit.*, p. 196.

istoria Bisericii și a literaturii române, ca „drept ctitor al limbii liturgice românești și unul dintre întemeietorii limbii române literare”²⁹.

Istoria literaturii române a valorificat opera Sfântului Antim abia în secolul al XIX-lea prin contribuția episcopului Melchisedec Ștefănescu (1823-1892) al Romanului, membru al Academiei Române din anul 1870, care a publicat *Didahiile* (1871), după o copie a unui manuscris original descoperit mai târziu (1881) de istoricul Constantin Erbiceanu la mănăstirea Căldărușani³⁰.

2. Un român universal: Domnitorul Dimitrie Cantemir (1673-1723)

La 26 octombrie 1673, s-a născut Dimitrie, fiul viitorului Domn Constantin Cantemir și soția sa Ana, în ținutul Fălciului, aproape de Huși, județul Vaslui, an în care Sfântul Ierarh Dosoftei, mitropolitul Moldovei, tipărea la Uniev în Polonia, *Psaltirea în versuri*, contribuție deosebită la introducerea limbii române în Biserică.

Copilul Dimitrie primește o educație aleasă de la călugărul și cărturarul cretan Ieremia Cacavelas, învățând limbile greacă, latină și slavonă. Din anul 1688 este trimis ca ostatec în capitala Imperiului Otoman, prilej cu care studiază la Academia Patriarhiei Constantinopolului.

În anul 1693 devine domnitorul Moldovei doar pentru trei săptămâni. Mai târziu, în anul 1699, Dimitrie se căsătorește cu Casandra, fiica lui Șerban Cantacuzino, care însă va trece la viața veșnică în anul 1713. Cărturarul Cantemir va ajunge pentru a doua oară domnitor al Moldovei în anul 1710, conducând până în anul 1711, când după bătălia de la Stănilești pe Prut (8-12 iulie 1711), părăsește Moldova și se stabilește prin bunăvoința Țarului Petru I cel Mare (1672-1725) în Rusia, în ținutul Harcovului.

Într-un context istoric prielnic (1714), Dimitrie Cantemir este ales membru al Academiei din Berlin. Rămas văduv, se recăsătorește la Moscova, în anul 1719 cu prințesa Anastasia Trubețkoi, apoi în anul 1721 este numit „consilier secret și membru al Senatului” de către Țarul Petru cel Mare.

În anul 1723 (21 august) Dimitrie Cantemir trece la viața veșnică, iar în anul 1935, la inițiativa istoricului Nicolae Iorga, osemintele sale sunt aduse în țară și îngropate în biserica „Sfinții Trei Ierarhi” din Iași, alături de mormintele voievodului Vasile Lupu și domnitorului Alexandru Ioan Cuza.

29 Arhimandrit Mihail Stanciu, *op. cit.*, p. 79.

30 †Eftimie Bârlădeanul, *Mitropolitul Antim Ivireanul, patriot și ierarh al țării Românești*, în volumul „Sfântul Antim Ivireanul – Un ierarh misionar și Martir (evocări)”, p. 149.

Opera scriitoricească este bogată, iar prin câteva din scrieri contribuie substanțial la afirmarea și păstrarea identității poporului român.

Prima lucrare a lui Dimitrie Cantemir a apărut la Iași, în anul 1698, cu titlul *Divanul sau gâlceava înțeleptului cu Lumea sau giudețul Sufletului cu Trupul*, în limbile greacă și română.

Între anii 1700-1705, Cantemir a scris: *Imaginea științei sacre cu nepuțință de zugrăvit; Compediu despre sistemul logicii generale; Învățătura generală despre fizică a lui I.B. von Helmont; Explicarea muzicii teoretice pe scurt și Istoria ieroglifică.*

În timpul viețuirii în Rusia (1714-1716) a lucrat la alte scrieri: *Interpretarea naturală a monarhiilor; Descrierea Moldovei; Creșterea și descreșterea Curții Otomane; Viața lui Constantin Cantemir și Sistema religiei mahomedane.*

Din anul 1714, Dimitrie Cantemir a lucrat la *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, o istorie a românilor de pretutindeni în context universal. Publicarea scrierilor sale s-a făcut în străinătate și în țară, mai ales în secolul al XIX-lea.

Dacă situația politică internațională a fost defavorabilă domniei lui Dimitrie Cantemir, din punct de vedere al cercetării și creativității științifice, vremurile au fost prielnice pentru scriitorul român.

În constelația istorică și între cărturarii vremii, precum Sfântul Ierarh Dosoftei, Sfântul Ierarh Simion Ștefan, Șerban Cantacuzino, Sfântul Ierarh Antim Ivireanul, cronicarii Miron Costin și Ioan Neculce, Nicolae Milescu Spătaru, Ieremia Cacavelas, reprezentanții Școlii Ardelene, apoi de Lorenzo de Medici, Leibniz, Voltaire, Moliere, Pascal, Bossuet, Rousseau, Diderot și alții, numele lui Dimitrie Cantemir strălucește pe *bolta panteonului culturii universale.*

Observăm faptul că Dimitrie Cantemir este luminat și inspirat în opera sa de Sfânta Scriptură și Scrierile Sfinților Părinți, însă pătrunzând și în scrierile filosofilor profani (Pitagora, Socrate, Platon, Seneca, Cicero, ș.a.), din care citează adeseori.

Contribuția sa la afirmarea identității poporului român a fost una însemnată, în contextul internațional din secolele XVII-XVIII, când trei mari imperii (Otoman, Țarist și Habsburgic) râvneau la teritoriul țării noastre. Acum, în secolul al XXI-lea contextul istoric, internațional este altul, iar păstrarea identității etnice române și religioase se realizează cu mari eforturi și de către puține instituții și persoane.

Academicianul Eugen Simeon spune că

„ideea (o idee bună, corectă, credibilă) este că *identitatea europeană* se bazează tocmai pe conceptul de pluralitate a civilizației și culturilor și că forța ei și garanția că va rezista în timp depinde de acceptarea principiului pluralității și respectul, nu numai față de ceea ce ne unește, dar și respectul față de ceea ce ne diferențiază. Cultura este un produs al diferenței”³¹.

Dezvoltând problematica identității limbii române, într-o altă lucrare, același scriitor analizează parcursul istoric al afirmării identității naționale românești:

„Idea că *noi de la Râm ne tragem*, formulată de cronicarii moldoveni și fundamentată de Dimitrie Cantemir, a dus la formarea conștiinței naționale bazată pe ideea de *neam* („sânge”), *istorie*, *limbă*, *credință*. Dintre acestea, limba este elementul de referință cel mai puternic. Românii, răspândiți peste tot în dreapta și în stânga Dunării, dincoace și dincolo de Carpați, ajunși - ca păstori - până în zonele Caucazului, și-au păstrat limba și au îmbogățit-o din contactul cu alte popoare. Prin limbă, ei și-au revendicat apartenența la marea familie a latinității (...). Timp de câteva secole, istoricii și filologii noștri (și Dimitrie Cantemir n.n.) au dus și duc încă și azi o veritabilă bătălie pentru recunoașterea latinității și a continuității noastre în spațiul nord-dunărean”³².

Ca și astăzi și în vremea domnitorului Dimitrie Cantemir au existat repere în apărarea și promovarea identității românești și ortodoxe:

„*Spațiul identitar* (pământul, țara cu istoria și cultura ei);
Limba (elementul esențial);
Ideea de unitate (în baza originii comune și a modului de a fi);
Religia (majoritar ortodoxă într-un spațiu lingvistic latin);
Toleranța activă (morală comună, *mila creștină*, *omenia*);
«În calea răutăților» (...);

31 Eugen Simeon, Dimitrie Cantemir - un „homo europaeus” din Răsărit, apărut la sfârșitul secolului moralștilor, în revista „Caiete Critice”, Revistă lunară de critice literare și informație științifică, Editura Fundația Națională pentru Știință și Artă, Nr. 4/ (318), București, 2014, p. 4.

32 Eugen Simeon, Note subiective despre identitatea românească, în „Caietele Sextil Pușcariu”, II/2015, Cluj Napoca, 2015, p. 23 (însemnări dintr-o lucrare în pregătire).

Spiritul critic exagerat (...);

*Naționali cu fața spre universalitate (...)*³³.

Având în vedere preocuparea pentru cercetare a Principelui - cărturar, observăm capacitatea sa de a sintetiza informațiile obținute, trăsătură menționată și de alți analiști:

„Sintetizând, primul model sistematic al înțelegerii de sine al românilor dobândește consistență prin lucrările *Despre numele antice și de astăzi ale Moldovei, Istoria moldo-vlahică, Descrierea Moldovei, Hronicul romano-moldo-vlahilor și Istoria hieroglifică*, pe care învățatul Principe le-a redactat cu responsabilitatea celui care a făcut din urmărirea adevărului rațiunea de a fi tuturor strădaniilor culturale: «ni se înspăimântă sufletul de-a binelea și ne tremură pana a ne apuca să înșirăm câte ceva (chiar de-ar părea lucru foarte apărat și cântărit cu sufletul curat) despre vechimea, nașterea și viața neamului nostru. Dar fiindcă nu puțini... ne-a cerut nu odată să-i încunoștințăm despre originea și neamul moldovenilor noștri, despre cele făptuite de ei mai de mult sau mai de curând, despre starea locului, clima aerului și celelalte care-și au locul la viața omenească, ci și despre obiceiurile, religia, riturile, cele politice și celelalte care țin de orânduiele omenești: așa că, îndelung cumpănind mai înainte cele spuse de autori cu mai cu greutate și fiind pe cât cred cu cunoștință proprie mai precaută de pe urme primejdiilor străbătute de alții, am hotărât să împlinim în fapt acea învățătură a lui Platon (căci ceea ce poruncește înțeleptul este pe dorința noastră): «N-avem a trăi pentru noi, ci și pentru patrie și pentru prieteni»³⁴.

În volumul *Descrierea Moldovei*, autorul prezintă ființa poporului român, identitatea, geografia locului, elemente de etnografie, religiozitatea și

33 Eugen Simeon, *Note subiective despre identitatea românească*, p. 29.

34 Constantin Aslam, *Palimpsestul identității românești - Reflecții asupra fundamentelor culturale ale filosofiei*, Edit. Crater, București, 2000, pp. 24-25, apud Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, Volumul al IX-lea, Partea I, „Istoria Moldo-Vlahică”, Editura Academiei, București, 1983, p. 137.

istoria lui (sunt 31 de capitole), apoi scrie despre mentalitatea comunității românești care își afirmă originea etnică comună, limitele, granițele, românitatea din punct de vedere geografic care sunt în conștiință românului.

Cercetătorul moldav, explică religiozitatea creștin-ortodoxă și fondul latin al românilor, în corelare cu modul de trăire din punct de vedere moral.

Cu privire la originea limbii române vorbite în Moldova, Dimitrie Cantemir prezintă în *Descrierea Moldovei*, prin comparație, un tablou al cuvintelor în limbile latină, italiană și moldovenească.

El arată că

„scriitorii au felurite păreri despre izvorul graiului moldovenesc. Mulți dintre aceștia socotesc că el ar fi graiul latinesc stâlcit, fără amestecul altor graiuri. Alții socotesc că el s-ar trage din graiul italianesc. Noi vroim să înfățișăm aici temeurile la amândouă părțile, pentru ca cititorul să poată vedea cât mai degrabă adevărul”³⁵.

Astfel, din argumentele prezentate reiese faptul că graiul românesc este de origine latină³⁶.

Cât despre folosirea limbii slavone în Țările Române pentru două secole, Dimitrie Cantemir spune că aceasta s-a datorat urmărilor produse de Sinodul Unionist de la Ferrara Florența (1438-1439), când mitropolitul Moldovei, Damian a semnat actul unirii cu Roma și din această cauză nu a mai fost primit acasă, iar urmașul său, mitropolitul Teoctist

„l-a sfătuit pe Alexandru cel Bun să izgonească din țară nu numai pe oamenii de altă lege, ci și literele latinești și să pună în locul lor pe cele slavonești”³⁷.

De asemenea, folosirea limbii grecești în Cancelariile domnești, Biserica și Școală s-a datorat domniilor fanariote și unor domnitori români filo-greci, cum ar fi de exemplu Vasile Lupu și Șerban Cantacuzino³⁸.

În ceea ce privește religia moldovenilor, Cantemir recunoaște că nu știe ce religie au avut strămoșii lor înainte de creștinism, însă o supranumește

35 Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, prefață și tabel cronologic de Leonida Maniu, Editura Minerva, din colecția „Biblioteca pentru toți”, București, 1981, p. 250.

36 *Ibidem*, pp. 251-256.

37 *Ibidem*, p. 257.

38 *Ibidem*, pp. 259-261.

„Soarele dreptății”³⁹ (Maleahi III,20) sau „Răsăritul cel de sus” (Luca I,78), după cum este numit în Evanghelie, Mântuitorul Iisus Hristos, Cel ce a întemeiat Biserica Creștină. Totodată, subliniază existența unei autonomii bisericești a celor două mitropolii din Țara Românească și Moldova în raport cu Patriarhia Constantinopolului sau o dependență formală față de aceasta⁴⁰.

De la Sfântul Constantin cel Mare, Provincia Dacia a avut episcopi creștini, iar moldovenii nu aveau înclinații spre erezii, mărturisind învățătura de credință stabilită la cele 7 Sinoade Ecumenice⁴¹ și păstrând o ierarhie bisericească apostolică⁴².

Desigur, că Dimitrie Cantemir critică slăbiciunile omenești prin care se încalcă morala creștină, păcate întâlnite la toate popoarele creștine, chiar dacă aceste descrieri negative sunt mai puțin scoase în evidență de către analiștii lucrării *Descrierea Moldovei*, așa cum după cum observă filozoful Constantin Noica⁴³.

Același filozof român scrie că Dimitrie Cantemir

„ne-a certat în cartea cu care ne lăudăm atât de mult - și pe drept -, în *Descriptio Moldaviae*, unde, la capitolul despre «obiceiurile» moldovenilor și despre firea lor așadar, a spus că oamenii aceștia n-aveau nici o însușire «în afară de dreapta credință și de ospitalitate»⁴⁴.

Între analiștii acestei lucrări se numără și academicianul Dan Zamfirescu care susține următoarele:

„Întâia lui carte științifică scrisă pentru cititorii de peste hotare, a fost, deci, cartea despre țara lui și tot în legătură cu lupta sa politică de eliberare a Moldovei de sub jugul turcesc alcătuieste și celebra *Istorie a ridicării și căderii Imperiului Otoman*, scrisă în limba universală, latină, deoarece se adresa Europei

39 *Ibidem*, p. 229.

40 *Ibidem*, pp. 240-244.

41 *Ibidem*, pp. 230-233.

42 *Ibidem*, pp. 240-246.

43 Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, Editura Humanitas, București, 2008, pp. 23-27.

44 Constantin Noica, *Despre lăutărism*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 16.

culte și urmărea a demonstra lumii că opresorul de veacuri al neamului românesc a intrat în agonia istorică⁴⁵.

Înțelesurile identității românești ce se desprind din *Descrierea Moldovei* trebuie completate cu cele ce reies din lucrarea *Divanul sau gâlceava înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul*. Această lucrare a fost tipărită la Iași în anul 1698, în tipografia domnească. În cuprinsul ei observăm că pregătirea religioasă și teologică a filosofului Dimitrie Cantemir îl determină să trateze identitatea românească a poporului (a omului) din punct de vedere al unei antropologii filosofice de inspirație creștină.

În cartea *Divanul*, autorul reafirmă faptul că omul este creația lui Dumnezeu în jurul căruia gravitează întreaga lume. Omul alcătuit din trup și suflet, cu rațiune pentru a înțelege sensul existenței, că are chip dumnezeiesc și că poate sta într-o legătură directă cu Ziditorul Său.

Distinsul istoric P.P. Panaitescu apreciază faptul că *Divanul* este „prima carte românească originală de gândire religioasă”⁴⁶.

După preocupările lui Bogdan P. Hașdeu și A. D. Xenopol, o analiza științifică asupra *Divanului* este realizată de Academicianul Virgil Cândea⁴⁷.

„Scris într-un centru important de cultură sud-est europeană, asociind elemente de gândire din răsăritul și apusul continentului, publicat în limba greacă, *Divanul* aparține prin temă, genă și destinație tezaurului comun al literaturii europene (...). *Divanul* este una din operele mari ale gândirii românești și ale cugetării Europei de sud-est în general”⁴⁸.

Așadar, putem spune că prin această lucrare, Dimitrie Cantemir ne descoperă că „este creatorul primului model teoretic al înțelegerii de sine al românilor; filozofia este chemată să reconstruiască lăuntric comunitatea românească pentru a dobândi un nou mod de a fi în lume în conformitate cu idealurile umanist-creștine ale vremii.

45 Dan Zamfirescu, *Istorie și cultură - 1955-2003*, Volumul I, Editura Roza Vânturilor, București, 2003, pp. 581-582.

46 P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir, Viața și opera*, București, 1958, p. 51.

47 Vezi Academicianul Virgil Cândea, *Dimitrie Cantemir, Opere complete, I, (Divanul)*, Editura Academiei, București, 1974.

48 Academicianul Virgil Cândea, „*Divanul*” în *cultura românească și în cultura europeană*, în volumul „Dimitrie Cantemir (1673-1723), Principe român și cărturar european”, Editura Trinitas, Iași, 2003, pp. 17-18.

Cu Dimitrie Cantemir se face saltul în cultura noastră de la modul tradițional, nereflexiv de raportare la lume, la gândirea sistematică ce-și are în sine propria rațiune de a fi (...). Altfel spus, Dimitrie Cantemir este acela care a făcut din scrutarea identității de sine colective scopul și rațiunea de a fi gândirii metodice românești. Prin el, românii ating pentru întâia oară în existența lor istorică colectivă treapta conștiinței de sine reflexive, intrând definitiv în rândul «acelor popoare care știu ce sunt și ce urmăresc»⁴⁹.

Hronicul a vechimei romano-moldo-vlahilor este ultima lucrare în limba română, scrisă de Dimitrie Cantemir între ani 1719-1722, pentru că forma prescurtată a acesteia este scrisă în latină și se intitulează *Historia Moldo-Vlahica*, finalizată în anul 1717 și destinată cititorilor străini.

Hronicul reprezintă cartea prin care Cantemir dovedește faptul că este un bun cunoscător al istoriei poporului român, al evenimentelor sociale, politice, religioase, al folclorului și tradițiilor românești.

Astfel, el prezintă rădăcinile daco-române ale poporului român zicând,

„Într-acestași chip, iarăși dzicem, și noi făcând, pre cele cu vechimea vremurilor îngropate a vechilor istorii comoare la lumină a le scoate și la triaba de obște a le arăta ne vom sili, și cele românești precum romanilor să cuvin vom dovedi”⁵⁰,

cu toate că după spusele lui, românii sunt descendenții nobililor romani, și prin aceștia din vechii greci, că dacii au fost asimilați de romani, putem concluziona că sunt afirmații exagerate, puse de către istorici recent pe seama patriotismului lui Cantemir.

Dacă aici se arată vechimea poporului român, Gheorghe Brătianu a scris despre localizarea lui:

„Cele dintâi mențiuni despre vlahi sau valahi, numele care este atribuit poporului român în izvoarele cele mai vechi ale istoriei sale, îi arată împrăștiată pe întreaga întindere ocupată odinioară de către romanitatea orientală”⁵¹.

49 Constantin Aslam, *Palimpsestul identității românești - Reflecții asupra fundamentelor culturale ale filosofiei*, Edit. Crater, București, 2000, p. 23, apud. G.W. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 6.

50 *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, în volumul „Dimitrie Cantemir (1673-1723), Principe român ...”, p. 175, vezi și pp. 176-181.

51 Gheorghe I. Brătianu, *O enigmă și un miracol istoric: poporul român*, Ediție îngrijită, note și studiu introductiv de Stelian Brezeanu, Editura Corint, București, 2000, p. 99.

Cât despre identitatea ortodoxă a românilor, Cantemir apreciază păstrarea ei și neamestecul cu alte religii și confesiuni creștini:

„Cinstea bisericească, credința creștină și legea orthodoxii de turbată și lunatecă buguitură muhammediniască neimată și nespurcată s-au ferit”⁵².

Ion Rotaru remarcă faptul că în *Hronicul*,

„se vede de departe că scriitorul a gândit o sinteză definitivă și totală asupra istoriei românilor, o operă grandioasă, demnă de secolul în care apărea și destinată a întrece pe celelalte anterioare care-l impusese lumii științei europene”⁵³.

Cu toate micile lipsuri și exagerări, observăm atât în *Descrierea Moldovei*, cât și în *Hronicul vechimei a romano - moldo - vlahilor*, dragostea voievodului Dimitrie Cantemir față de poporul său, de trecutul lui istoric, de identitatea sa plămădită pe de o parte și de altă parte a Carpaților și dorința de a le împărtăși istoriei universale.

Continuitatea românilor pe aceste plaiuri și vorbirea aceleași limbi de către românii din toate provinciile istorice sunt adevăruri istorice puse în valoare de Cantemir.

Scrisă la Constantinopol, pe la anul 1705, *Istoria ieroglifică* este considerată de criticul Nicolae Manolescu, ca fiind „probabil, prima operă literară românească în deplinul înțeles a cuvântului (...). Este primul nostru roman cult”⁵⁴.

Din conținutul acesteia înțelegem cum,

„Cantemir este observator atent al psihologiei umane ascunse sub măștile animaliere și păsărești, dar și unul al particularităților păsărilor și animalelor înseși”⁵⁵.

Cunoașterea operei lui Dimitrie Cantemir de către contemporani și generațiile următoare se datorează și fiului său Antioh Cantemir, care aflat la Londra (Anglia) și apoi la Paris (Franța) a contribuit la publicarea postumă a operei geniului european, precum și la perceperea de către străini

52 *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, în volumul „Dimitrie Cantemir...”, p. 184.

53 Ion Rotaru, *Literatura română veche*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1981, p. 348.

54 Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române – 5 secole de literatură*, Editura Paralela 45, Pitești, 2008, p. 80.

55 Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române – 5 secole de literatură*, p. 81.

a istoriei poporului român, a Imperiului Otoman și a gândirii științifice a principelui - cărturar.

Așadar, în secolul luminilor, Dimitrie Cantemir luminează lumea cu opera sa, punându-se în slujba poporului român și a Europei creștine, biruind barierele artificiale dintre românități și europenism.

Numele lui Dimitrie Cantemir este înscris pe fațada Bibliotecii Sainte - Geneviève din Paris, din apropierea Panteonului, între personalitățile care au schimbat lumea, sau au contribuit la mai buna cunoașterea a ei.

În concluzie putem spune că Sfântul Ierarh Martir Antim Ivireanul și domnitorul cărturar Dimitrie Cantemir s-au dovedit a fi artiști ai cuvântului, cercetători ai istoriei, păstrători ai valorilor netrecătoare și iubitori de creștinătate.

Ei sunt modelele ce ne îndeamnă să nu ne pierdem identitatea în marea globalizare și să nu ne diluăm istoria, cultura și spiritualitatea creștină-ortodoxă în fața multiculturalității și a unor legi anticreștine și imorale.

Desigur că prin păstrarea și promovarea culturii naționale apreciem munca înaintașilor, ne înnobilăm sufletele și evităm autoizolarea într-o lume deschisă spre cunoaștere și comunicare. Cu gândul la strămoși, trebuie să apreciem cultura răbdării poporului român, a îndurării, a speranței și învierii prin rugăciune, luptă, credință și fidelitate față de valorile creștine netrecătoare.

Acum mai mult ca altădată se pune problema păstrării credinței ortodoxe, a culturii și identității naționale a românilor plecați în alte țări. Vor avea capacitatea păstrării și cultivării valorilor spiritual-culturale românești?

Cultura ne ajută să identificăm trecutul poporului nostru, să pătrundem tainic în bogăția mesajului autorilor pentru a hrăni sufletul doritor de frumusețe, armonie, demnitate, istorie și sens.

Este cunoscut rolul cultural pe care Biserica Creștină Ortodoxă l-a avut și îl are în istoria poporului român.

Fiecare persoană, fiecare român poate contribui la păstrarea culturii și identității naționale, având totodată șansa de a crea opere spiritual-culturale.

DIE HERAUSFORDERUNG DER ÖKUMENE FÜR UNSERE KIRCHEN. EIN BEITRAG AUS EVANGELISCHER SICHT

Professor Ph.D. Martin ILLERT

Martin Luther University of Halle-Wittenberg, Germany

Zusammenfassung

Was versteht die Mehrheit der evangelischen Christen in Deutschland heute unter Ökumene

Wenn Sie ein durchschnittliches evangelisches Kirchenmitglied beim Kaffee nach dem Sonntagsgottesdienst fragen, was denn eigentlich die Ökumene sei, dann ist es wahrscheinlich, dass Sie eine der folgenden Antworten so oder doch ganz ähnlich bekommen:

Erste mögliche Antwort: „Ökumene sind die weltweiten Kontakte mit anderen evangelischen in Afrika, Lateinamerika und Asien. Dabei geht es um die Entwicklungs- und Hilfsprogramme, die aus unseren Ländern des globalen Nordens Europas und Nordamerikas die Menschen im globalen Süden Afrikas, Lateinamerikas und Asiens unterstützen“.

Zweite mögliche Antwort: „Ökumene ist das Gespräch zwischen katholischer und evangelischer Kirche. Dabei geht es darum, die trennenden Lehren zu überwinden, um ein gemeinsames geistliches Leben zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche zu entwickeln.“

Dritte mögliche Antwort: „Ökumene ist das Netzwerk der Gremien, deren Zentrale sich in Genf als der Weltkirchenrat versammelt und die in allen Ländern der Welt als nationale Kirchenräte zusammenarbeiten“.

Schlüsselwörter:

Ökumene sind die weltweiten Kontakte, Ökumene ist das Gespräch zwischen katholischer und evangelischer Kirche, Ökumene ist das Netzwerk der Gremien

Sie sehen also: Wo im deutschen Protestantismus das Wort „Ökumene“ verwendet wird, geht es an erster Stelle um die internationale Begegnung evangelischer mit anderen evangelischen Christen, an zweiter Stelle um das Verhältnis der beiden großen Kirchen in Deutschland, der Evangelischen Kirche in Deutschland und der römisch-katholischen Kirche, und an dritter Stelle um das multilaterale Beziehungsgeflecht des Ökumenischen Rates der Kirchen, der Konferenz Europäischer Kirchen und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.¹ Damit ist auf evangelischer Seite ein Problem beschrieben, das ganz unmittelbar mit einer Herausforderung der Ökumene für unsere Kirchen zu tun hat: Die Orthodoxen Kirchen kommen in der evangelischen Wahrnehmung der Ökumene in Deutschland nur wenig oder sogar gar nicht vor. An der Größe dieser Kirchen liegt das nicht: Es gibt beinahe 2 Millionen orthodoxe Christen in Deutschland und ihre Anzahl ist steigend. In jeder Stadt gibt es Gemeinden. Viele Gemeinden, die kein eigenes Kirchengebäude besitzen, sind zu Gast in den Kirchenräumen evangelischer oder katholischer Gemeinden.

1. Welche Risiken hat das Übersehen der Orthodoxen Kirchen für die evangelische Theologie und welche Chancen bietet die Kenntnis der orthodoxen Theologie für die evangelische Theologie?

Aus diesem Problem, dass wir uns zu wenig kennen, ergeben sich ernste Konsequenzen: Wer wenig oder nichts voneinander weiß, gerät leichter in Gefahr, Vorurteilen über den anderen Glauben zu schenken. Wer einander nicht kennt, wird nicht so rasch erkennen, wo Stereotypen und Missverständnisse das Bild von einander prägen. Und tatsächlich gibt es neben der Geschichte der fruchtbaren und konstruktiven Begegnung zwischen Orthodoxie und Protestantismus auch eine Geschichte von Vorurteilen, die das Bild voneinander in der Vergangenheit prägten.

Mit diesen Vorurteilen meine ich nicht allein kulturelle oder politische Stereotypen, sondern auch den Mangel an theologischen Kenntnissen voneinander. Würde die evangelische Theologie in Deutschland die orthodoxe

1 Vgl. Michael Weinrich: *Zeitzeichen* 3/2017, 63: „Das Gespräch mit der Orthodoxie droht in Deutschland im Schatten der Aufmerksamkeit einerseits auf die römisch-katholische Kirche und andererseits den Eine-Welt-Ökumenismus des Ökumenischen Rates der Kirchen zu verschwinden“.

Theologie besser kennen, würde sie sich selbst in ihren Grundfragen ganz neue Horizonte erschließen. Sie würde, um ein Beispiel zu nennen, diejenigen ihrer Theologen kritisch anfragen, die sich mit einem weltweiten Selbstgespräch des Protestantismus zufriedenzugeben und dieses „Ökumene“ nennen.²

Vor allem würde sie von der Orthodoxie lernen und

- In der Exegese, also bei der Auslegung der Bibel des Alten und Neuen Testaments ernst nehmen, dass die Texte der Bibel in den Zusammenhängen des Kults und des Rituals stehen und stehen bleiben müssen und sie nicht von diesen Kontexten ablösen. Hier ist nach meiner Wahrnehmung noch ein weites Feld des Lernens für die westliche Exegese.
- In der Kirchengeschichte nicht länger die Epochen so abgrenzen, dass Byzanz und Osten nur bis zum Jahr 451, vielleicht höchstens bis ins Jahr 1204 eine Rolle spielen und danach nur noch der Westen Geschichte schreibt und diese Geschichte im Wesentlichen aus der eigenen Geschichte besteht, die mit der Reformation als einer Art kopernikanischen Wendepunktes beginnt.
- Sie würde in der systematischen Theologie stärker darauf achten, dass die Lehre von der Kirche, die Ekklesiologie, keine philosophische oder juristische Theorie von der Institution „Kirche“ ist, sondern von der Erfahrung des Gottesdienstes und der Sakramente ausgeht und zu diesen zurückführt.
- Sie würde in der Ökumene mit der katholischen Kirche die orthodoxe Haltung der Rezeption von Lehrbeschlüssen ernstnehmen, dass Lehre nur dann gültig ist und bleibt, wenn sie von der Lebenspraxis der Kirche gedeckt wird und dass Lehre ohne Lebenspraxis ihrer Grundlage entbehrt. Wer diese orthodoxe Einsicht zur Rezeption im evangelisch-katholischen Gespräch ernst nimmt, könnte z.B. niemals ernsthaft glauben, dass eine systematisch-theologische Verständigung über den bloßen lehrhaften Abgleich von theologischen Positionen gewissermaßen automatisch und von selbst ohne weiteres zu einer Annäherung kirchlicher Identitäten führen kann. Solchen Verständigungsbemühungen liegt nämlich das Verständnis

2 Tatsächlich trifft diese Sicht auf Teile der Ökumenearbeit der evangelischen Landeskirchen zu.

zugrunde, dass Kirchen vor allem rechtliche und lehrhafte Entitäten sind. Dieses aus der Zeit der staatlichen Kirchenkonsistorien ererbte Verständnis ist der eucharistischen Ekklesiologie der Orthodoxie fremd.³ Und nebenbei bemerkt entspricht es doch auch gar nicht der evangelischen kirchlichen Realität.

Auch unter hermeneutischen Gesichtspunkten sollte evangelische Theologie, die doch von sich selbst immer sagt, sie sei ökumenisch und die anderen Kirchen seien viel weniger ökumenisch als sie, die Orthodoxie beachten: Die Evangelische Theologie teilt die Welt gern pauschal in reichen Norde und armen kolonialisierten Süd. Durch diese Gegenüberstellung eines „globalen Südens“ mit einem „globalen Norden“ muss die orthodoxe Identität des Ostens ausblenden. Die Vertreter der Gegenüberstellung des globalen Nordens und des globalen Südens argumentieren mit der Kolonialzeit, von der sie sich abgrenzen wollen. Sie meinen, dass ein ökumenischer Standpunkt die Perspektive wechseln müsse und anstelle der „kolonialen“ Perspektive der Okkupanten die „postkoloniale“ Perspektive der Okkupierten einnehmen müsse. Doch gerade, wenn man diese Ansicht für richtig hält, dann muss man doch auch zugeben, dass das größte koloniale Projekt der deutschen Geschichte die ideologische Durchdringung und koloniale Unterwerfung Osteuropas war.⁴ Hier wäre dann doch ein Perspektivwechsel angesagt und nicht die rhetorische Vereinnahmung der Ostkirchen durch eine westliche Theologie, die als exklusive Sprecherin eines globalen Nordens auftritt. Dies ist die große Herausforderung der Ökumene für meine Kirche, die Gefahr zu vermeiden,

3 Diesen Umstand hat das Kommuniké des vierten bilateralen Dialoges zwischen der Bulgarischen Orthodoxen Kirche und dem Bund Evangelischer Kirchen in der DDR folgendermaßen festgehalten: „Schon die ökumenischen Konzilien [...] bedurften der Rezeption / Zustimmung durch die Gemeinden. Durch die synodalen und konziliaren Strukturen hat das allgemeine Priestertum auch in Lehrfragen bis heute ein Mitspracherecht und stellt so ein Korrektiv zum Lehramt der Geistlichen dar“ (Das geistliche Amt in der Kirche. Viertes theologisches Gespräch zwischen dem Bund Evangelischer Kirchen in der DDR und der Bulgarischen Orthodoxen Kirche, in: Herrnhut. Theologische Gespräche mit der Bulgarischen orthodoxen Kirche, hrsg. v. Rolf Koppe, Hermannsburg 2001, 236).

4 Zu diesen Vorgängen aus der Perspektive der Ukraine vgl. jetzt: Andriy Mykhaleyko: Metropolit Andrej Sheptytskiy und das NS-Regime, Paderborn 2019 (im Druck).

die orthodoxen Kirchen aus dem Diskurs auszuschließen und sie gleichzeitig zu Projektionsflächen eigener Ängste werden zu lassen, sodass in Gedanken eine Gegenwelt konstruiert wird, zu der die orthodoxen Kirchen gehören.⁵ Hieraus kann dann leicht eine Anknüpfung an die nach dem zweiten Weltkrieg überwunden geglaubten kulturimperialistischen Positionen der evangelischen Theologie um 1900 erfolgen.⁶

2. Welche evangelischen Grundperspektiven auf die Ökumene mit den orthodoxen Kirchen gibt es?

Ich spreche zu Ihnen als Ostkirchenkundler. Es ist die Aufgabe der Ostkirchenkunde, als Wissenschaft kritischer evangelischer Selbstwahrnehmung zu wirken. Ökumene arbeitet mit Selbstbeschreibungen von Sprecheridentitäten, in denen implizite Fremdbeschreibungen des Gegenübers enthalten sind. Sie benötigt deshalb immer auch eine kritische Perspektive auf sich selbst. Eine selbstkritische evangelische Ostkirchenkunde wird nicht übersehen, dass protestantische Theologie wo sie über Orthodoxe Kirchen spricht, vielfach drei mögliche Rollen einnimmt: sie füllt entweder die Rolle des „Richters“ aus oder die Rolle des „Helfers“ oder die Rolle des „Büßers“:⁷

Für den „Richter“ / die „Richterin“ besteht der „Fortschritt“ in der Ökumene in der Anerkennung des Eigenen durch die Anderen. Alles, was diese Anerkennung fördert, „hat die Ökumene vorangebracht“. Alles, was diese Anerkennung hinterfragt, bedeutet „ökumenischer Stillstand“ oder „Rückschritt“. Konfessionspsychologisch gesprochen erinnert Ökumene in diesem Modell an die Abarbeitung eines Minderwertigkeitskomplexes. Was geschieht, wenn „die Orthodoxen“ „unsere“ Eigenart nicht anerkennen? Eine kritische Selbstwahrnehmung aus ostkirchenkundlicher Sicht

5 Deutlicher zeigt dies (im Anschluss an die „Balkanismus“-Analysen der bulgarischen Historikerin Maria Todorova): Irena Zeltner Pavlovic: *Imagining Orthodoxy*, in: dies. / Martin Illert, *Ostkirchen und Reformation*, Band 1, Leipzig 2018, 217-228.

6 Vgl. Illert, *Dialog* (wie Anm. 4), 311-312; eine klassische protestantische Polemik gegen die Orthodoxie enthalten die Vorlesungen Adolf von Harnacks: *Das Wesen des Christentums*, 8. Auflage, Leipzig 1913, ein Spitzensatz Harnacks lautet (ebd. 148): „Um diese Art von Religion aufzulösen, hat sich Jesus Christus an Kreuz schlagen lassen“.

7 Vgl. Martin Illert: *Protestantische Perspektiven auf das Konzil von Kreta*, *Una Sancta* 2/2018, 122-131.

wird darauf hinweisen, dass Ökumene nach ostkirchlichem Verständnis kein gremialer Rechtsakt sein kann, sondern nur durch das Wirken des Geistes entsteht.

Für den „Helfer“/ die „Helferin“ ist Ökumene ein protestantisches Erziehungsprojekt zu Verbesserung der Welt. Dieser Ansatz zielt nicht primär auf Anerkennung“ und Gleichrangigkeit, sondern nimmt implizit eine (moralische oder intellektuelle) Position oberhalb des Gegenübers ein, das in einem ökumenischen Erziehungsprozess erst an den Rang des Erziehenden herangeführt werden muss. Der Ansatz will Veränderung des Gegenübers ohne eigene Veränderung. Eine kritische Selbstwahrnehmung, die die Ostkirchenkunde hier beisteuern kann, besteht daran zu erinnern, dass die Pioniere des Gespräches einen anderen Ansatz verfolgten, nämlich den der kritischen Selbstprüfung – die Pioniere der evangelischen Orthodoxyarbeit aber vertraten einen anderen Ansatz, sie wollten durch die Begegnung mit der Orthodoxy die kritische Selbstwahrnehmung schärfen. Sucht man ein Metapher, so waren sie am ehesten „Büßer“, weil sie die Begegnung mit der Orthodoxy als einen geistlichen Weg nicht der Selbstbehauptung und des Auftrumpfens, sondern der kritischen Selbsterforschung sahen: Was lernen wir über unsere Kirche, wenn wir der Orthodoxy begegnen, könnte man die Fragestellung dieses Ansatzes zusammenfassen.⁸

3. Gibt es eine ökumenische Vision aus evangelischer Sicht?

Die kritische Selbsterforschung ist noch nicht Ökumene, sie ist nur die Vorbedingung von Ökumene. Sie kann nämlich zur Vorbedingung einer Transformationserfahrung durch Begegnung werden. Diese Transformationserfahrung macht den Kern der Ökumene aus, die wir als Kirchen nicht selbst steuern oder inszenieren können. Wir können nur den Rahmen schaffen, in dem sich eine solche Erfahrung vollziehen kann. Wir können die spezifische Vorurteils- und Abhängigkeitsgeschichte bearbeiten, wir können und gegenseitig unsere Kirchen selbst beschreiben, wir

⁸ Wichtig ist dabei der Umstand, dass die Pioniere der Ostkirchenkunde die Buße nicht für den Holocaust leisten wollten, da sie nach eigener Wahrnehmung oft selbst Opfer des Nationalsozialismus gewesen waren, sondern, dass der Umstand der Kirchentrennung als solcher für sie als Anlass zur Buße und Umkehr aufgefasst wurde (vgl. Illert, Dialog [wie Anm. 4], 24ff).

können systematisch-theologische Lehrgespräche führen, wir können unser Selbstbild und das Fremdbild, das wir vom Gegenüber haben, mit dem Ziel zu bearbeiten, einander und sich selbst besser zu verstehen, wir können konfessionskundliches Fachwissen anhäufen – das alles ist nur Vorbedingung und Rahmen für die Erfahrung der Transformation in der Begegnung, die wir nicht machen können, weil sie uns entweder ohne unser Zutun geschenkt wird oder aber nicht.

In einer solchen Erfahrung geht es nicht um die Anerkennung von Rechtspositionen, es geht nicht um den Erwerb von Wissen, es geht um mehr als um die Sensibilisierung gegenüber einander, es geht auch um mehr als um die Korrekturen der Wahrnehmung, es umfasst den Abbau von Klischees und Stereotypen, geht aber auch über diesen hinaus, es geht um die Erfahrung einer Transformation in der Begegnung. Unter dieser Perspektive ist Ökumene ein Geschehen an uns und nicht länger etwas, das wir „machen“. Wenn das stimmt, dann besteht die Aufgabe nachdem all das erledigt ist, was wir selbst leisten können, darin, das, was denn an uns in der Begegnung geschieht, zuzulassen.

THE REASONING OF CANONICAL PLURALISM WITHIN THE EASTERN ORTHODOX PERCEPTION

Professor Ph.D. Eirini CHRISTINAKI-GLAROU
National and Kapodistrian University of Athens, Greece

Abstract

From its very first steps Christianity does not distinguish between the truthfulness of Morality and the truthfulness of the Law. The Morals of the Holy Tradition are no less binding than any law. The Ecumenical legislators of the first Christian millennium did not need to follow the process of a linguistic interpretation of the Holy Canons and their sources. Today, the linguistic ground of an Inter-orthodox Synod is much more complicated. Each particular Church of the Synod, is most likely to apply the law within the limits of its own canonical and spiritual tradition. This can be easily accomplished due to its unique linguistic color. Linguistic cultures make it really difficult for the Synodical Legislator to detect if the local adjustments to the new rule are totally aligned with the canonical theory of the Synod and Its legal reasoning. The Ecumenical Synods confronted secularism as a threat from the people “outside the Church”. In the first millennium, secularism was conceived by the Christians in its collective aspect, something that kept its charm plain and shallow, comparing to the fascinating philosophical and existential depths of modern individualism. In Canon Law it is difficult for the judge to take a decision which seems to lack in objectivity or even reasonability, unless the fairness of a solution which seems to be contra logicam or contra lege has become unanimously obvious to the Body of the Church.

Keywords

Canonical Pluralism, Eastern Orthodox, Canon Law, Church, Synod.

The pre-modern world does not separate legal reality from the events of real life. For the pre-modern subjects of law legal reality is part of actual reality (Christinaki, 2018). This is why, in the pre-modern models of legal persuasion a successful transformation of logical arguments to self-evident truths is a legitimate purpose.

In the Byzantine era, the process of legal persuasion usually started with a rumor inside the Palace, continued with the public announcements of the town crier in the streets of Constantinople and achieved fulfilment at the premises of a judge. It was not strange or unlikely to see some phrases of these announcements within the text of a court decision. The people were devoted to legal tradition and was not fond of legal reformations (Sp. Troianos, 2003). The Emperor, in order to justify new legislations and to ensure the people's willingness to comply with new rules of law, used public influencers, such as military or clergy officers, as judges (Sp. Troianos, 1993). The diction of the law promoting public announcements, as well as of the court decisions appealed to the average person and stirred the emotion of the mass. The justification of the legal amendment used deductive reasoning with arguments mostly based on common sense. The vividness of the message was achieved by plotting the arguments with figurative elements, such as descriptions of current events or reference to historical paradigms.

The Church from its very steps, even before the edict *Mediolanensis*, exercised canonical persuasion by combining many kinds of oral, written and non-verbal communication. The New Testament is a reliable martyr on how the Apostles and their successors convinced people to abandon established legal convictions and follow the principles and orders of the Christian community. In the Gospels narrations of actual facts from Jesus's life and parabolic story-telling reveal His Messianic identity and the divine wisdom of His orders. In the Acts of Apostles the co-existence of miracles and dialectics reinforces the belief in the existence of true Justice within the Church. In the corpus of Paul's Letters along with the Catholic Epistles all the above are used to confirm the canonical validity of specific Old Testament orders and of some other axioms of the secular legal culture. A new holistic model of legal persuasion makes its appearance in the history of law. The prevailing qualities of Judaic and Greek-Roman legal civilizations which were filtered by Christian faith, are sustained as long as they service the idea of a catholic Christian law. Canonical catholicity made the converts from the

ethno-phyletic Jewish doctrine more agreeable towards Pax Romana and the ideals of unity and ecumenicity of the Empire. Canonical spirituality exercised irresistible charm to the faithful from the Nations. Apart from the catholic and spiritual dimension of Christian law, Christianity also administered catholic and divinely fair Justice to the World: In the Book of Revelation the coherence of legal persuasion grasps the veil of the eschatological Judgment. It is more than evidenced that in the first two centuries of Christianity, justification of the Church's order is impressively pluralistic not only in its context but also in its methods. The legal variety is reasoned on Paul's teaching on the "improvisation" of the Holy Spirit, a wide-open road to salvation with no deadlocks, no limits, except from the so called duty towards the Truth: the Truth stems from the words of Jesus, Who is the Word of God (2 Tim 4:2). The Truth is One, but it is not impersonate, nor theoretical. The Life, the Truth and the Law is a Person, not an idea. The Savior keeps His Word and saves the World by any means.

From its very first steps Christianity does not distinguish between the truthfulness of Morality and the truthfulness of the Law. The Morals of the Holy Tradition are no less binding than any law. A Violation of the Holy Tradition's Canon Law is not just illegal. It is also immoral (E. Christinaki, 2018). The Law of the Holy Tradition determines which ecclesiastical good needs canonical protection, by predicting canonical consequences in case the ecclesiastical good receives a threaten or attack (E. Christinaki, 2007). The canonical deduction for its protection is on its basis an Aristotelian one, but it should not be ignored that that canonical good is an ecclesiastical value, directly related to the soteriological Mission of the Church. The canonically protected good is of spiritual value (P. Christinakis, 1986). Since the perception of the canonically protected good stems from the holy words of the Word of God, the applier of the rule of Church law is orientated from Christian Christology (E. Christinaki, 2014).

Comparing the official legislative texts of the Great Synod in Crete (2016) with the texts of the Ecumenical Synods, one can confirm that contemporary Orthodox Churches continue to follow the same lawmaking practices of the Ecumenical Legislator of the first millennium (E. Christinaki, *tbp*). To be more specific, the Legislator of the Great Synod of Crete invokes the letter and celebrates the spirit of the Holy Scripture, presents the pragmatic picture of the problem which is to be solved, and establishes Its arguments

on the former law, giving a full and convincing reasoning for its preservation, improvement, definite amendment or temporary deviation.

However, it should be admitted that the Great Synod in Crete (2016) turned out to be extremely cautious and alert on detecting and avoiding semantic defects, if compared to the respective efforts of the Ecumenical Synods. Semantic defects are logical errors tightly related to linguistic problems (lexical, grammatical, syntactical and pragmatic problems, as well as cultural issues). The Ecumenical Synods invoked abstracts of the Holy Scripture and the Holy Fathers, texts written more or less in the very same language of their own. Today the sense of modern languages, even of modern Greek, is alien to the language of the Holy Canons and their Holy sources. Sometimes, in order to remain within the spirit of the Scripture and the Fathers, the Synod of Crete took the initiative to proceed in an authentic interpretation of Its reasoning. Abstracts from the Bible or from the corpus of the Holy Canons are used by the Synod to establish Its canonical reasoning on the ground of canonical authenticity. The Synod explains their spiritual and theological meaning, before using them.

The Ecumenical legislators of the first Christian millennium did not need to follow this process. The Fathers of the Ecumenical Synods used passages from the Scriptures as linguistic key codes, a means of conveying in a condensed phrasal “package” one or more spirituals messages along with a vast amount of theological and pastoral teachings related to them, all broadly known and well-understood by the Christian congregation (E. Christinaki, 2009). The Ecumenical Synods did not confront linguistic obstacles to use the Scripture or other famous quotes of the Holy Fathers as elements of the texts of their legislation. They could and did benefit from this remarkably effective means of canonical reasoning. The bilingual versions of the biblical and Patristic passages were easily articulated within the Greek and Latin versions of the Holy Canons. This practice exercised legal persuasion within the legal texts.

Today, the linguistic ground of an Inter-orthodox Synod is much more complicated. The ancient sources are given in their original text, but the members of the Synod, regardless their competence in Greek and Latin, eventually conceive the meaning in their native language. Moreover, linguistic pluralism challenges the unification of the semantic conceptions of the voting members of the Synod. The unanimous Synodical conception is a prerequisite for the discussions on the canonical reasoning. However,

this linguistic obstacle is not the only one. Even if the Synod manages to come to an agreement on the content of a new binding rule, as well as on its phrasing, legal persuasion continues to be an issue. Each particular Church of the Synod, is most likely to apply the law within the limits of its own canonical and spiritual tradition. This can be easily accomplished due to its unique linguistic color. Linguistic cultures make it really difficult for the Synodical Legislator to detect if the local adjustments to the new rule are totally aligned with the canonical theory of the Synod and Its legal reasoning. It is easily deducted from the above, that deductive reasoning on any canonical judgment or assessment cannot be a safe choice if not established on the ground of heuristic reasoning, a much more liberal and shrewd model.

Another impediment on being absolutely focused on the strict model of deductive reasoning is related with the difference between the circumstances of the Ecumenical Synods and the Synod of Crete. The Ecumenical Synods confronted secularism as a threat from the people “outside the Church”. In the first millennium, secularism was conceived by the Christians in its collective aspect, something that kept its charm plain and shallow, comparing to the fascinating philosophical and existential depths of modern individualism.

Hereto, the Great Synod of Crete, took a bold canonical step to the future and distinguished between individualism and secularism. The theologians of the late 20st and early 21st century seemed to have realized that a good medicine for the disease of secular individualism is not to fight individuality as a whole, but its particular secularity (I. Papapetrou, 1973). Individualism, under a thorough interpretation of the decisions of the Great Synod in Crete, takes its place in the ecclesiastical language and is used as a statement on the uniqueness and the value of the Human Person. The orthodox teaching on the uniqueness and the value of the Human Person results from the patristic theology of all Christian centuries (I. Zezioulas, 2006). However, for the first time in Church History this teaching receives canonical protection. Since the principle of the uniqueness of the Human Person becomes a canonical one, canon law scholars are now able to explain why deductive reasoning is barely followed *stricto sensu* by the orthodox ecclesiastical Judge of all eras. The research in the νομολογία of Canon Law leaves no doubt that throughout the Christian centuries, the prevalent

model of applied ecclesiastical Justice is based on a combination of heuristic reasoning and defeasible logic.

Using the defeasible model the Great Synod of Crete not only achieved to detach the meaning of individualism from the semantics of secularism, but also, liberated theology from the philosophical dilemma between individualism and collectivism (for this dilemma see among others Vered A.-Rapport N., 2002). It really made it clear that there is no need for such equilibrium or synthesis between individualism and collectivism. According to the anthropological teaching of the Great Synod of Crete, the human being is a psychosomatic being which yearns for life and has a dominant desire to defeat death. The Christians follow Christ because they believe that He is the Life. So, by free will and existential desire they accept to be constantly educated in Christ and turn themselves to spiritual beings. For the Synod of Crete, the way of being with Christ is being in Communion with the Holy Spirit, which means living the life of the Church as a member of Its body: “The life of Christians is a truthful witness to the renewal in Christ of all things – If anyone is in Christ, he is a new creation; the old has passed away, behold, all things have become new (2 Cor 5.17) – and an invitation addressed to all people for personal and free participation in eternal life, in the grace of our Lord Jesus Christ and in the love of God the Father, in order to experience the communion of the Holy Spirit in the Church. For the mystery of salvation is for those who desire it, not for those who are being coerced (Maximus Confessor PG 90.880).

The above abstract does not use deductive reasoning when it speaks for Salvation. There is no causality that being a Christian results to be a new creation, because no Christian, not even a man with the reputation of a saint is safely regarded to be in Christ, and hereto to be a new creation and a truthful witness to the renewal in Christ. However, the Synod supports that “the life of Christians is a truthful witness to the renewal in Christ of all things”. We can see that the above teaching, although questioned when it is addressed to each individual member of the Church, it is treated as an objective, reasonable and realistic claim when it is addressed to the Christian congregation as a whole. This is a vivid example of defeasible reasoning. It is a kind of reasoning which cannot be strictly deductive, neither abducting, nor inductive. The general does not always generate the particular and the particular does not always lead to the general. Since there is no determinism in each one’s salvation, there can be no determinism in the canonical

treatment of the person. However, since God's Providence has created a causality for Salvation within the Church, the Church, which is the life of Christians, is the only truthful witness of the renewal of the canonical treatment in Christ. No legal renewal can be accepted in the Church, if it is not the Church the one which decides. However, in Orthodoxy since in every local Church, there is touts Christ, legal renewal can legitimately take place locally. It's validity for the whole Church is a decision of the whole Church, but its truth is not an issue to decide, but a matter of real life.

Thanks to defeasible reasoning, in Orthodox theology the institutional faithful and the truthful faithful of the Church are distinguished in the Chalkedonean manner. It is true that not all the members of the Church are equally engaged to the mystery of Salvation in Christ, and their engagement throughout their lives is not always of the same degree. However such variations of devotion does not subdivide the Body of the Church. All the members of the Church are free-willed unique persons united in Christ which is the Same and the One throughout the centuries. The uniqueness of each human soul and its unique relation with Christ leaves no space for canonical equalitarianism. The unrepentant sins can divide the sinner from the Church, but the unrepentant sinners cannot divide the Church.

Protestantism, bearing the idea of strict division between the institutional faithful and the true faithful, sees canonical individuality in its collective version. Reformers did not seek the "spirit of the law", but discovered the "law of the Spirit" in the famed principle of sola scriptura. This principle spawned consecutively the freedom to revise the doctrines, the right to make new communities of faith, the principle of shared territoriality among more than one communities of faith and the doctrine of a Constantly Reformed Church (*ecclesia semper reformanda*). The doctrine of constant dogmatic reformation could be metaphorically visualized as a long row of different disjointed shapes, hovering randomly above grounds of dogmatic history. These detached "shapes" can be unified in one piece of artwork, a Church community, if they are framed by conventional intent. There is no need for deductive reasoning in the dogmatic and canonical synthesis for the ratification of dogmatic and canonical unity. In view of the near-bottomless list of Protestant Churches, it is quite evident that Protestantism, as a distinctive phenomenon, could not be defined outside the context of a primal general principle, which is none other than the legitimacy of doctrinal revision. In the absence of a canonical system

preventing the crossing of doctrinal boundaries, the doctrinal limits are naturally abolished. For the Orthodox and the Roman Catholics all the aforementioned are confronted as canonical nihilism which has thus fostered any kind of revelatory experience as a phenomenon and not as fact; in turn, the protestant tendency to canonical nihilism has caused the annihilation of the ancient Christological Faith.

The legalism of Protestantism is based on its conventional nature. For the doctrinal pluralism of Protestantism to be understood, there is no better example than the canonical principle of Comprehensiveness, as intended and applied by the Anglican Church. A striking aspect of the system of Comprehensiveness is the allusion to minority opinion as permissible and acceptable. In 1993, the issue of Protestantism's dogmatic pluralism takes on a new turn, following Hick's proposal for a "religiously more realistic" reading of the Christian doctrine. This so-called "Copernican" School of Theology nullifies confessional divisions along with any common Christian bedrock.

Hick's proposal intends to overcome the obstacle created by the canonical principle of Comprehensiveness, which sets ecclesiological limits to doctrinal pluralism, through the implementation of a Gordian Knot-like solution to the problem. In contrast to the theory of Comprehensiveness Hick's pluralist Christology, like many similar other cases, cancels the notion of doctrinal broadness perceived as a legitimate "synergy" of different doctrines. In effect, this theory abolishes the concept of universal and absolute truth. Not only does it simply accept minority opinion, but it undermines even the slightest interaction between doctrinal majorities and minorities, the slightest distinction between a rule and its exceptions; where Canon Law is concerned, moreover, Hick's Christology completely destroys the legitimate authority of the Holy Tradition. In its early steps, Protestantism drew its missionary strength from the teaching of absolute predestination, i.e. from the faith in a society of divinely "saved" elects. The case today is quite the opposite. J. I. Packer is concerned about how the nation-centered Anglican Church can attain an ecumenical appeal. In his effort to attract converts in North America he eventually resorts to a missionary call to "the Church of your choice".

For the Orthodox and Roman Catholic dialectic's nothing has changed and cannot be changed throughout the centuries if it refers to Christology. The Mystery of Incarnation is not subject to any variety of conceptions. Both Traditions see Incarnation as a fact not a phenomenon.

Consequently, both Traditions, cannot abandon the canonical protection of the Christological doctrine, the belief that Jesus Christ is the Son of God, the Incarnated Logos, the Head of the Church. This means, that during the first millennium, the Synods had no concern on how to prove their infallibility. They focused on trying to capture the right perception of God's will. If we put aside the canonical juxtapositions of a long period of hostility between the West and the East due to the Schisme, and if we focus on the most recent canonical legislation of both sides, we can dare an objective and reasonable comparison between the Roman Catholic and the Orthodox concept of canonical pluralism and see similarities and differentiations at the concept of infallibility.

The Vatican Synod II in *Lumen Gentium* teaches, "this infallibility with which the Divine Redeemer willed His Church to be endowed in defining doctrine of faith and morals, extends as far as the deposit of Revelation extends, which must be religiously guarded and faithfully expounded." The Great Synod of the Orthodox Church in Crete teaches "the Church translates the divine economy into concrete actions using all means at her disposal to give a trustworthy witness to the truth, in the precision of the apostolic faith". Not even once does the Synod use the word infallibility, to describe not only the Synod itself, but also, the Ecumenical and Local Synods of the past. Infallibility is a quality of perception of something that stands before us, but the Holy Synod of Crete, follows the ancient canonical Tradition, which does not make a distinction of opinion between the Church and the Synod of the Church, in the same way, someone cannot make a distinction of opinion between the person and his/her expressed will: "The Orthodox Church, in her unity and catholicity, is the Church of Councils, from the Apostolic Council in Jerusalem (Acts 15.5-29) to the present day. The Church in herself is a Council, established by Christ and guided by the Holy Spirit, in accord with the apostolic words: "It seemed good to the Holy Spirit and to us" (Acts 15.28). Through the Ecumenical and Local councils, the Church has proclaimed and continues to proclaim the mystery of the Holy Trinity, revealed through the incarnation of the Son and Word of God".

The example of canonization throws light on the subject. The recognition of a local saint in the Roman Catholic Church is decided to be infallible, only if the decision is taken for the whole Church community. Since the whole Church decides then the decision is catholic, and since it is catholic

it is infallible. In the Orthodox context, the canonization of a saint is and can remain an issue of the local Church. When it is decided locally, the other Churches do not feel obliged to follow the decision, not even to judge or examine the infallibility of this decision. They are free to add the name of the Saint in their own heartology, or not to do so (D. Nikolakakis, 2017).

Defeasible reasoning finds its fullest expression in canonical jurisprudence. The Ecumenical Synods decided if an action is in principle immoral. They could not and did not determine all the circumstances under which this action could become justified. In this context, the canonical decisions of the Ecumenical Synods support canonical pluralism with historical paradigms of juridical reasoning. The πλήρωμα (pleroma) of the Church decides for the infallibility of the Synodical decisions. A Synod can neither proclaim nor guarantee infallibility on its juridical work. The apophatic theology confirms that all reasoning is at most defeasible, and no such thing as deductive reasoning actually exists, since it is impossible to be absolutely certain of all the facts, to know for sure that nothing is unknown and to be absolutely certain that all juridical preconceptions are valid. Defeasible reasoning cannot tell with certainty what is fair, but it can detect the unfairness and can help the judge to avoid being unfair in his judgment. The qualities of objectivity and reasonability are the cornerstones of fair justice. However, it is also fair to admit that sometimes unfair jurisdiction does happen. In conventional laws objectivity is rigidly binding in such a degree that it can jeopardize reasonability and fair justice. In Canon Law it is difficult for the judge to take a decision which seems to lack in objectivity or even reasonability, unless the fairness of a solution which seems to be *contra logicam* or *contra lege* has become unanimously obvious to the Body of the Church. Even the most developed and sophisticated legal systems are defeasible, since they cannot eliminate the possibility of a judicial error, a decision *contra realitatem*.

Selected Bibliography

Christinaki Eir., «Dogmatic Pluralism and the Canonical Theory of Comprehensiveness», *Theologia* 1/2019 89-106 ed. Holy Synod of the Church of Greece (in Greek).

- A Canonical Theory of the Ecclesiastical Penalty, [Nomokanonika Analekta 11], ed. Gregore, Athens 2018 (in Greek).

- «The law making method of the Great Synod of Crete», to be published at the Volume of the The International Conference organized by the University of Thessaloniki under the topic The Holy and Great Synod of Crete. Orthodox Theology in the 21st century, Thessaloniki 2018.

- «The undermined contribution of St Gregory the Theologian to Canon Law», *Philotheos* 14 (2014) 102-116.

- Critical restoration and use of 1 Tim. 3:6 within the Holy Canons, ed. Epektase, Thessaloniki 2009 (bilingual in Greek and English version).

- The principle of legality in the Holy Canons. The principle of no punishment without pre- existing law in the Canons of the Ecumenical Synods, *Nullum crimen nulla poena sine lege praevia. Case Study*, [Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte, Athener Reihe 17] ed. Sakkoulas, Athens-Komotene 2007 (in Greek with English Summary).

Christinakis P., *The subjective elements of the offense*, Athens 1986.

Nikolakakis D., «The ecclesiastical procedure for the recognition of saints according to the canonical tradition of the Orthodox Church», *Theologia* 1/2017 83-134 ed. Holy Synod of the Church of Greece (in Greek).

Zezioulas I. Metr. of Pergamos, «The law of the Person», in *Ορθοδοξία και σύγχρονος κόσμος* (=Orthodoxy and the contemporary world), ed. Institution of Holy Monastery of Kykkos, Nicosia 2006, 82-106.

Papapetrou I., *The eccentricity [ιδιοτροπία] as a problem of ontological morality*, Athens 1973 (in Greek).

Troianos Sp. «The position of the solicitor/judge in the byzantine society», in *Όψεις της βυζαντινής κοινωνίας* (= Aspects of the Byzantine society) 9 ed. Goulandre - Chorn Institution, Athens, 1993 (in Greek).

-«The byzantine man before the law», in *Βυζαντινό Κράτος και Κοινωνία, Σύγχρονες κατευθύνσεις της έρευνας*, (=Byzantine State and Society. Contemporary directions on Research) ed. Herodotos, National Institution of Research, Athens 2003, 27-56 (in Greek).

Vered A.-Rapport N., «Preamble», *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*, Pluto Press, London – Sterling – Virginia 2002.

O SCRIERE A LUI SEVASTOS KYMINITIS ADRESATĂ VOIEVODULUI CONSTANTIN BASARAB

Associate Professor Ph.D. Athanasios GLAROS
National and Kapodistrian University of Athens, Greece

Abstract

Sevastos Kyminitis was one of the most important teachers and spiritual personalities of the 17th century. In 1689 he accepted Constantine Basarab's invitation, the ruler of Wallachia, to take over the position of director of the Bucharest Academy. In Bucharest, with his basic knowledge and theological training, Sevastos became a centre of attraction for Greek learners, with an important and positive contribution to the cultural development of Wallachia. Constantine Basarab wanted a renewal of the royal tradition and therefore urged Kyminitis to write words for different manifestations of either court or public life. Constantine Basarab's interest was in the parenetic words of Isocrates, the deacon Agapius to Justinian, Synesius to Arcadius the eldest son of Theodosius and Theophylact of Bulgaria to Constantine Porphyrogenetus. The result of Basarab's interest was the writing of the above-mentioned works in a simpler Greek language. Letters with dedication precede these writings of Kyminitis. Of particular interest is the letter dedicated to Constantine Basarab regarding the paraphrase of the work addressed to Justinian and composed by deacon Agapius: Codex 577 of the Romanian Academy and Codex 62 of the Library of Greek Philologists School in Constantinople. Kyminitis addressed Constantine Basarab and declared that he dedicated his old parenetic words with great educational value, made for him. The text includes a brief teaching about the true knowledge distinguished in two parts, theoretical and practical. The text has great originality. At first glance it is not essentially a classical text designed for the ruler, but its teaching is part of a species of Byzantine literature. It is a text that

explains what a precise literary species is, what works are representative and its best models, how these models are hierarchized, what exists and why, the form of the chapters it contains, what it generally offers the reader and what literary form offers Constantine Basarab, therefore especially to the ruler. Therefore, according to its content this text is a historical-philological teaching, but at the same time, in many places it has a moralizing and parenetic form according to the model of writings addressed to the rulers.

Keywords

Sevastos Kyminitis, Wallachia, Constantine Basarab, writings addressed to the rulers, species of Byzantine literature.

1. Sevastos Kyminitis și legăturile acestuia cu Constantin Basarab

Sevastos Kyminitis, unul dintre cei mai importanți profesori și una dintre fizionomiile spirituale cel mai importante ale sec XVII, s-a născut în anul 1630 în satul Hozi, supranumit și Kymina¹. Educația sa o primește de la preoții din Trapezunt. Mai târziu, a studiat la Academia patriarhală din Constantinopol. A avut ca profesori pe Ioannis Karyofillis, director al academiei (1641-1665) și pe Alexandru Mavrocordat (1665-1671) care a urmat la conducerea academiei². Obligațiile sale de director de gimnaziu le-a exercitat vreme de 11 ani, până în anul 1682, când a demisionat datorită suspendării cursurilor și a comitetelor școlii, întorcându-se în patria sa, în Trapezunt³.

1 Έ. Κυριακίδης, *Βιογραφίαι τῶν ἐκ Τραπεζοῦντος καὶ τῆς περὶ αὐτὴν χώρας ἀπὸ τῆς ἀλώσεως μέχρις ἡμῶν ἀκμασάντων λογίων, μετὰ σχεδιάσματος ἱστορικοῦ περὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ Φροντιστηρίου τῶν Τραπεζουντίων*, Αθήνα 1897, p. 62. Μ. Γεδεών, *Χρονικά τῆς Πατριαρχικῆς Ακαδημίας. Ἱστορικαὶ εἰδήσεις περὶ τῆς Μεγάλης τοῦ Γένους Σχολῆς 1453-1830, Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1883*. Vezi și G. Podskalsky, *Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας 1453-1821. Ἡ Ὀρθοδοξία στὴ σφαῖρα ἐπιρροῆς τῶν δυτικῶν δογματῶν μετὰ τὴ μεταρρύθμιση*, trad. Γεωργίου Μεταλληνοῦ, ed. Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, Αθήνα 2005, p. 344 precum și bibliografia aferentă.

2 G. Podskalsky, *Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας 1453-1821...*, p. 345.

3 Cu Mavrocordat era legat printr-o prietenie deosebită după cum se vede din corespondența celor doi. Cu toate că Mavrocordat i-a propus să meargă în Europa, el preferă să se

Acolo a întemeiat o școală în limba greacă unde a predat între anii 1682-1689⁴. În acel an (1689) se hotărâște să părăsească funcția de director și să accepte invitația domnitorului Valahiei Constantin Basarab, de a prelua funcția de director al Academiei din București⁵. După părerea generală, a fost primul profesor al Academiei din București⁶. La București, Sevastos,

întoarce în patria lui, în Trapezunt. Vezi E. Κυριακίδης, *Βιογραφία τῶν ἐκ Τραπεζοῦντος...*, p. 63 și M. Γεδεών, *Χρονικά τῆς Πατριαρχικῆς Ακαδημίας...*, p. 109.

4 A. Καραθανάσης, *Οἱ Ἕλληνες Λόγιοι στή Βλαχία (1670-1714). Συμβολή στή μελέτη τῆς Ἑλληνικῆς πνευματικῆς κίνησης στίς Παραδουνάβιες Ἡγεμονίες κατά τήν προφαναριώτικη περίοδο*, ed. Ἀδελφῶν Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2000, p. 83 și urm. G. Podskalsky, *Ἡ ἑλληνική θεολογία ἐπί Τουρκοκρατίας 1453-1821...*, p. 345. Despre înlăturarea lui de la Academia Patriarhiei, vezi X. Καρανάσιος, „Ἡ ἀποπομπή τοῦ Σεβαστοῦ Κυμινῆτη ἀπό τήν Πατριαρχική Ακαδημία καί ἡ ἴδρυση τοῦ Φροντιστηρίου Τραπεζοῦντας”, *Μεσαιωνικά καί Νέα Ἑλληνικά*, vol. 7, Ἀθήνα 2004, pp. 67-81. Vezi și E. Κυριακίδης, *Βιογραφία τῶν ἐκ Τραπεζοῦντος...*, pp. 65 și urm. În acea perioadă a luptat din greu și s-a confruntat cu un oarecare succes cu prozelitismul romano-catolic din Trapezunt. Misionarii romano-catolici au abandonat orașul și s-au orientat înspre Armenia (E. Κυριακίδης, *Βιογραφία τῶν ἐκ Τραπεζοῦντος...*, p. 66 și M. Γεδεών, *Χρονικά τῆς Πατριαρχικῆς Ακαδημίας...*, p. 109).

5 G. Podskalsky, *Ἡ ἑλληνική θεολογία ἐπί Τουρκοκρατίας 1453-1821...*, p. 345.

6 Se spune că locul acesta se datorează cunoștințelor pe care le-a avut în cercurile Patriarhiei de Constantinopol și, în mod deosebit, datorită recomandărilor și informațiilor pe care le-a avut Constantin de la Ioan Karyofillis și de la Dositei Nottara, Patriarhul Ierusalimului, precum și de la Neofit, Mitropolitul Adrianopolei (T. Γριτσόπουλος, *Πατριαρχική Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή*, [Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις Φιλεκπαιδευτικῆς Ἐταιρείας 37], vol. Α', Ἀθήνα 1966, p. 254). Evident că în legătură cu data sosirii lui Kyminitis la București există dezacorduri. Astfel, unii susțin că a sosit în timpul domniei lui Șerban Cantacuzino în timp ce alții, în timpul domniei lui Constantin Basarab, însă plasează întemeierea Academiei între anii 1692-1695. Convingerea comună a tuturor este însă că a existat un prim dascăl și director al școlii. O părere cu totul deosebită o exprimă Kleoboulos Tsourkas. (I. Κόλλια, „Ὁ Σεβαστός Κυμινῆτης καί ἡ ἴδρυση τοῦ Φροντιστηρίου τῆς Τραπεζοῦντας”, *Ἑλληνικά* 30.2 (1977-1978) 280-306, ἐδῶ: 287-288), care separă sosirea lui Kyminitis la București de întemeierea Academiei, considerând că Academia s-a întemeiat de către Cantacuzino și primul dascăl ar fi fost Ghermanos Lokros (vezi despre aceasta Cleobule Tsourkas, Germanos Locros, Archeveque de Nysse et son temps (1645- 1700), Θεσσαλονίκη 1970) care în perioada aceea participa la traducerea Sfintei Scripturi în limba română, în timp ce Kyminitis a ajuns probabil în 1688

cu cunoștințele sale de bază și cu pregătirea sa teologică⁷, devine un pol de atracție pentru învățații greci, cu o importantă și pozitivă contribuție la dezvoltarea culturală a Țării Românești. Prezența activă a învățaților greci în Principatele Române se datorează faptul că, după căderea Imperiului Bizantin, domnitorii acestor locuri s-au autointitulat ca și continuatori ai tradiției bizantine. Urmarea (cauza) tuturor acestora a fost căsătoriile mixte între casele domnitorilor valahi și greci. Împrejurările pentru dezvoltarea educației grecești la curțile domnești din perioada evului mediu au fost prielnice, cu tendință de îmbunătățire și dezvoltare, conform cu evoluția timpului⁸. Kyminitis a fost un transmitător fidel al cunoștințelor de bază

când a și preluat conducerea Academiei, care luase un nou avânt în perioada lui Basarab (A. Καραθανάσης, *Οί Έλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1670-1714)*, pp. 69-81 – Constantin Brâncoveanu Basarab, cu origine bizantino-romană, după caracterizarea lui Atanasie Karathanasis, a fost domn al Valahiei în perioada 1699-1714, fiind considerat între reformatorii Țărilor Române datorită și inițiativei lui de a înnobila curtea domnească cu învățați greci, care au ajuns în București din Italia și din Fanar. Pe bună dreptate a fost numit filoelen și a fost caracterizat ca un mecena al epocii sale. A fost executat de către turci la 15 august 1714 învinuindu-l că a participat la o acțiune a rușilor împotriva Înaltei Porți). A. Camariano-Cioran, dintr-o altă poziție, după toate părerile înclină să situeze sosirea lui Kyminitis la sfârșitul anului 1689 și să considere Academia lucrarea lui Cantacuzino (I. Κόλλια, „Ο Σεβαστός Κυμινήτης και ή ίδρυση του Φροντιστηρίου της Τραπεζούντας”, pp. 287-288, care ne trimite spre lucrarea lui A. Camariano-Cioran, *Les Academies Princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs, Thessalonique 1974*, pp. 363-372). În sfârșit se pare că răspunsul este dat de însuși Kyminitis printr-un cuvânt care l-a adresat lui Basarab unde se arată: „... faima școlii grecești în această societate e recunoscută bineînțeles prin ceea ce face, cei dintâi fiind și nu doar primii între alții... [και πρώτοι μόνον ουχί και μόνοι τῶν ἄλλων ἐν τῆδε τῇ πολιτείᾳ και αὐθεντία προέγνωτε καταστήσαι, τὸ Ἑλληνικόν φημι Φροντιστήριον...]” (E. Hurmuzaki, *Documente privitoare la Istoria Românilor. Texte grecești*, București 1909, p. 219. Vezi și A. Καραθανάσης, *Οί Έλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1670-1714)*, p. 221).

7 T. Εὐαγγελίδης, *Ιστορία της Ποντικής Τραπεζούντας*, Θεσσαλονίκη 1994, p. 333.

8 În această epocă întâlnim faimoase colonii grecești care se ocupau cu comerțul în importante regiuni ale Valahiei, călugări greci care au ca și misiune când administrarea averilor bisericești, când stoparea propagandei catolice, care duc împreună cu ei multe manuscrise din mănăstirile răsăritene grecești, precum și greci fanarioți care lucrează ca și sfetnici și secretari la curțile domnești.

grecești și ale literaturii teologice, cu o gândire ortodoxă și cu o bogată activitate metodică și de scriitor⁹. Pentru o perioadă de 12 ani, până în data de 6 septembrie 1702¹⁰, ziua emigrării sale, a ocupat funcția de director al Școlii din București, manifestând în mod autentic și deosebit expresivitatea educației fanariote. În timpul activității sale didactice la București a avut ca elevi pe Eustatie Lambros din Iannina, Georgios Ipomenas, Serafim Tasis, Panagiotis Sinopevs, Georgios Trapezuntul-Hrisogonos, Neofit și Hrisant Nottara, Lazaros Scrivas, Anastasie Bunelis și Georgios Kastriotis. În istoria ei academia a avut învățați profesori precum Teodor Trapezuntul și Georgios Trapezuntul-Hrisogonos și a atras elevi din Grecia, care o parte din ei au jucat un rol activ în înflorirea vieții culturale și politice a țărilor din jurul Dunării¹¹.

Kyminitis a fost preocupat de filologie, filozofie și teologie. A scris opere dogmatice, antologii și multe epistole. A predat pe Apolonius, Pindar,

9 Α. Παπαδόπουλος-Κεραμέας, *Κατάλογος τῶν ἐν τῷ Ἑλληνικῷ Φιλολογικῷ Συλλόγῳ Χειρογράφων βιβλίων*, Κωνσταντινούπολις 1892, p. 227.

10 În cinstea ultimului urmaș al comnenilor, Ioannis Komninos, a scris pe mormântul lui din Mănăstirea Sf. Sava din București următorul epitaf: „Ἐνθαᾶδε κείται πρεσβύτου σοφοῦ δέμας κλησιν Σεβαστοῦ καὶ γένος Κυμινήτου, πατρὶς Τραπεζοῦς ὧπερ ἦν κλεινὴ πόλις. Ἀλλ' ὦ μαθητῶν πληθὺς, ὡς εὐγνωμόνως, οἷς αὐτὸς ἐξέδωκε παιδείας λόγιοι, διδασκάλῳ σπείσατε δάκρυ κειμένῳ. Σβέσθη σοφῶν γὰρ λύχνος ἐκ μέσου μέγας, καὶ Χριστὸν αἰτήσασθε τῶν πόνων γέρας αὐτῷ παρασχεῖν τὴν ἄνω κληρουχίαν. Ἐν ἔτει 1702, Σεπτεμβρίου 6, ἡμέρα Κυριακῆ» [Aici odihnesc osemintele înțeleptului bătrân, cu numele Sevastos, cu neamul Kyminitis, patria lui Trapezund, foarte renumit. Dar voi, mulțimea ucenicilor lui, care pentru voi a tipărit atâtea cuvinte ziditoare, arătați recunoștința voastră cu vărsare de lacrimi aici unde odihnește. Deoarece, s-a stins marele sfeșnic dintre înțelepți și cereți de la Hristos cununa ostenețelor lui, să-l faci părtăș moștenirii cerești. Duminică, 3 Septembrie 1702]. Vezi, E. Κυριακίδης, *Βιογραφία τῶν ἐκ Τραπεζοῦντος...*, p. 68; M. Γεδεών, *Χρονικὰ τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας...*, p. 109; I. Κόλλια, „Ὁ Σεβαστὸς Κυμινήτης καὶ ἡ ἴδρυση τοῦ Φροντιστηρίου τῆς Τραπεζοῦντος”, p. 282; Α. Καραθανάσης, *Οἱ Ἑλληνες λόγιοι στὴ Βλαχία (1670-1714)*, p. 89; G. Podskalsky, *Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας 1453-1821...*, p. 345.

11 Α. Καραθανάσης, *Οἱ Ἑλληνες λόγιοι στὴ Βλαχία (1670-1714)*, passim. Vezi și C. Karanasios, *Sebastos Trapezuntios Kyminetes (1632-1702). Biographie, Werkheurstik und die editio princeps der Exegese zu De virtute des Pseudo-Aristoteles*, [Serta Graeca, Beiträge zur Erforschung griechischer Texte 10], ed. L. R. Verlag, Wiesbaden 2001, pp. 33-34.

Hesiod, Euripide, Sofocle, Lucian, Pitagora, Grigorie Teologul, Vasile cel Mare și Antologia lui Maxim Planudes¹². De asemenea, a predat filozofie și logică, a parafrazat din Aristotel despre virtuți și patimi și din Teofil Koridalea despre suflet și despre nașterea și decăderea moravurilor¹³. A fost mai presus de toate dascăl¹⁴.

Respectul boierilor pentru persoana lui a fost mare. Unul dintre boierii Cantacuzino, în epistolele lui către David Corbea, însărcinat ca diplomat în Rusia, consideră că este necesar și obligatoriu să aducă la cunoștință știrile lui Kyminitis. A legat o strânsă prietenie cu Constantin Basarab după cum dovedesc cuvintele sale de laudă și scrisorile sale. Sevastos a pus în legătură atât pe Constantin, cât și cercul oamenilor învățați ai curții cu prețioasa comunitate a înțelepților greci din toate zonele. Constantin a dorit o reînnoire a tradiției domnești și de aceea l-a îndemnat pe Kyminitis să scrie cuvinte pentru diferitele manifestări fie ale curții, fie ale vieții publice. Dintre aceste cuvinte, unele au fost rostite de către el însuși, altele de către diferiți elevi de-ai lui. Trebuie să accentuăm aici că pe Kyminitis l-a interesat în mod deosebit progresul academiei după cum arată în mod deosebit într-un cuvânt al său de laudă adresat domnitorului Constantin¹⁵. În cuvântul progres el consideră lucru „mântuitor și înnoitor”. De altfel, nu

12 Α. Καραθανάσης, *Οί Έλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1670-1714)*, p. 86; Α. Σκαρβέλη-Νικολοπούλου, *Τα μαθηματάρια των Ελληνικών σχολείων της Τουρκοκρατίας*, ed. Σύλλογος πρὸς διάδοσιν Ωφελίμων βιβλίων, Αθήναι 1994, p. 235.

13 Α. Καραθανάσης, *Οί Έλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1670-1714)*, p. 89.

14 Α. Καραθανάσης, *Οί Έλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1670-1714)*, p. 89.

15 În codicilele 179, ff. 90-92, citim următoarele: „...καὶ θελήσατε κοντᾶ εἰς τὰ ἄλλα νὰ καταστήσετε καὶ σπουδαστήριον, διὰ νὰ διδάσκετε μετὰ μέσων τῶν διδασκάλων καὶ τὸ φῶς καὶ τὴν προκοπὴν τῶν πραγμάτων, τοὺς εὐγενεῖς τε καὶ φιλομαθεῖς τῶν νέων καὶ πάντας τοὺς βουλομένους καὶ ξένους καὶ ἐντοπίους, πρᾶγμα ὅπου καλὸν μεγαλύτερον δὲν ἐδόθηκε ποτὲ εἰς τὸν κόσμον μὲ τὴν πάνσοφόν της κυβέρνησιν, καθὼς ἡ ἀμάθεια καὶ ἡ ἀπαιδευσία εἶναι ὅπου προξενᾶ ὅλα τὰ κακὰ εἰς τὸν κόσμον...” [..și ați dorit, pe lângă altele, să ridicați și școală, unde să învățați lumina și progresul lucrurilor prin intermediul dascălilor, pe tinerii cucernici doritori și iubitori de învățătură, fie străini sau localnici, lucru mai mare ce nu s-a dat niciodată în lume, prin grija atotînțeleptului guvern, după cum neînvățătura și nepregătirea, oriunde ar fi, pricinuieste toate relele din lume.] (Α. Καραθανάσης, *Οί Έλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1670-1714)*, p. 87).

este întâmplătoare părerea care exprimă epoca aceea: „Τί τῆς ἔλειπε τῆς πολιτείας ταύτης, διὰ τὴν φημίζεται καὶ τὴν μακαρίζεται καὶ τὴν κηρύττεται εἰς ὅλην τὴν οἰκουμένην εὐδαιμονεστάτη καὶ μακαρία καὶ παρὰ πᾶσαν ἄλλην πόλιν καὶ χώραν; Δὲν εἶναι ἄλλο, παρὰ μόνον ἡ βασιλισσα καὶ κορυφαία καὶ ὑπερτάτη πασῶν ἀρετῶν καὶ πρόξενος πάντων τῶν ἐν ἀνθρώποις καλῶν, ἡ σοφία λέγω καὶ ἡ εὐκοσμία καὶ ὁ στολισμὸς τῶν ψυχικῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἄλλων ἠθικῶν ἀρετῶν” [Și ce i-a lipsit societății acesteia, să fie mai vestită și mai fericită și să fie propovăduită în toată lumea, atotbinecuvântată și fericită decât toate orașele și țările? Nu este altceva decât numai împărăteasa și vârful și supremul tuturor virtuților și pricina a toate bunurilor omenești, înțelepciunea zic și bunătatea și înveșmântarea puterilor sufletești și a altor virtuți morale].

Kyminitis a fost profesorul fiului cel mare a lui Constantin. La fel, a continuat să pună la dispoziția domnitorului texte care îl vor ajuta să cunoască cultura greacă veche, dar și gândirea bizantină. În paralel cu toate acestea, s-a preocupat să scrie și să rostească cuvinte de elogiere (laudă), precum și alte texte de educație cetățenească, totdeauna în scopul să arate însușirile preabunului domnitor și să-l ajute în exercitarea cinstită a puterii. Constantin nu doar că l-a remunerat pe toată perioada profesoratului său, ci a fost interesat de opera lui și a încercat să se folosească el însuși de educația lui Kyminitis. I-a cerut, de asemenea, să scrie o lucrare cu apoftegmele împăraților, generalilor și filozofilor și să-l ajute astfel încât să cultive îndemânări oratorice pe care credea că le are. Interesul lui Constantin Basarab a fost pentru cuvintele parenetice ale lui Isocrate, diaconul Agapie către Iustinian, Sinesie către Arcadie fiul cel mare a lui Teodosie și Teofilact al Bulgariei către Constantin Porfirogenetul. Rezultatul interesului lui Basarab a fost scrierile operelor mai sus amintite într-o greacă mai simplă. Acestor scrieri ale lui Kyminitis le premerge scrisori cu dedicație. Cea care prezintă un interes deosebit este scrisoarea dedicată lui Constantin Basarab în legătură cu parafraza lucrării adresate lui Iustinian compusă de diaconul Agapie. Codicilele 577 (ff 12)¹⁶ al Academiei Române și Codicilele 62 (ff 101-107) al Bibliotecii Școlii Filologilor Greci din Constantinopol.

16 Textul s-a primit în transcrierea manuală a Profesorului onorific κ. Αθανασίου Καραθανάση, căruia îi mulțumesc pentru gestul binevoitor.

2. Scrierea adresată lui Constantin Basarab comparată cu scrierea adresată lui Iustinian

Parafrazele textului scrierii¹⁷ pentru Iustinian pe care le adresează Sevastos Kyminitis către binefăcătorul său, domnitorul Țării Românești Ioan Constantin Basarab Voievod, sunt precedate de o dedicație care poartă caracteristicile unei epistole. Are o prefață și un epilog, precum și o dată precisă, după cum arată analiza cu privire la identitatea filologică și a înțelegerii cuprinsului textului.

Înțelesul textului: Kyminitis se adresează lui Constantin Basarab și declară că îi dedică vechile cuvinte parenetice cu o mare valoare educativă, întocmite pentru el. În text se cuprinde o scurtă învățătură despre adevărata cunoaștere care se distinge în două părți, partea teoretică și partea practică. Partea teoretică a învățaturii și a cunoașterii examinează firea tuturor celor ce sunt: cele de pe pământ și cele din cer, omenești și dumnezeiești, simțite și inteligibile. Partea teoretică a învățaturii și a cunoașterii se referă la fapte și învață pe oameni cum trebuie să guverneze, care sunt cele de laudă, cele bune, cele folositoare și cele mântuitoare care trebuie evidențiate, dar și a face binele și cele trebuincioase lor, de asemenea și cele păguboase, vătămătoare de suflet, distrugătoare care trebuie îndepărtate. Însă, partea practică a învățaturii se distinge în trei trepte: morală, economică (gospodărească) sau cum am zice azi administrarea vieții de familie și în sfârșit, politică sau deontologie politică care îl învață pe domnitor cum să conducă corect. Natura acestei trepte politice poate fi caracterizată și ca împărătească, aristocratică sau democratică. Desigur că Kyminitis continuă cu analiza textului făcând comparație între cele trei învățături zicând că cel ce învață pe un om este folositor doar pentru unul, cel ce învață un familist este

17 În timp ce la discursurile encomiastice adresate împăraților scriitorul descrie virtuțile specifice domnitorului, la textele adresate domnitorului, editorul lor, datorită legăturilor sale personale adresează sfaturi speciale domnitorului luând opiniile sale de la personalitatea împăratului și din împrejurările speciale și din perioada de timp specifică (H. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, vol. Α', p. 246; K. Παϊδας, *Η θεματική των βυζαντινών "κατόπτρων ηγεμόνος" της πρώιμης και μέσης περιόδου (398-1085). Συμβολή στην πολιτική θεωρία των βυζαντινών*, ed. Γρηγόρη, Αθήνα 2005, p. 20). Pentru textele adresate domnitorului și tematica lor vezi, H. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, pp. 245-256 și K. Παϊδας, *Η θεματική των βυζαντινών "κατόπτρων ηγεμόνος"...*, pp. 19-30, precum și bibliografia aferentă.

folositor întregii familii, însă cel ce învață un împărat este folositor întregii împărății. Prin urmare, după cum există familia unei persoane, tot așa există și învățătura economică a persoanei morale și după cum există un întreg regat pentru o familie, tot așa există și învățătura politică a economiei.

În ceea ce privește esențialul învățaturii politice și caracteristicile pe care este dator să le aibă un domnitor ideal, Kyminitis, în același codice menționează că mai întâi de toate trebuie să întrecă pe toți ceilalți în virtute și vrednicie. În mod concret, are datoria să fie recunoscător față de Dumnezeu și față de locul pe care îl ocupă, să facă doar lucruri plăcute lui Dumnezeu și bine, să fie față de toți ceilalți blând, dăruitor, fără răutate, pașnic, binevoitor și vorbăreț. Trebuie, de asemenea, să aibă dispoziție în mod deosebit față de supușii săi. Să-și păstreze totdeauna sufletul și mintea pure și curate încât să primească dumnezeieștile străluciri pentru a avea discernământ în tot ceea ce trebuie să facă, dar și cele ce nu trebuie să vorbească, dar și să le facă cu toată precauția și cugetarea și pe toate să le facă cu acribie, să fie statornic în opinia lui, curajos la suflet, să nu fie influențat de schimbările oamenilor sentimentali, să nu se ia după lingușirile presupușilor prieteni și să se încreadă doar în prietenii adevărați și credincioși. Îl sfătuiește, la fel, să aibă gândire statornică, opinie liberă și neschimbătoare și să mențină totdeauna o stabilitate în schimbarea lucrurilor. Îi cere în continuare, să aibă smerenie, să nu se laude cu puterea sa, să cinstească și să respecte mai întâi de toate pe Dumnezeu, să guverneze dar și să trăiască în frică de Dumnezeu, să împărățească mai întâi de toate peste el însuși supunând patimile iraționale din minte și, în sfârșit, să fie înfricoșător pentru dușmanii săi și cu iubire de oameni pentru supușii săi. Să fie așadar, maiestuos și totodată modest. Continuă, întărind faptul că toate îndrumările de mai sus trebuie să fie studiate continuu și cu mare atenție de către împărați și domnitori, deoarece este vorba de o comoară care se poate obține cu un mic efort și contribuie la o guvernare reușită. Modul dezvoltării înaltelor virtuți, care trebuie să împodobească fiecare domnitor își are începutul în întregime, în lucrarea dedicată domnitorilor „Tradiția”. De altfel, aceasta este și cauza pentru care Kyminitis insistă să explice, să îndemne și să sfătuiască indirect pe toți domnitorii la studierea operelor mai sus amintite. La sfârșit se adresează la persoana întâi, lui Basarab și îl îndeamnă să citească neconținut aceste îndemnuri și să guverneze sub îndemnul lor. În

concordanță cu cele spuse de Kyminitis, Dumnezeu este cel ce dă puterea domnitorului și acela în mod corespunzător îi dă și răsplata lui în împărăția cerurilor, atâta timp cât sfătuiește drept poporul Lui.

3. Originalitatea textului

Textul acesta prezintă o mare originalitate. La o primă vedere nu este în esență un text clasic dresat domnitorului, însă învățătura sa se înscrie într-o specie a literaturii bizantine. Este un text care explică ce specie literară precisă este, care opere sunt reprezentative și cele mai bune modele ale ei, cum se ierarhizează aceste modele, ce există și de ce, forma capitolelor pe care le cuprinde, ce oferă în general cititorului și ce formă literară oferă lui Constantin Basarab, deci în mod deosebit domnitorului. Așadar, acest text după cuprinsul lui este o învățătură istorică-filologică adresată domnitorilor, dar în același timp, în multe locuri se descoperă a avea formă moralizatoare și parenetică după modelul scrierilor adresate domnitorilor. Seamănă, așadar, cu un text necanonice în ceea ce privește forma de exprimare, care câteodată este declarativă, iar altădată descriptivă. Cititorul are câteodată în fața lui un text care cuprinde conținutul și ideile principale a vechilor texte adresate domnitorilor, iar altădată același text se transformă într-un text plin de sfaturi și parenetic, în mod precis pentru domnitor, cu mențiunea pentru prezenta situație, pentru clipa prezentă cum în mod precis sunt toate celelalte texte adresate domnitorilor.

Această epistolă originală pe care Kyminitis însuși o numește a fi dedicată cuiva, așadar cu dedicație, nu este o simplă scrisoare explicativă. Este o introducere la învățătura parenetică, care scoate în evidență conținutul metodelor și îl introduce pe domnitorul-ucenic în studiul textelor adresate domnitorilor. În același timp, ea însăși cuprinde elemente parenetice independente și primare, sfaturi individuale după modelul textelor dedicate domnitorilor. Acest text este ceea ce astăzi am putea numi „o încercare pedagogică” o învățătură unitară care alternează cu o narațiune pedagogică, deoarece răspunde la diverse întrebări, cum ar fi: spre ce, cine, când, unde, cum? Răspunzând acestor întrebări profesorul transmite informații despre cunoaștere. Însă, în încercarea pedagogică, pedagogul îl include și pe „de ce”. Deoarece pedagogul trebuie să obțină și această cunoștință. La acest răspuns Kyminitis dezvoltă părerea și învățătura sa la modul de încercare (probă) utilizând ca material de încercare pentru a construi argumentele sale fie elemente din textele dedicate domnitorului, pe care le propune

spre studiu, fie și din vastele cunoștințe ale educației sale. Ca să răspundă independent la „de ce”, deci să arate obligațiile și beneficiul lui Constantin din studiul vechilor texte dedicate domnitorilor nu aduce simplu elementele lor. Sfătuiește și îndeamnă el însuși cu afirmații care au drept scop să se adreseze direct domnitorului, după cum îl cunoaște, cu un caracter deosebit, în împrejurări practice concrete și în legături concrete care există între ei. Această legătură este complexă. Este legătura între domn și supus, după cum același domnitor este ucenic și supusul, dascălul lui. Prin această prismă se explică limpede creația lui, originalitatea operei, a cărei valoare didactică este descoperită din dedesubturile vechilor texte adresate domnitorilor. Cu un stil pedagogic impecabil, Kyminitis dă o lecție de diplomatie pedagogică, punând în valoare tehnica bizantină a cunoașterii în epoca lui, devenind deschizător de drum al pedagogiei moderne. Prin intermediul tehnicii multor texte adresate domnitorilor, Kyminitis învață (predă) direct și în destule situații indirect, fără a face cunoscut rolul său didactic. Unde se descoperă ca dascăl direct, devine mai filozofic, iar învățătura sa se ridică la un nivel teoretic mai înalt. Cu alte cuvinte, recunoaște superioritatea intelectuală a ucenicului și transcrie învățătura într-un câmp de comunicare neutru și impersonal, cu un stil care îți aduce aminte, dar nu învață. Cu cuvinte mai simple, prezenta încercare didactică nu se consideră dăruită și nu se declară a fi ignorantă și tranșantă ucenicului după cum cunoștințele dascălului, nici nu se interzice conținutul a fi cunoscut de către domnitor.

Această poziție pedagogică este confirmată din adresa și din epilogul scrisorii de închinare. În mod special, în adresă Kyminitis spune concret: „Εἰς τὸν εὐσεβέστατον ἐνδοξότατον ἐκλαμπρότατον καὶ θεόσεπτον ἡμῶν αὐθέντην καὶ ἡγεμόνα πάσης Οὐγγροβλαχίας Κύριον Κύριον Ἰωάννην Κωνσταντῖνον Μπασσαράμπα Βοεβόνδα ἀφιερωτικῆ ἐν ἧ καὶ ὁ σκοπὸς τῆς πραγματείας, καὶ σύντομος περίληψις τῶν παραινετικῶν κεφαλαίων” [Către preacinstitul atotslăvitul prealuminatul și de Dumnezeu venerat stăpânul nostru și conducătorul a toată Ungrovlahia, Domnul Domn Ioan Constantin Basarab Voievod, dedicație și scop al lucrării, și scurt rezumat al capitolelor laudative (dojenitoare)]. Îndată după aceasta urmează expunerea filosofică generală a cunoașterii și învățării teoretice și practice, prezentarea celor mai importante cuvinte parenetice adresate împăraților bizantini, argumentarea asupra utilizării unei adaptări a lor, încât să devină ușor accesibile lui Constantin Basarab, explicarea avantajelor care vor decurge din cunoașterea lor, cuvintele parenetice ale lui Kyminitis către domnitor sub

forma unei aparente extinderi a învățăturilor care se cuprind în cuvintele acestora și, în sfârșit, un punct culminant printr-o formă retorică apostrofică. Kyminitis abandonează abordarea impersonală și la persoana a treia și se întoarce către domnitor dramaturgic și nu pragmatic, adresându-i-se la persoana a doua, cu următorul îndemn exclamativ: „Ταῦτα γινώσκων ὧ ἀθθεντά μου ἐκλαμπρότατε συνεχῶς καὶ διηνεχῶς ἀναγίγνωσκε τὰς τοιαύτας βασιλικὰς παραινέσεις, καὶ ἐξ αὐτῶν ὀδηγούμενος κυβέρινα κατὰ Θεὸν τὸ ἐμπιστευθέν σοι ποιμνιον διὰ τὰ ἀντιλάβης παρὰ Θεοῦ τὸν ἄξιόν σου μισθόν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν” [Aceasta cunoscând, o stăpânul meu preastrălucit, mereu și neîntrerupt citește aceste împărătești sfaturi (dojeni) și din acestea îndreptând condu turma cea de Dumnezeu încredințată ție, ca să primești de la Dumnezeu plata cea vrednică în Împărăția cerurilor]. Așadar, cu astfel de început și cu astfel de sfârșit, epistola concretă și personală, exceptând dedicația, însemnările din prolog și eseul didactic, ia forma unui text dedicat domnitorului, chiar și prin originalitate.

**Traducere din lb. greacă de
Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae M. Tang**

THE CONTRIBUTION OF MEDIEVAL ROMANIA TO CYRILLIC EARLY PRINTED TETRAEVANGELIONS

Professor Ph.D. Jerzy OSTAPCZUK
The Christian Theological Academy in Warsaw, Poland

Abstract

In this study we want to present the medieval Romanian contribution to Cyrillic early printed tetraevangelions. The first Cyrillic tetragospel book written in Church Slavonic was issued in 1512 by Hieromonk Macarie in Târgoviște. For almost 300 years of Cyrillic printing history, i.e. since the date when the first Cyrillic liturgical tetraevangelion was issued in 1512, up to the end of the 18th century, this type of book, with the text of the four Gospels, was the most popular and was in high demand among clergymen. During the 16th century, Cyrillic tetraevangelions in Church Slavonic were only printed on the territories of contemporary: Romania – eleven times, Serbia and Montenegro – three times, in Moscow (Russia) – three times, and once in Vilnius (Lithuania). Due to the complicated and tragic historical situation from the 17th century until the end of the 18th, there were no Cyrillic tetragospels printed in Church Slavonic in Serbia, Montenegro or the territory of contemporary Romania. The only lands where Gospel books were issued in Church Slavonic during these two centuries were East Slavic areas, i.e. contemporary Russia, Ukraine, Lithuania and Belorussia. Eleven editions of early printed Cyrillic tetragospels appeared on the territory of contemporary Romania, and all of them were issued in Middle Bulgarian recension of the Church Slavonic language. A text critique research based on 90 Cyrillic tetraevangelions proved that all eleven Gospels issued on the territory of contemporary Romania occupy a special place in the Cyrillic printing history and deserve special attention. All the textual readings presented in the tables have allowed us to distinguish the nine examined

early printed Cyrillic tetraevangelions issued on the territory of contemporary Romania in Church Slavonic into the two groups. This division of all the Ugro-Wallachian early printed Cyrillic tetraevangelions into two groups shows new opportunities for textual research of the Gospels' texts in Church Slavonic, and underlines the importance of the tetraevangelions issued in the 16th century on the territory of contemporary Romania.

Keywords

Tetraevangelions, Medieval Romanian, Slavonic Church, Cyrillic alphabet.

The start of Cyrillic printing dates back to the end of the 15th century. Books in Church Slavonic first started to be printed in the Cyrillic alphabet in Krakow – the capital of the Kingdom of Poland, by Schweipolt Fiol. Only four liturgical books were issued from his printing house: Octoechos (1491); the Book of Hours (1491), the Lenten Triodion (1492-93) and the Pentecostarion.

Another Cyrillic book, also called Octoechos, was issued in the capital of the Principality of Zeta – in Cetinje (contemporary Montenegro). It was printed in 1494 by Hieromonk Macarie in the Crnojević printing house. Here, in the first state press, which operated between 1493-1496, some other books (such as the Psalter and the Euchologion) were also issued.

In this way, other printing houses in which Cyrillic books in Church Slavonic were issued can be enumerated, but we have to concentrate on the medieval Romanian contribution to Cyrillic early printed tetraevangelions.

The first Cyrillic tetragospel book written in Church Slavonic was issued in 1512. That was a full twenty years after the first Cyrillic book was printed in Krakow. This tetraevangelion was issued by Hieromonk Macarie in Târgoviște. Hieromonk Macarie from Târgoviște is often believed to be the same printer who had previously worked in Cetinje and, after the fall of the Principality of Zeta to the Turks in 1499, fled via Venice to Walachia, where in 1511 he started his printing activity. Having printed the first book in a Serbian recension of the Church Slavonic language, and the first book on the territories of Walachia, in a Middle-Bulgarian recension of Church Slavonic, Hieromonk Macarie is called the founder of Serbian and Romanian printing.

For almost 300 years of Cyrillic printing history, i.e. since the date when the first Cyrillic liturgical tetraevangelion was issued in 1512, up to the end of the 18th century, this type of book, with the text of the four Gospels, was the most popular and was in high demand among clergymen. This is not surprising, as it has to be placed on the altar in every Orthodox Church and is obligatory for every religious service in the Orthodox Church. Consulting the catalogues of Cyrillic early printed books, we know that in this period of 300 years:¹

liturgical Tetraevangelions were printed 112 times,
the New Testament 38 times,
the New Testament with the Book of Psalms 13 times,
and the Bible just 18 times.

During the 16th century, Cyrillic tetraevangelions in Church Slavonic were only printed on the territories of contemporary: Romania – eleven times, Serbia and Montenegro – three times, in Moscow (Russia) – three times, and once in Vilnius (Lithuania). Due to the complicated and tragic historical situation from the 17th century until the end of the 18th, there were no Cyrillic tetragospels printed in Church Slavonic in Serbia, Montenegro or the territory of contemporary Romania. The only lands where Gospel books were issued in Church Slavonic during these two centuries were East Slavic areas, i.e. contemporary Russia, Ukraine, Lithuania and Belorussia.

From the first century of Cyrillic printing history, there were known tetragospels in three recessions of Church Slavonic: eleven editions in Middle Bulgarian – preferred by Wallachians and Transylvanians, three editions in Serbian – preferred by Serbians and Montenegrins, and four editions in East Slavonic – preferred by East Slavs. The former were printed in Walachia and Transylvania, the second in Serbia and Montenegro and the third in contemporary Russia and Lithuania. This situation continued for less than a century. The last tetragospel in a Serbian recession was printed in 1562 in Mrkšina Crkva, and the last Middle Bulgarian recession was issued 21 years later in 1583, in Sebeş or Braşov. From midway through the 16th century until the end of the 18th century, Cyrillic tetragospels in East Slavonic recession of Church Slavonic were printed many times in Moscow, Vilnius, Lvov, Kiev and Pochaiv. Taking into account all the data, it should

1 Ostapczuk J., *Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza w cerkiewnoświańskich lekcjonarzach krótkich*, Warszawa 2013, 137-155.

come as no surprise that most, more than one hundred, of the early printed tetraevangelions in Church Slavonic are East Slavonic recension. The rest – less than 15 – are in one of the South Slavic recension of Church Slavonic.

Only eleven² out of all the editions of early printed Cyrillic tetragospels³ appeared on the territory of contemporary Romania, and all of them were issued in Middle Bulgarian recension of the Church Slavonic language:

	Year	City or Place	Printer
1.	1512	Târgoviște	Hieromonk Macarie
2.	1546	Sibiu	Philip Pictor the Moldavian

2 Including two lost Cyrillic tetraevangelions that were printed on the territory of contemporary Romania.

3 For a short list of the Cyrillic tetragospels printed in Wallachia and Transylvania see Атанасов П., Четириевангелието на йеромонах Лаврентий (среднобългарски паметник от XVI век). Старобългарска литература 1, 1971, 418; Mitu A., Le traitement automatique des données moyen d'identification et de mise en valeur du livre en slavon imprimé en Roumaine au XVI-e siècle. In: Najstarsze druki cerkiwnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej, Materiały z sesji Kraków 7-10 XI 1991. Kraków 1993, 322-325; Miklas H., Das Tetraevangelium des Makarije aus dem Jahre 1512. Der erste kirchenslavische Evangeliendruck. Faksimile-Ausgabe. (=Biblia Slavica, Serie IV: Südlavische Bibeln, Band 1). Paderborn – München – Wien – Zürich 1999, XII-XIV; Сазонова Л.И., Книги кириллической печати во второй половине XVI века между Римом и Москвой. In: Гусева, А.А. (ed), Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. Сводный каталог. Москва 2003, 1242-1244.1272-1285; Mârza E., Preliminarii la un repertoriu al tipografilor Români 1508-1830. Annales Universitatits Apulensis, Series Historica 8, 2004, 53-60; Petrov I., Od inkunabułów do pierwszych gramatyk. Konteksty rozwoju bułgarskiego języka literackiego (koniec XV – początek XVII wieku), Łódź 2015.

For a list of all the books printed in Romania see I. Bianu and I. Hodoș (Bianu I., Hodoș I., *Bibliografia românească veche. 1508-1830*. Vol. I. București 1903) and subsequent volumes (especially IV (Adăugiri) and V (Îndreptări) published in 1944.

3.	1551-1553 ¹	Sibiu (and in the Romanian language)	Philip Pictor the Moldavian ²
4.	1561/62 ³	Braşov ⁴	Deacon Coresi with Deacon Tudor
5.	1579	Sebeş	Deacon Coresi with Manuil
6.	1579	Alba Iulia (Bălgrad)	Deacon Lorinţ
7.	1582	Monastery of St. John the Baptist (Plumbuita) on the River Colentina near Bucharest	Hieromonk Laurentie and Ivan
8.	After 1582 ⁵		Hieromonk Laurentie ⁶
9.	1583	Sebeş or Braşov	Deacon Coresi with Manuil

Table's footnote / Subnotele tabelului

1 It is sometimes dated to 1551-1554, see Petrov I., *Od inkunabułow...* 126.

2 It is sometimes thought to have been printed by Deacon Coresi (Petrov I., *Od inkunabułow...* 127).

3 It is sometimes dated exactly to the year 1562 (Mârza E., *Preliminarii la un repertoriu...* 57). It is supposed to have been printed from 24 March to 13 October 1562 (Mazilu D.R., *Diaconul Coresi – Contribuţii. Ploieşti 1933, 54*).

4 There is no certainty that this example of Coresi's Tetragospel was printed in Braşov and the subsequent one in Sebeş (Petrov I., *Od inkunabułow...* 130).

5 This dating is approximate, as the first edition of Laurentie's Gospel was issued in 1582 (Атанасов П., *Четириевангелието на йеромонах Лаврентий...* 428; Иванова Д., *Южнославянската печатна книга от XVI век и пътят към окончателната руско църковнославянска кодификация на библейския (евангелски) текст. In: Славянска филология, 25, Сборник посветен на XV славистичен конгрес в Минск. София 2013, 28-29*).

6 Sometimes it is thought to be Deacon Lorinţ (Mârza E., *Preliminarii la un repertoriu...* 59).

Apart from the nine tetragospels listed above, there were also two editions that have not survived until today. The first is a tetraevangelion printed in Braşov on 2 September in 1565 by Deacon Kalin.⁴ The second is the Gospel issued by Deacon Coresi in Braşov in 1577.⁵

The third tetra, issued in Sibiu in 1551-1553 by Philip Pictor the Moldavian, was the only bilingual tetraevangelion, with Church Slavonic and Romanian texts in two columns, both printed in the Cyrillic alphabet. Only a fragment from the Gospel of Matthew still survives.

The first Church Slavonic tetraevangelion from Târgovişte occupies a very important place in Cyrillic printing history.⁶ It is thought to be the original for other tetras printed later.⁷ The Gospel from Târgovişte spread very rapidly especially in the South the Slavic world and was an inspiration and a model for subsequent tetraevangelions.⁸ This is why all Ugro-Wallachian and Serbian Church Slavonic tetragospels, despite their various recensions, are considered to be very similar to one another. Subsequent editions – in Serbia and Montenegro, Wallachia and Transylvania – were published with few or no changes in the text, and varied more in ornamentation.⁹ For example, Serbian tetraevangelions printed in Ruino (1537) and Belgrade (1552) are referred to as an exact reprint of the Târgovişte Gospel (1512). The Gospel printed in 1546 in Sibiu by Philip the Moldavian is also thought

4 Атанасов П., Четириевангелието на йеромонах Лаврентий... 418; Сазонова Л.И., Книги кириллической печати... 1290; Petrov I., *Od inkunabułow...* 131

5 Сазонова Л.И., Книги кириллической печати... 1205 (No 6).

6 Petrov I., *Od inkunabułow...* 102

7 Атанасов П., Четириевангелието на йеромонах Лаврентий... 418; Мано-Зиси К., Штампано „Четворојванђеље“ монах Лаврентја“ (Друго издање, после 1582 године). Археографски прилози 25, 1988, 244; Немировский Е.Л., Начало книгопечатания в Валахии (=История славянского кирилловского книгопечатания XV – начала XVII века. Т. 3). Москва 2008, 433; Полимирова М., Два новооткрити екземпляра на четириевангелието на йеромонах Лаврентий. Годишник на Софийския университет св. Климент Охридски Център за Славяно-Византийски проучвания Иван Дуйчев 97(16), 2011, 218; Иванова Д., Южнославянската печатна книга... 28.

8 Petrov I., *Od inkunabułow...* 102

9 Вознесенский А.В., Кириллические издания Евангелия XVI века: Издание Евангелия на землях Валахии и Трансильвании. Sankt Petersburg. http://expositions.nlr.ru/ex_rare/Evangelie/evangel_valah.php (access date: 09.09.2017).

to be a reprint of the Târgoviște Gospel from 1512. The same is assumed for numerous subsequent tetraevangelions printed in the second half of the 16th century.¹⁰ However, some scientific studies have shown that there are textual variants in some of the early printed Cyrillic Gospels issued in the Middle Bulgarian (and also Serbian) recension of Church Slavonic.¹¹

It is worth mentioning that the first tetraevangelion printed in Târgoviște served as a model not only for printers, but also for scribes. As proof of this claim, we can point the manuscript preserved at the library of the Romanian Academy of Science under number 503.¹² This codex was copied from the Târgoviște Gospel just 20 years after it was released.¹³ There are also other Gospel manuscripts copied from early printed tetraevangelions issued in later years.¹⁴

A text critique research based on 90 Cyrillic tetraevangelions proved that all eleven Gospels issued on the territory of contemporary Romania occupy a special place in the Cyrillic printing history and deserve special attention.

10 Petrov I., *Od inkunabułow...* 127.

11 Мано-Зиси К., Штампано „Четворојванђеље“... 245; Иванова Д., Южнославянската печатна книга... 31.

12 For more about this manuscript, see Panaitescu P.P., „Catalogul Manuscriselor Slavo-Române și slave“, in *Biblioteca Academiei Române*, Vol. II. București 2003, 338-340 (No 503).

13 On the last page of Gospel manuscript there is the following historical information: въсавидцоу и прѣблѣомѹ боу слава и велічіе. даждѣомѹ съврѣшити въсѣко дѣло блѣго иже ѿ немѣ начинаемѹ. томѹ слава и дрѣжа въ вѣкы вѣкѣмъ аминь : понеже иже въ троици покланѣмѣи бѣ блѣгоизволи црѣковь своѣ испълнити стѣиими книгѣми въ славословіе и подѣж прочитаѣщимъ сего ради и азъ въ хѣ ба блѣговѣрніи и блѣгомъ хранимѣи и самодрѣжавни господарь іѡ влдаа великѣи воевода. и гспдѣнь всѣи земли оугровлахіиской и подоунавѣю. снѣ прѣдобраго и великааго гспдина, іѡ радѣула воеводѣ. възревновѣхъ поспѣшеніемъ стѣо дѣа. и любовіа еже къ бжѣтвнимъ и стѣымъ црѣкѣмъ. написахъ сіе дѣспѣснѣжа книгѣ, четвороблѣговѣстїе. аже дѣхъ стѣи апѣльскѣми оустѣи ѡригнѣ. въ познаніе. и испълненіе славословію трѣслѣчнаго въ единствѣ покланѣмаго бжѣства. мѣа же юныѣ, и съвѣзрастныѣ и старіе. чѣтѣще или пишѣще. любве хрсѣвѣ ради исправлѣите. насѣ же оусрѣдно потѣжавшихъ са на сіе дѣло блѣвлѣти. да обои славеще ѿгѣа, иже... (see Panaitescu P.P., *Catalogul Manuscriselor Slavo-Române...* 339).

14 As an example, we can point to the Gospel manuscript preserved at the Historical Museum in Lviv No 36 or the Dragomirna Monastery No 1820. It seems that both of these have been copied from a Cyrillic early printed tetraevangelion issued in Lviv in 1636.

Several selected texts from different parts of the Tetraevangelions, i.e. the Gospels of Matthew and Mark, four prefaces of the Theophylact, archbishop of Bulgaria, and four headings to the Gospels (ta. kefalai) were the point of research carried out on the basis of all early printed Cyrillic tetraevangelions in Middle-Bulgarian and Serbian recensions of Church Slavonic issued in the 16th century. As an additional resource, many other early printed Cyrillic tetraevangelions in the East Slavonic recension of Church Slavonic, issued in Moscow, Vilnius, Lviv, Kiev and Pochoiv, were also examined. Only twenty Gospel editions from Moscow, all from the 18th century, were not explored in this research.

This text critique research demonstrated that all the early printed Cyrillic tetraevangelions issued in Church Slavonic displayed a high degree of stability of the Gospel text in three different recensions. There were, however, some textual variants¹⁵ that enabled all Ugro-Wallachian (and also Serbian) tetraevangelions to be excluded from the dominant East Slavonic Gospels group.

Table No 1

	All Tetraevangelions of East Slavonic redaction	All Ugro-Wallachian (and three Serbian Gospels)
Мт 5,3	цесарствине небесноиѣ	црѣство
Мт 5,13	аще же соль обѣдетъ ни въ что же вѣдетъ	къ ѹсомѣ можетъ
Мт 5,28	любодеиствова съ нею	прѣвѣзбы съвори
Мт 5,29	въвержено бѣдетъ въ гееннѣ	въ гееннѣ огненнѣю

15 Compare Ostapczuk J., Евангелие от Марка в старопечатных изданиях богослужбных четвероевангелий. In: Алексеев А.А. (ed.), Славянская Библия в эпоху раннего книгопечатания. К 510-летию создания библейского сборника Матфея Десятого, Санкт-Петербург 2017, 359-362; Ostapczuk J., Текстология кириллических старопечатных богослужбных Четвероевангелий среднеболгарского и сербского изводов и их отношение к рукописной традиции (Евангелие от Марка, зачала 1-9), *Slovène International Journal of Slavic Studies*, Vol. 7, No 2, 2018, 62-73.

Мт 5,32	РАЗВѢ СЛОВЕСЕ ЛЮБОДѢИНАГО	РАЗВѢ СЛОВЕСЕ ПРѢЛЮБОДѢИНАГО
Мк 1,1	ЗАЧАЛО ЕВАГГЕЛИИА ІС (ОТ ІСА) ХѢА СНА БЖІА	ІУ ¹
Мк 1,6	ПОАЕЪ ОУСМѢИЪ О ЧРЕСЛѢХЪ ЕГО	ОУСНІАНЪ
Мк 1,7	ЕМОУЖЕ НѢСМЪ ДОСТОИИЪ ПРЕКЛОИЪ СА РАЗДРѢШИТИ РЕИЕНЪ САПОГЪ ЕГО	ПОКЛОИЪ СА
Мк 1,36	И ГНАША ЕГО СИМОИЪ	ПО НЕИЪ
Мк 2,9	ЧТО ЕСТЬ ОУДОБѢ РЕЦИ РАСЛАБЛЕНОМОУ	ОСЛАБЛЕНОМОУ
Мк 2,12	И ВЪСТА АБИЕ. И ВЪЕМЪ ОДРЪ	ВЪСТАВЪ
Мк 2,22	ПРОСАДИТЪ ВИНО (...) И ВИНО ПРОЛИЕТЪ СА	ПРОЛѢТЪ СА
Мт ѿ	АЦЕ ЛѢПО ЕСТЬ ОТЪПОУЦАТИ ЖЕНЫ	АЦЕ ДОСТОИТЪ ПОУСТИТИ ЖЕНѢ
Мт ѿд	О ЗАКОННИЦѢ	О ВЪПРОСИИМЪ ЗАКОННИЦѢ ОТ О ВЪПРОСАЦИИМЪ ЗАКОННИЦѢ
Мт ѿи	О ДНИ И ЧАСѢ	О ДНИ ОНОИЪ И ЧАСѢ
Мк 3	О ИИДИЦЕМЪ СѢХѢ РѢКѢ	О ИИДИЦИХЪ СѢХѢ РѢКѢ
Лк лг	О НЕПОВЕЛѢИИИМЪ ВЪСЛѢДОВАТИ	ПОСЛѢДОВАТИ
Јоh 5	О ЦРѢВѢ МОУЖИ	О ЦРКОМЪ МОУЖИ
Јоh 31	О ОУТѢШИТЕЛИ (ОТ О ПОСЛАНИ ДѢШИТЕЛА)	О ПАРАКЛИТѢ

Table's footnote / Subnotele tabelului

1 This reading is also confirmed in first three Gospels from Vilnius (1575, 1600, c. 1620).

Another part of the textual readings is confirmed only by the four oldest early printed tetraevangelions from the territory of contemporary Romania, and also by three Serbian. None of the five other younger Ugro-Wallachian and none of the East Slavonic tetras share the textual variants presented in the next table.

Table No 2

	All Gospels of East Slavonic redaction and five younger Ugro-Wallachian printed in 1561/62, two 1579, 1582 and after 1582	Oldest Ugro-Wallachian Gospels (1512, 1546, 1551-1553 and 1583) (and three Serbian)
Mt 3,17	конецъ богоавлению	конецъ праздниѿ
Mt 4,2	изыде слѣхъ его по всеи сурини	въ всѣхъ сурѣхъ
Mt 5,1.20	цесарствине небесноѣ	црѣство небесноѣ
Mt 5,2.33	речено бысть древнимъ	древними
Mt 5,24	шедъ прежде смири са	иди
Mt 5,30	тѣло твое идетъ въ гееннѣ	въвержено бѣдетъ
Mt 6,1	сѣбота сыропѣстнаа	сырне
Mt 6,24	единого възлюбитъ а дрѣгаго възненавидитъ	единого възненавидитъ а дрѣгаго възлюбитъ
Mt 8,1	въ слѣдъ его идяхѣ	идоша
Mt 8,4	иже повелѣ въ законѣ моусии	omitted въ законѣ
Mt 8,6	отрокъ (...) ослабленъ	рслабленъ
Mt 8,17	недѣги (...) и болѣзни	азы (...) и недѣгы
Mt 14,15	и часъ оуже минѣ	година
Mk 1,22	исуритъ: въ врѣма оно чловѣкъ нѣкъи бѣ въ сонмици подѣвистѣ	бѣ в сонмици подѣвистѣ чловѣкъ (except the tetra from 1583)
Mk 1,36	симонъ и иже съ нимъ	соучи
Mk 1,42	отъиде (...) прокаженне и чистъ бысть	очисти се
Mk 2,3	носатце рслаблена жилами	omitted жилами
Mk 2,14	и глагола емоу, по мнѣ гради	послѣдствоу ми
Mk 2,21	возметъ конецъ его новое отъ ветхаго	кончиноу
Mt 13	о възпросиихъ льстинѣ о кинсонѣ	omitted льстинѣ

Лк лѣ	о имѣциимъ бѣса глѣха	бѣса нѣма
Лк нѣ	о рекшыхъ (...) ирода ради	за ирода
Лк жѣ	о мытарии фарисей	о фарисей и мытари
Лк жѣ	о възпрошшихъ (...) архиреехъ и старцѣхъ	о възпрошшихъ (...) архиреехъ
Лк ѿ	о виноградѣ притѣа	о виноградѣ

Another part of textual readings is present only in five younger early printed Cyrillic tetraevangelions issued on the territory of contemporary Romania, i.e. in 1561/62 (Braşov), twice in 1579 (Alba Iulia and Sebeş), 1582 and after 1582 (Monastery of St. John near Bucharest). None of the other older Ugro-Wallachian (from 1512, 1546, 1551-53, and 1583) and Serbian tetraevangelions (from 1537, 1552 and 1562), while none of the East Slavonic tetras share these textual variants.

Table No 3

	All of East Slavonic redaction, four oldest Ugro-Wallachian (1512, 1546, 1551-53 and 1583) and three Serbian Tetraevangelions	Five younger Ugro-Wallachian Gospels (1561/62, two from 1579, 1582 and after 1582)
Мт 4,17	цесарство небесное	цесарствинѣ небесное
Мт 4,18	симона глаголемаго петра	симона нарицаемаго петра
Мт 4,19	и глагола има градѣта по мнѣ	и рече има идѣта по мнѣ
Мт 5,25	въверженъ бѣдеши	въврѣжетъ та
Мт 5,32	творитъ ю прѣлюбодѣствовати	творитъ ю прѣлюбы дѣати
Мт 6,27	можетъ приложити възрастѣ	можетъ приложити тѣлесн
Мт 6,30	богъ тако одѣветъ не много ли паѣе васъ	богъ тако одѣлѣветъ колми паѣе вамъ
Мт 7,23	николиже знахъ васъ	николиже познахъ васъ
Мт 8,9	ѣлкѣ есмь подѣ властнн	ѣлкѣ есмь подѣ властнн оучинень
Мт 8,21	повели ми прежде ити	повели ми прежде поити
Мт 13,48	злыя извергоша възнъ	гнилыя извергоша възнъ

Mt 14,15	да шьдше въ вси	да шьдше въ окръстныа вси
Mk 1,4	проповѣдаа (...) въ отъпущение грѣховъ	въ оставленіе
Mk 1,5	и крѣщахоу са вси въ иордани рѣцѣ	въ иорданстѣи рѣцѣ
Mk 1,7	градеть крѣплии мене	градѣи
Mk 1,25	запрѣти (...) гла, оумолчи. и изыди из него	изыде
Mk 1,26	и сътрасе его доухъ нечистыи	сътрасъ
Mk 1,29	из сънмища исходаще приидоша въ домъ	omitted приидоша
Mk 1,31	и пристоупль воздвиже ю	added ic̄ after пристоупль
Mk 1,34	страждоущаа различныи недугы	азами
Mk 1,44	таже повелѣ моиси въ свѣдѣтельство имъ	въ законъ
Mk 1,45	проповѣдати много и проносити слово.	приносити
Mk 2,1	слышано бысть	слouxъ бысть
Mk 2,3	приидоша къ нему носаче раслаблена	ослаблена
Mk 2,4	одръ на немже раслабленыи лежаше	ослабленыи
Mk 2,5	глагола раслабленому	рече ослабленому
Mk 2,10	глагола раслабленому	ослабленому
Mk 2,11	возми одръ твой и иди в домъ твой	свои
Mk 2,17	призвати (...) но грѣшники на покаяние	въ покаяніе
Mk 2,18	и приидоша и глаголаша ему	рѣша
Mt 23	о отъмѣтани (от отъверженіи) петровѣ	о мѣтани петровѣ
Mk 5	о левии мытари	о левии и мытари
Mk 6	о гдѣниивъмъ и гдѣсѣ	parallel chapter in лѹка 23
Mk 7	о въпрошении господнии	parallel chapter in iw̄ бi
Lk 11	о дщери архисинагоговѣ	о дщери синагоговѣ

Лк ѡѡ	о възпрошшихъ господа	о възпрошшихъ
-------	-----------------------	---------------

The youngest Ugro-Wallachian early printed Cyrillic tetraevangelion, issued in 1583 in Sebeş or Braşov, has some textual variants that are not confirmed in any examined Ugro-Wallachian, Serbian or East Slavonic tetraevangelions.

Table No 4

	All East Slavonic and Serbian with eight Ugro-Wallachian (except 1583)	The Ugro-Wallachian Tetraevangelion from 1583
Мт 5,14	не можетъ градъ оукрѣтити са	крѣтити се
Мт 5,19	иже (...) разоритъ единѡ заповѣдени	ѡ заповѣдени
Мт 8,5	Incipit: въ время оно възшѣдшѡ	пришѣдшѡ
Мт 13,14	подобно естъ цесарствѣне	црѣтво
Мт 15,3	за предание ваше	прѣщение
Мк 1,9	възистъ въ онѣхъ днѣхъ	по днѣхъ тѣхъ
Мк 1,16	видѣ симона и андреа брата того симона	того
Мк 1,37	глаголаша емоу, јако вси тебе ищюутъ	ищемъ
Мт ѡи	о възпрошшихъ гѡ	въпрошени
Мт ѡе	о вопрошени иѡвѣ (от господни)	господа
Мк кѣ	о преображени иѡвѣ	спасовѣ
Лк лѣ	о възпрошшемъ законницѣ	о възпрошшихъ законницѣхъ

All the textual readings presented in the tables have allowed us to distinguish the nine examined early printed Cyrillic tetraevangelions issued on the territory of contemporary Romania in Church Slavonic into the two following groups:

The first¹⁶ group comprises four Gospels issued in:

Târgovişte (1512),

two in Sibiu (in 1546 and 1551-1553),

16 Three Serbian early printed Cyrillic tetraevangelions, issued in Ruino (1537), Belgrade (1552) and Mrkšina Crkva (1562), also belong to this group.

and in 1583 in Sebeş or Braşov, which has some unusual textual variants in comparison with the other examined tetraevangelions.

The second group comprises five Gospels issued in:

Braşov (1561/62),

Alba Iulia (1579)

Sebeş (1579)

and in the Monastery of St. John on the River Colentina near Bucharest in 1582 and after 1582.

The youngest Ugro-Wallachian Tetragospel from the first group – printed in 1583 (in Sebeş or Braşov) – can be classified into a separate subgroup, as only this tetra has certain unusual textual readings that were not confirmed in any other examined early printed Cyrillic Gospels.

Comparing the dates of these two tetraevangelion groups and the names of their printers, it can easily be observed that all the Ugro-Wallachian tetragospels can be divided into two textual groups:

The textual tradition of Hieromonk Macarie's Gospel (1512) – continued in Transylvania by the Gospel of Philip the Moldavian (1546 and 1551-1553);¹⁷

The textual tradition of Deacon Coresi's Gospel (1561/62 and 1579) – continued in Transylvania by the Gospels of diak Deacon Lorinţ (1579) and Hieromonk Laurentie (1582 and after 1582).

This division of all the Ugro-Wallachian early printed Cyrillic tetraevangelions into two groups shows new opportunities for textual research of the Gospels' texts in Church Slavonic, and underlines the importance of the tetraevangelions issued in the 16th century on the territory of contemporary Romania.

¹⁷ This textual tradition was continued by Serbian early printed Cyrillic Tetraevangelions issued by monk Theodosie (1537) and hieromonk Mardarie (1552 and 1562).

ROLUL CREDINȚEI CA FACTOR DE PROMOVARE ȘI CONSOLIDARE A UNITĂȚII SPIRITUALE ÎN COMUNITĂȚILE SĂTEȘTI ROMÂNEȘTI

Pr. Prof. Univ. Dr. Ștefan BUCHIU
Universitatea din București

Abstract

The specific type of unity found in the Orthodox Church, which is a personalist-communitarian one, achieves a balance between the person and the communion or community of believers, and promotes unity in diversity, according to the model and by the power of the Most Holy Trinity. While this model has pervaded the spirituality and the ethos of the Romanian people, since its very beginnings and its Christianization, it has also pervaded – thanks to the continuous preaching conducted in the Church – the life of every rural community in Romania, thus contributing to the strengthening of spiritual unity, to the rejection of any form of divisive self-centeredness, to the overcoming of antagonisms between families or individuals belonging to these communities. The „Orthodox law” transferred its doctrinal-moral-spiritual content into the „Romanian law”, the code of conduct followed by any rural community until the dawn of the modern era, preserving and defending its ethnic identity alongside its Christian-Orthodox faith. It was under this „law”, that is, within the spiritual horizon of the Orthodox faith, that our traditional Romanian village developed based on its spiritual and moral resources, constantly renewed through the religious services, by living in the Orthodox spirit and in keeping with the ancestral traditions. Today it is again necessary that the clergy of our national Church revive this role of the faith by their specific pastoral-missionary, cultural-social means, in order to safeguard and promote spiritual unity among the dwellers of our Romanian villages.

Keywords:

spiritual unity, Romanian people, traditional Romanian village, clergy, Christian traditions, religious education.

„Numai Biserica este aceea care e în stare, precum a fost și până acum, să formeze și să întrețină o concepție de viață în popor, cu rost unificator, atât în viața individului, cât și a națiunii. Pentru că, în primul rând, doar Biserica are ca temă principală și exclusivă chiar, propoveduirea ultimelor adevăruri despre rostul lumii și al omului, iar în al doilea rând, fiindcă e aceeași în tot cuprinsul țării și propagă aceleași adevăruri, după aceleași metode. Unitatea spirituală a neamului și ancorarea lui într-o concepție înaltă despre viață sunt lucruri ce stau sau cad deodată cu Biserica”¹.

Am ținut să deschidem referatul consacrat anului omagial al satului românesc cu un citat dintr-un articol al părintelui Dumitru Stăniloae, apărut în anul 1932 în „Telegraful Român”, pe care îl consider extrem de elocvent în ceea ce privește rolul Bisericii Ortodoxe Române, în întreaga sa istorie, de a cultiva și promova unitatea spirituală a poporului român. Ne propunem, în cele ce urmează, să descriem influența majoră a Bisericii noastre la nivelul comunităților parohiale din satele românești, cu precădere prin propoveduirea credinței și prin trăirea ei, cu ajutorul spiritualității ortodoxe, în trecut și astăzi, dar și să evaluăm modalități concrete de întărire și afirmare a credinței în rândul credincioșilor de la sate, ca mijloc de consolidare a coeziunii spirituale românești.

1. De la primirea credinței creștine apostolice la trăirea ei autentică

Într-un studiu recent², am dezvoltat tema rolului învățaturii de credință ca factor de promovare a unității Bisericii Ortodoxe, demonstrând că această învățătură, „nedespărțită de cult și de spiritualitate, a contribuit la

1 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, OPERE COMPLETE I, „Cultură și duhovnicie”, vol. I, Editura BASILICA a Patriarhiei Române, București, 2012, p. 231

2 Pr. prof. dr. Ștefan Buchiu, *Învățătura de credință, factor de promovare a unității Bisericii Ortodoxe*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, anul XVIII – 2018, pp. 15-22

afirmarea unității Bisericii în conștiința românilor în cursul istoriei sale bimilenare, întărind duhul comuniunii și al frățietății între români și cultivând în profunzime dorința lor de a fi una în cuprinsul aceleiași patrii³. Modelul propriu de unitate al Bisericii Ortodoxe, care este un model personalist-comunitar, echilibrează relația dintre persoană și comuniunea sau comunitatea credincioșilor și promovează unitatea în diversitate, după modelul și din puterea Preasfintei Treimi. Dacă acest model s-a imprimat de la începutul formării și creștinării poporului român în spiritualitatea și în etosul său, atunci nu este dificil să urmărim că el s-a imprimat, prin propoveduirea neîntreruptă a Bisericii, și în viața fiecărei comunități rurale românești, contribuind la fortificarea unității ei spirituale, la respingerea oricărei forme de egoism separator, la depășirea antagonismelor dintre familii sau persoane din aceste comunități.

Însăși structura credinței noastre ortodoxe este în sine nu numai unică, ci și unitară iar pentru cei care o primesc devine și unificatoare: „Un Domn, o credință, un Botez” (Efeseni 4, 5), scopul însuși al Bisericii fiind realizarea atotunității voite de Dumnezeu. Această unitate a credinței creștine primită prin botezul apostolic al Sf. Andrei i-a ajutat pe strămoșii noștri să depășească și să se detașeze complet de influența politeismului păgân, fie el și sub forma unui henoteism. Din primul moment al accederii la noua credință, a cărei efervescență spirituală era deosebită în veacul apostolic și în general în creștinismul primelor veacuri, sufletul românesc s-a plămădit într-o matrice unitară, în care localul era deschis universalului, fiindcă Biserica a fost de la întemeiere sobornicească sau catolică, în sens de universală. Așa cum frumusețea diversă și totuși unitară a plaiurilor românești s-a imprimat sufletului românesc, tot astfel și frumusețea spirituală a credinței creștine nu putea să nu-și pună pecetea pentru totdeauna peste adâncul de taină al acestui suflet, să nu se străvadă apoi în etosul și în întreaga sa creație spirituală și culturală. Despre această corespondență dintre sufletul românesc, peisajul patriei și credința creștină amintește și părintele Dumitru Stăniloae, în următorii termeni: „Această umanizare sau transfigurare românească a naturii sau această imprimare a naturii în fața românească nu are caracter panteist păgân, ci se resimte de viziunea personalistă și liturgică a cosmosului dezvoltată de sensul spiritual al Bizanțului,

3 Pr. prof. dr. Ștefan Buchiu, *Învățătura de credință, factor de promovare a unității Bisericii Ortodoxe*, p. 15

în special de cel al unui Maxim Mărturisitorul. Cosmosul e scădat în comuniunea personalistă între oameni ce se iubesc și se doresc. Toate amintesc în „Miorița” de persoane. Totul e încadrat în relațiile dintre ele și are în sine imprimate fețele lor⁴. Într-un astfel de context istoric și în același timp existențial s-au constituit primele comunități creștine în mediul rural străromân, dacă e să ne referim doar la el, preotul fiind prin excelență un factor unitate spirituală prin intermediul credinței, al slujbelor bisericesti și al înaltei vieți spirituale creștine.

Din acea epocă a creștinismului primar, deopotrivă entuziast și echilibrat, s-a cultivat la strămoșii noștri o relație familiară cu natura înconjurătoare, considerată creația lui Dumnezeu dată în grija omului. Această apropiere și solidaritate cu întreaga zidire a lui Dumnezeu a fost favorizată la români și de statornicia lor pe aceleași meleaguri, de faptul că nu au peregrinat prin alte spații, încât să le devină indiferentă natura înconjurătoare. Românul a conștientizat din totdeauna că

„acolo unde se pierde relația intimă cu natura, omul devine o ființă lipsită de delicatețe, de gama bogată a sentimentelor, devine un automat, aservit gândirii matematice, exclusiviste și exploatare. Unde omul pierde relația sufletească de un caracter mai intim și mai multiplu cu natura, își ciuntește grav umanitatea sa, inteligența sa, înaintând spre o existență chinată până la marginea neantului”⁵.

Dimpotrivă, respectând creația lui Dumnezeu din care și el face parte, românul și-a cunoscut taina sufletului său și a respectat taina aproapei lui său, pornind nu numai de la credința creștină, care valorizează omul tocmai fiindcă recunoaște chipul divin din el, dar în egală măsură sesizând și taina cosmosului, cu fundament în Revelația divină naturală. Astfel se explică în mod cert spiritul de sinteză echilibrată, specific românului, care se datorează îmbinării dintre creștinismul ortodox și caracterul latin, dar și modul particular în care trăiește taina, fără a-și pierde luciditatea și echilibrul.

4 Dumitru Stăniloae, „Reflexii despre spiritualitatea poporului român”, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1992, pp. 10-11

5 Dumitru Stăniloae, „Reflexii despre spiritualitatea poporului român”, p. 12

„Complexitatea reală a vieții spirituale românești și creștine (...) a făcut din sat, ca simplă așezare, o comuniune plină de viață, unică și extrem de bogată”⁶.

Parafrazându-l pe Lucian Blaga, am putea spune nu numai că veșnicia s-a născut la țară, dar și că etosul creștin românesc tot la sate s-a edificat și experiat de-a lungul veacurilor.

Credința creștină a generat cultura spirituală românească de la origine, iar aceasta s-a concretizat în cultura materială, profund impregnată de modul de viațuire creștin. Exemple de valori spirituale profunde se pot întâlni la tot pasul în creația populară, cum ar fi și acestea:

„Stâlpii porților oltene au forma de spirală suitoare. Cele două turnuri din față ale mănăstirii de la Curtea de Argeș reproduc acest motiv al spiralei suitoare. Spirala aceasta a fost descrisă pentru prima dată la începutul secolului al VI-lea al erei noastre de scriitorul anonim bizantin, cunoscut sub numele de Dionisie Areopagitul, ca o înălțare fără sfârșit a spiritelor, care, trecând prin purificare, iluminare și desăvârșire trec la un nivel mai înalt de purificare, iluminare și desăvârșire. Purificarea înseamnă acum renunțarea la tot ciclul anterior: la iluminarea și desăvârșirea de mai înainte. E o golire de ele ca de niște conținuturi depășite sau readunarea spiritului în sine însuși pentru lansarea spre o nouă iluminare și desăvârșire sau pentru găsirea resurselor pentru o nouă iluminare și desăvârșire”⁷.

Privite dintr-o astfel de perspectivă profund dinamică, valorile spirituale și culturale de sorginte creștină, atestă cu putere modul adânc și plenar în care s-a înrădăcinat credința ortodoxă în ființa neamului nostru, dar și modul în care ea a devenit definitorie pentru obștea satului românesc din zorii apariției sale în istorie, care coincid cu zorii creștinismului de factură apostolică.

Depășirea păgânismului strămoșilor noștri traco-geți romanizați s-a făcut printr-un proces lent dar ireversibil, nu prin constrângeri exterioare, nu prin porunci de la conducătorii popoarelor, care într-un moment istoric precis au considerat mai avantajoasă primirea noii religii creștine și

6 Dumitru Stăniloae, „Reflexii despre spiritualitatea poporului român”, p. 15

7 Dumitru Stăniloae, „Reflexii despre spiritualitatea poporului român”, p. 19

renunțarea la păgânism. Strămoșii noștri au sesizat de la început caracterul unic și superioritatea adevărului propovăduit de misionarii creștini, în alți termeni au înțeles că

„Ortodoxia este credința în care se regăsește însăși suflarea cea mai autentică a vieții totale, a vieții în dorire spre progresul prin care se vindecă răul, care a rănit-o și prin care se înalță spre perfecțiunea, care este adevărata ei stare de normalitate. Ortodoxia este adevărata entelehie a vieții, drumul drept al ei, legea care o duce spre idealul cuprins virtual în real”⁸.

Această viziune asupra genialității Ortodoxiei, magistral exprimată de părintele Dumitru Stăniloae în lucrarea sa „Ortodoxie și Româanism” confirmă modalitatea prin care „legea ortodoxă”, conținutul ei doctrinar-moral-spiritual a devenit pe nesimțite „legea românească”, după care s-a ghidat fiecare comunitate sătească până în zorii modernității, apărându-și odată cu existența sa etnică și credința sa creștin-ortodoxă. În interiorul acestei „legi” sau în orizontul spiritual al credinței ortodoxe s-a dezvoltat, a evoluat satul nostru românesc, apărât din interior de Evanghelia credinței, care îi devenise centrul existenței sale, o existență permanent cu fața spre Dumnezeu, chiar dacă din exterior nu era apărât în fața năvălitorilor barbari și păgâni decât de Pronia divină. Așa s-a născut simțul măsurii, al echilibrului, al dreptei judecări după care s-a orientat ca după o busolă nevăzută românul în istoria sa tumultoasă, el intuind că

„lipsa oricărui ritm etnic durabil, cum se exprimă părintele Stăniloae, înseamnă anarhie și disoluție etnică. Iar ritmul etnic, cu oarecare durată, constituie tradiția, care aduce la unitate toată dezvoltarea unui popor”⁹.

Tocmai de aceea în satul românesc tradițiile au fost respectate cu sfințenie, actualizate prin ciclurile anuale ale sărbătorilor religioase, prin modul marcat de adâncă seriozitate și responsabilitate în care se întemeia fiecare familie creștină, și nu în ultimul rând prin cinstirea și pomenirea înaintașilor, ca să le amintim doar pe cele mai semnificative. Astfel se poate explica de ce românul este foarte tradiționalist, puternic ancorat în „moștenirea

8 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, OPERE COMPLETE, VIII, „Ortodoxie și Româanism”, Editura BASILICA a Patriarhiei Române, București, 2014, p. 61

9 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, OPERE COMPLETE, VIII, „Ortodoxie și Româanism”, p. 62

de la străbuni”; am definit astfel întregul conținut valoros al tradițiilor, pe care el l-a respectat, nu în mod individualist, ci prin ajutorul participativ al întregii comunități sătești. Să nu uităm însă pe cel care, prin lucrarea sa de luminător al satului în materie de credință, de moralitate și de spiritualitate, adică preotul, transmitea prin predica sa, prin slujbele Bisericii, prin sfaturile sale părintești și de cele mai multe ori prin însuși comportamentul său uman, fidelitatea față de credința ortodoxă și de modul de viețuire creștin.

Raportul dintre valorile spirituale și cele materiale în comunitățile sătești românești a fost din totdeauna unul echilibrat, fiind modelat în duhul creștinismului autentic, adică al Ortodoxiei, fără antagonisme periculoase, ca în ziua de astăzi, dar și fără confuzii sau unilateralisme păguboase. Exemplul cel mai clasic este acesta:

„Românul are două pasiuni mari: pământul și credința. Sunt cele două realități organice și esențiale ale vieții. Românul simte că din ele îi curge viața: din pământ viața trupului, din Dumnezeu viața sufletului. Se vede de aici o minte care nu e ispitită de iluzii. El dă cu un gest sigur la o parte mulțimea de aparențe goale dar pretențioase ale lumii și vede singurele lucruri esențiale, din care decurg toate. Viața lângă pământ și lângă Dumnezeu e singura viață bine hrănită cu ceea ce de fapt îi trebuie, e singura viață sănătoasă și sub raportul fizic și sub cel moral-spiritual”¹⁰.

Cât de actuale sunt aceste valori și astăzi, în plină confuzie spirituală, morală și materială, când consumerismul exacerbă, indiferentismul spiritual și laxismul moral par să aibă ultimul cuvânt în viața societății secularizate!

Fără a idealiza satul românesc etern, adică din totdeauna același, până în contemporaneitatea bulversantă și distrugătoare de valori, trebuie să afirmăm cu toată puterea continuarea neîntreruptă a filonului creștin de viețuire, în lipsa căruia nu pot fi explicate atitudinile și trăirile profunde, specifice locuitorilor satului, persistența lor în interiorul tradițiilor pe care le-au apărât constant, dar care la rândul lor i-au apărât ca neam creștin-ortodox. În satul tradițional nu se întâlneau cazuri de opoziție între țăran și

10 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, OPERE COMPLETE, VIII, „Ortodoxie și Românism”, pp. 67-68

obștea sătească, existând un respect aproape sacru pentru bătrânii satului și în general pentru interesul obștesc. Aceasta se poate explica prin aceea că

„românul concepe societatea după asemănarea Bisericii. Concepția ortodoxă despre Biserică s-a infiltrat, pe căi nu chiar așa de greu de determinat, în spiritul românesc. În felul acesta de a rezolva raportul între ins și societate se răsfrânge și dogma Sfintei Treimi. De obicei omul caută să viețuiască după cum crede că viețuiește Dumnezeu în Care crede. În Ortodoxie Dumnezeu e o ființă în trei Persoane, adică o strânsă intimitate între trei Euri, o viață comună între trei Subiecte. Nici unitatea nu e sfâșiată, nici Persoanele nu se contopesc. Nici indivizi izolați și egoiști, nici masă în care persoanele să fie înăbușite, ci unire familiară. În familie e un suflet, un gând, o voință, între prieteni la fel. Aproape că își comunică gândurile fără cuvinte. Trăiesc o viață comună. În Dumnezeu e o ideală viață familiară, plină de iubire: nu fără rost o Persoană se numește Tată și alta Fiu. Sentimentul acesta de familie, de familiaritate e dominant în sufletul românului. El rezolvă genial raporturile între individ și societate”¹¹.

Dacă în pridvorul bisericii, acolo unde tronează Dreptul Judecător înfățișat în pictură sau în frescă, se supuneau judecății odinioară sătenii și-și rezolvau toate „pricinile” ivite între ei, e de înțeles că Biserica constituia modelul esențial după care trebuiau să-și rânduiască viața. O imagine foarte elocventă despre rolul locașului de cult și al Sfintei Liturghii în viața și spiritualitatea satului tradițional românesc de-a lungul istoriei sale creștine, așa cum apare în viziunea părintelui Stăniloae, considerăm că nu și-a pierdut până astăzi actualitatea și importanța:

„Să ne gândim la biserica din sat. Ea fiind așezată în mijlocul satului sau pe un loc mai înălțat, arată prin însuși acest fapt că-i cheamă pe toți la unificare, la părăsirea pozițiilor lăturalnice și izolate, îi cheamă într-un punct central, care nu aparține niciunei părți din sat mai mult decât alteia, sau la o ridicare deasupra vrajbelor și preocupărilor de jos, care produc vrajbele. Prin Sfânta Liturghie de duminică, biserica reface unitatea

11 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, OPERE COMPLETE, VIII, „Ortodoxie și Româniism”, pp. 71-72

satului, zdruncinată peste săptămână (...) de rivalitățile între grupele familiale și de toate celelalte cauze mari și mici. Vrând, nevrând i-adună din nou pe toți la un loc, pe cei ce n-ar mai fi voit să se întâlnească, îi face pe toți să cânte împreună, contopindu-se în eul plural, dar comun al slujbei („Doamne, miluiește-ne”), să recunoască toți că au greșit, să-și ceară toți iertare de la Dumnezeu”¹².

Credința vie, respectarea învățăturilor morale creștine, iertarea și împăcarea oamenilor, propoveduite neconținut de preoți din fața Sfântului Altar constituiau repere cruciale și concomitent izvoare spirituale ale existenței locuitorilor satului. Doar în mod cu totul excepțional problematica satului depășea granițele acestuia, toate tensiunile sau adversitățile apărute se rezolvau în spirit creștinesc de obștea satului, având în persoana preotului un luminător, un împăciuitoare, un sfătuitoare și un înțelept conducător spiritual. Satul tradițional avea suficiente resurse spirituale și morale, reînnoite neconținut prin slujbele bisericești, care aveau ca scop înviorearea credinței și a trăirii în duh ortodox și în continuitate cu tradițiile părintești. De aceea avea cu siguranță și resurse materiale, spiritul de într-ajutorare fiind o constantă a vieții satului, cei mai mulți dintre săteni fiind legați între ei de rudenii de familie sau de rudenii spirituale. Aceasta explică solidaritatea arătată mai ales în clipe de cumpănă, solidaritate care întărea și confirma totodată spiritul de omenie, de generozitate și de jertfelnicie, de care erau conduși locuitorii satului. Toate aceste elemente definitorii ale identității satului tradițional românesc sunt confirmate, fără spirit de emfază, de părintele Stăniloae atunci când consideră că în peisajul european

„poporul cel mai pătruns de spiritualitatea ortodoxă se dovedește cel român. El s-a născut creștin. El n-are la bază o altă structură religioasă, care s-o tulbure pe cea ortodoxă, însuși faptul că a trăit atâta vreme ferit de alte curente spirituale, numai în credința creștină, a contribuit la deplina cristalizare a sufletului în sensul ei”¹³.

12 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, OPERE COMPLETE I, „Cultură și duhovnicie”, vol. 2, Art. „Biserica și unitatea poporului”, p. 730-731

13 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, OPERE COMPLETE, VIII, „Ortodoxie și Românism”, pp. 76-77

Printre virtuțile creștine adânc înrădăcinate în românii de la sate, care se arătau a fi adevărate metereze împotriva îngâmfării iraționale și individualiste descoperim la o analiză mai atentă ceea ce părintele Stăniloae admira foarte mult și anume

„sincera, netrâmbițata și naturala smerenie ortodoxă și românească! Se va fi mândrind el românul pe alte terenuri ale vieții, pentru alte motive, dar pe teren religios, pentru motive de bunăătate și evlavie nu s-a văzut în religiozitatea noastră tradițională nicio urmă de mândrie. Gospodarii cei mai evlavioși, mai bisericoși, își afișau și trâmbițau mai puțin evlavia (...) Chiar dacă se întâlnește mândria și la român, ea e o manifestare involuntară, nu voluntară”¹⁴.

Dacă este adevărat că evlavia autentică descoperă credința autentică trăită și nu mimată, atunci se poate afirma că românul s-a remarcat în plan religios prin adâncă evlavie pentru cele sfinte, începând de la biserica în care a fost botezat, continuând cu sărbătorile pe care a știut să le trăiască la cea mai înaltă intensitate și prin cea mai curată simțire, și încheind cu icoana sfântă, care îl însoțește întreaga viață. Dar sfântă i-a fost și familia, sfânt și „țintirimul” în care se odihnesc strămoșii, sfânt și ogorul care-i dă hrană, sfânt și orizontul vieții veșnice, de care nu s-a îndoit niciodată.

Conștiința prezenței tainice a lui Dumnezeu în viața sa și a neamului său l-a încurajat pe român să nu se simtă singur în fața oricărei primejdii; această convingere adâncă nu poate fi decât rodul credinței, al unei credințe interiorizate până în ultima fibră a ființei sale, dar și exteriorizată prin toate faptele sale, culminând, așa cum atestă istoria, cu faptele de vitejie pentru apărarea legii strămoșești, a credinței și a patriei. Chiar dacă pentru mulți din afara hotarelor noastre comportamentul curajos, neînfricat al românului rămâne un mister, noi știm un lucru neîndoielnic:

„Cu Dumnezeu, românul e tare. S-a dovedit mai tare ca orice neam. Cu „Doamne ajută!” răzbește prin orice. „Doamne ajută!” a fost în viața românească secretul succesului, cheia biruinței și a rezistenței. Dar fără Dumnezeu suntem foarte slabi (...) Vrem să devenim iar tari, neînfrânți de niciun pericol?, se întreabă părintele Stăniloae; Să ne întoarcem la Dumnezeu,

14 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, OPERE COMPLETE, VIII, „Ortodoxie și Românism”, pp. 79

la puterea verificată de veacuri a neamului nostru! Să ne întoarcem la credință: în organizarea statului, în școală, în viața socială, să lăsăm modelele statelor apusene, necredincioase și raționaliste!”¹⁵.

Dacă anterior am ilustrat soluționarea tuturor problemelor dintre persoana țaranului român și comunitatea sau obștea satului după modelul personal-comunitar desăvârșit din Sfânta Treime, este acum momentul de a identifica resorturile religios-morale cele mai intime, pe baza cărora viețuind fiecare locuitor al satului tradițional român și ortodox, afla în orice împrejurare puterea de a dovedi omenie generoasă, de a depăși cu seninătate slăbiciunile celorlalți dar și pe ale sale proprii. Aceste resorturi, acest izvor viu de spiritualitate ortodoxă, atât de uman și totuși rămânând și transcendent acestei lumi se află în Fiul lui Dumnezeu întrupat, Cel care a unit pentru prima dată în Sine pe Creatorul divin și făptura Sa rațională, pe Dumnezeu și pe om, devenind și rămânând pentru veșnicie Dumnezeu-Om. Românul a cunoscut, a experimentat și a mărturisit prin viața și faptele sale că prin Iisus Hristos, Dumnezeu S-a făcut frate cu omul, cu scopul de a desăvârși și de a înălța chipul Său divin la starea de asemănare desăvârșită cu El. Țăranul român, chiar și cu mai puțină știință de carte, a intuit și a simțit efectul eliberator de păcat, de răutate și de orice lipsă de desăvârșire prin unirea sa spirituală cu Mântuitorul lumii, învățat fiind în Biserică despre faptul că

„tocmai fiindcă e Persoană și nu principiu impersonal, Iisus Hristos pune în mișcare cea mai serioasă și mai responsabilă toată existența noastră. El privește la noi și în această privire nu ne mai lasă în atitudinea calmă și superioară de inși, care iau numai la cunoștință de existența și fapta Lui. Privirea Lui răscolește în noi toate valențele noastre. Știindu-L deasupra noastră, ne rușinăm să mai păcătuim voluntar, ne doare când totuși am păcătuit, vrem să-I arătăm tot atașamentul, vrem să-I urmăm pilda (...) Din Iisus Hristos iradiază firele de lumină pentru o morală creștină și implicit pentru un anumit fel de relații între oameni. Biserica propoveduindu-le, vestește pe Însuși Hristos în viața Lui concretă în mijlocul oamenilor, nu

15 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, OPERE COMPLETE, VIII, „Ortodoxie și Românism”, p. 80

pe un Hristos abstract, nedeterminat, alungat iarăși în transcendența de unde a binevoit să Se coboare”¹⁶.

Din citatul anterior preluat din scrierile părintelui Stăniloae transpare în mod clar credința românului în Hristos, Domnul cel răstignit și înviat, pe care îl simțea apropiat de el în orice împrejurare, necaz sau bucurie, ca revendicându-l ca pe un frate al Său, pentru care El a luat chip de om, ca să-i înnoiască chipul divin din El. Niciodată nu l-a perceput ca pe un Dumnezeu distant și rece, cum s-au petrecut lucrurile în alte Biserici și Confesiuni creștine! Iar acest fapt existențial a avut urmări directe și în relația sa cu obștea din care făcea parte, comunitatea ajutându-l să devină și să rămână persoană deplin responsabilă, atât în familia proprie, cât și în familia mai largă și diversă a satului tradițional.

O explicație a acestui mod foarte personalist și totodată duhovnicesc, cu puternice valențe comunitare, de a-L simți pe Hristos al românului o descoperă același părinte Stăniloae în faptul că

„romanitatea orientală își păstra în spiritualitatea ei, bizantină și autohtonă, un umanism integral promovat de bogata literatură a spiritualității bizantine. Astfel, prin cărți precum aceea a (Sf. Voievodn.n.) lui Neagoe Basarab, sau ca „Varlaam și Ioasaf”, s-a promovat în conștiința poporului nostru omenia (subl. n.) (...) Tipul omului comunitar pe care urmărea să-l formeze spiritualitatea răsăriteană, sădită continuu în conștiința poporului român, nu numai că a rămas viabil până azi, ci e tipul omului comunitar spre care năzuiește în mod deosebit de intens întreaga umanitate contemporană, care nu mai suportă individualismul”¹⁷.

Unitatea spirituală a comunităților sătești, iar de aici extinzându-se comitent și asupra formațiunilor statale pe măsura apariției lor, de-a lungul istoriei zbuciumate a românilor, s-a putut menține așadar prin contribuția directă și consistentă a Bisericii Ortodoxe, care a promovat propriul ei tip de unitate spirituală în sânul comunităților locale, parohiile de ieri și de astăzi, care s-a imprimat în mințile și în sufletele românilor. Redăm acum o

16 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, OPERE COMPLETE, VIII, „Ortodoxie și Româanism”, p. 95-96

17 Dumitru Stăniloae, „Reflexii despre spiritualitatea poporului român”, pp. 29-31

altă mărturie extrem de sugestivă a marelui nostru dascăl de teologie, părintele Dumitru Stăniloae, în sprijinul celor afirmate mai sus:

„Poporul român a primit, prin literatura bizantină, o educație în acest sens; el a primit o educație în vederea unui umanism echilibrat, de stăpânire asupra pornirilor unilaterale, pătimășe, stăpânire fără de care omul nu poate valorifica toate potențele naturii sale, adică umanitatea sa integrală. Poate această capacitate a minții nepătimașe de a valorifica toate potențele naturii umane, se numește în spiritualitatea bizantină și apoi și în cea românească „minte întreagă”. Ea a fost capabilă să mențină umanismul echilibrat al poporului român ca un umanism integral”¹⁸.

2. Reinnoirea rolului credinței astăzi, ca factor de unitate spirituală a satului românesc

Dacă ne-am propus să descriem anterior rolul pozitiv și benefic al credinței ortodoxe, prin intermediul prediciei, cultului și spiritualității Bisericii Ortodoxe, asupra comunităților sătești, fără să căutăm neapărat o idealizare a realităților istorice de odinioară, ne vom referi, pe scurt, la datoria Bisericii noastre naționale de a revigora prin toate mijloacele sale specifice, pastoral-misionare și cultural-sociale, acest rol al credinței, fără a dramatiza situația existentă, dar și fără a o ignora. Afirmăm acest lucru deoarece se observă un anumit pesimism în ceea ce privește posibilitatea revenirii satului românesc, marcat de secularizare, de indiferentism religios, de scăderea moralității și de individualism exacerbat, la starea sa inițială, la trăirea adâncă și pleneră a învățaturii de credință a Bisericii și a propriilor tradiții ortodoxe. Pentru teologii care analizează această stare de lucruri, ca și pentru preoții de la sate, care experiază pe viu aceste realități, se impune asumarea responsabilității de a privi în mod echilibrat situația de fapt, de a radiografia cât mai exact aspectele pozitive și pe cele negative ale vieții spirituale ale credincioșilor de la sate și mai ales de a veni cu propuneri concrete de revitalizare a acestei dimensiuni esențiale ale vieții personale și comunitare.

18 Dumitru Stăniloae, „Reflexii despre spiritualitatea poporului român”, p. 36

Vom începe cu câteva propuneri în acest sens, care aparțin chiar părintelui Stăniloae, cel care nu s-a mulțumit doar să analizeze și să descrie spiritualitatea poporului român, dar care a căutat neîncetat soluții cât mai viabile și de durată pentru depășirea crizei religioz-morale a satului contemporan.

„Poate că ceea ce e recomandabil de făcut ar fi, în primul rând, educația mai consistentă pe linia omeniei noastre, pentru a o face să se activeze nu numai prin natura ei, mișcată de anumite împrejurări externe, ci și într-un mod conștient și voluntar și în relația fiecăruia cu toți semenii săi; un alt ajutor la remedierea acestei situații l-ar putea aduce activarea mai serioasă a supravegherii comunității, cu voința ei de a face pe toți membrii ei să practice relația de umanitate între toți și condamnarea celui ce, practicând această relație numai cu cei de la care se bucură de o atenție, o neglijează în raport cu ceilalți; în al treilea rând, e de așteptat că, pe măsură ce comunitatea românească realizează o mai mare egalitate între toți membrii ei, micile atenții primite de un funcționar nu-l mai pot tenta, căci nu-l pot ridica din starea de egalitate cu toți membrii societății”¹⁹.

Rezumând cele trei propuneri avansate cu trei decenii în urmă de părintele Stăniloae, intensificarea educației la sate, a cărei expresie și rezultat îl constituie omenia, implicarea mai accentuată a conducerii locale în realizarea unor raporturi echitabile între cetățenii comunității și eradicarea corupției, care alterează și depreciază relațiile interumane, vom insista asupra rolului mai direct al Bisericii. Astfel, prin educația religioasă din clasele primare și gimnaziale la un nivel calitativ tot mai ridicat, prin predicile și catehezele preoților, având ca temă redresarea morală a membrilor comunității, prin pastorația individuală și îndeosebi prin acțiunile social-caritative, realizate prin mobilizarea tuturor energiilor oamenilor de bine din comunitate, se pot întări atât comuniunea de credință, cât și comunitatea de fapte generoase, urmărind prin aceasta să rezidim spiritual comunitatea, prin fermentul credinței, materializată în fapte de într-ajutorare. În ciuda dificultăților materiale cu care se confruntă locuitorii satelor, a depopulării

19 Dumitru Stăniloae, „Reflexii despre spiritualitatea poporului român”, p. 73

uneori masive a localităților, a lipsei de resurse materiale a parohiilor, prin spiritul de jertfelnicie al preoților și al multor enoriași se realizează unele lucruri vrednice de admirație, prin cumularea ajutorului adus de fiecare, prin implicarea tinerilor în acțiuni sociale sau culturale, dar mai ales prin intensificarea vieții spirituale. Un ajutor însemnat îl poate avea preotul în activitatea sa educativă prin popularizarea literaturii religioasă-morale, prin organizarea de pelerinaje, prin sărbătorirea hramului cu câți mai mulți dintre fiii satului, prin grija pentru cultul eroilor, prin acțiuni comune cu Școala din sat și prin alte activități, care presupun multă implicare, uneori cooperare între parohii, precum și cultivarea unor raporturi constant bune cu autoritățile locale. Nu ignorăm nici faptul că ierarhii eparhioți manifestă o grijă deosebită față de parohiile de la sate, cunoscând foarte bine realitățile și intervenind de nenumărate ori în ajutorarea comunităților rurale. Pe de altă parte preoții nu trebuie doar să aștepte indicații, proiecte și programe de la centru, ci ei înșiși să se implice în activități, pe care, inspirați și de multiplele aspecte ale misiunii Bisericii Ortodoxe, reflectate din abundență de mijloacele de presă ale Patriarhiei Române, le pot duce la bun sfârșit, cultivând spiritul generos de într-ajutorare frățească.

Rămânem convinși că preoții de astăzi se pot ridica la înălțimea misiunii lor, la fel ca și înaintașii, aceea de a susține printr-un efort susținut, luminarea conștiințelor enoriașilor prin revalorizarea și fortificarea rolului credinței ortodoxe și anume: prin cunoașterea Evangheliei lui Hristos, prin întruparea în viața lor a principiilor moralei creștine, prin păstrarea cu tenacitate și echilibru a frumoaselor și bogatelor tradiții românești, din care aceștia să se poată hrăni spiritual, manifestând același spirit de omnie, spirit deschis și către alte popoare și culturi, dar care să cunoască și să promoveze propriile valori românești și ortodoxe, cele care au ținut poporul român pe aceste meleaguri, cu ajutorul tainic al pronoiei cerești.

RESISTING SUBMISSION – ECUMENICAL PROTESTANT THEOLOGY AND THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY AND POPULIST USES OF RELIGION IN THE CONTEXT OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES OF THE LATE 20TH AND EARLY 21ST CENTURY

Professor Ph.D. Peter-Ben SMIT
University of Bern, Swiss

Abstract

*This paper considers the conservative-populist appeal to religion, usually in its Christian shape, in the context of contemporary politics in the Netherlands. It does so by comparing and contrasting the converging voices of protestant (as well as Anglican, Orthodox, Roman and Old Catholic) voices in the tradition of the ecumenical movement (in particular: the Commission for Faith and Order as it has become part of the World Council of Churches) in recent ecclesiological and theological-anthropological output with voices from the Dutch political scene, in particular the conservative\populist leader Thierry Baudet, who is wont to make strong appeals to the role of religion in shaping a political future for the Netherlands (and Western Europe at large). In 2019, Baudet published an essay in *American Affairs* that will serve as a starting point here, given that it contains a comprehensive outline of his main ideas on the subject. It will be argued that the two discourses discussed in the paper envision rather different roles for religion in relation to the human person and its role in society. The ecumenical ecclesiological and anthropological tradition, with a vantage point in Trinitarian theology, has developed a non-competitive approach to human liberty and being part of a group (whether of a church or a society does not matter fundamentally), in which freedom and human flourishing is found in and through the web*

of relationships that constitute a community. By contrast, the populist\ conservative tradition, as represented here by Baudet, sees a competition between personal freedom and the integrity of the group (whether a church or a society is again secondary): either the group disintegrates due to the exercise of personal freedom or the individual submits to the group and contributes to its flourishing. The paper concludes by showing that the two discourses, although both seeking to represent Christianity and its potential for building a society, have two fundamentally and by and large incompatible views of what this tradition entails when it comes to anthropology and with that to ecclesiology and politics. – The paper’s argument is laid out as follows: first, an introduction is given to the (Trinitarian) tradition of ecumenical thinking about anthropology, next, an outline is given of the main tenets of Baudet’s thinking, which are subsequently compared and discussed.

Keywords:

ecclesiological and theological-anthropological, Trinitarian theology.

Introduction

When it comes to discussions of politics and religion, one might expect a different vantage point than the doctrine of the Trinity, which seems to be as far removed from the very earthly realm of politics as it possibly can. Yet, when considering contemporary mainstream Christian theology, also in its protestant guise, it is striking that much thought about what the human person is and what the relationship between a human person and community amounts to, takes its starting point precisely in this doctrine. This is not without its issues, given that the divine and the human do operate on different planes, even if only because of the fundamental distinction between the created and the uncreated, but it is possible nonetheless, as long as the limits of thinking in terms of analogies are respected.¹ Such thinking has become a manner

1 Cf. Kathryn Tanner, ‘The Trinity and Politics,’ in: William Cavanaugh und Peter Scott (ed.), *The Blackwe Companion to Political Theology* (Oxford: Blackwell, 2003), 319-332; Frederick Christian Bauerschmidt, ‘The Trinity and Politics,’ in: Gilles Emery und Matthew Levering (ed.), *The Oxford Handbook on the Trinity* (Oxford: Oxford

of revisiting the earliest sources of Christian theology with an eye to contemporary challenges (as it is also part of the tradition to which I belong, that of the Old Catholic Churches),² also in order to develop forms of political theology.³ Accordingly, the theological starting point here will be the ecumenical tradition, in particular to the extent to which it is expressed through the work of the WCC Commission on Faith and Order and dialogues working in compatible ways on topics such as theological anthropology and ecclesiology, topics that are very closely related to the topic of politics, which is also grounded in a particular view of the human being and has everything to do with the ordering of communities. To the extent that what follows will also be an exercise in public theology, it is this along the line of the first form of the same identified by the South African theologian Dirkie Smit (no relation), in which theology '[is] related to the public sphere in the sense of a normative vision underlying contemporary democratic life in democratic societies.'⁴

Where the ecumenical tradition, also embracing mainstream forms of protestant theology, will be represented by the tradition and documents indicated above, the populist\conservative tradition in politics will be represented by the influential Dutch politician Thierry Baudet,⁵ in particular by his essay "Houellebecq's Unfinished Critique of Liberal Modernity" that appeared in *American Affairs* in the summer of 2019. The thought experiment that follows is occasioned by populist and conservative appeals to the Christian tradition and the resulting question how compatible the view of the human person and community in these political traditions is with one of the mainstream theological traditions in contemporary ecumenical, also protestant, theology.

University, 2011), 531-543, as well as Darko Djogo "Trinity, Society and "Political Theology"; *International Journal of Orthodox Theology* 3 (2012), 89-112.

2 Cf. Peter-Ben Smit, *Old Catholic Theology: An Introduction Brill Research Perspectives in Theology* (Leiden: Brill, 2019).

3 See Kim and Katie Day (Hg.), *A Companion to Public Theology* (Leiden: Brill, 2017); Dirkie Smit, 'Notions of the Public and Doing Theology,' *International Journal of Public Theology* 1 (2007), 431-51.

4 Smit, 'Notions,' 443.

5 For a different kind of populism, see Angus Ritchie, *Inclusive Populism. Creating Citizens in the Global Age* (Notre Dame: Notre Dame University, 2019).

An ecumenical understanding of the Trinity

When considering the Trinity in contemporary ecumenical thought and looks at the more recent output of the Commission on Faith and Order of the WCC, one will not find a completely elaborated theology of the holy Trinity there, rather, one gets the impression that a particular understanding of the same is part of the point of departure of much ecumenical theology as produced within this body.⁶ This need not surprise: The World Council of Churches has a Trinitarian basis of faith.⁷ – A good example of this is the document *The Church – Towards a Common Vision of 2013*,⁸ which states in its par. 14: “The Church is centered and grounded in the Gospel, the proclamation of the Incarnate Word, Jesus Christ, Son of the Father.” Furthermore, the document is replete with references to the three persons of the Trinity and their role in the drama of salvation, in particular in and through the church. In fact, these references constitute the backbone of the ecumenical ecclesiology that the document outlines.

As par. 23 states:

The Church is fundamentally a communion in the Triune God and, at the same time, a communion whose members partake together in the life and mission of God (cf. 2 Pet. 1:4), who, as Trinity, is the source and focus of all communion. Thus the Church is both a divine and a human reality.

Shortly afterwards, the document designates the church as a “a reflection of the communion of the Triune God” (25). – Such statements do not

6 Cf. David Fergusson, ‘Ecumenism and the Doctrine of the Trinity Today,’ in: Emery und Levering (Hg.), *Handbook*, 547-558, and Matthias Haudel, ‘The Relation between the Trinity and Ecclesiology as an Ecumenical Challenge and its Consequences for the Understanding of Mission,’ *International Review of Mission* 90 (2001), 401-408.

7 Cf. Constitution and Rules of the World Council of Churches (as amended by the Central Committee of the WCC in Geneva, Switzerland, 2018), I. ‘The World Council of Churches is a fellowship of churches which confess the Lord Jesus Christ as God and Saviour according to the Scriptures and therefore seek to fulfil together their common calling to the glory of the one God, Father, Son and Holy Spirit.’ (<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2018/constitution-and-rules-of-the-world-council-of-churches/> - 6.10.2019) – See also Willem Adolf Visser 't Hooft, ‘The Basis: Its History and Significance,’ *The Ecumenical Review* 37 (1985), 170-174.

8 Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, *Kirche*.

constitute a full exposition of the doctrine of the Trinity, yet they do imply a certain understanding of the same. This understanding, or at least an understanding that is compatible with this (and other) Faith and Order document(s) can, for instance, be found in the agreed statements resulting out of the Anglican – Orthodox dialogue, which has been very productive in the last couple of decades and operates explicitly on the basis of a Trinitarian theology. The document *The Church of the Triune God* (2006) states, for example: All our theology of the Church presupposes the eternal priority of this mystery of communion in the life of God. If God were not eternally a communion of love, the *koinonia* of believers would not be what it is, a real participation in the divine life, a *theosis*. As the Church has come to understand and articulate this truth, it has seen that the communion of the divine Persons must be a relationship in which each Person has identity and life in and through the others. The Father, the sole source of divine life and being, gives birth eternally to the Son, who has all that he has from the Father. The Spirit, eternally proceeding from the Father, receives from him the fullness of the same divine life. The divine Persons are not manifestations of a prior divine essence, but irreducible hypostatic realities, existing in their relation to each other.⁹

The line of thought of this statement is, at the very least, very compatible with the emphasis placed on the Trinity as a communion (*koinonia*) in the documents of the multilateral ecumenical conversation as it takes place under the auspices of “Faith and Order.” In both cases, this understanding of the Trinity as a communion provides the foundation for a particular understanding of the church. In such a theology (and ecclesiology), the terms

9 International Commission for Anglican–Orthodox Theological Dialogue, *The Church of the Triune God. The Cyprus Statement* agreed by the International Commission for Anglican – Orthodox Theological Dialogue (London: Anglican Communion Office, 2006), I.4. The text also distances itself from other views of the Trinity: ‘Neither a psychological nor a social analogy can express this divine life. The former tends to reduce the three Persons to aspects of one substance, while the latter does not adequately express their consubstantiality, the simultaneity of oneness and threeness. When we understand this, we see how crucial is the distinction between person, in its full sense, and individual: the person exists not in possession of its own nature in opposition to others, but in giving itself wholly into the life of others. Thus the person is not a part of some whole, but the place where the wholeness of nature is real and concrete.’ (I.4).

“person” and “communion” relate in a specific manner to each other. A key sentence from the last quotation is therefore:

“the communion of the divine Persons must be a relationship in which each Person has identity and life in and through the others.”¹⁰

I.e., both the communion and the persons only exist in and through (interpersonal) relationships. Without communion, there are no persons and without (relationally constituted) persons, no communion exists.¹¹ In this brand of theology, there is no person who exists “as such”, prior to entering into relationships, rather, persons are being constituted in and through relationships, which lead to the emergence of communion. Personhood and communion coincide and mutually imply each other. Where there is a person, there is also a communion, and vice versa. This understanding of personhood and communion is, in this branch of ecumenical theology, seen as applicable for humankind at large, in fact, as grounded in creation: “It is the will of the Blessed Trinity that each human being is created for, and called into, a personal way of existence in communion with God, the whole human community and all creation. That is why each human being is a person who not only shares with all others a common human nature, but also participates with them in the whole of creation.”¹² – Human nature, as it is referred to here, is what emerges when a human being exists personally, i.e., in communion and therefore in relationship – a person is not part of a larger whole in terms of his “nature”, rather, “personal existence” (and only personal existence) embodies human nature, which does not exist apart from such embodiment: “the person is not a part of some whole, but the place where the wholeness of nature is real and concrete.”¹³ In such a theology,

10 International Commission for Anglican–Orthodox Theological Dialogue, Church, I.4.

11 For background, cf. the influential work of John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1997), Eucharist, Bishop, Church: *The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries* (Brookline, MA: Holy Cross, 2001), und *Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* (London: T & T Clark, 2007).

12 International Commission for Anglican–Orthodox Theological Dialogue, Church, I.5.

13 International Commission for Anglican–Orthodox Theological Dialogue, Church, I.4.

sin and redemption receive a particular understanding as well: they are the loss (or rejection) of such “personal” existence on the part of human beings and its restoration. To put it a bit more technically: redemption is the liberation out of a “static”, “self-centered” and in that sense “unnatural” existence and leads to an “ek-static” and relational, i.e. interpersonal and hence natural, way of existing for human beings, which is characterized by free relationships with other persons.¹⁴ – Freedom is of high importance in this model, given that only free relationships can be considered as real relationships (which is something that also has to do with the intra-Trinitarian relationships that provide the model for this view of intra-human relationships, e.g., the Father freely speaks the word and breathes the Spirit, just as the Son freely empties himself and offers himself up).

The shape of such interpersonal relationships is also further elaborated upon in the Anglican-Orthodox dialogue, also in a manner that will be of importance for the comparison that will take place in the latter part of this contribution. In its core, this concerns the following: the way, in which the human persons are to relate to each other (in order to enjoy natural, personal existence) is seen in analogy to the way in which the three divine persons relate to each other. The latter can be well described as relating to each other by way of forms of “self-giving” and the reception of the other, which are constitutive of the intra-Trinitarian relationships. As The Church of the Triune God puts it: Yet these terms speak of identities that eternally constitute each other in their mutual relationships. Affirming the independent reality of the Spirit implies that the perfect mutual love of Father and Son, the completeness of giving and receiving in God, is not all that should be said about the divine life. There is no exclusivity or mutual self-absorption in the relation of Father and Son, because there exists also the relation between the Father and the Spirit, and the Son and the Spirit. Thus God’s life is a dynamic, eternal and unending movement of self-giving. (II.5)

This can be elaborated much further, as the Anglican – Orthodox document also does, as does a more recent document of the same dialogue,

14 Cf. Zizioulas, *Communion*, 214: ‘for the identification of hypostasis not with ousia but with personhood means that the ontological question is not answered by pointing to the self-existent, to a being as it is determined by its own boundaries, but to a being which in its ekstasis breaks through these boundaries in a movement of communion.’

In *The Image and Likeness of God: A Hope-Filled Anthropology* (2015).¹⁵ This impression, however, should be sufficient for now, as its implications for ecclesiology and beyond that, forms of political theology should now be considered.

Trinity, Church and Anthropology

The understanding of the Trinity, as it has been discussed so far, as well as its relationship to theological anthropology has direct consequences for the whole of theology, given that it leads to a kind of theology in which the notion of communion is key, i.e. to a *communio-* or *koinonia-*theology (it is referred to either with the Latin or Greek term for communion, usually). It is one of the most influential theological paradigms of the 20th and 21st centuries. Ecclesiology and theological anthropology are very closely related in this paradigm, while what is said about the communion of the church, in which human beings exist as persons, i.e. in relation to each other, is, in fact, true for humankind as a whole (or should be true for it). This also means that it is a paradigm that is immediately related to humankind outside of the church, as it outlines a vision of humankind at large, not just for the Christian segment of humankind. What is of interest now is the kind of quality that the relationships that constitute personhood have (and ought to have) according to this theological paradigm, given that it is not just the fact that personhood is determined by relationships that is of importance to this paradigm, also the quality of the relationships involved matters enormously. The free gift of oneself as establishing relationships was already singled out, yet, more can be said about it, and is said about it in this paradigm, in particular when it comes to self-giving and self-emptying, i.e., *kenosis*, for instance in the following quotation, again taken from the Anglican-Orthodox international dialogue: As the perfect image of God revealing the divine, Christ exemplifies the endless and unfathomable self-emptying of God: ‘Let the same mind be in you that was in Christ Jesus, who, though he was in the form of God, did not regard equality with God as something to be exploited, but emptied himself ... and became obedient to the point of death, even death on a cross. Therefore God also highly exalted

15 International Commission for Anglican–Orthodox Theological Dialogue, *In The Image and Likeness of God: A Hope-Filled Anthropology* (London: Anglican Communion Office, 2015).

him' (Phil 2.5–9). This self-emptying, which is also the fullness (pleroma) of divine love, is set before us as the ideal that we also should follow. Hence our capacity for interrelationship often involves 'self-emptying' (kenosis) and self-sacrifice, even the willingness to undergo martyrdom.¹⁶

This point of view can also be found in the documents of the multilateral ecumenical conversation, for instance as it takes place in the context of "Faith and Order", especially in its 2005 document on theological anthropology.¹⁷ Here, Christ is also described as being the embodiment of God's self-giving love, yet, it is added, from this can also a particular ethos be deduced: that of "pro-existence", existence for the other, or an "ethos of alterity."¹⁸

This ethos also encapsulates the human response to the divine self-giving in Christ: a giving in response, a thanksgiving in particular, which Jesus, as a human person, also embodied – in line with this, the Anglican theologian Catherine Pickstock can also speak of the "liturgy" of the life of Jesus, in which gift and return-gift/thanksgiving meet.¹⁹ This "thanks-

16 International Commission for Anglican–Orthodox Theological Dialogue, *In the Image and Likeness of God: A Hope-Filled Anthropology*. The Buffalo Statement Agreed by the International Commission for Anglican-Orthodox Theological Dialogue (London: Anglican Communion Office, 2015), 8.

17 Commission for Faith and Order, *Christian Perspectives on Theological Anthropology* (Geneva: WCC, 2005), 81: 'Jesus is revealed as the one who gives himself away (Phil. 2:5-11). This self-giving manifests his relationship with the Father and the Holy Spirit – the one who sent him and the one whom he sends (John 14:24; 16:7.8). So it dawned upon the early Church that, in the light of Jesus, God must be worshipped and apprehended by faith as Triune, as three "persons" in one "nature", where, by the power and mystery of eternal love, Father, Son and Spirit live in perfect mutuality and unity. So it becomes clear to those who reflect on the face of Jesus that true personhood cannot be understood individualistically, but only as we look at human persons in relationship. Affirmation: The presence of the image of God in each human person and in the whole of humanity affirms the essentially relational character of human nature and emphasizes human dignity, potentiality and creativity, as well as human creatureliness, finitude and vulnerability.'

18 Cf. Zizioulas, *Being*, 81ff.

19 Catherine Pickstock, 'Ritual. An introduction,' *International Journal of Philosophy and Theology* 79 (2018), 217-221, 219, '...the New Testament that is seamlessly the record of

giving” (“eucharistic”) manner of existing, which also implies an existence-for-the-other, is opened up for all human beings by being incorporated into Jesus’ way of existing, by being similarly constited by the reception of the self-giving of the other and the giving of oneself, in thanksgiving, in return, thereby entering into relationship and communion with others, which results in something that is commonly called “Church,” the body into which all are incorporated who share Christ’s kind of existence.²⁰ This also implies a particular kind of ordering of the church as a communion, i.e., based on relationships that are freely entered into and on an ethos of being oriented towards the well-being of the other. – On the basis of these considerations, it is now possible to turn to the example of conservative/populist political philosophy that has been singled out for the comparative exercise that constitutes the core of this paper.

Soumission – Religion and Society in Baudet’s Houellebecq Interpretation

In May 2019, the Dutch politician and academic Thierry Baudet published an essay on the work by the French novelist Michel Houellebecq in the journal *American Affairs*. In his ‘Houellebecq’s Unfinished Critique of Liberal Modernity,’²¹ Baudet considers main themes in the work of this French author, but is, however, mainly concerned with two of his works: *Sérotonine* (2019) and *Soumission* (2015). Baudet also goes beyond an analysis alone, he also formulates possible conclusions that could be drawn on the basis of the insight that he derives from Houellebecq’s work. In this regard, a key topic is the tension between the individual, or the individual person, the community and their respective interests: At some point in the

the acts of God Incarnate, and of the perfect worship on earth of God by God. The action of the Church is as much to be the political extension of Christ’s primary liturgical performance, as it is the ritual commemoration of his deeds.’

20 In the end, the Church is redeemed humanity, not a religious sect. See for the scope of this in relation to the Eucharist and a eucharistic understanding of the church, e.g. Franz Segbers, ‘A Eucharistic Vision for a World of Hunger,’ in: Marsha L. Dutton and Emily K. Stuckey (ed.), *Globalization and Catholicity: Ecumenical Conversations on God’s Abundance and the People’s Need* (Bern: Stämpfli, 2010), 208-222.

21 *American Affairs* 3:2 (2019), 213–224, s. <https://americanaffairsjournal.org/2019/05/houellebecqs-unfinished-critique-of-liberal-modernity/> (accessed 14 April 2020).

course of their lives, all of Houellebecq's characters are forced to acknowledge that their romantic ideals have become untenable in the modern age, since individualism has made profound, long-term relationships impossible. This simple idea forms the fundamental conviction of Houellebecq's work. It echoes, in certain ways, Marxist Verelendungstheorie: as technological innovations have made jobs boring and interchangeable, and as free trade has destroyed traditional farm life and honest labor, we now pass through life as atomized wage slaves in the service of incomprehensible, unfathomable government organizations and overwhelmingly powerful multinational corporations. Erratic consumer preferences, capricious fashions, and an unpredictable herd instinct dictate the opinions (or the whims and fancies) of most of us who no longer have a family, a home, a church, and a nation to reinforce our sense of identity. Unable to chart a course for ourselves, we are floating around in an empty sea. Rudderless. All control of life—and of who we are—is lost.²²

The consequences of such a development are also clear for Baudet: 'the project of our civilization has come to an end.'²³ For this problem of a disintegrating civilization (or society) appears to be religion, more specifically: Christianity. Religion is, in fact, singled out as the main factor that enables other, non-Christian and foreign groups in European societies to be in a much better and stronger shape than indigenous groups, as he will argue later on in his essay. Prior to considering that, however, it should be noted that Baudet is, like the theological paradigm discussed earlier, much preoccupied with questions of anthropology, in fact, he views the current crisis of European civilization as an anthropological crisis: Now this fundamental point which Houellebecq makes time and again deserves further reflection, because it challenges the very fundamentals of both the contemporary "Left" and the "Right." It challenges modern anthropology as such. Both the social-democratic and the liberal wing of the modern political spectrum (respectively advocating the welfare state and the free market) wish to maximize individual autonomy. Liberalism and socialism differ when it comes to the most effective way to achieve that objective, but they do not differ

22 Baudet, 'Critique.'

23 Baudet, 'Critique.'

in the objective itself. They are both liberation movements; they both want the complete emancipation of the individual.²⁴

Based on his reading of Houellebecq, Baudet then argues that the root of all of these evils is to be found in an overemphasis on individual rights in Western societies. These freedoms also promise something that they don't deliver ("It is this fundamental assumption of the modern age—that individual autonomy (be it through free markets or welfarism) leads to happiness—which Michel Houellebecq challenges.)²⁵ Those promoting human autonomy in fact pave the way for a new kind of slavery, Baudet claims: In Houellebecq's view, the very philosophical concept of "the individual self" is wrong. For without the ability to define ourselves in an unbreakable connection with our surroundings, there is nothing for us to derive meaning from and we end up depressed. Thus, the freest people who have ever lived have also come to live the least meaningful lives. The more we "liberate" ourselves from our social ties, the more we become the slaves of our own distorted self-image.²⁶

Thus, Baudet identifies paradox: the kind of individual freedom and autonomy as it is promoted in Western societies, in fact leads to new kinds of slavery. He adds to this another paradox: it is only by returning to the kind of societies that modern Western people seek to liberate themselves from (i.e., traditional, "conservative" societies) that these problems can be solved.²⁷

More specifically, the solution that Baudet supports, based on his reading of Houellebecq, is the rediscovery of 'a territorial, social, and historical connection with others around us, a connection which transcends individual choice, momentary whims, and instrumental interests.' Such a connection is facilitated by means of a strong nation state, some skepticism vis-a-vis of global free trade and immigration, but above all, the resulting

24 Baudet, 'Critique.'

25 Baudet, 'Critique.'

26 Baudet, 'Critique.'

27 Baudet, 'Critique': 'So the paradox is this: the freedom we desire eventually makes us unfree and unhappy, while the constraints that we reject eventually make us happy and free. We are profoundly incapable of defining ourselves as individuals (although we think we can). We constantly overestimate our own abilities to create a world on our own.'

society needs to be liberated from its liberalism, especially regarding sexuality and spirituality.²⁸ Here, especially the second topic is of interest.

Regarding spirituality (or religion, the two terms are used interchangeably by Baudet), Baudet argues that human beings always understand themselves in relation to a “metaphysical purpose”: Then, religion: Houellebecq argues that we will always conceive of ourselves in terms of a metaphysical purpose. Those who believe that the heavens above us are devoid of a divine presence will invariably meet their existential needs in other ways: first with the superficial pleasure of a libertine lifestyle, and, in due course, with barely secularized heresies—such as naïve humanitarianism and one-worldism. This desperate moralism opens the doors to massive numbers of immigrants, undermines real political communities, and makes distinctive national and civilizational aspirations impossible.²⁹

Baudet finds illustrations (or proof) of this analysis of society in the fate of many emancipated women, which he describes as follows: If you allow yourself a brief moment to view the world from Houellebecq’s perspective, his philosophy is validated all around us. Consider the emancipation of women and the feminist ideology that underpins it (a favorite topic in Houellebecq’s work). The “liberated” status of women is usually celebrated as one of the great triumphs of late-liberal society. Today women, from an early age, are encouraged to pursue a career and be financially independent. They are expected to reject the traditional role of supporting a husband and strive instead for an “equal” relationship in which “gender roles” are interchangeable. But how has this really been working out for them? What happens when they hit thirty? If they continue to work full hours, building

28 Baudet, ‘Critique’: ‘Although Houellebecq, a poet more than a philosopher, shies away from laying out a detailed political manifesto, he tells us on every page that we need to rediscover a territorial, social, and historical connection with others around us, a connection which transcends individual choice, momentary whims, and instrumental interests. This naturally implies a powerful nation-state that protects the social fabric, along with a high degree of skepticism towards immigration and free trade. But this in itself is not enough. To recreate embeddedness in society, the individual himself has to be embedded again. He has to be deliberalized. Indeed, apart from implying the indispensability of a strong national state, Houellebecq indicates that two much more fundamental challenges must be overcome: our sexual and spiritual liberation.’

29 Baudet, ‘Critique.’

a family becomes extremely difficult, if not impossible. This is why women in the Western world increasingly tend to have fewer children, if they even have them at all. Work and children then often limit the time available for the maintenance of a committed relationship, and rare are the lovers that both work full hours, rear children, and invest sufficiently in each other for the marriage to remain healthy over time. An inevitable result of all this is the demographic decline of Europe. Another outcome is constant conflict, constant competition—and in the end, fighting, divorce, and social isolation—and a new generation of boys and girls growing up in such disfigured settings.³⁰

Following on these considerations, which I cannot analyze further at this point, beyond pointing out its representative character when it comes to Baudet's thinking, he focuses on what may be called a philosophy of history. He outlines how, according to Houellebecq, the history of civilization is determined by what he calls «metaphysical mutations»; Christianity led to such a “mutation”, which also applies to the movement of 1968 (i.e., the liberalization of society). The question is, of course, how this process will continue. Baudet is convinced that the liberal project will self-destruct, yet what will come after it?³¹ For him, there appear to be two viable options. The first consists of a return to the traditional values of Europe; Houellebecq outlines this option: ‘In most of his books, Houellebecq refers to some form of identitarian movement, of nationalists and populists, or, as in *Sérotonine*, a popular uprising à la today's gilets jaunes.’³² Also in *Soumission* an example can be found: Indeed, *Soumission* even involves a paramilitary resistance group led by the fascinating Godefroy l'Empereur, who incidentally appears to serve the finest pear liqueur in all of France. In all these movements, Houellebecq sees (correctly, in my view) an attempt to preserve traditional European culture or indeed to reestablish it: a world

30 Baudet, ‘Critique.’

31 Baudet, ‘Critique’: ‘But, having said all this, is there any hope in Houellebecq's oeuvre? If, as in his view, the modern world is based on a fundamentally flawed anthropology—and has, as a consequence, produced a completely dysfunctional society—then it cannot continue to exist for very long. Individualism has reached its final stage and cannot develop any further. It has started to consume itself.’

32 Baudet, ‘Critique.’

in which the family is once again at the center, in which nations are restored, maybe even a form of Christianity is reinstated.³³

Whatever will happen, the result will necessarily be a more traditional kind of society, given that an individualistic society disintegrates: We are now at the point where we must begin to think about what comes after—and this will necessarily be some form of traditionalism. Because individualism makes our societies so weak (resulting, as we have seen, in an unwillingness to defend our civilization, to resist mass immigration, and even to reproduce, among other things), our society shall either regress and regenerate, or it will be replaced.³⁴

The second option for the future is, therefore, in terms of content largely the same as a return to a more traditional society. It entails a new “metaphysical mutation” that will make the collective, the group, again more important than the individual. Especially Islam has the potential to effect such a mutation, which is imagined by Houellebecq in his *Soumission*: In contrast to such movements stands the alternative: the conquest or replacement of our civilization by a new “metaphysical mutation.” Such a metaphysical mutation also conforms, though in a different way, to some traditionalist standard and involves the sacrifice of the individual’s desires and liberation in favor of the group. This is most concretely seen in the strong internal loyalties of Arabic, African, and Turkish immigrants who follow Islam, which Houellebecq describes in *Soumission*.

As things stand today, this second scenario clearly represents the most likely future for Europe. And in a famous 2015 interview in the *Paris Review*, Houellebecq in fact commented: “I accelerate history, I condense an evolution that is, in my opinion, realistic.” He added: “The Koran turns out to be much better than I thought. I feel, rather, that we can make arrangements. The feminists will not be able to, if we’re being completely honest. But I and lots of other people will.”

Although Houellebecq, as a novelist, leaves the future open, Baudet suspects that the second, Islamic, option is the most likely. Nonetheless, he hopes that people such as Houellebecq, or representatives of a younger generation of authors, can help “us” «to... express, and even revive, the Western will to live. » On this background, he asks the question, finally:

33 Baudet, ‘Critique.’

34 Baudet, ‘Critique.’

«Are the cards then dealt? Or do we still—despite the Herculean challenge of overcoming modern individualism—have the option of revitalizing our civilization?» Given his political agenda beyond this essay, Baudet himself clearly opts for the latter.

Houellebecq, Baudet and the Trinity: A Comparison

In Baudet’s argument, as just presented, religion, both Christianity and Islam, have a clear function: they provide a metaphysical point of orientation that enables the transmission of traditional values, which also imply the resubmission of the individual to the group. For Baudet, this is to be desired, in order to prevent the total collapse of Western civilization. This might seem to come close to the Trinitarian theological model as it was presented above, given that both stress the importance of communion and human well-being in a communion or community. Yet, it would appear that a number of important differences exist as well, which would make it questionable, whether the ecumenical, also protestant, theology as outlined above can be seen as being compatible with conservative politics.

A first point concerns the relationship between the group and the individual, or person. In both cases, individualism is rejected, as well the unbridled freedom that is associated with modern liberalism. In the case of Baudet, religion has the function to assist in undoing such liberalism and to pave the way for a more traditional, conservative society. As Baudet puts it, this means that the individual is made subordinate to the group again, with another quotation, key is “some traditionalist standard and...the sacrifice of the individual’s desires and liberation in favor of the group.”³⁵ The interests of the group and the individual are alternatives in this model. Either the interests of the group prevail over those of the individual, or vice versa. The individual person and the group are, as it were, sworn enemies. When comparing this with the Trinitarian model, one importance difference immediately catches the eye: in this blueprint for communion, neither the group exists at the expense of the person, nor vice versa. Rather, the two coincide, true personhood implies existence in relation with others and a communion is precisely this web of relationships, in which, to be sure, a certain ascetic ethos also plays an important role, given that relationships are based on an “ethos of otherness” and the notion of (kenotic) self-giving,

35 Baudet, ‘Critique.’

as the basis for such relationships (to the extent that this is humanely possible, of course). A hierarchy between group or (individual) person has no place in this way of thinking, neither has a hierarchy among persons, at least not in any essential sense.³⁶ Human behavior in such a communion is motivated by wishing to be in relation on the basis of an ethos of otherness, not by submission to the group as such. Here, Trinitarian and conservative anthropologies part ways and seem to be incompatible.

A second point of comparison concerns freedom, in particular the freedom of the individual person. According to Baudet, such freedom is the key problem of modern, liberal anthropology. Such freedom, however, leads to a dead end, given that it disrupts, in the end, any and all kinds of relationships, which causes the collapse of civilization. The alternative for such unbridled individual freedom is the unfree integration into and submission to the group. These are the alternatives that Baudet presents and religion can help to facilitate the submission of the individual to the group (again). However, from the point of view of the theological paradigm outlined earlier, a third option would appear to exist. In fact, this paradigm stresses that the relationship among the three Trinitarian persons are entirely free, in fact, such freedom is even a condition for their existence, given that relationships that come to be on the basis of force and the exercise of power can never be regarded as relationships that constitute true personhood, neither within the Trinity nor among human beings who have been created in the image and likeness of the Triune god. Freedom is, in other words, seen as a precondition for the kind of relationships that enable human beings to flourish as persons. At the same time, this freedom is the freedom of the free gift of oneself to and for the benefit of others, which, in turn, leads to an existence in free and committed relationships with others, rather than a liberation from such relationships (as might be the implication of extreme “liberalism”). Freedom, however, is in this way a precondition for communion, not its foe, which is a second instance in which conservative politics and Trinitarian theology make for very uneasy bedfellows.

36 Cf. on the Trinity and hierarchy, e.g., Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as an Image of the Triune God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self: An Essay 'On the Trinity'* (Cambridge: Cambridge University, 2013), 140-142.236-237.318-322.

Concluding Reflections

Concluding considerations can remain relatively brief. At the background of an appeal to religion, in particular Christianity, on the part of conservative and populist politicians, a thought experiment was constructed, in which an important tradition in also protestant theology was compared with a strand of conservative politics, with a particular focus on questions of anthropology and community. This exercise has helped to clarify the precise profile of both approaches, which is the heuristic function of such a comparison. This concerned, second, in particular the manner in which the relationship between the individual person and the community is conceptualized in both approaches, as well as the role that freedom plays in them. Third, this has shown that the conservative approach operates with an understanding of personhood and community in which the one can only exist at the expense of the other, which leads to the necessity of a hierarchy and a form of submission among them, whereas they coincide and mutually presuppose each other in the theological paradigm, which precludes submission of the establishment of a hierarchy. Similarly, freedom appeared to the foe of community in the one and a precondition for the same in the other paradigm, which is again a fundamental difference. In sum, although both lay claim to the Christian tradition and provide blueprints for life in communion, the results of Trinitarian and conservative politics are markedly different and, I would submit, incompatible.

Ὁ ΜΟΥΣΙΚΩΤΑΤΟΣ ἩΓΟΥΜΕΝΟΣ
ΤΗΣ "ἘΝ ΟΥΓΓΡΟΒΛΑΧΙΑ ΜΟΝΗΣ
ΡΙΜΝΙΚΟΥ" ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ ΜΑΡΘΑΛΗΣ,
ΜΕΣΑ ἈΠΟΤΑ ΣΗΜΕΙΩΜΑΤΑ ΤΟΥ
ΣΤΙΣ ΣΙΝΑΪΤΙΚΕΣ ΜΟΥΣΙΚΕΣ
ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΕΣ ΠΗΓΕΣ
[THE MUSICIAN NIKEPHOROS MARTHALES, ABBOT
OF THE MONASTERY OF RIMNIKO, ACCORDING
TO THE SYNAITIC MANUSCRIPTS]

Associate Professor Ph.D. Dimitrios BALAGEORGOS
National and Kapodistrian University of Athens, Greece

Abstract

Nikephoros Marthales Glikis of Chandakia, Crete, was the abbot of Râmnicul Sărat monastery that had at the same time a Brâncovenesc and Sinaitic character. He was also the archbishop of Sinai and according to some authors, abbot between 1728-1749. The present study presents his activity in the field of psaltic music, as well as his interest in teaching and learning psaltic music. At the same time, it presents valuable musical information and historical data related to his stay in Hungaro-Wallachia, the period when he was abbot and archbishop, but also information related to his education. According to the latest research, in the Sinai Monastery Library there are 25 musical manuscripts comprising various notes made by Nikephoros Marthales. Many of the notes contained in a codex were written in different periods. These notes include evidence of the codices origin, of those who donated some of them, as well as information about the books and the new library established by him. The most common type of notes bearing Nikephoros Marthales' signature have a relatively simple content: the name of the donor and a

course for the one who would dare to alienate and use the manuscript for another purpose. The special notes that briefly include the contents of the entire manuscript are of particular importance. Other notes refer to manuscripts donated to the monastery by the composer Meletius of Sinai. We should also mention the notes found in Codex Sinaiticus 1301 which provides a musical information according to which the manuscript was given to hieromonk Dionysius of Crete in order to study it alongside the monastery teacher, who at that time would have been Meletius. The interest of the notes also stops on the biographical elements, the musical information, and the historical data of the time found in these manuscripts. Regarding the biographical data, we find chronological information about his birth, his election as abbot of the Sinaitic metochion in Constantinople, about his election as archbishop of Sinai and even the date of his death. Also, from the notes of the manuscripts recently discovered in the Library of the Sinai Monastery, we can make a chronology of the events related to his presence in Wallachia, but especially to his presence in Râmnic, as abbot of the monastery there. In a note he describes the plague of 1706 that caused many deaths, even among the fathers of the monastery. He himself interceded to St. Nicholas, to St. Catherine and to the Virgin Mary to save the town. Codex Sinaiticus 1437 describes the typographic activity from Râmnic, especially during his stay in this region. Concluding the entire activity of the great abbot and hierarch, we see his tireless striving to set up a music library at Sinai Monastery. His effort and passion gathered highly valued musical manuscripts in this library. Important names in the music world as: Herman Neo-Patron, Metropolitan Athanasius of Tarnovo, Eugene Bainoglos, or Meletius the monk, can be found in the Sinai Monastery Library to this day. The period of his abbotcy in Constantinople coincides with the activity of the protopsaltis Panagiotis Halatzoglou and then of John of Trebizond, the two leaving a strong imprint in his musical activity. We also emphasize the fact that some of his records contain information about historical events that are relevant in the field of physics and medicine, areas of interest to the people of that period. All the notes included in the mentioned manuscripts constitute a valuable source of information about the time they were written in. It is an easy way to get into the events of the time, to meet new characters and to enrich our knowledge, but also to find out more about the great personality of Nikephoros Marthales.

Keywords

Nikephoros Marthales, Hungaro-Wallachia, Râmnic, Synaitic manuscripts, psaltic music, musical manuscripts, the Library of the Sinai Monastery.

Εἶναι γνωστὸ ὅτι τὸ χειρόγραφο -ἀλλὰ καὶ τὸ ἔντυπο- βιβλίο ἀποτελεῖ ἓναν ἀπὸ τοὺς σημαντικότερους φορεῖς τοῦ πολιτισμοῦ μας, καθὼς μεταφέρει μηνύματα, διακινεῖ ιδέες, διαμορφώνει συνειδήσεις, καλλιεργεῖ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ψυχὴ. Κάθε χειρόγραφο, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ περιεχόμενό του, καταγράφει γεγονότα καὶ καταστάσεις καὶ μεταφέρει πληροφορίες πὺ ἀπέχουν γεωγραφικὰ καὶ χρονικὰ ἀπ' τὸν ἀναγνώστη, ἐμπλουτίζοντας τὶς γνώσεις του μὲ ἐνθυμήσεις καὶ εἰκόνες ἀπ' τὸ παρελθόν. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ καθαυτὸ περιεχόμενο τῶν χειρογράφων, μεγάλο ἐνδιαφέρον παρουσιάζουν ἐπίσης τὰ βιβλιογραφικὰ καὶ κτητορικὰ σημειώματα καὶ οἱ ἐνθυμήσεις, καθιστώντας τὰ βιβλία αὐτὰ μεταλλεῖα ἱστορικοῦ, φιλολογοῦ, γλωσσολογοῦ, λαογραφικοῦ καὶ μετεωρολογικοῦ πολιτιστικοῦ πλούτου. Ἐπιπροσθέτως, τὰ μικρὰ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, ἀλλὰ πλούσια σὲ περιεχόμενο βιβλιογραφικὰ σημειώματα καὶ στίχοι τῶν γραφέων, ἀποκαλύπτουν ὅλες ἐκεῖνες τὶς ἐκφάνσεις τοῦ ἀνθρώπινου χαρακτήρα τους καὶ μᾶς παρουσιάζουν ἀπροσδόκητα τὴν προσωπικότητά τους.

Ἡ ἀναδίφηση τῶν μουσικῶν χειρογράφων πὺ θησαυρίζονται στὴν ἀξιοσπούδαστη σιναιτικὴ Βιβλιοθήκη¹, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ φανέρωση πολλῶν στοιχείων θεμελιώδους σημασίας γιὰ τὴν ἐπιστῆμη τῆς Βυζαντινῆς Μουσικολογίας, μοῦ ἐπέτρεψε νὰ καταγράψω καὶ τὶς παντοῖες ἀναγραφές ἀπ' τοὺς κολοφῶνες καὶ τὶς ποικίλες καὶ παντοειδείς ἐνθυμήσεις, πὺ ἄλλοτε πρόχειρα κι ἄλλοτε μὲ περίσσια ἐπιμέλεια καὶ σχολαστικὴ φροντίδα, σημείωνε ὁ γραφέας ἢ ὁ κτήτορας τῶν μουσικῶν αὐτῶν βιβλίων. Μεταξὺ τῶν πολλῶν βιβλιογραφικῶν καὶ ἄλλων σημειωμάτων πὺ διανθίζουν τὰ σιναιτικὰ μουσικὰ χειρόγραφα προκαλοῦν ἰδιαίτερη ἐντύπωση καὶ ἀναμφίβολα παρουσιάζουν ἔντονο ἐρευνητικὸ ἐνδιαφέρον τὰ ποικίλα σημειώματα πὺ κατέγραψε, σ' ἓναν ἱκανὸ ἀριθμὸ μουσικῶν κωδίκων, ὁ περιώνυμος ἀρχιεπίσκοπος Σιναίου Νικηφόρος Μαρθάλης ὁ Κρής, ὁ καὶ Γλυκὺς

1 Ἡ ἀναδίφηση τῶν μουσικῶν βιβλίων τῆς Βιβλιοθήκης τῆς παλαιφάτου ἱεράς μονῆς τοῦ Θεοβαδίστου Ὁρους Σινᾶ ξεκίνησε τὸ ἔτος 2004 καὶ ἔγινε στὰ πλαίσια τῆς καταλογογράφησης αὐτῶν, μὲ τὴν εὐλόγηση καὶ ὑποστήριξη τοῦ σεβ. ἀρχιεπισκόπου Σινᾶ, Φαράν καὶ Ραϊθῶ κ. Δαμιανοῦ καὶ τῆς Ἱεράς Συνάξεως τῆς μονῆς.

ἐπώνυμοι. Καὶ τοῦτο δικαίως, καθ' ὅτι δὲν εἶναι δύσκολο νὰ διαπιστώσει ὁ ὁποιοσδήποτε ἐρευνητὴς τὴν ἀξία πού ἀναντίρρητα προσλαμβάνουν τὰ συγκεκριμένα σημειώματα καὶ νὰ καταγράψει τὰ ὀφέλη πού φανερώνονται ἀπὸ τὴν μελέτη τους, ὀφέλη πού ὀδηγοῦν στὴν τεκμηρίωση τῆς ἱστορικῆς ἀκρίβειας καὶ τὸν πολλαπλασιασμό τῶν γνώσεών μας. Τὴν τελευταία, μάλιστα, προοπτικὴ, ἔρχονται νὰ ὑποστηρίξουν τὰ ἐξαιρετικὰ χρήσιμα ἰδιόχειρα σημειώματα τοῦ Νικηφόρου, ὅπου καταγράφονται ἀνεκτίμητα βιογραφικὰ καὶ προσωπογραφικὰ στοιχεῖα, πολύτιμες εἰδήσεις γιὰ πρόσωπα καὶ γεγονότα, ἐνδιαφέροντα δεδομένα, ἀλλὰ καὶ χρήσιμες μουσικολογικὲς μαρτυρίες, πού ἐπιτρέπουν τὴ συμπλήρωση τῶν προσωπικῶν του στοιχείων, τὴν καλύτερη σκιαγράφηση τῆς προσωπικότητάς του, τὴ διόρθωση διαφόρων λαθῶν πού δημιουργήθηκαν ἀπὸ τὴν περιορισμένη γνώση τοῦ κωδικολογικοῦ ὑλικοῦ, ἐν τέλει δὲ τὴν ἀκριβέστερη ἀποτίμηση σύνολης τῆς ὑποστάσεώς του.

Παρόλο πού ὁ Νικηφόρος Μαρθάλης ὑπῆρξε ἓνας ἀπὸ τοὺς πλέον λόγιους ἀρχιεπισκόπους τῆς περιλάλητης μονῆς τοῦ Σινᾶ, ἓνας δημιουργικὸς καὶ παραγωγικὸς ἱεράρχης καὶ μιὰ διακεκριμένη ἐκκλησιαστικὴ προσωπικότητα, ἐν τούτοις ἡ μελάνη πού ἔχει χυθεῖ -παλαιότερα ἀλλὰ καὶ πρόσφατα- γιὰ τὴν παρουσίαση τῆς βιοεργογραφίας του δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ περιγράψει ὅλες τὶς πτυχὲς τῆς πολυσχιδοῦς αὐτῆς προσωπικότητάς². Μὲ τὴν παροῦσα ἀνακοίνωση βέβαια, οὐδόλως προτίθεμαι νὰ καλύψω αὐτὴ τὴν ἔλλειψη, οὔτε πάλι νὰ ἀναδημοσιεύσω στοιχεῖα ἀπὸ τὶς παλαιότερες πηγές πού ἀναφέρονται στὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο του³, ἀποβλέπω ὅμως

2 Ὁ πρῶτος πού παρατήρησε τὴν σχετικὰ πενιχρὴ βιογράφηση τοῦ Νικηφόρου ἦταν ὁ Ν.Β. Τωμαδάκης, ὁ ὅποιος στὸ ἄρθρο του «Λόγιοι Κρήτες ἀρχιερεῖς λησμονηθέντες», ΕΕΒΣ 35 (1966-67), σ. 378 θὰ σημειώσει χαρακτηριστικά: «Μετὰ λύπης παρατήρησα ὅτι ἀπὸ τὴν Ἱεροσολυματικὴν Ἡθικὴν Ἐγκυκλοπαιδεῖαν ἀπουσιάζει οὐ μόνον ὁ ἀνωτέρω βιογραφηθεὶς λόγιος Δέκαρχος ἀλλὰ καὶ ὁ ἕτερος λόγιος ἀρχιερεὺς τοῦ 11^{ου} αἰῶνος, ὁ σιναϊτῆς Νικηφόρος, ἐνῶ ἥσσονες (καὶ σύγχρονοι ἀπράγαμονες καὶ ἀ-λόγιοι πολλοί) ἐβιογραφήθησαν».

3 Ἐκτὸς τοῦ ἀνωτέρω μνημονευθέντος ἁρθρου, πληροφορίες -ἄμεσες καὶ ἑμμεσες- περὶ τοῦ Νικηφόρου συναντᾶμε καὶ στὰ ἔργα τῶν: Κ. Ἀμάντου, *Σιναϊτικὰ μνημεία ἀνεκδότα*, Ἀθῆναι 1928, σσ. 71-83. Ν. Ε. Ζευγαδάκη, «Δύο πατριαρχικὰ σιγίλλια ρυθμιστικὰ τῶν σχέσεων τῶν Σιναϊτῶν καὶ τῆς μητροπόλεως Κρήτης», *Κρητικὰ Χρονικὰ* 2 (1948), σσ. 510-524. Περιγραφή τοῦ Θεοβαδίστου Ὁρους Σινᾶ, Ἐκδόσεις Ἰ. Μονῆς τοῦ Θεοβαδίστου Ὁρους Σινᾶ, ἐν Ἀθήναις 1978, σ. 154. Ν. Τσουλκανάκη, «Νικηφόρος Μαρθάλης ὁ Γλυκὺς, ἀρχιεπίσκοπος τοῦ ἀγίου καὶ θεοβαδίστου Ὁρους Σινᾶ», *Κληρονομία* 10 (1978), σσ. 121-152. Ἰορδ.

στη συμπλήρωση τῶν εἰδήσεων πού κομίζουν οἱ πηγές αὐτές μὲ τὰ νέα πρωτογενῆ δεδομένα τὰ προκύπτοντα ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν ἰδιοχειρῶν σημειωμάτων του, στοχεύοντας στὴν βιβλιογραφικὴ ἐνίσχυση ἐκείνων πού θὰ θελήσουν νὰ προσφέρουν μιὰ ἐκτεταμένη, συστηματικὴ καὶ πλήρως ἐνημερωμένη καταγραφή ἀπάντων τῶν δεδομένων καὶ ὁποιασδήποτε ἄλλης πληροφορίας ἢ ὅποια ἤθελε τυχὸν παρουσιασθεῖ στὸ μέλλον γιὰ τὸ Νικηφόρο Μαρθάλη. Καὶ πράγματι, τὰ στοιχεῖα πού θὰ παρουσιαστοῦν κομίζουν ἄγνωστα δεδομένα ἀφορῶντα στὴν ψαλτικὴ του δραστηριότητα, στὸ ἐνδιαφέρον του γιὰ τὴν διάδοση τῆς ψαλτικῆς, παρέχουν δὲ καὶ ποικίλες μουσικὲς πληροφορίες καὶ ἱστορικὲς εἰδήσεις πού μαρτυροῦν γιὰ τὴν παραμονή του στὴν Οὐγγραβλαχία, τὴν ἡγουμενία καὶ τὴν ἀρχιερατεία του, τὴ μόρφωσή του καὶ ἄλλα ἀξιοσημείωτα γεγονότα καὶ καταστάσεις. Ἀφήνοντας κάθε ἄλλο σχολιασμό, προχωρῶ ἀμέσως στὴν παρουσίαση τῶν ἰδιοχειρῶν σημειωμάτων τοῦ Νικηφόρου, κατὰ τὶς κατηγορίες στὶς ὁποῖες εἶναι δυνατὸν νὰ διακριθοῦν, ἀνάλογα μὲ τὸ περιεχόμενό τους, ἀλλὰ καὶ στὴν περιγραφή κάποιων κοινότυπων στοιχείων πού ἀπαντοῦν σ' αὐτά.

Κατὰ τὴν γενομένη στὴ σιναϊτικὴ βιβλιοθήκη ἔρευνα ἐντοπίσθηκαν εἴκοσι πέντε μουσικὰ χειρόγραφα πού φέρουν ἰδιόχειρα σημειώματα τοῦ Νικηφόρου⁴. Μεταξὺ αὐτῶν ξεχωρίζουν δύο αὐτόγραφοι κώδικες τοῦ Νικηφόρου⁵, τρεῖς πού προέρχονται ἀπὸ τὴ γραφίδα τοῦ γνωστοῦ βιβλιογράφου Ἀνθίμου Θερμιώτη καὶ γράφθηκαν δι' ἐξόδων Νικηφόρου⁶, ἕνας

Δημακόπουλου, «Ἐρευνες στὴν ἀρχιτεκτονικὴ τῆς Μονῆς Σινᾶ», Δελτίον ΧΑΕ 9 (1977-1979), σσ. 270-274. Δημ. Στρατῆ, «Μακαρίου Καλογερά τοῦ Πατμίου καὶ Γερασίμου Βυζαντίου ἐπιτολογραφικά», Παρνασσὸς ΜΒ' (2000), σσ. 122-123, 126-128. Ἐμμ. Χατζηδάκη, *Κρήτες λόγιοι τοῦ 17ου καὶ 18ου αἰ.*, Θεσσαλονίκη 2014, σσ. 57-58, 146-147.

4 Πρόκειται γιὰ τὰ χειρόγραφα Σινᾶ 1235, Σινᾶ 1238, Σινᾶ 1245, Σινᾶ 1260, Σινᾶ 1263, Σινᾶ 1282, Σινᾶ 1284, Σινᾶ 1294, Σινᾶ 1299, Σινᾶ 1301, Σινᾶ 1437, Σινᾶ 1464, Σινᾶ 1466, Σινᾶ 1468, Σινᾶ 1486, Σινᾶ 1494, Σινᾶ 1501, Σινᾶ 1502, Σινᾶ 1505, Σινᾶ 1514, Σινᾶ 1518, Σινᾶ 1568, Σινᾶ 1581, Σινᾶ 1582 καὶ Σινᾶ 2105, ἀπὸ τὰ ὅποια ἀντλήθηκε τὸ ὕλικό γιὰ τὴν παρούσα ἀνακοίνωση.

5 Ἀναφέρομαι στοὺς κώδικες Σινᾶ 1437 καὶ Σινᾶ 1518, μὲ τὸν πρῶτο νὰ συντάσσεται κατὰ τὸ ἀ' μισό τοῦ ιη' αἰ. ἀπὸ πολλοὺς γραφεῖς μεταξὺ δὲ αὐτῶν καὶ τοῦ Νικηφόρου καὶ τὸν δεῦτερο νὰ προέρχεται ἐξ ὀλοκλήρου ἀπὸ τὸ χέρι του καὶ νὰ ὀλοκληρῶνεται τὸ ἔτος 1706.

6 Τὰ σημειώματα πού κατέγραψε ὁ Νικηφόρος στὰ χειρόγραφα Σινᾶ 1502, φ. 1α: «ἐγραύθη διεξόδων ἡμετέρων γροσίων εἴκοσι/ σινᾶ ὄρους ὑποψῆος Νικηφόρος 1729» καὶ Σινᾶ 1582, φ. 1α: «τὸ παρὸν μαθηματάριον, ἐγραύθη διεξόδων ἡμετέρων/ Νικηφόρος ὑποψῆσιος σινᾶ

τοῦ Γερμανοῦ ἀρχιερέως Νέων Πατρῶν⁷ καὶ ἕνας τοῦ Σκοπελίτη μουσικοῦ Εὐαγγελينوῦ Βαϊνόγλου⁸, ἀγορασθέντες ἀπὸ τὸ Νικηφόρο, ὁ πρῶτος στὸ Βουκουρέστι καὶ ὁ ἕτερος στὴν Κωνσταντινούπολη. Τὰ σημειώματα εἶναι ἐνυπόγραφα καὶ πολλὰ φορὲς ἀκριβῶς χρονολογημένα⁹. Ἀρκετὰ ἀπὸ τὰ σημειώματα ποὺ καταχωρίζονται στὸν ἴδιο κώδικα καταγράφονται σὲ διαφορετικὲς ἐποχές, κατακλείονται δὲ πάντοτε μὲ τὴν ὑπογραφή του καὶ τὸ ἀξίωμα ποὺ κατεῖχε τὸ συγκεκριμένο χρονικὸ διάστημα¹⁰. Τὰ σημειώματα

ῶρος 1729», ἀλλὰ καὶ τὸ ἐκτεινόμενο σὲ ὀγδόντα ὀκτῶ δεκαπεντασυλλάβους στίχους βιβλιογραφικὸ τοῦ Ἀνθίμου Θερωμάτου στὸν κώδικα Σινᾶ 1466, φ. 2α: «δαπάνης ἀναλώμασι, τοῦ πανιερωτάτου,/ ἀρχιεπισκόπου ὄρους σινᾶ, τοῦ καὶ θεοδοξάστου-/ φαρά φημί καὶ ραῖ-
θοῦ, καὶ τῆς ἀγίας βάτου,/ κύρ νικηφόρου τοῦ κρητός, καὶ ἐλογιματώτατος», ἐπιβεβαιώνουν τοῦ λόγου τὸ ἀληθές.

7 Σινᾶ 1505, φ. 2α: «ἐκ τῶν τοῦ νικηφόρου γλυκῆ, κρητός/ τοῦ σιναιῖτου: 1692/ ἐπριάμην διὰ ἀλλανίων 14 εἰς/ βουκουρέστι οἱ ψάλλωντες ευχεσθαι μοι».

8 Σινᾶ 1486, φ. 157α: «1725 μηνί Ἰανουαρίῳ· ὀνισάμην/ τὴν παροῦσαν ψαλτικὴν βίβλον, ἐν κων/ σταντινουπόλῃ· νικηφόρος ἠγούμενος σιναιῖτης. κρης ὁ γλυκῆς».

9 Βλ. ἐνδεικτικὰ τὰ σημειώματα τῶν χειρογράφων Σινᾶ 1494, φ. 1α: «1706 νοεμβρίου 6/ τὸ παρὸν μουσικὸν ἔρμολογιον/ ἀφιέρωσα, ἐν τῇ μετανοίᾳ μου, ἦτοι/ εἰς τὸ θεοβάδιστον ὄρος σινᾶ· ὅστις δὲ/ μετὰ τὸν θανατὸν μου εἰδιοποιήσει/ αὐτῷ ἔσω ἀφορισμένος παρὰ Θεοῦ· ἀμῆν/ νικηφόρος γλυκῆς» καὶ Σινᾶ 1238, φ. 1α: «στιχηράριον τοῦ Χρυσάφου μεμειγμένον μετὰ τοῦ νέων Πατρῶν πλουσιώτατον,/ μετὰ κανόνων, καθισμάτων τε καὶ ἐξαποστειλαρίων· τονισμένων· ἀφιερωθὲν/ τῇ σεβασμίᾳ μονῆ τοῦ ἀγίου ὄρους Σινᾶ, παρὰ τῆς ἐμῆς ταπεινότητος· ὁ δὲ τολμήσας ἀποξενῶσαι, εἴη ὑπὸ δεσμὸν τοῦ ἀφορισμοῦ-/ αἰψλδ' μηνί αὐγούστῳ. Ὁ Σιναιῖο Νικηφόρος».

10 Ἐνδεικτικὰ εἶναι τὰ ἀκόλουθα σημειώματα ποὺ κομίζει ὁ κώδικας Σινᾶ 1505. Στὸ φ. 1β τὸ κτητορικὸ σημειῶμα ποὺ ὑπογράφει ὡς ἀρχιεπίσκοπος Σινᾶ: «τὸ παρὸν στιχηράριον τοῦ νέων πατρῶν, ἀφιερῶν να εὐρίσκειται πάντοντε εἰς τὸν χορὸν/ τοῦ καθολικοῦ καὶ μηδεὶς ἀποξενῶσει αὐτό/ ὁ Σινᾶ ὄρους Νικηφόρος». Στὸ φ. 2α ἡ παλαιότερη ἐνθύμησις: «ἐκ τῶν τοῦ νικηφόρου γλυκῆ, κρητός/ τοῦ σιναιῖτου: 1692/ ἐπριάμην διὰ ἀλλανίων 14 εἰς/ βουκουρέστι οἱ ψάλλωντες ευχεσθαι μοι» καὶ τέλος στὸ φ. 226α ἄλλη σημείωση ποὺ ὑπογράφει ὡς ἱερομόναχος: «τὸ παρὸν ἀσματομελλήριτον στιχηράριον/ ὑπάρχει ἐμοῦ, νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ γλυκῆ, καὶ/ καθηγουμένου τῆς αὐθεντικῆς μονῆς ῥιμνίκου/ τῆς ἐν οὐγκροβλαχίας, καὶ ἀφιερῶν τὸ παρὸν με/τὰ τὸν θανατὸν μου, εἰς τὸ καθολικὸν τοῦ ἀγίου/ καὶ θεοβάδιστου ὄρους σινᾶ, τῆς μετανοίας μου/ εἰς τὸ ἀσματομελιρίζειν, οἱ ἐκεῖσε ἀδελφοί/ καὶ δοξάζειν διὰ μέλους τὸν κύριον, καὶ εἰς μνημό/ συνον ἐμοῦ τοῦ ἀμαρτωλοῦ. εὐχεσθαι μοι/ λοιπὸν ἀδελφοί, διὰ τὸν Κύριον. ὅστις δὲ βου/ λιθῇ ξενῶσαι αὐτό, ἐκ τῆς ἱεράς καὶ

αυτὰ ἀποτελοῦν τεκμήρια τῆς κατοχῆς τῶν χειρογράφων ἀπὸ τὸν ἴδιο καὶ μάλιστα πρὸ τῆς ἀρχιερατείας του καὶ τῆς δωρεᾶς ἀπάντων τῶν βιβλίων στὴ Βιβλιοθήκη τῆς μονῆς Σινᾶ κατὰ τὴν ἀρχιερατεία του, δωρεᾶς ἐντασσόμενης στὴ μέριμνα τοῦ Νικηφόρου ὅπως συγκεντρωθοῦν ὅλα τὰ βιβλία καὶ τὰ χειρόγραφα τῆς μονῆς καὶ στεγαστοῦν στὸ νέο κτίριο τῆς Βιβλιοθήκης ποὺ ὁ ἴδιος κατασκεύασε¹¹.

Ὁ κοινότερος τύπος σημειώματος ποὺ φέρει τὴν ὑπογραφή τοῦ Νικηφόρου ἔχει περιεχόμενο ἀπλό, δηλώνοντας τὸν κτήτορα τοῦ βιβλίου καὶ ἐκτοξεύοντας κατάρες ἐναντίον ἐκείνου ποὺ θὰ ἐπιχειρήσει νὰ τὸ βγάλει ἔξω ἀπὸ τὸ μοναστήρι ἢ νὰ τὸ ἀφαιρέσει ἀπὸ τὸν κάτοχό του: «τὸ παρὸν μουσικὸν εἰρομολόγιον ὑπάρχει τοῦ/ ἀγίου καὶ θεοβαδίστου ὄρους Σινᾶ καὶ ὁ Ξενώσας/ αὐτὸ ἐκ τῆς ἱερᾶς μονῆς αὐτῆς, εἴη ἀφορισμένος/ καὶ ἀσυγχώρητος παρὰ Θεοῦ Ὁ Σιναίου Ὅρους Νικηφόρος»¹² καὶ «ἢ παροῦσα ψαλτικὴ ὑπάρχει τῆς βασιλικῆς/ ἡμῶν καὶ σεβασμίας μονῆς τοῦ ἀγίου ὄρους Σινᾶ/ καὶ μηδεὶς ἐχέτω ἄδειαν ἀλοτριώσαι ὑπὸ τῆς/ ἀγίας μονῆς ταύτης διὰ νὰ μὴν κριθῆ/ ὡς ἱερόσυλος. Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Σινᾶ Ὅρους Νικηφόρος»¹³ καὶ «τὸ παρὸν Τριῶδιον, ὑπάρχει ἐμοῦ νικηφόρου/ ἱερομονάχου, σιναιῖτου, κρητὸς μαρθάλη, τοῦ γλυκῆ/ ὁ ἀπόξενόσας αὐτὸ ἐξ ἐμοῦ ἔστω ἀσυγχώριτος/ 1696»¹⁴.

Ἐνδιαφέρον ἔχουν καὶ τὰ ἀφιερωματικὰ σημειώματα, στὰ ὁποῖα ὁ Νικηφόρος, ἐκτὸς τῆς βεβαιώσεως τοῦ ἐκουσίου χαρίσματος τῶν χειρογράφων του στὴ μονὴ τῆς μετανοίας του, ἐνημερώνει μὲ περιληπτικὸ τρόπο γιὰ τὰ περιεχόμενα τοῦ βιβλίου τὸν ἀναγνώστη: «στιχηράριον τοῦ

θεοδο/ ξάστου μονῆς τοῦ ἀγίου ὄρους σινᾶ, Ξένος ἔστω/ τῆς μερίδος τοῦ δεσπότη Χριστοῦ, καὶ ὑπόδικος/ τῆς αἰωνίου κολάσεως ἀμὴν 1706/ Νοεμβρίου 16 Νικηφόρος ἱερομόναχος σιναιῖτης/ ἐγραύθη καὶ ἀφιερώθη ὅταν ἦταν τὸ μέγα θανατικὸν εἰς ῥίμνικο».

11 Χαρακτηριστικὰ εἶναι τὰ δύο σημειώματα ποὺ καταχωρίζονται Σινᾶ 1284, τὸ ἓνα διὰ χειρὸς Νικηφόρου: «ἢ παροῦσα ψαλτικὴ ὑπάρχει τῆς βασιλικῆς/ ἡμῶν καὶ σεβασμίας μονῆς τοῦ ἀγίου ὄρους Σινᾶ/ καὶ μηδεὶς ἐχέτω ἄδειαν ἀλοτριώσαι ὑπὸ τῆς/ ἀγίας μονῆς ταύτης διὰ νὰ μὴν κριθῆ/ ὡς ἱερόσυλος. Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Σινᾶ Ὅρους Νικηφόρος» (φ. α'α) καὶ τὸ ἄλλο δι' ἄλλης χειρὸς: «ἢ παροῦσα ὑπάρχει ἐκ τῆς τοῦ ἀρχιεπισκόπου βιβλιωθίκης», ποὺ ἐπιβεβαιώνουν τὴ συγκέντρωση ὅλων τῶν βιβλίων τῆς μονῆς καὶ τὴν μεταφορὰ τους στὸν ἐνιαῖο χώρο τῆς Βιβλιοθήκης.

12 Σινᾶ 1260, φ. 2β.

13 Σινᾶ 1284, φ. α'α.

14 Σινᾶ 1514, φ. 9α.

Χρυσάφου μεμειγμένον μετὰ τοῦ νέων Πατρῶν πλουσιώτατον,/μετὰ κανόνων, καθισμάτων τε καὶ ἔξαποστειλαρίων τονισμένων ἀφιερωθὲν/ τῇ σεβασμῖα μονῇ τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ, παρὰ τῆς ἐμῆς ταπεινότητος ὁ δὲ τολμήσας ἀποξενῶσαι, εἶη ὑπὸ δεσμόν τοῦ ἀφορισμοῦ·/ ἀψλδ' μηνὶ αὐγούστῳ. Ὁ Σιναίου Νικηφόρος»¹⁵ καὶ «Τριώδιον καὶ Πεντηκοστάριον τοῦ Χρυσάφου, μεμειγμένον μετὰ τοῦ νέου Πατρῶν μετὰ κανόνων/ τῶν ἑορτῶν, καθισμάτων, ἔξαποστειλαρίων, καὶ καταβασίων τοῦ νέων Πατρῶν τονισμένων καὶ ἄλλων ἀναγκαίων·/ ἀφιερωθὲν τῇ σεβασμῖα μονῇ τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ παρὰ τοῦ πανιερωτάτου ἀρχιεπισκόπου κύρι/ Νικηφόρου ὁ δὲ τολμήσας ἀποξενῶσαι, ἔστω ὑπὸ τὸν ἄλυτον δεσμόν τοῦ ἀφορισμοῦ/ ἀψλδ' μηνὶ αὐγούστῳ. Ὁ Σινᾶ Ὅρους Νικηφόρος»¹⁶ καὶ «1706 νοεμβρίου/ τὸ παρὸν μουσικὸν ἔρμολογιον/ ἀφιέρωσα, ἐν τῇ μετανοία μου, ἦτοι/ εἰς τὸ θεοβάδιστον ὄρος σινᾶ· ὅστις δὲ/ μετὰ τὸν θανατόν μου εἰδιοποιήσει/ αὐτῷ ἔστω ἀφορισμένος παρὰ Θεοῦ ἀμὴν/ νικηφόρος γλυκύς»¹⁷.

Ἀξιοσημείωτες καὶ οἱ περιπτώσεις δωρεᾶς βιβλίων στὸν ὑποτακτικὸ του -τὸν μουσικώτατο Μελέτιο σιναΐτη, τὸν ἀποκαλούμενο καὶ «παλαιό», ἕναν ἱκανὸ μελοποιὸ μὲ προσφιλὲς καὶ διαδεδομένο συνθετικὸ ἔργο- καὶ μὲ τὴν ὑπενθύμησιν τῆς μετὰ τὸ θάνατό του ἀφιέρωσεως τῶν χειρογράφων στὸ σιναϊτικὸ μοναστήρι. Χαρακτηριστικὰ εἶναι τὰ παρακάτω σημειώματα: «Τὸν παρόντα τῆς παπαδικῆς τόμον, ὡς ἐξ ἰδίων ἀναλωμάτων γεγονότα, δωρούμεθα/ τοῦτον τῷ κατὰ πνεῦμα ἀγαπητῷ μας ὑἱῷ μελετίῳ μοναχῷ τῷ κρητικῷ καὶ ἡμετέρῳ ὑπηρέτῃ,/ πρὸς εὐχαρίστησιν τῆς πρὸς ἡμᾶς ὀλοψύχου καὶ εὐαρέστου αὐτοῦ δουλεύσεως, διορίζοντες αὐτὸν ἔχειν/ ἐφ' ὄρους ζωῆς αὐτοῦ τοῦτον καὶ προκόπτειν, ἐν δὲ τῷ τέλει τῆς ζωῆς του, ἀφιερῶσαι αὐτὸν ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἱερᾷ μονῇ τοῦ θεοβαδίστου ὄρους Σινᾶ· οὐδεὶς τοίνυν ἐνοχλήσαι αὐτὸν ἕνεκα τούτου ἐν βάρει ἀργίας/ ἀλύτου καὶ αἰωνίου ἀφορισμοῦ τοῦ ἀπὸ Θεοῦ κυρίου παντοκράτορος·/ ἀψμεῶ μηνὶ σεπτεμβρίου/ Ὁ σὺν Θεῷ ἀρχιεπίσκοπος Σινᾶ Νικηφόρος βεβαιοῖ»¹⁸ καὶ «τὸ παρὸν

15 Σινᾶ 1238, φ. 1α.

16 Σινᾶ 1263, φ. 1α.

17 Σινᾶ 1494, φ. 1α.

18 Σινᾶ 1581, φ. 2β. Τὸ ἀνωτέρω σημείωμα, μὲ τὴν ἴδια σχεδὸν διατύπωση, μεταφέρεται καὶ στὸν κώδικα Σινᾶ 1466, φ. 2β: «Τὸν παρόντα τῆς παπαδικῆς τόμον, ὡς ἐξ ἰδίων ἀναλωμάτων γεγονότα, δωροῦ/ μεθα τοῦτον, τῷ κατὰ πνεῦμα ἀγαπητῷ μας ὑἱῷ μελετίῳ μοναχῷ τῷ κρητικῷ/ καὶ ἡμετέρῳ ὑπηρέτῃ, πρὸς εὐχαρίστησιν τῆς εἰς ἡμᾶς ὀλοψύχου καὶ εὐαρέστου

Τριώδιον δίδωμη χάριν εὐχῆς τῷ ἐμῷ ὑπηρέτῃ μελετίῳ/ κρητικῷ, καὶ οὐδεὶς ὁ ἐνοχλήσων αὐτὸν μετὰ τὸν θάνατόν μου, ἐν/ βάρει ἀλύτου ἀφορεσμοῦ τοῦ ἀπὸ Θεοῦ κυρίου παντοκράτορος ἀψλδ' ἰουλίου ε' / ὁ ἐλέω Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Σινᾶ Ὁρους Νικηφόρος»¹⁹ καὶ «το παρὸν στιχηράριον ὡς κτήμα ἡμέτερον, ἐδωρησάμην / τῷ ὀσιωτάτῳ ἐν μοναχοῖς κυρίῳ μελετίῳ κρητικῷ καὶ σιναιῖτῃ / καὶ οὐδεὶς ἐνοχλήσει αὐτὸν ἐν βάρει ἀλύτου ἀφορισμοῦ/ ὁ Σιναιίου Νικηφόρος ἀψμα»²⁰.

Πρέπει ἐπίσης νὰ ἀναφέρω καὶ τὸ ἐνδιαφέρον σημεῖωμα τοῦ κώδικα Σινᾶ 1301, πὸν μεταφέρει μιὰ μουσικὴ πληροφορία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ μουσικὸ αὐτὸ βιβλίον παραχωρεῖται στὸν ἱερομόναχο Διονύσιο τὸν Κρηῖτα, προκειμένου νὰ τὸ μελετήσει κοντὰ στὸν δάσκαλο τοῦ μοναστηριοῦ, πὸν πιθανὸν νὰ ἦταν ὁ προμνημονευθεὶς Μελέτιος σιναιῖτης «ἀψμδ' αὐγούστου α/ τὴν παροῦσαν μουσικὴν βίβλον, τὴν ἐκ τῆς/ βιβλιοθήκης τοῦ ἐν αἰγύπτῳ μικροῦ συνοδικοῦ,/ δίδομεν τῷ ἱερομονάχῳ κὺρ διονυσίῳ κρη/ τικῷ, ὃν τινα στέλλομεν εἰς τὸ ἅγιον μοναστή/ ριον, διὰ νὰ σπουδάξῃ εἰς τὸν ἐκεῖσε εὐρισκό/ μενον μουσικὸν δάσκαλον, εἰς καιρὸν δὲ ὁ/ποῦ μέλλει νὰ κατέβῃ κάτω, νὰ τὴν παρα/ δώσῃ τῷ σκευοφύλακι διὰ νὰ τὴν βάλῃ εἰς τὴν/ βιβλιοθήκην τοῦ ἐκεῖσε ἀρχιερατικοῦ κελλίου/ ὁ δὲ τολμήσας ξενῶσαι αὐτὴν ἐκ τῆς ἱερᾶς αὐτῆς/ μονῆς τοῦ Σιναιίου, ἔστω ἀφωρεσμένος καὶ ἀσυγχώρητος/ παρὰ Πατρὸς Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, καὶ ὑπόδικος τῷ αἰωνίῳ/ ἀναθέματι καὶ ταῖς ἀραῖς πασῶν τῶν ἱερῶν συνόδων/ ὁ Σιναιίου Νικηφόρος»²¹.

Ἐξετάζοντας τὴ γραφὴ τοῦ Νικηφόρου, ὅπως αὐτὴ ἐμφανίζεται στὰ σημειώματά του, παρατηροῦμε ἀρκετὲς ἀνορθογραφίες καὶ ἀσυνταξίες, ἔντονεσ στὰ παλαιότερα ἐξ αὐτῶν, πὸν προϊόντος τοῦ χρόνου γίνεται ὀρθογραφικότερη, μὲ λίγα σχετικὰ λάθη καὶ καλὴ σύνταξη. Τὴν παρατήρηση αὐτὴ προσεπιμαρτυροῦν τὰ ἀκόλουθα σημειώματα: «1706 νοεμβρίου 6 / τὸ παρὸν

αὐτοῦ/ δουλεύσεως καὶ ὑπηρετήσεως, διορίζοντες αὐτὸν ἔχειν τοῦτον ἐφ' ὄρους ζωῆς αὐτοῦ, ἐπιμελεῖσθαι τε καὶ προκόπτειν ἐν τοῖς μουσικοῖς, ἐν δὲ τῷ τέλει/ τῆς αὐτοῦ βιοτῆς, ἀφιερῶσασθαι αὐτὸν ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἱερᾷ μονῇ/ τοῦ ἁγίου καὶ θεοβαδίστου ὄρους Σινᾶ, ὡς αὐτοῦ κτήμα, οὐδεὶς τοῖνον/ τολμήσῃ ἐνοχλήσειν αὐτὸν ἔνεκα τούτου, ἐν βάρει ἀργίας καὶ ἀλύτου/ καὶ αἰωνίου ἀφορισμοῦ τοῦ ἀπὸ Θεοῦ κυρίου παντοκράτορος/ ἀψμε μηνὶ σεπτεμβρίῳ/ Ὁ σὺν Θεῷ ἀρχιεπίσκοπος Σινᾶ Νικηφόρος βεβαιοῖ».

19 Σινᾶ 1514, φ. 8β.

20 Σινᾶ 1464, φ. 162β.

21 Σινᾶ 1301, φ. 5β.

μουσικὸν ἔρμολογιον / ἀφιέρωσα, ἐν τῇ μετανοία μου, ἦτοι / εἰς τὸ θεοβά-
διστον ὄρος σινᾶ· ὅστις δὲ / μετὰ τὸν θανάτὸν μου εἰδιοποιήσει / αὐτῷ ἔστω
ἀφορισμένος παρὰ Θεοῦ· ἀμήν / νικηφόρος γλυκύς»²² καὶ «τὸ παρὸν, εἰρ-
μολόγιον ἐγραύθη/ παρεμοῦ νικηφόρου ἱερομονάχου σιναΐτου/ κρητὸς τοῦ
γλυκῆ, καὶ οἱ κατακερὸν μου/ σικῆζωντες, καὶ δοξάζωντες τὸν Θεόν, εὐχε/
σθαί μοι διὰ τὸν Κύριον, ὅστις ὡς ἐλεή/ μων συγχορίση ἀμφοτέρων ἀμήν/
1706 νοεμβρίου 23»²³. Τὰ γράμματα σχηματίζονται κανονικὰ καὶ εὐανάγνω-
στα, μὲ μικρὴ κλίση δεξιὰ καὶ μακριὲς κεραῖες (οὐρές). Ἐντύπωση προκαλεῖ
ἡ καταγραφή τῶν σημειωμάτων του στὸ κάτω περιθώριον τῶν πρώτων συ-
νήθως, ἀλλὰ καὶ τῶν τελευταίων φύλλων τοῦ βιβλίου.

Τὸ ἐνδιαφέρον, στὴ συνέχεια, μεταπίπτει σὲ ἀξιοπαρατήρητα βιογραφι-
κά του στοιχεῖα, σὲ μουσικὲς πληροφορίες, ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλα ἐνδιαφέρο-
ντα ἱστορικὰ δεδομένα πού ἀποκαλύπτονται ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν σημειω-
μάτων του καὶ τὰ ὅποια ἀπ' ὅσο γνωρίζω παραμένουν ἀθησαύριστα στὶς
μέχρι σήμερα δημοσιευθεῖσες περὶ αὐτοῦ μελέτες.

Στὶς ἐπισημανθεῖσες ἀνωτέρω βιβλιογραφικὲς ἀναφορὲς²⁴ δίδονται συ-
νοπτικὰ βιογραφικὰ κείμενα γιὰ τὸ Νικηφόρο, ὅπου καταγράφονται καὶ
διαφορετικὲς -μεταξὺ αὐτῶν- θέσεις καὶ ἀπόψεις πού ἀφοροῦν χρονολο-
γικὰ δεδομένα γιὰ γεγονότα τῆς ζωῆς του. Ἔτσι, ἡ γέννησή του προσδι-
ορίζεται «μᾶλλον περὶ τὴν ὀγδόην δεκαετίαν τοῦ 17 αἰῶνος ἐν Χάνδακι
τῆς Κρήτης»²⁵, ἡ ἐκλογή του ὡς καθηγούμενου τοῦ σιναϊτικοῦ μετοχίου
τῆς Κωνσταντινουπόλεως τὸ ἔτος 1717²⁶, ἡ ἐκλογή του ὡς ἀρχιεπισκόπου
Σινᾶ τὸ ἔτος 1727²⁷ ἢ τὸ 1728²⁸, ἐνῶ ὡς ἡμερομηνία τοῦ θανάτου του νὰ θε-
ωρεῖται μετὰ βεβαιότητος ἡ 27ῆ Ἰουνίου 1748. Συνυπολογίζοντας, ὡστόσο,
τὰ ὅσα μαρτυρεῖ ὁ ἴδιος ὁ Νικηφόρος στὰ σημειώματά του προκύπτουν
νέα χρονολογικὰ δεδομένα, πού ἀνασκευάζουν τ' ἀνωτέρω καὶ τὰ ὅποια

22 Σινᾶ 1494, φ. 1α.

23 Σινᾶ 1518, φ. 25β.

24 Βλ. σ. 3, ὑποσ. ὑπ' ἀριθμ. 3.

25 Βλ. Ν. Τσουλκανάκη, ὅπ. π., σ. 122.

26 «Μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1717-1727 προέστη ὡς καθηγούμενος τοῦ σιναϊτικοῦ μετοχίου Κων/πόλε-
ως» (Ν. Β. Τωμαδάκη, ὅπ. π., σ. 378) καὶ «ἀπὸ τοῦ 1717 τὸν εὐρίσκομεν πλέον ἠγούμενον τοῦ ἐν
Μπαλατὰ σιναϊτικοῦ Μετοχίου Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ» (Ν. Τσουλκανάκη, ὅπ. π., σ. 125).

27 Βλ. Ν. Β. Τωμαδάκη, ὅπ. π., σ. 378.

28 Βλ. Ἰορδ. Δημακόπουλου, ὅπ. π., σ. 271.

παρουσιάζω εὐθύς. Τὸ ἔτος 1692 βρίσκουμε τὸ Νικηφόρο στὸ Βουκουρέστι ν' ἀγοράζει τὸν κώδικα Σινᾶ 1505, ἓνα Ἀνθολόγιο Στιχηραρίου Γερμανοῦ ἀρχιερέως Νέων Πατρῶν καὶ ιδιόγραφο τοῦ περιφήμου αὐτοῦ μελοποιοῦ, γιὰ τὸν ὁποῖο γνωρίζουμε ὅτι μετέβη στὴν Βλαχία, ὅπου ἔζησε μέχρι τέλος τῆς ζωῆς αὐτοῦ²⁹ «ἐκ τῶν τοῦ νικηφόρου γλυκῆ, κρητός/ τοῦ σιναΐτου: 1692/ ἐπριάμην διὰ ἀλλανίων 14 εἰς/ βουκουρέστι οἱ ψάλλωντες ευχέσθαι μοι»³⁰. Στὸ σημείωμα αὐτὸ ὁ Νικηφόρος ὑπογράφει ἀπλὰ ὡς σιναΐτης μοναχός, ἐνῶ τέσσερα χρόνια ἀργότερα, τὸ ἔτος 1696, σὲ κτητορικὸ σημείωμα τοῦ κώδικα Σινᾶ 1514, ὑπογράφει ὡς ἱερομόναχος³¹. Συνεκτιμώντας ἐπιπροσθέτως καὶ τὸν λόγο τοῦ γῆρατος, πού ὁ ἴδιος ἐπικαλεῖται σὲ γράμμα του πρὸς τὴν σιναΐτικὴ ἀδελφότητα, προκειμένου νὰ μὴν ἀποδεχθεῖ τὴν ἐκλογή του ὡς ἀρχιεπισκόπου Σινᾶ (τὸ ἔτος 1729)³², ἐπιβάλλεται νὰ μετακινήσουμε πρὸς τὰ πίσω -τουλάχιστον μιὰ πενταετία- τὴ χρονολογία γεννήσεώς του, προσδιορίζοντάς την μεταξὺ 1663-1665 καὶ 1670 περίπου.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ἀνωτέρω σημείωμά του, ὅπου τεκμαίρεται ἡ παραμονὴ του στὸ Βουκουρέστι, σημαντικότερες, ἀμάρτυρες ὅμως στὶς διαθέσιμες περὶ αὐτοῦ μελέτες, πληροφορίες γιὰ τὴν παρεπιδημία του στὴ Βλαχία καὶ τὴν ἀνάληψη τῆς ἡγουμενίας στὴ μονὴ τοῦ Ριμνίκου προκύπτουν κι ἀπὸ ἄλλα ιδιόγραφα σημειώματά του. Στὸν προμνημονευθέντα κώδικα τοῦ Γερμανοῦ Νέων Πατρῶν, σ' ἓνα δεῦτερο κτητορικὸ σημείωμα, ὑπογράφει ὡς καθηγούμενος τῆς ἱστορικῆς μονῆς Ριμνίκου καὶ τὸ κατακλείει μὲ τὴν εἶδηση τοῦ μεγάλου θανατικοῦ πού χτύπησε τὴν πόλη κατὰ τὸ ἔτος 1706: «τὸ παρὸν ἀσματομελλήριτον στιχηράριον/ ὑπάρχει ἐμοῦ, νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ γλυκῆ, καί/ καθηγουμένου τῆς αὐθεντικῆς μονῆς ῥιμνίκου/ τῆς ἐν οὐγκροβλαχίας, καὶ ἀφιερώνω τὸ παρὸν με/ τὰ τὸν θανατὸν μου, εἰς τὸ καθολικὸν τοῦ ἀγίου/ καὶ θεοβαδίστου ὄρους σινᾶ, τῆς μετανοίας μου/εἰς

29 Γρ. Θ. Στάθη, «Γερμανὸς ἀρχιερεὺς Νέων Πατρῶν (β' ἡμισυ ἰζ' αἰῶνος) ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του», Ἀνάτυπο ἀπὸ τὸν 30ο τόμο «Ἐπίσημοι Λόγοι» περιόδου ἀπὸ 31.8.1988 ἕως 31.8.1991 (Πρωτανεῖα Μιχ. Π. Σταθοπούλου), Ἀθήνα 1998, σσ. 395-398.

30 Σινᾶ 1505, φ. 2α.

31 Σινᾶ 1514, φ. 9α: «Τὸ παρὸν Τριώδιον, ὑπάρχει ἐμοῦ νικηφόρου/ ἱερομονάχου, σιναΐτου, κρητός μαρθάλη, τοῦ γλυκῆ/ ὁ ἀπόξενόσας αὐτὸ ἐξ ἐμοῦ ἔστω ἀσυγχώρητος/ 1696».

32 «...ἡμῖν δὲ ἐφάνη ἀδύνατον τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ ἡ προσταγὴ καὶ ἐστενοχωρήθημεν πολ- λά, ἀναλογιζόμενοι τὸ γῆρας ἡμῶν καὶ τὴν ὑπὲρ τὴν δύναμιν ἄξιαν καὶ πρὸς τούτοις τὸ δυσκολοκυβέρνητον τοῦ ἱεροῦ μοναστηρίου» (Κ. Ἀμάντου, ὅπ. π., σ. 71).

τὸ ἀσματομελιρίζειν, οἱ ἐκεῖσε ἀδελφοί/ καὶ δοξάζειν διὰ μέλους τὸν κύριον, καὶ εἰς μνημό/ συνον ἐμοῦ τοῦ ἀμαρτωλοῦ. εὐχεσθαι μοι/ λοιπὸν ἀδελφοί, διὰ τὸν Κύριον. ὅστις δὲ βου/ λιθῆ ξενῶσαι αὐτό, ἐκ τῆς ἱερᾶς καὶ θεοδο/ ξάστου μονῆς τοῦ ἁγίου ὄρους σινᾶ, ξένος ἔστω/ τῆς μερίδος τοῦ δεσπό- του Χριστοῦ, καὶ ὑπόδικος/ τῆς αἰωνίου κολάσεως ἀμὴν 1706/ Νοεμβρίου 16 Νικηφόρος ἱερομόναχος σιναϊτικῆς/ ἐγραύθη καὶ ἀφιερῶθη ὅταν ἦταν τὸ μέγα θανατικὸν εἰς ῥίμνικο»³³. Τὴν περὶ τῆς ἡγουμενίας του πληροφορία ἔρχεται νὰ ἐνισχύσει καὶ τὸ ἀκόλουθο, δι' ἄλλης χειρός, σημείωμα: «Τῷ ἱε- ρομολόγιον τοῦτο εἶνε του πανοσίωμουσικὸ/ λογιωτάτω κῆρ νῆκηφόρου ἁγί- ου καθηγουμένου/ τῆς ἁγίας καὶ ἀυφθεντικεῖς μονῆς ρημνίκου»³⁴.

Ἀπὸ τὴν μεταδοτικὴ ἀσθένεια πὺ ἐνέσκηψε στὸ Ρίμνικο προσβάλλο- νταν καὶ πέθαιναν καθημερινὰ ἀρκετοὶ κάτοικοι τῆς πόλεως, ἀλλὰ καὶ πα- τέρες τῆς μονῆς³⁵. Τὰ λόγια τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ «ἐπικάλεσαι με ἐν ἡμέρᾳ θλίψεώς σου, καὶ ἐξελοῦμαι σε καὶ δοξάσεις με»³⁶ τροφοδότησαν μὲ ἐλπίδα τὸ Νικηφόρο, ὁ ὁποῖος παρακαλεῖ καὶ προσφέρει ἀναθήματα στὸν ἅγιο Νικόλαο, τὴν ἁγία Αἰκατερίνη καὶ τὴν Θεοτόκο, ὥστε νὰ μεσιτεύσουν στὸ Θεὸ γιὰ νὰ λυτρώσει τὴν πόλη καὶ τὸ μοναστήρι ἀπὸ τὴ θανατηφόρο ἐπιδημία: «ἐπαρακάλεσα τὸν ἐν αἰγίαις πατῆρ ἡμῶν/ νικόλαον, ὅτι νὰ μεσι- τεύση εἰς Θεὸν ἵνα/ μᾶς ἐλεήσει ὁ Κύριος, καὶ νὰ μὴν ἀποθά/ νη τινᾶς ἄλος, εἰς τὸ μοναστήρι εἰς ῥίμνικο/ καὶ νὰ κάμω ἓνα στεφάνη ἀσιμένιον/ τῆς ἁγί- ας του εἰκόνας εἰς μνήμην τοῦ θαύ/ ματος ὁμοίως καὶ ἓνα στεφάνη τῆς ἁγί- ας/ καὶ πανσόφου αἰκατερίνης καὶ μία κανδίλα/ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, ἔτζη παρακαλοῦμεν/ τὴν χάριτος, νὰ μεσιτεύσουν εἰς τὸν πάντα/ δυνάμε- νον Θεόν, νὰ μεταβάλει τὴν εἰς/ἡμᾶς δικαίαν αὐτοῦ ἀγανάκτησιν, εἰς/ ἡμε- ρότιτα, καὶ νὰ εἶμε χρεόστης νὰ/ τὰ κάμνω εἰς μνήμην αἰώνιον»³⁷.

Ἀπὸ τὸν ἴδιο κώδικα σταχυολογῶ ἓνα ἀκόμη σημείωμα στὸ ὁποῖο ὁ Νικηφόρος ἀποτυπώνει τὴν καταμέτρηση τῆς ἔκτασης πὺ καταλαμβάνει ἡ μονὴ τοῦ Ριμνίκου: «τὸ μοναστήρι τοῦ ριμνίκου τὸ μά/ κρος του μαζῆ μὲ τὸ τοιχίον ὀργιές – 41/ τὸ δὲ φάρδος του ὀργιές – 30/ καὶ πιθαμαῖς 2»³⁸.

33 Σινᾶ 1505, φ. 226α.

34 Σινᾶ 1518, φ. 204α.

35 Στὸν κώδικα Σινᾶ 1505, φ. 226β σὲ σημείωση τοῦ Νικηφόρου διαβάζουμε: «1706/ νοεμβρίου 3 ἀνεπαύθη, ὁ παπᾶ κοσμᾶς Τουρναβίτης/ νοεμβρίου 18 ἀνεπαύθη, ὁ παπᾶ κοσμᾶς Βλάχος».

36 Ψαλμ. 49, 15.

37 Σινᾶ 1518, φ. 25β.

38 Σινᾶ 1518, φ. 186β.

Αξίζει να αναφέρω και ένα τελευταίο στοιχείο που αναμφίβολα φωτογραφίζει την παραμονή του Νικηφόρου στη Βλαχία. Πρόκειται για την στάχωση του αὐτογράφου του κώδικα Σινᾶ 1437, ἡ ὁποία παρουσιάζει χαρακτηριστικά που μᾶς ὀδηγοῦν στὰ ἐργαστήρια τῶν δραστηρίων Βλάχων κατασκευαστῶν. Ἡ πλούσια ἔντυπη διακόσμηση τῶν καλυμμάτων με τὰ γεωμετρικά γραμμικά καὶ φυτικά σχέδια, τὶς ἀνάγλυφες παραστάσεις, κυρίως δὲ οἱ ἀναγραφὲς Πεντηκοστᾶς καὶ Ἀνάσταση στὴ ρωσικὴ γλώσσα ἐπιβεβαιώνουν τὸν συντελεσμὸ τῆς στὴ Βλαχία κατὰ τὴν περίοδο τῆς παραμονῆς τοῦ Νικηφόρου Μαρθάλη στὴν παραδουνάβια αὐτὴ χώρα.

Ὁ χρόνος τῆς παραμονῆς του στὴ Βλαχία εἶναι ἀμάρτυρος καὶ ἀναμφίβολα, ἂν δὲν προέκυψε κάποια ἐνδιάμεση μετακίνησή του στὴν Κωνσταντινούπολη ἢ τὸ Σινᾶ, θὰ πρέπει νὰ παρέμεινε μέχρι τὸν χρόνο τῆς ἐκλογῆς του ὡς καθηγουμένου τοῦ σιναϊτικοῦ μετοχίου στὴν Κωνσταντινούπολη, που συνέβει κατὰ τὴ δική του μαρτυρία τὸ ἔτος 1718: «1718 αὐγούστου 15/ με ἔβαλαν ἡγούμενον, εἰς τὸν μπαλατᾶν/ εἰς τὴν μονὴν τοῦ τιμίου προδρόμου καὶ βα/ πτηστοῦ Ἰωάννου, ἡ πρεσβεία αὐτοῦ, νὰ/ μᾶς ἀξιῶση νὰ δουλεύσωμεν τοῦ ἀγίου μοναστηρί[ου] / με ὑγίαν, σωτηρίαν ψυχῆς, καὶ εὐτυχεῖαν»³⁹. Τὴ θέση τοῦ ἡγουμένου διατηρεῖ μέχρι τὴν ἐκλογή του σὲ ἀρχιεπίσκοπο Σιναίου, τοῦτο δὲ ἐπιμαρτυρεῖ ὁ ἴδιος σημειώνοντας «1725 μηνὶ Ἰανουαρίῳ ὀνισάμην/ τὴν παροῦσαν ψαλτικὴν βίβλον, ἐν κων/ σταντινουπόλῃ· νικηφόρος ἡγούμενος σιναϊτης. κρης ὁ γλυκῆς»⁴⁰, κυρίως ὁμως διαφαίνεται διὰ τῶν σημειωμάτων του «ἐγραύθη διεξόδων ἡμετέρων γροσίων εἴκοσι/ σινᾶ ὄρους ὑποψηρος Νικηφόρος 1729»⁴¹ καὶ «τὸ παρὸν μαθηματάριον, ἐγραύθη διεξόδων ἡμετέρων/ Νικηφόρος ὑποψηφίος σινᾶ ὄρους 1729»⁴², που ἀνευρίσκονται καταχωρισμένα σὲ δύο χειρόγραφα τοῦ Ἀνθίμου Θερμιώτη, ὁ ὁποῖος ζεῖ καὶ ἐργάζεται στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ τελειώνει τὴν ἀντιγραφή τῶν κωδίκων αὐτῶν τὸ 1730. Ἐτσι, ἡ γενομένη ἓνα χρόνο πρὶν (1729) παρέμβαση τοῦ Νικηφόρου με τὴν καταγραφή τῶν ὡς ἄνω σημειωμάτων στὰ χειρόγραφα τοῦ Ἀνθίμου φανερώνει ξεκάθαρα τὴν παραμονὴ του στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ τὴν μεταξύ τους συνεργασία. Ἐπιπλέον, ἡ πληροφορία τῆς ὑποψηφιότητός του ὡς ἀρχιεπισκόπου Σινᾶ

39 Σινᾶ 1518, φ. 3α.

40 Σινᾶ 1486, φ. 157α.

41 Σινᾶ 1502, φ. 1α.

42 Σινᾶ 1582, φ. 1α.

ποὺ κομίζουν τὰ δύο αὐτὰ σημειώματα ἀνασκευάζει παλαιότερες ἀναφορὲς ποὺ ὑποδεικνύουν ὡς ἔτος ἐκλογῆς του τὸ 1727 ἢ τὸ 1728⁴³.

Ἡ εἶδηση γιὰ τὸν ἀκριβῆ χρόνο θανάτου τοῦ Νικηφόρου καταγράφεται σ' ἓνα μοναδικῆς σπουδαιότητος σημείωμα, διὰ χειρὸς ἑνὸς ὑποτακτικοῦ του: «αψμη Ἰουνίω κζ ἡμέρα Δευτέρα/ ὄρες ἐξίμισην ἀναπαύθη ἐν Κυρίῳ ὁ πρῶην σινᾶ ὄρους Νικηφόρος ὁ γέροντάς μου καὶ ὁ Θεὸς ἀναπαύση αὐτόν»⁴⁴. Σχολιασμοῦ χρῆζει καὶ τὸ ἐπίθετο πρῶην ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ γραφέας τοῦ σημειώματος γιὰ νὰ μᾶς γνωστοποιήσει τὴν παραίτηση τοῦ Νικηφόρου ἀπὸ τὸν ἀρχιεπισκοπικὸ θρόνο καὶ νὰ ἐνισχύει καὶ τὶς παλαιότερες βιβλιογραφικὲς ἀναφορὲς ποὺ ὑποστηρίζουν ὅτι αὐτὴ συνέβη λόγῳ γήρατος κατὰ τὸ τέλος Μαρτίου τοῦ 1747⁴⁵.

Ἀπὸ τὴν ἀξιοποίηση τῶν παντοίων δεδομένων ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴν μελέτη τῶν χειρογράφων ποὺ κατείχε καὶ χρησιμοποίησε γιὰ νὰ καταγράψει τὰ σημειώματά του ὁ Νικηφόρος ἐξάγονται χρήσιμες μουσικὲς πληροφοριεῖς ποὺ σχετίζονται μὲ τὸν δραστήριο αὐτὸ κληρικό. Ὁ Νικηφόρος ὑπῆρξε μιὰ πολυσχιδῆς προσωπικότητα καὶ ἔμεινε στὴν ἱστορία ὡς ὀξυδερκῆς καὶ δημιουργικὸς ἄνδρας, διαθέτοντας ὅλες του τὶς δυνάμεις γιὰ τὴν καλὴ κατάσταση καὶ εὐρυθμὴ λειτουργία τῶν μοναστηριῶν ὅπου διακόνησε, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν πνευματικὴ πρόοδο τῆς ἀδελφότητος τῆς ὁποίας προέστη. Καταβάλλοντας κάθε προσπάθεια καὶ παρέχοντας διαρκὴ ὑποστήριξη, ἐνθάρρυνε τοὺς σιναϊτὲς ἀδελφούς του νὰ λάβουν ἐκτὸς τῆς ἐκκλησιαστικῆς μορφώσεως καὶ τὴ θύραθεν, φροντίζοντας νὰ σπουδάσουν στὰ κέντρα παιδείας τῆς ἐποχῆς του. Περισσὴ εὐσυνειδησία ἔδειξε καὶ γιὰ τὴ μουσικὴ κατάρτιση καὶ καλλιτεχνικὴ ἀνέλιξη τῶν μοναχῶν, τόσο αὐτῶν ποὺ διέθεταν τὸ χάρισμα τῆς καλλιφωνίας, ὅσο κι ἐκείνων ποὺ ἔδειχναν ζῆλο γιὰ τὴ σπουδὴ τῆς Ψαλτικῆς Τέχνης. Συμπαραστέκεται πολλακίς στὸ ἔργο τους καὶ ἐκδηλώνει τὴ στήριξή του χαρίζοντάς τους -ἀπὸ τὴν προσωπικὴ του συλλογὴ- μουσικὰ βιβλία πρὸς μελέτη. Ἡ προσπάθειά του νὰ δημιουργήσει τὴν προσωπικὴ του μουσικὴ βιβλιοθήκη ἀπὸ τὴν πρώτη του νεότητα καρποφορεῖ καὶ τὸ πέρασμα τῶν χρόνων τὸν βρίσκει νὰ κατέχει ἓναν σημαντικὸ ἀριθμὸ μουσικῶν χειρογράφων. Ἡ συλλογὴ του περιλαμβάνει χειρόγραφα προερχόμενα ἀπὸ τὴ γραφίδα περιώνυμων μελουργῶν, ὅπως τοῦ Γερμανοῦ Νέων Πατρῶν (Σινᾶ 1505), τοῦ Ἀθανασίου μητροπολίτου

43 Βλ. ὑποσ. ὑπ' ἀριθμ. 27 καὶ 28.

44 Σινᾶ 1437, φ. 1β.

45 Βλ. Ν. Β. Τωμαδάκη, ὄπ. π., σ. 378 καὶ Ν. Τσουλκανάκη, ὄπ. π., σ. 130.

Τουρνόβου Σινᾶ 1282), τοῦ Εὐαγγελينوῦ Βαϊνόγλου (Σινᾶ 1486), ἀλλὰ καὶ ἀγνώστων ἀντιγραφῶν. Καὶ ὅταν πλέον μετὰ τὴν εἰς ἀρχιεπίσκοπο ἐκλογή του ἐγκαθίσταται στὸ Σινᾶ φροντίζων γιὰ τὴ σωστὴ διακυβέρνηση καὶ διαχείριση τῆς μονῆς, ὁ χρόνος του γιὰ τὴ μελέτη τῶν ψαλτικῶν περιορίζεται καὶ ἀρχίζει νὰ μοιράζει τὸ μουσικὸ χειρόγραφο θησαυρὸ του, δωρίζοντας κώδικες εἴτε στὸν ἐξαίρετο μουσικὸ, τὸν συντοπίτη του Μελέτιο μοναχὸ⁴⁶ «πρὸς εὐχαρίστησιν τῆς εἰς ἡμᾶς ὀλοψύχου καὶ εὐαρέστου αὐτοῦ δουλεύσεως καὶ ὑπηρετήσεως»⁴⁷, εἴτε στὴ σιναϊτικὴ βιβλιοθήκη. Τὸ πολυτιμότερο θησαυρισμὰ τῆς συλλογῆς του, τὸν αὐτόγραφο κώδικα τοῦ Γερμανοῦ Νέων Πατρῶν, τὸν ἀφιερώνει νὰ βρισκεται στὸ χορὸ ψαλτῶν τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Σινᾶ, στὴ δημιουργία καὶ αὔξησιν τοῦ ὁποῖου ἀσφαλῶς πρωτοστάτησε ὁ ἴδιος «τὸ παρὸν στιχηράριον τοῦ νέων πατρῶν, ἀφιε/ ρώνω νὰ εὐρίσκειται πάντοτε εἰς τὸν χορὸν/ τοῦ καθολικοῦ καὶ μηδεὶς ἀποξενώσει αὐτό/ ὁ Σινᾶ ὄρους Νικηφόρος»⁴⁸.

Ὁ Νικηφόρος βρέθηκε στὴ Βλαχία, ἂν ὄχι κατὰ τὴν περίοδο πού πιθανὸν νὰ ζοῦσε ἀκόμη ἐκεῖ ἓνας ἀπὸ τοὺς κορυφαίους μελωργοὺς ὄλων τῶν ἐποχῶν, ὁ Γερμανὸς Νέων Πατρῶν, σίγουρα ὅμως στὰ χρόνια πού ἦταν νωπὲς οἱ μνῆμες τῆς μορφῆς τοῦ μεγαλοφυοῦς αὐτοῦ δασκάλου καὶ ζωντανὸ τὸ ἀξεπέραστο μελοποιητικὸ του ἔργο. Ὡς ἄνθρωπος τοῦ ψαλτικοῦ χώρου καὶ γνωρίζοντας τὴν πολυθαύμαστη μορφή τοῦ Γερμανοῦ μέσα ἀπὸ τὸ ἔργο του, δὲν διστάζει, φτάνοντας στὸ Βουκουρέστι, νὰ ἀγοράσει τὸν αὐτόγραφο κώδικά του, τὸν ὁποῖο πιθανότατα μετέφερε ὁ ἴδιος ὁ Γερμανὸς στὴ Βλαχία. Τὰ σημειώματά του δὲν διαρρέουν πληροφορίες γιὰ τὶς ψαλτικὲς συναναστροφές καὶ γνωριμίες του στὴ Βλαχία. Παρ' ὅλα αὐτὰ, μποροῦμε νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἦρθε σὲ ἐπαφή, ἀνταλλάσσοντας μουσικὲς ἀπόψεις καὶ προβληματισμούς, μὲ τὸν κύριο ἐκπρόσωπο τῆς βλαχικῆς ψαλτικῆς παραδόσεως ἐκείνη τὴν ἐποχὴ, τὸν μαθητὴ τοῦ Γερμανοῦ Νέων Πατρῶν, τὸν πρωτοψάλτη τῆς ἐν Οὐγγροβλαχία Κούρτης Γιωβάσκο Βλάχο.

Ἡ ἡγεμονία του στὸ σιναϊτικὸ μετόχι τοῦ Μπαλατᾶ (1718 ἕως τῆς ἐκλογῆς του σὲ ἀρχιεπίσκοπο Σιναίου) συνέπεσε μὲ τὰ χρόνια τῆς πρωτοψαλτίας τοῦ Παναγιώτη Χαλάτζογλου στὴ Μεγάλῃ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία, στὸν

46 Πρόκειται γιὰ ἔξι μουσικὰ χειρόγραφα, τοὺς κώδικες Σινᾶ 1437, Σινᾶ 1464, Σινᾶ 1466, Σινᾶ 1468, Σινᾶ 1514 καὶ Σινᾶ 1581.

47 Σινᾶ 1466, φ. 2β.

48 Σινᾶ 1505, φ. 1β.

ὁποῖο πιθανότατα χρωστᾷ καὶ τὴν ψαλτικὴ του τελειοποίηση, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀρχὴ τῆς ψαλτικῆς πορείας τοῦ Ἰωάννου Τραπεζουντίου. Αναγνωρίζοντας τὴ διδασκαλικὴ ἐμπειρία καὶ τὴ μουσικὴ δεινότητα τοῦ Χαλάτζογλου προστρέχει σ' αὐτὸν γιὰ νὰ ἐλέγξει καὶ διορθώσει τὰ τυχόν ἀβλεπτήματα καὶ παραλήψεις ποὺ ἔγιναν ἀπὸ τὸν γραφέα Ἄνθιμο Θερμιώτη κατὰ τὴν ἀντιγραφή τῶν δύο κωδίκων ποὺ ὁ ἴδιος ὁ Νικηφόρος χρηματοδοτεῖ γιὰ νὰ ἐτοιμασθοῦν, κάτι ποὺ τεκμαίρεται καὶ ἀπὸ τοὺς ἀκόλουθους τέσσερις δεκαπεντασύλλαβους στίχους ποὺ ἔγραψε κατ' ἐντολὴν τοῦ Νικηφόρου ὁ Ἄνθιμος Θερμιώτης:

«διορθώθη δὲ πάνυ καλῶς, παρὰ τοῦ διδασκάλου,
κύρ παναγιώτου μουσικοῦ, καὶ μέγα πρωτοψάλτου.
Τῆς σεβασμίας καὶ σεπτῆς, μεγάλης ἐκκλησίας,
τῆς ὑπερφώτου καὶ λαμπρᾶς μητρὸς ἡμῶν ἀγίας»⁴⁹.

Νὰ σημειωθεῖ, τέλος, ὅτι ἀπὸ τὰ σημειώματα τοῦ Νικηφόρου δὲν ἐλλείπουν καὶ ἐνθυμήσεις γιὰ φυσικὰ καὶ ἰατρικὰ-ἱστορικὰ γεγονότα, ὑπὸ τύπον βραχέων χρονικῶν, ποὺ φανερώνουν τὴν ἔγνοια του νὰ καταγράψει σημαντικὰ δεδομένα τῆς ἐποχῆς. Στὴν κατηγορία αὐτὴ ἀνήκουν τρία σημειώματα. Τὸ πρῶτο, μᾶς πληροφορεῖ γιὰ ἕναν φοβερὸ σεισμὸ ποὺ χτύπησε τὴν Κωνσταντινούπολη καὶ τὴ Νικομήδεια: «1719 μαΐου 14 ἔγινεν συσμός φοβερῶτα/ τος εἰς ταῖς 17 ὥραις καὶ ἐχάλασεν εἰς πολλὰ/ μέρη τὰ τοίχη τῆς κωνσταντινουπόλεως/ καὶ σπήτια, καὶ χάνια καὶ ἐργαστήρια, καὶ πολλοὶ/ ἄνθρωποι ἐπλακώθησαν, εἰς δὲ τὴν νικομή/ διαν ἔγινεν μεγαλῆ[τε]ρος καὶ πολλὴν φθο/ ρὰν ἔκαμεν»⁵⁰. Τ' ἄλλα δύο, περιγράφουν ἰατρικο-ἱστορικὰ γεγονότα τῆς ἐποχῆς στὸ ἕνα ὁ Νικηφόρος θέλοντας νὰ δείξει τὴν ραγδαία αὐξηση τοῦ καρκίνου σημειώνει ὅλες τὶς ἐνδημικὲς στὴν ἀρρώστεια αὐτὴ χῶρες: «ὁ καρκίνος κυριεῦει τὴν αφρικὴν, τὴν/ βοργονίαν, τὴν ὀλάνδια, τὴν σκότια, τὴν/ Φραντζα, τὰ μεδιόλανα, τὴν βαστίαν./ Γρόβα, κωνσταντινούπολιν, τὴν λούκαν/ τὴν πίζα, τὴν βαβυλωνίαν»⁵¹ καὶ στὸ ἄλλο ἀποκαλύπτει μία ἰατρικὴ ἀνακάλυψη γιὰ τὴν θεραπεία τῆς ποδαλγίας: «αψθ μαρτίου εἰς ἰωάννινα/ Νέα ἐφεύρεσις ἐνὸς ἰατροῦ φραντζέζου διὰ/ τὴν ἰατρείαν τῆς ποδαλγίας σύνθεσις καλωτάτη/ εἰς τὸ νὰ τὴν μετέρχεται ὁ ἀσθενὴς διὰ

49 Σινᾶ 1581, φ. 2β. Τὸ βιβλιογραφικὸ σημείωμα ἀποτελεῖται ἀπὸ ὀγδόνα ἕξι δεκαπεντασύλλαβους στίχους, διὰ τῶν ὁποίων παρέχεται στὸν ἀναγνώστη ἡ ταυτότητα τοῦ χειρογράφου.

50 Σινᾶ 1518, φ. 3α.

51 Σινᾶ 1518, φ. 187α.

μεγάλην/ του ὠφέλειαν: Σύνθεσις καὶ μέτρα τῶν/ βοτάνων, μετὶ τρόπων νὰ κατασκευάση καὶ/ πόσιν νὰ βάλῃ [...]»⁵².

Τὰ παντοῖα σημειώματα πού θησαυρίζονται στὰ χειρόγραφα ἀποτελοῦν σημαντικὴ καὶ ἀξιόλογη πηγὴ πληροφοριῶν γιὰ τὴν ἐποχὴ κατὰ τὴν ὁποία συντάχθηκαν. Εἶναι ἡ κλεῖδα πού ἀνοίγει ἕναν θησαυρὸ γεμάτο πρόσωπα, γεγονότα καὶ καταστάσεις, χαρὲς καὶ λύπες, ἀπόψεις καὶ ἐκτιμήσεις. Εἶναι ὁ ἀναβαθμὸς διὰ τοῦ ὁποίου περνᾶμε σὲ μιὰ ἄλλη ἐποχὴ, σ' ἕναν ἄλλο κόσμον, γιὰ νὰ ἀνακαλύψουμε ἄγνωστα ἀλλὰ ἐνδιαφέροντα δεδομένα καὶ νὰ πλουτίσουμε τὴ γνώση μας. Πρὸς τὴν τελευταία αὐτὴ κατεύθυνση θέλω νὰ πιστεύω ὅτι βοήθησαν συμπληρωματικὰ καὶ τὰ σημειώματα τοῦ μουσικώτατου Νικηφόρου Μαρθάλη πού παρουσιάσθηκαν, σχολιάσθηκαν, συνεκτιμήθηκαν μὲ τὶς παλαιότερες βιβλιογραφικὲς ἀναφορὲς καὶ βοήθησαν νὰ σκιαγραφηθεῖ ἀρτιότερα ἢ προσωπικότητά του.

52 Σινᾶ 1518, φφ. 200β-201β.

THE PSALTIC ART AS A BRIDGE OF CULTURAL EXCHANGE BETWEEN ALBANIA AND ROMANIA

Lecturer Ph.D. Meri KUMBE
University of Arts in Tirana, Albania

Abstract

The national movement of the Albanian Renaissance (during the 19th and 20th century) gave “birth” (among others) to the idea of recognition of the Autocephalous Orthodox Church of Albania. This idea, was strongly supported from the Albanian community of Romania which played a key role in the history of 19th and 20th century. Due to the socio-cultural and political movement of that era, the psaltic art in Albania was influenced at the beginning from the Russian ecclesiastical chant and later on from the Romanian psaltic art. In this article we aim to analyze the influences of the Romanian psaltic art into the Albanian's Autocephalous Orthodox church music. These influences are related with the names of Dhimitër Beduli and Konstandin Trako. Both these two personalities has been studying in Romania, where among others had the opportunity to study the psaltic art of the Romanian Orthodox Church. After coming back in the country, both Beduli and Trako, played a determinate role in the development of the psaltic art in Albania. In order to achieve the most possible accurate results, we will apply a multi-sourced approach that includes: a. the archival sources; b. musical scores, and c. bibliographical sources. Based on the results obtained from a triangular methodology approach, we would obtain a complex picture of the level of ecclesiastical Romanian chant influence on the chant music of the Orthodox Autocephalous Church of Albania, both in historical and practical context.

Keywords

Romanian psaltic, psaltic art in Albania, Dhimitër Beduli, Konstandin Trako, archival sources, musical scores, bibliographical sources.

The beginning of the 20th century was dominated by strong national movements that ended with the establishment of the Albanian State, in 1912. During that period, the country faced socio-economic problems, such as extreme poverty and widespread illiteracy (about 90%). Differently from other Balkan countries, where the religion generate unity and constitute cultural identity, in Albania, the unity was constituted from the language and the cultural expressions (ICH), since the country is made up from four different religions: Catholics, Orthodox, Bektashi and Islam.

Despite the religious diversity, each religious community contribute to the national movement. Concretely, the orthodox community played an active role on the national issue and pioneered the movement for the creation of the “national church”, where the official language would be the Albanian. In other words, they required the recognition of the Autocephalous Orthodox Church of Albania, which initially was not supported from the Ecumenical Patriarchate of Constantinople. This stance, created a gap between Patriarchate and the representatives of the orthodox community giving space to the strengthening of the relationships with other Orthodox Churches, such as Russian and Romanian church.

Of course, the friendship between Albania and Romania, do not start at that period, but has its roots deep in the history. As a fact, the Romanian State and the Romanian Orthodox Church was one of the very first states that strongly supported Albania, in both national and church issues. This political support, favorited among others, the Albanian community of Bucharest to be active and to directly contribute to the Albanian National Awakening, as well as to the recognition of the Autocephalous Orthodox Church of Albania. The usage of the Albanian language was one of the highest priorities of the time and the contribution of Romania was crucial. It is worthy to be mentioned that the first alphabet book was printed in 1844 in Romania. Latter on, in 1913 the the Romanian State contributed as well to be printed the “Little Triodio” translated from Fan Noli¹. The friendship

1 This book is dedicated: “To His Excellence Take Ioensku, as a sing of gratitude”. (At. Fan S. Noli, Triodi i vogel, Boston, Mass.: 1913, p. 3).

relation between the two countries is also reflected through the Albanian national anthem the poem of which was written in Bukuresht from the albanian poet Asdreni while the music was composed from the romanian composer Ciprian Porumbescu (Pe-al nostru steag e scris Unire).

The politic behavior of the time, highly influenced the church orthodox music as well. According to the archival sources saved in the country as well as from the manuscripts founded in the today territory of Albania, the orthodox church music was that of the byzantine rite, following the path of the Constantinople tradition. The wind of changes of the beginning of the 20th century brought a new reality for the orthodox church music in Albania. The hymns started to be translated into albanian and got transcribed into the pentagram. This to cover the very basic needs of the Church. Also, another phenomena that appeared during 20' and 30' was the enharmonization of the church hymns.

Concretely, in 1924 (the year during the priest Fan Noli, the leader of the Albanian diaspora of USA, become prime minister of Albania), was introduced for the first time the four voice choir and the Russian Chant translated in the Albanian language. This act was not welcomed from all the believers and was accompanied by strong reaction in the Press of the time². Despite the controversy expressed, the four voice choir and the Russian Chant was definitely introduced in the Cathedrals.

In 1933, Dhimitër Beduli, after finishing his theological studies in Romania return in Albania. It is unclear until today where exactly he conducted his studies, since his degree was sequestrated from the regime. According to his memories, published after his death, during the theological studies he followed a year course of byzantine music.

Beduli has a multicultural profile and he was very active. Apart of his teaching work - as a theologian - and of the administrative duties, Beduli

2 "Episkopata e Durrësit", Gjergj Kastrioti, 4 Gusht 1924, nr. 5, p. 2.

"Kori Rus", Bashkimi, 16 Shtator 1924, p. 2.

"Rusët në Kishën e Tiranës", Gjergj Kastrioti, 20 Shtator 1924, p. 2.

"Rusët në Tiranë", Gjergj Kastrioti, nr.9, 2 Tetuër 1924, p. 2.

"Rusët në Tiranë", Gjergj Kastrioti, nr. 10, 10 Tetuër 1924, p. 2.

Telemak Steffa, Philip Kons, Vangjel Mi., "Mu ika Ruse dhe Arqimandriti", Bashkimi, 25.

Një grup onjash,"Vaj a shqipetare kengetore ne kryekishen "Shent Gjergji", Dielli, Boston Mass., 6 Maj 1924, p. 6.

contribute a lot in the Press of the time. He published a considerable number of articles in many disciplines as theology, philosophy, history of music, etc. His work was published mostly in the ecclesiastical periodical magazines such as *Predikimi* (Predication) and *Jeta Kristiane* (The Christian life) and after 90' in the ecclesiastical journal *Ngjallja* (The resurrection). His publications are signed in some time with his full name, other times with his acronyms (B., Dh.B., D., dhimb) or with pseudonyms (the professor, the truth, the art's friend, etc). From our results - analysing is writing style - should be also other articles published without a signature. It is worthy to mention that from the years 1936 until 1939, Dhimitër Beduli was the publisher of the periodical magazine *Predikimi* (Predication) and after it, from 1939 until 1945 of the periodical magazine *Jeta Kristiane* (The Christian life).

He also contributed in translating many hymns mostly from the greek into albanian language, as well as from romanian to Albanian. In 1941, the Holy Synod of the Orthodox Church of Albania, trusted to Beduli the translation into albanian of the Divine Liturgy. Unfortunately this work was never published.

A special place in Beduli's work holds the teaching of the church music. During the academic year 1933-1934, Dhimitër Beduli worked as a professor of byzantine music at the Orthodox Seminar. At the paper entitled "The History of the Church Music" (1933) he wrote: I did the translation of the theory of the byzantine music from the greek into the albanian, in order to help the students of the Seminar as well as to transmit the knowledge about byzantine music. Unfortunately, after the installation of the regime, the biggest part of his personal library was sequestered or in some cases, such as the case of the musical manuscript of Tirana, was "gifted" to the State. Beduli's son, claim that his father while working with the byzantine music, got consulted a lot with the work of Sakelaridis.

Beduli, contributed as well to the establishment of the Seminar's choir (1933) as well as to the cathedral choir Pogradec (1936) and of Durrës (1939)³. According to the sources found at the National State Archive, Dhimitër Beduli directed the cathedral choir of Tirana from 1954 until 1967.

3 B., "Historija e Këngës Kishëtare", *Jeta Kristiane*, Tetor 1941, nr. 8, pp. 232-236. Dh. Beduli, *Kishë dhe kulturë*, Tiranë: Instituti i dialogut dhe komunikimit 2206, pp. 15-20.

An important place in Beduli's work has his musical works, which cover parts of the Liturgy and of the Holy Week. The musical work of Beduli is still unpublished and saved in his private archive.

i) Notebooks

1. Divine Liturgy, year 1934 –1935, pp. 20
2. Akathistos Hymn, year 1935 – 1936, pp. 7
3. Kekragaria - Pasapnoaria. year 1936, pp. 28
4. The Holy week, year 1937, pp. 121
5. Triodio, no year, pp. 15
6. Divine liturgy for two voices, no year, pp. 41

ii) Papers

1. Δόξα σοι τῷ δεῖξαντι τό φῶς
2. Ὅσοι εἰς Χριστόν
3. Χερουβικός ὕμνος
4. Ἄξιόν ἐστιν
5. Τῇ ὑπερμάχῳ
6. Εγκώμια

In opposite with Fan Noli, Beduli used the byzantine notation and was the first one making the prosarmogea (addaptation). From the comparing analysis, we conclude that he is mostly based on the work of Sakelaridis, but undoubtedly it is not the only source. He used also Romanian church music scores but unfortunately was unable to find the source. In his work written in the academic year 33-34 in some hymns he wrote: Atin e birin (Tatal si Fiul) No. 2, Ting. T. IV | Kthyer prej Romanishtes prej D. Bedulit (Adapted from Rumanian by Dh. Beduli). (notebook 1, p. 20)

Another distinguished musician that has a considerable place at the church music history, is Konstandin Trako. With the support of his Beatitude Paisi, Archbishop of the Autocephalous Orthodox Church of Albania, Trako studied music conduction at the Conservator of Bucharest. He re-entered in Albania in 1941, and one year later in 1942 undertook the responsibility of the reorganization of the Cathedral Choir. According to the choir diary, he was the choir conductor until 1945. During his period was introduced into the church repertoire, the music of the Rumanian composers such as: Musicescu, Ioana N. Ghika – Comanesti, Kiriatic, Chirescu, Podoleanu, Lomakin, Wachman.

Also, important elements to be underlined are the notes such as: mesha e re (new liturgy), mesha e vjetër (old liturgy) and byzantine. Since, this conception do not have a liturgical meaning, these terms possibly are referred only to the time of usage into the Albanian churches.

Both Beduli and Trako, played an important role in the orthodox church life of Albania. Their impact consist at the revitalization of the four voice choir as well as to the introduction of the Rumanian church's music into the Autocephalous Orthodox Church's music of Albania. This repertoire is in usage until today, despite the revitalization of the byzantine music tradition.

CIOCNIREA CIVILIZAȚIILOR DUPĂ HUNTINGTON ȘI UNITATEA EUROPEANĂ ASTĂZI

Pr. Conf. Univ. Dr. Daniel BUDA
Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu

Motto: Culturile sunt relative, moralitatea este absolută (S. Huntington, Ciocnirea civilizațiilor, ed. rom., p. 602)

Abstract

*This study contains an analysis of how Samuel P. Huntington perceived European unity in his book *Clash of Civilizations* (1996). In the introduction I showed what was the basis of this book by Huntington and I set out the purpose of this study: to analyze what Huntington says about European unity and about the European Union and to what extent his statements are confirmed 24 years after the Writing of the *Clash of Civilizations*. I then presented "the three phases of human history after Huntington" to show that from a civilization point of view, Europe was never united. After a brief presentation of the essential role of religion in civilizations, I briefly set out how Huntington describes the main European civilizations: Western civilization and Orthodox civilization. The relative incompatibility of Orthodox civilization with democracy and its association with Muslim rather than Western civilization would, according to Huntington, be the main problems of European unity and implicitly of the European Union. For Huntington the borders of the European Union should stop at the borders of Western civilization. He is skeptical about the admission of the majority Orthodox countries. The fact that since the writing of the *Clash of Civilizations* and until today three predominantly Orthodox countries have been admitted, it does*

not mean, in my opinion, that Huntington's opinion on the enlargement of the European Union is not shared by its strategies, but rather that these strategies believe that anyone can be integrated into the European Union, regardless of their civilization, provided they are subjected, both before and after, to an intense secularization process. Decreasing the intensity of the discourse and discussions about Europe's Judeo-Christian roots, including in the Christian media, is not good luck. It is the author's conviction that it is possible to be both an Orthodox confessor and a pro-European. The last two chapters contain brief references to NATO and how "the clash of civilizations" relates to the situation of Romania.

Keywords:

European unity; Samuel P. Huntington; clash of civilizations; European Union.

1. Introducere

Samuel P. Huntington (1927-2008) a fost un renumit politolog american și profesor la Universitatea Harvard din SUA. Prin activitatea sa academică, de cercetare, de publicistică și de formator de opinie în studiul politicii internaționale, Huntington a devenit unul dintre cei mai influenți politologi americani din ultimele decenii. Cartea sa cea mai cunoscută este, fără îndoială, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*.¹ La baza acestei cărți stă un articol publicat de Huntington în iulie 1993 în revista *Foreign Affairs* (pe care el a cofondat-o), cu titlul „The Clash of Civilizations?” (în rom. „Ciocnirea civilizațiilor?”). Potrivit lui Huntington, acest articol ”a stârnit mai multe dezbateri decât oricare altă scriere”² a sa. Prin urmare, autorul a dezvoltat ideea de bază a respectivului articol în volumul cu titlul amintit mai sus, care a apărut pentru prima dată în 1996.

1 Am folosit în acest studiu ediția românească, publicată la Editura Litera, București, 2019, trad. de Liana Stan. În engleză titlul lucrării este *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Am folosit, pentru verificarea unor citate din ediția românească, ediția engleză publicată în 1997 de CPI Group (UK), Ltd, Croydon.

2 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, ediția românească, trad. de Liana Stan, Editura Litera, București, 2019, p. 11.

Teza „ciocnirii civilizațiilor” susține că după încheierea războiului rece: „dimensiunea centrală și cea mai periculoasă a noii politici globale va fi conflictul între grupuri aparținând unor civilizații diferite.”³ Rivalitatea dintre cele două superputeri – Statele Unite ale Americii și Uniunea Republicilor Sovietice Socialiste – care a dominat lumea până la căderea cortinei de fier, va fi înlocuită de „ciocnirea dintre civilizații.”⁴ Dezvoltarea acestei teze a fost o reacție la un volum, la fel de celebru, cu titlul *The End of History and the Last Man* (în rom. *Sfârșitul istoriei și ultimul om*), publicat în 1992 de Francis Fukuyama (n. 1952) care a fost discipol al lui Huntington. Teza acestui volum al lui Fukuyama este că după răspândirea în întreaga lume a democrației liberale și a capitalismului bazat pe economia de piață, respectiv după căderea cortinei de fier, lumea va intra într-o eră de pace generalizată (aceasta înseamnă pentru Fukuyama ”sfârșitul istoriei”). Huntington însuși explică astfel ”sfârșitul istoriei” lui Fukuyama:

”am putea asista la sfârșitul istoriei în sine: adică, la sfârșitul evoluției ideologice a umanității și la universalizarea democrației liberale occidentale, ca formă definită de guvernare.”⁵

Fukuyama a ajuns chiar să afirme, mai adaugă Huntington ironic, că viitorul va deveni de-a dreptul plictisitor,⁶ de vreme ce va fi lipsit de evenimente tensionate sau stimulative. Teza lui Fukuyama, căreia el însuși i-a adus mai târziu mai multe amendamente⁷, s-a dovedit a fi nerealistă.⁸ Realitatea ne arată că există încă numeroase războaie, care, după Huntington, vor fi

3 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 11.

4 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 24.

5 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 37.

6 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 38.

7 În volumul *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (în rom. *Încredere: Virtuțile sociale și crearea prosperității*), publicat în 1992.

8 Într-un interviu acordat de Fukuyama postului de radio elvețian de limbă germană SRF la data de 30 octombrie 2018, el a încercat să explice ”sfârșitul istoriei” ca pe un proces lent, în dezvoltare, arătând că în ultimele decenii războiul a început să nu mai joace un rol atât de important în lume. De asemenea, el a arătat că există semne că pe viitor acest proces s-ar putea să continue și să se dezvolte (vezi <https://www.srf.ch/play/radio/echo-der-zeit/audio/ungewisse-zukunft-fuer-demokratische-staatsformen?id=a2ea4e34-4afc-43a9-a17a-dc1858a8d70a&expandDescription=true>).

purtate pe viitor mai ales între civilizații. În esență în aceasta constă "ciocnirea între civilizații." Merită precizat că Huntington era conștient că conflictele și chiar războaiele din interiorul aceleiași civilizații vor continua să existe, dar după el acestea nu vor mai fi determinante pentru viitorul omenirii.

Mai trebuie spus că sintagma "ciocnirea civilizațiilor" folosită de Huntington în titlul volumului său și care a devenit ulterior atât de populară, a fost folosită în mai multe rânduri de mai mulți autori, înaintea lui. Prima utilizare a sintagmei "ciocnirea civilizațiilor" apare în epoca colonială și face referire la "ciocnirea" dintre civilizația creștină și cea musulmană în Egipt, după ocuparea acestei țări de către Napoleon.⁹ Apoi expresia a fost folosită de mai mulți autori, inclusiv de către autorul franco-algerian Albert Camus, mai ales cu referire la "ciocnirea" dintre creștinism și islam.¹⁰

Scopul acestui studiu este de a releva și, în parte, a analiza, ce anume spune Huntington despre unitatea europeană și despre Uniunea Europeană și în ce măsură afirmațiile lui se confirmă la 24 de ani după scrierea Ciocnirii civilizațiilor. Această analiză are în vedere faptul că Huntington s-a dovedit în multe privințe a fi un adevărat profet cu privire la viitorul politicii internaționale, intuind de multe ori cu genialitate evenimente care au avut loc după câteva decenii.¹¹

2. Trei faze în istoria umanității după Huntington

În debutul cărții sale, Huntington vorbește de trei faze în istoria umanității:

Până în anul 1920: lumea ar fi fost împărțită în două: Occidentul cu lumea aflată sub influența lui și restul lumii. Europa ar fi fost împărțită, din această

9 Vezi Louis Massignon, *La psychologie musulmane* în care afirmă că "după venirea lui Bonaparte la Cairo, ciocnirea civilizațiilor (s.n.) între vechea creștinătate și islam a luat un nou aspect." (citată după Louis Massignon, *Ecrit mémorables*, t. 1, Paris, 2009, p. 629).

10 În anul 1926, Basil Mathews a publicat lucrarea *Young Islam and Trek. A Study in the Clash of Civilizations*. Expresia apare, de asemenea, la Bernard Lewis, istoric britano-american specialist în studii orientale, în studiul „The Roads of Muslim Rage“, publicat în revista *The Atlantic Studies Monthly*, sept. 1990. În 1992, Mahdi El Mandjra, economist, futurolog și sociolog marocan a publicat lucrarea *La première guerre civilisationnelle* (1992), cu referire la creștinism și islam.

11 Ca de exemplu problemele și conflictul din Ucraina (vezi S. Huntington, op. cit., p. 50-51; 222; 224; 248; 299-302, mai ales p. 301; 450).

perspectivă, în două, limita Occidentului fiind plasată pe linia Finlanda/Rusia, Polonia/Ucraina, Ungaria/România și Slovenia-Croația/restul fostei Yugoslavii. România este plasată în afara influenței Occidentului, dar la granița cu acesta (vezi harta 1.1, p. 28-29);

În timpul războiului rece, mai exact anii 1960: lumea ar fi fost împărțită în trei: lumea liberă, blocul comunist și națiunile nealiniate. Europa este împărțită pe linia cortinei de fier, iar România este plasată, bineînțeles, în blocul comunist.

După 1990: lumea ar fi împărțită în nouă civilizații: occidentală, latino-americană, africană, islamică, sinică, hindusă, ortodoxă, budistă și japoneză. Europa ar fi împărțită în trei: Occidentală, ortodoxă (Rusia cu partea europeană, Ucraina, Belarus, România, Serbia, Bulgaria și Grecia) și musulmană (Bosnia, Kosovo). România este plasată, așa cum deja am amintit, în lumea ortodoxă.

3. Civilizațiile și rolul religiei în cadrul lor după Samuel Huntington

Huntington operează masiv cu conceptul de civilizație. Acesta este de fapt conceptul fundamental al cărții sale. Capitolul al doilea al lucrării sale, intitulat "Civilizațiile în trecut și în prezent," debutează cu afirmația: "Istoria umanității este istoria civilizațiilor."¹² Pentru scopul acestui studiu este suficient să relevăm următoarele aspecte:

(1) Lumea de după Războiul Rece este formată din nouă civilizații, pe care le-am enumerat mai sus.¹³ Aceste civilizații sunt în mare măsură determinate de religia dominantă din interiorul lor. De altfel, numele a patru dintre civilizațiile amintite mai sus este dat de religia dominantă din

12 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 56.

13 Huntington are tendința de a considera America Latină o sub-civilizație a civilizației occidentale (S. Huntington, op. cit., p. 68). Civilizația africană este considerată ca fiind doar "posibilă" (S. Huntington, op. cit., p. 70). În cazul civilizației africane (se are în vedere Africa sub-sahariană), personal cred că aceasta, dacă a existat vreodată ca civilizație (mai degrabă a fost un conglomerat de culturi mai mult sau mai puțin înrudite; excepție este civilizația etiopiană sau abisiniană), se află în proces de integrare, fie în civilizația occidentală, fie în cea islamică. În opinia mea, în acea parte a lumii are loc o veritabilă amestecare și "ciocnire" a celor două civilizații, mai ales la nivel religios și cultural, iar civilizația care va ieși învingătoare acolo, are șansa de a domina cu adevărat lumea.

interiorul lor.¹⁴ Există multe alte afirmații la Huntington care arată că rolul religiei este esențial în interiorul unei civilizații și că acest rol va crește pe viitor. Astfel, "revitalizarea religiei"¹⁵ în cea mai mare parte a lumii și, din păcate, "ascensiunea fundamentalismului religios în toată lumea"¹⁶ subliniază și mai mult diferențele dintre civilizații. Apoi, "principalele civilizații din istoria omenirii s-au identificat cu marile religii ale lumii într-o măsură semnificativă."¹⁷

„Religia este o caracteristică definitorie centrală a civilizațiilor și, după cum spunea Christopher Dawson <marile religii sunt fundamentele pe care se sprijină marile civilizații>.”¹⁸

Huntington a mai afirmat că

”separația dintre religie și politica internațională, produs specific al civilizației occidentale, se apropie de final și, după cum sugerează Edward Mortimer, <este din ce în ce mai probabil ca religia să intervină în afacerile internaționale>. Ciocnirea intercivilizațională a ideilor politice generate de Occident este înlocuită de ciocnirea intercivilizațională a culturilor și a religiilor.”¹⁹

De asemenea, ”în lumea modernă, religia este una dintre forțele cele mai importante, poate chiar principala forță, care îi motivează pe oameni.”²⁰ În sfârșit, un capitol întreg intitulat ”la revanche de Dieu”²¹ (în rom. ”revanșa lui Dumnezeu”) este dedicat rolului crescând al religiei în epoca noastră. Doresc să amintesc aici doar două aspecte, suficiente pentru a demonstra teza de la începutul acestui paragraf:

(1) George Weigel observa că ”delaicizarea lumii este una dintre realitățile sociale dominante de la sfârșitul secolului XX”²²

14 Huntington vorbește și de ”civilizația confucianistă” în loc de ”civilizația sinică” sau ”chineză” (S. Huntington, op. cit., p. 65), dar admite că al doilea nume i se pare mai potrivit.

15 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 26.

16 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 51.

17 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 60.

18 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 71.

19 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 83.

20 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 107.

21 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, pp. 165-178.

22 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 167.

(2) În perioada post-comunistă ”religia ia locul ideologiei și naționalismul religios înlocuiește naționalismul laic.”²³ Cei care ignoră factorul religios din conflictele actuale suferă, după Huntington, de ”miopie laică” pentru că ”milenii de istorie au arătat că religia nu este o mică diferență, ci, poate, diferența cea mai profundă dintre oameni.”²⁴

4. Civilizațiile prezente în Europa

Potrivit împărțirii lumii făcută de Huntington și prezentată în primul capitol al acestui studiu, Europa nu a fost niciodată un continent unitar din punct de vedere civilizațional, ci a fost împărțită, până în 1920 și în timpul războiului rece în două, iar după războiul rece, între trei civilizații. Pentru scopul acestui studiu, merită să aruncăm o privire succintă asupra modului în care prezintă Huntington cele două civilizații reprezentative pentru Europa: cea occidentală și cea ortodoxă, precum și cum anume vede el relația dintre cele două civilizații de-a lungul istoriei.

4.1. Civilizația occidentală

După Huntington, civilizația occidentală este formată la ora actuală din confesiunile catolică și protestantă. După Reformă au existat, vreme de 150 de ani, numeroase războaie și schisme care au determinat ”politica intercivilizațională a Occidentului.”²⁵ Civilizația occidentală însă a depășit această fază conflictuală determinată de diferențele și schismele religioase și se prezintă în zilele noastre, atât în interior cât și în exterior, ca fiind o civilizație unitară. Vreme de 400 de ani, civilizația occidentală a dominat lumea, astfel încât ”relațiile dintre civilizații au constat în subordonarea altor societăți de către civilizația occidentală.”²⁶ De asemenea până la mijlocul anilor 1990, civilizațiile non-occidentale, inclusiv cea ortodoxă, ”au ezitat să proclame superioritatea acestora față de cultura occidentală.”²⁷

Civilizația occidentală a preluat de la civilizația clasică mediteraneană ”filosofia și raționamentul grecesc, dreptul roman, limba latină și

23 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 175.

24 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 474.

25 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 79.

26 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 77.

27 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, pp. 179-180.

creștinismul.”²⁸ Conștiința separării de alte civilizații ar fi fost puternică de-a lungul istoriei, până la Reformă, de vreme ce ”creștinii occidentali se simțeau uniți între ei și diferiți de turci, mauri, bizantini și alții.”²⁹

4.2. Civilizația ortodoxă

Cititorul atent al cărții lui Huntington se confruntă cu o primă dilemă: vorbește Huntington cu adevărat de o civilizație ortodoxă? Această dilemă se naște din incoerența lui Huntington cu privire la această chestiune. Între civilizațiile existente de-a lungul istoriei, Huntington amintește, e drept, doar o dată, ”civilizația creștină.”³⁰ Amintește și ”civilizația bizantină” între acele civilizații care nu mai există.³¹ Apoi arată că ”unii specialiști identifică o civilizație ortodoxă separată (de cea occidentală n. n.), cu centrul în Rusia, care se distinge de creștinătatea occidentală prin originea ei bizantină, prin religia (sic!)³² diferită, prin cei 200 de ani de stăpânire tătară, prin despotismul administrației și expunerea redusă la Renaștere, Reformă și Iluminism și la alte experiențe occidentale fundamentale.”³³ Pe de altă parte, Huntington recunoaște că unii consideră Rusia parte a civilizației occidentale, alții ”nucleul unei civilizații eurasiatice ortodoxe distincte.”³⁴

Principala incoerență a cărții lui Huntington în ceea ce privește civilizația ortodoxă constă în faptul că uneori el prezintă date și face afirmații despre civilizația ortodoxă, având în vedere doar Rusia; alteori doar Rusia (sau URSS) și fosta Iugoslavie, iar alteori are în vedere întreaga civilizație ortodoxă din care afirmă că fac parte toate țările majoritar ortodoxe. La fel, anumite estimări cuprinse în numeroasele tabele introduse de Huntington în volumul său, cuprind cifre despre civilizația ortodoxă, însă unele se referă doar la URSS sau Rusia, altele la URSS și fosta Iugoslavie.³⁵ Alteori el descrie ”străinătatea apropiată” Rusiei, care cuprinde în primul rând ță-

28 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 113.

29 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 114.

30 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 56.

31 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 65.

32 Este vorba, evident, de o confesiune diferită (ortodoxă), nu de o religie diferită (este vorba de aceeași religie creștină).

33 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 67.

34 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 248.

35 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 149.

rile majoritar ortodoxe, respectiv Belarus, Moldova, Kazahstanul cu 40% ortodocși, Ucraina (în parte ortodoxă) și Georgia, ultimele două cu o puternică conștiință națională. Urmează apoi "Balcanii ortodocși" unde "Rusia are relații strânse cu Bulgaria, Grecia, Serbia și Cipru și ceva mai puțin strânse cu România."³⁶

Totuși putem afirma că Huntington vorbește de o civilizație ortodoxă care are principalele elemente caracteristice oricărei civilizații, anume: are un "stat nucleu," adică un centru de putere care dă tonul principalelor acțiuni ale civilizației, este protectoarea acesteia și primul care susține și apără valorile acesteia, fie la nivel politic, iar dacă este nevoie, prin mijloace militare. În cadrul civilizației occidentale, statul nucleu sunt SUA, iar în Europa Germania și Franța și oarecum Marea Britanie. Pentru civilizația ortodoxă, statul nucleu este Rusia. Huntington vorbește și despre "state sfâșiate," adică state în care sunt prezente puternice elemente ale unei alte civilizații.³⁷ O problemă a civilizației ortodoxe ar fi aceea că însuși statul ei nucleu, anume Rusia, ar fi în același timp un stat "sfâșiat" "începând cu domnia lui Petru cel Mare."³⁸

Civilizația ortodoxă este descrisă doar sporadic de către Huntington. Cele mai importante afirmații despre civilizația ortodoxă sunt:

civilizația ortodoxă (rusă) a evoluat din cultura clasică mediteraneană;³⁹

civilizația bizantină, până în secolul al XI-lea, a fost superioară civilizației occidentale, În secolele XI-XIII, civilizația occidentală a înșușit sistematic elemente din civilizația bizantină.

Civilizația "rusă" – alături de cea japoneză și etiopiană⁴⁰ – sunt amintite ca fiind "rezistente asaltului Occidentului."⁴¹

36 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 297.

37 Huntington identifică două fenomene specifice acestor "țări sfâșiate": (1) conducătorii lor le numesc "punți între două culturi"; însă (2) aceste țări au "două fețe" și "au probleme identitare" (p. 249)

38 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 248.

39 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 74.

40 Când amintește cele nouă civilizații ale lumii actuale, Huntington adaugă faptul că, în Africa, etiopienii au creat o civilizație distinctă (S. Huntington, op. cit., p. 70). De asemenea el discută posibilitatea existenței unei civilizații evreiești (S. Huntington, op. cit., p. 72, nota de subsol introdusă cu asterix).

41 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 77.

Marxismul care a fost un produs al civilizației occidentale a fost preluat de Lenin și adaptat Rusiei, dar aceasta nu înseamnă că Rusia, ca moștenitoare a Uniunii Sovietice, va adopta democrația liberală.⁴²

Există numeroase dovezi de solidaritate în interiorul civilizației ortodoxe, așa cum există în interiorul oricărei civilizații. În timpul războaielor din anii 1990, liderii balcanici au relevat "rezonanța unei alianțe ortodoxe greco-sârbo-bulgare." Această alianță ortodoxă era "latentă" însă a "dobândit o substanță reală" când a fost provocată de războaiele din Balcani.⁴³ Aceeași posibilă alianță orientată împotriva "invaziei Islamului" era amintită în același context de un partid de opoziție din Serbia. Alte exemple de alianțe inter-ortodoxe date de Huntington sunt: Serbia și România, ambele țări ortodoxe, cooperează pentru a-și rezolva problemele lor comune cu Ungaria catolică. Rusia a susținut Serbia catolică, în vreme ce Turcia i-a susținut pe bosniacii musulmani, iar Germania pe croații catolici. Cu alte cuvinte, pentru că fac parte din aceeași civilizație, "Rușii se identifică cu sârbii și cu alți ortodocși și îi sprijină."⁴⁴

Pe baza celor expuse mai sus, putem afirma că noi, ca ortodocși, ne-am putea simți măguliți de afirmația lui Huntington că există o civilizație ortodoxă. Nu orice grup de popoare a reușit să formeze o civilizație. Pe de altă parte, tot ca ortodocși, am putea afirma că ne simțim ca fiind parte a civilizației creștine, alături de, sau mai bine spus împreună cu creștinătatea de origine vest-europeană. În acest caz ar trebui să afirmăm că nu există o civilizație ortodoxă, ci doar o civilizație creștină, cu două ramuri la nivel european (ortodoxă și occidentală) sau mai multe ramuri la nivel global. Vedem cum inevitabil Huntington ne pune și pe noi ortodocșii în fața unei dileme de identitate civilizațională.

Deranjante sau chiar jignitoare sunt unele afirmații ale lui Huntington legate de caracteristicile civilizației ortodoxe. Acestea sunt legate de asocierea noastră cu civilizația islamică, de parcă am fi mai apropiați de aceasta decât de civilizația occidentală. Astfel, Huntington afirmă că

42 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 81

43 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 223.

44 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 230.

”civilizațiile islamică și ortodoxă datorează și ele multe civilizației clasice, dar nici pe departe într-o asemenea măsură cât datorează Occidentul.”⁴⁵

În ceea ce privește relația Biserică-stat, civilizația ortodoxă ar fi mai apropiată de civilizațiile islamică, chineză sau japoneză decât de civilizația occidentală: ”în Islam, Dumnezeu este Cezar, în China și Japonia Cezar este Dumnezeu; în lumea ortodoxă, Dumnezeu este asociatul lui Cezar.”⁴⁶

De asemenea, civilizațiile ortodoxă și islamică ar avea o problemă cu democrația. E drept, noi ortodocșii am avea o problemă mai mică decât musulmanii:

”democratizarea a reușit cel mai bine în țările unde influențele creștine și occidentale erau puternice. ... gradul și stabilitatea democrației în republicile ortodoxe variază considerabil și sunt incerte; perspectivele democrației în republicile musulmane sunt sumbre.”⁴⁷

De asemenea, Huntington crede că pe lângă progresele mai greoaie ale politicii democratice din țările ortodoxe și perspectivele de dezvoltare economică ar fi incerte:

”cultura islamică explică, în mare măsură, de ce, în cea mai mare parte a lumii musulmane, nu au apărut regimuri democratice. Evoluția societăților postcomuniste din Europa de Est și din fosta Uniune Sovietică este determinată de identitatea civilizațională a fiecăreia. Cele cu tradiție creștină occidentală fac progrese în planul dezvoltării economice și al politicii democratice; perspectivele de dezvoltare economică și politică ale țărilor ortodoxe sunt incerte, iar ale republicilor musulmane sunt sumbre.”⁴⁸

Totuși, Huntington ne plasează în aceeași tabără cu civilizația occidentală în ceea ce privește relația istorică cu civilizația islamică:

45 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 113.

46 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 115.

47 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 351.

48 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, pp. 26-27.

”Islamul a avut o relație furtunoasă cu creștinătatea, atât cu cea occidentală cât și cu cea ortodoxă.”⁴⁹

5. Unitatea și Uniunea Europeană

Cum aplicăm toate aceste afirmații ale lui Huntington la unitatea, respectiv Uniunea Europeană? Înainte de a răspunde la această întrebare, să prezentăm mai întâi ce anume spune Huntington despre acestea.

Huntington afirmă că organizațiile internaționale

”cu un fond cultural comun, ca de exemplu Uniunea Europeană, sunt mult mai prospere decât cele care încearcă să transceadă culturile. Timp de patruzeci și cinci de ani, Cortina de Fier a fost principala linie de separare în Europa. Această linie s-a mutat cu câteva sute de kilometri mai la est. Ea separă acum popoarele creștine occidentale de cele musulmane și de cele creștin ortodoxe.”⁵⁰

În linia celor expuse până acum despre concepția lui Huntington despre civilizații și unitatea lor, citatul de mai sus poate fi înțeles, în opinia mea, după cum urmează: Europa nu este unitară din punct de vedere civilizațional. Cortina de fier a înlocuit o împărțire a Europei care nu a ținut seama de această diviziune civilizațională, acesta fiind unul dintre motivele pentru care aceasta nu a rezistat mult în timp. Pentru Huntington, granița Uniunii Europene ar trebui să se oprească acolo unde se termină civilizația occidentală, așa cum o înțelege el:

”Ce este Europa? La vest, sud și nord, Europa este delimitată de mari întinderi de apă, cea din sud, Marea Mediterană, despărțind culturi net diferite. Dar unde este frontiera estică a Europei? Cine ar trebui considerat european și, deci, un potențial membru al Uniunii Europene, NATO și al altor organizații comparabile? Cel mai convingător și mai larg acceptat răspuns la această întrebare este oferit de marea frontieră istorică, veche de secole, dintre popoarele creștine occidentale și cele musulmane și ortodoxe.”⁵¹

49 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 383.

50 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 26.

51 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 287.

Ca să nu fie niciun dubiu, Huntington mai adaugă că această separare este veche, din secolul al IV-lea, și că în ultimele cinci secole nu a suferit vreo schimbare semnificativă. Apoi descrie linia de separare dintre cele două civilizații:

”Începând din nord, ea (granița n.n.) se întinde de-a lungul granițelor actuale dintre Finlanda și Rusia și dintre statele baltice (Estonia, Letonia, Lituania) și Rusia, trece prin vestul Belarusului, prin Ucraina, separând vestul unit de estul ortodox, prin România, între Transilvania cu populația ei maghiară catolică și restul țării, și prin fosta Iugoslavie, separând Slovenia și Croația de celelalte republici. În Balcani, această frontieră coincide cu granița istorică dintre Imperiul Austro-Ungar și Imperiul Otoman. Este frontiera culturală a Europei și, în lumea de după Războiul Rece este și frontiera politică și economică a Europei și a Occidentului.”⁵²

La pagina următoare, redă o hartă care prezintă linia de demarcație civilizațională amintită mai sus.⁵³ Urmează apoi o serie de citate care susțin teza sa că mai mulți lideri politici occidentali au susținut fățiș această definire a graniței estice a Europei.⁵⁴

În anul 1996, când Huntington a scris acest volum, el putea folosi argumentul că și extinderea UE a urmat această linie: în 1994 au fost admise Austria, Suedia și Finlanda, toate trei țări ale civilizației occidentale, s-au semnat acorduri de asociere cu patru state din Europa Centrală (Polonia, Ungaria, Cehia și Slovacia) și cu două state din Europa de Est: România și Bulgaria. Apoi Huntington adaugă:

”Totuși, nici unul dintre acestea nu va deveni, probabil, membru cu drepturi depline al UE până în secolul al XX-lea, iar statele din Europa Centrală vor obține, fără îndoială, acest statut înaintea României și Bulgariei, dacă acestea îl vor obține vreodată.”⁵⁵

52 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 287.

53 Vezi p. 288. Harta este redată după W. Wallace, *The Transformation of Western Europe*, Londra, Pinter, 1990.

54 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, pp. 290-291.

55 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 292.

Huntington este concesiv doar în anumite privințe în ceea ce-i privește pe ortodocși. Recunoaște că Grecia este deja membră în Uniune Europeană și că există negocieri cu "Ciprul ortodox,"⁵⁶ dar acestea sunt considerate mai degrabă excepții, preferându-se țări occidentale cu economii mai puternice. El admite că Grecia ca "țară nonoccidentală," face parte atât din NATO cât și din UE. Ea "nu face parte din civilizația occidentală, dar a fost leagănul civilizației clasice," iar grecii ar fi fost de-a lungul secolelor "purători ai stindardului creștinismului" și "spre deosebire de sârbi, români sau bulgari, istoria lor s-a împletit strâns cu istoria Occidentului."⁵⁷ Imediat însă adaugă: "Nu a fost niciodată un membru comod al UE sau al NATO," precum și că "unii demnitari vest-europeni numesc, în spatele ușilor închise, acceptarea ei ca membru în Uniune drept o greșeală."⁵⁸ De asemenea,

"Grecia a permis Rusiei să aibă o prezență importantă în partea greacă a Ciprului și, datorită <religiei lor ortodoxe comune,> ciprioții greci au primit atât ruși cât și sârbi pe insulă."⁵⁹

În schimb, solidaritatea civilizației occidentale se manifestă atât pozitiv, susținând integrarea în Uniunea Europeană a țărilor care fac parte din această civilizație, cât și negativ anume respingerea unor țări care nu fac parte din cultura lor. Sunt date ca exemple micile republici baltice, respectiv Turcia. Țările baltice au parte de o susținere naturală din partea vecinilor din civilizația occidentală. Astfel, parlamentul suedez a reamintit Rusiei că aceste republici fac parte din "străinătatea apropiată" a Suediei, subliniind că "Suedia nu ar putea fi neutră în cazul unei agresiuni a Rusiei împotriva lor."⁶⁰ În schimb, "puterile europene au arătat că nu doresc un stat musulman, Turcia, în Uniunea Europeană și că nu văd cu ochi buni existența unui al doilea stat musulman, Bosnia, pe continentul european."⁶¹

Astăzi putem afirma că Uniunea Europeană a trecut granițele civilizaționale descrise de Huntington. Uniunea are patru țări membre majoritar ortodoxe, trei dintre ele admise după ce Huntington a scris Ciocnirea

56 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 291.

57 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 295.

58 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 295.

59 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 296.

60 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 223.

61 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 233.

civilizațiilor. Experiența Uniunii Europene cu aceste țări nu a fost întotdeauna pozitivă, iar problemele descrise de Huntington în privința Greciei s-au acutizat, mai ales în contextul recente crize economice. De asemenea, recente probleme economice din Cipru precum și experiența Uniunii Europene cu România și Bulgaria par a confirma teza lui Huntington. Nici democrația nu este foarte stabilă în aceste țări. Să aibă Huntington dreptate în rezervele sale față de civilizația ortodoxă, mai ales în ceea ce privește dificultatea dezvoltării unei democrații consolidate și a unei economii de piață cu adevărat funcționale? Nu este spațiu pentru un răspuns detaliat la această întrebare. Doresc doar să-mi exprim aici convingerile personale: în ceea ce privește adaptarea la sistemul unei economii de piață, cred că ortodocșii nu au nicio dificultate în această privință. Altfel cum se explică succesul multor antreprenori ortodocși imediat ce emigrează și sunt supuși provocărilor unei economii de piață cu adevărat funcționale? Lucrurile stau similar și în ceea ce privește compatibilitatea noastră la sistemul democratic. Nu cunosc migranți ortodocși care să fi creat probleme majore, de grup, sistemelor democratice tradiționale occidentale. În schimb, recunosc că în țările majoritar ortodoxe, ambele sisteme – atât cel democratic cât și cel al economiei de piață – au încă serioase probleme funcționale. Nu cred că acestea pot fi puse pe seama caracteristicilor civilizației noastre ortodoxe. Mai degrabă ele au de-a face cu lipsa unei tradiții democratice, respectiv a unei economii pe piață suficient de consolidate. Este mai degrabă o problemă de sistem decât una de civilizație. Să nu uităm că Grecia a fost reîntemeiată ca țară abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, iar țările majoritar ortodoxe din Europa de Est abia au ieșit din comunism, adică dintr-un sistem fără respect pentru democrație și pentru economia de piață.

O altă întrebare asupra căreia merită să ne oprim puțin este: au ignorat strategii extinderii Uniunii Europene opinia lui Huntington că Uniunea Europeană ar trebui să se oprească la granița civilizației occidentale? În opinia mea, răspunsul nu poate să fie decât mult mai complex decât DA sau NU. Mai degrabă strategii viitorului și ai extinderii Uniunii Europene au viziunea unei Europe care nu se bazează pe conținutul civilizațional al țărilor membre. Ei nu par a avea aceeași opinie cu Huntington cu privire la rolul esențial al religiei în istoria umanității și în prezent (cu perspective de a crește și mai mult pe viitor), ci sunt mai degrabă loviți de "miopia laică" despre care vorbea Huntington. Pe de altă parte, discursul cu privire la valorile creștine în Europa, intens în primul deceniu al mileniului al treilea

și în deceniile anterioare a scăzut simțitor în ultimii ani, din păcate, inclusiv în vocile teologilor și ale liderilor ecleziiali.⁶² Depinde în mare măsură de noi, cetățenii europeni creștini, dacă vom avea o Uniune Europeană care încearcă să laicizeze totul, pentru a putea integra pe oricine, sau o Uniune Europeană bazată pe valorile ei iudeo-creștine bimilenare care au format civilizația creștină – sau, dacă vrem să fim de acord cu Huntington – civilizațiile occidentală și ortodoxă. Personal sunt convins că pot să fiu ortodox practicant și în același timp pro-european. Este însă posibil ca acest lucru să devină pe viitor tot mai dificil.

6. NATO și unitatea civilizațională occidentală

Lucrurile stau puțin diferit în ceea ce privește NATO. Această alianță militară este definită de Huntington ca fiind, după Războiul Rece, ”organizația de securitate a civilizației occidentale,” de vreme ce prioritatea NATO este să împiedice Rusia să-și impună controlul asupra Europei Centrale. Prin urmare, poate deveni membru ”orice stat occidental care dorește să adere și care îndeplinește condițiile de bază.”⁶³ Totuși, poziția SUA în această privință a fost ”mai universalistă” adică mai deschisă spre aderarea altor state din Estul Europei, din rațiuni pe care însuși Huntington ni le explică:

”Totuși, dacă extinderea NATO s-ar limita la țările care aparțin istoric creștinătății occidentale, aceasta ar garanta Rusiei neintegrarea Serbiei, Bulgariei, României, Moldovei, Belarusului și Ucrainei, atâta timp cât acesta din urmă rămâne unită. Limitarea extinderii NATO la statele occidentale ar sublinia, de asemenea, rolul Rusiei de stat-nucleu al unei civilizații distincte, ortodoxe, deci de țară responsabilă pentru ordinea din interiorul și de la frontierele ortodoxiei.”⁶⁴

În ceea ce privește viitorul Occidentului, nu doar al Uniunii Europene, Huntington pare să adopte ideea lui Carroll Quigley că civilizația occidentală va cunoaște un declin lent dar constant, datorat printre altele și

62 Fac această afirmație gândindu-mă la intensitatea acestui discurs în timpul procesului de pregătire a celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene, Sibiu, 4-9 septembrie 2007, precum și în timpul acesteia.

63 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 292.

64 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 293.

demografiei slabe. Astfel, Quigley scria că în anul 500 d. Hr., civilizația occidentală nu exista, era în plină ascensiune în jurul anului 1500 d. Hr. și va înceta să mai existe cândva înainte de 2500 d. Hr.⁶⁵ Această decădere va influența și civilizația ortodoxă. În schimb civilizațiile chineză și indiană vor profita de acest declin. Huntington adaugă:

”Mult mai importante decât economia și demografia sunt declinul moral, sinuciderea culturală și lipsa de unitate politică a Occidentului.”⁶⁶

În cazul civilizației occidentale, Huntington este convins că aceasta

”ar putea fi subminată și de slăbirea componentei sale centrale, creștinismul. Din ce în ce mai puțini europeni se declară credincioși, respectă practicile religioase și participă la activități religioase. Această tendință reflectă nu atât ostilitatea față de religie, cât indiferența față de ea.”⁶⁷

Existența în cadrul civilizației occidentale, în viitorul îndepărtat, a unor valori europene care își au bazele în creștinism va fi tot mai problematică, sugerează Huntington.⁶⁸

Mai mult, încrederea occidentalilor în „universalitatea culturii lor are trei efecte. Este falsă, este imorală și este periculoasă.” Pentru a păstra caracteristicile civilizației occidentale, marile puteri din cadrul acesteia, și mai ales USA ca cel mai puternic stat al acestei civilizații ar trebui să păstreze caracteristicile acestei civilizații, nu să încerce să exporte aceste valori sau să schimbe alte civilizații. După Huntington, una dintre măsurile pentru păstrarea civilizației occidentale ar fi acceptarea, de către USA și țările europene ca parte a civilizației occidentale, a Rusiei ”ca stat-nucleu al ortodoxiei și ca mare putere regională, cu interese legitime legate de securitatea frontierelor sale sudice.”⁶⁹

65 Carol Quigley, *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis*, Liberty Press, Indianapolis, 1979, p. 127, 165-166, la S. Huntington in op. cit., p 572, nota de subsol.

66 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 573.

67 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 574.

68 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 575.

69 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 589.

După Huntington, redefinirea echilibrului dintre Rusia și Occident, după războiul rece, a avut loc, în următoarele condiții:

acceptarea de către Rusia a extinderii UE și NATO până la includerea statelor catolice și protestante din Europa Centrală și de Est;

Recunoașterea de către Occident a rolului Rusiei în "menținerea securității între țările ortodoxe și în regiunile unde predomină Ortodoxia"⁷⁰

cooperarea de pe poziții egale între Rusia și Occident în regiuni de interese deopotrivă occidentale și ortodoxe, cum ar fi Bosnia.⁷¹

Acestea ar putea fi punctele de plecare pentru constituirea unei noi așezări civilizatoare în lume. Deocamdată nu cred că sunt semne că o astfel de reșezare ar fi dorită de către civilizația occidentală.

7. Ciocnirea civilizațiilor aplicată României

Am amintit mai sus că Huntington vorbește despre "state sfâșiate," adică state în care sunt prezente puternice elemente ale unei alte civilizații. În opinia lui Huntington, România este un astfel de stat. Mai mult, granița care desparte civilizația occidentală de cea ortodoxă ar trece prin România, "între Transilvania cu populația ei maghiară catolică și restul țării."⁷² Dacă trecem peste detaliul că o bună parte din populația maghiară a Transilvaniei nu este catolică, ci protestantă,⁷³ nu putem să-l contrazicem pe Huntington în această privință. Noi și liderii noștri politici vedem țara noastră nu ca fiind o țară "sfâșiată," ci ca o țară "punte de legătură între două culturi." Huntington atrage atenția asupra faptului că astfel de țări "au probleme identitare."⁷⁴

Trebuie să fim foarte atenți la orice încercare de a redefini identitatea civilizațională. Aceasta dacă a aparține Uniunii Europene înseamnă a ne integra, toți cei care trăim în România, în civilizația occidentală. Huntington

70 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 451.

71 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 451.

72 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 287.

73 Pentru detalii, vezi Paul Bruslanowski, *Katholiken und Orthodoxe in Rumänien. Und im rumänischen Altreich. Verschiedene Modelle von religiöser Toleranz und des Lebens miteinander*. Schriften des Ostkirchlichen Instituts der Diözese Regensburgs, Band 1, Dietmar Schon (ed.), *Dialog 2.0 Braucht der orthodox-katholische Dialog neue Impulse?*, Regensburg, 2017, p. 160-210.

74 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 249.

afirmă că este posibil pentru o țară "sfâșiată" să-și "redefinească identitatea civilizațională" dacă îndeplinește cel puțin trei condiții: (1) elita economică și politică trebuie să sprijine cu entuziasm această schimbare; (2) populația trebuie să fie dispusă să accepte această schimbare; (3) elementele dominante ale civilizației gazdă trebuie să fie dispuse să primească țara convertită. Huntington mai adaugă că un astfel de proces de redefinire identitară este "îndelungat, întrerupt și dureros din punct de vedere politic, social, intențional și cultural. Până în acest moment a eșuat de fiecare dată."⁷⁵ Cele mai relevante exemple de eșec în încercarea de a trece de la o civilizație la alta oferite de Huntington sunt Australia și Turcia. Australia, care indiscutabil este parte a civilizației occidentale a încercat să se integreze în Asia, dar fără succes. Nici națiunile asiatice nu au fost prea încântate să primească în rândul lor o țară dintr-o altă civilizație.⁷⁶ În cazul Turciei, care a dorit, cel puțin pentru o vreme, să se integreze în civilizația occidentală iar în ultimii ani să devină membră a Uniunii Europene, lucrurile sunt pentru Huntington mai clare: aceasta nu a fost primită în Uniunea Europeană pentru că este o țară majoritar musulmană.⁷⁷ La ora actuală, aș adăuga eu, Turcia are ambiții geo-politice atât de mari încât nu mai este cu adevărat interesată să fie membră în Uniunea Europeană.

8. Concluzii

„Liderii politici care au aroganța să creadă că pot schimba fundamental cultura societății lor vor eșua inevitabil. Deși pot introduce elemente ale culturii occidentale, ei nu pot suprima sau elimina permanent elementele fundamentale ale culturii indigene... Liderii politici pot face istorie, dar nu pot scăpa de istorie.”⁷⁸

Aș dori să închei acest scurt articol redând cuvintele renumitului autor american de cărți de politică și de călătorie Robert D. Kaplan, care îmi par a avea inclusiv valoare de avertisment pentru noi românii. Ar trebui de asemenea să dea de gândit politicianilor. Într-una din cărțile sale de călătorie

75 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 268.

76 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, pp. 274-280.

77 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, pp. 259-270, mai ales p. 263.

78 S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, p. 280.

cu titlul *Fantomele Balcanilor* (în eng. *Balkan Ghosts*, 1993) Kaplan afirma despre România următoarele cuvinte, puse în scop publicitar pe coperta ediției în limba română:⁷⁹

”Nu sunt pedant. Valahia, Bucovina și Moldova aparțin Estului: lumea creștinismului ortodox a superstițiilor țărănești și a extazului mistic. Însă Transilvania este, în esență, o parte a acelei lumi care nu are decât dispreț pentru Est: Vestul.”

79 Publicată în 1993 la editura ANTET XX PRESS.

IMPORTANȚA DOGMATICII ÎN CULTURA ACTUALĂ

Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel IOJA
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract

In this study, on the one hand the author shows that Dogmatics can inspire the secularized culture of the world through its apologetic dimension, being present through an existential assumption in the current outline of the world. On the other hand, Dogmatics can generate the culture of holiness and the transfiguration of man and the cosmos, integrated into the ethos of the Church as a way of life in Christ. The culture that Dogmatics generates springs from Christ's Person and refers to a way of life belonging to the man who loves and transfigures the world without becoming his servant. It is an ascetical-mystical, sacrificial and Eucharistic way of interhuman and cosmic relation and inter-relation. For understanding the importance of Dogmatics in today's culture, it is necessary to go through several stages, which can be seen simultaneously: a) renewing Dogmatics and its understanding as an open system centred on Christ's Person and experienced in the ecclesial environment; b) assuming an apologetic dimension of Dogmatics understood within the Dogmatic and Spiritual Tradition of the Church, by which its paradoxical perspective on man and the cosmos could be expressed in a cultural and social context, as referring to the whole created reality explored by the current science and technology; c) assuming, experiencing and embodying Dogmatics according to the Saints model, so that it may become confessing from this perspective, as an ecclesial, existential, but also social-cultural aspect.

Keywords:

Dogmatics, culture, apologetics, Christ's Person, the model of the Saints, the experience of the Church

Introducere

Cultura actuală se caracterizează prin câteva aspecte care o diferențiază atât de cultura Antichității, cât și de cultura Evului Mediu. Este o cultură fără repere transcendente, antropocentrică cu vădite conținuturi hedoniste, narcisiste și desacralizante. Este consecința secularizării lumii, a golirii de transcendență a rostului lumii și omului¹. Dar oricât de secularizată este cultura actuală trebuie să înțelegem că întotdeauna teologia ortodoxă a rămas în dialog cu cultura omului și cu căutările acestuia.

Teologia Bisericii nu a abandonat niciodată din preocupările ei sensul lumii și al omului în diversele contexte culturale ale istoriei omenirii. Biserica de la început s-a manifestat într-un context cultural, cultura iudaică și cea greco-romană, nefiind abandonate, ci valorificate în ceea ce acestea au avut mai înalt și fidel cu privire la Revelație. Părinții Bisericii au înțeles raportul Biserică-cultură asumând o metodologie selectivă valabilă până la sfârșitul istoriei. Au înțeles că în răspândirea Evangheliei și dogmei Bisericii, cultura nu oprește, ci fluidizează, face accesibilă această lucrare mântuitoare a Bisericii și au înțeles că prin conceptele culturale pot accesibiliza mesajul Evangheliei până în inima și viața cotidiană a omului. Dar, totodată, au înțeles că miza unui dialog autentic cu orice cultură trebuie să fie axată pe trei principii misionare: a) principiul selecției, de care s-au folosit în raport cu cultura greco-romană; b) principiul ambivalenței culturii care a facilitat dialogul și respectul pentru achizițiile valabile ale acesteia în raport cu Revelația; c) principiul hristologic al eclezialității dialogului, principiu care păstrează identitatea Evangheliei și a dogmei în cadrele autenticității și identității eclesiale în dialogul cu cultura. De pildă, conceptul de Logos în legătură cu viziunea filosofiei antice și cu identificarea Logosului cu Iisus Hristos le-a oferit o bază cuprinzătoare și totodată sintetică cu privire la raportul Biserică-cultură. Centralitatea Logosului în

¹ Despre contribuția creștinismului occidental la formarea culturii moderne a se vedea Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge (MA), London: MIT Press, 1985; Michael Allen Gillespie, *The Theological Origin of Modernity*, University of Chicago Press, 2008.

Biserică, cosmos și viața umană devine până astăzi baza unui dialog pe care îl putem aprofunda cu diversele domenii ale cunoașterii.

Dialogul teologiei Bisericii cu cultura poate gravita în jurul Logosului pe care îl întâlnim atât în filozofie cât și în știința actuală. Contextul unui asemenea dialog este tot mai mult marcat de reapariția politeismului păgân, un neopăgânism transmis cu o rapiditate fără precedent prin intermediul mediilor în structurile mentalului colectiv și al omului pentru care cultura devine de cele mai multe ori fără orizont transcendent. De aceea, există o pendulare de la raționalismul exacerbant care a marcat cultura modernității la iraționalismul generat de politeismul neopăgân actual și care ampretează tot mai mult structurile culturii postmoderne și mentalul oamenilor.

Ce poate oferi Dogmatica?

A vorbi astăzi despre Dogmatică și dogme reprezintă o mare provocare. Pe de o parte, provocarea constă în depășirea influențelor scolasticii medievale care s-a prelungit în Răsărit în clasicele Manuale și Tratatate de Teologie Dogmatică din secolul al XIX-lea până spre sfârșitul secolului al XX-lea, iar pe de altă parte, provocarea este dată de mediul social și cultural-științific, ideologic actual, pentru care cuvântul dogmatică duce cu gândul la dogmatism, la inflexibilitate, la rigiditate și ermetism într-o lume adogmatică, deschisă, eliberată de inhibiții și remușcări ale conștiinței. Practic, termenul dogmatică creează blocaje, prejudecăți și preconcepții într-o lume a lipsei de prejudecăți și a exacerbării drepturilor omului împotriva lui Dumnezeu, a modului de viață revelat în Hristos și păstrat în Biserică.

Într-o lume a hiper-individualismului și super-tehnologizării, a bombardamentului mediatic și a descătușării individului, a pasiunilor și idolilor, dogmele Bisericii sunt percepute, în general, fie în perspectivă, ideologică, rațional-intelectualistă, generând raționalizarea tainei și distanțarea de puterea ei, fie în perspectivă pietistă, subjugând puterile și funcțiile rațiunii, de capacitățile rațiunii deschise spre înțelegerea paradoxului credinței. În amândouă aceste perspective dogmele devin elemente secundare, vetuste, fără putere de viață și fără relevanță socială și existențială.

În modernitate a avut loc o opoziție față de dogme și dogmatică – pe fondul conflictului dintre teologia scolastică și cultura modernă – percepute ca sisteme închise, fără viață și fără relevanță pentru noua organizație și reprezentare a lumii. În postmodernitate, termenii de dogmă și dogmatică sunt înțeleși în cele mai multe medii ca termeni cu sens peiorativ

în raport cu noile realități sociale și culturale, științifice și informaționale. Deci, dogma și dogmatica sunt percepute ca ceva închis, fără legătură cu viața concretă a omului și în opoziție cu noile curente culturale de exacerbare a instinctelor, a individului și a minorității în detrimentul majorității. Obiectivitatea Revelației centrată în dogme este de această dată centrată în opțiunile individului. Perspectiva este inversată și dogmele, cu atât mai mult dogmatica, rămân în afara ariei de interes a societății centrate pe opțiunile individului și pe exacerbarea instinctelor. Cu toate acestea „moartea metafizicii” nu afectează deiciv dogmatica ortodoxă, nici faptul că gândirea postmodernă devine o gândire postdogmatică. Și aceasta pentru că dogmatica ortodoxă nu poate fi redusă la gândirea metafizică și nu poate fi asimilată cu dogmatismul. În dogmatica ortodoxă există cineva care face diferența și această diferență nu constă în vreo construcție a minții umane, nici în ontologie, nici în onto-teologie, ci în Persoana lui Hristos.

Teologii secolului al XX-lea au înțeles că teologia ortodoxă nu poate deveni relevantă pentru omul secolului al XX-lea decât dacă se înnoiește și din această perspectivă putem înțelege și înnoirea dogmaticii². Într-adevăr, Dogmatica ortodoxă a fost înțeleasă - sub influența structurilor dogmatice ale scolasticii și pozițiilor generate de Reformă și Contrareformă - ca sistem închis, ca sistem fără relevanță pentru viața omului. Dogma era un concept,

2 Paul L. Gavrilyuk. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford University Press, 2013; Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers. From the Philokalia to the present*, SPCK, London, 2015; Hilarion Alfeyev, *The Patristic Heritage and Modernity*, "The Ecumenical Review", 54: 1 (2002), 91-111 Cristinel Ioja, Nikolaos Matsoukas' *Efforts to overcome Scholastic in Dogmatic Theology*, in „International Journal of Orthodox Theology” Erlangen 3:4 (2012), p. 167-186; Vladimir Lossky – the Hermeneutics of Tradition as Patristic and Ecclesial Theology, in „International Journal of Orthodox Theology” 3:2, 2012, p. 157-174; Father Justin Popovich: *The Biblical and Patristical Hermeneutics of the Dogmas of the Twentieth Century* in „Journal of the Orthodox Theological Faculty”, University of East Sarajevo, Special issue, Commemorating 20 years from the founding of Theological Faculty „Saint Basil of Ostrog” in Foča, May 2014, p. 77-88; *Orthodox Dogmatics and Relevance of Re-Discovering the Holy Fathers in the Romanian Theology of the First Half of the Twentieth Century*, „Teologia”, 79(2019), nr. 1, p. 48-61; *Dogmatic Theology and Philokalia in Romania under Communism* „Teologia” 4(73) 2017, p. 7-10; *Father Dumitru Stăniloae and the Renewal of the Orthodox Dogmatics in Romania*, „Teologia”, 79(2019), nr. 4, pp. 38-50.

o idee, iar dogmatica un sistem în care ideea de Dumnezeu era analizată, fără a fi înțeleasă ca realitate personală, experimentală și eclesială. De aceea s-a spus că teologia în general a fost ruptă de viața Bisericii, de experiența, spiritualitatea și cultul ei.

Este meritul celor care în secolul al XX-lea au ilustrat sinteza neopatristică pentru a arăta că dogma nu este un simplu concept, ci un conținut înfinit de viață, manifestată personal în Biserică, cosmos și viața umană, iar dogmatica nu este un sistem închis, ci un sistem centrat într-o Persoană, în Persoana lui Iisus Hristos; un sistem deschis, relevant pentru viața omului, o structură îmbibată de viață dumnezeiască. Se pune întrebarea de ce un sistem deschis este relevant pentru viața omului? Pentru că deschiderea este dată într-o Persoană infinită și vizează nu simplu un exercițiu intelectual mărginit, ci realitatea teandrică, duhovnicească și experimentală a Bisericii. Dogma și dogmatica dintr-un obiect al speculației intelectuale devin realități experimentale, structuri în întâlnirea dintre om și Dumnezeu în context cosmic și eclesial-sacramental. Dacă Revelația este baza dogmaticii, Biserica este mediul dogmaticii din care aceasta poate deschide un dialog legitim cu structurile culturale și sociale ale lumii. Se trece de la unilateralitatea speculației intelectuale asupra dogmelor și dogmaticii, la înțelegerea lor într-o dimensiune eclesială, experimentală, doxologică, vie, reală și mărturisitoare. Și toate acestea pentru că la fundamentul lor stă realitatea teandrică a Persoanei lui Hristos care nu doar că deschide conceptele și sistemul, ci se face mediu al experienței și comuniunii de viață interpersonală. Conceptele în dogmatică sunt pline de viață, exprimă viața și nu sunt separate de viață. Sensul patristic al teologiei se referă la contemplarea lui Dumnezeu în contextul urcușului ascetic al nepătimirii. Sfântul Simeon seamănă pe cel care teologhisește cu omul care stă în curțile împăratului, îmbrăcat în veșmântul împărațesc și vorbește neîncetat cu împăratul³. Teologia implică o intimitate a experienței omului cu Dumnezeu, iar această intimitate/comuniune este exprimată pe cât posibil în concepte.

Și aici vedem ce poate oferi dogmatica. O ordine/rațiune deschisă în Hristos spre viața umană, spre cotidian, o ordine/rațiune integrată experimental-eclesial și exprimată vertical-orizantal omului actual. Înnoirea dogmaticii rămâne direct proporțională cu conexiunea acesteia la viața și

³ Sfântul Simeon Noul Teolog, *25 de capete gnostice și teologice*, 1, Filocalia 6, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p.50.

experiența Bisericii. Dar viața și experiența Bisericii mai au vreo relevanță pentru omul actual? Pentru că înnoirea dogmaticii nu înseamnă simplu rezolvarea problemei înstrăinării omului de Dumnezeu și de Biserică în decursul istoriei și sub influența scolasticii sau a ideologiilor modernității, ci transparența lui Dumnezeu în conceptele dogmaticii ca viață de comuniune și experiență cu omul în Biserică și lume. Înnoirea dogmaticii nu constă în construcțiile metafizice ale rațiunii cu privire la Dumnezeu, ci înaintarea în experiența personală cu Dumnezeu, mărturisind în comuniunea Sfinților aceeași Tradiție a Bisericii de la început, aceeași dogmă vie și neschimbată.

Relevanța Dogmaticii în cultura actuală

Teologia dogmatică ortodoxă, dincolo de unele influențe apusene pe care le-a înregistrat în decursul istoriei, fiind prinsă secvențial în capcana metodelor teologiei apusene, reprezintă nu numai o mărturisire a Tradiției dogmatice și duhovnicești a Răsăritului creștin în legătură neîntreruptă cu Tradiția Apostolică, ci și o continuă responsabilitate pentru mântuirea omului, un ghidaj riguros pentru orientarea omului spre unirea cu Dumnezeu și îndumnezeire. Grijă Bisericii pentru dogme, pentru mărturisirea adevărului dogmatic fundamentat în Revelația dumnezeiască, reprezintă, de fapt, grija pentru soteriologie, pentru mântuirea omului, pentru participarea omului la viața lui Dumnezeu. Dogmatica Ortodoxă nu repetă simplu ceea ce au afirmat Părinții dintr-o anumită epocă istorică, ci și în duh profetic, exprimă printr-o interpretare înnoită, adâncită, rațional-duhovnicească, sensul și mesajul dogmelor care au fost de la început descoperite și mărturisite în Biserică, fiind centrate în dogma cea vie: Iisus Hristos.

Înnoirea dogmaticii în direcția căreia s-au realizat pași importanți în secolul al XX-lea până astăzi, prin unificarea dogmei-cultului și spiritualității într-o singură viziune de viață, paradoxală, nu este îndeajuns pentru a putea vorbi despre o relevanță a dogmaticii în cultura actuală. Este nevoie de afirmarea unei dimensiuni apologetice a dogmaticii de pe bazele înnoirii deja realizate. Asumarea unei dimensiuni apologetice în dogmatica actuală reprezintă modalitatea de a introduce dogmatica în aria de conexiune a acesteia cu alte domenii de cunoaștere. Dacă în secolul al XX-lea, în contextul Mișcării ecumenice s-a trecut de la metoda simbolică la cea ecumenică în dogmatică, noua configurație a lumii marcată de știință, tehnologie și informație, reclamă asumarea unei metode apologetice. Și în Apologetică se trece la începutul secolului al XXI-lea de la o metodă rațională – asumată

în teologia ortodoxă pe filieră apuseană în contextul expansiunii curentelor științifice și ateist-ideologice ale modernității – la o metodă rațional-duhovnicească centrată eclesial-sacramental și experimental-filocalic⁴. Prin urmare, avem două arii teologice care printr-o schimbare de paradigmă și de conținut au revenit la matricea patristică și în care sunt exprimate elementele fundamentale ale Tradiției dogmatice și duhovnicești ale Bisericii în conexiune cu ultimele descoperiri științifice și cu ordinea interioară a creației, om și cosmos.

În această conexiune și dialog, dogmatica, prin asumarea unei dimensiuni apologetice poate deveni relevantă în cultura actuală. Aceasta este marea șansă a dogmaticii pentru secolul al XXI-lea de a arăta dimensiunea profetică a dogmei Bisericii în raport cu descoperirile științifice, aportul ei la noua reprezentare a universului fiind decisiv. Și aici nu accentuez faptul că dogmatica în sine nu are un rol decisiv la noua reprezentare a universului, ci faptul că prin conținutul și metoda ei, trebuie să devină o realitate dialogică centrată eclesial în Logos-ul Hristos, deschisă și prezentă în conștiința lumii, chiar în conștiința mediatică a lumii. Deși la altă scară și în alt context, metodologic este același drum, străbătut de Părinții Bisericii în primele secole creștine. Pe de altă parte, înnoirea dogmaticii ar fi împlinită în măsura în care nu ar rămâne o înnoire fără relevanță culturală și socială. Dacă știința confirmă prin cercetările ei datele Revelației despre om și lume, dogmatica își are sarcinile ei de a exprima fidel datele biblice și patristice cele referitoare la om și cosmos. Dar dogmatica nu are valoare pentru că știința confirmă datele ei, ci pentru că rămâne fidelă Revelației, iar relevanța ei va crește prin modul în care va fi prezentă la

4 A se vedea Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009; Conf. Dr. Cristinel Ioja, *Teologie și viață. Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană* (convorbiri cu Pr. Prof. Dr. Acad. Dumitru Popescu), Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009; Adrian Lemeni, Răzvan Ionescu, Sorin Mihalache, Cristinel Ioja, *Apologetica ortodoxă*, vol. I, Editura Basilica, Patriarhia Romana 2013; Adrian Lemeni, Răzvan Ionescu, Sorin Mihalache, Cristinel Ioja, *Apologetica ortodoxă* vol. II, Editura Basilica, Patriarhia Română, 2014; Adrian Sorin Mihalache, *Lumina Celui nevăzut. O privire teologică în raționalitatea creației și teoriile științifice recente despre Univers*, I-II, Basilica, București, 2016; Adrian Lemeni, *Adevăr și demonstrație. De la incompletitudinea lui Gödel la vederea mai presus de orice înțelegere a sfântului Grigorie Palama*, Basilica, București, 2019.

confluența ideilor și concepțiilor care se propagă în lume. Cu alte cuvinte, marea miză privind relevanța dogmaticii în lumea actuală, constă în modul în care aceasta va fi prezentă pe agenda dezbaterilor care străbat și mișcă lumea. Pare „utopic”, în contextul atât de secularizat și desacralizat al lumii de astăzi, dar oare nu putem gândi că dogmatica, fundamentându-se pe Persoana lui Hristos, poate fi „piatra cea din capul unghiului” pe care ziditorii acestei lumi nu o iau în seamă?

Conceptele fundamentale ale Dogmaticii pot inspira cultura lumii cu privire la om și cosmos, în aceasta ne este prezentată o concepție integrată și unitară despre om și cosmos, fiind depășite reducățiile modernității și postmodernității cu privire la aceste realități. Conceptele fundamentale ale dogmaticii pot inspira civilizația lumii plecând de la o înțelegere nefragmentată a lumii și omului, a persoanei în comuniune, a dimensiunii spirituale a omului și cosmosului, precum și a unei viziuni spirituale asupra tehnologiei și științei. Dogmatica poate oferi în unitatea ei cu spiritualitatea și cultul Bisericii o viziune integrală asupra creației ca dar și mediu al intercomuniunii, a rostului și sensului ultim al materiei, Biserica având în Hristos putere sfințitoare a materiei lumii, a omului și cosmosului. Biserica în Taine oferă o alternativă cu privire la rostul materiei și construcția unei culturi a darului și a mulțumirii, a co-responsabilității și slujirii, a discernământului duhovnicesc și transfigurării. Totodată, conceptele paradoxale prin care se exprimă în dogmatică Taina Treimii, Persoana lui Hristos, omul și cosmosul pot inspira știința actuală pentru a înțelege dimensiunea profundă a realității, problema timpului și a materiei ca și concentrare de raționalitate și energie. De asemenea, realitatea luminii în fizică poate fi aprofundată prin recursul la teologia luminii. În Dogmatică întâlnim reperele fundamentale ale unei culturi teonome și civilizații care să nu facă abstracție de dimensiunea transcendentă intrinsecă creației. În dogmatică întâlnim pe Dumnezeu ca prezență personală în viața umană, ca prezență personală în cosmos, materia cosmosului și omul având vocația transfigurării.

În concret, realitățile spirituale ale omului și lumii pentru înțelegerea cărora știința a acceptat în arealul ei forme de cunoaștere „neștiințifice” pe care altădată le ignora, pot fi adâncite prin întâlnirea cu dimensiunea sacramentală a Bisericii, cu experiența sfinților, cu nuanțările experimentale ale teologiei filocalice și duhovnicești fără capcana panteismului, ocultismului sau a unei experiențe strict imanente. Echilibrul celor văzute stă pe cele nevăzute și nu stă în puterea celor de jos, ci, în primul rând a celor de

„sus” prezente fără confuzie în structurile celor de aici. Lumea și omul nu sunt suficiente în ele însele și pentru lărgirea limitelor științei în înțelegerea realității este nevoie de fundamentele spirituale ale omului și lumii centrate dogmatic în Logos-ul Hristos și experiate în structurile de viață ale Bisericii.

O Dogmatică întrupată

Pentru ca dogmatica să fie relevantă în cultura actuală trebuie să devină o dogmatică asumată, experimentată și întrupată. Dogmatica nu este un sistem rupt de viață, de experiență și de lucrarea personală și energetică a lui Dumnezeu. În ea avem „definiția” revelată a omului și cosmosului, rostul și scopul lor. Structurile și cuvintele dogmaticii îmbracă și exprimă o realitate personală veșnică care devine fapt de viață participativă pentru om, în cadrul creat. Este mesajul unui Dumnezeu viu și nemuritor pentru noi transmis prin Biserică și este realitate exprimată în cuvinte și actualizată din datele Revelației și experiența Bisericii. De aceea, în Ortodoxie dogmele nu sunt concepte abstracte desprinse de viață, ci sunt adevăruri care conțin în ele viața însăși și posibilitatea experienței acesteia atât la nivel personal, cât și comunitar. Dogmele Bisericii nu sunt golite de spiritualitate, de posibilitatea experienței adevărului pe care îl conțin și care totodată, le transcende, ele având implicații ontologice-personale profunde în spațiul liturgic-sacramental al Bisericii. Tocmai de aceea, în Tradiția răsăriteană nu s-a făcut niciodată o separație între experiența personală a tainei lui Dumnezeu și între dogma afirmată de Biserică⁵. Fără dogmă, experiența personală ar putea intra în sfera diferitelor concepții străine de duhul Revelației păstrat în Biserică, iar fără experiența dogmei sau întruparea ei în viața persoanei umane în contextul spiritualității și cultului Bisericii, aceasta ar deveni un simplu concept abstract, mumificat, fără viață, cel mult vehiculat la nivel ideatic. Nu putem avea o înțelegere autentică a mesajului dogmatic mântuitor fără o experiență a acestuia, după cum nu putem vorbi de o experiență creștină autentică în afara adevărilor dumnezeiești revelate, prezente în dogme. Această relație interioară dintre dogmă, cult și spiritualitate în Ortodoxie evidențiază de fapt relația interioară dintre

5 Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1993, p. 36.

dogmă ca mărturisire a credinței apostolice a Bisericii și modelele de sfințenie pe care ea le „naște”.

Viețile Sfinților arată că dogma formulată de Biserică presupune experiență, ea își trage seva și conținutul din Persoana lui Hristos și îmbie spre experiența Bisericii pe fiecare creștin și comunitate în istoria Bisericii. Tot atât de adevărat este faptul că „dogmele nu epuizează experiența” întrucât „experiența și cunoașterea Bisericii sunt cu mult mai cuprinzătoare și mai bogate decât articularea ei dogmatică”⁶. Viețile Sfinților în complexitatea și dimensiunea apofatică-catafatică și existențială a manifestării lor indică acest fapt cuprinzător al experienței Bisericii.

În Biserică s-a accentuat întotdeauna importanța întrupării doctrinei și nu construirea unei doctrine separate de viața Bisericii. Credința Bisericii nu s-a identificat atât cu o doctrină, cât, mai ales, ca o practică care urma un model de viață, în principal modelul Treimii sau al lui Hristos însuși, un model care se fundamenta pe comuniunea iubitoare și liberă dintre persoanele umane și Dumnezeu în mediul eclesial. Acest model al comuniunii iubitoare dintre Dumnezeu și om, om și om și om și om și cosmos, în mediul eclesial a fost asumat în mod deplin de Sfinți. Experierea credinței Bisericii în mod plinar a avut și are loc în comuniunea Sfinților, oameni care printr-o existență structurată jertfelnic, ascetic-mistic și integrată eclesial-sacramental au mărturisit pe Iisus Hristos ca Dumnezeu și Om.

Sfinții nu sunt doar aceia care într-un context sau altul au contribuit decisiv la formularea dogmelor, ci ei sunt în principal cei care și-au structurat întreaga lor viață conform dogmelor Bisericii, au trăit și s-au manifestat în conformitate cu acestea, apărându-le și dându-și chiar viața pentru mărturisirea lor. Sfinții sunt cei care întrupând în viața lor, în variate moduri, adevărul veșnic al dogmelor au realizat o adevărată dogmatică experimentată, devenind modele peste veacuri tuturor celor ce voiesc să se apropie și să cunoască adevărul viu și mântuitor al dogmelor. Însăși dogmele Bisericii nu puteau fi formulate dacă cei care au luptat pentru afirmarea adevărului lor nu erau ei înșiși în Adevăr, nu își altoiseră ei înșiși viața lor în Adevărul personal revelat în Iisus Hristos și păstrat în Biserică. Sfinții nu sunt doar cei care afirmă adevărul credinței în contextul formulării dogmelor, ci sunt cei care, în primul rând experiază și cunosc acest adevăr din interior, în viața

6 George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția. Trupul viu al lui Hristos*, trad. Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, București, 2005, p. 171.

Bisericii care devine viață a vieții lor. Ei nu numai întrupează dogmele, ci unii dintre ei le și formulează în viața Bisericii pe baza celor scrise de alți Sfinți în Scripturi sau practicate și transmise tot de Sfinți în viața Bisericii. Sfinții asumă, trăiesc și mărturisesc același Adevăr de la început, pe Iisus Hristos ca dogma cea vie și veșnică. Sfinții, nu toți au excelat în elaborarea unei teologii înalte, dar au excelat în întruparea ei tainică în viața și conștiința lor, dând astfel primordialitate vieții întru virtute nedespărțite de acuratețea și adevărul dogmelor și nu unei dexterități intelectuale a vorbirii despre Dumnezeu, fiind în afara viețuirii întru El.

„Viețile Sfinților alcătuiesc în realitate Dogmatica aplicată, pentru că ei au trăit toate adevărurile dogmatice sfinte și veșnice în toată puterea lor creatoare și făcătoare de viață. În Viețile Sfinților se arată în chipul cel mai izbitor că dogmele nu sunt numai adevăruri ontologice, în ele însele și pentru ele însele, ci orice dogmă este izvor de viață veșnică și de sfântă spiritualitate, în acord cu preaadevărata Evanghelie a unicului și de neînlocuitului Mântuitor și Domn (...) sfinții lui Dumnezeu încredințează însă în chip convingător și adevărat și toate celelalte dogme despre Biserică, despre har, despre Sfintele Taine, despre Sfintele Virtuți, despre om, despre păcat, despre Sfintele Moaște, despre Sfintele Icoane, despre viața viitoare și despre toate celelalte care alcătuiesc Iconomia divino-umană a mântuirii. Da, Viețile Sfinților sunt Dogmatica practică. Ele sunt Dogmatica experimentală, Dogmatică devenită trăire în viața cea sfântă a oamenilor sfinți ai lui Dumnezeu”⁷.

Astfel, virtutea este de multe feluri și de multe forme și viețuirea în Hristos are o mare varietate în exprimarea ei așa cum ne arată și viețile sfinților, însă această varietate nu depășește datele Revelației prezente și eficiente în Biserică prin Scriptură și Tradiție.

Viețile Sfinților, dincolo de elementele biografice inerente unei astfel de literaturi, au o impresionantă structură teologico-dogmatică, care permanent este împletită cu spiritualitatea în variatele ei forme și cultul, care, îl întâlnim în forma esențială a rugăciunii și Tainelor și în spațiul eremiților.

7 Arhimandrit Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică, Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, pp. 104-106.

Astfel, putem observa o adevărată coeziune eclesială a creștinismului răsăritean, șlefuită în unitatea dintre dogmă-spiritualitate-cult. Idealul sfințeniei este idealul „noii umanități” afirmate de Evanghelie și se regăsește în conștiința celor din pustie și celor din cetate; Pustiul și Imperiul, deși cu accente diferite accesau acest ideal. Astfel, în Viețile Sfinților biografia vieții lor este indisolubil legată de teologie, aceștia având prin excelență o existență teologică, hrănindu-se din teologie și creând teologie ca și comuniune a omului cu Dumnezeu. Viața lor are chiar un pronunțat caracter dogmatic, fiind o viață în sfințenie și experimentată în eclesialitatea credinței unde Proorocii, Apostolii și toți Sfinții de până la ei sunt vii și stau într-o permanentă comuniune cu Hristos. Caracterul dogmatic al viețuirii lor împletit permanent cu spiritualitatea și cultul ca mod autentic al viețuirii în cadrul Tradiției Bisericii, nu înseamnă doar o raportare strictă la dogmele formulate de Biserică în cadrul Sinoadelor ecumenice, ci o raportare la întreaga iconomie a mântuirii realizate în Hristos, ținând împreună Proorocii și Apostolii, Scripturile Vechiului Testament, Evanghelia și Biserica.

Formulele dogmatice sunt vii dar și devin vii în momentul când omul conștientizează faptul că în interiorul lor este Hristos ca Persoană vie, lucrătoare și mântuitoare. Această conștiință au dobândit-o sfinții și astfel au intensificat la maximum și în mod autentic, personal și îndumnezeitor, comuniunea cu Cel viu, Hristos, devenind revelatori ai lui Dumnezeu în viața oamenilor. Pe chipul Sfinților este întipărit și strălucește chipul lui Dumnezeu, chipul lui Hristos și al umanității Lui transfigurate. Dogma creștină întrupată în Viețile Sfinților, arată că ea determină etosul oamenilor sfinți, etosul vieții eclesiale în general, etos care nu poate fi separat de dogmă. Când modul de viață al omului nu mai este integrat eclesial-sacramental și nu se mai fundamentează pe dogmă – care constituie fundamentul ontologic al etosului – atunci însăși viața omului se înstrăinează de viața Bisericii care are prezent în ea pe Dumnezeul Treimic ca model absolut al sfințeniei.

Viețile Sfinților deschid întreaga existență umană spre un adevărat și neîntrerupt colocviu cu Creatorul intuind în cadrul acestuia sensurile adânci ale existenței umane în general și ale vocației de creștin în special. În Viețile Sfinților întâlnim mărturisite într-un mod viu și articulat toate exigențele evanghelice și toate dogmele credinței creștine care au în centrul lor pe Iisus Hristos, Mântuitorul și Răscumpărătorul lumii și Treimea cea de o ființă și nedespărțită. Aceste exigențe evanghelice și dogme ale Bisericii sunt

întrupate în viețile sfinților în diferite ipostaze și modalități, fără a rămâne undeva izolate într-un sistem abstract și rigid de gândire. Iisus Hristos este centrul mărturisirii în Viețile Sfinților – de la prooroci, apostoli, martiri, mărturisitori, părinți, cuvioși până la creștinii de astăzi - El este începutul, mijlocul și sfârșitul credinței și vieții fiecărui om. Nu există viață sfântă fără credință dreaptă și nu există credință dreaptă fără viață sfântă.

Fără a fi sistematizate, întâlnim în Viețile Sfinților toate capitolele fundamentale ale Dogmaticii ortodoxe – gnoseologic, triadologic-hristologic, antropologic-cosmologic, eclesial-sacramental-eschatologic – dogmele credinței nefiind separate de spiritualitate și de cult, fapt ce deschide posibilitatea experienței acestora în viața fiecărui creștin. Toate aceste capitole ale dogmaticii structurate pedagogic, sunt unificate ca fapt existențial în viața omului sfânt. Tocmai în acest punct avem trecerea de la sistem la viață dogmatică asumată și trăită în Hristos, dogma cea vie.

Dogmatica ortodoxă este o dogmatică a experienței și vieții și nu a propozițiilor aride și abstracte, fără relevanță existențială și soteriologică, este o dogmatică ce ne adună întru mărturisire și viețuire eclesială printr-o comuniune cu Treimea și printr-o mărturisire comună cu toți sfinții. Din această perspectivă, dogma ortodoxă înseamnă mărturisire și viață, adevăr și cunoaștere personal-sacramental-eclesială și nu simplu cuvinte sau propoziții fără putere.

Sfinții au arătat în viețile lor că dogma trebuie întrupată și mărturisită în contextul lumii în care viețuiești și nu doar „asimilată” și „blocată” la nivel intelectual și astfel ruptă de integralitatea vieții personale și comunitare. Dogma este fapt de viață! Dogma văzută în unitate cu spiritualitatea și cu cultul Bisericii îmbie la transfigurarea vieții fiecărui creștin, îmbie spre un ethos în care să se reveleze lumii – împânzite de idoli și ereziile modernității și postmodernității – un mod de viață superior care ține împreună într-o legătură inextricabilă și inconfundabilă pe Dumnezeu și Omul, pământul și cerul, cele văzute și cele nevăzute.

În Viețile Sfinților, mărturisirea lui Hristos fiind centrală, nu vom găsi nici o învoială cu idolatria lumii și cu erezia, ci doar o constantă delimitare a credinței și vieții lor de cultul idolilor și de erezii, identificate – atât idolatria cât și erezia - cu un cult adus demonilor. Această atitudine – în special a martirilor împotriva idolatriei și a mărturisitorilor, părinților și cuvioșilor împotriva ereziei – nu putea fi zădărnicită nici de poruncile împăraților pământești, nici de chinurile multiple aplicate lor de împărații păgâni, nici

de rangurile înalte promise, nici chiar de moarte. Experiența cu Hristos și distincția dintre creație și Creator ocupau și ocupă locul primordial și unic în conștiința și viața sfinților din totdeauna. Nimeni și nimic nu era mai presus în viața lor decât Hristos, nimeni și nimic nu-i putea despărți de dragostea lui Hristos, Dumnezeu și Om, Creatorul și Mântuitorul. Sfinții au făcut prin viața lor ca dogma să fie nu doar o realitate eclesială și existențială, ci și un fapt social și cultural.

Concluzii

Această pledoarie pentru o dogmă și dogmatică asumată și întrupată consider că reprezintă punctul cel mai înalt pentru ca dogmatica să devină relevantă în cultura și cotidianul omului. Pentru că este o dogmatică desfășurată în lume, în mediul cultural al lumii, în civilizația lumii. Conținutul dogmaticii devine mod de viață și generează cultura vieții și sfințenia culturii. Și aici nu mă refer la memorarea conținutului dogmaticii, ci la asumarea esenței acesteia centrată în viața în Hristos, în Taine și în Biserică. Cei care asumă cultura sfințeniei nu înseamnă că sunt a-culturali, pentru că cultura nu o putem rezuma doar la principiile unei culturi autonome și secularizate. Aceasta este doar o formă culturală deviată de la vocația culturală integrală conformă structurii paradoxale a realității. Există o cultură pe care Biserica o generează și în care se întrepătrund fără confuzie verticalitatea și orizontalitatea cosmosului și omului în Hristos. Biserica nu se substituie culturii omului, dar o poate inspira, orientându-l pe acesta spre o percepție integrală asupra realității, spre cultura teonomă. Și putem spune că există o cultură pe care și dogmatica o generează, având în centrul ei pe Hristos care a marcat cultura lumii și care exprimă structura paradoxală a realității. În cultura pe care dogmatica o generează nu este vorba de forme exclusiviste ale culturii, ci de o cultură în care toate elementele creației sunt privite într-o unitate în distincție, într-o viziune integrativă care atârnă de prezența Logosului necreat și veșnic. În cultura generată de dogmatica ortodoxă, omul este om și materia este materie în sensul deplin al realității, fără fragmentări și separări, fără confuzii și opoziție între natură și har, creat și necreat, inteligibil și sensibil, raționalitate și taină, om și om, om și cosmos. Deci, pe de o parte dogmatica, prin dimensiunea sa apologetică poate inspira cultura secularizată a lumii, fiind prezentă, printr-o asumare existențială, în planul actual al lumii, iar pe de altă parte Dogmatica poate genera cultura sfințeniei și a transfigurării omului și cosmosului, integrată

în ethosul Bisericii ca mod de viață în Hristos. Cultura pe care dogmatica o generează izvorăște din Persoana lui Hristos și privește un mod de viețuire a omului care iubește și transfigurează lumea fără a deveni robul ei, un mod ascetic-mistic, jertfelnic și euharistic de interrelaționare și de raportare interumană și cosmică.

Prin urmare, pentru importanța dogmaticii în cultura actuală este nevoie de traversarea mai multor etape, care pot fi înțelese și într-o simultaneitate: a) înnoirea dogmaticii și înțelegerea ei ca sistem deschis centrat în Persoana lui Hristos și experimentat în mediul eclesial, prin spiritualitate, Taine și toată lucrarea doxologică a Bisericii ; b) asumarea unei dimensiuni apologetice a dogmaticii înțeleasă în interiorul Tradiției dogmatice, experimentale și duhovnicești a Bisericii, prin care să fie exprimată în context cultural și social, perspectiva paradoxală, transcendent-imanentă a dogmaticii asupra omului și cosmosului, asupra întregii realități create explorate de știința și tehnologia actuală; c) asumarea, experiența și întruparea dogmaticii după modelul Sfinților, dogmatica devenind din această perspectivă mărturisitoare a lui Hristos, fapt eclesial, existențial dar și social-cultural. Și dacă cei care asumă acestea sunt angajați și în aria diversă a culturii secularizate, a-dogmatice, atunci această formă de cultură va dobândi transcendența și strălucirea ei.

O CAPODOPERĂ DE ARTĂ BRÂNCOVENEASCĂ LA SIBIU – ICONOSTASUL PARACLISULUI MITROPOLITAN

Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae CHIFĂR
Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu

Abstract

A masterpiece of Brâncoveanu art that belonged to the church in Bungard is the iconostasis that is preserved today in the metropolitan parish church of Sibiu. Metropolitans of Transylvania, starting with Nicolae Bălan (1920-1955) and to this day, dozens of generations of theological students, together with their teachers and the multitude of believers who have passed the threshold of this place of worship, have admired the beauty, elegance and sobriety of this iconostasis and have left with humility and godliness kneeling in prayer in front of the royal icons who seem to follow you from every angle you were and which together with the whole pictorial ensemble reveals the craftsmanship and exceptional talent of their painter.

Keywords:

A masterpiece of Brâncoveanu art, church of Sibiu, Metropolitans of Transylvania, sobriety of this iconostasis.

De numele voievodului martir Constantin Vodă Brâncoveanu (1688-1714) se leagă, în mod special, trei ctitorii ardelenesti din ținutul Făgăraș-Sibiu, a căror existență dăinuie până astăzi. Este vorba de Biserica "Sfântul Nicolae" din Făgăraș, Biserica "Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil" din Ocna Sibiului și Biserica "Adormirea Maicii Domnului" de la Mănăstirea Sâmbăta de Sus, județul Brașov. Zidirea lor se circumscria unei tradiții ctitoricești îndelungate a voievozilor munteni în aceste ținuturi.

Domnitorul Matei Basarab (1632-1654) ridică la Porcești (azi Turnu Roșu) o măreață biserică în anul 1654 iar biserica cu pridvor deschis din Comăna de Jos este tot ctitoria sa. După consemnările lui Pavel din Alep care, însoțindu-l pe unchiul său, patriarhul Macarie al III-lea Zain, în Țările Române a lăsat un important jurnal de călătorie, vornicul Preda Brâncoveanu, unul dintre dregătorii lui Matei Basarab și bunicul sfântului voievodul martir Constantin Brâncoveanu este ctitorul unei biserici de lemn construită pe la anul 1657 la Sâmbăta de Sus, în locul căreia nepotul său ridică mănăstirea amintită deja. Maria Brâncoveanu este ctitorul bisericii din Berivoii Mari iar Ștefan Cantacuzino (1714-1716), care a preluat domnia după martiriul lui Brâncoveanu, a ridicat, în anul 1709, biserica din Recea. Toate aceste locașuri, alături de multe altele (cca. 32 de biserici) ctitorite de domnii Țării Românești în perioada secolelor XV-XIX în Țara Făgărașului dau mărturie despre grija voievozilor români pentru apărarea și întărirea Ortodoxiei ardelenes supusă prozelitismului catolic și protestant de-a lungul secolelor.

O capodoperă de artă brâncovenească ce aparține bisericii din Bungard este iconostasul ce se păstrează astăzi în paraclisul mitropolitan din Sibiu. Mitropoliții Ardealului începând cu Nicolae Bălan (1920-1955) și până astăzi, zeci de generații de studenți teologi împreună cu profesorii lor și mulțimea de credincioși care au trecut pragul acestui locaș de cult au admirat frumusețea, eleganța și sobrietatea acestui iconostas și și-au plecat cu smerenie și evlavie genunchi la rugăciune în fața icoanelor împărătești care parcă te urmăresc cu privirea din orice unghi te-ai afla și care împreună cu tot ansamblul pictural dezvăluie măiestria și talentul de excepție al zugravului lor.

Construirea bisericii din Bungard, o așezare rurală din apropierea cetății Sibiului, s-a datorat insistențelor companiei comerciale grecești din acest oraș, din care făceau parte și români, pe lângă principii Transilvaniei de a le permite ridicarea unui locaș de cult din piatră și cărămidă. De fapt datorită acestor companii comerciale care funcționau în mai multe cetăți medievale ardelenesti și contribuiau substanțial la prosperitatea economică a comunităților urbane respective s-au putut ridica biserici de zid ortodoxe, cei drept înafara zidurilor cetății, în Sibiu, Brașov, Cluj-Someșeni, Blaj și alte centre. Deși după mai multe intervenții la magistratul Sibiului s-a abținut aprobarea construirii unei biserici de zid în anul 1628, ridicarea ei s-a realizat abia în anii 1690-1691, pe cheltuiala companiștilor greci din Sibiu dar și cu o contribuție substanțială din partea Mariei (+1725), fiica domnitorului

Șerban Cantacuzino, căruia austriei îi datorau mult în legătură cu respingerea asediului Vienei de către turci, din anul 1683. Documente de arhivă ale Companiei grecești din Sibiu consemnează faptul că achizițiile făcute pe seama bisericii de piatră din Bungard, construită de negustorii companiei, s-au făcut pe cheltuiala Doamnei Maria Cantacuzino Bălăceanu. Biserica era funcțională în toamna anului 1691, căci Lazăr din Bungard dăruia la 15 septembrie 1691 acestui locaș de cult o Evanghelie. În general odoarele și cărțile de cult (Evanghelia de la București-1682, Triodul de la Râmnic-1731, Chiriadromionul de la Alba Iulia-1699, Mărgăritarele Sfântului Ioan Gură de Aur-1686, Pravila de la Govora-1640 și altele) proveneau din Țara Românească, ceea ce denotă grija ctitorului pentru acest locaș. De asemenea, terenurile achiziționate din jurul bisericii au format perimetrul cimitirului la care aveau acces și românii. După ce companiștii greci au reușit, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, să-și construiască o biserică în incinta cetății Sibiului (pe locul actualei catedrale mitropolitane), ei au încredințat biserica din Bungard spre folosire exclusivă românilor.

Biserica din Bungard fusese pusă sub patronajul spiritual al Sfintei Fecioare Maria (probabil dorința Doamnei Maria Cantacuzino) și al Sfântului Atanasie cel Mare (patronul Companiei grecești). Restaurările ulterioare au însemnat și modificări ample ale aspectului arhitectural inițial, astăzi mai păstrându-se din vechea biserică doar turnul-clopotniță, care și el a fost adăugat ulterior căci bisericile ortodoxe din Ardeal, din acea perioadă, nu îl aveau. Mărturie stă tabloul votiv al ctitorului de la Turnu Roșu, macheta bisericii fiind reprezentată iconografic fără turn.

Cea mai valoroasă piesă care a aparținut acestei biserici este iconostasul. I. D. Ștefănescu îl consideră operă a meșterilor munteni din seria iconostaselor de la Hurezi, Făgăraș și schitul Fedeleșiu și îl datează la începutul secolului al XVIII-lea. Tot în primul deceniu al secolului al XVIII-lea îl plasează și Elena Seican, considerând că a fost realizat în atelierele din Țara Românească și adus piesă cu piesă și montat la Bungard. Ulterior ea revine asupra datării și îl așează în ultimul deceniu al secolului al XVII-lea. Comentând aceste concluzii, Ioan-Ovidiu Abrudan afirmă că este greu de crezut că Doamna Maria Cantacuzino a putut comanda o astfel de lucrare în atelierele brâncovenești, dată fiind dușmănia dintre Cantacuzini și Brâncoveanu, și în plus ar fi plătit și transportul oarecum clandestin, peste graniță, în Transilvania. De aceea, el concluzionează că execuția acestei lucrări de artă trebuie pusă pe seama unor meșteri aduși din Țara Românească

și realizată în Transilvania. Academicianul Marius Porumb, a cărui opinie este împărtășită și de părintele Mircea Păcurariu, crede că sculptarea scheletului iconostasului s-a făcut la scurt timp după zidirea bisericii (sfârșitul secolului al XVII-lea) iar icoanele aparțin școlii brâncovenești de pictură de la cumpăna secolelor XVII-XVIII. O altă soluție de datare este prezentată de Florina Dumitrescu, și anume să se facă în legătură cu zugrăvirea bisericii, dacă pictorul înscrie și data execuției. La Bungard nu funcționează acest algoritm, pentru că pictura originală nu se păstrează. O datare cât de cât corectă nu se poate face decât prin raportarea la stilul arhitectural și iconografic similar altor iconostase din aceea perioadă. În plus, trebuie să se ia în considerare totalitatea elementelor de structură arhitecturală, modul de integrare a icoanelor în ansamblul arhitectural, conținutul temelor și semnificația ordonării lor, repartiția decorației, motivele ornamentale și compoziția acestora. Din această perspectivă, concluzia formulată este că el aparține fără îndoială epocii culturale a lui Constantin Brâncoveanu.

Ca stil, iconostasul de la Bungard aparține modelului clasic de iconostas înalt, de influență rusească, dar care lasă să se vadă pictura calotei altarului, pe care epoca brâncovenească l-a adaptat și consacrat artei românești. Programul iconografic al iconostasului se prezintă astfel:

registru I cuprinde icoanele împărătești. Mântuitorul Iisus Hristos este reprezentat ca "Dreptul Judecător" încadrat în partea superioară a icoanei de chipul Maicii Domnului și al Sfântului Ioan Botezătorul ca rugători și mijlocitori pentru oameni. Cealaltă icoană o reprezintă pe Maica Domnului cu Pruncul Iisus în brațe, tipul iconografic "Hodighitria", iar Sfântul Arhanghel Gavriil zugrăvit în partea stângă-sus arată potirul și crucea prevestind pătimirea Domnului. În partea dreaptă, locul icoanei hramului, este așezată icoana Sfântului Atanasie cel Mare, dat fiind faptul că biserica din Bungard a fost pusă sub patronajul acestui sfânt ierarh după cum s-a arătat mai sus. De asemenea se crede că era și o formă voalată de blamare adusă mitropolitului Atanasie Anghel al Ardealului pentru că a acceptat uniția, Brâncovenii fiind recunoscuți ca apărători ai Ortodoxiei împotriva uniatismului. În partea stângă este așezată icoana Sfântului ierarh Nicolae, care primește din mâinile Mântuitorului Sfânta Evanghelie și din mâinile Maicii Domnului omoforul de arhieru, ca semn al reabilitării prin intervenție divină, în amintirea episodului de la Sinodul I Ecumenic, când împăratul Constantin cel Mare l-ar fi destituit din funcție pentru pălmuirea lui Arie. Compoziția este atât de asemănătoare cu cea a

icoanei aceluiași sfânt care a aparținut bisericii voievodale din Turnu Roșu (astăzi în Muzeul Național de Artă al României din București) și este opera lui Mihail Zugravul din anul 1754, încât se poate crede că icoana de pe iconostasul de la Bungard a servit drept model pentru zugrăvirea icoanei Sfântului Nicolae în perioada următoare.

registru al II-lea cuprinde Arborele lui Esei reprezentat direct în structura iconostasului. Aceasta este o prelucrare brâncovenească, întâlnită și la mănăstirile Mamu, Hurezi – bolniță, Polovragi și Govora, care aduce profeții mesianici de pe ultimul registru, de sub cruce, pentru a nu fi confundați cu apostolii, zugrăvindu-i în medalioane în structura Arborelui lui Esei sculptată.

registru al III-lea cuprinde icoanele Praznicelor împărătești: Nașterea Maicii Domnului, Închinarea la templu/Intrarea Maicii Domnului în biserică, Buna Vestire, Nașterea Domnului, Întâmpinarea Domnului, Botezul Domnului, Învierea lui Lazăr, Intrarea Domnului în Ierusalim, Răstignirea Domnului, Pogorârea în iad, Înălțarea Domnului, Schimbarea la Față, Sfânta Treime, Adormirea Maicii Domnului. Repartizarea lor este identică cu cea de pe iconostasul bisericii din Baia de Aramă, din anul 1703, întâlnită și la iconostasul mănăstirii Surpatele (1606-1607).

registru al IV-lea conține icoana clasică Deisis (Mântuitorul "Dreptul Judecător" flancat de Maica Domnului și Sfântul Ioan Botezătorul rugători) și cele 12 icoane ale Sfinților Apostoli reprezentați în semifigură, în stare de rugăciune.

registru al V-lea conține icoanele Sfinților Îngeri în locul celor ale profetilor.

registru al VI-lea conține crucea de mari dimensiuni specifică epocii brâncovenești reprezentând răstignirea Domnului și cele două icoane separate cu chipul Maicii Domnului și al Sfântului Ioan Evanghelistul, în stare de rugăciune, martori ai momentului răstignirii. Ușile împărătești (cele diaconești lipsesc) sunt prevăzute cu icoana Bunei Vestiri a Maicii Domnului, de o parte și de alta, despărțite prin câte o colonadă, fiind zugrăvite icoanele celor doi regi-profeți, David și Solomon.

Iconostasul este realizat din lemn de tei, acoperit cu un strat de ipsos peste care s-a aplicat culoare roșie. A fost apoi placat în întregime cu foiță de aur și din loc în loc s-au aplicat tonalități de albastru-vinețiu și roșu-vermillon. În sculptura iconostasului predominante sunt elementele vegetale și geometrice, specifice epocii brâncovenești.

În privința meșterului, respectiv zugravului care a realizat această operă de mare valoare artistică, domnul Ioan Ovidiu Abrudan formulează câteva ipoteze. El nu poate fi Constantinos, zugravul de curte al Cantacuzinilor, deoarece pictura este prea sobră, prea ascetică, prea tradițională în comparație cu stilul cretano-athonit îmbogățit cu elemente de artă barocă italiană. Acest lucru se observă și în compoziția icoanelor împărătești. Într-o epocă în care sunt foarte frecvente și preferate reprezentările chipurilor întregi ale Mântuitorului, Maicii Domnului și sfinților din primul registru, tronând pe jilțuri bogat ornamentate, zugravul de la Bungard stăruie în vechea tradiție bizantină, de reprezentare a personajelor în semifigură.

Asemănarea, în parte, a icoanelor de la Bungard cu cele de pe iconostasul bisericii "Sfântul Nicolae" din Făgăraș (icoanele împărătești și praznicarele se deosebesc, ca stil, unele de celelalte) ar putea conduce la ipoteza că este vorba de același artist, Preda din Câmpulung, care se semnează pe icoana hramului, lucrarea fiind executată în anii 1698-1699.

În fine, autorul ar putea fi un meșter transilvănean, format în școala muntenească, a cărui acuratețe, stil și fidelitate față de tradiția bizantină a impus ca model icoanele sale, dacă avem în vedere similitudinea compozițională și artistică a icoanei Sfântului Nicolae, ce a aparținut bisericii din Porcești/Turnu Roșu, zugrăvită de Mihail Zugravu în anul 1754.

Nu putem prin urmare, concluziona domnul Abrudan,

"decât să presupunem că autorul picturii iconostasului de la Bungard a fost un zugrav român, care a învățat meșteșugul într-unul dintre atelierelor Țării Românești, din ultima jumătate a secolului al XVII-lea. Înzestrările sale, care i-au permis să atingă o impresionantă acuratețe în modul de a transpune, în noi lucrări, modele inspirate dintr-o foarte curată tradiție a artei post-bizantine, l-au recomandat pentru a împlini o asemenea comandă pe pământul Transilvaniei. Mai putem adăuga, ca pe o ultimă remarcă referitoare la însemnătatea lucrării sale, faptul că a reușit să reînvie aceste modele tradiționale și să se impună într-o epocă în care receptarea operelor artistice se făcea la un nivel înalt de exigență".

Analizând comparativ toate aceste elemente, concluzia formulată de specialiști în Istoria Artei este că iconostasul de la Bungard/paraclisul mitropolitan din Sibiu constituie o operă reprezentativă a culturii și artei

românești din epoca domnitorului Constantin Brâncoveanu, de un mare simț al echilibrului, armoniei, expresiei artistice și frumuseții religios-liturgice. Deși datarea lui rămâne o problemă nerezolvată definitiv, el se încadrează în cea de-a treia fază a evoluției stilului muntenesc (faza întâi – de căutare, legată de trecut, în care înnoirile dau nota specifică artei; faza a doua – de axare pe tradiție a tuturor elementelor aduse din afară și asimilare a lor dacă corespund tradiției și se integrează în ea), socotită de Fl. Dumitrescu "faza clasică" în care se impun doar câteva elemente și teme, din care artistul alege suficient material pentru a experimenta variațiuni posibile, rămânând în structura clasică a artei bizantine. O selecție riguroasă a ornamentelor, limitată la motive vegetale și geometrice, care a condus în această a treia fază la o expresie concisă, sistematică și mai cursivă se află imprimată și în stilul arhitectural și pictural al iconostasului de la Bungard, conchide doamna Dumitrescu.

Transferarea iconostasului de la Bungard în paraclisul mitropolitan din Sibiu are și ea o istorie interesantă. Mitropolitul Nicolae Bălan, ales în scaunul de la Sibiu în anul 1920, a demarat un proiect de înnoire a arhitecturii eclesiale din Ardeal, după Unirea de la 1918. Proiectul privind realizarea unui nou ansamblu în aripa din dreapta a reședinței mitropolitane, care să cuprindă biblioteca și paraclisul și care să se înscrie în stilul neoromânesc al fațadei Institutului teologic-pedagogic realizată în timpul mitropolitului Ioan Mețianu, în anul 1913, a fost încredințat arhitectului George Cristinel, care proiectase Catedrala episcopală din Cluj și biserica "Sfântul Nicolae" din Sibiu. Primind această ofertă în anul 1933, arhitectul George Cristinel a mers la Bungard pentru a lua dimensiunile iconostasului după care avea să proiecteze paraclisul mitropolitan din Sibiu. Se înțelege că mitropolitul Nicolae Bălan avea deja intenția de a transfera această operă de artă brâncovenească, aflată într-un stadiu avansat de degradare, la reședința din Sibiu. Lucrările au avansat foarte repede, încât în anul 1934 construcția era finalizată iar în anul următor pictorul Atanase Damian o împodobește cu pictură în tehnica fresco.

În privința iconostasului montat în paraclis, în anul 1935, care trebuia salvat de la distrugere, mitropolitul s-a consultat cu Nicolae Iorga, Gheorghe Balș, Alexandru Lapedatu, I.D. Ștefănescu, Nicolae Ghika-Budești și alte personalități ale culturii românești din perioada interbelică. Dat fiind faptul că mitropolitul salvase de la ruinare completă biserica mănăstirii brâncovenești de la Sâmbăta de Sus, Comisia Monumentelor Istorice a aprobat,

în anul 1934, mutarea iconostasului de la Bungard la Sibiu pentru conservare. I s-au făcut ample lucrări de restaurare. Balustrada care era aproape complet distrusă a fost reconstituită după unele fragmente și astfel iconostasul a putut fi montat la Sibiu și în același timp conservat și salvat de la distrugere.

Pentru aplanarea conflictului cu bungărdenii nemulțumiți de acest act și intrigăți de gestul mitropolitului Bălan, s-a confecționat un iconostas nou, de mare valoare artistică, care s-a dăruit bisericii și care înfrumusețează locașul de cult din Bungard până astăzi, fiind mult mai adecvat bisericii care a suferit modificări și înnoiri ce nu mai amintesc de vechea biserică din secolul al XVII-lea.

Iconostasul de la Bungard, o veritabilă capodoperă de artă brâncovenească adăpostită acum în paraclisul mitropolitan din Sibiu, încântă și astăzi privirea tuturor celor care pășesc în acest locaș de cult și îndeamnă, prin frumusețea, sobrietatea și eleganța lui, la rugăciune și meditație, amintind mereu de domnitorul martir Constantin Brâncoveanu creatorul epocii de renaștere spirituală și culturală ce s-a impus peste veacuri și a constituit din punct de vedere artistic fundamentul a ceea ce numim astăzi stilul neoromânesc.

PLURALISM CULTURAL ȘI IDENTITATE ORTODOXĂ (ROMÂNEASCĂ). CAZUL DIASPOREI

Pr. Conf. Univ. Dr. Ioan MOGA
Universitatea din Viena, Austria

Zusammenfassung

Der vorliegende Aufsatz thematisiert den Paradigmenwechsel der sich zur Zeit in der Verhältnisbestimmung zwischen orthodoxem Glauben und Kultur, konkret: zwischen der rumänischen Orthodoxie und der rumänischen kulturellen Identität vollzieht. Die Pluralisierung der Kulturdiskurse in Rumänien fordert die Kirche voraus, die klassische Haltung eines harmonischen Dialogs zwischen orthodoxem Glauben und „Nationalkultur“ zu überdenken. Der Autor differenziert die unterschiedlichen Typologien die in der pastoralen Praxis das Verhältnis zwischen gelebtem Glauben und Kunst/Kultur prägen: eine Betonung der Volkskultur als Inbegriff orthodoxer Lebensweise schlechthin (1), oder eine selektive Annäherung nur an Kulturphänomene die religiösen Charakter haben (2), oder wiederum eine kulturelle Indifferenz (3). Der Verfasser plädiert für eine vierte Herangehensweise: die Bereitschaft für einen Dialog mit der ganzen zeitgenössischen, profanen Kunst und Kultur, in der Zuversicht, dass die spirituelle Suche des heutigen Menschen Formen annimmt die die Kirche nicht ignorieren darf. Für die Diaspora wiederum bedeutet dies der Verzicht auf national-kulturelle Nostalgien und den Beginn eines mutigen Dialogs mit der jeweiligen (pluralisierten) Kultur vor Ort. Dies sei nur möglich, wenn die orthodoxe Theologie in der Zukunft eine praktische Theologie der Diaspora entwickelt, die die Chance einer neuer Inkulturation der Orthodoxie entfalten könnte.

Schlüsselwörter:

Glaube und Kultur, rumänische Orthodoxie, Diaspora, Inkulturation, Pluralismus, Identität

Introducere: cultură și culturi

Pledoaria pentru întrepătrunderea dintre credință și cultură a devenit în ziua de astăzi, în contextul românesc, un truism. Am putea adăuga, slavă Domnului! Un exemplu: televiziunea Trinitas a fost, în toamna anului 2019, broadcasterul oficial al festivalului George Enescu. Exemplele ar putea continua. Trăim timpuri în care credința, respectiv Biserica sunt deschise culturii și cultura primește și apreciază valorile credinței. Nu a fost mereu așa. Acum mai bine de 100 de ani, Nicolae Bălan, pe atunci teolog laic, inițiator și redactor al Revistei teologice, pleda în mod curajos pentru o deschidere a preoțimii spre mai multă cultură, pentru o ofensivă cultural-misionară. Pentru el, această deschidere însemna totodată deschiderea înspre cuceririle științei și culturii moderne – în contrast cu refuzul acerb al Bisericii Romano Catolice de a accepta curentele moderniste. În timp ce Roma condamna modernismul în 1907¹, Nicolae Bălan și Iuliu Scriban² îl vedeau ca pe o șansă. Era o epocă în care cultura și modernitatea (văzute de Nicolae Bălan ca sinonime) erau colacul de salvare, necesar emancipării naționale și al trezirii conștiințelor morale. Într-un articol din anul 1907, anul întemeierii revistei, el scria:

„Fiind religia o parte întregitoare esențială a vieții sufletești a omului, urmează cu consecvență necesară, ca ea să fie totodată

1 Enciclica „Pascendi dominici gregis“ din 8 septembrie 1907: http://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html (accesat 13.02.2020). Lecturi actuale ale acestui moment: Arnold Claus, *Modernismus als Kampfbegriff? Das „Jubiläum“ der Antimodernismus-Enzyklika von Papst Pius X.*, in: *HerKorr* 61 (12/2007) 629-633. Mario Fischer, *100 Jahre Antimodernisten-Enzyklika „Pascendi dominici gregis“*, in: *MdKI* 58 (3/2007) 43-46.

2 Cf. Iuliu Scriban, *Modernismul și enciclica „Pascendi“*, in: *Revista teologică* 2 (6/1908) 253-262; *RT* 2 (7-8/1908) 284-296; *Revista teologică* 2 (9-10/1908) 349-364; *Revista teologică* 2 (11/1908) 426-434; *Revista teologică* 2 (12/1908) 466-475; *Revista teologică* 3 (2/1909) 94-100; *Revista teologică* 3 (3/1909) 146-150.

și o parte întregitoare a culturii omenеști, un factor și o putere a acesteia... [...] Omul irreligios nu este și nu poate fi nici om într-adevăr cult, fiindcă cultura adevărată este dezvoltarea omului întreg, a întregii sale personalități [...]. Cultura, deci, nu este contrară religiei (religiunii) – dimpotrivă – o presupune cu necesitate ca o parte întregitoare a sa. Religia nu poate fi contrară culturii, deoarece între religie și între celelalte bunuri spirituale-morale, care constituie ființa culturii adevărate, nu numai că nu există nici o contradicere internă, dar trebuie să existe cea mai desăvârșită legătură prietenească.³

Când vorbește de cultură, Nicolae Bălan nu se referă doar la cultura clasică, ci și la cultura modernă. Puțin mai departe el spune: „cultura modernă își are originea sa în creștinism.”⁴ Din perspectiva actuală a unei culturi postmoderne, eminentamente seculare, cuvintele viitorului mitropolit pot suna naiv. Nu doar corectitudinea politică, ci și evidența social-culturală în care trăim ne-ar împiedica să afirmăm că un om ne-religios nu poate fi și un om cult. Suntem tributari (prin cultura generală dobândită în școli) unei culturi care nu se definește prin raport cu religia. Indiferent de cum apreciem acest fapt din perspectiva așteptărilor sau nostalgiilor noastre de oameni religioși, el trebuie acceptat ca dat al epocii în care trăim. Cu toate acestea, convingerea legăturii intrinsece dintre cultură și credință i-a dat putere lui Nicolae Bălan, nu numai prin programul Revistei teologice, ci și ca mitropolit, să promoveze un reviriment pastoral, bazat pe accesul la educație și la cultură.

Revenind la momentul actual. Dacă am îndrăzni un diagnostic, care ar fi acela? Suntem, desigur, ca teologi și preoți, promotorii unui dialog continuu între cultură și credință, ca și între știință și teologie. În același timp, față de contextul de acum 100 de ani, nu mai este de ajuns să promovăm acest dialog. De ce? Sunt multe aspecte care ar trebui menționate aici, pe lângă caracterul secular al culturii. Unul mi se pare esențial. În epoca în care trăim nu mai putem vorbi de cultură la singular. Nici în contextul românesc, cu atât mai puțin pentru românii ortodocși care trăiesc în Occident. Nu mai există o paradigmă culturală singulară, o ierarhie culturală clară. Chiar și în registrul autohton, instituțiile marcante care

3 Nicolae Bălan, *Religiune și cultură*, în: Revista teologică 1 (9-10/1907), pp. 343-344.

4 Nicolae Bălan, *Religiune și cultură*, în: Revista teologică 1 (9-10/1907), p. 345.

reprezintă și dau consistență unei culturi sunt puse sub semnul întrebării de o anonimizare și inflaționare digitală a actului cultural, devenit act de informație sau act de divertisment. Ierarhia e dată de numărul de vizualizări. Iar când e vorba să ne informăm, accesăm Wikipedia, sursă continuă de informare și dezinformare.

Eseistul și criticul literar Mircea Vasilescu pune în această privință, în introducerea cărții sale *Cultura română pe înțelesul patrioților* (2018), o întrebare fundamentală. În contextul problematicului, dar mult vehiculatului discurs public despre „două Români”, el notează:

„Dacă există, într-adevăr două Români (sau mai multe), cum pot fi ele puse de acord asupra câtorva chestiuni esențiale? Oare nu cultura e cea care trebuie să le unească? Nu se spune că identitatea națională se formează în primul rând prin cultură? Și ce înseamnă, de fapt, cultura română?”⁵

Departate de a fi o întrebare retorică, criza formulării unui răspuns a ieșit la iveală mai ales în jurul dezbaterii programului cultural abordat de Institutul Cultural Român în timpul conducerii lui Horia Roman Patapievici și după aceea. Mai ales când e vorba de promovarea culturii române în afară, vedem o anumită nesiguranță privind criteriologia reprezentativității unui act, a unui produs cultural. Prin urmare, și instituțiile statului român abilitate să promoveze cultura română au ajuns, după anii 2000 înapoi, să constate un anumită pluralitate a culturii române, sau cel puțin o diversitate a abordărilor a ceea ce poate fi reprezentativ pentru cultura română de astăzi. Sau, cum tot Vasilescu formulează, la finalul cărții sale: „Câte culturi încap într-una singură?”⁶. Nu doresc să iau nici o poziție în cadrul acestei dezbateri, ci doar să constat o schimbare de paradigmă, dacă nu chiar o aporie. Cea mai bună analiză a dilemelor identitare ale culturii române rămâne de altfel cartea lui Horia Roman Patapievici *De ce nu avem o piață a ideilor*⁷.

Aceste dileme trebuie văzute într-un context mai larg. Așa cum notează Corina Șuteu într-un articol din 2018, Europa a adoptat în ultimile două decenii din ce în ce mai mult abordarea anglo-saxonă a fenomenului

5 Mircea Vasilescu, *Cultura română pe înțelesul tuturor*, București: Humanitas 2018, p. 12.

6 Mircea Vasilescu, *Cultura română pe înțelesul tuturor*, p. 224.

7 Horia Roman Patapievici, *De ce nu avem o piață a ideilor*, București: Humanitas 2013.

cultural, adică a ideii de cultură egal entertainment. Criteriile nu mai sunt cele ale unei valori culturale intrinsece, ci consumul de cultură dictează valoarea: „selecția culturală se reduce la îmi place. Și dacă îmi place, consum. Periferia ocupă centrul.”⁸ Această schimbare de paradigmă referitoare la ce este cultura este constatată și de studii de specialitate. Nicoleta Ileana Sălcudean (Cluj Napoca), ajunge în cadrul cărții ei intitulată *Social și cultural în context european. Resemantizarea culturii în paradigma socio-politică europeană* (2013) la următoarele concluzii:

„Partea cea mai controversată rămâne definiția dată culturii la nivel european și implicațiile care decurg de aici. Mainstreaming of culture la nivelul UE implică că noțiunea de cultură trebuie extinsă în cât mai multe domenii posibile. Această abordare expansivă a culturii comportă și riscul de a pune în pericol părți centrale ale domeniului culturii, cum ar fi artele, pentru că politicile culturale la nivel economic ar primi mai multă atenție datorită profitabilității lor”⁹.

Pe scurt: discursul autoreferențial cultural european, dar și românesc, traversează o criză. Sau, altfel formulat, s-a pluralizat. Ce să însemne atunci relevanța Bisericii Ortodoxe în cultura română, dacă această cultură nu mai este o adresă clară, o identitate coerentă? Vorbim, oare, aceeași limbă, când discutăm în cadrul bisericesc-teologic de „cultură”, respectiv „dialogul între Biserică și cultură” cu modul de înțelegere și abordare a culturii în discursurile culturale contemporane? Sau ne raportăm la o realitate deja apusă? Ce mai înseamnă astăzi un „om de cultură” și ce relevanță are această paradigmă pentru societate? Există (încă) diferențe de abordare a acestei teme fundamentale în Estul și Vestul Europei? Dacă da (adică dacă în Răsărit omul de cultură încă reprezintă un punct de reper al societății, sau cel puțin un deziderat), atunci la ce provocări trebuie să facă față diaspora ortodoxă (românească) din Occident, în raportul ei față de cultura/culturile țărilor occidentale, astfel încât dialogul misionar cu aceste

8 Corinan Șuteu, *Cultura, un bun „nepereche”*, in: Dilema veche nr. 727 (25-31 ianuarie 2018): <https://dilemaveche.ro/sectiune/tema-saptamanii/articol/cultura-un-bun-nepereche> (accesat: 13.02.2020).

9 Ileana Nicoleta Sălcudean, *Social și cultural în context european. Resemantizarea culturii în paradigma socio-politică europeană*, Cluj-Napoca: Risoprint 2013, 175-176.

realități și discursuri culturale să nu se orienteze după un model inadecvat (propriu spațiului est-european), ci să aibă aderență la societatea respectivă? Și, în sfârșit, marea întrebare: Poate redeveni Biserica creatoare, inspiratoare de cultură în secolul XXI? În ce fel și cum poate fi evitat pericolul auto-ghetoizării, în contextul unui mainstream cultural care nu se poate sustrage marilor întrebări ale omului și, prin urmare, unor căutări de ordin spiritual, dar refuză religiosul? Dacă, totuși, credem că creștinismul sau Biserica pot redeveni creatoare sau inspiratoare de cultură: e mai ușor acest lucru în spațiul autohton, pătruns de matricea ortodoxă, dar bulversat de noul context postmodern? Sau șansa unei noi sinteze între Ortodoxie și cultura (modernă) este mai mare în Diaspora, unde, în lipsa unor matrice deja existente, Biserica poate intra într-un dialog mai dinamic, mai curajos cu mentalitatea contemporană?

Nu voi răspunde direct la astfel de întrebări, în sine posibile și absolut pertinente. Voi merge un pas mai departe și, înainte de a ajunge la contextul Diasporei, voi încerca să numesc câteva concretizări ale relației Biserica Ortodoxă – cultura română în contemporaneitate.

2. Cultura în Biserică și/sau religiosul în cultură?

Când vorbim despre relația dintre Ortodoxie și cultură am putea diferenția două mișcări, una ad intra (adică prezența, implicația și relevanța actului cultural în Biserică), și alta ad extra (adică relevanța valorilor Ortodoxiei pentru cultura contemporană).

Aș începe cu a doua. Rolul determinant al Ortodoxiei în istoria culturii române este evident. Cum stă situația în actualitate? Cea mai la îndemână este referința legată de personalități ale Bisericii care sunt și au fost recunoscute pentru contribuția lor culturală. Valeriu Anania, Nicolae Steinhardt, Dumitru Stăniloae șamd. Nu trebuie să te declari ortodox practicant pentru a aprecia dramaturgia lui Valeriu Anania, Jurnalul fericirii al lui Steinhardt sau să te inspire din înțelepciunea Filocaliei. Dar și iconografia poate deveni punct de reper pentru un anumit fel de a înțelege arta românească. Grigore Popescu, de pildă, este apreciat – aș putea să spun – cel puțin la fel de mult, dacă nu chiar mai mult de către istoricii și criticii de artă (de pildă Răzvan Theodorescu sau Ecaterina Cincheza-Buculei) ca și de către Biserică. Exemplele ar putea continua, țin însă de excepțional.

În cealaltă direcție, a prezenței culturii profane în Biserică (pentru că avem și o cultură eminentă bisericească), putem constata o preocupare

constantă a Bisericii în tot sec. XX, cu atât mai mult în zilele noastre. Faptul că astăzi vorbim mai des de programe sau centre cultural-misionare nu înseamnă că această preocupare nu a existat și înainte. Ortodoxia românească a arătat aici, față de alte Biserici autocefale, un interes deosebit. Cu toate acestea, dacă suntem sinceri, ar trebui să facem niște nuanțări necesare. Aș diferenția trei abordări: Există și între credincioșii ortodocși români un curent de opinie care crede că literatura, artele vizuale, arta teatrală, filozofia etc. nu sunt relevante pentru experiența sau aprofundarea credinței, ci, din contră, pot fi chiar o piedică. Cel mult cultura țărănească, adică folclorul mai mult sau mai puțin muzeal, ca expresie a credinței nealterate, poate fi concludentă. Cultura modernă însă, nu. Nicolae Bălan ar fi criticat o astfel de abordare, însă ea există în ortodoxia românească, chiar dacă nu este asumată instituțional. O reînviere a semănătorismului, oricât ar fi ea de bine intenționată, nu poate satisface cultural toată pleroma Bisericii. E frumos să vezi tineri îmbrăcați în costume naționale (mai mult sau mai puțin afectate de kitsch), însă la fel de necesar este să îi acceptăm și să îi susținem pe toți tinerii care îl caută pe Dumnezeu, indiferent de cultura vestimentară la care aderă.

O cale de mijloc și în același timp probabil mainstream-ul credincioșilor – lipsesc din păcate studii sociologice în această direcție – consideră că acea cultură este „bună” pentru credință care transmite valori religioase. Adică, alegem de la marii poeți, poezia lor religioasă; căutăm în marile muzee de artă, scenele și reprezentările biblice, desigur cele pertinente și acceptabile; restul e irelevant, dacă nu scandalos. Teatru da, dar mai ales teatru de inspirație religioasă. Sau, dacă vedem un Shakespeare, să fie o regie clasică, realistă. Brâncuși e indubitabil al nostru, în rest, arta modernă e o schimonoseală, chiar dacă e Kandinsky sau Paul Klee. Fără a vrea să caricaturizez această abordare, țin să cred că ea este cea mai des întâlnită în ortodoxia românească actuală. Ea tinde spre extinderea criteriului „Tradiției” valabil în context religios – și asupra domeniului culturii profane: ce e „clasic” e acceptat în mod firesc ca bun cultural universal, ce e „modern”, „postmodern” e privit cu scepticism, ca fiind un produs occidental, care poartă amprenta secularizării. Această amalgamare nereflectată a criteriilor de valoare culturală trebuie pusă sub semnul întrebării, în primul rând pentru că creștinismul nu este chemat să dea note diferitelor produse sau epoci culturale, ci să intre în dialog cu ele, căutând mereu să recunoască în ele

– chiar și acolo unde evidențele par să spună contariul – elemente sau seminte ale Adevărului, logoi spermatikoi.

O a treia abordare ține de excepțional și caută sensuri ale credinței și în acele manifestări culturale autentice, care nu sunt în mod declarat religioase, dar au un conținut spiritual subliminal sau o interogație teologică intrinsecă. Cel mai bun exemplu ar fi aici tot Nicolae Steinhardt, care în corespondența sa cu Zaharia Sângeorzan revine deseori asupra acestei chestiuni. Întrebat despre rolul literaturii religioase românești, Steinhardt răspunde că mai importanți decât autorii consacrați de literatură religioasă sunt „autorii profani”. Aceștia „sunt acei care mai ales exprimă sentimentul religios al unei națiuni, azeziunea ei la Misterul fascinant și cutremurător. Autorii de specialitate pot fi <interesanți>, chiar adânci, dar revelatori sunt prozatorii și poeții mireni. La ei palpită duhul credinței, acolo se află esența vie.”¹⁰ Prin urmare, în viziunea lui Steinhardt, credința nu poate, ci trebuie să se hrănească și din frământările artistice și/sau literare care nu par, la prima vedere, să fie religioase. În schimb, „literatura dulceagă și pilduitoare”, chiar dacă de inspirație religioasă, este una „searbădă”¹¹.

La acest capitol cred că suntem deficitari. Există o anumită angoasă a omului bisericesc față de cultura profană modernă. Chiar și când avem de-a face cu mari poeți, cum este Ana Blandiana, de altfel fiică de preot, nu ne este la îndemână să vedem în poezia lor, un mod de grăire care poate hrăni credința. Mai ales atunci când aceste creații cuprind elemente critice la viața Bisericii în lume sau momente de îndoială pe drumul credinței. Aici, pentru mulți dintre noi, este limita. Mă refer mai ales la volumul de poezii „Patria mea, A4” (2010), de pildă poezia „În frescă”:

„Ctitori purtându-și în brațe cu greu
Mănăstirile,
Ca pe un capital convertibil
La change-office-ul vieții de apoi;
Călugări tineri
Cu doctorate la Cambridge
Și odăjdii sărutate
De țărâncile bătrâne

10 Zaharia Sângeorzan, *Monahul de la Rohia. N. Steinhardt răspunde la 365 de întrebări*, București : Humanitas 2004, p. 70.

11 Zaharia Sângeorzan, *Monahul de la Rohia. N. Steinhardt răspunde la 365 de întrebări*, p. 70.

Târându-se în genunchi
Pe lespezile cu inscripții chirilice;
Megafoanele
Transmițând slujba
Până în curtea plină de corturi,
Până în șoseaua pe marginea căreia
Sunt parcate mașinile
Așteptându-și sfințirea;
În timp ce credința –
Asemenea rândunelelor
Care pătrund sub cupolă
Zburătăcite de clopote –
Se rotește speriată,
Se lovește de pereții pictați,
De Pantocrator,
Coboară
Și se așează cuminte în frescă.¹²

Țin să cred că, pornind de la exemplul lui Steinhardt, ne-am putea elibera de anumite angoase și am putea reintra, ca teologi, într-o piață deschisă a dialogului cultural, în care să luăm în serios (acesta ar fi primul pas) și acele acte și fenomene culturale care, la prima vedere, par să ne provoace. Nu vorbesc desigur de forme pseudo-artistice de denigrare a Bisericii sau a vieții religioase. De multe ori însă, ca în cazul Anei Blandiana, în spatele unor expresii literare sau artistice aparent critice, stau sensibilități creatoare, care au o legătură profundă cu relaționarea omului cu Dumnezeu sau cu creația.¹³

3. Diaspora

Principial, aceste considerații preliminare sunt valabile *mutatis mutandis* și pentru diaspora. Însă contextul viețuirii ortodoxe românești în diaspora aduce cu sine o serie de provocări suplimentare privind relația între

12 Ana Blandiana, *Patria mea A4. Poeme noi*, București: Humanitas 2010, p. 5.

13 Un bun exemplu de valorificare teologică a unui mare poet modern ne-religios: Sorin Dumitrescu, *Criteriile axiologiei teologice a limbajului*, in: idem, *In memoriam Nichita. Tablou cu orbi. Metalingvism și marginalizare*, București: Anastasia 2013, 23-34.

cultură și credință. Cea mai mare provocare este aceea a integrării treptate într-un nou spațiu cultural, cu o istorie aparte a relaționării între credință și cultură, cu o înțelegere proprie a acțiunii publice a Bisericii

Voi restrânge analiza cazului Diasporei la situația românilor ortodocși din spațiul occidental european, mai ales din spațiul german unde am trăit un an în Elveția, 10 ani în Germania și 10 ani în Austria. Voi încerca o abordare fenomenologică, descriptivă, pentru ca mai apoi să formulez niște perspective și niște opinii personale.

3.1. Tipologii diferite

Spre deosebire de exilul românesc, care a avut nu doar un caracter politic, ci indubitabil și o consistență culturală de anvergură (E. Ionesco, E. Cioran, M. Eliade, C. Brancusi, dar și V. Ierunca, M. Lovinescu etc.), emigrația românească masivă din ultimele două decenii este primordial determinată de factorul economico-social. Chiar și acolo unde vorbim de fenomenul exportului de creiere, avem de-a face cu studenți, cercetători sau specialiști consacrați în primul rând în domeniul științelor exacte, care se integrează de la bun început într-un cadru instituțional dat. Nu putem vorbi deci de o motivație prioritar culturală a emigrării, cu atât mai puțin una religioasă, ci una care ține de șansele de afirmare profesională, științifică și, implicit, social-economică. Negreșit însă, românul ajuns în Occident, indiferent dacă este vorba de inginerul performant, de doctorul specializat, de finanțistul de la multinaționalele europene, de muncitorul necalificat ajuns din mediul rural al României pe șantierele marilor metropole europene sau de femeia de la țară angajată ca îngrijitoare a vârstnicilor unei Europe occidentale îmbătrânite, indiferent despre cine este vorba și care este motivația stabilirii sale în Occident, viețuirea sa în diaspora are de la bun început și un impact cultural asupra identității sale. Ce acomodări, transformări, asimilări interculturale au loc aici este ceva care de abia acum începe să devină obiectul studiilor sociologice, dacă îi avem în vedere pe români. Pentru problema identităților culturale și religioase a musulmanilor în Europa Occidentală există deja o sumedenie de studii sociologice.

Va trebui deci să mă rezum la observații personale. Aș distinge aici mai multe tipologii – dar voi restrânge aria acestora asupra acelor români care au sau caută în diaspora un contact, chiar și minimal, cu Biserica.

Prima tipologie este cea a conservării stricte a identității naționale în noul spațiu socio-cultural. E de ajuns să vizitezi câteva website-uri ale

parohiilor ortodoxe românești din Occident, pentru a vedea că majoritatea activităților culturale se axează ori pe mult folclor (cultura populară, inclusiv cea culinară) ori pe cultul marilor clasici (Eminescu, de pildă). Fără a diminua în nici un fel rolul unei astfel de abordări, ea este negreșit una limitată. Tot în aceeași cheie, dar la un registru mai elevat, s-ar încadra și osteaneala multor preoți și parohii pentru cultivarea limbii și literaturii române în rândul enoriașilor. Ca unul care promovez și am promovat în parohia pe care o păstoresc dragostea pentru tradiția autentică a portului popular, pentru creațiile marilor poeți și scriitori români, dar și pentru limba, literatura și istoria poporului român (prin cursuri pentru copii și alte activități), nu aș vrea în nici un caz să pun sub semnul întrebării o asemenea abordare. Ea este absolut necesară, dar nu și suficientă, din două motive: 1. cultura română nu înseamnă doar folclorul național și marii clasici, 2. cei cărora ne adresăm în diaspora (mai ales românii din a doua generație) cresc în niște coordonate culturale complexe lipsite de o ancorare sau interpretare ortodoxă. Prin urmare, dacă paradigma culturală a Bisericii Ortodoxe în diaspora se reduce doar la prezervarea unei matrice culturale românești (și aceasta limitată la nivelul emoțional și cognitiv al elevilor din Școlile Primare din România), atunci riscăm ca cel târziu odată cu ajungerea la maturitate a celei de-a doua generații din valul de emigrație de după 2000, tinerii noștri (dacă nu și părinții lor, asimilați și ei între timp) să vadă în identitatea creștin-ortodoxă o relicvă a trecutului.

A doua tipologie, mai rar întâlnită în rândul credincioșilor fervenți, dar prezentă, este cea a pseudo-emancipării culturale. Scârbiți de sistemul politic și social din România, mulți români rămân legați doar familiar sau culinar de rădăcinile lor. Ajunși în Occident, unii dintre ei își asumă cu o grabă ciudată orice pare a fi altfel decât le este lor familiar; tot ce funcționează în societatea occidentală devine bază a emancipării pseudo-culturale. În această ecuație, nu numai cultura generală românească devine victimă, ci și practica vieții ortodoxe. Tot ce e românesc, și ortodox pe deasupra, e retrograd. Când vin, de pildă cu ocazia Botezurilor sau Cununiilor, în Biserică, astfel de oameni așteaptă să li se confirme negativul autoconstruit, prejudecățile legate de preoți, de instituție. Când văd că lucrurile nu stau chiar așa, intră într-o mini-criză interioară. Se bucură să vadă că și Ortodoxia românească în diasporă este în pas cu timpul, că preotul poate vorbi germană mai bine decât ei etc., dar asta îi obligă totodată să-și pună sub semnul întrebării paradigma contrastelor în care gândiseră lucrurile

până atunci. Pentru reprezentanții acestei tipologii, Biserica ocupă în definitiv doar un rol decorativ în cadrul unei identități culturale depășite; ea poate fi cel mult o surpriză plăcută, mai rar o perspectivă de viitor. Pentru asta ar fi nevoie de o reconciliere cu propriul trecut, o asumare a unei identități de tip sinteză, nu antiteză. Un exemplu: deși în Austria, religia ortodoxă se predă în școli, cu profesori de religie ortodocși plătiți de stat, întâlnim și părinți care vor ca propriii lor copii (botezați ortodox) să fie declarați ca nefiind ortodocși (adică fără apartenență religioasă), doar pentru a putea fi încadrați la ora paralelă de religie catolică; argumentul: pentru a nu fi minoritari, pentru a nu fi marginalizați. Nu vorbim de oameni care s-ar afla într-un conflict de conștiință cu Biserica, ci de simpla dorință de a adera formal la identitatea cultural-religioasă a unei majorități. Asta, într-un oraș ca Viena, unde la ora actuală peste 30% din populație este de altă naționalitate decât cea austriacă¹⁴ și unde 51% dintre copiii școlari au altă limbă maternă decât germana. În plus, doar 33,5% din populația Vienei (în anul 2017) mai era de confesiune romano-catolică¹⁵, deci nu se mai poate vorbi de o majoritate catolică. Alt exemplu: părinți români care își dau copiii la grădinițe musulmane, unde se învață și arabă, pentru simplul motiv că acolo există program prelungit sau acolo au primit cel mai repede un loc la grădiniță. Lista cu astfel de exemple ar putea continua.

O a treia tipologie este indiferența culturală, atât referitoare la identitatea românească, cât și la mediul cultural nou în care s-a ajuns. O parte dintre românii ortodocși care frecventează Biserica întârzie să își pună probleme identitare de ordin cultural, pornesc de la premisa că societatea în care trăiesc este un spațiu neutru din punct de vedere cultural, în care fiecare își menține intactă identitatea cu care a venit: locuiești fizic în Austria sau Germania, dar temele sociale, politice, biografice sunt legate în mod exclusiv – prin consumul în mod exclusiv de mass media în limba română – de ce este „acasă”. O parte dintre ei sunt cei care nu au acces decât rudimentar la limba țării în care au emigrat. Copiii lor învață nu doar o limbă la care ei nu au acces, ci și deprind niște valori culturale, își formulează niște opinii de viață – inaccesibile părinților. La adolescență are loc marea trezire. Din ce în ce mai multe cazuri de acest gen întâlnim în pastorație: părinți până

14 <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/703093/umfrage/auslaenderanteil-in-wien/> (accesat: 13.02.2020).

15 <https://www.erzdioezese-wien.at/site/presse/article/30913.html> (accesat: 13.02.2020).

atunci indiferenți la chestiunea identitar-culturală sunt surprinși că ai lor copii aderă la adolescență la diferite idei, comportamente, valori cu totul noi, dacă nu chiar contrare eticii ortodoxe. Aceste provocări erau însă de la bun început în datul cultural al societății în care au emigrat; dar au fost ignorate cu desăvârșire. Neexistând exercițiul dezvoltării unui discernământ creștin față de ele, printr-o relație vie și frecventă cu Biserica (unde astfel de lucruri sunt tematizate), aceste provocări culturale devin dintr-o dată bariere sau chiar catastrofe biografice.

Indiferența culturală nu este însă apanajul celor mai puțin integrați din punct de vedere social sau lingvistic. Întâlnim constant oameni foarte bine pregătiți în profesia lor și participanți constanți la slujbele Bisericii, al căror dezinteres însă pentru orice discurs sau fapt cultural, indiferent dacă de origine românească, sau de origine occidentală, este asumat în mod deschis. În accepția lor, Biserica trebuie să se ocupe doar de credință, nu și de cultură. Religie, mistică, evlavie – da, perspectivele și sintezele culturale ale credinței – nu.

O a patra tipologie, care din perspectiva mea, este singura de viitor, este cea a asumării interferențelor culturale, de pe poziția statornică a unei identități ortodoxe cu rădăcini românești, dar deschisă la un dialog de îmbogățire reciprocă inter-ortodoxă, inter-culturală și chiar ecumenică. Ea poate porni inițial de la prima abordare sau tipologie (cea de conservare), dar cu timpul ajunge să înțeleagă inevitabilul unei dinamici interculturale, la o deschidere a mesajului și a trăirii credinței în limba și cultura nouă în care viețuiești. Dialog nu înseamnă asimilare, ci un proces de inculturare asumat cu discernământ, în care identitatea proprie nu este asemeni unui buletin expirat ținut la sertar, la păstrare, ci un loc viu de ființare și relaționare cu alte identități culturale.

3.2. Perspective

Miza unei astfel de atitudini nu este însă interculturalitatea ca atare, adică adăparea firească din mai multe matrice sau izvoare de cultură autentică, ci în ce măsură identitatea creștină ortodoxă devine un factor activ, misionar, de dospire a întâlnirilor culturale avute, în mod inevitabil, într-o societate pluralistă ca cea occidentală.

Ca perspectivă, în încheiere, aș spune că avem nevoie de o teologie practică a diasporei. Momentan, pastorația și misiunea în diasporă, deși este o prioritate pentru Biserica Ortodoxă Română, pornește de la premisa

pastorală a unei prelungiri a patriei și a evlaviei autohtone românești într-o altă coordonată geografică. Diaspora înseamnă însă, cel târziu odată cu trecerea de la prima la a doua generație, încadrarea și integrarea nu doar socială-financiară, ci și culturală. Ce ne facem când enoriașii noștri (născuți și crescuți în Occident) nu mai simt nostalgia unei culturi tradiționale românești, dar se hrănesc duhovnicește din Tainele Bisericii? Biserica nu se află în deplasare sau în cantonament în diaspora, ci ea trebuie să prindă rădăcini într-un spațiu cultural nou. Ea nu este chemată să întrețină nostalgii mundane, chiar dacă dragi nouă, ci să trezească dorul eshatologic către Cer, „nostalgia Paradisului” care se află înaintea noastră. Forța Bisericii stă tocmai în acest impact eshatologic continuu asupra oricărei culturi și oricărei epoci a istoriei. Când această forță eshatologică se pierde sau devine secundară, amprenta cultural-istorică a credinței creștine riscă să devină mai importantă decât esența, decât kerygma apostolică. Soluția? Să rămânem conservativi în cele ale credinței, ale dogmei (deși conservativ înseamnă aici în primul rând ancorat în Adevărul veșnic al Revelației, nu în trecutul istoric), dar să fim mereu în mișcare în cele ale culturii, pentru a rămâne alături de oameni. Păstrăm credința și Tradiția, însă nu dogmatizăm folclorul sau tradițiile acumulate în anumite condiții istorice și geografice.

Prin urmare, ceea ce noi repetăm cu obstinație și mândrie, că Biserica Ortodoxă Română a fost creatoare de cultură, este în prezent o provocare mai ales în Diaspora. Aici, cheștiunea este una de supraviețuire misionară.

CARTE VECHĂ ROMÂNESCĂ DIN SECOLELE XVI ȘI XVII ÎN COLECȚIA SPECIALĂ A BIBLIOTECII MITROPOLITANE DIN SIBIU

Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel PAVEL
Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu

Abstract

The history of the Metropolitan Library of the Faculty of Theology "Andrei Șaguna" in Sibiu, as a beacon of Romanian spiritual culture, is closely linked to the metropolitan cathedral and the diocesan center in the person of the Metropolitan of Transylvania as part of a series of pastors who were themselves of this establishment of Romanian theological culture: Andrei Șaguna, Nicolae Bălan, Nicolae Colan, Nicolae Mladin, Ilarion Pușcariu (whose personal library was left by will to the students of the Andreian Theological Academy in 1922), Ioan Lupaș, Grigorie Marcu, Liviu Stan, Mircea Păcurariu (the Mircea Păcurariu fund still exists today) and the list does not end here.

Keywords:

The history of the Metropolitan Library, Romanian theological culture, metropolitan cathedral and the diocesan

Istoria Bibliotecii Mitropolitane a Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, ca un far de cultură spirituală românească, este strâns legată de catedrala mitropolitană și de centrul eparhial în persoana mitropolitului Ardealului ca parte dintr-o serie de păstori ce au fost ei înșiși ctitori ai acestui așezământ de cultură teologică românească: Andrei Șaguna, Nicolae Bălan, Nicolae Colan, Nicolae Mladin, Ilarion Pușcariu (a cărui bibliotecă personală a fost lăsată prin testament studenților Academiei Teologice Andreiene în 1922), Ioan Lupaș, Grigorie

Marcu, Liviu Stan, Mircea Păcurariu (există și astăzi fondul Mircea Păcurariu) și lista nu se oprește aici.

De asemenea, se cuvine să amintim și să nu uităm o realitate istorică în față căreia ne putem apleca ori de câte ori ne simțim copleșiți și în impas teologic ori slăbiți în credință, și anume că la umbra acestei biblioteci seculare a Facultății de Teologie din Sibiu au studiat și s-au format oameni de o înaltă cultură teologică dăruitori Bisericii Ortodoxe Române, din Țară și de pretutindeni: înalți ierarhi, în frunte cu Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, mari profesori de Teologie, printre care și Părintele Dumitru Stăniloae, mulți academicieni și mai ales generații de slujitori ai altarului străbun.

Începutul bibliotecii este plasat de istorici și cercetători încă din perioada când reședința episcopală (sau mitropolitană, putem considera ca început istoric al existenței Bibliotecii Mitropolitane a doua jumătate a sec. XV, deci înainte de 1481) nu își stabilise încă sediul la Bălgrad (Alba Iulia), ci timp de șapte decenii a supraviețuit în Feleac, zona Clujului.

Prin așezarea sediului de reședință al Mitropoliei Ardealului la Alba Iulia, colecția se îmbogățește considerabil prin activitatea culturală intensă oglindită îndeosebi în seria tipăriturilor bălgrădene apărute pe parcursul sec. XVII și acest lucru se poate verifica prin inventarul făcut cu ocazia Dării de seamă despre averea Mitropoliei, întocmită de către mitropolitul Sava Brancovici în iunie 1680, ca urmare a hotărârii sinodului de acuzare a mitropolitului, ținut din porunca principelui Mihai Apaffi.

Istoria tezaurului de carte se întrerupe pe parcursul a mai bine de un secol, mai precis până la alegerea episcopului Vasile Moga, la anul 1811, în fruntea Episcopiei ortodoxe a românilor din Transilvania, perioadă în care nu putem vorbi despre o existență bine întemeiată și structurată a bibliotecii. Roadele venirii sale în scaunul vlădicesc se pot traduce și prin organizarea Seminarului teologic și tipărirea de cărți ortodoxe românești în tipografiile sibiene.

Totuși, se poate vorbi despre existența unei biblioteci particulare pe timpul vicarului „neunit” Ioan Popovici de Hodol, din fondul căruia două volume se păstrează astăzi în bibliotecă noastră: un volum din „Viețile sfinților” editate de mitropolitul Dosoftei la Iași 1682 și „Pravoslavnică învățătură”, București, 1794.

Putem vorbi, însă, și despre istoria nouă a bibliotecii Mitropoliei Ortodoxe Române a Transilvaniei odată cu venirea mitropolitului Andrei Șaguna și putem invoca aici un exemplu elocvent: cumpărarea integrală, de

către Andrei Șaguna, a bibliotecii protopopului ortodox Nicolae Vitcovici din Budapesta, precum și alte achiziții din Viena, Budapesta, Țara Românească, Moldova. Cu dragoste de carte și mîgală și-au adus contribuția la aranjarea, catalogarea și inventarierea științifică a fondurilor de carte o serie de bibliotecari ce merită a fi menționați: Arhim. Ilarion Pușcariu, care inventariază biblioteca personală a lui Andrei Șaguna, trecând-o, după trecerea la cele veșnice, în posesia Mitropoliei; prof. Eugen Todoran, care revizuieste întreaga bibliotecă a profesorilor în anul 1914; prof. Ilie Beleuță care, la inițiativa lansată de prof. Nicolae Colan, dotează biblioteca cu seria completă a colecției Migne, în anul 1924; profesorii Liviu Stan, Teodor Bodogae și Ioan Beju își aduc și ei contribuția la inventarierea și îmbogățirea fondurilor bibliotecii.

Biblioteca Mitropolitană din Sibiu rămâne una dintre cele mai vechi biblioteci din țară și cuprinde aproximativ 50.000 de volume, multe dintre ele de o vechime considerabilă și de o valoare inestimabilă. Prin reamenajarea (din anul 2015) și mai ales prin schimbarea vechilor rafturi cu un sistem modern, asemănător marilor biblioteci din străinătate, s-a economisit mult spațiu de depozitare pentru alte lucrări care vor fi achiziționate. De asemenea, spațiile au fost igienizate și cărțile sunt acum depozitate în condiții mult mai bune.

Odată cu intrarea Facultății de Teologie în Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Biblioteca Mitropolitană, tutelată de Facultatea de Teologie „Sf. Andrei Șaguna”, a fost și este considerată filială a Bibliotecii Centrale Universitare. Arhiva cuprinde: 97.000 documente de arhivă; cca. 610 obiecte liturgice (antimise); 839 fotografii; câteva zeci de hărți, diplome și sigilii. La sfârșitul anului 2019, Catalogul Online general al Bibliotecii Centrale cuprindea 497.170 volume, adică 321.312 resurse bibliografice (titluri), din care 58.244 volume, respectiv 53.112 resurse bibliografice (titluri) aparțin Bibliotecii Facultății de Teologie.

Dintre piesele de rezistență a căror valoare dau greutate bibliotecii noastre evocăm doar câteva exemple: 1. Ceaslovăț, Bălgrad, 1685 (este tipărit și tradus din slavonă de preotul român Ioan Zoba din Vinț și cuprinde slujbele de noapte și de zi. În prefața cărții, Ioan Zoba din Vinț arată, că a tradus această carte, văzând neînțelegerea de către popor a limbii slavone în biserică); 2. Sicriul de aur, Sas-Sebeș, 1683 (reprezintă o carte de predică pentru îngroparea tuturor morților, tradusă și tipărită de preotul român Ioan Zoba din Vinț, notar al soborului mitropolitan al Bălgradului,

pe timpul Principelui transilvan Mihail Apafi); 3. Dosoftei, Viața Svinților, Iași, 1682-1686, vol. I și II (este prima culegere hagiografică în limba română); 4. Șapte taine ale besearecii, Iași, 1644 (este o explicare a celor 7 Sfinte Taine, sub formă catehetică, adică întrebări și răspunsuri. Se aseamănă și cu o pravilă, căci fiecare Taină este explicată și pe temeiul canoanelor, cu felurite comentarii din dreptul bizantin și canonic) etc.

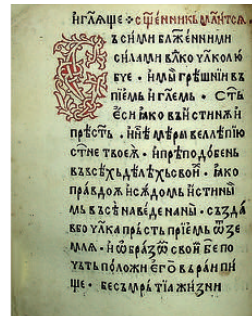
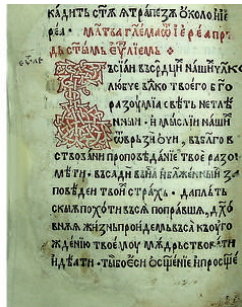
Secolul XXI găsește biblioteca Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” modernizată, cum am văzut mai sus, prin intervențiile făcute în 2015, mult îmbogățită, dar vizitată, din păcate, tot mai puțin de cititori, în ciuda comorilor cărturărești pe care le deține.

În cele ce urmează, vom prezenta câteva volume din biblioteca noastră.

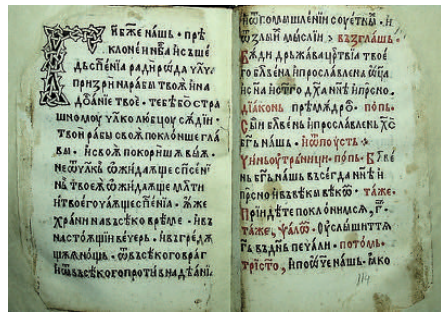
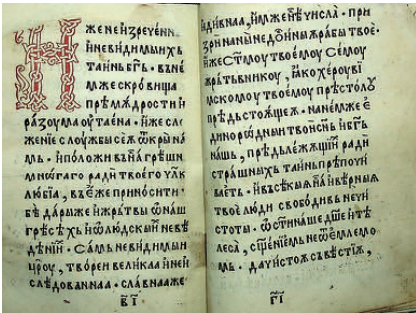
Liturghier slavonesc – tipărit de ieromonahul Macarie, 1508, Târgoviște.

Este prima tipăritură imprimată în Țările Române și primul liturghier ortodox tipărit, unul din cele cinci exemplare păstrate până în prezent, traducerea slavonă a acestei cărți, se pare că ar fi fost realizată de către patriarhul Nifon, cât timp a stat în Țara Românească.

Textul este în limba slavonă de redacție medio-bulgară și conține cele mai des săvârșite slujbe din cultul Bisericii Ortodoxe: Liturghiile Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Vasile cel Mare și a Darurilor înainte sfințite, alături de slujba parastasului (pomenirea morților), molitfa (rugăciunea) de iertare a păcatelor etc. Această primă tipăritură, deși apărută la Târgoviște, a circulat și în Transilvania unde a conservat credința ortodoxă în rândul românilor și le-a cultivat conștiința că au același sânge cu cei de peste munți, din Țara Românească.¹

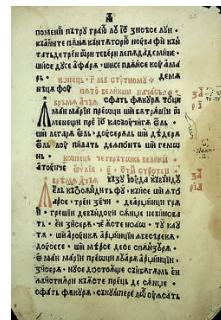
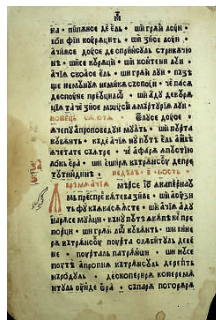
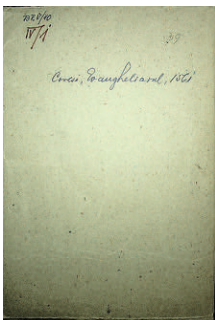


1 Doina Braicu, pr. Victor Bunea, *Carte vechе românească din secolele XVI-XVII în colecțiile Arhiepiscopiei Sibiului*, Sibiu, 1980, p. 48-49.



2. Evangheliar românesc, tipărit de diaconul Coresi, Braşov, 1561

La exemplarul pe care îl deţine biblioteca, lipseşte începutul și sfârșitul cărții. Tradcerea și tipărirea românească este făcută de Diaconul Coresi. Pe foaia 22-24 este menționat cumpărătorul: „Am dat pre ea 7 florinți. Văl(ea) t 7225”, adică anul 1712.²



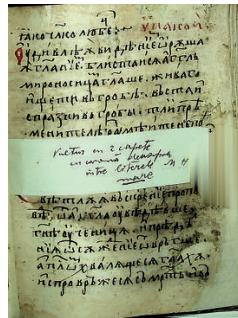
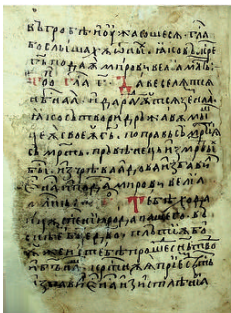
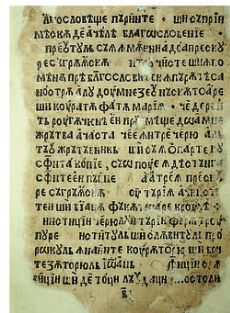
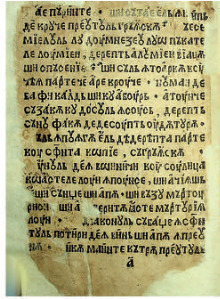
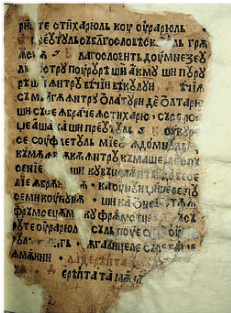
3. Liturghier românesc, tipărit de diaconul Coresi, Braşov, 1570

A fost descoperit în Șcheii Braşovului de cercetătorul Nicolae Sulică, din Tg. Mureş, apoi predat în 1953, prin achiziție, Bibliotecii Mitropolitane din Sibiu.³

Exemplar unicat, restaurat în 2008. Reprezintă prima ediție în limbă română a Liturghierului, cuprinde doar „Rânduiala dumnezeешilor proscomidii” și „Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur”, având 42 file, constituite

2 Doina Braicu, pr. Victor Bunea, *Carte veche românească din secolele XVI-XVII în colecțiile Arhiepiscopiei Sibiului*, p. 49.

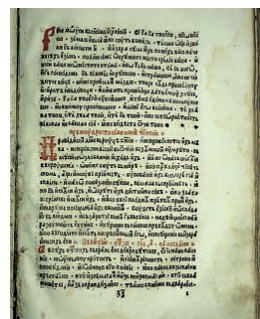
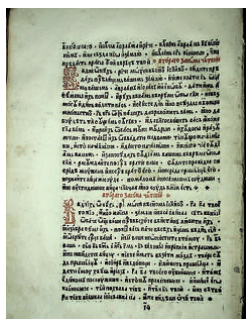
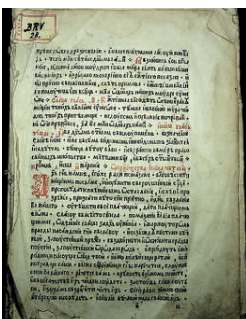
3 Doina Braicu, pr. Victor Bunea, *Carte veche românească din secolele XVI-XVII în colecțiile Arhiepiscopiei Sibiului*, p. 51.



în 11 caiete formatul 80, dimensiunile 18,5 x 14 cm, 17-24 rânduri pe pagină, lipsind atât începutul, cât și sfârșitul.

4. Sbornic slavn, tipărit de diaconul Coresi, Sas Sebeș, 1580

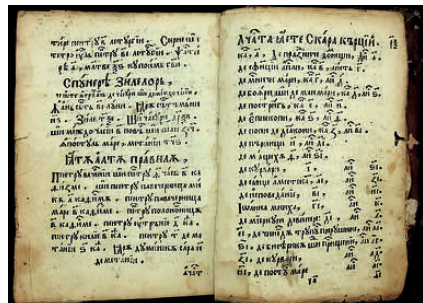
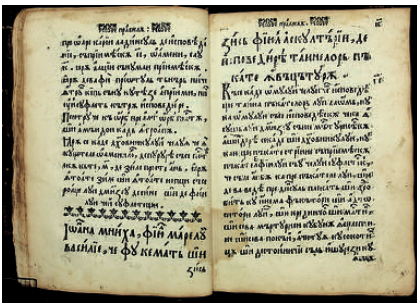
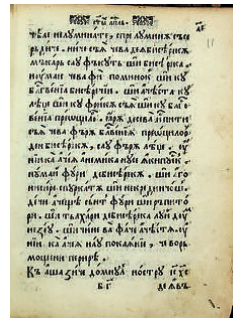
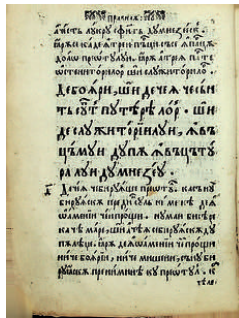
Sunt cunoscute 13 exemplare: 9 păstrate în țară, iar 4 în străinătate (Mănăstire Hilandar – Sfântul Munte Athos, Muzeul istoric din Moscova, Biblioteca Națională din Belgrad și Biblioteca Patriarhiei Serbiei). Cartea este bogată în xilogravuri, este ornată cu vignete de mari dimensiuni, precum și cu șapte gravuri care înfățișează scene ale praznicelor și sfinți. În epilog sunt menționați: editorul, Diaconul Coresi, mitropolitul ortodox al



Transilvaniei, Ghenadie și principele protector Cristofor Bathory, cel care a îngăduit realizarea cărții.

5. Pravila (cea mică), tipărită la Govora, 1640

Pravila de la Govora sau Pravila bisericească cuprinde 164 file și este prima carte de legi – bisericești și civile - tipărită în limba română, tradusă de călugărul erudit de la mănăstirea Bistrița, Mihail Moxa (sau Moxalie), după un nomocanon slav și adaptată condițiilor sociale și politice locale.



Este tipărită, în șapte săptămâni, de tipografi Meletie Macedoneanul și Ștefan de Ohrida, la mănăstirea Govora, în cea de-a doua tipografie cunoscută în Țara Românească, înființată de domnitorul Matei Basarab (în 1637).

6. Carte românească de învățătură sau Cazania lui Varlaam, 1643, Iași

Cazania lui Varlaam, cu titlul complet „Carte românească de învățătură la dumenecele preste an și la praznice împărătești și la svânti mari”, este prima carte tipărită în limba română în Moldova și în același timp una din cele mai de seamă din istoria vechii culturi românești. Prin conținutul său cât și prin frumusețea graiului întâlnit în predicile sale, a cunoscut cea mai

largă răspândire între vechile tipărituri românești, a fost ”cea mai citită carte din trecutul nostru” (Dan Simionescu) și ”deține în limba română un loc analog Bibliei lui Luther în cultura germană” (G. Ivașcu), contribuind astfel nu numai la apărarea Ortodoxiei, ci și la întărirea conștiinței de unitate națională românească. Este o lucrare masivă, cu 506 file (1012 pagini), reprezentând o culegere de traduceri din greacă sau slavonă ale unor cazanii mai vechi la duminici și la sărbători, scrise de Damaschin Studitul (cel mai bun teolog grec al sec. 16) și de alți autori rămași necunoscuți. Mitropolitul Varlaam al Moldovei nu este nici autorul nici traducătorul acestei culegeri, dar are meritul de a fi strâns într-o lucrare unitară vechile cazanii traduse sau prelucrate din greacă și slavonă, care circulau în manuscris în Transilvania și Moldova, de a le fi stilizat și de a le fi dat la tipar spre folosul neamului românesc, ca dar limbii române.

Cazania prezintă un interes deosebit din punct de vedere lingvistic, aducând un aport fundamental la formarea și unitatea limbii române literare. Ea are cea mai îngrijită formă de exprimare a limbii române în prima jumătate a sec. al 17-lea, o limbă apropiată de cea populară, plastică, expresivă, curățită de multe slavonisme ale limbii literare românești din sec. al 16-lea. Ea are două părți: partea întâi cuprinde 54 de cazanii la duminici (13 ale Triodului, 9 ale Penticostarului și 32 ale Octoihului), iar partea a doua cuprinde 21 cazanii la sărbătorile împărătești și ale sfinților. Fiecare cazanie duminicală 4 părți: cuvântul introductiv la Evanghelie, pericopa evanghelică a zilei, învățătura întâi și învățătura a doua. Ea este, de asemenea, una din cele mai artistice opere tipărite din vechea cultură românească, fiind ilustrată cu numeroase gravuri în lemn ce reprezintă scene biblice, chipuri de sfinți, frontispicii, viniete, inițiale înflorate etc.

Cazania a circulat intens în toate cele 3 provincii istorice românești, cunoscând răspândire mai mare în Transilvania, Banat, Bihor și Maramureș,

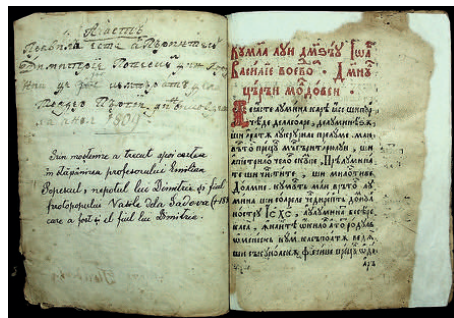
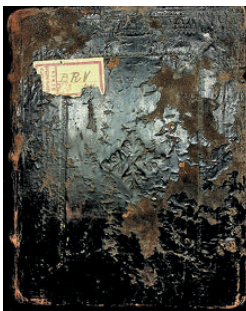


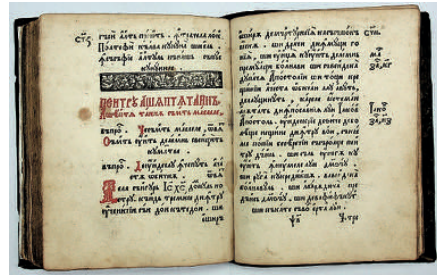
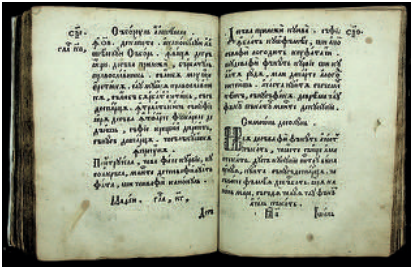


unde s-au găsit peste 350 de exemplare. Popularitatea cărții este dovedită de intensa circulație, fiind deosebit de prețuită de românii de pretutindeni. Uneori câte un exemplar din Cazanie făcea câte un drum lung prin toate ținuturile locuite de români, fiind o adevărată “carte călătoare”. Pentru a ajunge în posesia ei, credincioșii făceau jertfe materiale deosebite. În Biblioteca Mitropolitană se găsesc 15 exemplare din această însemnată carte a literaturii române.

7. Șapte Taine ale besericii, Iași, 1644

A fost privită pe rând drept lucrare teologică dogmatică, dar și ca prăvălă. Părintele profesor acad. dr. Mircea Păcurariu, consideră că îmbină ambele caracteristici: “Este o explicare a celor Șapte Taine, sub formă catehetică, adică întrebări și răspunsuri. Se aseamănă și cu o prăvălă, căci fiecare Taină este explicată și pe temeiul canoanelor, cu felurite comentarii din dreptul bizantin și canonic.” Are 350 pagini, dimensiuni mai modeste decât Cazania lui Varlaam - și conține o prefață, semnată de mitropolitul Varlaam și o postfață, care îi aparține lui Eustratie, fapt unic între tipăriturile vechi. Este perechea bună a Răspunsului împotriva catehismului





calvesc, căci dacă Răspunsul a fost o polemică cu Catehismul calvinesc, Șapte taine a fost o afirmare a sistematică a tradiției Bisericii Ortodoxe, apelând și la izvoarele patristice⁴.

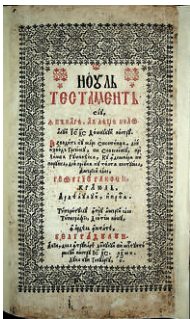
8. Noul Testament, Bălgrad (Alba-Iulia), 1648

Reprezintă prima traducere integrală a Noului Testament în limba română, datorată mitropolitului Simion Ștefan. Cartea cuprinde două prefețe – prima, semnată de mitropolitul Simion Ștefan, în care, acesta, abordează interesante idei privind limba literară, necesitatea folosirii unei limbi înțelese de toți românii, nevoia de cultură a poporului “că nu numai cu pâine viiază omul”, iar cea de-a doua “Predoslovie către cetitori”, nesemnată și deosebit de importantă pentru informațiile pe care le oferă despre traducători – ieromonahul Silvestru de la mănăstirea Govora și preoți cărturari români din Ardeal și unii cărturari din Țara Românească - și despre izvoarele folosite la alcătuirea acestei cărți (textul grec - Septuaginta, textul latin - Vulgata, o traducere slavonă a Noului Testament, tipărită la Moscova). În Predoslovie se abordează și problema îmbogățirii limbii literare românești. Traducătorii, preocupați fiind de redarea exactă a textului și constatând, că pentru o serie de noțiuni nu existau termeni corespunzători, au lăsat ntraduse cuvintele fără corespondent în limba noastră, dar le-au îmbrăcat într-o fonetică și morfologică românească. În felul acesta au intrat în limba română – prin Noul Testament de la Alba-Iulia – o serie de neologisme (de ex.: sinagogă, filosofi, maghi, iotă, canon etc – toate cuvinte grecești, dovadă că s-a folosit textul Septuagintei). Conștienți de originea latină a limbii noastre, traducătorii s-au orientat mai mult spre aceasta, luând din ea fonetisme, forme și cuvinte necunoscute până atunci. Elementele slavone și grecești sunt folosite în măsură redusă. Traducerea propriu-zisă impresionează prin limba românească plăcută, mult apropiată de a poporului, de o

4 <http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A30301/pdf>.

mare frumusețe literară. Fraza nu este înrobită unor influențe străine, ci, dimpotrivă, este capabilă să exprime gândurile fără nici un echivoc, textul fiind de o desosebită limpezime, ușor de urmărit pentru toți românii din toate locurile. Astfel, Noul Testament de la Alba-Iulia constituie, alături de Cazania lui Varlaam, temelia pe care s-a făurit în secolele următoare limba română literară. Lucrarea cuprinde 672 pagini de text împărțit în capete (capitole), iar acestea în stihuri (versete), fiecare capitol având suma (rezumatul) lui. Fiecare pagină are rezervat un spațiu pentru trimiteri la alte capitole sau versete din Sf. Scriptură. Aceste spații mai erau folosite și pentru explicarea unor termeni străini (latini, maghiari, slavoni) – prin sinonime –, a cuvintelor românești de circulație mai restrânsă, dar și pentru unele scurte comentarii (exegeză). Termenii explicați provin din diferite domenii (teologie, administrație, medicină, numismatică, geografie, botanică) și ei pot fi socotiți ca un început de dicționar explicativ în limba noastră.

Deosebit de importante sunt, de asemenea, cele 24 de Introduceri (aprox. 55 de pagini) la cărțile Noului Testament (cu excepția Epistolelor către Filimon, II și III Ioan), care pot fi considerate ca primul manual de introducere și exegeză biblică din teologia românească. Stilul acestor predoslovii este asemănător cu cel din Predoslovia către cetitori, ceea ce înseamnă că au același autor. Predomină expunerea sistematică, logică, cu fraze concise și clare, cu o grupare metodică a problemelor, folosindu-se un stil didactic. Predosloviile prezintă scurte date istorice și geografice asupra orașelor sau ținuturilor cercetate de Sfinții Apostoli, mai ales în cazul Epistolelor pauline, date despre autori, timpul, locul și limba în care au scris, date asupra



cuprinsului cărții. Este prima carte din tot trecutul bibliologiei românești în care găsim, la sfârșit, o erată.⁵

5 Doina Braicu, pr. Victor Bunea, *Carte veche românească din secolele XVI-XVII în colecțiile Arhiepiscopiei Sibiului*, p. 74-75.

9. Psaltire, Bălgrad (Alba Iulia), 1651

Este o traducere datorată mitropolitului Simion Ștefan.

A fost folosită pe lângă scopul religios și ca manual pentru învățarea scrisului și cititului.



10. Dosoftei, Viața Svinților, Iași, 1682-1686, vol. I și II

În Bibliotecă sunt 2 exemplare.

Viața și petrecerea svinților este prima culegere hagiografică în limba română, cuprinzând viețile sfinților pentru întreg anul bisericesc. A fost alcătuită de Mitropolitul Dosoftei al Moldovei, care a tradus, după numeroase izvoare grecești sau slavone, biografiile celor mai importanți sfinți ai fiecărei zile. În dreptul multor zile din partea a doua a culegerii, începând cu luna martie, sunt inserate și felurite cuvinte de învățătură, pilde din Pateric sau minuni ale Maicii Domnului. Cartea a circulat în toate cele trei țări române, dar mai cu seamă în Moldova și în Transilvania, unde a fost trimisă cu dedicație către diferite personalități ale epocii de către însuși Dosoftei, aflat în al doilea său exil polonez⁶.

6 <http://www.tipariturvechi.ro/articol/dosoftei-viata-si-petrecerea-svintilor-iasi>.

11. Sicriul de aur, Sas-Sebeș, 1683

În Bibliotecă sunt 4 exemplare.

Reprezintă o carte de predici pentru îngroparea tuturor morților, tradusă și tipărită de preotul român Ioan Zoba din Vinț, notar al soborului mitropolitan al Bălgradului, pe timpul Principelui transilvan Mihail Apafi. Cuprinde, în cele 172 file, 15 cuvântări funebre, cu comentarii privitoare la rostul omului în viață, precedate de două prefete, prima dedicată principelui Mihai Apafi, iar cea de-a doua cititorilor, în care amintește starea precară a culturii românilor și nevoia tipăririi cărților de cult în limba română⁷. Este singura carte tipărită la Sebeș, iar tipărirea ei a durat 6 luni⁸.



⁷ https://ro.wikipedia.org/wiki/Ioan_Zoba_din_Vin%C8%9B.

⁸ <http://v1.artmark.ro/arhiva-rezultate-licitatii/licitatie-ia-imagini-ale-sacrusului-283-2018/sicriul-de-aur-de-ioan-zoba-din-vint-carte-de-autor-despre-rostul-omului-in-viata-si-sicriul-de-aur-singura-carte-tiparita-la-sebes-1683.html>.

12. Ceaslovăț, Bălgrad, 1685

În Bibliotecă este un exemplar.

Este tradus din slavonă de preotul român Ioan Zoba din Vinț și cuprinde slujbele de noapte și de zi. Pentru traducerea acestei lucrări a fost ajutat de protopopul Gheorghe din Daia și de ieromonahul Iosif, tipograf rus. În prefața cărții, Ioan Zoba din Vinț arată, că a tradus această carte, văzând neînțelegerea limbii slavone în biserică, de către popor.



13. Biblia de la București, 1688

În Bibliotecă sunt 8 exemplare.

Traducerea cărților Sfintei Scripturi a culminat cu tipărirea Bibliei de la București din 1688, care încununează activitatea tipografică de până atunci. Ea este un monument literar de limbă, dar în același timp, și un act editorial fără egal, raportat chiar la tehnica tipografică modernă (Dan Simionescu), prima traducere integrală a Bibliei în limba română, o operă de mari proporții pentru acel timp, având 944 pagini, format mare și textul imprimat cu litere mărunte pe două coloane. Are două prefețe, una pusă sub numele domnitorului Șerban Cantacuzino, adresată clerului și credincioșilor, iar a doua, semnată de patriarhul Dositei al Ierusalimului, în care apar numeroase referințe la istoria poporului român.

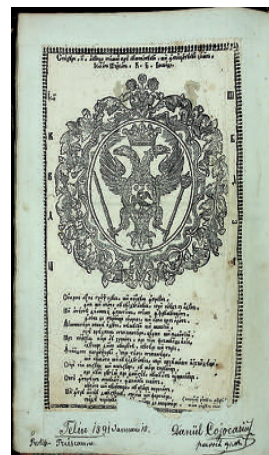
La baza textului Noului Testament a stat ediția de la Alba Iulia din 1648. Este semnificativ faptul că au fost reproduse integral din Noul Testament și trei din capitolele de introducere, și anume la Evangheliile de la Marcu, Luca și Ioan.

La baza textului Vechiului Testament a stat traducerea făcută de renumitul umanist moldovean Nicolae Milescu Spătarul după versiunea Septuagintei (tipărită de protestanți la Frankfurt în 1597), confruntată cu

ediția slavă de la Ostrog și cu unele ediții ale Vulgatei. O primă revizuire a acestei traduceri a fost făcută de mitropolitul Dosoftei al Moldovei, pe când era episcop la Roman (ipoteză formulată de N.A. Ursu), lucru dovedit prin prezenta sporadică și oarecum enigmatică în Biblia de la București a unor cuvinte care caracterizează scrisul acestuia. Numele celor doi cărturari moldoveni nu sunt pomenite între ostenitorii la traducerea cărții, deoarece Milescu a tradus în timp ce era reprezentantul la Constantinopol al lui Grigorie Ghica (cel care a poruncit să fie ucis postelnicul Constantin Cantacuzino, tatăl viitorului domn Șerban, care a tipărit Biblia), iar Dosoftei se afla în 1688 exilat în Polonia și era amenințat cu caterisirea.

Înainte de a fi dat la tipar, întreg textul Bibliei a fost revăzut de doi cărturari munteni, frații Radu și Șerban Greceanu. În munca lor, revizuitoarii textului Sfintei Scripturi au fost ajutați și de unii cărturari greci, printre care se numără Ghermano de Nissa și poate chiar patriarhul Dositei al Ierusalimului, aflat pe atunci în Țara Românească. Aceștia au fost consultați mai ales pentru redarea exactă a sensului unor cuvinte sau expresii mai dificile. Episcopul Mitrofan al Hușilor a diortosit textul (corectarea textului imprimat).

Biblia de la București pune în circulație o limbă literară care reprezintă o sinteză a eforturilor scriitorilor bisericești de până atunci de a scrie într-o limbă curată, înțeleasă de toți românii, contribuind la dezvoltarea limbii noastre literare. Ea este socotită și ca o expresie a unității româniilor de pretutindeni, întrucât Vechiul Testament a fost tradus, apoi revizuit de doi cărturari moldoveni, Noul Testament este opera cărturarilor transilvăneni,



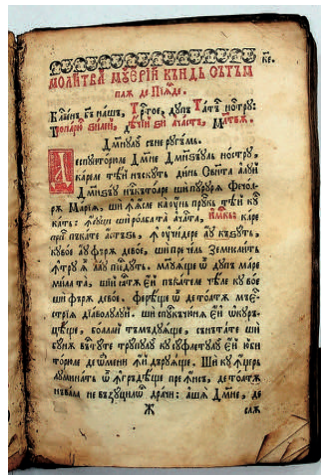
ultima revizuire aparține cărturarilor munteni, supravegherea tiparului și corectura au fost făcute de un moldovean, iar cheltuielile de tipar au fost suportate de Șerban Cantacuzino.

De remarcat este faptul că Biblia de la București cuprinde pe lângă cărțile canonice și necanonice și lucrarea apocrifă *Despre rațiunea dominantă* atribuită lui Iosif Flaviu, tradusă în românește de Nicolae Milescu, revăzută se pare tot de mitropolitul Dosoftei al Moldovei și reprezentând prima scriere filosofică tradusă în limba română. Cartea se ocupă cu capacitatea rațiunii de a domina sentimentele, fiind un amestec de cultură ebraică și elenică, puternic influențată de filosofia lui Platon și Aristotel. Editorii au anexat cărții și o erată, prima consemnată în istoria tiparului românesc.

14. Molitvelnic, Bălgrad, 1689

În Bibliotecă sunt 7 exemplare.

Molitfelnicul a fost tipărit la Bălgrad de preotul român Ioan Zoba din Vinț și este, din punct de vedere cronologic, cel de al doilea molitfelnic tipărit, după cel al diaconului Coresi (1567). A jucat un rol esențial în stabilirea canonului rugăciunilor din următoarele molitfelnice, cât și la uniformizarea și îndreptarea rânduielilor liturgice prost înțelese din slavonă. A avut un rol însemnat în consolidarea limbii române, dovadă stând numărul mare de exemplare și copii manuscrise descoperite. Volumul cuprinde în cele peste 460 de pagini: 6 file ale prefeței și 23 de file ale cazaniilor adăugate. Sunt prezente slujbele a numai 5 Taine: Botezul, Mirungerea, Spovedania, Cununia și Maslul, fapt pentru care a fost catalogat drept filocalvin, însă



calvinii recunosc doar două Taine, Botezul și Euharistia. Spre deosebire de Molitvelnicul lui Antim Ivireanul, în care se constată o puternică influență și destinație monastică, Molitvelnicul lui Zoba este destinat doar preoților de mir⁹. Deși s-a dovedit prin atitudine filocalvin, tipăriturile și cărțile sale de cult, între care și Molitvelnicul din 1689, constituie o adevărată mărturie despre ortodoxia lui¹⁰.

9 Dumitru A. Vanca, *Pradigme liturgice în sec. 17: Ioan Zoba din Vinț și evoluția liturghiei românești*, Editura Reintregirea, Alba Iulia, p. 79-94.

10 Dumitru A. Vanca, *Pradigme liturgice în sec. 17: Ioan Zoba din Vinț și evoluția liturghiei românești*, p. 11.

TEOLOGIE ȘI CULTURĂ ÎN GÂNDIREA PREOTULUI PROFESOR DR. ILARION V. FELEA

Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan TULCAN
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract

A permanent theme for theology is its presence in the context of cultural values. The present contribution refers to the way in which the relation between religion-theology and culture was understood by one of the Romanian Orthodox theologians of the past century: Ilarion V. Felea (1903-1961). He was concerned about such a problem from his youth and looked at it in a double necessity: first, to undertake an apology of Christianity in the context of the imminent emergence in Romania of the atheist-communist ideology, which had a clear attitude to reject any religious manifestation, considering it as a dangerous form of manifestation of the spirit for society. On the other hand, the theologian Felea wanted to come to the aid of the priests to endow them with the "weapons" of culture, so that they could face the challenges of any time for the missionary work of the Church.

Keywords:

theology and culture, religion of culture, religious worship, music and art, science and philosophy, fruitful dialogue, manifestations of culture, etc.

1. Considerații generale legate de situarea în epoca sa a părintelui Ilarion V. Felea.

Părintele profesor Ilarion V. Felea este una dintre figurile luminoase ale teologiei și Bisericii Ortodoxe Române din prima jumătate a veacului trecut, care a lăsat urme adânci în conștiința contemporanilor săi, precum și în aceea a celor care i-au urmat. Această puternică personalitate teologică a făcut parte dintr-o pleiadă de teologi ortodocși români, care au fost animați de idealuri înalte cu privire la Biserică, la poporul român și cu o mare responsabilitate pe care au resimțit-o în adâncul conștiinței lor pentru societatea românească în ansamblul ei.

Nu vom putea înțelege modul abordării sale în ceea ce privește relația dintre teologie și cultură, dacă nu vom situa personalitatea sa în contextul epocii în care el a trăit. În acest sens, trebuie să fie reținute următoarele coordonate:

În primul rând, nu trebuie uitat faptul, că generația de teologi, din care a făcut parte și preotul profesor Ilarion V. Felea, s-a format în perioada interbelică, cu euforiile generate de actul Marii Uniri de la 1 decembrie 1918, care a responsabilizat în chip deosebit tineretul de atunci, pentru a se înflăcăra și a lupta pentru afirmarea marilor valori ale poporului român, între care, desigur, la loc de frunte s-au aflat valorile Ortodoxiei, care trebuiau să plămădească prin harurile sale sufletul acestui popor. Toate descătușările din chingile unui trecut apăsător, cel aflat sub stăpânire străină, dinamica asumării unor idealuri și preocupările pentru afirmarea valorilor perene ale românilor au cuprins în șuvoiul lor generații întregi de tineri, din care au făcut parte și cel menționat mai sus.

În al doilea rând, acea perioadă s-a caracterizat prin încercări ale diferitelor grupări religioase creștine, de a veni cu o ofertă religioasă nouă, adresată românilor, și care, în parte, au și reușit să convingă prin zelul lor misionar deosebit, pe unii dintre aceștia. Cei care au fost cei dintâi ademniți să adere la aceste noi forme de Creștinism au fost românii din vestul României. Nu este de mirare faptul, că slujitorii Bisericii, teologii și misionarii ortodocși s-au simțit îndemnați să răspundă acelor noi provocări, cu un alt tip de misiune, pe care ei au imaginat-o, ca răspuns la aceste noi strategii de dislocare a unei părți a credincioșilor ortodocși din trupul Bisericii. Armele culturii au fost considerate indispensabile, pentru a putea afirma valorile Ortodoxiei în acel context deosebit de provocator.

În al treilea rând, nu trebuie uitat faptul, că îndeosebi, în deceniul al patrulea al veacului trecut s-au făcut simțiți ca amenințatori norii negri ai unei ideologii atee, totalitare – comunismul - ale cărei vibrații dinspre Răsărit se resimțeau deja și în spațiul românesc. Având o sensibilitate a discernerii duhurilor și presimțind ce va însemna aceasta și pentru români, în cazul în care se va abate această ideologie și asupra acestora, aceste personalități teologice și bisericești au încercat să prevină prin scrisul lor, prin atitudinile concrete ale vieții de zi cu zi ale acestora, urmările nefaste ale acestei ideologii, pentru ca poporul român, înarmându-se cu „toate armele duhului” să poată rezista spiritual în fața acestei amenințări, atunci doar potențiale, iar, ulterior, dovedindu-se a fi fost chiar reale. De aceea, părintele Felea și mulți colegi de generația sa au simțit nevoia de a folosi cultura într-un sens apologetic, adică de a o transforma într-o apărătoare a credinței în Dumnezeu și a manifestărilor ei în lume. Într-un anumit fel, părintele Felea a dorit să intre într-un dialog cu noua ideologie ce se profila la orizontul răsăritean al țării, care se considera cea mai evoluată formă a culturii și știința cea mai avansată. Astfel, teologii români, dintre care s-a afirmat și teologul arădean, au întrebuițat un potențial bogat din achizițiile culturale ale omenirii, și, îndeosebi, ale celei europene, pentru a contracara efectele nocive ale unei culturi aride, unilaterale, fără suflet, așa cum a fost pseudo-cultura promovată de ideologia atee comunistă.

Viața și slujirea preoțească, teologică și misionară a părintelui Felea s-a desfășurat pe cele mai înalte coordonate ale manifestării ei, care a cucerit sufletele oamenilor. Acesta a fost animat de cele mai înalte exigențe, care decurg din calitatea sa de preot, de dascăl de teologie, dar, și de parte a cetății în care el a trăit.

În cele ce urmează, vom căuta să surprindem câteva din aspectele relației dintre teologie și cultură, pe care a urmărit-o cu deosebită atenție teologul Felea. Dar, mai întâi, trebuie cunoscută această personalitate teologică și culturală.

2. Repere biografice

Părintele Felea s-a născut în comuna Valea-Bradului, raionul Brad de odinioară, regiunea Hunedoara, după spusele mamei sale, în vinerea de Florii, din anul 1903, când în calendar este pomenit cuviosul Ilarion cel Nou. Dacă data aceasta e cea adevărată atunci, atât matricola stării civile din Brad care arată data nașterii sale la 13 Aprilie (stilul nou), cât și

matricola botezaților parohiei Valea-Bradului, care fără să precizeze data nașterii sale, arată ca zi a botezului său data de 31 Martie, 1903 (stil vechi), sunt greșite. Tatăl părintelui Felea, născut în Ciuruleasa Abrudului a fost preot (decedat la 21 ianuarie 1920, în vârstă de 62 ani), iar mama sa Marta s-a născut în Valea-Bradului și a decedat în 1952, în vârstă de 86 ani. Au fost la părinți 9 copii (al zecelea: Gheorghe, cel mai mare, a murit în vârstă de 6 ani la Ciuruleasa), 6 feciori și trei fete: 1. Ioan, doctor în Teologie, fost preot în Pecica și duhovnic al Internatului Facultății de Teologie din București, mort în bombardamentul aviației engleze asupra Bucureștilor la 4 Aprilie 1944 și îngropat într-o groapă comună, fără știrea familiei, în cimitirul protestant Giulești; 2. Victor (n. în 1892) a fost profesor de matematici în Oradea și Arad, licențiat în matematici și doctor în Drept; 3. Maria, e soția preotului Miron Popovici din Mihăileni (Brad); 4. Aurelia, măritată cu meseriașul Ilie Paicu din Brad; 5. Miron, Doctor în Drept a fost avocat în Pecica și în Arad, unde a și locuit; 6. Elisabeta a fost căsătorită cu Cornel Grozescu fost comisar de poliție; 7. Ilarion-Virgil; 8. Gheorghe, licențiat în Drept, a decedat la Odesa în 21 octombrie 1941 ca maior magistrat; 9. Traian, profesor de muzică în Dumbrăveni, Arad și Cluj.

Cel dintâi învățător al său în școala confesională primară din Valea Bradului, clasa I, a fost Valer Demian, fiul protopopului Vasile Demian din Brad. Apoi învățătorul Petru Mateș din Valea-Bradului, fiul cantorului Ioan Mateș. În toamna anului 1914, când a început întâiul război mondial, tânărul Ilarion V. Felea s-a înscris la Gimnaziul ortodox român din Brad și l-a urmat între anii 1914-1918. A avut ca profesori pe Dr. Ioan Radu, Vasile Boncu, Ioan Cheri, Vasile Stoia, Ștefan Albu și Dr. Pavel Oprea, cel mai iubit și mai respectat.

În toamna anului 1918 s-a înscris în clasa a V-a a Liceului „Andrei Șaguna” din Brașov unde a urmat cursurile până la Crăciun. Unindu-se atunci Ardealul cu Țara-Mamă (Vechiul Regat), s-a întors la Brad unde s-a deschis pentru întâia oară clasa a V-a la liceul „Avram Iancu”. La Brad a absolvit și clasa a VI-a de liceu, clasele VII-VIII, precum și bacalaureatul le-a urmat și încheiat la Liceul „Moise Nicoară” din Arad (la Brad abia în anii următori s-au deschis clasele VII-VIII).

În toamna anului 1922 s-a înscris la Academia de Teologie „Andreiană” din Sibiu, pe care a absolvit-o în iunie 1926. Așa au dorit părinții și așa a dorit și tânărul Felea: să studieze Teologia și să devină preot. Așa se explică și continuarea studiilor, pentru îmbogățirea cunoștințelor, mai

întâi la Facultatea de Litere și Filozofie din Cluj (1927-1929) până în preajma licenței, cu subiectul „Arta poetică a lui Horațiu”, apoi la Facultatea de Teologie din București (1930-1932) unde și-a luat licența cu subiectul „Mântuirea din punct de vedere ortodox, catolic și protestant”, în toamna anului 1932, apoi între 1937-1939, s-a pregătit pentru examenul de doctorat în teologie, la care a obținut calificativul „Cum laude” (9), în toamna anului 1939, cu subiectul lucrării: „Pocăința, studiu de documentare teologică și psihologică” (Editura Arhiedecezana-Sibiu1939) . De la 15 Ianuarie 1927-31 August 1927 a funcționat ca profesor suplinitor la Liceul „Avram Iancu” din Brad. A suplinit ore de limba Latină, Fizică și Psihologie. La . La 23 Iulie 1927 s-a cununat în biserica din Crișcior, cu Valeria, fiica învățătorului confesional și apoi notar comunal din Crișcior: Ioan Faur și Elisabeta născută Toda. În zilele de 25 și 26 Iulie 1927 a fost hirotonit diacon și, respectiv, preot duhovnic de către mitropolitul Dr. Nicolae Bălan al Ardealului, în capela Mitropoliei din Sibiu. În 6 August 1927 a fost instalat preot în comuna sa natală: Valea-Bradului, unde a slujit consătenii săi până la 31 August 1930, când s-a mutat, prin alegere, ca preot în Arad, cartierul Șega I. Acolo a păstorit până în data de 1 iunie 1939, când a fost transferat ca paroh la parohia Arad-Centru, unde a slujit, ca paroh, până la 31 Martie 1941, iar, apoi ca preot până în luna septembrie 1958, când a fost arestat și închis. În anul școlar 1937-1938 a fost profesor suplinitor la catedra de Dogmatică de la Academia de Teologie din Cluj.

În anii școlari 1938-1948 a activat ca profesor de Teologie Dogmatică, Apologetică, Ascetică și Mistică (în câțiva ani a predat și Morala și Omiletica practică) la Academia de Teologie din Arad. Între 1 Iulie 1947 și 31 Decembrie 1948 a fost rector al Academiei de Teologie din Arad, când Academia s-a desființat prin legea învățământului și contopită cu cea din Cluj. Între 7 martie – 20 august 1945 a fost internat în lagărul de deținuți politici de la Caracal. Între 6 ianuarie 1949 – 6 ianuarie 1950 a fost deținut și condamnat „pentru nedenunțare” și întemnițat în Arad, Timișoara și Aiud. A fost scos din învățământul teologic și din bugetul statului „pentru atitudine nedemocratică”(?!). A rămas preot al Catedralei și al bisericii revenite din Arad, recunoscut iarăși în buget cu data de 1 Martie 1952, și redactor al calendarului eparhial (Îndrumător) din 1951 până în 1956 (inclusiv). În zilele de 3-4 septembrie 1952 suferă o nouă arestare. În total – trei percheziții domiciliare și trei arestări.

A redactat publicația „Calea Mântuirii” în 1935 (20 numere) și între anii 1943-1947 și „Biserica și Școala” între 1939 (VI) – 1947, când aceste publicații au fost interzise. A colaborat la următoarele publicații: Telegraful Român (Sibiu), Revista Teologică (Sibiu), Viața Ilustrată (Sibiu-Cluj), Duh și Adevăr (Timișoara), Lumina Satelor (Sibiu) și la ziarele din Arad.

3. Lucrări mai importante tipărite

Broșuri de popularizare: Beția Arad 1931; Icoane alese din viața Ortodoxiei Arad 1933; Drumul Crucii în colaborare cu preot F. Codreanu, trei ediții, Culegeri de rugăciuni și cântări pentru creștinii care merg la mănăstire, două ediții; Catehism creștin ortodox – 1940, în patru ediții (43.000 exemplare), Sfintele Taine Sibiu 1946; Împărăția lui Dumnezeu, Sibiu 1947 (tipărită dar confiscată, neavând se pare aprobarea cenzurii), Calendarele cu tâlcuirea Sărbătorilor 1951 – 1956. A mai pregătit pentru tipar: Despre eretici și eresuri; Parabolele Mântuitorului.

Studii și lucrări omiletice:

Convertirea creștină Sibiu 1935; Critica bisericii Baptiste Sibiu 1937; Dumnezeu și sufletul în poezia română contemporană, Cluj 1937; Teologie și preoție, Arad 1939; Pocăința (teză de doctorat în teologie) Sibiu 1939; Paisie și Paisianismul Cluj 1940; Duhul adevărului, lucrare premiata de Academia Română, două caiete Arad 1943 și Religia iubirii, Arad 1946.

Pentru cultul divin:

Antologhion, Arad 1946 (10.000 exemplare); Carte de rugăciuni Arad 1945 – în 50.000 de exemplare (în colaborare cu preot F. Codreanu).

Pentru catehizare a inițiat și a redactat, împreună cu preoții: F. Codreanu, V. Mihuțiu, P. Bogdan, D. Tudor și C. Mureșan, Programa analitică a religiei în școala primară și pe baza ei, aprobată de Episcopul Andrei Magieru s-au tipărit manualele de religie pentru elevii școlilor primare, cl. I – VII, Arad 1940.

De asemenea, a redactat lucrarea Spre Tabor, colecția de predici în patru volume: Pregătirea, Curățirea, Luminarea și Desăvârșirea; Religia și cultura, Calendarul Bisericii cu Viețile Sfinților. A intenționat să revizuiască cele două lucrări importante ale sale, pentru o nouă ediție: Duhul Adevărului și Religia Iubirii, proiect care nu s-a mai putut concretiza.

Din păcate, părintele Felea a fost arestat în luna septembrie 1958 și înțemnițat în mai multe locuri, iar, ultima parte a detenției o suferă la Aiud, unde în data de 18 septembrie 1961, după grele suferințe, trece din lumea aceasta în veșnicie, ca martir al credinței în Iisus Hristos.

Unele lucrări, rămase de la acest teolog în manuscris au văzut lumina tiparului după moartea martirică a acestuia. Lucrarea „Religia culturii” a rămas de la el în manuscris, iar, în anul 1994 apare în Editura Episcopiei Aradului. Lucrarea Spre Tabor a văzut lumina tiparului abia în 2007, volumele: Pregătirea și Curățirea; în 2008, volumul III: Luminarea și în 2009 volumul IV: Desăvârșirea, prin bunăvoința fiului acestuia, Ioan Felea. Astfel, lucrarea importantă rămasă de la autor în manuscris Spre Tabor, a apărut integral.

4. Fundamente ale relației dintre teologie și cultură în gândirea sa

A scruta personalitatea complexă, vie și dinamică a părintelui Felea nu este un lucru simplu, deoarece această personalitate teologică s-a manifestat pe mai multe planuri.

În primul rând, este vorba de dubla calitate de teolog și preot a lui Ilarion V. Felea, care au fuzionat admirabil în ființa sa.

În al doilea rând, surprindem dascălul, profesorul, care s-a manifestat la modul direct și exigent, apropiat și distant, totodată, în fața studenților săi de la Cluj și Arad.

În al treilea rând, vedem chipul lui de educator înaintea elevilor din Arad, Șega I, Bujac, Calea 6 Vânători, Grădiște etc. cărora le propunea valorile nepieritoare ale Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos și comoara de lumină a învățăturilor Sale.

În al patrulea rând, surprinde plăcut chipul ziaristului bisericesc curajos, manifestându-se în redactarea publicațiilor bisericești arădene: „Biserica și Școala”, „Calea Mântuirii”, precum și prin colaborarea la unele publicații bisericești și laice din Arad și din țară. În acest sens, amintim publicațiile: „Telegraful Român”, „Revista Teologică”, „Lumina Satelor” din Sibiu, „Duh și Adevăr” din Timișoara, și la ziarele locale „Românul” și „Tribuna” din Arad.

Nu în ultimul rând, surprinde în mod inconfundabil misionarul de vocație, bine pregătit, vizionar, inteligent și curajos, care a cutreierat parohiile eparhiei arădene, cel puțin o dată, sau, de mai multe ori, în unele dintre ele, în funcție de necesitățile pastoral-misionare locale, care nu au fost nici puține și nici ușoare.

Ca o concluzie a celor de mai sus, trebuie evidențiat faptul, că Ilarion V. Felea a înțeles misiunea teologiei ca fiind strâns legată de afirmarea ei în cetate. Cu alte cuvinte, teologia este pentru el nu doar o sferă privată a unui cerc mai larg sau mai restrâns de oameni, ci ea este o afirmare în arena socială, neputându-se dispensa de haina culturii. Un prim fundament al dimensiunii culturale a teologiei sale ar putea fi văzut în unitatea pe care el o simțea și pe care a cultivat-o constant între rațiune, simțire și voință, respectiv, între cunoașterea intelectuală și buna informare teologică și înflăcărarea convingătoare a inimii sale, care îl îndemna la atitudini concrete, conforme cu ceea ce știa și iubea din adâncul sufletului lui: frumusețea iubirii lui Dumnezeu, manifestată în Iisus Hristos, despre care afirmă, că „numele lui Iisus Hristos este cel mai sfânt, mai bun și mai frumos nume”.

Pentru părintele Felea, cultura nu este un produs exclusiv al omului, ci la baza culturii, așa cum o înțelegea el, se află Revelația lui Dumnezeu în Iisus Hristos, care a cuprins în Persoana Sa divino-umană atât dimensiunea materială, cât și cea spirituală a existenței. Făcând parte din ceea ce îndeobște se numește „Școala Mitropolitului Nicolae Bălan al Ardealului”, și el a privit fenomenul cultural ca pe un fenomen complex, cu multiple fațete și de care preoțimea nu se poate dispensa, pentru a putea face provocărilor fiecărui timp la adresa Bisericii și a manifestării ei în lume. Un nou impuls în ceea ce privește relația dintre teologie și cultură l-a dat vrednicul de pomenire Mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului, încă de când a devenit profesor la Academia teologică „Andreiană” din Sibiu, la începutul secolului trecut, mai precis, din anul 1907, când a și înființat „Revista Teologică”, ca o tribună a teologiei și a culturii. Prin această manieră de percepere a teologiei și a culturii, teologul român se aseamăna cu Părinții Bisericii de odinioară, care i-au fost modele și încurajări în abordarea sa teologică. După modelul Sfinților Părinți, părintele Felea a știut, că existența lui Dumnezeu nu este o realitate abstractă, care nu are atingere cu existența și viața concretă a omului, ci, dimpotrivă, El este o realitate vie, personală și iubitoare, Care îl înconjoară pe omul care se deschide Lui prin credință și iubire, în fața atenției Sale protectoare. Prin aceasta, omul este interogat de Dumnezeu pentru a răspunde și el în mod concret la iubirea și la dialogul pe care El Îl inițiază cu omul. Din această conștiință teologică vie, părintele Felea a știut să elaboreze o teologie directă și vie, actuală, vizionară și mărturisitoare. Cu alte cuvinte, modelul de teologhisire al Părinților Bisericii i-au fost teologului Felea ghid permanent, inspirație și imbold. Din această

conștiință teologică patristică decurg gândurile sale legate de teologie și cultură. Nu numai teologul Ilarion V. Felea, ci și alți teologi români au înțeles istoria Creștinismului ca pe o istorie a culturii¹.

5. Lămuriri conceptuale despre relația dintre teologie și cultură și percepțiile sale asupra definiției culturii

Ceea ce surprinde în mod deosebit în gândirea teologului Ilarion V. Felea este faptul că terminologia în abordarea fenomenului cultural, din perspectivă teologică nu este foarte riguros precizat. Acest lucru este în mod evident prezent în lucrarea sa „Religia culturii”, în care autorul menționează că este vorba de „religie și cultură”, sau „teologie și cultură”, ori „Biserică și cultură”.² El le folosește alternativ aceste expresii, dar, de fiecare dată dorește să sublinieze ceva aparte: anume, că religia ca fenomen universal în istoria umanității a fost și este promovatoare de cultură. Apoi, că atunci când vorbesc de religie, creștinii se referă, mai ales, la Creștinism, iar forma cea mai bine structurată și coerentă a acestuia este Biserica, ca așezământ al mânturii oamenilor și care s-a demonstrat de-a lungul istoriei, că este un ferment și un promotor al culturii. Iar, în Biserică funcția cea mai firească a acesteia este teologia, ca lucrare misionară și culturală a acesteia.

Pornind la prezentarea relației dintre religie și cultură, Ilarion V. Felea reține unele definiții date culturii de către diferiți oameni de știință, cercetători, teologi etc. Astfel, pentru el, demn de reținut este faptul, că prin cultură trebuie să înțelegem mai multe lucruri: cultura înseamnă „noblețe sufletească”, ea este „semnul distinctiv al popoarelor civilizate, hrana sufletului și reacția contra animalității”, „totalitatea valorilor spirituale create și însușite de om”, „totalitatea creațiilor geniului omenesc”, „produsul activității spirituale a popoarelor și a personalităților de elită”, „invenția proprie a geniului etnic prin care se afirmă în lume personalitatea specifică a unui popor”, „promovarea omului spre umanitate”, „suma valorilor religioase, morale, filosofice, artistice, științifice și tehnice”, „prelucrarea naturii în vederea scopurilor, bunurilor, și valorilor supreme, care sunt binele, frumosul și sacrul”, „semnul neliniștii metafizice și expresia căutării lui Dumnezeu”,

1 Prof. Dr. Teodor M. Popescu, *Biserica și cultura*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1996, p. 7-56.

2 Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, Arad, Editura Episcopiei Aradului 1994, p. 22; p. 242-243;

„creația de valori”, „produsul dorului omenesc de a lega ființa de valori și realități eterne”.³

Prin toate definițiile de mai sus, precum și prin altele, dar, care, în mare parte, exprimă aceleași semnificații ale culturii, se poate spune, că au un numitor comun, și anume acela, de a tinde spre a înfrumuseța viața omului și a lumii, prin fermentul culturii, care este legat apoi și de fundamentul transcendent al culturii care este Dumnezeu Cel viu și iubitor. Cu alte cuvinte la temelia culturii nu se află doar aspirația și lucrarea omului în lume și asupra lumii, ci și inspirația ce vine de sus, de la Părintele luminilor asupra omului și a lumii, pentru ca omul să prelucreze lumea înconjurătoare pentru ca aceasta să devină cât mai intim legată de om și de aspirațiile lui profunde. Mulți dintre teologi consideră că aspirația după cultură și civilizație a omului se întemeiază pe „nostalgia paradisului pierdut”⁴.

6. Cultura. De la cultivarea pământului la cultivarea sufletului prin credință

Teologul Felea pornește de la sensul etimologic al cuvântului „cultură”, care se referă promordial la cultivarea pământului. Astfel, prin cultură, trebuie să se înțeleagă etimologic cultivarea pământului cu diferitele lui ramuri: cultivare, îngrijire, creștere, care vine de la verbul colo, colere = a lucra, a îngriji, a împodobi. Dar, tot latinescul cultus, a, um = cult religios, închinare, adorare adusă odinioară zeilor.

„Lucrarea pământului în așa fel, încât să aducă roade bune era și este cultură; cultivarea semințelor bune de plante și pomi era și este cultură; îngrijirea de semnițe bune, înnobilarea soiurilor de pomi și creșterea animalelor de rasă bună era și este cultură. Tot cultură era și este înnobilarea inimii și dezvoltarea minții omenești, cultivarea sentimentelor și a cugetărilor religioase, adorarea lui Dumnezeu”⁵

Pentru teologul arădean, trecerea de la cultivarea pământului cu plantele, pomii și animalele lui la cultivarea sufletului omenesc, prin înnobilarea

3 Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, p. 18-19.

4 Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului*, Editura Moldova, Iași 1994, p. 6 u.; Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, p. 23.

5 Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, p. 19-20.

lui, și cultivarea relației cu Dumnezeu, prin religie și prin cultul religios, constituie un demers necesar în orizontul culturii. Istoria culturii în general, și a celei europene, în special, este edificatoare din acest punct de vedere. La baza istoriei tuturor creațiilor spiritului omenesc se află religia, care a fost suflet al culturii. Toate formele culturale s-au născut din religie și din cultul religios.

Literatura, științele, artele, muzica etc. au la bază credința în divinitate.

„Literatura a început cu cele dintâi rugăciuni și imne adresate lui Dumnezeu. Cele dintâi versuri au fost adresate zeilor și astfel s-a născut poezia; cele dintâi statui s-au ridicat zeilor, și astfel s-a născut plastica; cele dintâi zidiri artistice au fost templele și în legătură cu ele s-a născut sculptura, pictura, arhitectura; cele dintâi concepții despre lume, viață și om au fost schițate de slujitorii altarelor și astfel s-a născut filosofia; ...tot preoții au contribuit la nașterea altor științe: astronomia, medicina, matematica, chimia, fizica, istoria...Cultul religios, dedicat divinității creatoare, pronietoare și mântuitoare, a făcut mai întâi să vibreze sufletele și mințile, să se inspire, să facă eforturi și astfel să creeze opere de artă, de știință, de filosofie, în serviciul artelor sacre”.⁶

Credința în Dumnezeu și lauda adusă Lui în cadrul cultului divin a constituit cadrul în care s-a manifestat mintea creatoare a omului pentru a produce acte culturale.

Nu trebuie uitat faptul, că cea care propune îmbunătățirea vieții omului, desăvârșirea lui este credința creștină. Sfânta Scriptură nu vorbește despre cultură, cu acest termen tehnic, dar, ea se referă de mai multe ori la omul chemat de Dumnezeu să se desăvârșească, să împlinească voia lui Dumnezeu și să devină tot mai bun. Predica de pe Munte îl cheamă pe om să fie lumina lumii, să săvârșească faptele cele bune, să fie desăvârșit (cf. Matei 5, 16; 5, 48). Pe de altă parte, știm că prin cultură se trezesc în om cele mai nobile simțăminte, care îl înalță pe acesta și îl menține pe o dinamică ascendentă a existenței sale.

„Cultura e trezirea, dezvoltarea și arătarea în afară a comorilor bune de gândire și simțire, care se află acumulate în vistieria

6 Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, p. 21.

inimii, de unde se cere a fi dezrobite; e rodul darurilor cerești, pe care ni le inspiră și ni le împlinește Duhul Sfânt.”⁷

7. Manifestările variate ale culturii și importanța ei misionară

În viziunea părintelui Felea, cu privire la relația dintre religie și cultură, se poate observa o înțelegere a acesteia într-o mare diversitate de perspective. Religia, Biserica sau teologia privită în context cultural, demonstrează o diversitate de aspecte, ce trebuie să fie luate în considerare, atunci când dorim să punem în legătură teologia și cultura. S-ar putea spune, că atingerea religiei cu viața omului, în general, o potențează pe aceasta la maximum și o face să se răsfrângă în diferitele ei compartimente de manifestare. Părintele Felea are o viziune largă cu privire la fenomenul cultural în atingerea acestuia cu manifestarea religioasă a omului. Așadar, fie că este vorba de știință, de morală, de artă, de filosofie etc. relația dintre religie și cultură a fost și este una de susținere reciprocă și de îmbogățire a fenomenului cultural general prin manifestarea religioasă a omului. Religia a contribuit în mod decisiv la înflorirea artelor atunci când s-a întâlnit cu o societate ce nu cunoștea până atunci binecuvântările religiei. Pentru a exemplifica modul cum religia contribuie la dezvoltarea artelor, este suficient să ne referim, de pildă, la muzică, ca însoțitoare a actului religios. „Despre rolul și însemnătatea muzicii vorbesc religiile și înțelepții pământului. După Sfânta Scriptură, în ceruri îngerii și sfinții cântă fără încetare gloria lui Dumnezeu. (Isaia 6, 2-3; Apocalipsa 15, 1-3); lumea s-a creat în cântecele îngerilor (Iov 38, 4-7). În sunetul trâmbițelor se dărâmă zidurile Ierihonului (Iosua 6) și sub vraja cântecelor lui Orfeu se mișcă pietrele, se împlânzesc animalele și se domolesc chiar și demonii în infern. În acordurile armonioase ale harfei lui David, unul dintre cel mai mari poeți și cântăreți ai lumii, tristețea și nebunia regelui Saul dispăreau și buna dispoziție înlocuiau duhul cel rău, care-l mistuia (I Regi 16, 23). În cântecele îngerilor s-a întâmplat Nașterea Mântuitorului (Luca 2, 14)... Iisus Hristos împreună cu Apostolii cântau psalmi (Matei 20, 30; Marcu 14, 26).”⁸

Muzica este prezentă în toate manifestările concrete ale fenomenului religios, în general, precum și în acela al vieții Bisericii, în special. Cu privire la viața de rugăciune a Bisericii, se poate constata cu ușurință, că la toate

7 Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, p. 22.

8 Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, p. 46

slujbele Bisericii muzica este parte integrantă a acestora. Prin cântare se poate exprima cel mai bine misterul existenței lui Dumnezeu și lucrarea Sa în lume, pentru menținerea creației Sale și pentru mântuirea oamenilor. Muzica face ca sufletul omenesc să vibreze în armoniile ei. Ea face

„să răsunе în noi gândurile și sentimentele cele mai înalte și mai curate. De aceea, toate slujbele religioase, sărbătorile naționale și marșurile se fac în cântece de laudă, de mulțumire, de cerere, de slăvire a virtuților religioase, umane, ostășești etc. Muzica ne face mai buni, mai pașnici, mai serioși, mai nobili, mai religioși”⁹.

Marile capodopere muzicale ale omenirii, realizările de excepție ale arhitecturii, poeziei, literaturii etc. nu pot fi înțelese deplin fără aportul esențial al fenomenului religios. De aceea, artele au contribuit la evidențierea și dezvoltarea sentimentului religios, iar, religia, și, mai ales, Creștinismul a avut o contribuție remarcabilă la dezvoltarea artelor: muzica, arhitectura, poezia, literatura etc. Toate acestea au avut drept scop, lucrarea de îmbunătățire a omului, de perfecționare sau desăvârșire morală a lui, după chipul lui Hristos și neuitând porunca dată de Mântuitorul: „Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel din ceruri este desăvârșit”(Matei 5, 48).

Părintele Felea privește fenomenul cultural nu numai ca pe un fenomen în sine, ci îl privește în slujba misiunii Bisericii. De aceea, el a rostit și scris cuvinte îndrăznețe pentru timpul său, afirmând, că preotul numai „cu Sfânta Scriptură și cu Molitfelnicul zilnic în mână încă nu este chipul ideal al preotului de care are neapărată nevoie veacul al douăzecilea. Vremea noastră ne mai cere și ne scrie volens-nolens în programul activității apolice...misiunea religioasă, culturală, socială ...” El vorbea despre

„preotul misionar, protopopul misionar, profesorul misionar, călugărul misionar, consilierul eparhial misionar, arhierul misionar, iată adevăratul apostol al veacului nostru”¹⁰.

Conceptul de „misionar” îmbracă la teologul arădean o haină complexă și largă. „Prin misionar înțelegem un preot care își pricepe și împlinește integral misiunea sacră, după toate cerințele veacului și progresului, atât din punct de vedere religios și social, cât și din punct de vedere cultural.

9 Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, p. 49.

10 Ilarion V. Felea, *Teologie și Preoție*, Tipografia Diecezană, Arad 1939, p. 35-36.

Misionar este îndeosebi preotul care se ocupă serios cu transmiterea și popularizarea dogmelor creștine ortodoxe prin viu grai și prin tipar”.¹¹ Aceste gânduri nu și-au pierdut valabilitatea nici în timpurile noastre.

8. Concluzii

Teologia ortodoxă română a privit mereu relația dintre religie-teologie și cultură ca pe o relație, ce nu poate fi ignorată. Această problemă a fost privită ca pe o șansă a teologiei și a Bisericii de a mărturisi credința creștină într-un context socio-cultural dat. Cu alte cuvinte, lucrarea misionară a Bisericii nu poate fi înțeleasă fără vehicolul culturii, care devine mediu de transmitere a credinței.

Dintre teologii ortodocși mai vechi sau mai noi, care s-au preocupat cu această relație dintre teologie și cultură pot fi menționați următorii: Irineu Mihălcescu, Ioan G. Coman, Teodor M. Popescu, Ioan Gh. Savin, Dumitru Stăniloae, Emilian Vasilescu, Nichifor Crainic, Ilarion V. Felea, iar, în deceniile din urmă trebuie menționat teologul Dumitru Popescu. Toți aceștia au privit legătura teologiei cu fenomenul cultural nu întâmplător, ci din rațiuni apologetice și misionare. Altfel spus, prin această abordare teologia aduce un serviciu important lucrării și prezenței Bisericii în lume, care devine și în acest fel, o lumină care luminează în lume.

Ilarion V. Felea a reținut această temă cu un scop multiplu. În primul rând, a prezentat această temă, în deceniul al cincilea al veacului trecut și la începutul celui de-al șaselea deceniu al aceluiași secol, cu scopul de a evidenția importanța religiei și a Bisericii în contextul ivirii de la Răsărit a amenințării ideologice a ateismului militant de stat, pe care s-a sprijinit regimul comunist și în România. De asemenea, teologul Felea a înțeles fenomenul cultural ca pe unul pe care trebuie să se bazeze preoțimea în lucrarea ei pastoral-misionară. Acesta a fost conștient de faptul, că numai o preoțime înarmată și cu „armele” culturii va putea face față interogărilor vremii și nevoii credincioșilor de a primi răspunsuri pertinente la întrebările lor.

Astfel, pentru părintele Felea relația dintre religie-teologie și cultură nu este una nouă, ci această legătură poate fi analizată începând cu cele mai vechi timpuri, și nu numai în legătură cu Creștinismul. Manifestările culturale ale popoarelor au însoțit mereu exprimarea sentimentului religios, prin cultul sacru adus Divinității.

¹¹ Ilarion V. Felea, *Teologie și Preoție*, p. 36.

Ceea ce trebuie însă remarcat cu o deosebită acuitate este faptul, că în Creștinism legătura dintre religie-teologie și cultură a fost permanentă, teologia creștină îmbogățind cu o deosebită pregnanță actele de cultură, în cele mai variate manifestări ale ei: artă, literatură, muzică, poezie etc.

Viziunea teologului Ilarion V. Felea despre relația dintre religie și cultură reprezintă o perspectivă importantă pentru un dialog fructuos între ele și în timpurile noastre. Evoluțiile actuale ale științei, culturii, tehnologiei etc. oferă un vast câmp de meditație și de implicare pentru slujitorii religiei, ai teologiei și ai Bisericii. Aceștia sunt așteptați să ofere disponibilitate pentru a se angaja într-un dialog viu, profund și argumentat cu manifestările culturii de astăzi, care are multe valențe pozitive, dar, și unele carențe, pe care ar trebuie să le depășească. Dintr-un asemenea dialog onest și sincer ar avea cu toții de câștigat.

Mai presus de orice, părintele Felea a înțeles relația dintre religie-teologie și cultură într-un pronunțat caracter misionar. Numai un preot deschis la minte și luminat și cu luminile cunoașterii umane, ale culturii variate poate da un răspuns adecvat oamenilor în orice vreme. Altfel spus, achizițiile culturii reprezintă pentru teologul român un adevărat vehicul misionar.

TEOLOGIE ORTODOXĂ ȘI CULTURĂ ROMÂNESCĂ ÎN PERSPECTIVĂ MISSIONARĂ

Pr. Prof. Univ. Dr. Valer BEL
Universitatea Babeș-Boylai, Cluj-Napoca

Zusammenfassung

Der vorliegende Aufsatz ist dreiteilig gegliedert: 1. Theologie und Kultur im Heil des Menschen; 2. Mission der Kirche und Kultur und 3. Glaube und Kultur bei der Rumänen; orthodoxe Theologie und rumänische Kultur. Es wird gezeigt daß die Kultur eine bedeutende Rolle bei der Vermittlung des christlichen Glaubens hat. In der Laufe der Zeit, die rumänische Kultur war eine christlich geprägte Kultur. Deswegen hat sie der Vermittlung des christlichen Glaubens beigetragen. In einer multikulturellen und globalistischen Gesellschaft von heute, soll die christliche Kirche seine Verkündigung adäquat machen.

Schlüsselwörter:

Evangelium, Glaube, Kirche, rumänische Kultur, Mission, orthodoxe Theologie.

1. Teologie și cultură în mântuirea omului

Teologia (de la gr. Theos = Dumnezeu și logos = cuvânt) este cuvântul sau învățătura despre Dumnezeu și despre lucrările dumnezeiești. Teologia creștină este expunerea științifică a revelației creștine sau știința despre creaturile lui Dumnezeu, pe temeiul revelației, întrucât acestea se află într-o legătură directă cu Dumnezeu, Creatorul lor¹. Teologia slujește Biserica și misiunea acesteia, mântuirea omului.

1 Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni, „Teologie“ în *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, coordonatori: Pr. prof. dr. Ștefan Buchiu, Pr. prof. dr. Ioan Tulcan, BASILICA, București 219, p. 918.

Cultura este, conform definiției dată de Dicționarul limbii române contemporane, „totalitatea valorilor materiale și spirituale create de societatea omenească de-a lungul istoriei sale.”² În sens larg, prin cultură înțelegem tot ceea ce a creat vreodată omul, expresia socială a posibilității umane de a gândi și a ctitori, tot ceea ce ține de rațiunea și lucrul mâinilor omului, tot ceea ce a creat el ca manifestare a personalității sale specifice, dar și ca manifestare a darurilor sale oferite de Creator ca zestre umană specifică.³

Între teologie și cultură există o strânsă și durabilă legătură, deoarece - după cum mărturisește, atât istoria mântuirii, cât și opiniile avizate ale specialiștilor în istoria culturii și civilizației umane - cultura este extensia socială a cultului, ea avându-și originea în cult, în religie.

Teologia și cultura autentică sunt daruri ale Creatorului și expresii ale sensibilității spirituale ale sufletului uman, fundamentându-se pe cuvânt ca instrument de comunicare și transmitere de valori. Din această perspectivă, teologia și cultura sunt în legătură cu Logosul dumnezeiesc, cel care inspiră cuvântul uman, îi dă sens și putere transformatoare. De aceea, adresându-se păgânilor, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful (+165) spunea că cele ce sunt bune și adevărate la ei se datorește contemplării în parte a Logosului dumnezeiesc.

„Căci tot ceea ce au grăit și au găsit filosofii și legiuitorii, au fost scoase de ei cu trudă din ceea ce au găsit contemplând doar în parte Cuvântul. Dar, deoarece ei nu au cunoscut toate cele ale Cuvântului, Care este Hristos, ei au spus de multe ori lucruri contrare”⁴

Pogorârea Sfântului Duh este un moment istoric cheie pentru înțelegerea legăturii dintre teologie și cultură, căci la Cincizecime erau prezenți oameni cu formații culturale diferite, care au fost uniți într-o comunitate, în Biserică, de către harul Duhului Sfânt care unește (Faptele Apostolilor 2,

2 Vasile Breban, *Dicționar al limbii române contemporane*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1986, p.132.

3 Mitropolit Nifon Mihăiță, „Teologia Ortodoxă în cultura românească”, în *Misiologie Ortodoxă*, BASILICA, București 2020, p. 161, (în curs de apariție).

4 Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia a doua*, X, în: Părinți și Scriitori Bisericești, 2, Apologeți de limbă greacă, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1980, p. 84.

9-11). Lucrarea Sfântului Duh transcende cultura și o sublimăază în mod haric. De aceea teologia este transculturală, ea este ferment și ceea ce dă profunzime și stabilitate. Căci expresiile culturale diferite pot fi decriptate și unificate prin intermediul credinței celei una.

Nu întâmplător, cultura este considerată a fi expresia sensibilității spirituale, a creativității și a bogăției sufletești, cea amprentă unică și specială care ipostaziază sau individualizează activitatea umană dintr-un anumit spațiu și timp. Intimitatea sufletului uman se exprimă și crește prin intermediul culturii, de aceea un proverb spune pe drept cuvânt că «sufletul culturii este cultura sufletului».

Din această perspectivă, cultura, ca manifestare a colaborării omului cu harul Duhului Sfânt, ca expresie a calității sale de creatură creatoare, nu poate fi străină de mântuirea sa. Mai degrabă putem aprecia cultura ca fiind expresia aceluși îndemn al Creatorului făcut primilor oameni de a crește, adică de a se desăvârși. Trebuie precizat însă și faptul că dimensiunea fundamentală a culturii este oferită de moralitatea pe care omul i-o conferă, precum și caracterul ei de mărturie a transcendenței, a ceea ce este veșnic și nepieritor. Adevărata vocație a culturii este aceea de a sluji omul, de a sluji la desăvârșirea lui, de a-l ajuta să tranșească limitele sensibilului și de a deveni o punte către Dumnezeu Creatorul.⁵

Cultura autentică orientează omul spre Dumnezeu-Creatorul, Semănătorul cel Bun care a sădit în fiecare lucru un sens și a pus în el un semn, care orientează spre dincolo, spre scopul eshatologic al omului și al creației. Chemarea lui Dumnezeu este ascunsă în sensul pus în creaturile Sale, iar misiunea omului este de sesiza sensul lucrurilor și chemarea Lui și de a descifra limbajul și semnele culturii în care sunt incryptate sensurile lucrurilor. Ca expresie a sufletului uman, cultura are și ea limitele ei, uneori lipsurile și căderile ei, în aceste cazuri nu se poate vorbi însă de o cultură autentică, ci de una decăzută.

2. Cultura în misiunea Bisericii

Din punct de vedere misionar-pastoral, cultura reprezintă un instrument de propovăduire a Evangheliei, propice și eficace, pentru că ea permite accesul la modul de înțelegere al omului, conform cu paradigma de civilizație în care trăiește și activează. Altfel spus, cultura oferă posibilitatea

⁵ Mitropolit Nifon Mihăiță, *Teologia Ortodoxă în cultura românească*, p. 162.

de a tezauriza experiența spirituală, socială și personală, prin intermediul unui limbaj simbolic, al codurilor de comportament civilizațional și al unui mod de a face simțită prezența, caracteristic unei epoci și unui loc anume. Cultura conferă consistență spiritualității, îi dăruiește mijloacele de păstrare, transmitere și dezvoltare, adică o modalitate rațională sau o sedimentare logică a sensibilității sufletești, deoarece, ea cuprinde în orizontul ei toate chestiunile referitoare de căutarea adevărului și înțelegerea realității.⁶

Întâlnirea dintre Evanghelie și cultură constituie o realitate istorică primordială și o experiență pe care Biserica a trăit-o încă de la începutul desfășurării misiunii sale. Căci, Evanghelia trebuie să fie exprimată prin noțiuni, cuvinte, imagini și acte, într-un cuvânt prin mijloace culturale pentru ca ea să fie primită și trăită.

Revelația divină care a culminat în Iisus Hristos s-a făcut treptat prin acte, cuvinte și imagini. Actele pe care toată Revelația Vechiului Testament le profețește și le pregătește sunt întruparea Fiului lui Dumnezeu, răstignirea, învierea și înălțarea Lui ca om, trimiterea Sfântului Duh o dată cu întemeierea Bisericii și lucrarea continuă a Duhului Sfânt în și prin Biserică. Toate aceste acte ale Revelației divine sunt însoțite de cuvinte care atrag atenția asupra lor și lămuresc sensul lor. Cuvântul premerge și succede acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu. Ele îndeamnă pe oameni să se deschidă energiei promise și comunicate de Dumnezeu pentru a răspunde cu recunoștință și încredere lucrării Lui mântuitoare.⁷

Prin urmare, fondul esențial al Revelației creștine se identifică cu o serie de acte prin care s-a realizat, iar aceste acte au fost exprimate fără alterare prin anumite cuvinte imagini și forme culturale. Chiar dacă se folosesc alte cuvinte, imagini sau forme culturale, ele trebuie să exprime același fond de acte mântuitoare și spiritualitate creștină pe care îl exprimă cuvintele, imaginile, formele culturale originare. Tradiția dogmatică a Bisericii nu face altceva decât să exprime mai precis și explicit, în formulări noi, diferite aspecte ale lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Aceste exprimări noi au fost recunoscute de Biserica universală ca unele ce restituie fidel conținutul tradiției apostolice pentru fiecare timp și loc. Dumnezeirea lui Iisus Hristos și actele Lui mântuitoare nu pot fi considerate ca o haină

6 Mitropolit Nifon Mihăiță, *Teologia Ortodoxă în cultura românească*, p. 162.

7 Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca 2010, p. 281.

culturală a timpului în care s-a fixat Revelația divină în Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură.⁸

Biserica Ortodoxă respectă și promovează cultura fiecărui popor ca mijloc de propovăduire a Evangheliei, considerând diversitatea limbilor și a culturilor naționale ca fiind confirmate de Dumnezeu la Pogorîrea Sfântului Duh peste Apostoli, care au mărturisit pe Hristos în limbile tuturor celor prezenți în Ierusalim la praznicul Cincizecimii (Faptele Apostolilor 2, 1-12).

Asumând diversitatea contextuală specifică fiecărui popor, ea accentuează în același timp că această diversitate exprimată prin limbă, cultură, context etnic, istoric și geografic nu trebuie să împiedice în vreun fel mărturisirea lui Hristos ca unic Mântuitor: „Căci unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni; omul Hristos Iisus, Cel Ce S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți – mărturia la vremea ei” (1Timotei 2, 5-6). „Iisus Hristos este același, ieri și azi și-n veci” (Evrei 13, 8), așa cum este mărturisit în tradiția apostolică a Bisericii.

Deoarece întâlnirea mesajului Evangheliei și lume are loc numai în situațiile concrete ale oamenilor și ale comunităților umane, foarte diferite din punct de vedere istoric, social și cultural, trebuie ca mesajul Evangheliei să fie exprimat în conformitate cu diversitatea etnică și culturală pentru a fi primit și trăit prin credință.⁹

Pe de o parte, Evanghelia își păstrează identitatea ei revelațională, dar pentru a comunica acest mesaj revelat, Biserica nu trebuie să ignore cultura indigenă, nici să impună o cultură străină. Credința creștină germinează și crește în sânul unei culturi umane, după cum sămânța crește în ogoare diferite, în condiții de climă diferită și rodește în forme mereu noi, păstrându-și în același timp originea și ființa.¹⁰

Biserica asumă cultura în mod creator, respectând identitatea și particularitatea fiecărei persoane și comunități umane. Pe de altă parte, propovăduirea Evangheliei rămâne totdeauna un «semn de contradicție», adică ea pune în cauză supremația oricărei culturi sau ideologii. Misiunea creștină rămâne fidelă identității Evangheliei, caracterului său unic, și supune cultura unui proces de transcendere și transfigurare, după modelul

8 Pr. Dumitru Săniloae, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini“, în: *Ortodoxia*, xx, 1968, nr. 3, p. 349.

9 Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, p. 284.

10 Pr. Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva 1986, p. 31.

întropării Domnului. După cum Fiul lui Dumnezeu a asumat o fire umană concretă, a trăit ca om adevărat într-un context social și cultural, în cadrul unui popor concret, devenind Dumnezeu cu noi, și a ridicat omenitatea Sa la desăvârșire și îndumnezeire, tot așa urmează ca Evanghelia lui Hristos să se «întrepeze» în fiecare cultură și să o transfigureze pentru ca, în felul acesta, cultura să devină mediu adecvat de comunicare și trăire a Evangheliei.¹¹

Biserica este deschisă tuturor popoarelor, tocmai pentru idigenizarea Evangheliei și crearea unei culturi creștine adecvate. Fără să distruge identitatea etnică și culturală a popoarelor, a persoanelor și națiunilor, Biserica le dă o altă dimensiune și identitate, aceea a unității lor ontologice în Hristos: „Căci câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat. Nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeieacă; pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (Galateni 3, 27-28).

Ca semn al efervescenței spirituale creștine, s-a dezvoltat o impresionantă cultură bisericească, ca rod al misiunii creștinilor în lume și punte de legătură către umanitatea noastră profundă. Tocmai pentru că a fost mereu alături de oameni, Biserica a promovat, după exemplul oferit de Sfântul Apostol Pavel în Areopagul atenian (cf. F.A. 17, 16-34), deschiderea către aspirația și creația umană, elaborând o cultură proprie sau încreștinând-o mereu pe cea pe care a întâlnit-o, impregnând-o cu valorile evanghelice.

În timpul și spațiul în care și-a manifestat prezența, Biserica și-a creat propria sa cultură. Astfel că, dacă privim în istorie, vom observa că adevăratul catalizator cultural al popoarelor a fost Biserica și că, pentru multe din ele, dezvoltarea culturii este strâns legată de universul religios creștin. Cultura bisericească și opera de inculturație evanghelică au transformat mulțime de triburi în popoare, dăruindu-le civilizație, în locul barbarismului și lumina veșniciei, în locul unei perspective superficiale și materialiste asupra lumii și vieții. Cultura cărții, a icoanelor, a arhitecturii frumosului, a educației și profunzimii sunt părți ale patrimoniului cultural-bisericesc universal, apărute la întâlnirea dintre credința creștină și specificitatea locală. Oriunde privim, în universul cultural și de civilizație uman, vedem pecetea Evangheliei, care a produs diferite efecte, ce au aportul lor important la susținerea parcursului temporal al omului spre Împărăție.

11 Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, pp. 284-285.

3. Credința și cultura la români; teologie ortodoxă și cultură românească

Exemplul cel mai elocvent îl găsim în istoria românilor, unde vedem că întreaga cultură veche și, chiar, cea până aproape de epoca noastră, este de sorginte bisericească. Primele creații culturale, primele școli, primele manuscrise, primele tipărituri au apărut în tinda Bisreicii. Creștinismul ortodox este cel ce a configurat identitatea spirituală și culturală românească, în istorie, având un rol major în devenirea istorică a neamului nostru. Este binecunoscut aportul ortodox la edificarea culturii noastre naționale, faptul că Bisrica s-a manifestat întotdeauna ca promotoare și susținătoare a culturii noastre naționale. Întreaga noastră cultură veche poartă o indelebilă amprentă eclesială, iar ilustrele personalități culturale din istoria noastră sunt, cel mai adesea, slujitori ai Bisericii sau buni credincioși și fii ai Ortodoxiei românești.

Edificator în acest sens este faptul că prima carte tipărită la noi la români și în întreg sud-estul european este o carte de cult: Liturghierul, tipărit la Târgoviște, în 1508, de către ieromonahul Macarie, la îndemnul și cu sprijinul voievodului Radu cel Mare. Ceea ce arată înclinarea spre liturgic și adorarea lui Dumnezeu a românului, la fel cum tipărirea Bibliei de către Gutenberg arată o predilecție exegetică a firii germane. Tipăriturile lui Dimitrie Liubavici și ale diaconului Coresi vin să întărească, prin numeroase tipărituri, cultura română veche, aceștia fiind slujitori ai Bisericii, adevărați misionari prin intermediul cărții.

Dar, cultura română imprernată de valorile Evangheliei lui Hristos este evidentă și în nenumăratele monumente de artă, dominant eclesială, la început: iconografie, muzică sau literatură. Edificatoare în acest sens, în domeniul arei eclesiale, sunt mănăstirile Dealu și Curtea de Argeș, cele din nordul Moldovei sau Oltenia, ori lucrări literare precum Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie, primul tratat de spiritualitate și îndrumare social-politică, adevărat manual de politică creștină, apoi Cazania Mitropolitului Varlaam și Psaltirea în versuri a Mitropolitului Dosoftei, operele cronicarilor Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce, stolnicul Cantacuzino, Radu Greceanu și Radu Popescu, care au avut conștiința faptului că istoria are un sens bine definit de Dumnezeu-Creatorul, ce merită consemnat prin intermediul evenimentelor cotidiene, precum și expresia literară a poezilor Văcărești.

Exemplele sunt numeroase, dar am ales numai câteva spre exemplificare și evidențiere a faptului că principiile evanghelice transpar uneori direct și clar, alteori estompat și indirect în cultura noastră românească veche, dar și în cea modernă și contemporană.

Unii clerici români s-au manifestat ca adevărați oameni de cultură, precum Andrei Șaguna, Ion Creangă, Tudor Arghezi, Sandu Tudor, Antonie Plămădeală, Bartolomeu Valeriu Anania, etc., sau oameni de cultură au avut preocupări teologice, precum Nichifor Crainic, Nae Ionescu, Mircea Eliade, Radu Gyr, Petre Țuțea, Vasile Voiculescu, Ioan Alexandru, etc.¹²

Amprenta evanghelică a culturii românești transpare chiar și în epoca postmodernă prin simboluri și metafore, prin idei, teme și subiecte cu caracter religios, chiar și atunci când sunt criticate teme eclesiale.

Teologia ortodoxă românească a considerat și consideră spațiul culturii ca un spațiu misionar, iar cultura ca un bun mijloc de a face misiune creștină ortodoxă, în care cuvântul Evangheliei trebuie să pătrundă, să germineze și să transforme. Perioada interbelică este o mărturie a unui dialog fructuos între teologia și cultura românească, în special prin intermediul grupului de intelctuali adunați în jurul revistei *Gândirea*.

Înființarea a numeroase școli de teologie, seminariale sau universitare, de către Patriarhia Română, după 1990 a corespuns unor necesități misionare și educaționale urgente, dar a dus și la o intensificare a misiunii în mediul cultural educațional, prin intermediul numeroaselor colaborări cu instituții similare sau laice.

Introducerrea orei de religie în școala românească a creat premisele unei solide formații religioase a tinerei generații, dar și posibilitatea integrării firești a discursului teologic în mediul educațional cultural.

Atât prin intermediul conferințelor, reuniunilor și simpozioanelor, dar și a tipăririi de carte și cu ajutorul mass-mediei laice și bisericești, Ortodoxia românească a manifestat o adevărată ofensivă culturală ce a avut în vedere pe de o parte punerea în valoare a fondului cultural românesc vechi, cu o certă amprentă eclesială, dar și interpretarea noi realități cu ajutorul valorilor spirituale evanghelice.

Ortodoxia românească a deschis căi de comunicare și a întins punți de dialog către lumea culturii, deși în acest sens trebuie și poate fi făcut mult

12 Mitropolit Nifon Mihăiță, *Teologia Ortodoxă în cultura românească*, pp. 165-166.

mai mult, deoarece există încă oameni de cultură fără un cert angajament eclesial, sau indiferenți religios sau chiar antireligioși.

Sunt oameni de cultură care au colaborat cu Biserica sau colaborează în diferite proiecte, precum acad. Virgil Cândea, acad. Răzvan Theodorescu, acad. Eugen Simion, acad. Constantin Bălăcescu Stolnici, prof. univ. Dan Zmfirescu, etc., sau alții care aprofundează teme religioase, precum Andrei Pleșu sau Basarab Nicolescu, ori oameni de cultură care se manifestă neutru, alții chiar antireligios.

4. Concluzii

Biserica a dăruit lumii o cultură nouă, a Duhului, o cultură creștină, o extensie a credinței, care a adus roade îmbelșugate. Cultura în sine nu descoperă omului sensul vieții, dar cultura autentică îl ajută să-l găsească în credință, iar credința creștină oferă omului sensul vieții și-l susține să-l urmeze.

Religia a utilizat întotdeauna, pentru manifestarea publică în spațiu și timp, cadrele de cultură și limbajul culturii din acel biotopos. Pe măsură ce a intrat în diferite spații și a întâlnit diferite culturi, Evanghelia a preluat formele de exprimare, limbajul, metafore și simboluri din spațiul cultural respectiv. A utilizat aceste forme ca mijloace de răspândire a învățăturii Mântuitorului Hristos. Acest proces se numește inculturație și presupune trecerea Evangheliei în cultura și limba generației care o primește, salvarea a ceea ce este valoros dintr-o cultură și purificarea a ceea ce este întunecat sau rău.

Culturile particulare, transfigurate de spiritul evanghelic, își pot găsi un punct de referință comun în acestea, astfel încât ele să se constituie în fundamente ale apropierii, reconcilierii sau înțelegerii între oameni și popoare.

Protagoniste ale spiritului uman, atât credința și teologia care o promovează, cât și cultura autentică sunt spații în care creativitatea și forța unicității omului se manifestă plenar. Ambele răspund setei umane de adevăr și căutării sensului vieții omului. Nu întâmplător s-a spus despre Creștinism că este religia cărții, căci are în centrul său Sfânta Scriptură, iar Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos este numit și Logos, adică rațiune și știință, ceea ce arată că între rațiune și credință, între Biserică și cultură există o stânsă legătură și colaborare.

Biserica Ortodoxă prețuiește știința, cultura și înțelepciunea ca daruri ale lui Dumnezeu și roade binecuvântate ale minții umane, spre fericirea omului și slava lui Dumnezeu. Cultura autentică este un mediu și un mijloc

important de misiune. Misiunea prin cultură are nevoie de o mai mare amplitudine și de o implicare a cât mai multor voci reprezentative ale culturii noastre, care adesea, din neștiință, se situează în afara credinței creștine și au nevoie urgentă de catehizare și dialog lămuritor.

Atunci când, spre exemplu, Părinții bisericești ai secolului al IV-lea, sau Ierarhii români cărturari, fie din Țara Românească, Moldova sau Transilvania, promovau cultura cărții, o făceau cu profunde convingeri că aceasta este un instrument spiritual și cultural, potrivit, pentru susținerea misiunii Bisericii din timpul lor.

De asemenea cele două domenii, credința și teologia promotoare a acesteia și cultura, nu au fost văzute nici în opoziție, nici în concurență, ci dimpotrivă, în complementaritate, ca mijloace firești de realizare a misiunii lor duhovnicești.

Există și o anumită tradiție culturală, umanistă, antireligioasă sau chiar anticreștină, dar ea este expresia unor ideologii străine de adevărata libertate și vocație a omului. De aceea, aceasta trebuie să fie deschisă luminii vindecătoare, înnoitoare și îndumnezeitoare a Evangheliei.

THE CHURCH MINISTRY OF RECONCILIATION IN EUROPE

Ph.D. Dieter BRANDES

**The Association of Protestant Churches and Missions in Germany,
Hamburg**

Zusammenfassung

Um die Hintergründe der Konflikte zu analysieren und Wege zur Heilung von Erinnerungen in Europa zu finden, müssen wir die vier Hauptschmerzströme in der Vergangenheit und Gegenwart Europas erwähnen:

die alten historischen Wunden die Wunden vom Anfang des 20. Jahrhunderts die Wunden aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Die neue Herausforderung in Westeuropa: Die neu gebauten Viertel von Christen und Muslimen werden nicht in der Lage sein, alle historischen Wunden zwischen Kulturen, Nationen und Religionen Europas umfassend darzustellen. Weil wir erkennen müssen, dass es in den letzten tausend Jahren unzählige Kriege in Europa gegeben hat. Im Folgenden werden einige wichtige "Wunden der Vergangenheit" mit Spannungen, Vorurteilen und Aggressionen aufgeführt, von denen einige auch nach vielen hundert Jahren in gegenwärtigen Konflikten vorhanden sind.

Schlüsselwörter:

der Konflikte, die alten historischen Wunden, die Wunden vom Anfang des 20. Jahrhunderts, die Wunden aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Die neue Herausforderung in Westeuropa.

The historical wounds of Europe¹

To analyze the backgrounds of the conflicts and to build ways of Healing of Memories in Europe we have to mention the four main streams of pain in the past and present of Europe :

the old historical wounds

the wounds from the beginning of the 20th century

the wounds from the second half of the 20th century

the new challenge in Western Europe: the new build neighbourhoods of Christians and Muslims will not be possible to present all historical wounds between cultures, nations and religions of Europe in a comprehensive way. Because we have to realize, that there have been uncountable wars in Europe over these past thousand years

The following lists some important "wounds of the past" with tensions, prejudices and aggressions, some of which are present in present conflicts even after many hundred years.

Old historical wounds of Europe - a selection

Century-old wounds in Europe – Examples of Western and Eastern Europe

The “Northern Ireland Conflict”

The Northern Ireland Conflict started “officially” with a peace Treaty after Irish Independence War 1919-1921. The following Anglo-Irish Treaty in 1921 guaranteed officially independence for 26 of the 32 Irish counties from the Kingdom of Great Britain. But in the new Republic of Ireland a resistance arm builded the Óglaigh na hÉireann ("Volunteer Fighters of Ireland"). Óglaigh na hÉireann on the one hand resisted in Ireland itself against the compromise of the Anglo-Irish Treaty.² And on the other hand in the six

1 The chapter 1 is a short version of Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part I in *Teologia*, Revista Facultății din Arad, Book Series nr. 69 (4) , Arad 2016, pp. 44-66, hear pp. 49-68

2 In the newly founded "Republic of Ireland" the "Irish Civil War" began between the proponents (Republicans) of the Anglo-Irish Treaty and the opponents (Sinn Féin). In May 1923 the republican forces and the followers of Sinn Féin took over the government.

northern counties as remaining part of the United Kingdom Óglaigh na hÉireann, formed the now called Irish Republican Army IRA³.

Since 1969 the violence in Northern Ireland escalated. The British government sent large groups of troops after the “Blood Sunday” on 30 January 1972. More than 3300 people were killed in the conflict, and some 42.000 were wounded. Since 1991 the British government held peace talks with the involved parties. 1997 the IRA declared an indefinite armistice and the parties signed a peace agreement on 10 April 1998 (Good Friday Agreement).⁴

The Commissioner for Victims and Survivors Judith Thompson reminds that „this equates to approximately 500,000 people and includes up to 200.000 adults with mental health problems, 40.000 people suffering with injuries and 3,720 families bereaved“.⁵

The Russian - Finland conflict⁶

The most important years of the Finnish history⁷ are 1809 and 1917.

In 1809 Finland - after belonged more than 600 years to the Swedish Kingdom -the “Finish Nation” within the Zar Rich of Russia (Tsar Alexander I.) became the status of an autonomous. On December 6 in 1917, the Finish regional Parliament declared Finland to be an independent democracy. But to understand the Russian Finland conflict one must understand the 700-years old historical conflict particularly around Karelia.⁸

In the 13th century, Karelia between Sweden and Novgorod was hard-fought.

3 For more information about IRA please compare M. E.Collins, *Ireland 1868-1966*, Dublin 1993, page 242 and M. E.Collins : *Politics and Society in Northern Ireland 1949-1993*, Dublin 2008 and T. P. Coogan *The IRA*. London 1990, pp. 327–351 and 377–418.

4 The conflict history is detailed described in Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part I loc.cit. p. 52ff

5 Magazine „agendaNi“ 2018 September 6, Moira-Northern Ireland

6 The conflict history is detailed described in Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part I loc.cit. p. 54f

7 For more information about the Finnish history compare for instance Eino Jutikkala *Geschichte Finnlands*, Stuttgart, 1964, and Jason Lavery *The History of Finland*, Westport-USA 2006

8 The Karelians like the Sámi are indigenous people of Northern Europe.

In the Treaty of Notenborg, Karelia now was divided between the two Kingdoms in 1323 : West Karelia has been affiliated to Sweden, but the eastern part of Finland - fell to Russia.

After the “Finish War” between Sweden and Russia in the Treaty of Fredriksham 1809 Finland at all fell to Russia. 1812 unified Total Finland and created it as the “Grand Duchy of Finland”. After the October Revolution in Russia and the Finnish Declaration of Independence in 1917, Karelia was the scene of bloody battles of the so called Finnish Civil War.

The Poland - Germany – Russia Conflict⁹

To understand the tensions, prejudices and hurts between Poland and Germany it is helpful to include Poland - Russia conflicts. The same is the opposite to understand the tensions, prejudices and hurts between Poland and Russia we have to mention the Poland - Germany conflicts.

The first battle between German and Polish troops is known from 1109 when the Polish king Boleslaw III battles against German troops won and was able to connect large parts of Silesia and Pomerania to Poland.

The “Deutsche Ritterorden” (“Order of the German Knights”) was first invited in 1226 from the Polish kingdom to support the fight against the pagan Prussians. But since the “Deutscher Ritterorden” claimed for more great power and became a danger to Poland, Poland defeated the order in the Battle of Tannenberg in 1410 and took control of Prussia and Gdansk 1683 in the legendary “Battle of Vienna” was the only important one in history that Polish and German-Austrian troops fought jointly together ! But 160 years later just German and Austrian troops together with Russians destroyed the Polish empire completely with the 3 partitions in 1772, 1793 and 1795.

1939 German troops occupied Western Poland and Russian troops Eastern Poland as the result of the Molotov-Ribbentrop Agreement of 1939 August 23.¹⁰

1940 April 3 to May 11 about 4400 captive Polish army officers were killed in a forest near Katyn by Soviet special forces.

9 The conflict history is detailed described in Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part I loc.cit. p. 56f

10 For more information about the Molotov-Ribbentrop Agreement compare for instance David T. Zabecki, *Germany at war : 400 years of military history*. Santa Barbara, California 2014, p. 536f

1943 a revolt took place in the Jewish Warsaw Ghetto. But the revolt was bloody crushed. Of the 450.000 Jews who lived in the Ghetto, only 300 survived.

When the Soviets stood in front of Warsaw in the summer of 1944, then the Warsaw Uprising of the national Polish Home Army (Armia Krajowa) began on August 1. the Warsaw Uprising. But Joseph W. Stalin, however, refused any help to the insurgents.

About 180.000 Poles had lost their lives and hundreds of thousands of Warsaw peoples were forced into camps. In 1970, the Warsaw Treaty between Germany BRD and the Republic of Poland.

The thousand years old borderline between Eastern and Western culture Europe is culturally in several points obviously still divided into Western and Eastern Europe. The separation between East and Western Europe has both theological and political causes.

The theological aspects

The theological reason is called the Oriental Schism (the "Great Schism") between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church and is generally dated with 1054 when Humbert de Silva Candida, the emissary of the Roman Pope Leos IX and the Patriarch Michael I of Constantinople, declared the union negotiations failed. But the theological differences already were obvious when the Western "Council of Toledo," 589 proclaimed that the Holy Spirit emerges not only from the Father, but also from the Son added as a "Latin addition" ("filioque").¹¹ to the Creed of Nicaea (now Nicaea Constantinople).¹²

The relationship between Rome and Constantinople was once again damaged by the events of the "Fourth Crusade" in 1204, when Constantinople was uninhabited by the Venetians, and a Latin imperial empire was established along with a Latin patriarch.

11 This new interpretation of the Holy Spirit was introduced originally to distinguish itself against Arianism, but this declaration was not concerned with the patriarchy of Constantinople

12 In addition to the primacy of the Pope, the Filioque is the most important theological controversy which prevents a reunion of the Roman Catholic Church and the Orthodox Churches after their almost thousand-year schism.

The political aspects

The political aspect of the East-West split was strengthened when the Franconian king Pippin 756 the Rom Pope did install as a secular monarch of the "Papal state"¹³ Vatican. But when Pippin's son Charles the Great, was crowned by Leo III 800 as the Emperor, the Greeks, politicians and clerics, were horrified that the Roman bishop unquestionably crowned a "barbarian prince" as a Roman Emperor. In the following centuries, there were always new permanent injuries between Western and Eastern Europe, for instance :

- the conquest of Constantinople in 1204
- the establishment of a Latin Patriarch
- the inactiveness of the West during the conquest of Constantinople in 1453 by the Ottomans
- 1569 the "Union of Brest"
- 1646 the "Union of Uschhorod"
- 1698 the "Union of Transylvania"

The cleavage of Europe into the Western Culture and the Eastern Culture spread more and more. In the present time we have to mention that the majority of the countries of the European Union is part of the West European culture. Only, Bulgaria, Greece and Cyprus are clear part of the East European cultural. But Romania does have the chance and challenge to become a mediator between both the cultural and religious points of view.

Wounds originating from the occupation time of the Ottoman Empire

The Ottoman Empire had occupied several South East European countries for more than 400 years: 1393/96 Bulgaria, 1389/1459 Serbia, 1394/1417 Walachia, 1417 Moldova, 1446/53 Greece, 1463 Bosnia, 1468/1501 Albania, 1526 Hungary, 1541 Transylvania (Vassal). With the second Viennese defeat in 1683 the Ottoman expansion in Europe was stopped. Within the next two decades conquered European territories became independent again :

13 Papal States, also called Church States had sovereignty from 756 to 1870. Included were the Italian regions of Lazio, Umbria, Marche and parts of Emilia Romagna. - compare Amy Tikkanen, article „Papal state“ in Encyclopedia Britannica

1686 Hungary, 1687 Transylvania (Conquest by Habsburg Empire), 1699 Croatia and most part of Ukraine (peace of Karlowitz), 1718 Banat, North Serbia (Treaty of Passowitz), 1775 Bukovina, 1821-1829 Greece, 1856 Serbia Moldova and Walachia, 1878 (Treaty of San Stefano) Bulgaria and affiliation of Dobrogea to Romania, 1878-1881 Albania, 1912/13 Montenegro. Over this long periods of Ottoman occupation and liberation wars myriads of injuries and painful remembrances were produced and took place in hurts over generations.

Many non reconciled wounds over more than 400 years occupations still remain in mind in Serbia, Croatia, Bosnia-Herzegovina, Macedonia, Greece, Cyprus, Bulgaria, Romania and Russia etc. These mental (deep historical) wounds are handed down from one generation to the next. And "some of these wounds in South East Europe were carried into the aggressions of the First and the Second World War"¹⁴.

Wounds from the beginning of the 20th century

The first half of the 20th century in (the Christian) Europe was characterized by wars and genocide in a terrible, hitherto unknown dimension. Partly, there where

"old, historically pent-up scores ... settled between people of different cultures, ethnicities, languages, and denominations and this lead to million-fold murder, to desecration, torture and expulsion- and new trenches of hate."¹⁵

Not only the mental historical wounds in South East Europe as described above remain, but also the several wars in Western Europe left deep wounds: the several so called "Napoleon Wars" in the 19th century, the

14 Papal States, also called Church States had sovereignty from 756 to 1870. Included were the Italian regions of Lazio, Umbria, Marche and parts of Emilia Romagna. - compare Amy Tikkanen, article „Papal state“ in Encyclopedia Britannica

15 Dieter Brandes and Manoj Kurian, "Healing of Memories in Europe in Reconciliation nr. 7": Reconciliation between Peoples, Cultures and Religions. Reconciliation in Bosnia-Herzegovina Compared to European-Wide Experiences - The European Interreligious Consultation on 'Healing of Memories' Sarajevo, Bosnia-Herzegovina, May 3-6, 2010, edited by Manoj Kurian, Dieter Brandes, Olga Lukács and Vasile Grăjdian, Sibiu 2012, pp. 15-26 here p. 16

remaining of the 120 years long division of Poland, the remaining Russian occupation of the Baltic countries and other unhealed wounds from several other conflicts lead Europe to the First World War with killing of ten million people in 1914-1918.

Following the First World War: a new map of Europe¹⁶

The First World War ended with the peace Treaties of Versailles (Germany), Trianon (Hungary), Saint-Germain-en-Laye (Habsburg), Neuilly-sur-Seine (Bulgaria) and Sévres (Ottomans respectively Turkey). The main result created a “new map of Europe” with new (or new rebuild) states like Poland, the Baltic countries, Belarus, Ukraine, Czechoslovakia and Yugoslavia.¹⁷ But also from several existing states the borders were significant changed like Germany, Italy, Austria, Hungary and Romania. The peace contracts followed the principle, that mixed cultures in states would produce peace, reconciliation and intercultural tolerance and respect. But the reality was the opposite: new intolerance, racism and fascism instead of peace and reconciliation happened all over Europe.

Theses: The new map of Europe created many new injuries and wounds between cultures and nations¹⁸:

Germany with France and Poland

Poland and Russia

Ukraine and Russia

Hungary and Romania

Hungary and Czechoslovakia

Hungary and Ukraine

Serbs with Croats etc.

And already 2 decades later new conflicts emerged, but now in addition with “depp historical streams” on the background of historically grown cultural and racist prejudices and unhealed wounds of the past.

16 Chapter 1.2.1. is an extended version of the chapter of the same name in Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part I loc.cit. p. 61f

17 The Kingdom of Yugoslavia is also known as “Kingdom Southern Slavia”. From its foundation in 1918 until its occupation in World War II in 1941, it included the present states of Serbia, Slovenia, Croatia, Bosnia-Herzegovina, Montenegro and Northern Macedonia.

18 Dieter Brandes and Manoj Kurian loc.cit. p. 20

Wounds from the Second World War

The result of the Second World War was 50 million dead people and the partial total destruction of entire cities. In addition, there are murders of about 6 million Jews, about 500 thousand Sinti and Roma¹⁹, at least 70 thousand mentally and physically handicapped and countless politically motivated. But the Second World War left new wounds for example between²⁰.

Germany/Austria and Poland/ the Czech Republic/ Slovakia/ the Netherlands/

Belgium/ France/ Serbia/ Russia

Russia and Finland/ Poland/ Ukraine etc.

Hungary and Romania/ Slovakia/ Ukraine

Greece and Turkey

Romania and Soviet Union regarding losing the North Bucovina and the East of Moldova (Bassarabia). And it was an immensely challenge for the next decades to overcome .the prejudices and the injuries and mental and physical wounds.

Wounds of Genocides in Europe

Violence against indigenous people - Sámi in Scandinavia as an example²¹

When we think of persecutions and discrimination of Indigenous, we think, for example, Aborigines in Australia, Amazonian Indians in Brazil and Herero's in Namibia. But few, however, know to that in (Northern) Europe live indigenous also and have been subjected to a period of persecution and discrimination until the 20th century. The Sámi are an indigenous Northern European people whose homeland, Sápmi, extends across the territories of four states: Finland, Norway, Russia and Sweden. Since prehistoric times, the Somi have been living in the Arctic in the Sapmi Country for more than 5,000 years.²²

19 Compare for instance Chronologie des Völkermords an den Sinti und Roma : <http://www.sintiundroma.de/uploads/media/chronologie140111.pdf> , p. 2

20 Compare Dieter Brandes and Manoj Kurian ibidem

21 The conflict history is more detailed described in Dieter Brandes "The need for Reconciliation in Europe" Part I loc.cit. p. 49f

22 Compare Noel D. Broadbent Lapps and Labyrinths - *Saami Prehistory, Colonization, and Cultural Resilience*, Washington 2010, p. 304

The number of Sámi in Scandinavia and Russia is currently estimated at about 80 to 100000²³. The suppression of the Sami began with the fact that between 1635 and 1659 the Swedish crown forced Themis to work in the Nasafjäll silver mine.²⁴

Especially in the 18th century and in the beginning of the 19th century violence against the indigenous Sámi in the North of Scandinavia (Norway, Sweden and Finland) was perpetrated.

In the second half of the 19th century, the Swedish paper and matchstick industry invade the Sami areas, and at the beginning of the 20th century the ore reserves around Kiruna-Sweden were developed. Sami had to do transport and mining work - they were paid with alcohol²⁵. But still from 1913 to 1920 the "Swedish race-segregation political movement" collected research material from living people and sterilized Sami women. The discriminations and oppressions related in particular to the Sami language, faith and cultural traditions.

Genocide wounds in Europe in the first half of the 20th century

In the first half of the 20th century, genocide occurred in unprecedented harshness and brutality. The "popular research" for supposedly guilty for lost wars has found a special confirmation in the marginalization

23 Ulf Mörkenstam, Andreas Gottardis and Hans Ingvar Roth, *The Swedish Sámi Parliament: A Challenged Recognition?*, European University Institute Florence, Robert Schuman, Centre for Advanced Studies 2012/10, 4. National Case Studies - Political Life, Final Country Reports, Work Package 4 – National Case Studies of Challenges to Tolerance in Political Life D4.1 Final Country Reports on Concepts and Practices of Tolerance Addressing Cultural Diversity in Political Life, p. 8

24 Ulf Mörkenstam, Andreas Gottardis and Hans Ingvar Roth, *The Swedish Sámi Parliament: A Challenged Recognition?*, European University Institute Florence, Robert Schuman Centre for Advanced Studies 2012/10, 4. National Case Studies - Political Life, Final Country Reports, Work Package 4 – National Case Studies of Challenges to Tolerance in Political Life D4.1 Final Country Reports on Concepts and Practices of Tolerance Addressing Cultural Diversity in Political Life, p. 8

25 Compare Die Sami: *Bedrohte Kultur in Lappland*, edited by Anna Stüssi, Bern, 1990. published in the homepage of the Associazione per i popoli minacciati – Südtirol - Gesellschaft für bedrohte Völker - Südtirol - Lia por i popui manacês Bolzano/Bozen : <http://www.gfbv.it/3dossier/eu-min/sami.html>

of minorities. This identification of racial and cultural minorities with the allegedly suffering through these minorities was therefore predominantly the breeding ground in the "loser states" of the First World War in Germany, Austria, Hungary and Turkey.²⁶

The "main genocides" of the first half of the 20th century in Europe are the followings :

the genocide of between 1 to 1,5 million Armenians 1894/95 and 1915/16 the Holodomor 1932/33²⁷ (Ukrainian: Hunger Murder), when the Soviet Union government under Stalin caused a famine in Ukraine, North-Kaukasus regions, Wolga, West Siberia and Kasachstan with about 6 to 7 million died victims²⁸

the genocide of about 6 million Jews in the time of national socialism in Germany 1941-1945

the genocide of about 500 thousand Sinti and Roma 1939-1945

the genocide of about 100 thousand Crimean Tartars 1944²⁹

Wounds from the second half of the 20th century:³⁰

Communist and other Dictatorships

Very soon after the end of the Second World War, Communist states arose in Eastern Europe in the influence of the Soviet Union. Europe

26 This includes the Soviet union as a successor state of the Russian empire, with the loss of territories in the West - especially the Peace Treaty of Dorpat in 1920 concerning Finland and Estonia and the Peace Treaty of Riga in 1921 concerning Poland-Lithuania

27 The famine was the result of the destruction of agriculture and the village by forced collectivization. It was also the punishment of the peasant population for the resistance to the collectivization of agriculture.

28 Of the total of six to seven million people killed, 3 to 3.5 million people died in Ukraine, about 1.7 million in Kazakhstan, hundreds of thousands more in the North Caucasus, the Volga region and Western Siberia. Compare Gerhard Simon Analyse: 80 Jahre Holodomor – die Große Hungersnot in der Ukraine, Bundeszentrale für Politische Bildung 28.11.2013: <http://www.bpb.de/internationales/europa/ukraine/174179/analyse-80-jahre-holodomor-die-grosse-hungersnot-in-der-ukraine?p=all>

29 Compare Robert Conquest, *The Nation Killers: The Soviet Deportation of Nationalities*, London 1970 and Alan W. Fisher *The Crimean Tatars*, Stanford 1978

30 The chapter 1.4 and 1.5 are shortened copies of Dieter Brandes "The need for Reconciliation in Europe" Part I loc.cit. p. 63ff

started to be divided through the so called „Iron Curtain” in Western and Eastern Europe. Communist Dictatorships were established in Eastern Europe with a “high degree of oppression, deportations, state terrorism and murders”³¹.

Communist governments came to power:

1945 Peoples’ Republic of Poland (1989 the „Third Republic of Poland“ after protests and demonstrations of “Solidarność“)

1945 Socialist Federation Republic of Yugoslavia (until 1992)

1946 Socialist Peoples’ Republic of Albania

1946 Peoples’ Republic of Bulgaria

1948 Peoples’ Republic of Rumania

1948 German Democratic Republic (GDR) (1953 National Uprising)

1949 Federative Socialist Republic of Hungary
(1956 National Uprising)

1948 Czechoslovakian Socialist republic (1968 „Prague Spring”)

Other nations after occupation through the Soviet Union become communist as Soviet republic with in the Soviet Union :

1922 Ukraine Socialist Soviet Republic

1922 Belarus Socialist Soviet Republic

1940 Moldovan Socialist Soviet Republic
(Molotov-Ribbentrop Pact 1939 August 24)

1940 Estonia Socialist Soviet Republic
(Molotov-Ribbentrop Pact 1939 August 24)

1940 Lithuania Socialist Soviet Republic
(German-Soviet Border and Friendship Treaty 1939 September 28)

1940 Latvian Socialist Soviet Republic

(German-Soviet Border and Friendship Treaty 1939 September 28)

In 1989-91 the communist dictatorships in East Europe came to an end. But the hearts are still wounded and waiting to be healed. But the persecutions, expulsions, mass deportations and mass murders suffered over 40 years under the communist governments have left many wounds and many of them still wait of healing.

In Western Europe there were also dictatorships after the Second World War: Spain (Franco dictatorship - 1934 – 1976)

31 Dieter Brandes and Manoj Kurian loc.cit. p. 2

Portugal (Salazar dictatorship - 1926 – 1976)

Greece (military dictatorship 1967 – 1974)

These dictatorships also produced deep wounds, many of which are not healed to this day.

New wounds in Europe after the end of the Cold War

After the end of the Communist dictatorships in Eastern Europe and the end of the "Cold War", in Europe a political climate of peace and reconciliation developed. But the climate of reconciliation and mutual understanding came very quickly to an end at the latest with the invasion of Russian troops in Abkhazia and South Ossetia in 2008. But before that, there were already regional conflicts with many victims like in the war between Armenia and Azerbaijan 1992-1994 around Mount Karabakh. We have to acknowledge that also after the end of the Cold War, new conflicts have arisen in Europe with multiple violence and terrorism.

In the following are the most important European conflicts and wars after the Second World War:

Azerbaijan and Armenia regarding the conflict around the Nagorno-Karabakh

Georgia and Russia after the undeclared war and dividing Abkhazia from Georgia

Ukraine and Russia regarding the East Ukraine civil war and the annexation of the Crimean Peninsula

Serbs and Croats after the war between Croatia and Serbia 1991-1995 and behind century old conflict lines

Bosnians, Croats and Serbs in Bosnia-Herzegovina after the civil war 1994

Greeks and Turks after the North Cyprus occupation by Turkish troops
Moldavians and Russians regarding the split of the region of Transnistria

These conflicts produced new wounds and injuries and the most of these unhealed wounds still wait to be healed.

- The new challenge in Western Europe : the neighbourhood of Christians and Muslims

In 1961 the “Recruitment agreement” between the Federal Republic of Germany and Turkey was signed. In 2015 there were about 1.5 million Turkish citizens in Germany. And 2013 already were accounted about 3 million people of Turkish origin in Germany. Even in other Western European countries, which had only little experience before the sixties in Christian-Islamic cohabitation³², the numbers of people with Islamic religious affiliation have been considerably risen since the sixties.

Since 2015 Western and Middle Europe has been affected by a large “wave of refugees” from countries of the Middle East, North Africa and Islamic states in Central Africa.

These new situation produces on the one hand a great wave of willingness to help but on the one hand new anxieties and delimitations and prejudices. And as we realize that Holland, France and Great Britain with their long-time experiences in colonies with predominantly Islamic population have significant problems just with Islamists and terrorists, then we have still a long way to reach a sustainable reconciliation beyond the religions. But confronted with unresolved questions about the unrestrained influx of Islamic refugees to West and East Europe and about ever-increasing security questions concerning terrorism we should not ignore the fact that there are European countries with a predominantly Muslim population or a high percentage in Europe too:

“Approximately 15 million in the European part of Russia, 7 million in Azerbaijan, 2.5 million in Albania, 2 million in Serbia, 2 million in Bosnia-Herzegovina, 1 million in Bulgaria and 0.6 million in Macedonia.”³³

And the half of the ancestors of this population with Islamic religion “has been living in Europe for more than 500 years”.³⁴ And in these countries very often are still unhealed centuries old unhealed wounds from conflicts.

32 Exceptions are Holland, France and Great Britain with their experiences in colonies with predominantly Islamic population.

33 Dieter Brandes and Manoj Kurian loc.cit. p. 22

34 Dieter Brandes and Manoj Kurian loc.cit. p. 22

The need for healing and the role of the churches

The Need for Healing and Reconciliation in our Broken World³⁵

“The need for healing and reconciliation in our broken world cannot be overemphasized. The pain and burden of memories of ongoing, recent and past conflicts haunt and hamper normal life and progress. The process for ‘Healing of Memories’ is designed to advocate for, develop and promote healing of memories and other healing and reconciliation processes in Churches and faith communities, so as to strengthen their role as channels of hope, healing and reconciliation in our world today. It is clear that the moral and ethical basis of all main religions obliges all adherents to accept one’s neighbors on their own terms. Respecting the inherent dignity and rights of the marginalized is fundamental to the wellbeing and consistent progress of society. Churches and communities are also called to be humble, repentant and to take responsibility, as individuals and societies, for naming crimes, both omissions and commissions. But Healing of memories cannot be complete without the persistent quest for truth and justice, understanding one’s own history, having the opportunity to share one’s narrative in a safe, respectful and trustworthy space, listening to one another and making the long and difficult journey to reconciliation and forgiveness.”³⁶

This perception of the “Life and Peace Institute” of Uppsala-Sweden in his Report “Reaching Reconciliation” 2006 focused to the following coherencies:

“There is no reconciliation without pardon;
There is no pardon without forgiveness;
There is no forgiveness without repentance;
There is no repentance without recognition of sin;
There is no recognition of sin without humility”³⁷

35 The chapter 2.1. is a copy of the chapter of the same name in Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part I loc.cit. p. 45f

36 Dieter Brandes and Manoj Kurian loc.cit. p. 15

37 Lucia Ann Mc Spadden: Introduction to the 2006 edition of “Reaching Reconciliation – Churches in the Transition to Democracy in Eastern and Central Europe“, Life&Peace

For the Healing of Memories processes it is an “imperative for individuals and communities to address the issues that bring about polarization and conflict. Understanding conflicts, naming them and striving to resolve polarization among individuals and society are steps that cannot be skipped.”³⁸ This is important and an imperative for peace and reconciliation all processes as well for Conflict Transformation and Transitional Justice as for Intercultural Mediation and Healing of Memories.

Reconciliation in the Holy Bible

The word “reconciliation” does not happen in the Hebrew Old Testament and within the Greek New Testament “reconciliation” does occur only fourteen times. But “the bible is replete with stories of reconciliation, from the stories of ‘Esau and Jacob, and Joseph and his brothers, to Jesus’ parables, especially the Prodigal Son”³⁹

But especially the Apostle Paul sets out the Christian understanding of reconciliation :

“Christians who have experienced their own reconciliation and healing with God believe in what Paulus says in the 2Corinthians 5,18 : God, who hath reconciled us to himself by Jesus Christ, and hath given to us the ministry for reconciliation.”⁴⁰

Reconciliation in the Old Testament – some examples

Probably the most famous interpersonal reconciliation story is the story of Joseph and his brothers Genesis 37 to 50: After the brothers sold Joseph

Institute Uppsala-Sweden, second edition 2006, edited by Hans Baer, Joan Löffgren, Halina Grzymala-Moszczyńska, pp. XII – XXV, here p. XII

38 Dieter Brandes and Manoj Kurian, loc.cit.

39 Robert Schreiter, *Reconciliation as a New paradigm of Mission in Come Holy Spirit, heal and Reconcile – Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism*, Athens Greece May 9-16, 2005, edited by Jacques Matthey, Geneva 2008, Plenary Papers, pp. 213-218, here p. 214

40 Dieter Brandes “Reconciliation through Remembering - An Overview about the Methodology of Healing of Memories (HoM)” in *Revista Teologică* 2/2016, Serie Nouă Anul XXVI (98), Sibiu 2016, pp. 272-284, here p. 273f

as slaves, he was appointed "by detours" as a vice king of the pharaoh. When the brothers come to Egypt several times to buy grain from Joseph, as to the famine predicted by Joseph, they do not recognize him as their brother. But instead of punishing the brothers for their iniquity, Joseph finally invites them to a feast and forgives them with the words: "And now do not be distressed or angry with yourselves because you sold me here, for God sent me before you to preserve life." (Gen. 45:5). And he said: "God sent me before you to keep you and yours living on earth so that you might become a great nation." (Gen. 45,7)

Reconciliation sets instead of the just "life for life, eye for eye, tooth for tooth, hand by hand, foot for foot, incendiary meal for incendiary meal, wound for wound, striem for striem." (Genesis 21:24) the punishment and reconciliation. Another famous and beautiful reconciliation story of the Bible took place between the brothers Jacob and Esau Genesis 33,1ff. In his youth, Jacob was so jealous of Esau, the firstborn and favorite son of his father, that he insidiously stole his birthright and paternal blessing. Fearing Esau's wrath, Jacob fled. When an encounter with Esau started many years later, Jacob panicked about fear that his brother might kill him and his family. Jacob pondered whether he might soothe his brother with a gift. „But Esau ran to meet him and embraced him and fell on his neck and kissed him, and they wept." (Genesis 33,4). Moreover, the Bible encourages us not to give up opportunities for reconciliation out of false shame. Proverbs 16,7 : "When a man's ways are pleasing to the Lord, He makes even his enemies to be at peace with him. Sirach 22,22; 27: "If you have opened your mouth against your friend, be unconcerned; for you can reconcile."

Reconciliation with God was already a high day in Judaism. The Day of Atonement should be celebrated as a day of fasting and rest. Only on this day the high priest was allowed to enter the Blessed Sacrament. He slaughtered a bull as an atonement as a sacrifice for God. In addition, a living goat was driven into the desert as a scapegoat: the priest put "his two hands on his head" and confessed "all the iniquity of the Israelites and all their transgressions with which they have sinned" and laid them symbolically upon the head of the goat.". The buck was then taken to the desert. He should take the "misdeeds and carry them into the wilderness" so that the mistakes of the past year no longer stood between God and men. (Leviticus 16,23.26ff)

The Ministry of Reconciliation in the New Testament – some examples

Jesus urged people to eliminate all disagreements with others and to reconcile before confronting God: „So if you are offering your gift at the altar and there remember that your brother has something against you, leave your gift there before the altar and go. First be reconciled to your brother, and then come and offer your gift.”(Matthew 5,23f). He also advises to seek reconciliation quickly after a dispute and not to let him escalate first: “Come to terms quickly with your accuser while you are going with him to court, lest your accuser hand you over to the judge, and the judge to the guard, and you be put in prison.”(Matthew 5,25). "Life for life, eye for eye, tooth for tooth, hand by hand, foot for foot, incendiary meal for incendiary meal, wound for wound, striems for striems." (Genesis 21:24) Jesus turns to „You have heard that it was said, ‘An eye for an eye and a tooth for a tooth.’ But I say to you, Do not resist the one who is evil. But if anyone slaps you on the right cheek, turn to him the other also. And if anyone would sue you and take your tunic,⁸ let him have your cloak as well.” (Matthew 5,38ff).

Basically, Jesus' work was always related to reconciliation efforts. He sat down at a table with sinners, spoke forgiveness in the name of God, and showed ways to repent. Of course the first Christians also associated the subject with Jesus' death. It was assumed that he had to die in order to reconcile all men with God. Scapegoat rituals and the like were no longer necessary. Jesus had taken upon himself all sins for all time in order to enable men to have an unencumbered relationship with God.

In the second epistle to the Corinthians 5,18ff Paul puts it this way: "All this is from God, who through Christ reconciled us to himself and gave us the ministry of reconciliation; that is, in Christ God was reconciling the world to himself, not counting their trespasses against them, and entrusting to us the message of reconciliation. Therefore, we are ambassadors for Christ, God making his appeal through us. We implore you on behalf of Christ, be reconciled to God”.

“Robert Schneider points the fact that the Apostle Paul figured out three processes of reconciliation :

the “vertical reconciliation” : “God’s reconciling a sinful humanity to God’s own self”

(Letter to the Romans 5,1-11)

the “horizontal reconciliation” : “between individual human beings and groups in society” (letter to the Ephesians 2,12-20)

the “cosmic reconciliation” : “God’s work through Christ in the context of the whole creation ... God is seen as reconciling all things and all persons – whether in heaven or on earth – in Christ” (letter to the Ephesians 1,10, also letter to the Colossians 1,20)”⁴¹

**The secret of reconciliation is remembrance:
Christians live on remembrance⁴²**

In 1991, a student group from Germany visited the extermination camp of the National Socialists in Theresienstadt in the Czech Republic. They were welcomed by the Jewish guide Jiří⁴³ with the statement: “The secret of reconciliation is remembrance”.⁴⁴ Every human society bases its identity on remembrance in historiography and cultural history. Remembrance connects to the present as well as to the previous generations.⁴⁵ And during Eucharist Christians also break the bread and drink the wine “in remembrance of Jesus”⁴⁶. In this way, the believe of the fathers and mothers beca-

41 Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part I loc.cit. p. 47

42 The chapter 2.3. is a copy of the chapter of the same name in Dieter Brandes “Reconciliation through Remembering - An Overview about the Methodology of Healing of Memories (HoM)” loc.cit. p. 274

43 *Der trennende Zaun ist gebrochen – Zur Verständigung zwischen Tschechen und Deutschen*, edited. by Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder and Evangelische Kirche in Deutschland EKD Leipzig 1998, p. 58

44 The provenance of this cognizance may be traced to the Jewish scholar Israel ben Eliezer/Baal Shem Tov (1698 or 1700-1760), the constitutor of the Polish Hasidism : “The exile exists in a long duration to forget. But in remembering exists the secret of salvation.”

45 See Dieter Brandes, “Zur Methodologie von Healing of Memories und Bezüge zur ethnischen, kulturellen und religiösen Identität“ in *Reconciliatio* nr. 2.2: *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten*, 2nd edition, edited by. Dieter Brandes and Olga Lukács, Leipzig 2011, pp. 23-39, here p. 26

46 Participation in God’s Mission of Reconciliation – A Resource for Churches in Situations of Conflict – Faith and Order Paper 201, World Council of Churches , Geneva 2006, p. 52 (nr. 148)

me the creed of the sons and daughters in churches.⁴⁷ Memories keep hold of the good experiences of cohabitation. But they also keep hold of painful experiences between humans, cultures and peoples which need healing, Healing of Memories (HoM).

Therefore, HoM is a process to deal with current injuries after oppression, violence, wars and genocide as well as to overcome centuries old and passed down injuries between peoples and cultures. Desmond Tutu, inspired by a visit in the concentration camp Dachau-Munich, quoted in his book "No future without forgiveness"⁴⁸. George Santayana with the following words: "Those who cannot remember the past are condemned to repeat it"⁴⁹.

The role of the Churches in European Conflicts⁵⁰

But the European Christian community had to confess that "the history of the Christian churches... has been marked by many beneficial experiences but also by schisms, hostilities and even armed conflicts" (Charta Oecumenica 3)⁵¹ and they had to confess that "throughout history they themselves had created bad witnesses of the Christian message of reconciliation"⁵². And the Second Ecumenical Congregation in Graz confessed that "religions and churches themselves (became) part of the problem"⁵³.

From the message that God in Jesus Christ „having given to us the preaching of this news of reconciliation“ over centuries was sparsely to sense. And very often was sparsely weighted the main guiding principle of Christians : "Let us pursue the things that make for peace and build up the

47 See Dieter Brandes, "Zur Methodologie von Healing of Memories und Bezüge zur ethnischen, kulturellen und religiösen Identität", loc cit. p. 27

48 Desmond Tutu, *No future without forgiveness*, Doubleday, 1999

49 George Santayana, *Reason in Common Sense*, volume 1 of *The Life of Reason* 1905, cited from http://en.wikipedia.org/wiki/George_Santayana

50 The chapter 2.4. is a short version of the chapter of the same name in Dieter Brandes "The need for Reconciliation in Europe" Part I loc.cit. p. 47f

51 *Charta Oecumenica*, chapter 3 Moving towards one another : <http://www.cec-kek.org/content/charta.shtml>

52 Dieter Brandes and Manoj Kurian, loc.cit. p. 15

53 Final Document Nr. 3 of the Second European Ecumenical Assembly in Graz 1997 (Graz 3), www.cec-kek.org, B34 : Role of churches in conflicts

common life.” (Letter to the Romans 14,19). The Christian ethics of life had often been replaced by a justification of political action even in churches. However, it was precisely in the churches that all the dying voices had been given to martyrdom.⁵⁴ For example, in the recent “European war history” in the Balkans, the churches had to learn painfully that (still) political, economic and social conflicts are based on ethnic and cultural prejudices as well as also “religious arguments” where put in the course of the war. And even persecutions and ethnic cleansing did not lead to promote critical reactions from churches involved. Michael Lapslay, director of the Healing of Memories Institute in Cape Town, points it in this way: “Where we count, we have much in common ... we who strive to be disciples of Jesus have a story in which miraculous, but also complications, are mixed with the evil and the ugly.”⁵⁵

The Assembly of the Conference of European Churches (CEC) in Trondheim 2003 acknowledged in its final message that the history of our churches is a “history ... of painful alienation and suspicious distrust, ... but there is also drawing of hope that is the result of mutual commitment to one Dialogue in the spirit of truth and love ... to follow the footsteps of Christ, who reconciles us when we recognize each other in his image.”⁵⁶

The CEC has to

“begin ... with its member churches the discussion on concepts of identity - geographical, ethnical, secular as well as the confessional - at regional, national and European level”⁵⁷

54 Compare Dieter Brandes “Healing of Memories - Eine Aufgabe christlicher Kirchen in Europa in Healing of Memories – Dialog über die gemeinsame Geschichte der christlichen Kirchen in Rumänien“, edited by Dieter Brandes, epd-Dokumentation Nr. 40 / 2005, Evangelischer Pressedienst, Frankfurt/M 2005, pp. 16-25, here p. 16

55 Michael Lapslay SSM : “Healing Memories – Gewalt überwinden als Teil der Mission der Kirche“, speech 2002 June in Breklum/Germany: www.healingofmemories.sa , p. 2

56 12th Assembly of the CEC 2003 in Trondheim-Norway, Final Message chapter 3, www.cecassembly.no

57 Zweiter Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen – Neue Herausforderungen in einem neuen europäischen Kontext, 12th Plenary Assembly of the Conference of European Churches CEC 2003, chapter „KEK und Europa“ nr. 15, www.cecassembly.no

and at the European level the Churches should collect and spread “positive experiences and examples of reconciliation in the various societies” and should “actively participate in reconciliation processes”⁵⁸.

**The Church’s Ministry of Reconciliation in Europe
Reconciliation – A Permanent Concern for the Conference of
European Churches⁵⁹**

At the “First European Ecumenical Assembly” in Basel Switzerland 1989 “representatives from all churches in Europe gathered for the first time since the church division between West and East”.⁶⁰

The section 5.3 of the final document speaks about “Healing the division of Europe”. With a “real prophetic voice in the spring”⁶¹ of that year which has brought radical political changes in Central and Eastern Europe, the Basel document asked whether in “the coming years, will détente mean no more than an effort to reduce the dangers of our divisions or will we at long last achieve a real reconciliation in Europe?”⁶²

58 Zweiter Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen – Neue Herausforderungen in einem neuen europäischen Kontext, 12th Plenary Assembly of the Conference of European Churches CEC 2003, chapter „KEK und Europa“ nr. 18, www.cecassembly.no

59 The chapter 3.1. is a short version of the chapter of the same name of Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part II in *Teologia, Revista Facultății din Arad*, Book Series nr. 70 (1), Arad 2017, pp. 82-109, here pp. 100-109.

60 Viorel Ioniță: “Reconciliation - A Permanent Concern for the Conference of European Churches“ in *Reconciliatio nr. 4 -Telling Stories of Hope – Reconciliation in South East Europe Compared to World Wide Experiences – Festschrift in Honor of Dieter Brandes to his 65th Birthday*, edited by Vasile Grăjdian, Olga Lukács, Cluj Napoca – Leipzig 2010, pp. 93-98 loc.cit., pp. 93-98, here p. 94

61 Viorel Ioniță: “Reconciliation - A Permanent Concern for the Conference of European Churches“ in *Reconciliatio nr. 4 -Telling Stories of Hope – Reconciliation in South East Europe Compared to World Wide Experiences – Festschrift in Honor of Dieter Brandes to his 65th Birthday*, edited by Vasile Grăjdian, Olga Lukács, Cluj Napoca – Leipzig 2010, pp. 93-98 loc.cit., pp. 93-98, here p. 94

62 Peace with Justice. The official documentation of the European Ecumenical Assembly, Basel, Switzerland, 15–21 May, 1989, published by the CEC, Geneva, 1989, p. 49.

The Ministry of Reconciliation of the Conference of European Churches

The Conference of European Churches CEC was founded “in order to serve as a platform of encounter and dialogue between the churches in the divided Europe”⁶³. The movement is dating from the time of the Cold War in the years between 1953 and 1957. The aim was “to enable the churches of Europe to become instruments of peace and understanding”.⁶⁴

Also “CEC has consistently tried” to overcome “the iron curtain among the churches” and “to build bridges between minority and majority churches... and between Christians of different confessions”.⁶⁵ In 1959 representatives of more than 40 churches met for the first assembly of CEC in Nyborg Strand, Denmark⁶⁶, the 5th Assembly 1967 in Pörtlach-Austria Reconciliation was the guiding theme “To Serve and Reconcile - the Task of the European Churches Today”.⁶⁷

1982 at Goslar-Germany the consultation of the CEC Study Department focussed “Reconciling Power of the Trinity”.

1989 May 15-21 in Basel-Swiss the CEC in cooperation with the Council of the European Bishops’ Conferences (CCEE) 700 delegates from the most Churches of all the Christian denominations of Europe “meant to bring a European contribution to the world wide process of Justice, Peace and Integrity of Creation (JPIC)”⁶⁸. 8 years after the end of the communist era the churches Europe on the one hand try to clarify intensively their own involvement as well in the conflicts during the time of the Cold as in the conflicts after the political changing in Europe 1989/90. On the other hand

63 Viorel Ioniță loc.cit., p. 93

64 Conference of European Churches in https://www.oikoumene.org/en/member-churches/europe/cec?set_language=en

65 Conference of European Churches in https://www.oikoumene.org/en/member-churches/europe/cec?set_language=en

66 Today the CEC has more than 120 Orthodox, Anglican, Protestant and Old-Catholic Churches as members.

67 Regarding the guiding themes of the assemblies please compare Conference of European Churches

68 Regarding the guiding themes of the assemblies please compare Conference of European Churches

the European Churches strive to realize the churches' ministry of reconciliation between cultures and nations and within societies.

Therefore 1997 June 23 – 29 the Second European Ecumenical Assembly in Graz-Austria.⁶⁹ formulated :

“We would request that the churches take on an active and persistent role in the peaceful transformation of conflicts (e.g. in Northern Ireland, in Cyprus) and in peace and reconciliation processes following violent conflicts (such as those in Bosnia, Croatia, Serbia, Chechnya etc.).”⁷⁰

2001 April 22 at the end of the European Encounter at Strasburg, France. the presidents of the CEC, Metropolitan Jérémie of France, and of the CCEE, Cardinal VlK of Prague, underlined the Charta Oecumenica⁷¹ as a

“Fundamental ecumenical responsibilities... to promote an ecumenical culture of dialogue and co-operation ... and to provide agreed criteria for this.”⁷²

2003 June 25– July 2 the 12th Assembly of CEC took place in Trondheim with the theme “Jesus Christ Heals and Reconciles: Our Witness in Europe”.

The message to the churches by the Trondheim assembly “stressed the need for the Churches of Europe to work towards the healing of memories”⁷³.

Prof. Viorel Ioniță deduced :

69 Compare the final document at <https://www.bing.com/search?q=second+european+assembly+of+churches+graz&form=EDGHPC&q=PF&cvid=796d-d26ae5e0426c8830884f15cebc0a&cc=DE&setlang=de-DE>

70 Reconciliation – Gift of God and Source of New Life, Documents of the Second European Ecumenical Assembly, edited by Rüdiger and Stefan Vesper, Graz 1998, p. 51.

71 “However, it has no magisterial or dogmatic character, nor is it legally binding under church law.”: Viorel Ioniță *ibidem*. Compare below the chapter 3.1.2. “The Charta Oecumenica as the ecumenical church’s confession of Reconciliation in Europe”

72 “However, it has no magisterial or dogmatic character, nor is it legally binding under church law.”: Viorel Ioniță *ibidem*. Compare below the chapter 3.1.2. “The Charta Oecumenica as the ecumenical church’s confession of Reconciliation in Europe”

73 Jesus Christ heals and reconciles: our witness in Europe. Report of the 12th Assembly of CEC, Trondheim, Norway, 25 June – 2 July 2003”, edited by Lucam. Negro. Geneva 2004, p. 92

“The Trondheim Assembly constituted one of the inputs for the Healing of Memories project in Romania, as cooperation project between the CEC and the Community of Protestant Churches in Europe (Leuenberg Church Fellowship)”⁷⁴.

As a matter of fact in June 2004 the headquarters of the CEC and the CPCE decided to carry out together the Project ‘Healing of Memories between Churches, Cultures and Religions in South East Europe - Bridge between Churches, Cultures and Religions’⁷⁵

2007 September 04-09 in Sibiu-Romania the Third European Ecumenical Assembly started the guiding theme “The light of Christ shines upon all. Hope for renewal and unity in Europe”. Within the Forum 5 and the Forum 9 the need for Healing of Memories in Europe was addressed.

2008 April 6 in Sibiu-Romania as “a fruit of the Third European Ecumenical Assembly and the Healing of Memories process” (Metropolitan Bishop Dr. Laurențiu Streza, Sibiu) the first common ecumenical Foundation “Reconciliation in South East Europe“ was created with representatives of all Christian Denominations of Romania and World Council of Churches WCC, Lutheran World Federation LWF, World alliance of Reformed Churches WARC and Communion of Protestant Churches in Europe CPCE as members...⁷⁶

Main aims of the foundation are, to advance:

Reconciliation processes between churches, cultures and religions the intercultural and interreligious dialogue in South-East Europe and so to counter the estrangements between western and eastern European culture.

2009 July 15-21 in Lyon-France the 13th Assembly of the Conference of European Churches (CEC) was focused to the guiding theme “Called to One Hope in Christ”. As one of the key speakers Dr Munib A. Younan, Bishop of the Evangelical Lutheran Church in Jordan and the Holy Land

74 Viorel Ioniță loc.cit. p. 97

75 Maneged by Rev. Dieter Brandes, compare Gisa Bauer, *Healing of Memoires in Die evangelische Diaspora*. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks 82 [2013], p. 92

76 The first president of the ecumenical foundation was his Eminenz I.P.S. Metropolit Dr. Laurențiu Liviu Streza Mitropolia Ardealului

(ELCJHL), pointed a “Sign of Hope : “I believe true reconciliation has the following marks:

Genuine reconciliation can grow only in a culture of truthfulness.

Reconciliation is built on justice, and the fruit of justice is peace.”⁷⁷

The Final Message of the assembly included the following recommendations ⁷⁸ :

“All Christians are called to the one hope in Christ, as a way of love, forgiveness and reconciliation.”

The Charta Oecumenica as the ecumenical church’s confession of Reconciliation in Europe

A significant step regarding the “European Church Ministry of Reconciliation” and also to promote an ecumenical culture of dialogue was created with the Charta Oecumenica as a common ecumenical document, ratified 2001, the European Churches confessed their own responsibility for reconciliation in Europe.

One main outline to start the European Church Ministry of Reconciliation through Remembering was focussed before in Graz in the Second European Ecumenical Assembly 1997:

“And unfortunately, the church communities must confess that throughout history they often showed themselves as a bad example for the Christian message of reconciliation and “Religions and Churches became themselves part of the problem” ⁷⁹

This confession was taken over in Charta Oecumenica 3: The Christian world must recognise that even the “history of the Christian churches” is

77 Called to One Hope in Christ, Report of the 13th Assembly of the Conference of European Churches (CEC), Lyon, France, 15-21 July 2009, p. 66

78 Called to One Hope in Christ, Report of the 13th Assembly of the Conference of European Churches (CEC), Lyon, France, 15-21 July 2009, p. 100f

79 Final Document Nr. 3 of the Second European Ecumenical Assembly in Graz 1997 (Graz 3), www.kek-cec.org, B34 : Role of churches in conflicts

formed "through many good experiences, but also through divisions, hostility and even warlike confrontations."⁸⁰

For the processes of Healing of Memoires the following Ministries of the Christian churches are confessed in the Charta Oecumenica:

The Ministry of Reconciliation between Churches:

- Charta Oecumenica 3 "Moving towards one another": "In the spirit of the Gospel, we must reappraise together the history of the Christian churches, which has been marked by many beneficial experiences but also by schisms, hostilities and even armed conflicts.

The Ministry of Reconciliation among Peoples and Cultures:

- Charta Oecumenica 8 "Reconciling peoples and cultures": "In view of numerous conflicts, the churches are called upon to serve together the cause of reconciliation among peoples and cultures.

The Ministry of Reconciliation regarding Judaism:

- Charta Oecumenica 10 "Strengthening community with Judaism": "We are bound up in a unique community with the people of Israel, the people of the Covenant which God has never terminated. We deplore and condemn all manifestations of anti-Semitism, all outbreaks of hatred and persecutions.

The Ministry of Reconciliation regarding Islam:

- Charta Oecumenica 11 "Cultivating relations with Islam": "Muslims have lived in Europe for centuries...(But) there are still strong reservations and prejudices on both sides. These are rooted in painful experiences throughout history and in the recent past. We would like to intensify encounters between Christians and Muslims and enhance Christian-Islamic dialogue at all levels

80 ChartaOecumenica:http://www.ekumenia.fi/opillinen_vuorovaikutus/asiakirjoja_-_documents/charta_oecumenica/charta_oecumenica_in_english/

Examples of Reconciliation processes between and within Churches⁸¹ regionale Versöhnungsprozesse 1945 The Church Confessions of guilt The Pastoral letter of the German Catholic Episcopate

At the tomb of St. Boniface, the German Catholic bishops formulated a letter of August 23, 1945: "We deeply deplore the fact that many Germans, even from our ranks, have been deceived by the false doctrines of National Socialism, many have themselves become criminals. Indeed they have made these crimes possible, and have thus declared themselves solidarity with the criminals."⁸² "However, here either guilt and crime are mentioned, nor the bishops comprise themselves as co-responsible"⁸³ and as such, "who could know because of their position what was going on with us"⁸⁴.

In a climate of uncertainty, the bishops formulated a common confession here at the tomb of St. Boniface in Fulda, which clearly indicated the failure of many individual Catholics, but at the same time left open the question whether the church had failed as an organization.⁸⁵

The Stuttgart Church Confession of Guilt

The Stuttgart Declaration of Guilt (Stuttgarter Schuldbekennnis) 1945 October 19 was a declaration of guilt by representatives of the Evangelical Church in Germany (Evangelischen Kirche in Deutschland, EKD), in which the German Protestant Churches confessed: "We accuse ourselves for not standing to our beliefs more courageously, for not praying more faithfully, for not believing more joyously, and for not loving more ardently."⁸⁶

81 The chapter 3.2. is a summary of the chapter of the same name in Dieter Brandes "The need for Reconciliation in Europe" Part II loc.cit. pp. 82-100

82 Georg Denzler, and Volker Fabricius: *Die Kirchen im Dritten Reich. Christen und Nazis Hand in Hand?* Volume 2., Frankfurt 1984, p. 58

83 Dieter Brandes "The need for Reconciliation in Europe" Part II loc.cit. p. 85

84 1945: Die Kirchen vorher und nachher - Die Kirchen in Deutschland 1945: Vorher und nachher : <https://www.ibka.org/artikel/ag98/1945.html#6>

85 Compare Ein historisches Schuldbekennnis: <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/ein-historisches-schuldbekennnis>

86 Translation of the Stuttgart Declaration of Guilt from October 1945 for instance: <https://victimsfamiliesforthedeathpenalty.blogspot.com/2014/10/the-stuttgart-declaration-of-guilt.html>

Beforehand at the “Conference at Treysa” 1945 August 27-31 was founded the Federation of German Protestant Churches “Kirchenbund” as the “precursor” of the EKD. “But in the final declaration of the assembled protestant Church leader of Germany was no word about guilt of the churches .”⁸⁷ But the Stuttgart Declaration of Guilt “opened again the way to international ecclesiastical ecumenism” and

“paved the way to reconciliation with churches in Poland, the Czech Republic, Slovakia and Hungary and in Western Europe with France, the Benelux countries, Great Britain, Denmark and others.”⁸⁸

The Reconciliation process between the Polish Ecumenical Council and the Churches in Germany

In February 1957, for the first time, an official EKD delegation, headed by the President of the Church of Hessen-Nassau Martin Niemoeller, visited the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland (Polish: Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej) ⁸⁹

In 1965 the so called “East Memorandum” ⁹⁰ (Memorandum regarding the relations to East Europe) of the “Council of the Evangelical Church in Germany” EKD brought the sustained breakthrough.

The “East Memorandum” of the EKD was strongly controversial and triggered large discussions in Germany. But this memorandum “regarded as the pioneer of the policy of d’etante”⁹¹.

87 Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part II loc.cit. p. 86

88 Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part II loc.cit. p. 86

89 Compare *Neue Gräben in Europa? Versöhnung*, edited by Kontaktausschuss des Polnischen Ökumenischen Rates und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1997, p. 8

90 *Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn. Eine evangelische Denkschrift. Evangelische Kirche in Deutschland*“, Hannover 1965

91 *Dialog, Versöhnung und Brüderlichkeit* , *Gemeinsames Wort der Deutschen und der Polnischen Bischofskonferenz vom 13. Dezember 1995*, Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz , Bonn 13. Dezember 1995

In 1964 then, the German Catholic lay movement Pax Christi started a pilgrimage to the concentration camp Auschwitz with visits also to concentration camp victims and surviving dependants in Poland.

In the following correspondence 1965 of the Polish and German Catholic bishops, the Polish bishops encouraged that "despite this almost hopelessly distressed situation" shall apply "no polemic, no further cold war, but the beginning of a dialogue." And the German bishops took the offered hands with "fraternal reverence" and asked God 'that never again the demon of hatred would separate our hands'⁹².

The separating fence between Czechia and Germany is broken

In 1955, the official church dialogue between churches in Germany and the Czech Republic had begun with the first visit of an EKD delegation to the Churches of Czechoslovakia. There followed a long and painful process of reconciliation, which reached its preliminary climax in 1998 with the joint memorandum of the Evangelical Church of the Bohemian Brethren and the Evangelical Church in Germany "The separating fence has been broken off".⁹³

The Healing of memories proceeds between the Church of Norway and the Sámi

On November 16, 2005, a group of experts began to draft a proposal for a Nordic Sámi agreement for Finland, Norway and Sweden in Helsinki. After 11 years 2016 this unified Nordic agreement on indigenous Sámi rights and culture has been reached.⁹⁴

The Sámi Convention recognizes the Sámi as indigenous with special rules as peoples cross national borders regarding Norway, Sweden and Finland. Some standards like the rights of unrestricted using of the Sámi

92 Dialog, Versöhnung und Brüderlichkeit , Gemeinsames Wort der Deutschen und der Polnischen Bischofskonferenz vom 13. Dezember 1995, Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz , Bonn 13. Dezember 1995

93 Der trennende Zaun ist gebrochen – Zur Verständigung zwischen Tschechen und Deutschen edited by Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder und der EKD Leipzig 1998

94 The text of the convention : <https://www.sametinget.se/105173> / see also under Report on indigenous fishing rights in the seas with case studies from Australia and Norway, New York: United Nations, Permanent Forum on Indigenous Issues. 19–30 April 2010. p. 19

language and to live their own culture without hindrance. The rights to land and water are also regulated.

“The first initiative for a dialogue and reconciliation“ between the church of Norway and the Sámi of Norway was taken in October 2004⁹⁵ when the Lutheran Church Diocese Council of Sør-Hålogaland, North Norway, decided a Healing of Memories Prozess initially for 3 years.

The process Healing of Memories between the church and the Sámi should contain two elements: ⁹⁶

“a dialogue process between the ethnic majority Norwegians and the indigenous minority Samies”

an exchange programme between representatives of the Norwegian Church and Sámi

After 4 years with “scratching of the surface” in October 2008 at a conference in Bodo, the centre of the conflict, was finally determined by consensus „ the demonization of the old Sami faith through the Church missionary efforts since early 1700“.⁹⁷

Reverend Rolf Steffensen, the commissioner of the church of Norway :“ We believe and trust that this and all other vicious circles may be broken when people decide to meet, to share, to talk and to listen to each other. This is the main experience of the Sami – Norwegian talks of Norway.”

The Healing of memories process in Northern Ireland

Although „churches have played little direct role in the achieving of (the) political transformation“⁹⁸ some church oriented organizations started reconciliation processes in Northern Ireland. The following describes three activities:

95 Rolf Steffensen, “The difficult talks – experiences from a reconciliation process of Norway”, Hamarøy- Norway, published in *Reconciliatio* nr. 7 lic.cit. p. 54

96 Rolf Steffensen, “The difficult talks – experiences from a reconciliation process of Norway”, Hamarøy- Norway, published in *Reconciliatio* nr. 7 lic.cit. p. 56

97 Rolf Steffensen, “The difficult talks – experiences from a reconciliation process of Norway”, Hamarøy- Norway, published in *Reconciliatio* nr. 7 lic.cit. p. 58

98 Geraldine Smyth, “Peace Ten Years on: And Where are the Churches Now?“ in *Reconciliatio* nr. 1: Healing of Memories in Europe, edited by: Dieter Brandes, Leipzig 2008, pp. 156-170, hear p. 156

On the side of the church oriented process for peace and reconciliation particularly 3 organisations played an important role :

the Institute Healing through Remembering in Belfast

the Corrymeela Community

the Belfast programme “Education for Reconciliation” of the Irish School of Ecumenics Dublin

and (1) Institute Healing through Remembering in Belfast: Healing Through Remembering (HRT) as a project „emerged from discussions held in 1999 with a range of individuals concerning the issue of dealing with the past“.⁹⁹

The peace project officially was launched in 2001 with a consultation based on the question: „How should people remember the events connected with the conflict in and about Northern Ireland and in so doing, individually and collectively contribute to the healing of the wounds of society?“¹⁰⁰

Five subgroups were established :

Storytelling

Day of Reflection

Living Memorial Museum

Network of Commemoration and Remembering Projects

Truth Recovery and Acknowledgement.

In addition HRT has developed the following 5 action options for the development of a culture of Remembrance

Option 1 : “Drawing a Line Under the Past”

Option 2 : Internal Organisational Investigations

Option 3 : Community-Based “Bottom-Up” Truth Recovery

Option 4 : A Truth-Recovery Commission

Option 5 : A Commission of Historical Clarification ¹⁰¹

and (2) Corrymeela Community : „Corrymeela is Northern Ireland’s oldest peace and reconciliation organisation“ ¹⁰²

⁹⁹ *Making Peace with the Past*, edited by Institute Healing through Remembering, Belfast 2006, p. 1

¹⁰⁰ *Making Peace with the Past*, edited by Institute Healing through Remembering, Belfast 2006, p. 1

¹⁰¹ *Making Peace with the Past*, edited by Institute Healing through Remembering, Belfast 2006, p. 2

¹⁰² The Corrymeela Community: <https://www.linkedin.com/company/the-corrymeela-community>

The centre by itself started „promoting tolerance between people of differing backgrounds and beliefs“ and to offer „space for an analysis of the underlying dynamics of conflict, fracture, scapegoating and violence“¹⁰³.

David Steven, the leader of the Corrymeela Community from 2003-2010 underlines the importance of dealing with the memories: „Whatever is remembered has a direct bearing (Bedeutung) on the things that preoccupy us today.“¹⁰⁴ But “every remembrance is laden with individual and collective desires and interests”¹⁰⁵.

Corrymeela by itself is enumerating the following programmes:

Schools: seeking to address community relations issues, often through citizenship

Families: providing respite and development work

Faith and Life: seeking to support individuals and church communities in their journey of faith and to support encounter with different traditions

Youth: seeking to provide a safe and welcoming environment, primarily focused on marginalised youth

Communities: looking at issues of inter-community relations, both on a single-identity and a cross community basis

International communities: hosting groups who are interested in learning about conflict management and peace-building.¹⁰⁶

and (3) “Education for Reconciliation” of the Irish School of Ecumenics Dublin :

The Irish School of Ecumenics programme Education for Reconciliation of the Irish School of Ecumenics Dublin is partly working together with the Healing Through Remembering Institute as well as with the Corrymeela Community.¹⁰⁷

103 The Corrymeela Community: <https://www.linkedin.com/company/the-corrymeela-community>

104 David Stevens, “Dealing with the Past in Northern Ireland. The Corrymeela House Perspective“ in *Reconciliatio* nr. 1, loc. cit. pp. 115-143, hear p. 116

105 David Stevens, “Dealing with the Past in Northern Ireland. The Corrymeela House Perspective“ in *Reconciliatio* nr. 1, loc. cit. pp. 115-143, hear p. 116

106 The corrymeela community: <https://www.revolvy.com/topic/Corrymeela%20Community>

107 At the European Ecumenical Assembly 2007 in Sibiu-Romania the three initiatives have presented together with the foundation Reconciliation in South East Europa (RSEE) a common concept of steps of Healing of Memories.

The Department of the (Dublin) Irish School of Ecumenics in Belfast, counts on 6 resources for reconciliation in Northern Ireland :

(1) A “Consultative Group on the Past” (among other things : a “Legacy Commission to review and investigate historical cases”, “address the present and future needs of victims and survivors”¹⁰⁸

(2) Healing Through Remembering HRT (methodology Healing of Memories)¹⁰⁹

(3) “Towards Understanding and Healing” (a community initiative in Londonderry)

(4) “Journey Towards Healing” (supporting people who have experienced trauma)

(5) “Education for Reconciliation” (educate moderators in skills for a Ministry of Reconciliation)¹¹⁰

(6) The “Victims Unit” (its “role is to raise awareness of, and co-ordinate activity on, issues affecting victims of the troubles”)

Überregionale Versöhnungsprozesse

The consultation process „Reconciliation in Europe – Responsibility of the Churches in Ukraine, Belarus, Poland and Germany

In 1997, consultations “Reconciliation in Europe - The Church Ministry in Ukraine, Belarus, Poland and Germany”¹¹¹ took place, in which the main question was : „What has to happen to finish this historical bonding ?” Finally it was found that injuries between humans, cultures and peoples “did not only root in the wars of the 20th century. Very often they date far back in history.”¹¹² In the case of Orthodox, Greek-Catholic (Eastern

108 Johnston McMaster, “Healing of Memories in Northern Ireland“ in *Reconciliation* nr. 7 loc.cit. p. 82

109 Johnston McMaster, “Healing of Memories in Northern Ireland“ in *Reconciliation* nr. 7 loc.cit. p. 83

110 Johnston McMaster developed and was the co-ordinator of the „Education for Reconciliation“ programme of the Department of the (Dublin) Irish School of Ecumenics in Belfast.

111 Compare: *Versöhnung in Europa – Aufgabe der Kirchen in der Ukraine, in Weissrussland, Polen und Deutschland*, edited by Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover 2006

112 Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part II loc.cit. p. 90

Catholic) and Roman-Catholic churches in the habitat of Ukraine, Belarus and Poland have to be retraced back to the time of the Brest jurisdiction in 1596 (inception of the Union of Brest of the Greek-Catholic church).

Other 16 consultations followed from 1997 to 2006:¹¹³ The final paper of the last conference 2006 in Hannover declared as results : “The Interchurch Working Group succeeded that in the participating churches of the respective countries was growing trust in their work.”¹¹⁴

The working group pointed out, the the entire project " had succeeded in performing a bridging function:

- a bridge between eastern and western churches
- a bridge between EU countries and Non-EU countries
- a bridge between church and society¹¹⁵

The Anglican-Orthodox Dialog

Already in the 17th century the Archbishop George Abbot of Canterbury invited the Ecumenical Patriarch Cyril of Constantinople to send Greek students for studying theology in England. ¹¹⁶ This exchange took place from 1611 to 1633. In July 1888 the Assembly of the Anglican Bishops at the third Lambeth Conference¹¹⁷ in the final document declared at resolution 17: "This Conference... desires to express its hope that the barriers to fuller communion may be ...removed by further intercourse and extended enlightenment."¹¹⁸

In the 20th century several conferences took place : In 1925 to the 1600th anniversary of the Council of Nicea the Archbishop of Canterbury invited representatives of the Patriarchates of Constantinople, Alexandria,

113 Compare Versöhnung in Europa loc.cit. pp. 8-29

114 Compare Versöhnung in Europa loc.cit. p. 30

115 Compare Versöhnung in Europa loc.cit. p. 31f

116 Compare Orthodox Anglicanism and Christian Reunion : <https://www.pravoslavie.ru/59798.html>

117 For more information compare *The Lambeth Conferences of 1867, 1878 and 1888*. edited by David Randall T 1889. , London: Society for Promoting Christian Knowledge. Retrieved 11 June 2017.

118 Compare Orthodox Anglicanism and Christian Reunion: <https://www.pravoslavie.ru/59798.html>

Antioch and Jerusalem and the Metropolitan Antony, primate of the Russian Orthodox Church.

The following Orthodox-Anglican Dialog may be scaled into four phases:¹¹⁹

First Phase:

In 1976 the Moscow Agreed Statement declared in Article 21¹²⁰: “The Anglican members ... agree” that “the original form of the Creed referred to the origin of the Holy Spirit from the Father” and “the Filioque clause was introduced into this Creed without the authority of an Ecumenical Council”.

Second phase:

In 1984 the Dublin Agreed Statement has stated in article 44, that the Filioque by both Anglicans and Orthodox “led to the reaffirmation ... that this phrase should not be included in the Nicene-Constantinopolitan Creed”¹²¹. And regarding the icons article 113 has stated that “there is no serious disagreement here between Anglicanism and Orthodoxy”¹²²

Third phase:

In 2006 the Cyprus Agreed Statement „presents a considerable agreement over a range of issues“¹²³ The co-chairmen. Metropolitan John Zizioulas of Pergamon annotated in the preface : „Now it is a conversation of delight and illumination“¹²⁴. Article I. 25 has stated :”The universal Church exists only as a communion of local churches. In this respect there is a convergence between Orthodox and Anglican understandings of the

119 For more detailed information compare for instance Gary Vachicouras: *Historical Survey on the International Bilateral Dialogues of the Orthodox Church*, Derecho y religión, ISSN 1887-3243, nr. 3, 2008 (Ejemplar dedicado a: Christianity in Europe), pp. 151-190; and *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 1: 1931-1982, Bd. 2: 1982-1990, Bd. 3: 1990-2001 edited by H. Meyer u.a., Paderborn-Frankfurt a.M. 1983 and 1992

120 http://www.anglicancommunion.org/media/103815/the_moscow_statement.pdf

121 http://www.anglicancommunion.org/media/103812/the_dublin_statement.pdf

122 http://www.anglicancommunion.org/media/103812/the_dublin_statement.pdf

123 Gary Vachicouras loc.cit. p. 160

124 Anglican-Orthodox Dialogue: *The Church of the Triune God. The Cyprus Agreed Statement of the International Commission for Anglican-Orthodox Theological Dialogue 2006*. London: The Anglican Communion Office, 2006, p. 9

Church.¹²⁵ And article III.33 has stated that “Christology has never developed in a cultural vacuum...Gospel and culture ... should be vigorous interaction and dialogue between them.”

Fourth phase:

The International Commission for Anglican–Orthodox Theological Dialogue met in fourth phase 2009 in Crete, 2010 in Oxford, 2011 in Albania, 2012 in Chester, 2013 in Serbia, and 2014 in Jerusalem. In September 2015 the Commission finished with the finale agreed Statement, “In the Image and Likeness of God: A Hope-Filled Anthropology”, known as the Buffalo Statement.¹²⁶

- 1996 The Porvoo Declaration between the Anglican Churches of Great Britain and the Lutheran Churches of Northern Europe¹²⁷

- 1996 The Porvoo Declaration between the Anglican Churches of Great Britain and the Lutheran Churches of Northern Europe¹²⁸

In 1985 discussions started between the Church of England (CofE), the Federation of Evangelical Churches in the GDR (BEK), and the Evangelical Church in Germany (EKD).

The goal of this process was, to bring a 460 years old schism to an end between the Church of England and the protestant churches of the continent.

In 1991 the Meissen Agreement¹²⁹ was signed in London and in Berlin.¹³⁰

125 „It is a fact of both Orthodox and Anglican church life that each church is organized on the basis of national or regional local churches.“ - quoted by Hugh Wybrew, *The church of the Triune God : the Cyprus agreed statement of the International Anglican Orthodox Theological Dialogue 2006*, Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie, Band 97, Zürich 2007, Heft 4, pp. 249-274, here p. 260

126 Published by the Anglican Communion Office : <http://www.anglicancommunion.org/media/208538/in-the-image-and-likeness-of-god-a-hope-filled-anthropology-2015.pdf>

127 The historical process leading to the Porvoo Declaration is detailed described in Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part II loc. cit p. 96f

128 The historical process leading to the Porvoo Declaration is detailed described in Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part II loc. cit p. 96f

129 On the Way to Visible Unity A Common Statement 18 March, 1988, Meissen

130 The Meissen Declaration made the declaration "We ... on the basis of our sharing the common apostolic faith and in the light of what we have rediscovered of our common history and heritage, commit ourselves to strive together for full, visible unity."

Based on this 1992 the Anglican Churches of Great Britain and Ireland, and the Lutheran churches in the Baltics and Scandinavia declared the “Porvoo Common Statement“ that achieved the full Church communion and interchangeability of offices and determined the “full visible unity” .

Pro Oriente reconciliation process regarding the schism of the „Union of Brest“ and the „Union of Transylvania”¹³¹

Between the Orthodox and the Greek Catholic Churches in the former territories of the Habsburg Empire in the Baltic area, in the Ukraine and in the area of Hungary - Transylvania, a history of mutual injuries and infringements sustained since the time of the Russian-Habsburg-Hungarian-Ottoman wars. On the background of the Jurisdiction of the “Church Union of Brest” 1596 (newly confirmed in 1643) and the Union of 1692 in today’s Ukrainian territory as well as the founding of the Greek Catholic Church 1698 to 1701 in Transylvania “it is very necessary to clarify the relationship of orthodox and Greek Catholic relations”¹³².

Since 2001 the Foundation “Pro Oriente” in Vienna has been conducting a source-critical research project, which deals with the controversial questions of the emergence and the direct ramifications of the union of the Greek Catholic in Transylvania with the Catholic Church (1697-1761) and the resistances against.¹³³

131 More details of the historical process of Pro Oriente regarding the schism of the „Union of Brest“ and the „Union of Transylvania” are described in Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part II loc. cit. pp. 97-100. Compare also Dieter Brandes: “Healing of Memories – Eine Aufgabe christlicher Kirchen in Europa“ loc. cit. p. 18

132 Dieter Brandes “The need for Reconciliation in Europe“ Part II loc. cit. p. 97, But also needs to clarify their own sensitive character between the Roman Catholics and the Greek Catholics. Compare to the sensitive relations between the Roman Catholics and the Greek Catholics: Mirosław Marynowych, “Die Osterweiterung der Europäischen Institutionen – Historische Belastungen am Beispiel der Ukraine“ in „Versöhnung in Europa – Aufgabe der Kirchen in Belarus, Polen und Deutschland“, edited by the Kontaktausschuss des Polnischen Ökumenischen Rates und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1998 – S. 24-37 here p. 35f

133 Compare Pro Oriente - Union von Siebenbürgen : http://www.pro-oriente.at/Union_Siebenbuergen/

Since 2002, the Foundation Pro Oriente has been conducting a further source-critical research project dealing with the controversial questions of the emergence and ramifications of the union of the Greek Catholic with the Catholic Church in the "Union of Brest" 1596/1692, the "Rzeczpospolita Polska" in the Polish Lithuanian double republic, and the resistances against.¹³⁴

Healing of Memories processes in Romania in the responsibility of the CPCE and the CEC

In October 2004, the process "Healing of Memories between churches, religions and cultures" began in South Eastern Europe. At first, HoM began in Romania as a bridge country between the historical cultural areas of Western, Eastern and South Eastern Europe.

However, Romania is also a borderland between the historical European cultural spaces, and Romania forms many denominational, cultural and national boundaries and areas of tensions between Western and Eastern European culture. 1000 years of separation of East and West churches, 150 years of Hungarian rule in Transylvania and 400 years of Ottoman rule in South and East Romania has formed unhealed injuries to this day.

A process of Healing of Memories has to achieve the meticulous re-processing of the comparative political, cultural and religious history. However, it should not be stuck in the "politically-ethnically-coloured historian's quarrel". Also, the reworking of history in the sense of Healing of Memories however does not, mean to play the role of an "adjudicator" between the different coloured "historian's groups"

However, Healing of memories is intended to help moderately to listen to each other's views of the history of society, religion and culture and to respect it as an ethnically shaped representation.

Therefore, the history of the different regions has to be worked out in a differentiated manner. In particular, their own "historical lines" are to be shown in the regions of the three historical principalities of Țara Românească (Muntenia and Oltenia) with Dobrogea, of Moldova with

134 Compare Pro Oriente - Union von Brest : http://www.pro-oriente.at/Union_Brest/

Bukovina and of Transylvania, as well as of the Banat, which was added later. However, its own historical accents are also set for the historic regions of the "Partium", which are awarded to the Principality Transylvania after the conquest of Hungary by the Ottomans with the consent of the Sultan.

About half of the historical Partium was given to the state Romania since the "Treaty of Trianon" 1920.

Some historical data of the historical regions of Romania:¹³⁵

1775 Bukovina became part of the Habsburg Empire

1812 Basarabia became part of the Russian Empire

1859 Association of the Principalities Walachia and Moldova to the "Old Empire Romania"

1878 North Dobrogea became part of Romania

1913 Cadrilater as "South Dobrogea" became part of Romania

1920 The Treaty of Trianon : Transylvania, (part of) Banat, (part of) Partium, Bucovina, Basarabia und Bugeac became part of the "Greater Romania"

1944/45 Northern Bukovina and Bugeac became part of the Republic of Ukraine ¹³⁶

Basarabia became part of the new Republic of Moldova

Cadrilater became part of the Republic of Bulgaria

135 Dieter Brandes, "Geschichte der historischen Regionen Rumäniens – ein Überblick in Zeittabellen" in *Reconciliatio* Nr.2.2 loc. cit. p. 63 and Dieter Brandes, *Kurze Geschichte der historischen Regionen Rumäniens in Healing of Memories – Dialog über die gemeinsame Geschichte der christlichen Kirchen in Rumänien*, edited by Dieter Brandes, in epd-Dokumentation Nr. 40/2005 Evangelischer Pressedienst, Frankfurt/M 2005 edited by Dieter Brandes, pp. 9-10

136 The effects of the "Second Viennese arbitration award" of the August 30, 1940, when Northern and Eastern Transylvania came to Hungary are no further carried out. The associated border shifts were already corrected at the September 12, 1944 in the ceasefire agreement with the Soviet Union.



The historical regions of Romania ¹³⁷

From 2004 to 2007 in Romania the “Interdisciplinary searching of the history of the Nation, Cultures and Religions and/or Communities” was realized as first step of the Macro Level of Healing of Memories as society-oriented reconciliation process between Religions, Cultures, Nations and within communities. This step was realized in cooperation and on behalf of the Community of Protestant Churches in Europe CPCE and the Conference of European Churches CEC.¹³⁸ This was specified as an interdisciplinary research in cooperation with Faculties of Theology, History and Sociology. This process elaborated a synopsis of the different views of history of the different denominations, religions and cultures.¹³⁹

¹³⁷ © copyright Dieter Brandes, first published in Dieter Brandes Geschichte der historischen Regionen Rumäniens – ein Überblick in Zeittabellen in Reconciliatio Nr.2.2. loc.cit., p. 63

¹³⁸ The author was requested for carrying out this process.

¹³⁹ As a result of the “International Conference Healing of Memories in Romania” June 2007 in Bucharest the “different views of history” were published: Dieter Brandes and

Since 2004 nine conferences in nine historical regions of Romania were accomplished: Transylvania in Cluj Napoca May 2005, Moldova in Iași and Bucovina in Suceava May 2006, Banat in Timișoara and Bihor in Oradea June 2006, Muntenia in Bucharest and Dobrogea in Constanța November 2006, Maramureș in Baia Mare March 2007, Satu Mare in Satu Mare November 2007, Bihor in Oradea December 2008, Dobrogea¹⁴⁰ in Constanța June 2009, Bucovina¹⁴¹ in December 2010, Moldova and Basarabia in Chișinău 2012.

In Budapest 2011 a first international conference “Healing the wounds of Trianon”¹⁴² took place.

An European “International Conference Healing of Memories in Romania” took place in addition in Bucharest¹⁴³ in June 2007.¹⁴⁴

In the process HoM in Romania were involved 16 faculties of theology, 7 of history and 2 of sociology. Further 6 other historical institutes were included. So far sometimes more than 150 co-workers were involved in the workshops and conferences during the process. HoM in Romania also was present with two Hearings on the Third European Ecumenical Assembly EEA3 between the 4th and 9th September 2007 in Sibiu :

- Healing of Memories: Church and Culture Minorities recording Charta Oecumenica 4 and 8.

- Healing of Memories: Reconciliation between churches in Europe recording Charta Oecumenica 3.

As “a fruit of the Third European Ecumenical Assembly and the Healing of Memories process” (orthodox Metropolitan Bishop Laurentiu, Sibiu) in April 2008 a first common ecumenical Foundation “Reconciliation in South East Europe“ was created and located in Sibiu-Hermannstadt, in which orthodox, protestant and catholic Churches in Romania are represented.

Olga Lukacs, “Geschichte der Kirchen Rumäniens in Zeittabellen“ loc. cit. pp. 353 - 468

140 Cross country Romania and Bulgaria

141 Cross country Romania and Ukraine

142 With participation of representatives of churches of all afflicted countries

143 The results of the conference are published et al.in *Reconciliatio Nr. 2 Healing of Memories - Un Proiect de Reîmpăcare a Bisericii*, edited by Dieter Brandes and Olga Lukács, Cluj Napoca and Leipzig 2007 and also in the German translation in *Reconciliatio nr. 2.2. loc.cit.*

144 Other international conferences see of the RSEE see below

Presidents of the Foundation have been the Orthodox Metropolitan Dr. Laurentiu, the Lutheran Bishop Dr. Christoph Klein and the reformed Bishop of Oradea Istvan Czüry. The first General Secretary of the foundation was Ref. Dieter Brandes (the author) on behalf of the Conference of European Churches and (from 2009) the World Council of Churches WCC.

The Foundation “Reconciliation in South-East Europe” (RSEE) is the first in this vein in South-East Europe, which was supported by all historical churches in Romania.

“Reconciliation in South-East Europe” (RSEE) continues a basic request of the 3rd European Ecumenical Assembly: to make a contribution to the reconciliation of the peoples of Europe.

The Foundation pursues the objective to “support the reconciliation between churches, cultures and religions in south-east Europe” (§1 of the constituting document). The Foundation continues Healing of Memories processes for Romania and border crossing for the Balkan region currently focusing on Bulgaria, Serbia, Hungary and the Ukraine.

The church dealing with Genocides – the Holocaust as example The Protestant Churches of Germany¹⁴⁵

In the church elections of 1933, “Deutsche Christen”¹⁴⁶ were elected to the church leadership in most German Protestant churches.

It is not surprising, therefore, that the German Protestant churches “did not take up any (noteworthy) opposition to the Anti-Semitism propagated by the National Socialist movement.”¹⁴⁷

The initial statements of the EKD after the end of the war, such as the Stuttgart Declaration of Guilt¹⁴⁸ in October 1945 and the Darmstädter

145 The „Evangelical Church in Germany”

146 The German Christians (“Deutsche Christen” DC) were a church group very close to the National Socialist idea

147 Siegfried Hermie, *Die Evangelische Kirche und das Judentum nach 1945 in Antisemitismus in der politischen Kultur nach 1945*, edited by Werner Bergmann and Rainer Erb, Opladen 1990, p. 197 ff, here p. 197

148 „Through us, infinite suffering has been brought upon many peoples and countries“ Die Stuttgarter Erklärung. Verordnungs- und Nachrichtenblatt der EKD, Nr. 1, Januar 1946

Wort (1947)¹⁴⁹ did not mention the Holocaust, but spoke of a complicity of Christians in the World War and the crimes of National Socialism.

In a “statement on the Jewish problem” of the “Reichsbruderrat” council of the “Confessing Church” in April 1948¹⁵⁰ in Darmstadt it was admitted that “We are saddened by what happened in the past and by the fact that we did not release a common statement against it.” and that “We have offered our hand to Christians on all the injustice and suffering that happened to Israel among us.”

First the synod of the Evangelical Church in Germany from April 23 to April 27, 1950 in Berlin-Weissensee went well beyond the Stuttgart Declaration of Guilt and the “Darmstädter Wort” and, according to a draft by Heinrich Vogel¹⁵¹, adopted a statement on “blaming Israel”¹⁵². In this statement it was explicitly made known: “We state that through neglect and silence before the God of mercy we have become complicity in the injustice committed by the people against the Jews.”¹⁵³ For the first time it was also stated: “We believe that God’s promise to the chosen people of Israel remained in force even after the crucifixion of Jesus Christ”, 1980 the Rhinland Synod Declaration declared in the “Synodical Resolution on the Renewal of Relations between Christians and Jews”: “We affirm the responsibility and guilt of the Christianity in Germany for the Holocaust”.¹⁵⁴

Numerous other regional synods followed these confessions.

149 „The Church's alliance with conservative powers has yielded terrible consequences” in Darmstädter Wort des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland - Zum politischen Weg unseres Volkes vom 8. August 1947 in Kirchliches Jahrbuch 1945-1948, Gütersloh 1950, p. 220 ff.

150 Hartmut Ludwig Darmstädter, “Wort in Die Religion“ in Geschichte und Gegenwart 4. edition volume 2 Tübingen 1999, col. 581f

151 Heinrich Vogel was a composer and songwriter of chamber music and hymns and professor of Systematic Theology at Humboldt University in East Berlin. He co-founded the Christian Peace Conference (CPC), an international peace organization whose members were churches; church congregations and individuals mainly from the Eastern Bloc states. (compare Festschrift für Heinrich Vogel, Berlin/Stuttgart, edited by Kurt Scharf, Berlin 1962

152 *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1950*, Gütersloh 1951, p. 5f

153 The version originally submitted by Henry “We profess the Germans' guilt in the mass murder of the Jews ...” However, the Synod was significantly toned down.

154 Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland Protocol from 12 Januar 1980

The Catholic Church of Germany

The behaviour of Pope Pius XII against the crime of the Holocaust has been controversial to the present day within and outside of the Catholic Church. On the one hand he fought for the salvation of the Roman Jews, on the other hand, however, he was silent concerning the Holocaust, although he had known about the proceedings, as Rolf Hochhuth had also researched for his play.¹⁵⁵ A critical review of the Catholic guilt and responsibility for the Holocaust began only in 1958 after Pius' death.

A prayer of penitence of John XXIII, which he formulated shortly before his death in 1963 reads: We recognize that Cain's sign is on our forehead. In the course of the centuries our brother Abel was lain in the blood that we shed, and he shed tears which we have caused, as we forgot Your love. Forgive us the curse which we wrongfully afixed to the name of the Jews. Forgive us, that for the second time, we nailed You to the cross.¹⁵⁶

Through its statement "Nostra Aetate"¹⁵⁷ the Second Vatican Council 1965, condemned - for the first time - the "Deicide Theory".

The Joint Synod of the German Dioceses declared on November 22, 1975: "And in the time of National Socialism, despite the exemplary behavior of individuals and groups, on the whole we were a church community that lived too much with their backs turned to the fate of this persecuted Jewish people, whose eyes were fixated too much on the threat to its own Institutions and was silent regarding the crimes committed against Jews and Judaism."¹⁵⁸

On March 12, 2000, Pope John Paul II asked God for forgiveness for the hatred against the Jews: "We apologize and seek to promote genuine brotherhood with the people of the covenant."¹⁵⁹

155 Rolf Hochhuth, *Der Stellvertreter. Ein christliches Trauerspiel*, Reinbek 1963.

156 "Wir erkennen..." in Galil.com: Jüdisches Leben online: www.hagalil.com/nizza/johannes-23.htm, called on 13th October 2018

157 Compare Hans Hermann Henrix (editor) *Nostra Aetate – Ein zukunftsweisen-der Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach* in *Aachener Beiträge zu Pastoral-und Bildungsfragen* 23, Aachen 2006, pp. 233-237

158 Alexander Gross, *Gehorsame Kirche - ungehorsame Christen im Nationalsozialismus*, 2. edition, Mainz, 2000, p. 80f

159 <http://www.spiegel.de/politik/ausland/dokumentation-das-schuldbekennnis-im-wortlaut-a-68778.html>

In 2013, the Austrian Bishops' Conference issued a statement called that the church “had failed in its theology at the time ... [and] ... in love” and was jointly responsible for a climate in which anti-Semitism could thrive.¹⁶⁰

Healing of Memories (HoM) as a way to overcome passed down wounds and misunderstandings between churches, cultures and religions¹⁶¹

Healing of Memories (HoM) is a methodology “to help overcoming frozen history” by putting emphasis on voices that were not heard, ignored or not acknowledged so far.

Healing of Memories is a process to deal with current injuries after oppression as well as to overcome centuries old, passed down injuries between peoples and cultures. In this way HoM is an interdisciplinary approach to deal with deeply rooted painful, frozen history on cultural, religious and ethnic level and within personal relationships.

“Originally Healing of Memories“ has been developed as a counselling process in pastoral care and in community reconciliation development. However, during the course of the HoM process in South-East Europe, it was quite soon clear that in dealing with tensions and painful experiences between religions and cultures it is very important to deal also with „deep historical streams“¹⁶²

“In Europe, HoM was firstly implemented in Northern Ireland and Norway (church and Sámi) and finally found its way to Romania as a religious and cultural border-region between Western and Eastern European religions and cultures“.¹⁶³

160 Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz Nr. 61, 5. Februar 2014, edited by Peter Schipka and Walter Lukase on behalf of the Generalsekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz, Wien 2014, p. 4

161 The chapter4 about the methodology of Healing of Memories is a small excerpt of Dieter Brandes, “Reconciliation through Remembering - An Overview about the Methodology of Healing of Memories (HoM)“ loc.cit., pp. 278-283

162 Dieter Brandes, “Reconciliation through Remembering - An Overview about the Methodology of Healing of Memories (HoM)“ loc.cit. p. 272

163 Dieter Brandes, “Reconciliation through Remembering - An Overview about the Methodology of Healing of Memories (HoM)“ loc. cit. p. 278

Ordinarily HoM is subordinated to the processes of Conflict Transformation and Transitional Justice. With reference to different target groups, two levels of HoM processes are mainly developed:

Micro Level : Healing of Memories as Counselling-Process in pastoral care and community reconciliation development

Macro Level : Healing of Memories as society-oriented reconciliation process between Religions, Cultures, Nations and within communities.

The two levels of Healing of Memories were realized in the following steps:

Micro Level: Healing of Memories as Counselling Process in pastoral care and community reconciliation development.

Healing of Memories as Counselling Process is a “process of the generations” that includes:

Process Part A: “walking together through history”

Process Part B: “sharing the pain of others”

Process Part C: “preparing the future together”

Macro Level: Healing of Memories as society-oriented reconciliation process between Religions, Cultures, Nations and within communities.

Healing of Memories as society-oriented reconciliation process is realized in four steps:

Interdisciplinary searching of the history of the Nation, Cultures and Religions and/or Communities

Training of regional facilitators of Healing of Memories

Realizing local Seminars of Healing of Memories (Micro Level)¹⁶⁴

Finding Nation, intercultural/interreligious and/or community processes in common responsibility to create the future together.

164 These seminars require “very sensitive pastoral care” and need a very large process depth. Therefore this part of the process will be co-moderated by professionally educated priests and teachers of the churches involved in the process.

ASPECTE TEOLOGICE ALE IMPLICĂRII SOCIALE A BISERICII

Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile VLAD
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract

The social involvement of the Church it has a soteriological and an eschatological character. It is soteriological for it aims the man's salvation (of the mankind, no matter the type and the social organization), and eschatological for it regards the eternal destiny of the creation that one of becoming "a new heaven and earth" (transfigured or fulfilled in and through the uncreated grace of the Holy Trinity). Thus, the social, political, economical, cultural, etc., problems, they cannot be considered as being on a parallel plan in comparison to the churchly life, but we approach those problems from specific theological standpoints. The social work of the Church aims the encountering between God and the world, encountering out of which the man is asked to understand and to approach all social-economical problems from the perspective of the Presence and of the work of God in the world. The detachment of the Church from this theological positioning in the world it would reduce the Church to the level of any other social institution, from which the Church it would differ at most by its religious type of name it wears. Or, the Church isn't destined to share the world social ideas or programs, but the Life that overcomes death!

Keywords:

Church, eschatology, Eucharist, humanistic institutions, social effectiveness, social programs, Society

1. Lucrarea socială a Bisericii: întâlnirea dintre Dumnezeu și lume

Sfântul Grigorie de Nyssa tâlcuia, referindu-se la misiunea lui Moise de a scoate poporul evreu din robia egipteană, că prorocul s-a raportat la poporul israelit de pe o dublă poziție – una teologică și alta firească. Pe coordonatele omului firesc Moise n-a fost în stare să dezlege nici măcar conflictul dintre doi evrei care se nedreptăteau reciproc. Însă, după vederea lui Dumnezeu în lumina rugului aprins și după ce Dumnezeu l-a chemat la un rost teologic față de lume, Moise a fost în stare să călăuzească un popor dificil și „tare în cerbice” scoțându-l din robie la libertate. Sublinierea Sfântului Grigorie poate constitui o paradigmă pentru demersul Bisericii în lume și societate. Biserica trebuie să se implice în social în mod teologic. Doar o prezență teologică a Bisericii în lume și societate poate să fie autentică și cu folos. Doar așa Biserica poate fi lumina lumii și sarea pământului și aluatul ce dospește frământătura lumii. O prezență neteologică a Bisericii în societate, adică similară în discurs și mijloace cu instituțiile umaniste, ar însemna sarea stricată și călcată în picioare – adică o prezență ne semnificativă și lipsită de putere transfiguratoare. Demersul social al Bisericii ar deveni unul secular dacă s-ar limita la metodele de psihologie și psihanaliză occidentale. Sunt necesare, prin urmare, câteva precizări și distincții.

Întrucât, încă de la întemeierea ei, prezența Bisericii în lume a însemnat o lucrare soteriologică și eshatologică, Ortodoxia nu și-a formulat, la nivel general, o doctrină a slujirii sociale aparte în cadrul vieții bisericești¹. Prin însăși ființa ei, Biserica Ortodoxă este misionară și, prin aceasta, se îndreaptă către lume și către toți oamenii indiferent dacă aceștia sunt creștini sau nu. Trebuie însă precizat că implicarea socială a Bisericii are un caracter soteriologic și eshatologic. Soteriologic, adică urmărește mântuirea omului

1 „Ortodoxia n-are o doctrină formulată a slujirii, dar are experiența slujirii, care, dacă nevoia o va cere, poate fi formulată”, Î.P.S. Antonie Plămădeală, „Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiție și Teologia contemporană”, în S.T. 5-8/1972, p. 583. Tot mai mulți ierarhi și profesori de teologie vorbesc despre necesitatea redactării la nivel sinodal a unei doctrine sociale a Bisericii, cum deja Biserica rusă a formulat (parțial textul este tradus și publicat și în limba română de către păr. Ioan Ică jr. în vol. *Gândirea Socială a Bisericii*, ed. cit., p. 185-266, sub titlul: *Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse. Sinodul Episcopal Jubiliar al Bisericii Ortodoxe Ruse, Moscova, 13-16 august, 2000*).

(omenirii, indiferent de tipul și angrenajul social), și eshatologic, pentru că are în vedere destinul veșnic al creației acela de a deveni un „cer și pământ nou” (transfigurat sau plenificat în și prin harul necreat al Sfintei Treimi). Astfel problemele sociale, politice, economice, culturale, etc., nu pot fi considerate drept un plan paralel cu viața bisericească, însă abordarea lor se face de pe poziții teologice specifice. Dacă societatea civilă consideră sensul lumii și al problematicilor sociale doar în perspectiva lui aici și acum, Biserica voiește ca implicarea ei în lume să însemne hristificarea acesteia. Cu alte cuvinte lucrarea socială a Bisericii constă în extinderea lui Hristos în măduarele societății. Învățătura creștină ortodoxă despre energiile divine necreate subliniază că demersul Bisericii în lume are în vedere împărțirea creației de harul necreat și prin aceasta sofianizarea harică a întregii zidiri. Energiile divine necreate constituie rădăcina, baza, structura și sensul a toate cele ce sunt și, prin aceasta, între ființa Bisericii (care împărtășește lumii harul dumnezeiesc și îndumnezeitor) și lumea creată nu este și nu poate fi separatism sau paralelism de tip nestorian. În acest sens Biserica se implică în modul cel mai firesc în lume și-n mersul istoriei. Împărțirea creației de harul îndumnezeitor prin Biserică nu înseamnă, însă, o contopire fie monofizită, fie panteistă dintre Dumnezeu și materie, dintre Biserică și lume, dintre energia divină necreată și energiile create ale materiei. Prin umare, lucrarea socială a Bisericii are drept țintă întâlnirea dintre Dumnezeu și lume, întâlnire din care omul este chemat să înțeleagă și să abordeze toate problemele social-politice din perspectiva Prezenței și lucrării lui Dumnezeu în lume. Desprinderea Bisericii din această poziționare teologică în lume, o reduce la nivelul orișicărui alte instituții sociale de care se deosebește, cel mult, prin denumirea de tip religios pe care o poartă. Or, Biserica nu este menită să împărtășească lumii idei sau programe sociale, ci Viața care biruiește moartea! Biserica împărtășește lumii Revelația, adică pe Dumnezeu Cel în Treime și lucrarea Sa îndumnezeitoare. În actul Revelației, Dumnezeu se adresează lumii și tuturor claselor sociale. Biserica este spațiul întâlnirii dintre Dumnezeu și societate pe coordonatele Revelației.

„Doctrina socială a Bisericii își trage adevărul, elementele de evaluare și de discernământ din Revelație, revendicând pentru sine caracterul de aplicare a Cuvântului lui Dumnezeu la viața

oamenilor și a societății; de aceea ea are nevoie de o încadrare teologică și filozofică solidă”².

Însă secularizarea realității sociale, politice și culturale, specifică modernității, face dificil demersul Bisericii. Acestea i se pune sub semnul întrebării fie eficacitatea și necesitatea dimensiunii sale sociale, fie caracterul social al doctrinei sale, conform tezei modernității că religia trebuie să se rezume la spațiul privat al existenței sociale. De aceea se impun câteva distincții și precizări.

2. Prin Întrupare Sa Dumnezeu se dăruiește istoriei

Întrupându-Se într-un anumit timp, Dumnezeu Se dăruiește istoriei și o face a Sa. Deși Întruparea nu schimbă (nu micșorează) cu nimic Absolutul transcendent a lui Dumnezeu, totuși, în Hristos, Dumnezeu cheamă pe toți oamenii la o participare deplină la viața divină pe care Întruparea o inaugurează în cadrul existenței. Întruparea lui Dumnezeu pe pământ modifică ontologic existența umană, respectiv inițiază modul theandric, adică acel mod de existență în care viața dumnezeiască și cea umană participă (perihoretic) una la cealaltă. Modul theandric constituie noutatea absolută a istoriei umane. Nici o religie pre-creștină nu a cunoscut acest mod de a fi în spațiul umanității. Divino-umanitatea lui Hristos constituie în același timp poarta prin care se revelează taina cea mai profundă: (despre) ființa lui Dumnezeu. Adică, Fiul întrupat, Care se adresează Tatălui și invocă Duhul, arată cum este Dumnezeu: Treimea Dumnezeu Unul în Trei Persoane! Așadar, modul divin de a fi, L-am putea socoti – prin termeni și asemănări imperfecte, omenești drept forma fundamentală și izvorul socialității. Dumnezeu Însuși, ca Treime, este o realitate comunitară, socială. (Desigur, nu într-o accepțiune politeistă, de raport între divinități diferite, ci ca însăși interioritatea lui Dumnezeu Unul!). Numai după ce Dumnezeu S-a revelat ca un „Suntem” a putut și omul creat după chipul și asemănarea Sa, să spună „suntem” ceea ce arată că dimensiunea socială este o dimensiune ontologică și a omului și a creștinismului prin excelență. Revelarea lui Dumnezeu ca un „Suntem” face loc „socialului” uman, adică acelei existențe care-și recunoaște firescul de a fi în apartenența la comunitate, la

2 Antonio Maria Baggio, „Doctrina socială creștină: identitate și metodă”, în volumul *Gândirea Socială a Bisericii. Fundamente-documente-perspective*, vol. realizat de Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, Ed Deisis, Sibiu, 2002, p. 290

participarea organică la realitatea socială. Biserica, la rândul ei, este o realitate ontologic comunitară într-un dublu înțeles – întâi, ca unitate dintre Dumnezeu și creație (om, lume) și, apoi, ca unitate a mădularelor umane întreolaltă și a omului cu lumea.

„Gândirea socială a Bisericii se bazează pe două izvoare, care îi dau originalitate și trebuie să alimenteze toată cercetarea eticii sociale creștine. Revelația lui Dumnezeu ca Treime are loc pe planul iconomic și scopul de a-l ridica pe om din planul social în acest plan al iubirii intratrinitare, și arată că persoana umană ca chip al lui Dumnezeu este factor potențializator de comuniune în iubire cu celelalte persoane umane și cu Dumnezeu”³;

„(Fiul) iubindu-ne, ne iubește și Tatăl Său la fel, venind înaintea Duhului, ne face locaș al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh... Sfânta Treime le strânge pe toate, le lipește, le unește și le leagă de Sine și, unindu-le astfel, le face tari și de nedesfăcut”⁴.

Toate realitățile vieții bisericești sunt realități sociale theandrice. Bunăoară, comunitatea se roagă zicând „Tatăl nostru” și nu „Tatăl meu”; prima minune a Domnului a vizat un eveniment comunitar – nunta din Cana Galileii; Euharistia crează comunitatea (extinde pe Hristos în membrii sinaxei, realizând-o pe aceasta ca o nouă umanitate, făcându-i una prin împărtășirea de Același Trup și Sânge) și se adresează comunității; Sfinții Părinți teologhisesc că Biserica este o societate după chipul unității Treimice⁵. În ortodoxie orice realitate spirituală, chiar și cea mai intimă,

3 Mihai Hincinschi, *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 12

4 Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, Filocalia VI, traducere pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1977, p. 17 și 60.

5 Spre exemplu Sfântul Ciprian de Cartagina apărând unitatea Bisericii scrie: „pentru Dumnezeu darul cel mai mare îl constituie pacea noastră, armonia frățească și poporul unit după unitatea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt”; „căci Dumnezeu a poruncit ca în casa Lui să avem pace și unire și înțelegere și, cum ne-a făcut prin a doua naștere, voiește ca la fel să ne purtăm ca renăscuți, așa încât cei care suntem fiii lui Dumnezeu să rămânem în pacea lui Dumnezeu și cum unul ne este spiritul, tot așa să ne fie și gândirea și simțirea”. *Dominica oratione*, XXIII, P. L. 4, 536 B și 535 B, P.S.B. vol 3, 478

chiar și aceea care din punct de vedere uman poate părea cea mai marcată de singurătate, este, întotdeauna, o participare-comuniune la modul trinitar de a fi a lui Dumnezeu.

3. Filantropia Bisericii – extindere euharistică în social

Așadar, creștinismul este în mod fundamental comunitar (orientat spre social). Implicațiile sociale ale credinței creștine⁶, privesc pe de o parte, lucrarea internă a trupului eclezial, trup (sinaxă) care se realizează și trăiește în istorie ca organism liturgic-bisericesc, și pe de altă parte, se orientează înspre socialul nedevenit încă sinaxă căutând să-l câștige și pe acesta la comuniunea treimică. Patrimoniul credinței, pe care Biserica îl posedă complet încă din veacul apostolic, este îmbiat și dăruit istoriei și societății umane în lucrarea socială a Bisericii, astfel încât istoria și societatea umană să fie conduse înspre Revelație și deschise lucrării Acesteia. În acest sens implicarea socială a Bisericii nu însemnează altceva decât o desfășurare a Revelației în istorie și umanitate. Spunând acestea, afirmăm că demersul Bisericii în social nu este o simplă consecință a provocării pe care modernitatea și secularizarea o adresează Bisericii pentru a-și recupera locul și rostul în societate, ci este însăși lucrarea firească a Bisericii de realizare a desfășurării Revelației în lume. Implicarea Bisericii în social nu este o chestiune de conjunctură istorică ci vocația și lucrarea dintotdeauna a Bisericii. Aprofundarea temelor din domeniul familial, economic, politic, cultural, etc. a existat în fiecare timp și moment istoric, ca răspuns contextual pe care Biserica l-a dat vremurilor respective. Modernitatea și secularizarea nu aduc „nașterea” doctrinei sociale a Bisericii, ci doar generează răspunsuri specifice, doar aplicări sociale specifice din partea lucrării mântuitoare a Bisericii. Iar acestea sunt altceva decât „programe eficiente” de asistență socială, altceva decât „fundații cu caracter filantropic” pe lângă Biserică, de tip protestant (secular, modern). Sunt extinderi euharistice în social! Activitatea filantropică a Bisericii în societate s-a săvârșit, încă din epoca apostolică, în cadrul comunităților euharistice și nu prin structuri paralele Bisericii (chiar patronate de Biserică), astfel încât actul sau demersul social

6 Limbajul este deficitar și poate crea confuzii – noțiunile de comunitar și social nu au aceleași conținuturi în percepția sociologiei apusene și în spațiul eclezial. Într-un fel este percepută societatea în gândirea modernă, laică și seculară, și, într-alt fel în gândirea bisericească ortodoxă.

al Bisericii a fost și va trebui întotdeauna ancorat eclezial. Fără o încadrare eclezială a actului filantropic implicarea socială a Bisericii va sfârși în sisteme și programe obiective, ideologice seculare⁷ și prin aceasta Biserica va deveni ea însăși o instituție seculară și promotoare a secularizării societății.

4. Biserica – realitatea comunitară care înglobează socialul și problematica umană

Este bine știut că modernitatea înregistrează Biserica în rândul celorlalte instituții seculare și o plasează mai degrabă în spațiul privat decât în cel social. Implicându-se social, Biserica vorbește despre o lucrare euharistică și transfiguratoare a societății. Apare, firesc, întrebarea dacă nu cumva perspectiva Bisericii este utopică și lipsită de simțul realității de vreme ce modernitatea consacrată oferă imaginea unei societăți fracturate în indivizi și grupuri cu interese antagoniste și orientate strict în orizontul rentabilității și eficienței economice. Observația ar fi adevărată dacă Biserica nu s-ar înfățișa în istorie și societate drept o comunitate foarte concretă. Excluzând-o la marginea societății, modernitatea n-a văzut în Biserica apuseană decât o doctrină și o metafizică abstractă sau o ideologie religioasă. Ori, în spațiul răsăritean, Biserica este realitatea comunitară, socială, care înglobează socialul și problematica umană, mai mult și mai profund decât ar putea societatea să înglobeze Biserica și taina ei. Dacă utopia înseamnă o proiecție imaginară a existenței umane în niște cadre ideale perfecte, dar

7 „Dacă se va avea în vedere ca normele de aplicare (a actelor filantropice în societate n.n.) să pună accentul pe reconstruirea parohiei în dragoste, jertfă și slujirea aproapelui, având ca motivație mântuirea sufletului și împlinirea poruncii dragostei, deci nu ca scop final performanța filantropiei, atunci aplicarea doctrinei sociale filantropice în practică se va derula cu succes și în firescul ei. Fără parohie, toată doctrina socială nu ar fi decât teorie, idealism naiv, utopie romantică. Însă în parohie toate acestea sunt realizare istorică, posibilitate imediată, experiență concretă”. Pr. drd. Mihai Valică, conf. univ. dr. Pavel Chirilă, asist. soc. mrd. Andreea Băndoiu, *Introducere în Teologia socială. Teze centrale pentru o doctrină socială a Bisericii*, București, 2005, p. 31; aceeași idee și la C. Yannaras, *Libertatea moralei*, traducere Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2002, p. 238-242.

nerealizabile⁸, Biserica s-a arătat în lume ca o societate foarte concretă a celor ce-au optat a-și trăi viața pământească după modul theandric inițiat de Hristos. Biserica a traversat și a cucerit dinlăuntru spațiul social nu ca o doctrină sau ideologie religioasă, ci ca o societate restrânsă la început (colegiul apostolilor și a celor dintâi creștini), și care a fermentat mai apoi câmpul social, transfigurându-l tot mai deplin în trup eclezial. Epistola către Diognet, scrisă pe la 190-200, în Alexandria Egiptului, este deosebit de grăitoare în acest sens:

„Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin grai, nici prin îmbrăcăminte. Fiindcă nu locuiesc prin orașe proprii, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viață paralelă. Învățătura lor nu-i descoperită de gândirea și cugetarea unor oameni, care cercetează cu nesocotință; nici nu o arată, ca unii, ca pe o învățătură omească. Locuiesc în orașe grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană și în celălalt fel de viață, dar arată o viețuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută. Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străinii; iau parte la toate ca cetățeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice țară străină le e patrie, și orice patrie le e țară străină. Se căsătoresc ca toți oamenii și nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuți. Întind masă comună, dar nu și patul. Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar, prin felul lor de viață, biruiesc legile. Iubesc pe toți, dar de toți sunt prigoniți. Nu-i cunoaște nimeni, dar sunt osândiți; sunt omorâți, dar dobândesc viața. Sunt săraci, dar îmbogățesc pe mulți; sunt lipsiți de toate, dar în toate au de prisos. Sunt înjosiți, dar slăviți cu aceste înjosiri; sunt huliți, dar sunt îndreptățiți. Sunt ocărăți, dar binecuvinteză; sunt insultați, dar cinstesc. Fac bine, dar sunt pedepsiți ca răi; sunt pedepsiți dar se bucură, ca și cum li s-ar da viață. Iudeii le poartă război ca unora de alt neam, elinii îi prigonesc; dar cei

8 Antonio Maria Baggio, „Doctrina socială creștină: identitate și metodă“, în volumul *Gândirea Socială a Bisericii. Fundamente-documente-perspective*, vol. realizat de Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, Ed Deisis, Sibiu, 2002, p. 286

care-i urăsc nu pot spune pricina dușmăniei lor. „Ca să spun pe scurt, ceea ce este sufletul în trup, aceea sunt creștinii în lume. Sufletul este răspândit în toate măduarele trupului, iar creștinii în toate orașele lumii. Sufletul locuiește în trup, dar nu este din trup; creștinii locuiesc în lume, dar nu sunt din lume. Sufletul nevăzut este deținut într-un trup văzut; și creștinii sunt văzuți, pentru că sunt în lume, dar credința lor în Dumnezeu rămâne nevăzută.[...] Într-o atât de mare poziție i-a pus Dumnezeu (în lume), pe care nu le este îngăduit a o părăsi. Căci Dumnezeu i-a iubit pe oameni: pentru ei a făcut lumea, lor le-a impus toate cele din lume, le-a dat rațiune și minte, doar lor le-a îngăduit să privească spre cer, pe ei i-a făcut după chipul Său, lor le-a trimis pe Fiul Său Unul-Născut, lor le-a făgăduit Împărăția în cer pe care o va da celor ce-L iubesc pe El. Iar cunoscând aceasta, de ce bucurie nu vei fi umplut? Sau cum nu-L vei iubi pe Cel ce te-a iubit în acest fel înainte de a-L fi iubit tu pe El? Iar iubindu-L vei fi un imitator al bunătății Lui. Și nu te mira de faptul că un om se face imitator al lui Dumnezeu; poate, dacă vrea! Căci fericirea nu înseamnă faptul de a-l stăpâni pe aproapele, nici de a voi să fii superior celor mai slabi, nici de a fi bogat și a constrânge cu forța pe cei inferiori, și nu în aceasta stă imitarea lui Dumnezeu, ci acestea sunt în afara măreției Lui. Ci, imitator al lui Dumnezeu este oricine care ia asupra sa povara aproapelui, care vrea ca în cele care e mai bine să facă bine celui mai mic, care, dând celor lipsiți cele pe care le are de la Dumnezeu, devine un dumnezeu pentru cei care le primesc de la el. Atunci, deși ești pe pământ, vei vedea că Dumnezeu are cetatea în cer, atunci vei începe să grăiești tainele lui Dumnezeu”⁹.

Paragrafele citate din Epistola către Diognet arată cu limpezime că dimensiunea socială a Bisericii nu a fost și nu este o utopie. Creștinii aparțin societății concrete dar sunt mai mult decât ce se vede – ei manifestă în social partășia cu îndumnezirea. Creștinii sunt imitatorii în social ai lui Dumnezeu. „Programul” social al Bisericii este asumarea societății, a

⁹ *Epistola către Diognet* V, VI, X, în vol. Scrierile Părinților Apostolici, traducere de Pr. D. Fecioru, în PSB, 1, Editura I.B.M.B.O.R, București, 1979, p. 339-340, 344.

condiției umane indiferent de forma statală, economică, politică, ori culturală („ia asupra sa povara aproapelui... să facă bine celui mai mic..., să dea [societății oamenilor] cele pe care le are Dumnezeu...”). Iar aceasta nu este o utopie! Dimpotrivă, prin dimensiunea socială a comunității ecleziale, doctrina Bisericii presupune o incidență cât se poate de concretă cu istoria reală pe care o împărtășește de realitatea ideală a lui Dumnezeu Cel în Treime. Prin demersul său social comunitatea bisericească devine fermentul (aluatul sau dospitura în frământătura lumii) înspre sensul eshatologic al creației. Prezența Bisericii în societate vizează transformarea lumii în „cer nou și pământ nou”. În acest sens însăși comunitatea bisericească este un „cer și pământ nou” eshatonul devansat în istorie. Demersul social al Bisericii indică deci o mișcare spre realizarea deplină a realității omului, mișcare în care umanitatea și Dumnezeu conlucrează, și care se va împlini la sfârșitul veacurilor, dar care începe să se realizeze încă de pe acum, în istorie¹⁰.

Așadar, prezența Bisericii în societate scoate comunitățile umane din secularizare. Implicarea socială a Bisericii reprezintă șansa societății de a-și întâlni și atinge rostul ontologic – părtășia cu Dumnezeu și, prin El, realizarea socialului însuși (anume, realizarea unității membrilor societății, sau totalizarea lor printr-o valorificare absolută a fiecăruia!). O atitudine de izolare și de deresponsabilizare socială și internă din partea Bisericii, o organizare a ei doar ca (în) comunități puritane și exclusiviste, ar însemna transformarea Bisericii într-un factor de secularizare atât a societății cât și a lumii. În ciuda faptului că modernitatea consacrată a transferat spre instituțiile civile problemele sociale și a izolat Biserica într-o sferă strict cultică, totuși, Biserica se manifestă prin chiar ritualul liturgic ca o comunitate socială foarte concretă în care este activată și actualizată posibilitatea societății de a fi ipostază a Împărăției lui Dumnezeu.

5. Implicarea socială a Bisericii și reglementările obiective ale societății seculare

Modernitatea nu face, în mod deliberat, o distincție implicită între profesiunile și bisericile creștine. Conform unui principiu ce aparține

10 Antonio Maria Baggio, „Doctrina socială creștină: identitate și metodă“, în volumul *Gândirea Socială a Bisericii. Fundamente-documente-perspective*, vol. realizat de Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, Ed Deisis, Sibiu, 2002, p. 287.

modernității inițiatoare toate religiile, toate credințele și toate bisericile, trebuie egalizate nu doar ca drept de manifestare în câmpul social, dar și din perspectiva „adevărului” pe care-l exprimă. Nici o biserică nu poate avea pretenția că deține „adevărul absolut”. În lumea apuseană bisericile s-au ideologizat prin aceea că au devenit sisteme doctrinare inflexibile și adesea totalitare față de o lume de care s-au abstractizat. Nemaiputând să înglobeze transfigurator societatea, bisericile occidentului ajung, în timp, să fie și să exprime doar simple puncte de vedere asupra realității. Una dintre consecințele imediate ale acestei stări de lucruri este aceea că o biserică este evaluată de către societatea secularizată în funcție de eficacitatea și rentabilitatea ei în spațiul social. În modernitate, utilitatea bisericilor crește pe măsură ce acestea pot asista nevoilor imediate ale societății prin programe cât mai performante. Așa se face că în Apus, atât romano-catolicismul cât și protestantismul au dezvoltat dimensiunea socială a creștinismului până la a face concurență instituțiilor de asistență socială seculară. S-a promovat astfel ideea unui creștinism social care aproape că a confiscat prezența Bisericii în istorie și în social. Grilele acestei gândiri s-au transferat, după căderea comunismului, și asupra popoarelor majoritar ortodoxe. Biserica răsăriteană a fost comparată cu cele occidentale și a apărut întrebarea asupra eficienței ortodoxiei în spațiul social. Demersul antropologic, euharistic și eshatologic al Bisericii ortodoxe, ca mod de lucru în societate, mai este oare eficace

„într-o lume de indivizi exploatați și de victime ale nedreptăților, într-o lume care continuă să fie stăpânită de structuri impersonale de putere, într-o lume oprimată de circuitul implacabil al unei ceremonii devenite autonome și de militarism?”¹¹.

Între viziunea eshatologică a Ortodoxiei asupra sensului lumii și între problemele concrete generate de violență, de foamete, de boli, n-ar trebui oare ca oficiul Bisericii să-și rezume eforturile la acțiuni imediate, la programe vizând îmbunătățirea condițiilor de viață pentru a-i ușura pa oameni de poverile lor?

Întrebările de mai sus par a avea de partea lor claritatea „bunului simț” umanist. Ele sunt însă deficitare atât în temeiul lor teoretic cât și în

11 Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, traducere Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2002, p. 206.

realizarea lor istorică. O așa problematizare pornește de la două considerații teoretice proprii societății seculare. Cea dintâi, gândirea că efortul organizat, militantismul indivizilor ar fi modalitatea unică de a redresa eficace și de a tămădui dreapta funcționare a corpului social. Se uită, însă, un lucru simplu și foarte evident – racilele, enumerate în întrebările de mai sus, sunt consecința polarizării indivizilor sub deviza diferitelor programe „eficiente” ideologice. Ori, efortul organizat „eficace” și militantismul de orice fel pentru ameliorarea celor victimizați, înseamnă implicit angajarea într-o luptă a indivizilor de un anumit slogan ideologic, împotriva altora de alt tip. Cea de-a doua considerație teoretică eronată, constă în afirmația că justa funcționare a vieții sociale poate fi asigurată prin reglementări obiective, raționale, a drepturilor indivizilor și prin aplicarea dinamică și politică a acestor reglementări. Ar fi de observat față de acest temei teoretic al societății seculare că istoria a dovedit că „reglementările obiective” ce furnizează o explicație „definitivă” a realității totale, sociale – economice, politice etc. –, au finalizat întotdeauna în totalitarisme, care, inevitabil, au ușurat unele poveri sociale determinând însă, cu necesitate altele. În perspectiva Ortodoxiei, pentru vindecarea societății nu este suficient demersul planificat de asistare a racilelor acesteia. Nu trebuie uitat că între omul revoluționar (sau cel politic, sau cel ce asistă relele sociale) și între omul creștin (mădularul Bisericii) nu putem introduce un interval. El este o unică persoană ce-și împlinește slujirea socială ca o actualizare a unei structuri euharistice (ecleziiale). Astfel, orice act social al unui ortodox este o implicită slujire și implicare a Bisericii în societate.

Viziunea aceasta nu este, însă, proprie și occidentului european. În Apus Biserica este socotită o instituție (ideologie) ce trebuie să elaboreze obligatoriu o etică și un program social pentru a-și dovedi dreptul la existență și eficacitate.

Astăzi, în România instituțiile de stat și organizarea societății țin de categoriile și mentalitățile occidentale, în vreme ce membrii societății sunt în bună parte ortodocși. Se uită prea ușor că terminologia, deși aceeași (și-n Apus și la noi) are un corespondent concret foarte deosebit. Bunăoară, în problema raportului dintre societate și Biserică: în Apus societatea civilă este agnostică¹², iar în România o bună parte din membrii societății civile

12 Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, traducere Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2002, p. 209.

se suprapune (în sens de identifică) cu membrii comunităților parohiale. Prin urmare, în Apus Biserica-instituție acționează în societate oarecum din exterior, prin programe „obiective științifice” pe când la noi Biserica se exprimă acolo unde se exprimă membrii ei. Iată de ce în Ortodoxie recuperarea euharistică și eshatologică a omului premerge programelor de eficacitate socială! Tocmai pentru că tămăduirea eshatologică a societății aduce după sine rezolvarea tuturor vaietelor sociale enumerate în întrebările puse la început! Și, în acest sens eficiența demersului Bisericii în câmpul social este mai reală (mai perenă) decât cea pe care o pot realiza programele de asistare a victimelor pe care angrenajul societății moderne seculare le generează. Dacă prin etica și eficacitatea socială a Bisericii s-ar înțelege doar teorii, programe și prevederi pentru îmbunătățirea „obiectivă” a vieții comune a oamenilor, doar încercări de schimbare și ameliorare a structurilor economico-politice, doar reglementări privind mai buna relaționare a grupurilor umane organizate în societate, atunci, ar fi de observat că asumarea unei astfel de perspective din partea Bisericii, ar însemna o renunțare la însăși natura ei și o alienare în rândul instituțiilor umaniste. Printr-un astfel de demers Biserica ar deveni un factor secularizant al societății și al lumii!

6. Filantropia ortodoxă: recuperarea euharistico-eshatologică a omului și a lumii

„Gândirea socială” a Bisericii nu urmărește, așa cum au arătat mai sus, în mod simplu, doar îmbunătățirea condițiilor obiective a structurilor vieții comune, sociale, și nici doar ameliorarea caracterelor individuale. Demersul social al Bisericii urmărește recuperarea persoanei umane în raport cu destinul existenței umane și al lumii în general. Acest lucru se limpezește cel mai deplin în evenimentul ce constituie miezul eclezialității ortodoxe: Euharistia.

Euharistia este „soluția” și pentru viața individuală și pentru cea socială. Ea este însăși condiția vieții pământești. În cadrul Euharistiei persoana participă la Jertfa lui Hristos, ceea ce-l pune pe om în situația omorării pretențiilor și revendicărilor individuale, egoiste, și, pe de altă parte, persoana participă la viața comunității. Trupul și Sângele lui Hristos sunt plămăda ce transfigurează fiecă fază și fiecă activitate ale devenirii și existenței pământești. Euharistia are capacitatea să transfigureze, adică să schimbe

condițiile existențiale, nu doar să le „amelioareze”, și prin aceasta să re-așeze sensul economiei, politicii, profesiei, familiei și a structurilor obștești¹³.

În Euharistie raportul omului cu sine, raportul cu celălalt și raportul cu lumea, primesc o dimensiune ascetică (cu totul alta și altfel decât motivația ascetică cu privire la capitalul reinvestit din etica lui Max Weber) într-o viziune eshatologică. Dimensiunea ascetică presupune depășirea și transfigurarea dorințelor și necesităților naturale impersonale ale individului și rânduirea vieții personale în ansamblul corpului comunității¹⁴. Asceza, ca manifestare și realizare socială a vieții Bisericii, ”reprezintă de asemenea o atitudine și o practică radicală, etică, socială, finalmente politică”¹⁵. Dimensiunea ascetică a existenței euharistice este soluția cea mai eficace la toate crizele și nefericirile sociale.

„Această atitudine și practică existențială refuză radical iluziile hipnotizatoare ale prosperității legate de societatea de consum. Ea refuză să limiteze problemele politice la confruntarea dintre capitalism și marxism: satisfacerea nevoilor consumului prin concurență sau prin etatizare. Ea refuză să închidă politica într-o mecanizare inumană a economiei autonome. Ea

13 Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, traducere Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2002, p. 230.

14 Într-o lucrare, aparținând veacului al V-lea, *Opus imperfectum in Mattheum*, autorul necunoscut arată că hrana câștigată chiar cinstit dacă nu este împărțită cu cel lipsit devine pricină de îndepărtare de Dumnezeu: „Cel care își mănâncă pâinea – chiar adunată cinstit – dar nu dă din proviziile sale celui lipsit, acela mănâncă partea ce se cuvine altcuiva. Iar cel care-și adună provizii în mod păcătos, acela indiferent că dă sau nu dă altcuiva mănâncă pâinea celui străin”. *OPUS imperfectum in Mattheum*, Homilia XIV, P.G. 56, 713; Sfântul Vasile cel Mare, inițiatorul asistenței sociale cu „programe organizate” în dimensiunea pastorală a Bisericii, întemeietorul spitalelor și al caselor pentru săraci, scria: „dacă fiecare ar lua doar ceea ce îi este de folos pentru nevoile proprii și ar lăsa nevoiașului ceea ce nu-i necesar, nimeni n-ar fi sărac, nimeni n-ar fi bogat, nimeni n-ar fi în mizerie”. *Omilia VI, 7* cf. Luigi Padovese, „Dimensiunea socială a gândirii patristice”, în vol. *Gândirea Socială a Bisericii. Fundamente-documente-perspective*, vol. realizat de Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, Ed Deisis, Sibiu, 2002, p. 280

15 Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, traducere Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2002, p. 230.

refuză dezmațul industrial pe trupul viu al lumii pentru a satisface bulimia consumismului”¹⁶.

Activitatea și Scrierile Părinților răsăriteni arată că prin demersul său social Biserica nu s-a dorit un factor de reformare economico-politică a societății, nici deținătoarea unei formule teoretice care să vizeze înnoirea ori schimbarea structurilor economice ale trupului. Din Scrierile Sfinților Părinți lipsesc „programele obiective” de natură socială cu pretenții universaliste, cu toate că ei erau recunoscuți ca „iubitorii de săraci” și „protectori ai claselor inferioare”¹⁷. Abordarea de către Părinți a temelor sociale – care

16 Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, traducere Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2002, p. 231

17 cf. Luigi Padovese, „Dimensiunea socială a gândirii patristice”, în vol. *Gândirea Socială a Bisericii. Fundamente-documente-perspective*, vol. realizat de Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, Ed Deisis, Sibiu, 2002, p. 278; Sfântul Ambrozie scrie clerului său: „preoția voastră strălucește în toată splendoarea sa dacă, cu ajutorul Bisericii, e înfrântă violența unui stăpân cărui a văduvă sau niște orfani nu sunt în stare să-i reziste, dacă dovediți că în ochii voștri valorează mai mult porunca Domnului decât favoarea bogatului. Amintiți-vă voi înșivă de câte ori am luptat împotriva atacurilor imperiale pentru a apăra înainte de toate economiile văduvelor”. *De officiis*, II, 39, cf. Luigi Padovese, „Dimensiunea socială a gândirii patristice”, în vol. *Gândirea Socială a Bisericii. Fundamente-documente-perspective*, vol. realizat de Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, Ed Deisis, Sibiu, 2002, p. 275; Despre angajarea socială a Sfântului Ioan Gură de Aur, ca iubitor de săraci și apărător al celor defavorizați, găsim o pagină de o frumusețe inegalabilă la Teodoret de Cyr: „unul răpire suferind, trage de el ca să-l ajute; altul, având a se judeca, îl cheamă să ia parte la judecată; altul, flămânzind, se roagă pentru mâncare; gol fiind se roagă pentru haină; altul îi ia haina de pe el; altul, care plânge, are nevoie de mângâierea lui; să fie slobozit de lanțuri, strigă altul. Altcineva îl trage să cerceteze pe bolnavi; străinul cere adăpost; altul se tânguie alături că e dator; altul îl cheamă ca judecător și împăciuator al treburilor casnice. Nici robul la altcineva nu fuge ca să se plângă de amara mânie a stăpânului. Văduva strigă miluiește-mă; alta se jeluie că e orfană; nemăsurate sunt ale Părintelui întoarceri în fiecare zi către fiecare, pentru fiecare. Răpire suferă cineva și avocat este Părintele. Îl strămtorează foamea? Hrănitor din avocat se face. Bolește cineva? În doctor hrănitorul se preschimbă. S-a prăpădit cineva de plâns? Doctorul se face mângâietor. Trebuie îngrijiți niște străini? Primitor de străini se arată cel ce toate s-a făcut. Și la ce să mai înșir toate părțile în care s-a împărțit vremea vieții lui, în primul rând arhieria?” Teodoret de Cyr, *Fragmente encomiastice*, în vol. *Viața Sfântului Ioan*

abundă în scrierile și activitatea lor – se făcea întotdeauna de pe o poziție teologico-bisericească (ca recuperare euharistico-eschatologică a omului și a lumii) și nu de pe una socio-economică sau politică. În acest fel angajamentul social al Bisericii nu vizează realizarea omului și a societății în spațiul închis al acestei lumi. Cu alte cuvinte abordarea sărăciei, a nedreptăților sociale, a sclaviei, a relațiilor dintre putere și societate, dintre bogat și sărac, nu urmărește soluționarea ideologică a acestora (chiar și atunci când analizează spre exemplu, nedreptatea bogăției) în vederea realizării cetății ideale pământești, ci, Biserica, are în vedere dinamica lumii acesteia în postura sa de stadion al veșniciei. Este vorba de un angajament social al Bisericii dar cu motivație și fundament religios, pe coordonată eschatologică. Tensiunea eschatologică constituie una dintre caracteristicile fundamentale ale viețuirii creștine în perspectiva căreia este abordată prezența și lucrarea Bisericii în lume. Biserica însăși este eshatonul deja, sau Împărăția euharistică în societate, iar demersul social al Bisericii este o lucrare de actualizare euharistică a dimensiunii eschatologice a lumii.

Așadar, perspectiva patristică prezentată în studiul de față precizează că angajarea Bisericii în societate înglobează programele de asistare socială în concordanță cu vocația euharistică și eschatologică a omului și a lumii. Rezumarea implicării Bisericii în societate doar la o asistență coordonată de programe obiective a căror finalitate s-ar consuma în ameliorarea condiției imediate a societății ar transforma demersul Bisericii într-un factor secularizant, iar Biserica într-o simplă instituție umanistă.

Gură de Aur în relatările istoricilor bisericești Paladie, Teodor al Trinitundei, Socrates, Sozomen și fericitul Teodoreț al Cyrului, traducere pr. prof. Constantin Cornițescu, Editura I.B.M.B.O.R., București, 2001, p. 239

ORTODOXIA ȘI ETHOSUL ROMÂNESC: ÎNTRE ISPITA NAȚIONALISTĂ ȘI CEA MESIANICĂ. O EVALUARE A CRITICII LUI IOAN PETRU CULIANU

Lect. Univ. Dr. Ciprian Iulian TOROCZKAI
Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu

Abstract

The studies dedicated to the work of Ioan Petru Culianu (1950-1991), constantly increasing, have rightly highlighted its triple hypostasis - of historian of religions, prose and publicist. In this last quality, his reflections on the history and destiny of the Romanian culture are worthy of note. From the beginning it must be said that these reflections are acidic, virulent, being directed against both nationalism and the messianic temptations that he identifies and sees in a symbiosis in Romanian history and culture.

Keywords:

Ioan Petru Culianu, triple hypostasis, historian, religions, Romanian history and culture.

Introducere

Studiile dedicate operei lui Ioan Petru Culianu (1950-1991)¹, în continuă creștere², au evidențiat, pe bună dreptate, tripla ipostază a acestuia – de istoric al religiilor, prozator și publicist. În această ultimă calitate, demne de reținut sunt reflecțiile sale asupra istoriei și destinului culturii românești. Dintru început trebuie spus că aceste reflecții sunt acide, virulente, fiind îndreptate deopotrivă împotriva naționalismului, cât și a ispitelor mesianice pe care el le identifică și le vede într-o simbioză în istoria și cultura românească. Ca exemplu concludent, amintim că „atacurile” sale la adresa lui Eminescu/Eliade vizează naționalismul, pe care îl

-
- 1 Date bio-bibliografice la Tereza Culianu-Petrescu, „O biografie”, în *Observator Cultural* nr. 87 (2001), text disponibil la <http://www.observatorcultural.ro/articol/o-biografie/>. A se mai vedea și Ted Anton, *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu*, Polirom, Iași, 2005.
- 2 Amintim aici dintre ultimele contribuții: Raul Popescu, Ioan Petru Culianu – *Destinul unei opere*, Teză de doctorat susținută în anul 2014, sub îndrumarea Prof. univ. dr. Ovidiu Moceanu, la Universitatea Transilvania din Brașov, Facultatea de Litere, Departamentul de Literatură și Studii Culturale. O variantă revizuită a fost publicată sub titlul: *Ioan Petru Culianu. Ipostazele unui eretic*, Eikon, București, 2017. Cea de-a doua contribuție: Adriana Dana Listeș Pop, Ioan Petru Culianu/publicist și erudit. *Intertextualitate și discursivitate*, Teză de doctorat susținută în anul 2015, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Ștefan Borbély, la Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Litere. Au rezultat două cărți, în care însă unele secțiuni se suprapun în întregime: Adriana Dana Listeș Pop, *Introducere în opera lui Ioan Petru Culianu. Sistemul de gândire*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2015; Adriana Dana Listeș Pop, *Transtexualitate și liminalitate în proza lui Ioan Petru Culianu*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2016. Alte teze de doctorat: Emilia-Mariana Spătaru, *Două modele de hermeneutică culturală: Nikolai Berdiaev și Ioan Petru Culianu*, Universitatea din București, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Școala doctorală de Studii Literare și Culturale, susținută în anul 2013 sub îndrumarea prof.dr. Antoaneta Olteanu; Balon-Ruff J. Zsolt, *Ioan Petru Culianu, studiu monografic*, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, Școala Doctorală de Filosofie, susținută în 2013 sub îndrumarea Prof. univ. dr. Egyed Péter; Liliana Turică (căs. Sonea), *Ioan Petru Culianu și problema relației dintre minte și realitate*, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, Școala Doctorală de Filosofie, susținută în 2013 sub îndrumarea prof. univ. dr. Rodica Marta Vartic. Subsemnatul am susținut, în anul 2017, la Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, sub îndrumarea prof. Univ. Dr. Habil. Andrei Terian-Dan, teza de doctorat în Filologie cu titlul *Lumi ficționale în opera literară a lui Ioan Petru Culianu*.

extrapolează la nivelul unui întreg popor, în care modelele nu fac altceva decât să illustreze mentalul colectiv:

„Românii – patru milioane dintre ei cu carnet care le consfințește patriotismul – cred că a fi patriot înseamnă a fi redus mintal. De aceea nimeni nu prea înțelege cum eu, care după părerea unui ziarist aș fi scris pagini dintre cele mai penetrante despre poezia lui Eminescu, ... am refuzat să spun sau să scriu un singur cuvânt elogios despre el la o sută de ani de la moarte. Românul nu înțelege că stele de primă mărime ca Eminescu sau Eliade au fost și sunt cultivate de regimul comunist (sau neocomunist) nu pentru ceea ce au bun, ci pentru naționalismul lor.”³

(În fapt, Culianu nu doar că nu a scris un singur cuvânt elogios la adresa lui Eminescu, ci a dus o veritabilă campanie de desființare a „mitului” omului-model eminescian. S-a spus că avem de-a face cu o contrapondere la retorica naționalist-comunistă⁴, cu o deconstrucție a unui tip de discurs fals, calp, promovată de autoritățile comuniste din nevoia de legitimizare a ideologiei sale prin „mituri naționale”⁵. Astfel, Culianu acționează în sens invers, dornic să declanșeze o „terapie de șoc”⁶ care, în cele din urmă, să producă o evaluare critică a unui Eminescu-total, deopotrivă poet și gânditor politic.)

Unii exegeți au evidențiat dimensiunea cosmopolită a operei lui Ioan Petru Culianu, oferind și argumente în favoarea acestei opinii⁷. Acest fapt nu se opune însă „destinului românesc” pe care și l-a asumat Culianu deopotrivă în perioada petrecută în țară, dar și în cea petrecută în exil, fie că

3 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului. Scrieri politice*, Ediția a II-a adăugită, Polirom, Iași, 2005, p. 173.

4 A se vedea și reacția adversă, care trimite și la reflecțiile lui Culianu, după 1990: Andrei Terian, „(Re)Politicizing the «National Poet». Methodology and ideology in Eminescu's readings after 1990”, în *Transilvania* nr. 10 (2010), p. 10-13.

5 R. Popescu, *Ioan Petru Culianu. Ipostazele unui eretic*, p. 166.

6 Dorin Tudoran, „Rinoceri jormanezi?”, în S. Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, p. 304.

7 A se vedea Moshe Idel, în Andrei Oișteanu, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, ed. a II-a, Polirom, Iași, 2014, p. 365-366.

a fost vorba despre Italia, Olanda sau Statele Unite ale Americii. În această privință Culianu nu se deosebește prea mult de Mircea Eliade. Deosebirea apar însă atunci când analizăm conținutul reflecțiilor în ceea ce privește istoria și destinul poporului român. Nu întâmplător Culianu a lăsat cele mai consistente pagini despre această istorie și acest destin tocmai într-un text intitulat „Mircea Eliade necunoscutul”.

De asemenea, este interesant de analizat și poziția pe care Culianu a avut-o asupra poziției și rolului pe care l-a avut Biserica Ortodoxă în trasaarea destinului culturii românești⁸. Iarăși, în pofida opiniei generale, aveam aici de-a face cu o evaluare negativă a acestei poziții - o evaluare care necesită însă anumite note explicative.

1. Ortodoxia și ethosul românesc: între ispita naționalistă și cea mesianică

Scopul acestui text era de a contextualiza trecutul interbelic al lui Eliade, o secțiune ce fusese doar în treacăt amintită în monografia dedicată maestrului și apărută în anul 1972. Intenția lui Culianu era de a prezenta apariția mișcărilor extremist-naționaliste românești⁹, iar punctul de plecare îl constituia celebra teorie a lui Max Weber care formulase legătura indisolubilă între etica economică și etica religioasă.

„Teza mea – scria Culianu- este că marea nenorocire a românilor este de a fi ortodocși (s.n.) și deci de a cădea în sfera de influență slavă, iar apoi de a rămâne în marginea marilor transformări occidentale, a apariției capitalismului, care este un produs al eticii protestante”.¹⁰

Decalajul economic dintre estul european, care s-a dezvoltat mai lent, și vestul european, care a cunoscut un progres mai rapid, îi este imputabil așadar ortodoxiei. Totul ar fi început, crede Culianu, chiar în anul nașterii

8 Am scris pe larg asupra acestui subiect în „Istoria și destinul culturii românești după evaluare critică a lui Ioan Petru Culianu”, în *Îndrumător bisericesc*, Sibiu, 2018, Anul 166, Editura Andreiana, Sibiu, 2018, p. 272-324, Studiul de față reprezintă o variantă prescurtată și revizuită a acestui studiu.

9 R. Popescu, *Ioan Petru Culianu. Ipostazele unui eretic*, p. 27.

10 I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, ed. a II-a, trad. Florin Chirițescu și Dan Petrescu, Nemira, București, 1998, p. 271.

lui Mircea Eliade, 1907, când au avut loc și sângeroasele răscoale țărănești. C. Stere, „basarabean refugiat politic din imperiul țarist”, se stabilise în 1982 la Iași, unde întemeiease mișcarea poporanistă (cu trimitere la slavonescul narodnicevstvo); în 1907, el trece la partidul liberal și, proaspăt investit în funcția de prefect de poliție, se ocupă de reprimarea răscoalelor din Moldova, adică „s-a însărcinat să tragă în poporul asupra căruia își revărsa dragostea”.¹¹

Același C. Stere a activat și în plan literar, înființând Evenimentul literar, iar mai apoi punând bazele revistei Viața Românească, împreună cu Garabet Ibrăileanu (după Culianu, în 1907, în realitate, în 1906). Programul acestei reviste era acela că entitatea națională nu este rasială ci culturală:

„cu poporanismul lui C. Stere, asistăm la o întâlnire strânsă dintre socialismul generos și ceea ce avea să fie ideologia dominantă a României interbelice ... pentru o cultură și o viață politică reprezentative, trebuie să ne adresăm poporului suveran, acesta nefiind o entitate pur și simplu etnică, ci culturală”.¹²

Programul Vieții Românești nu reprezenta o excepție în epocă. Îl regăsim și în revista condusă între 1903-1906 de Nicolae Iorga, Semănătorul. Și aici se lansa ideea realizării unei culturi pe baza sufletului țărănesc al poporului, promovat în opoziție cu un capitalism urban considerat expresia „unei etici materialiste străine de poporul român”. După Culianu, ura față de capitalism avea la bază tocmai o etică ortodoxă păguboasă, ilustrată elocvent în literatură. Astfel, primul roman modern românesc, Ciocoi vechi și noi de Nicolae Filimon, trasează o linie directoare pe care se vor înscrie mai toți scriitorii români din secolul al XIX-lea. Aceștia se vor dovedi a fi incapabili să accepte capitalismul din punct de vedere ideologic și etic. În ceea ce-l privește pe Nicolae Filimon, romanul său „este o critică feroce a arivismului, însoțită de o exaltare fără limite a valorilor sociale tradiționale”. În fapt, prin figura arivistului era criticat „reprezentantul eticii capitaliste a liberei inițiative”.¹³

Există însă și o excepție notabilă de la dominantă literară anticapitalistă: Ioan Slavici. Despre acesta Culianu scria:

11 I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, ed. a II-a, trad. Florin Chirițescu și Dan Petrescu, p. 166.

12 I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, ed. a II-a, trad. Florin Chirițescu și Dan Petrescu, p. 167.

13 I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, ed. a II-a, trad. Florin Chirițescu și Dan Petrescu, p. 171.

„Ioan Slavici, supus austriac, a fost educat într-o provincie unde etica de sorginte calvinistă și contrareformată era la fel de favorabilă capitalismului pe cât îi era de adversă etica ortodoxă din România”.¹⁴

Raul Popescu¹⁵ sintetizează programele social-culturale și religioase care au fost refractare față de capitalism și, în acest fel, au determinat o dezvoltare mai lentă a României din punct de vedere politic, cultural și mai ales economic: 1. Poporanismul („progenitura socialismului, identificând identitatea națională cu identitatea culturală”); 2. Ideologia sămănătorului lui Iorga; 3. Ortodoxismul lui Nichifor Crainic („care descoperea în ființa ortodoxă a românilor esența culturală a națiunii”); 4. Garda de fier (care, combinând poporanismul socialist, reformismul lui Nicolae Iorga, ortodoxismul și antisemitismul, voia să înfăptuiască „revoluția socială a iubirii”, care avea drept scop crearea Omului Nou – restitutio ad integrum a românului la începuturile istoriei sale, atunci când elementele alogene nu-l corupseseră încă).

Rolul determinant al eticii ortodoxe în dezvoltarea economică a României îl face pe Culiuanu să abordeze, pe lângă ispita naționalisto-extremistă, și pe cea mesianică. El amintește de teoria celei de-a patra Rome, lansată de Iorga prin anii 1913-1914, care devine o „ideologie militantă”. Astfel, după căderea Romei, Constantinopolul a devenit cea de-a doua Romă, iar după cucerirea Constantinopolului de către otomani,

„imperiul rus e cel ce-și arogă drepturile și datoriile decurgând dintr-o indiscutabilă translatio a puterii de la Constantinopol la Moscova, în timp ce Biserica Ortodoxă Rusă pretinde automat și fără a economisi legendele justificatoare că este moștenitoarea de drept și de fapt a supremației eclesiastice în Răsărit”.¹⁶

Istoriografia va recunoaște, în general, Moscova ca fiind cea de-a treia Romă. În special în lucrarea sa *Bizanț după Bizanț*¹⁷, Nicolae Iorga va contesta însă rolul Rusiei, afirmând că Țările Române au fost cele care au protejat interesele materiale și spirituale ale Ortodoxiei în Europa. În opinia sa,

14 I.P. Culiuanu, *Mircea Eliade*, ed. a II-a, trad. Florin Chirișescu și Dan Petrescu, p. 173.

15 Raul Popescu, *Ioan Petru Culiuanu. Ipostazele unui eretic*, p. 29-30.

16 I. P. Culiuanu, *Mircea Eliade*, p. 176.

17 Nicolae Iorga, *Bizanț după Bizanț*, Gramar, București, 2002.

în special după declanșarea revoluției bolșevice și instaurarea unui regim ateu, românii ar trebui să își asume fățiș acest rol, cu credința că sunt un „neam ales”, „moștenitorii legitimi ai puterii imperiale bizantine”. Ținând de două lumi, Orientul ortodox și Occidentul latin, ei trebuie să îndeplinească un rol de punte:

„ei sunt deci chemați să înfăptuiască unificarea culturală a răsăritului cu apusul și tot ei au datoria de a răzbuca toate afronturile aduse de Antihristul modern, statul bolșevic, ortodoxiei”.¹⁸

După Culianu o astfel de opinie este nu doar neîntemeiată ci de-a dreptul nocivă. Astfel, s-a produs „o recrudescență a slavofiliei pe pământ românesc”, lucru sinonim cu „o tragedie spirituală la fel de gravă ca ocuparea țării de către ruși”, întrucât i-ar fi anulat României ultima șansă istorică de a ieși din Commonwealth-ul bizantin căzut sub hegemonia Moscovei, pentru a încerca să se integreze istoriei Occidentului”.¹⁹

Tarele slavofiliei au fost preluate și de ortodoxismul lui Nichifor Crainic; regăsim la acesta un „spirit anticapitalist, antioccidental în general, antiraționalist, antiiluminist, anticatolic, antiprotestant”.²⁰ La rândul său, Corneliu Zelea Codreanu este considerat de Culianu „un socialist creștin radical dublat de un poporanist fanatic”, care detesta individualismul capitalist. În mod paradoxal, legionarii rămân în umbra dușmanului împotriva căruia declarau că luptau, căci promovau un soi de „socialism arhanghelesc”.²¹

2. „Cazul Eliade” și semnificația sa

Intenția studiului lui Culianu fusese aceea de a analiza contextul interbelic în care a trăit și scris Mircea Eliade, respectiv de a aduce un spor de lumină asupra legăturilor acestuia cu mișcarea legionară. În acest stadiu al relației sale cu „maestrul” Eliade, Culianu scrie decis că acesta nu a avut nicio legătură directă cu Mișcarea Legionară. În apologia sa, Culianu aduce diverse argumente: deși apropiat al lui Nae Ionescu, considerat în epocă „ideologul” Mișcării Legionare românești, Eliade nu e ezitat să ia poziție contrară acestuia, în disputa ce s-a ivit după publicarea prefeței la romanul

18 I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, p. 181.

19 I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, p. 182.

20 I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, p. 182.

21 I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, p. 186.

De două mii de ani... al lui Mihail Sebastian²². În opinia lui Culianu, pentru Eliade ar fi fost deci un șoc să afle că se adresa „Dreptei”, căci scopul său era unul universal, vizând întreaga „generație” tânără, indiferent de culoarea politică a membrilor ei.²³

În cu totul alt context, peste aproape două decenii, poziția lui Culianu va fi una mult mai puțin categorică. În fapt, chiar și fără să mărturisească direct, apologia lui Eliade își schimbase mult din tonalitate...²⁴ Înțelegem acest lucru chiar și din modul în care se face referință la un coleg de generație al lui Mircea Eliade, Eugen Ionescu. Poziția solitară a acestuia în cadrul „generației tinere” pe care o promovase atât de mult Eliade și alți colegi de-ai săi, atrași apoi din ce în ce mai mult spre legionarism (a se vedea cazul lui Emil Cioran), este călduros salutată de Culianu care scrie:

„Românul, între alte nocive vocații evlavioase, o are în mod definit pe cea a mântuirii. Ceaușescu a pozat de la început în mântuitor al neamului; în 1968 l-au crezut, pentru scurtă vreme, mulți dintre noi; astăzi, când domnia lui de aproape douăzeci și cinci de ani a devenit una dintre paginile cele mai rușinoase ale istoriei României, continuă să joace cartea mântuirii neamului. ... Pe vremea când Ionescu spunea Nu!, țara avea deja tot felul de mântuitori, unul mai bun decât altul: partidele politice, Garda de Fier, regele Carol, Biserica ortodoxă, ba chiar și Nae Ionescu ori Nichifor Crainic. Erau mai mulți mântuitori decât mântuiți. Până la urmă s-au omorât între ei, lăsând să ne mântuie armata română, apoi nemții, apoi armata sovietică. Știm cu toții câte mântuiri au urmat până la mântuirea supremă a lui Ceaușescu. Știm cu toți cum românii aplecați congenital spre mântuire (și mulți au fost și sunt aceștia!) au trecut din mântuire în mântuire, schimbând culorile ca mănușile, ba

22 Detalii la Iulian Boldea, „Intelectualii și problema evreiască în perioada interbelică (generația '27)”, în Cornel Sigmirean (coord.), *Intelectualii: ideologii și destin politic*, Arhipelag XXI, Târgu Mureș, 2015, p. 251-277.

23 I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, p. 197.

24 Ruptura lui Culianu de Eliade s-a produs la un nivel mult mai profund, așa cum o atestă adoptarea din punct de vedere metodologic a morfodinamicii de către „ultimul Culianu”. A se vedea analiza strălucită a lui Horia-Roman Patapievi, *Ultimul Culianu*, Humanitas, București, 2010.

înverzindu-se, ba înroșindu-se la făptură. Se spune că la asta s-ar referi Rinocerii lui Ionescu; și desigur se referă la asta și la multe altele. ... Domnule Ionescu, dumneata ai spus Nu! din anii '30 și până acum; și iată că ai avut nu numai curaj, ci și dreptate. A spune Nu! când orice umbră de inteligență e ștearsă de entuziasme suicidare e mult mai greu decât se crede. A spune Nu! într-o țară care de cincizeci de ani e tot mai rău atrasă de abisuri, manifestând o neclintită vocație a prăpastiei, înseamnă a-ți semna bilet de tren pentru altă țară. Dar în Franța nu ai uitat de unde ai pornit și ai continuat să spui Nu! mai departe, când schimbătorii la față de mult aplecaseră steagul. Ai rămas singurul român de seamă să spui Nu! răspicat celei mai ruinătoare dictaturi pe care România a suferit-o de la întemeiere și până astăzi: dictatura lui Ceaușescu! ... Dumneata, Domnule Ionescu, ești singurul care n-a vrut să mântuie România, și de aceea ești singurul, adevăratul ei Mântuitor.”²⁵

Paradoxul oricărei „reformă ortodoxe” pe tărâm românesc a fost, este de opinie Ioan Petru Culianu, faptul că „se slujea inconștient de un fond de idei slavofile și panslaviste, pentru a întoarce spatele occidentului protestant (sau protestantizat)”, având astfel loc „o reîntoarcere spirituală în brațele Rusiei”.²⁶

Cu toate că Ioan Petru Culianu s-a opus în mod direct tezei „nenorocului românesc”, susținută printre alții chiar de maestrul său, Mircea Eliade²⁷, punând la baza nerealizărilor socio-economice ale României susținerea unui ethos ortodox, la o analiză mai atentă se observă că aceste neajunsuri sunt rezultatul unei mixturi de factori interni și externi.

Influențele eliadești asupra lui Culianu au fost foarte mari, dar totuși, ele nu trebuie să fie supralicitate: a-l „eliadiza” în exces înseamnă a-i șterge originalitatea și a-i contesta unicitatea, iar diferențele sunt vizibile chiar de la

25 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 197-199.

26 I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, p. 207.

27 A se vedea Mircea Eliade, „Românii, latinii Orientului”, în Mircea Eliade, *Jurnalul portughez* vol. 2, Humanitas, București, 2007. A se vedea, de asemenea, studiile reunite în Mircea Eliade, *Profetism românesc* 2 vol., Editura „Roza Vânturilor”, București, 1990.

prima parcurgere a operelor lor²⁸. Dan Petrescu²⁹ și Sorin Antohi³⁰ au identificat un moment de „despărțire” a lui Culianu de Eliade, materializat sub diverse forme: în monografia din 1978, la care vom reveni, inserarea unui clin d’oeil ce susține posibilitatea ca, după o posibilă aderare la concepțiile eliadești, ele să poată fi transformate „din interior” mai târziu, respectiv rezervele față de „ipoteza comică”, împărtășită de Eliade, despre posibilitatea Occidentului de a asimila învățămintele altor civilizații, în speță a Orientului; Dicționarul religiilor care, deși plănuit cu Eliade, nu conține în forma finală concepțiile sale; difuzarea (aproape) universală a simbolurilor și motivelor religioase; diferențele metodologice; denunțarea tezei „nenorocului istoric românesc”, susținută de Eliade și atât de populară printre români; diferența atitudinii față de irațional: în timp ce la Eliade acest irațional este regresiv, „cosmic”, la Culianu el este unul post-raționalist, post-iluminist, relativist, mai curând complementar decât opus raționalismului; trecerea de la morfologia lui Eliade la morfodinamica lui Culianu etc.

Jormania „liberă”, revoluția și Imperiul Maculist

Privitor la situația scriitorului, respectiv a sa proprie, în timpul unei perioade de prigoană „împotriva Spiritului”, așa cum a fost cea din România în a doua jumătate secolului al XX-lea, Culianu scria:

„Puterea totalitară din țările comuniste poate genera în cel care nu i se adaptează două tipuri de reacții. Una este împotrivirea fățișă, cealaltă replierea asupra sa însuși. Eu unul m-am situat pe acest al doilea versant și m-am refugiat în mistică, favorizat fiind și de o perioadă de relativă toleranță ce se instalase în România către începutul anilor '70. Am avut chiar posibilitatea să-mi public o serie de povestiri.”³¹

Stoparea etapei de relativă liberarizare din România a coincis cu sporirea presiunii pe toate planurile, inclusiv cel spiritual, ceea ce i-a făcut pe unii

28 A. Oișteanu, *Mythos&Logos*, p. 358.

29 Dan Petrescu, „Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade: prin labirintul unei relații dinamice”, în S. Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, Polirom, Iași, 2003, p. 410-458.

30 S. Antohi, „Laboratorul lui Culianu”, în I.P. Culianu, *Jocurile minții*, p. 18-19 nota 4.

31 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 184.

oameni de cultură tineri să aleagă calea exilului³². A fost și cazul lui Ioan Petru Culianu, care s-a refugiat inițial în Italia, ajungând apoi în Olanda și SUA. Paradoxal, situația conaționalilor lui Culianu, membrii ai tagmei

32 Vezi de ex. pe Matei Călinescu, care scria privitor la oportunitatea uui astfel de gest, respectiv la „înșelarea” ochiilor altfel extrem de vigilenți ai Securității: „... nici în 1967, când am participat la Congresul internațional de literatură comparată de la Belgrad, nici în 1968, când am avut o bursă UNESCO acordată de Uniunea Scriitorilor (o bursă de care beneficiaseră în anii precedenți poeții Ioan Alexandru și Marin Sorescu) și când am petrecut trei luni și câteva săptămâni la Paris și trei luni la Londra, n-am fost contactat de Securitate înainte de plecare sau la întoarcere. Și nici în ianuarie 1973, când am putut pleca la Bloomington ca lector Fullbright ... n-am fost căutat de Securitate înainte de plecare. ... Ceea ce vreau să spun e că în acea vreme se putea călători fără instrucțiuni prealabile ale Securității și fără solicitări de informații la întoarcere (s.n.), doar sprijinul instituțional fiind necesar...”. Matei Călinescu, *Un alt fel de jurnal: ieșirea din timp*, Humanitas, București, 2016, p. 244-245. O altă cercetătoare emite o ipoteză destul de șocantă: Culianu a putut să plece în Occident doar ca agent al Securității. El și-a împlinit scopul pentru care a fost trimis, accesarea în cercul de apropiați ai lui Mircea Eliade, dovadă stând un raport trimis de la Chicago către membrii serviciului secret românesc, și care, prin stilul de redactare și detaliile pe care le conținea, nu i-ar fi putut aparține altcuiva decât lui Culianu însuși. Ca o consecință directă, asasinarea lui Culianu ar putea fi privită ca o pedepsire a actelor de trădare a acestuia față de cei care îl susținuseră, reprezentanții Securității ... Vezi Isabela Vasiliu-Scraba, „Era minciunilor legate de cariera lui I. P. Culianu și o nouă ipoteză privitoare la asasinatul politic de la Chicago”, în *Acolada*, Satu Mare, Anul V, nr. 11/49, nov. 2011, p. 19 și p. 26; on-line <https://isabelavs2.wordpress.com/articole/isabelavs-ipoteza-asasinarerculianu/> sau pe scribd <http://www.scribd.com/doc/153859486/Era-minciunilor-legate-de-cariera-lui-I-P-Culianu-%C5%9Fi-o-nou%C4%83-ipotez%C4%83-a-lui-Ezio-Albrile-privitoare-la-asasinatul-politic-de-la-Chicago>; Idem, „Era minciunilor legate de cariera lui Culianu și o nouă ipoteză – a lui Ezio Albrile- privitoare la asasinatul politic de la Chicago”, în *Cetatea Culturală*, Cluj-Napoca, sept. 2013; on-line <http://www.scribd.com/doc/172864407/Isabela-Vasiliu-Scraba-ERA-MINCIUNILOR-LEGATE-DE-CARIERA-LUI-I-P-CULIANU-%C5%9EI-O-NOU%C4%82-IPOTEZ%C4%82-A-LUI-EZIO-ALBRILE-PRIVITOARE-LA-ASASINATUL-POLITIC-DE-L>; Idem, „Eliade și unul dintre turnătorii săi anonimizați”, în *Acolada*, Satu Mare, Anul XI, nr. 1 (110) ianuarie 2017, p. 17 ; <https://isabelavs2.wordpress.com/mircea-eliade/secuculielide/>.

scriitorilor, nu se schimbă prea mult însă nici după părăsirea României și eliberarea de opresiunea regimului autoritar comunist:

„Eu vin dintr-o țară care nu a produs mari disidenți, îmi pare rău s-o spun, dar așa este. A dat, în schimb, numeroși scriitori și intelectuali de talent. După ce debarcă la Paris, ei continuă să scrie romane, de altfel întru totul apreciable, din care elimină orice mesaj, cultivând prin urmare arta pentru artă. Făceau la fel și în România, numai că în România erau constrânși s-o facă pentru a putea spera că vor fi publicați, se refugiau în ideea artei pentru artă fiindcă nu aveau încotro; aici însă ar putea face orice și nu fac”.

Cauza?

„Adevărata problemă constă, cred eu, în deșrădăcinarea de care suferă cei exilați. E complicat să vorbești unui public pe care nu-l cunoști, să scrii pentru o societate care nu e a ta.”³³

Există însă și excepții, iar Culianu se așează pe el însuși în categoria disidenților, a celor care au ripostat tocmai prin creațiile literare împotriva cuplului dictatorial al soților Ceaușescu și a regimului represiv care îi susținea, având în centru activitatea temutei Securității. În acest sens, Culianu scria:

„Cel mai violent atac literar împotriva dictatorului (nu vorbesc aici despre articolele politice) rămâne probabil povestea mea *Intervenția zorabilor în Jormania* (din volumul *La collezione di smeraldi*, Jaca Book, martie 1989), în care se prevedea, într-o manieră destul de apropiată de cele petrecute în decembrie 1989, sfârșitul îngrozitor al cuplului prezidențial.”³⁴

În fapt, Culianu scris nu una, ci două povestiri ce au ca temă revoluția din Jormania: „*Intervenția zorabilor în Jormania*” și „*Jormania liberă*”³⁵. Prima povestire începe prin a da câteva date despre Jormania –

„o țară unde numele majorității locuitorilor de termină în –an. Pentru că numele scriitorului Boba, întemeietor al SLIMUJ (Sindicatul Liber al Muncitorilor Jormani), face excepție,

33 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 186.

34 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 225.

35 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 14-31, respectiv 32-36.

autoritățile au insinuat că era evreu sau balt. După câteva luni de închisoare, a fost expulzat din țară.”³⁶

Această țară era condusă de un cuplu prezidențial, format din președintele Gologan și soția lui, Mortu. Ambii aveau longevitatea „țăranilor”, iar Gologan provenea dintr-un tată alcoolic, fiind și aproape analfabet. Deși bolnav, trăia încă bine, probabil și datorită programului foarte regulat pe care-l avea. Detestat, populația jormană ar fi vrut să-l vadă răsturnat, dar aceasta nu avea nici curajul, nici forța să facă acest lucru. Singura schimbare ar fi putut veni doar din partea „marelui Imperiu Maculist”. Acesta avea mai multe state-satelit, printre care și Jormania; politica sa era „cât se poate de pragmatică”, care acum era pusă în pericol însă de politica lui Gologan. Paradoxal, deși acesta prefera una dintre cele mai ortodoxe ideologii maculiste, inspirată din opera lui „Maculatus însuși”, totuși rezultatele erau atât de dezastruoase încât ar fi dus cu siguranță la prăbușirea economică a țării. Astfel, exist pericolul apropierii de forțele imaculiste, cele mai mari adversare ale puterii maculiste.

Orice intervenție directă, armată, fiind exclusă, imperiul Maculist a hotărât să folosească un plan secret ce prevedea o intervenție indirectă. Poliția secretă a imperiului, BDKR, a folosit așadar arma zoologică, „o armă mai de temut decât chiar armele bacteriologice și meteorologice”. (De altfel, ea fusese deja experimentată și în cazul altei țări, Barbisthan, deși aici rezultatele fuseseră destul de slabe, ni se spune, din cauza condițiilor geografice și demografice diferite.)

În ce ar consta această armă zoologică? În folosirea zorabilor, un soi de „pisică înarmată”, creația unor savanți din Imperiul Maculist, Mușcîrin și Pîsenko. Posedând o capacitate de reproducere uimitoare³⁷, zorabii erau niște ucigași desăvârșiți. Camuflați sub chipul unei pisici obișnuite, Baha a fost primită în timpul unei vizite în Maculburg de către Mortu. Zora, ea a reușit totuși să înșele vigilența celor doi câini Doberman ce asigurau paza soților Gologan, fiindcă primise în prealabil o glandă cu secreții canine.³⁸

Cu sprijinul primit și din partea poliției secrete a Republicii Maculiste Jormane, temuta Secan, Baha a reușit să-și ducă planul la îndeplinire și să-i asasineze pe președintele Gologan și soția sa Mortu. Cu o notă de ironie, ni se spune că cel dintâi a încercat să dea o ultimă indicație „decisivă pentru

36 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 17.

37 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 18-19.

38 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 19.

dezvoltarea multilaterală a Jormaniei, dar expiră horcăind”, pe când soția sa, Mortu, „se stinse gângurind dulce”.³⁹

În vâltoarea produsă de asasinarea cuplului prezidențial, zorabul Baha a reușit să scape (ceea ce aduce iar în discuție rolul jucat de aparent omni-prezentul Secan în producerea „revoluției” din Jormanania).⁴⁰ Iar intervenția Imperiului Maculist nu se oprește aici: după ce a avut siguranța asasinării președintelui Gologan și a soției acestuia, Bedekerul a lansat o altă operațiune secretă Omega („cea mai secretă ce fusese vreodată întreprinsă spre a restabili armonia într-o țară-satelit”⁴¹). Astfel, „fix la miezul nopții – ni se spune, după ora Jormaniei, 3400 de nazorabi (zorabi înotători: li se injectaseră hormoni de națatie), recrutați dintre cele mai brutale pisici vagaboande din Maculburg, trecură în liniște râul Putan. Fără să întâmpine vreo rezistență, nimiciră câteva posturi jormane de frontieră și se afundară în teritoriul țării. La Jorjan, agenții secreți ai Bedeker-ului dădură drumul altor zorabi în incinta fostului palat regal; dar ei fură răpuși înainte de a-l fi putut atinge pe Jacan, fiul defunctului președinte. În lunile următoare, acesta îi luă locul tatălui său în fruntea clanului Gologan-Mortu, cuprinzând 78 de unități familiale (de aceea era adesea numit «clanul celor 78» sau pur și simplu «cei 78»), care alcătuiau și guvernul țării.”⁴²

Înmulțirea masivă a zorabilor în „munții Cartan” – cu toată intervenția armatei – a neliniștit noul guvern al lui Jacan, a cărui putere s-a dovedit a fi fragilă. Iarăși, un rol important destabilizator l-a avut Bedeker-ul, care a înscenat ocuparea postului național de televiziune. Intenția era de a depărta definitiv Jormanania de posibile influențe imaculiste, care ar fi dus țara „liberă” pe calea democrației autentice. Scăpând situația de sub control, Jacan s-a închis în palatul din capitala Jorjan, jucând șah cu unul din apropiații săi, Boba. Lui Jacan, fiu al răposatului președinte Gologan, i se potolise și apetitul sexual neastenit, proverbial, în timp ce populația era decimată, cu toate că unii oameni aveau „și o adiere de speranță... și se spunea că va veni cineva, trimis de americani, ca să ajute poporul”.⁴³

39 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 21.

40 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 21-22.

41 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 22.

42 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 23.

43 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 24.

Cu toată dezordinea produsă, Imperiul Maculist a ezitat să treacă râul ce îl despărțea de Jormanania, râul Putan. S-a limitat la a-i sfida și șicana pe grănicerii jormanezi. În fapt, nici nu era nevoie de ocupația unei țări în care ajunsese să stăpânească ciuma și canibalismul. Jacan și câteva sute de membrii ai Secanului, ascunși, „înțelegând să profite de economiile depuse prin băncile elvețiene, intraseră într-un dialog activ cu toate statele sud-americane și africane susceptibile de a le garanta azilul politic.”⁴⁴

Dar situația Jormaniei s-a înrăutățit considerabil, creșterea numărului zorabilor – care a ajuns la peste un milion – fiind dublată de scăderea populației Jormaniei – de la douăzeci și unu la optsprezece milioane în numai doi ani. Intrarea „pe la granița de vest” a mii de emigranți jormanici a fost privită cu o șansă de redresare a situației. S-a distins Boba, aflat în fruntea Grupului celor 42. Aceștia s-au instalat într-un oraș de munte, care a devenit repede centrul unei „noi ordini”:

„Orașul se reconstruia, se găseau alimente, medicamente, Medici fără frontiere. Și soseau în masă, din toate regiunile țării, partizani înarmați ca să se pună la dispoziția lui Boba. Acesta, numit de atunci «Garibaldi al Jormaniei», se pricepea să le insuflă speranță în suflete, găsea mijloacele de a-și aproviziona trupele, izbuti să se apere cu succes împotriva zorabilor, pe scurt, fu din plin la înălțimea sarcinii pe care și-o asumase.”⁴⁵

În scurt timp însă, au apărut disensiuni în rândul grupului de reformatori care, inevitabil, era format de alte personaje cu numele terminat în –an: Bolovan, Guzgan sau Motan. Astfel, s-au conturat două direcții opuse: una ce dorea o relație cât mai bună cu puternicul Imperiu Maculist, încă atât de influent în țară, și o altă direcție ce urmărea ieșirea de sub influența maculistă și intrarea în sfera de influență imaculistă. Următorul pas a fost însă eliminarea pericolului zorabilor. Aceștia, în urma unui plan ticluit tot prin personaje manipulate din umbră de Bedeker (Bostan, Solcan, Șnapan), au fost atrași în capitala Jorjan și masacrați în mare parte.

„La 1 iunie, armata lui Bostan alungă restul de zorabi din capitală cu ajutorul unei puternice esențe de trandafiri de fabricație

44 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 25.

45 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 25-26.

bulgărească, al cărei secret fusese dezvăluit de Solcan, care pretindea că-l aflase de la un vânzător imaculist de tabele cu efemeride. În ziua aceea, trupele Maculiei îi sfidară mai mult ca oricând, de dincolo de râul Putan, pe ultimii grăniceri de la frontiera jormană.⁴⁶

Urmează o perioadă de cinci ani, ai „revoluției florilor”, în care guvernul provizoriu al lui Bostan primește sprijin din partea puterilor imaculiste, dar, simultan, și din partea puterilor imaculiste. Acestea din urmă a preferat să pună, iarăși, mâna pe o țară redresată din punct de vedere economic, motiv pentru care a acceptat politica duplicitară a fragilului guvern Bostan. Așa după cum unii oameni lucizi, ca ziaristul Borcan, și-au dat seama, în realitate niciodată imperiul maculist – a cărui agenți Bedeker mișunau prin Jormană – nu și-a luat mâinile necurate de pe țara-satelit. A rezultat o politică plină de confuzii, cu alegeri în care alte personaje cheie, iarăși, cu nume terminate în –an –, au jucat roluri importante; totul a atins punctul culminant într-o lovitură de stat, condusă de generalul Bulan.⁴⁷ Și acest act, cum ne-am aștepta, fusese săvârșit tot cu sprijinul generos al Bedekerului.

„Iar cel dintâi act al ei atroce, anume asasinarea a 27 de ziariști imaculiști pe care Bulan se grăbi să-o pună pe seama SLIMUJ sau a unui grup terorist sub ordinele lui Motan, avu pur și simplu menirea de a arăta că sărbătoarea luase sfârșit. Bostan și cei ce mai rămăseseră din grupul celor 42 fură poftiți să-și facă bagajele și majoritatea acceptă această ofertă imposibil de refuzat. Sub Bulan, deși privați de libertăți elementare, jormanii se pot încă îndopa cu mâncare și au primit autorizația să scoată reviste pornografice indigene, ceea ce pare să le excite enorm spiritele, căci guvernul Bostan, ca să nu tulbure biserica predestinaționistă lampistă, biserica jormană bilampistă, pe maculiștii puritani și pe mozaicii de rit binocular, declarase pornografia și prostituția ilegale. De atunci, Bulan a legalizat pornografia, închinând ochii asupra prostituției, care se practică de regulă în sălile de cinema.”⁴⁸

46 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 28.

47 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 28-29.

48 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 30.

Povestirea se încheie cu exilul lui Bostan, alături de „neobositul” Boba, cel din urmă scriind un roman, *În viață*⁴⁹. Promisiunea ca în numărul viitor al revistei (imaginare) *Asmodeus*, care a conținut descrierea intervenției zorabilor în Jormania, să se arate modul în care au fost asasinați Bostan și Boba, nu a mai fost adusă la îndeplinire căci, ni se spune, cel de-al 37-lea număr n-a mai apărut niciodată...⁵⁰

Mai multe informații despre modul în care s-a produs revoluția jormaneză găsim însă în cea de-a doua povestire a lui Culianu, intitulată „Jormania liberă”. Scrisă sub forma unei cronici de carte, a unei cronici literare⁵¹, această povestire conține o „bizară supoziție” privitoare la evenimentul amintit anterior. Atât de „bizară” încât alte recenzii i-au fost de-a dreptul nefavorabile, dacă nu chiar ostile, autorului. De fapt, „dușmanii” scriitorului imaginar Boba par să întruchipeze critici ce i-au fost aduse, deopotrivă din sfera culturii și a naționalismului cu tentă ortodoxistă, scriitorului real Culianu:

„Distinsul deputat al partidului național-peizan, fostul scriitor Barban, a exprimat «mânie și nedumerire» față de cartea lui Boba, batjocoritor intitulată *Cui pe cui se scoate*. Oare, se întreabă Barban, are un transfug dreptul de a ne judeca pe noi, cei care am îndurat restriștile regimului Gologan, abuzurile Domanei Mortu, violurile și execuțiile sumare ale lui Jacan? Oare un întreg popor poate fi acuzat de complicitate? La acestea, părintele trapist Lampan, amic al defunctului patriarh Ananghia, adaugă lipsa de sânge jorman autentic din vinele lui Boba, proveniența lui dubioasă, bală dacă nu cumva aztecă. Numai un adevărat jorman poate înțelege sfânta tradiție a acestui pământ, vârfurile albastre ale Cartanilor și alte asemenea dumnezeiești peisaje și simțăminte (părinții Ananghia și Lampan fuseseră membri ai Gărzii de Lemn și partizani ai politiciii naționaliste a lui Gologan; articolul lui Lampan a apărut

49 Ca o ironie, un astfel de roman a fost scris de chinezul Yu Hua și conține detalii despre neagra perioadă din China în timpul „revoluției culturale” a lui Mao Zedong. Vezi Yu Hua, *În viață*, trad. Mugur Zlotea, Humanitas, București, 2016.

50 I.P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 31.

51 Dorin Tudoran, „Rinoceri jormanezi?”, în S. Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, p. 306.

în cotidianul European, publicat de Butan; deși probabil coincidențe, aceste amănunte trezesc desigur puternice asociații între trapiști, politica șovină a lui Gologan, Garda de Lemn și alte asemenea dumnezeiești cuvinte și simțăminte).⁵²

Modul în care își construiește Culianu propria „recenzie” este unul în care se îmbină seriozitatea cu ironia. În chiar primul capitol al cărții lui Boba, „Eroare judiciară”, se aduce în discuție cazul căpitanului Marșan, membru al Secanului, poreclit „bestia de la Mistiș”. Acesta a fost achitat, deși a tras în mulțimea adunată în Piața Libertății; mai mult, el a fost chiar pensionat „cu onoare”: „Statul i-a oferit o strângere de mână și o colecție a revistei Penthouse”. Dar sfârșitul lui Marșan a fost tragic. El a fost împușcat, într-un „accident de vânatoare”, de un fost coleg din poliția secretă „de tristă amintire”, Secan. Boba, scriitorul, a dezvăluit chipul mutilat ale unor cadavre, pretins victime în revoluție⁵³, într-o fotografie unde se regăsea și un pretins păstor, nimeni altul decât căpitanul Marșan deghizat.

Cel de-al doilea capitol oferă date despre un alt capitol esențial al revoluției, prezentat cu același amestec de seriozitate și ironie. Președintele Gologan urlă, strâmbându-se – „și făcând cu brațele gestul acela caracteristic de a trage apa” – la balconul Palatului regal din inima Jorjanului, iar dintr-o dată el este întrerupt de huiduielile mulțimii.

„Toate televiziunile lumii au transmis această scenă, ca și apariția spontană a marilor panouri împotriva lui Gologan. Boba afirmă că doi oameni au nevoie de șase ore pentru confecționarea unui singur panou, punând astfel sub semnul îndoielii spontaneitatea lor. Și mai convingător sună a doua supoziție a sa, anume că huiduielile împotriva lui Gologan nu proveneau de la mulțime, ci veneau din aceleași difuzoare din care se înălțaseră urale câteva secunde mai înainte. Într-adevăr, vreme de peste douăzeci de ani Secanul nu contase pe entuziasmul rebegit al mulțimii flămânde, înrăite și impotente, ci pusese direct

52 I.P. Cuianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 32-33.

53 I.P. Cuianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 33: „... după cum știm, aceste cadavre, care serviseră pentru disecții studenților de la Facultatea de Medicină din Mistiș, nu era victimele Secanului; vederea lor a suscitât însă o extremă oroare telespectatorilor, de la Maculburg la Mazapan și la Paris”.

benzi de magnetofon cu urale care să-i mângâie plăcut urechile lui Gologan și să arate simțămintele delirante ale poporului față de Conducatorul său iubit. Evident, benzile de magnetofon fuseseră schimbate. Și boba se întreabă: cine a schimbat benzile?”⁵⁴

Iarăși, plin de ironie, Culianu afirmă că aceste benzi ar fi fost schimbate nu de căpitanul Marșan, așa cum ne-am fi așteptat, ci probabil de un anume Merlan, nimeni altul decât cel care l-a împușcat, „din greșeală”, pe „amicul Marșan”! Mai mult ca sigur, drept recompensă pentru rolul jucat în timpul Revoluției și după aceea, Merlan a fost pensionat cu gradul de general și, inevitabil – am spune noi – cu o strângere de mână și o colecție a revistelor Penthouse și Hardcore.⁵⁵

„La funeraliile sale, în 1994, a oficiat însuși patriarhul Ananghia, înconjurat de o echipă de sfinți trapiști care împreună ar fi putut lua conducerea și a Gărzii de Lemn și a partidului comunist. Nu s-a știut niciodată de ce a murit (nici Boba nu știe).”⁵⁶

Următoarele capitole ale „cărții” lui Boba atestă legăturile guvernului Șarman-Maman, instaurat după revoluție, cu Maculburg, precum și faptul că nici acest guvern, nici chiar temuta Secan nu au vrut să-l înlăture pe detestatul președinte Gologan. Organizarea perfectă a planului a survenit în urma acțiunii regizate de „adevărații profesioniști” din Bendeker, care a tilcuit totul în cel mai mic detaliu.

Iată și finalul extraordinarei satire⁵⁷:

„Nu ne rămâne decât să încheiem cu un semn de întrebare. Dacă ipoteza lui Boba este corectă, asta înseamnă că poporul a fost tras pe sfoară. După cum spunea însuși răposatul Șarman,

54 I.P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 34.

55 Privitor la amintirea colecției revistei Penthouse în povestirea lui I.P. Culianu, Dorin Tudoran, op. cit., p. 307-308, amintește că tocmai în această revistă, în anul 1991, publicistul american Tad Szule a publicat un articol dedicat Internaționalei a V-a, adică „organizația internațională a foștilor securiști din Bulgaria, Cehoslovacia, RDG, Polonia și Ungaria, creată în toamna anului 1989 și dispunând de un fond de douăzeci și cinci de miliarde dolari!”.

56 I.P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 34-35.

57 D. Tudoran, op. cit., p. 308.

fost dictator în continuarea lui Gologan și cunoscut pentru un anume cinism înnăscut: «Dar oare nu asta e și menirea esențială a poporului?»⁵⁸

Pentru orice este familiarizat cu istoria recentă a României, ca și cu alte scrieri ale lui Ioan Petru Culianu, este mai presus de orice îndoială că Jormanian reprezintă o ficționalizare a României, respectiv o interpretare fantastă a revoluției sângeroase din decembrie 1989. Nici nu este dificil de sugerat o astfel de cheie hermeneutică, dacă ținem cont de detaliile pe care le-a expus autorul: datele despre cuplul prezidențial Gologan-Mortu, a cărei descriere seamănă cu datele despre soții Nicolae și Elena Ceaușescu (tatăl alcoolic al președintelui, originea lor țărănească, de unde lipsa de cultură, discursurile lungi pe care le ținea el, vanitatea, opresiunea poporului care îi detesta profund etc.); învecinarea Jormanianei cu atotputernicul și influentul Imperiu Maculist, despărțite de râul Putan (România învecinată cu URSS, despărțite de râul Prut); toponimiile (râul Putan-Prut, munții Cartan-Carpați); elemente din desfășurarea revoluției (întoarcerea manifestației organizate de Ceaușescu împotriva sa, semănarea panicii prin plasarea de cadavre furate de la morgă, polarizarea noului guvern format între nevoia de ascultare față de Moscova și dorința de a păși pe calea democratizării prin contactele cu Occidentul); asocierea reprezentanților Bisericii Ortodoxe, respectiv a „patriarhului Anaghia” cu ideologia Gărzii de Fier („Garda de Lemn”) și ideologia comunistă ce a stat la baza fondării aparatului de represiune a Securității („Secan”); în fine, numeroasele omonime termina în –an, care au fost dublate și în viața reală de un Roman, Voican, Brucan, Coraman etc.

Scrise înainte de producerea Revoluției din decembrie 1989, povestirile lui Culianu frapază prin premonițiile pe care le conțin în ceea ce privește acest eveniment.⁵⁹ În același timp, există și elemente care nu intră clar în „realitatea” revoluției – cum ar fi, de exemplu, preluarea provizorie a puterii de către fiul lui Gologan, Jacan (prototip al lui Nicu Ceaușescu, recunoscut în epocă pentru apetitul său sexual nestăvilit). Luate per asamblu,

58 I.P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 36.

59 Interesantă ar fi lectura în paralel a celor două povestiri cu investigațiile jurnalistice produse după revoluția decembristă. A se vedea, de exemplu, Grigorie Cartianu, *Cartea Revoluției*, Adevărul Holding, București, 2011 (1008 pagini, sic!) în care unele sugestii și interpretări ale unor scene din decembrie 1989 sunt similare cu cele ale lui Culianu.

povestirile lui Culianu frapează prin amestecul real-ficțional. Astfel, acesta nu ar fi fost un savant apolitic căci,

„deși nu-și dedica timpul elaborării de analize politice (și totuși, a făcut asta în rubrica *Scoptophilia!*, n.n.), a scrutat fenomenul politic cu intensitatea unei raze laser. Rezultatul era, deseori, extraordinar – prin precizia diagnosticului, lipsa de complezențe și, nu în ultimul rând, o excepțională capacitate de a simți viitorul, semn al unei profunde cunoașteri a trecutului și prezentului”.⁶⁰

Totuși, ceea ce uimește, atrăgându-ne într-o „seducătoare aventură hermeneutică”, este vizionarismul lui Culianu, precizia cu care acesta a descris, înainte de a se fi produs, jocurile de culise ale „revoluției” române. Acest lucru a sporit, afirmă Gabriela Gavril⁶¹, percepția autorului ca un „geomant”, ca un Mag: „Reușise într-adevăr savantul să modeleze istoria numai prin forța minții sale?”⁶²

Desigur, pentru cineva care refuză să fie sedus de lumea ficțională imaginată – pornind de la date reale, uneori chiar banale (spre exemplu, „cartea” lui Boba costă 19,95 lei) – o astfel de ipoteză este exclusă din start. Și totuși, pentru alții realitatea se ascunde în vis, dacă ar fi să preluăm o formulă care i-ar fi plăcut lui Culianu. Este motivul pentru care Dorin Tudoran⁶³ se întrebase dacă nu cumva asasinarea lui Culianu a fost legată tocmai de surpriza cu care acesta prevestise evenimentele – și actorii? – revoluției decembriste. Iată cum sună interogațiile lui Tudoran:

„Vor mai supraviețui încă o dată rinocerii jormanezi, fie ei îndeșți în spielhosen verzi, fie deghizați în Scufițe roșii? Chiar vor fi existând? Câți din ei sunt membri ai Internaționalei a V-a și de când? Există ea, această Internațională? Unde se termină literatura și unde începe realitatea? Crimă. Și pedeapsă (s.a.)?”⁶⁴

60 D. Tudoran, op. cit., p. 306.

61 Gabriela Gavril, „Jocurile maestrului Culianu”, în S. Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, p. 361-362.

62 Gabriela Gavril, „Jocurile maestrului Culianu”, în S. Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, p. 362.

63 D. Tudoran, op. cit., p. 308-309.

64 D. Tudoran, op. cit., p. 309.

3. România postdecembristă: posibile soluții pentru un program de renaștere civică

În cazul lui Culianu, demonul care i-a bântuit anii de exil a fost comunismul, pe care l-a „criticat fervent, cu patos, cu furie, dar și cu ironie”.⁶⁵ „Singurul univers de proporții mondiale care duce direct în moarte prin pietrificare, prin înghețare, este universul comunist”, scria el, echivalând comunismul cu un „păcat împotriva spiritului”, cu un „genocid cultural, căci comunismul a ucis oameni nu doar prin infometare, bătaie, umilințe, ci și prin proscierea gândirii creatoare autentice, vii.”⁶⁶

„Constat cu durere că îmi este din ce în ce mai greu să discut cu unii compatrioți ai mei, chiar dacă se află de mult în Occident. ... Pecetea morții se numește la unii patriotism, la alții tradiție; în România ea n-are nume, dar este minciună organizată, moarte spirituală... Comunismul a azvârlit sute de milioane de victime în universul infernului: înghețare, uitare, imobilitate – Moarte spirituală”⁶⁷.

„Comunismul coincide cu totala stagnare a ideilor – ca și orice altă formă de utopism revoluționar, ca de exemplu nazismul. Stagnarea ideilor e o altă modalitate verbală a genocidului cultural, a păcatului împotriva Spiritului. ... Îndrăzneala de a produce o idee poate duce la viață. Iar singurul mod de a produce idei este de a le nega pe cele care formează universul înghețat al românului de astăzi. Moartea este un NU spus vieții; dar și viața este un NU spus morții. Aveți curajul de a spune NU și veți învia a treia zi. Creștinismul spune că toate păcatele se iartă, chiar și păcatul împotriva Spiritului. Căci nu există altă moarte decât moartea spirituală și nu există altă înviere decât aceea în fluidul ideilor.”⁶⁸

65 R. Popescu, *Ioan Petru Culianu. Ipostazele unui eretic*, p. 168.

66 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 14-16.

67 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 15-16.

68 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 16.

Remediul ar consta în „îndrăzneala de a produce o idee”⁶⁹, iar Culianu a avut îndrăzneala de a formula nu doar critici la adresa a două instituții care, în perioada comunistă, s-au dovedit a fi, într-un fel sau altul, elemente eficiente de menținere a puterii comuniste în România: Securitatea, Serviciul Secret Român aservit lui Ceaușescu, și Biserica Ortodoxă Română. Mai mult decât atât, încă din 1990, el a formulat un program în 11 puncte cu soluții concrete de ieșire a României din situația deplorabilă atât din punct de vedere socio-politic și economic, cât și cultural, cauzată de peste o jumătate de secol de regim comunist.

Privitor la Securitate, Culianu credea că aceasta a avut și are încă un rol negativ în România.

„Cred că România seamănă, acum, cu o țară din America Latină – scria el – pentru că e dominată de o clică secretă. Poliție secretă, ca și în statele sud-americe. Serviciu secret alarmant. Cam asta este situația în România.”⁷⁰

Securitatea este declarată de autor ca fiind cea mai proastă inteligență:

„România se află pe locul întâi în ceea ce privește prostia Inteligenței sale... În timpul regimului Ceaușescu, Securitatea română a dat nenumărate dovezi de cecitate și scleroză mentală... Cum este evident că orice regim comunist e atât de dependent de serviciile secrete încât e practic dirijat de ele, faptul că Securitatea a tolerat vreme de aproape douăzeci de ani nebunia patentă a lui Ceaușescu și starea de necrezut a întregii țări, devenită rușinoasă Etiopie a Europei, arată nivelul ei de inteligență. Această mașină ruginită, care probabil absorbea aproape întregul venit național pentru a controla corespondența și telefoanele unor persoane inofensive, pentru a organiza zece schimburi zilnice de pază și cordoane de milițieni de tot soiul la locuința vreunui pașnic disident, se considera desigur satisfăcută cu privilegiile pe care le deținea în statul ceaușist. Deși oricine își putea da seama cât de mizerabile erau aceste privilegii ... Îmi închipui că, în puțina sa minte, securistul își vindea conștiința pentru o banană, pentru un pachet de Kent, pentru

69 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 16.

70 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 66.

accesul la o posesiune cu totul meschină, care însă îi dădea, în România, un statut privilegiat... Dar iată că Ceaușescu era, în fine, dărâmat – de KGB, cu deplinul concurs al Securității sau cel puțin al unei mari părți din ea... (Uite, continui să scriu Securitate cu majusculă, nu din cauză că o cred atotputernică, ci fiindcă a fost și este o instituție. Și Patriarhia scrie cu majusculă numele aceluiși Dumnezeu pe care-l batjocorește de zeci de ani încoace, vopsindu-l în orice culoare a curcubeului îi convine)...Securitatea a preferat să continue ... cu aceleași cadre! Or, cu aceeași nomenclatură și același stupid serviciu de Inteligență, nu e de mirare că România pășește mai departe pe drumul larg deschis de ceaușism”⁷¹.

Întrebarea retorică a lui Ioan Petru Culianu sună amar ironic:

„Ce-i de făcut, deci, când te trezești că țara ta beneficiază de unicul privilegiu de a avea cel mai stupid serviciu de Inteligență din lume?”⁷²

Privitor la programul de reînnoire, în politică ar fi necesară, pe de o parte, o (auto)suprimare a Partidului Comunist Român, iar pe de altă parte, de un parlament puternic și un „președinte slab”. Propunerea lui Culianu pentru postul de președinte al României este chiar Mircea Eliade. Deși acest lucru poate părea ușor ilar, propunerea poate fi înțeleasă prin faptul că acest post, în opoziție cu poziția totalitară a fostului președinte Ceaușescu, este unul doar „simbolic și onorific”, guvernul fiind cel care ar conduce în fapt țara.⁷³

Deși puțin mai târziu Culianu a fost apropiat de cercurile monarhiste, având chiar o întrevedere cu Regele Mihai, aflat în vizită în SUA, în articolul din 1990 autorul nu credea că monarhia ar fi o soluție optimă pentru România postdecembristă. Motivul consta în derapajele extremiste din perioada interbelică, „întrucât monarhia română a ieșit din cadrele ei legale, instaurând dictatura în 1937, împreună cu Frontul Renașterii Naționale”.⁷⁴ Desigur, frapează asemănarea denumirii principalei organizații politice

71 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 109-111.

72 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 112.

73 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 62.

74 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 61.

instaurate la putere după 1989, Frontul Salvării Naționale cu cea a Frontului Renașterii Naționale din 1937.

Prioritatea în plan politic va fi reprezentată de instalarea și consolidarea democrației:

„România trebuie să trăiască într-o democrație completă, fără avantaje pentru cel mai puternic”.⁷⁵

În plan economic, accentul va trebui pus pe turism. În ceea ce privește armata, ca o instituție vitală a statului, ea va trebui să devină profesionistă. Rolul ei, spre deosebire de perioada anterioară, va fi apărarea democrației, iar în acest sens, personalul militar din perioada comunistă va trebui să fie înlocuit treptat, la fel ca și judecătorii compromiși în epoca Ceaușescu.⁷⁶

Tot în vederea consolidării democrației va fi absolut necesar să existe o presă liberă. Treptat, publicațiile se vor privatiza, fără însă ca trusturile media să fie aservite diverselor grupuri de interese.

O atenție specială va trebui acordată chiar celor două instituții asupra cărora Culianu și-a întreprins în mai multe rânduri criticile: Serviciul Secret și Biserica Ortodoxă. Despre cel dintâi s-a reamintit că a fost principalul organ comunist de represiune. După 1990 rolul său va fi apărarea democrației. Securitatea a constituit doar o pervertire a acestui tip de instituție, o emanație grotească a unor minți grotești. În opoziție

„Serviciul Secret al României viitorului nu va folosi în niciun caz nici măcar un singur membru al Securității din epoca ceaușistă. Teroriștii trebuie lichidați, iar securiștii care au colaborat cu regimul dictatorial trebuie pensionați”.⁷⁷

În ceea ce privește Biserica Ortodoxă Română, „atât de crâncen promisă cu toate regimurile dictatoriale care s-au perindat în România din 1937 până azi”, ea nu trebuie în niciun caz să fie privilegiată de către Stat. Principiul care trebuie respectat este următorul:

„orice religie liberă atâta vreme cât nu sabotează democrația și nu încalcă legea”.⁷⁸

75 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 62.

76 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 64.

77 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 66.

78 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 68.

4. O lecție împotriva românismului?

Despre considerațiile lui Ioan Petru Culianu privind firea românilor s-a scris destul de mult, atât cu laudă, și cu oprobriu. Această alternanță de alb-negru, bine-rău este, în fapt, specifică și modului în care Culianu însuși s-a raportat la neamul din care a făcut parte. Într-un anumit context, el scria că

„cineva ar trebui să-i iubească într-atâta pe români, încât să le facă un portret nimicitor. Numai cu această condiție s-ar putea alege ceva de ei.”⁷⁹

A făcut Culianu acest portret? În opinia lui Dorin Tudoran și Vladimir Tismăneanu, da! Astfel, cel dintâi afirma că, după „asasinarea lui Iorga, uciderea lui Culianu reprezintă cea mai mare crimă împotriva culturii române.”⁸⁰ De ce acest lucru? Fiindcă cel asasinat

„în fond și-a iubit neamul, a fost mândru de valorile sale, dar dragostea lui era una, aș îndrăzni să spun, eroică: noima ei o dădea scrutarea fără cruțare a tot ce-a minat și continuă să mi-neze posibilele împliniri majore ale unui popor de care nu s-a lepădat. Se poate spune că Ioan Petru Culianu visa o terapie șoc pentru a vedea un bolnav iubit revenindu-și odată în fire.”⁸¹

Pentru Tismăneanu, Culianu

„a numit bolile civilizației românești moderne fără să se jeneze de reacțiile ultragiale ale moftangiilor xenofobi și a făcut-o direct, fără echivocuri. ... Ioan Petru Culianu a întruchipat ceea ce putea exista mai frumos în intelectualul est-european: dragostea de universal, devotamentul pentru moralitate, oroarea de minciună. ... A fost un cărturar din stirpea lui Hasdeu, Pîrvan, Iorga și Mircea Eliade.”⁸²

79 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 177.

80 Dorin Tudoran, „Rinoceri Jormanezi”, în *România literară*, București, nr. 21, 13 iunie 1991, reluat în *Ioan Petru Culianu, Păcatul împotriva spiritului*, p. 256.

81 Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 258.

82 Vladimir Tismăneanu, „Ceii pe care zeii îi iubesc mor tineri”, în *Ioan Petru Culianu, Păcatul împotriva spiritului*, p. 264-266.

Probabil că această comparație a lui Culianu cu personalitățile de enumerate mai sus, deși măgulitoare, ar fi fost privită cu rezervă de acesta, dacă ținem cont de, pe de o parte, latura naționalistă ce se răgăsește la personalitățile românești amintite, iar pe de altă parte, de criticile aduse de Culianu însuși acestui naționalism. În spirit antinomic, Culianu și-a declarat spiritul patriotic românesc, manifestat chiar prin inițierea rubricii „Scoptophilia”⁸³ în în săptămânalul *Lumea liberă* românească din New York⁸⁴, și în același timp, a subliniat că patriotismul reprezintă o tară a românilor! Naționalismul românesc, care a fost exploatat de regimul comunist, a făcut să se ajungă la „sanctificarea” unor oameni de cultură valoroși, cum ar fi Eminescu sau Eliade⁸⁵. În același timp însă, așa după cum s-a văzut, nu trebuie uitat că ispita naționalistă a fost mereu prezentă în mentalul românesc, având și un evident substrat religios. Apogeul a fost atins în perioada ante- și inter-belică, atunci când exarcerbarea naționalismului în societatea românească a dus la apariția unor mișcări de dreapta radicale. (Modul în care Culianu privea „Garda de Fier”, ca un „Ku-Klux-Klan ortodox”, a fost deja amintit.)

În același timp însă, deși înregistrează derapaje xenofobe (antisemite), naționalism radical și populism etnocentric la figuri reprezentative ale poporului român, în special de factură cultural-religioasă, Culianu scrie în paralel și despre toleranța întâlnită la membrii poporului în care s-a născut. De exemplu, el admitea că, în Evul Mediu românesc, se întâlnește o toleranță religioasă, pe care o pune pe seama slabei autorități politice, respectiv a lipsei de organizare a Bisericii Ortodoxe în Țările Române din acea epocă⁸⁶.

Andrei Oișteanu este chiar de opinie că toleranța nu se regăsea doar la nivelul autorităților politice sau ecleziastice, ci și la nivel popular, ținând de ceea ce

83 „Titlul rubricii Scoptophilia, vine din limba greacă și înseamnă plăcerea de a vedea.

Sigmund Freud l-a transformat într-un cuvânt tehnic, echivalent cu voyeurism. În sine, scoptophilia nu conține nici o conotație lascivă”; I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 177, p. 91, nota 1.

84 Această rubrică a fost ținută timp de un an, în perioada decembrie 1989 și decembrie 1990. La sfârșitul acestei perioade autorul scria: „Rubrica n-a avut un scop anume. Dar în ea s-au perindat anumite idei și motive. Racilele de-acum și dintotdeauna ale României. ... Rubrica a început în joacă. ... Prin Scoptophilia mi-am îndeplinit o îndatorire civică (s.n).” Vezi I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 180.

85 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 173.

86 Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, ed. a II-a, Nemira, București, 1998, p. 344-346.

Mircea Eliade numise „creștinism cosmic”. Oișteanu folosește sintagma „creștinism folcloric”, căreia îi atribuie însă același sens ca Eliade: un sincretism religios complex, un amestec inextricabil de mitologie păgână și creștină⁸⁷.

Fapt simptomatic, toleranța românească și slaba organizare centrală s-au manifestat, pe plan religios, sub aspectul lipsei apariției unor mișcări eretice, respectiv prin primirea unor disidenți religioși – ca de exemplu bogomilii – ceea ce sugerează că Țările Române, unde nu se întâlnea rigoarea dogmatică, a fost în acea perioadă un fel de „paradis al ereticilor”⁸⁸.

Cu altă ocazie, Ioan Petru Culianu a scris despre o altă formă de intoleranță întâlnită la români, și anume cea față de femei. Misoginismul românilor apare la el ca o țară generalizată, iar cauzele apariției sale sunt multiple. Astfel, fără a oferi nicio cifră statistică, fără a-și fundamenta printr-o analiză sociologică afirmația, el scrie abrupt:

„Jumătate din populația română e tratată ca o minoritate: femeile. Femeia română nu s-a trezit încă din somnul cel de moarte în care au aruncat-o blestemul biblic, originea omului din maimuță și milenii de civilizație mediteraneană. Dar fără îndoială se va trezi curând, așa cum s-a trezit în toate țările Occidentului.”⁸⁹

Deșteptarea feminsimului⁹⁰ în România devine deci la autor o necesitate pentru îndreptarea unei stări contrare demnității și egalității tuturor oamenilor. Este un prilej de a observa cum valori universale sunt oferite ca alternativă la „specificul românesc”. Acesta fapt pare să sprijine opinia lui Moshe Idel, după care Eliade a fost și a rămas, inclusiv în perioada exilului, un „român”, în timp ce Culianu ar fi fost o figură cosmopolită, care n-a privilegiat valorile – nici nu a minimalizat viciile, am adăuga noi – unei forme de religie – sau de cultură – în detrimentul alteia⁹¹.

87 Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, ed. a III-a, Polirom, Iași, 2012, p. 40.

88 Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos...*, p. 346.

89 Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos*, p. 136.

90 Despre originile feminismului, respectiv legătura cu mitul Sophiei, Culianu a scris în *Jocurile minții*, p. 112-146. *Detalii la Noemi Bomher*, (2012), „Femininity in the Work of Ioan Petru Culianu”, în *Cultural and Linguistic Communication* 2 (2), 2012, p. 153-161.

91 Moshe Idel, *Mircea Eliade. De la magie la mit*, trad. Maria-Magdalena Angheliescu, Polirom, Iași, 2014, p. 248-249.

Considerațiile lui Culianu s-au îndreptat, în publicistica sa, și asupra unei alte teme mult dezbătute în cultura românească – cea a „nenorocului românesc”.

„Generația antebelică a inventat o grămadă de gugumării curente privitoare la situația românilor, cum ar fi aceea a nenorocului istoric”, scria el, după care arată că, totuși, „norocul și ghinionul, e de prisos s-o mai spunem, popoarele și-l fac cu mâna lor”.⁹²

În nici un caz nu pot fi puse eșecurile unui popor pe o vină exterioară, cum ar fi contextul socio-istoric sau plasarea geografică:

„Să nu-mi vorbească românii de nenoroc istoric. Dacă s-au nimerit sub regimuri proaste, asta nu înseamnă că nu au o parte de vină. Mult prea rar și-au prețuit libertatea și demnitatea umană atât de mult încât s-o plătească cu moartea, nedreptatea, sărăcia voluntară și umilințele unei națiuni disprețuite. Fiecare are numai ce merită.”⁹³

Cu alte cuvinte, împlinirea sau eșecul destinului unui popor ține de cauze interne, de punerea în practică sau nu a valorilor umane pe care el le posedă.

Că aceste potențialități există reiese din caracterizarea pe care scriitorul român a face poporului său: unul inteligent. Dar această virtute nu este, din păcate, dublată de altele, cum ar fi spiritul civic-comunitar sau echilibrul.

„Eu pe români nu i-am tratat niciodată de proști – scria Culianu. Dimpotrivă, cred că unul din păcatele lor capitale e un exces de inteligență. Ce le lipsește e altceva - ce nici măcar nu știu exact cum se numește. Se numește loialitate și solidaritate cu ai tăi, neam, breaslă, familie. Se numește stabilitate emoțională. Se numește demnitate. Are multe nume, și toate acestea lipsesc lamentabil din panorama României de azi.”⁹⁴

Vom reflecta asupra imaginii pe care Ioan Petru Culianu a avut-o față de români. Până atunci mai lansăm însă o întrebare: A avut Culianu dreptul să scrie despre români? Este o întrebare pe care și-a pus-o el însuși,

92 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 170.

93 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 172.

94 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 138.

încercând să găsească un răspuns la problema „patriotismului” său⁹⁵. Unui virtual acuzator i se răspunde:

„Patriot? Prietene, dumneata uiți un lucru: că orice om are dreptul de a cere ceva statului în care s-a născut. România mi-a dat numai suferință, nenorocire, prostie și durere. M-a schilodit la suflet așa cum te-a schilodit și pe dumneata, aruncându-mă într-o lume cu totul diferită, făcându-mă să-mi pierd vremea ca s-o pricep. Mi-a mâncat douăzeci de ani din viață, la propriu și la figurat. Patriotismul meu consistă în a nu-i da înapoi ce mi-a dat, și asta e prea destul!”⁹⁶

Asumarea condiției de exilat de către Ioan Petru Culianu nu i-a știrbit acestuia autoritatea de a reflecta la destinul poporului român. Dimpotrivă, tocmai această asumare a stat la baza portretului pe alocuri necruțător pe care el i l-a făcut conaționaliilor săi. Pe de o parte, trebuie subliniată

95 Întrebarea s-a pus și în cazul altor critici ai românismului și ortodoxismului. Spre exemplu, Horia Roman Patapievici se îndoia de originalitatea gândirii celui mai de seamă teolog ortodox român din secolul al XX-lea, Dumitru Stăniloae (1903-1993), având cuvinte și mai dure de spus despre ființa și istoria poporului român: „Radiografia plaiului mioritic este ca a fecalei: o umbră fără schelet, o inimă ca un cur, fără șira spinării.”; „În toată istoria, mereu peste noi a urinat cine a vrut. Când i-au lăsat romanii pe daci în forma hibridă strămoșească, ne-au luat în urină slavii: se cheamă că ne-am plămădit din această clisă, daco-romano-slavă, mă rog. Apoi ne-au luat la urinat la gard turcii: era să ne înecăm, așa temeinic au făcut-o. Demnitatea noastră consta în a ridica mereu gura zvântată iar ei reîncepeau: ne zvântam gura la Călugăreni, ne-o umpleau iar la Războieni, și așa mai departe, la nesfârșit. Apoi ne-au luat la urină rușii, care timp de un secol și-au încrucișat jetul cu turcii, pe care, în cele din urmă, avînd o bășică a udului mai mare (de, bețiile...) i-au dovedit.”; „Românii nu pot alcătui un popor pentru că valorează cât o turmă: după grămadă, la semnul fierului roșu”. H.R. Patapievici, *Politice*, Humanitas, București, 1996, p. 63-64. Pentru toate aceste afirmații extrem de dure, autorul a fost atacat, fiind declarat „trădător de neam și țară”, aducându-se tot aici în discuție originile ne-românești ale acestuia. Ca exemplu vezi „H.R. Patapievici, un individ ce ar trebui palmuit și scuipat de orice român”, text disponibil la adresa electronică <https://www.justitiarul.ro/12636-2/>.

96 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 116.

diferența dintre un exilat și un emigrant⁹⁷. Pe de altă parte, modelul pe care l-a avut Culianu în asumarea condiției de exilat nu a fost, ca la Eliade, cea a lui Ulise, ci cea a lui Elie Wiesel, născut și el în România. Acesta se aseamăna profeților vetero-testamentari, care nu ezitau să-și admonesteze semenii pentru greșelile săvârșite și pentru abaterea de la destinul trasat lor de puterea divină. În acest sens, Culianu scria că

„exemplul lui Wiesel trebuie adaptat la cazul României, care este destul de atroce și neînchipuit de trist: un lagăr, cu porțile deschise, din care prizonierii eliberați nu vor să iasă. Și unde călăii de odinioară au fost consfințiți ca guvern de propriile lor victime. A alege strigătul împotriva tăcerii înseamnă a continua să demascăm, clipă de clipă, nelegiuirea regimului comunist, fără a ne lăsa atrași în niciun compromis. Înseamnă a nu ne mulțumi cu nimic mai puțin decât biruința definitivă a libertății și a democrației, și a ridica glasul împotriva oricărei noi infamii a puterii”⁹⁸.

După cum s-a văzut, adoptarea „modelului Wiesel” era imperios necesară nu doar pentru românii din exil, ci și pentru cei rămași în țară. Căderea regimului comunist deschisese calea urmării acestui model – unul dificil, dar de neocolit dacă se dorea înlăturarea obstacolelor materiale și culturale pe care le ridicaseră o jumătate de deceniu de comunism în România. Originea evreiască a lui Elie Wiesel nu constituia o piedică pentru statutul pe care acesta ar fi trebuit să-l aibă pentru conaționali români⁹⁹. Este un lucru afirmat cu tărie și în cazul unui alt membru de valoare al exilului românesc, având aceleași origini: Moshe Idel. Cazul acestuia reflectă faptul că românismul nu ține nici de originea etnică, nici de religie. Ignorând parcă interminabilele discuții interbelice privitoare la ființa și rolul românilor, la

97 „Exilatul nu e un emigrant. Un emigrant se poate întoarce în țara lui, noi nu. Emigrantul încearcă să se rostuiască, noi căutăm altceva.” I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 183.

98 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 135.

99 Despre stereotipurile privind imaginea evreului în cultura română a se vedea lucrarea lui Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, ed. a III-a, Polirom, Iași, 2012.

legătura indisolubilă dintre Ortodoxie și românism, Culianu a tranșat clar problema atunci când a scris:

„De vreme ce comunismul persecută religia, dar chiar și fără comunism oamenii religioși nu prea sunt în România în afara cadrelor Bisericii – și mulți dintre aceia nu sunt nici ei. Atunci de ce ține românitatea? ... Eu cred că singurul care poate alege între a fi sau nu român este Moshe Idel însuși. Dacă este născut în România și vorbește româna, pentru români el este român. Și ar fi, pentru toți românii, o mare cinste dacă Moshe Idel ar accepta să fie român.”¹⁰⁰

5. Concluzii

Deși a ales calea exilului, România nu a dispărut niciodată din preocupările lui Culianu. Realitățile țării sale natale se regăsesc în scrierile sale literare, fie că este vorba de romane, povestiri, eseuri sau articole cu caracter politic.

În general, tonul pe care-l folosește Culianu este unul acid, atacând, uneori cu virulență, tarele poporului român. El neagă teza susținută, printre alții, și de Mircea Eliade, cea a „nenorocului românesc”, și arată că la baza dezvoltării lente din punct de vedere economic se află etosul spiritual ortodox.

Deși a părăsit sistemul totalitar instaurat în România de regimul comunist, Culianu nu s-a sfiit să poarte un adevărat război spiritual cu acesta. Articolele sale cu caracter politic s-au centrat pe ideea că ideologia comunistă reprezintă un „genocid spiritual”, un „păcat împotriva spiritului”. Revoluția din decembrie 1989 a dus la căderea lui Ceaușescu, dar a reprezentat, în opinia lui Culianu, un episod de fantapolitică – un scenariu elaborat de supercomputerul KGB-ului și realizat cu concursul Securității românești. În consecință, el a denunțat abuzurile regimului care a urmat, în frunte cu Ion Iliescu, și a elaborat un program de redresare economică și culturală a României (unele dintre puncte fiind actuale și astăzi).

Tonul virulent și critic, uneori ironic, despre care am vorbit se reflectă la Culianu în modul în care acesta s-a raportat la câteva dintre personalitățile

100 I. P. Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, p. 151.

culturale românești: Mihai Eminescu, „poetul național” al românilor¹⁰¹, Horia Stamatu, figură cunoscută a exilului românesc în sec. XX, și Mircea Eliade. Portretul pe care i l-a făcut lui Eminescu se află în totală opoziție cu hagiografia pe care o promovează în general studiile românești. După Culianu, Eminescu a promovat o ideologie de dreapta, cu efecte nocive pe termen lung în cultura română (dacă ar fi trăit în sec. XX el ar fi fost ... Corneliu Zelea Codreanu, sic!). Creația eminesciană posedă un caracter vi-sător, dar și maladiv, reflectând, de exemplu, voyeur-ismul de care ar fi dat dovadă poetul în timpul vieții.

Horia Stamatu a fost analizat și din perspectiva trecutului său politic, respectiv al simpatiilor față de mișcarea legionară (e drept, mai mult într-un stil aluziv, chiar criptic)¹⁰². Dacă în cazul celui dintâi, Culianu a denunțat „imposibila mărturisire”, nu la fel de intransigent s-a dovedit față de Mircea Eliade, căruia probabil i-a fost toată viața recunoscător pentru sprijinul acordat pe toate planurile. Acest fapt nu a coincis însă cu absența spiritului critic față de opera lui Eliade, ipostaza de „eliadian” aplicată de unii lui Culianu fiind validă doar parțial. În fapt, Culianu însuși s-a oprit, într-o manieră ficțională, dar cu multe elemente biografice reale, asupra relației sale cu maestrul Eliade, în nuvela inedită „Râul Selenei”.

Pentru a sintetiza, de multe ori Culianu a folosit bisturiul atunci când s-a raportat la realitățile românești, ceea ce nu înseamnă însă că a fost

101 I. P. Culianu, *Studii românești* vol. 1: *Fantasmeme nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, trad. Corina Popescu și Dan Petrescu, Nemira, București, 2000, p. 35-48.

102 Vezi mărturiile lui Culianu însuși din *Păcatul împotriva spiritului*, p. 135. Într-o scrisoare trimisă prietenului său, G. Romanato, Culianu scria în acest sens, prevestind neajunsurile pe care i le va aduce dechiderea „cutiei Pandorei” și cu Eliade însuși: „Am scris un articol despre un poet mediocru care, printre altele, a fost la vremea lui fascist. M-am străduit să-mi îndulcesc ironiile la adresa operei sale, dar n-am reușit. Poetul în cauză i-a scris lui Eliade o scrisoare (de circa treizeci de pagini) în care îmi reproșează că eu îi impusese în articolul meu ... nici mai mult, nici mai puțin decât faptul că a fost fascist! (acuze cu adevărat grotești). Sensibilizat deja de cercetările mele asupra României interbelice, Eliade n-a primit probabil prea bine aceste acuzații. De aceea, din nou nu știu care va fi fiind atitudinea lui față de mine. Se va vedea ulterior. Deocamdată am decis să nu mai scriu articole de critică literară, fiindcă sunt prea compromițătoare (sic!, n.n.)...”. Vezi Gianpaolo Romanato, „Amintirea unui prieten : Ioan Petru Culianu”, în S. Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, p. 135.

indiferent față de ele. Dimpotrivă, ca fiu al exilului, el și-a înțeles misiunea salvatoare la adresa României, pe care a criticat-o în punctele negative tocmai din dorința de a o vindeca.

„Telerevoluția” românească, cauzele și contextul producerii sale, au fost ficționalizate în cele două povestiri despre Jormania. Aici se vedește spiritul prevestitor al lui Culianu, care i-a asigurat acestuia statura de geomant chiar și după moarte. În orice caz, dincolo de cadrul ficțional, frapază modul în care autorul a putut să prevadă, uneori în detaliu, starea politică a țării în timpul și imediat după revoluție. Orice îndoială privind identitatea Jormania – România dispare: datele despre cuplul prezidențial Gologan-Mortu, a cărei descriere seamănă cu datele despre soții Nicolae și Elena Ceaușescu (tatăl alcoolice al președintelui, originea lor țărănească, de unde lipsa de cultură, discursurile lungi pe care le ținea el, vanitatea, opresiunea poporului care îi detesta profund etc.); învecinarea Jormaniei cu atotputernicul și influentul Imperiu Maculist, despărțite de râul Putan (România învecinată cu URSS, despărțite de râul Prut); toponimiile (râul Putan-Prut, munții Cartan-Carpați); elemente din desfășurarea revoluției (întoarcerea manifestației organizate de Ceaușescu împotriva sa, semănarea panicii prin plasarea de cadavre furate de la morgă, polarizarea noului guvern format între nevoia de ascultare față de Moscova și dorința de a păși pe calea democratizării prin contactele cu Occidentul); asocierea reprezentanților Bisericii Ortodoxe, respectiv a „patriarhului Anaghia” cu ideologia Gărzii de Fier („Garda de Lemn”) și ideologia comunistă ce a stat la baza fondării aparatului de represiune a Securității („Secan”); în fine, numeroasele omonime termina în –an, care au fost dublate și în viața reală de un Roman, Voican, Brucan etc.

Critica dură a lui Culianu este una fundamentată sau nu? După părerea lui Raul Popescu,

„În ciuda evidentelor sale erori (nu ține cont de situația economică, politică și culturală a României din anumite momente istorice, situație care a impus unele decizii nu tocmai fericite), această critică a eticii ortodoxiste, în anumite limite, ar trebui reconsiderată, deoarece ea dă seamă de anumite legături subtile dintre evenimente, legături care au trasat un anumit drum în istoria României. ... În plus, textul lui Culianu dezvăluie cum cele întâmplate în Rusia au contaminat, în timp, într-un mod când subtil, când evident, ceea ce s-a întâmplat în teritoriile

apropiate. Este vorba despre o influență pe care Rusia o exercită și în momentul de față asupra țărilor est-europene și nu numai.¹⁰³ Oricum, cele două rele ale secolului XX, fascismul și comunismul, au avut o rădăcină comună, din care s-au hrănit în mod inconștient ... diverse națiuni, printre care și cea română. De-a lungul istoriei, curentele extremiste, în ciuda opoziției lor evidente, au colaborat într-un mod aproape perfect, deși întotdeauna unul a prevalat asupra celuilalt. Și în cazul asasinării lui I. P. Culianu, de exemplu, avem de a face, pare-se, cu un astfel de tip de colaborare sinistră.¹⁰⁴

Nu intrăm aici în discutarea diverselor ipoteze privitoare la monstruoasa crimă produsă asupra lui Ioan Petru Culianu. Totuși, trebuie să amintim că teza de mai sus este susținută chiar de către Culianu însuși, cu referire la un episod tragic din istoria poporului român: sângeroasa revoluție din decembrie 1989 care a condus la căderea regimului comunist totalitar al lui Nicolae Ceaușescu.

Ajunși la finalul acestui studiu, punem întrebarea: Care să fie imaginea cu care Culianu a descris România? Fără îndoială, este una în general funestă, marcată de tare ancestrale care i-au marcat destinul. Istoria românilor pare astfel desprinsă dintr-un film horror, totul culminând cu regimul comunist ateu din a doua jumătate a secolului al XX-lea: –

„Lucrurile se sfârșesc întotdeauna rău în România. Acolo s-au desfășurat – de cincizeci și trei de ani – filme din ce în ce mai macabre, plecând dintr-un Ev Mediu cu bandiți răzbunători și cadavre putrezind în stradă, și sfârșind cu ceea ce Paul Goma numea ocupația românilor de către români.”¹⁰⁵

Cu toate acestea, Ioan Petru Culianu a ales sa joace un rol activ pe scena politică și culturală a realităților românești, convins fiind că și exilul românesc face parte din această scenă. În consecință, nu a ezitat să demaște ceea ce a considerat a fi viciile poporului său; a încercat să ofere o privire obiectivă asupra moștenirii unor personalități politice și mai ales culturale

103 Este de ajuns să amintim în acest sens următoarea butadă: „Cu cine se învecinează Rusia ? Cu cine vrea ea!”.

104 R. Popescu, Ioan Petru Culianu. *Ipostazele unui eretic*, p. 31-32.

105 R. Popescu, Ioan Petru Culianu. *Ipostazele unui eretic*, p. 91.

ce fuseseră de-a dreptul „santificate” în România; a militat pentru valorile democrației, absolut necesare depășirii stării de tranziție de după revoluția din decembrie 1989; a luptat împotriva Securității, responsabilă de crime fizice, și care a continuat să domine societatea românească post-revoluționară; și-a oferit sprijinul regelui Mihai, atunci când a ajuns la convingerea că instaurarea monarhiei ar fi putut oferi un climat de stabilitate și onorabilitate în țară. În final, bisturiul folosit pentru tăia cancerul din rădăcină nu era decât o manifestare a dragostei pe care a avut-o față de România; propriile mărturisiri atestă că viziunea sa asupra viitorului țării era una optimistă:

„Cred, într-adevăr, că distrugerea culturii române operată de comunism a fost totală. Dar am încredere nemărginită în potențialul creator al generațiilor de mâine.”¹⁰⁶

106 R. Popescu, Ioan Petru Culianu. *Ipostazele unui eretic*, p. 200.

MANUSCRISE ȘI TIPĂRITURI BISERICEȘTI DIN PAROHIILE ȘI AȘEZĂMINTELE MONAHALE HUNEDORENE DE ALTĂDATĂ

Pr. Prof. Univ. Dr. Florin DOBREI
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract

Located on the borders of Transylvania with Banat, Hunedoara County is the keeper of an exceptional cultural-ecclesiastical treasure, in this historical and geographical space circulating – for example –, both in manuscript and printed form, the entire collection of books necessary to perform the divine worship, respectively teaching books, popular literature books, church law and others. The present study does not intend to detail aspects regarding the ecclesiastical libraries of yesteryear, but to point out a series of bookish concerns in this cultural sphere and to specify, in general lines, the structure of the book inventory held, formerly, of the parishes and monastic settlements from this area.

Keywords:

Hunedoara County, theological culture, manuscripts and church prints, book inventory, parishes and monasteries in Transylvania.

Situat în partea de sud-vest a Ardealului, județul Hunedoara este considerat a fi atât deținătorul unui tezaur arhitectural-pictural ecleziastic de excepție (și aici ne referim la cunoscutele biserici medievale de la Densuș, Gurasada, Streisângeorgiu, Strei, Ostrov, Sânpetru, Leșnic, Suseni-Colț, Prislop, Crișcior, Ribița, Bârsău, Roșcani¹ etc.), cât și al unei

1 A se vedea Silviu Dragomir, *Vechile biserici din Zarand și ctitorii lor în secolele XIV și XV*, Cluj, 1930; Virgil Vătășianu, *Istoria artei feudale în țările române I. Arta în perioada*

bogate și diversificate moșteniri culturale, aici circulând încă de timpuriu, în formă manuscrisă, iar ulterior tipărită, întreaga colecție de cărți necesare săvârșirii cultului divin, la care se adăugă, în mod firesc, cărțile de învățătură (cazani, texte patristice și postpatristice, comentarii liturgice și scripturistice etc.), cele normativ-canonice (pravile și legiuri bisericesti) și cele aparținătoare literaturii populare (cărți de prevestire, apocaliptice și aghiografice, romane cu un conținut moralizator etc.); unele au avut ca destinație parohiile și așezămintele mănăstirești hunedorene, fiind copiate sau tipărite în alte părți și păstrate cu multă grijă în altarele bisericilor și în stratele acestora, pe când altele au fost chiar opere sau creații „ale locului”.

Intenția studiului de față nu este aceea de a detalia aspecte privitoare la bibliotecile ecleziastice hunedorene de „ieri” (în adevăratul sens al cuvântului, date fiind vitregiile vremurilor trecute, nici nu se poate vorbi, îndeosebi înainte de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, de biblioteci parohiale propriu-zise), ci de a puncta o serie de preocupări cărturărești și de a preciza – în linii generale – structura inventarului de carte deținut, odinioară, de parohiile și de așezămintele mănăstirești din această zonă. Prin urmare, rândurile de față nu sunt altceva decât o frântură de istorie cultural-bisericască, expresie a moștenirii nepieritoare a trecutului; exemplele următoare le socotim a fi concludente.

Astfel, între 15 iunie 1619 și 15 februarie 1620, preotul Ion din Sânpetru (com. Sântămăria Orlea) – se semna „Tânărul Popa Ion Valahul” sau „Popa Ion din satul Sânpetru” – copia cunoscutul Codex Neagoeanus, manuscris

de dezvoltare a feudalismului, Editura Academiei Române, București, 1959; Grigorie Ionescu, *Istoria arhitecturii în România*, vol. I-II, Editura Academiei Române, București, 1963-1965; Vasile Drăguț, *Vechi monumente hunedorene*, Editura Meridiane, București, 1968; I. D. Ștefănescu, *Arta feudală în țările române. Pictura murală și icoanele de la origini până în secolul al XIX-lea*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1981; Radu Popa, „Vechile biserici de zid din Eparhia Aradului și pictura lor”, în vol. *Episcopia Aradului. Istorie. Viață culturală. Monumente de artă* (coord. Mircea Păcurariu), Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1989, pp. 223-242; Adrian Andrei, *Ctitori și biserici din Țara Hațegului până la 1700*, Editura Muzeului Sătmărean, Satu Mare, 1997; Marius Porumb, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania. Sec. XIII-XVIII*, Editura Enciclopedică, București, 1998; Cristian Moisescu, *Arhitectura românească veche*, vol. I, Editura Meridiane, București, 2001; Florin Dobrei, *Bisericile ortodoxe hunedorene*, Editura Eftimie Murgu, Reșița, 2011 etc.

românesc format din 196 de foi, păstrat astăzi la Biblioteca Academiei Române din București (ms. 3.821). Colecția, în grafie chirilică, este formată din următoarele texte: Alexandria (roman popular, cuprinzând faptele de vitejie ale lui Alexandru Macedon), Albinușa sau Floarea darurilor (lucrare cu conținut moralizator), Rojdanicul (carte de prevestire) și Pravila Sfinților Părinți (corpus de legiuiri canonice)².

În aceeași perioadă, la mănăstirea Prislop s-a întocmit un valoros text apologetic, intitulat Supunerea legiei cu răspuns; manuscrisul, datat în jurul anului 1640, constituia o replică ortodoxă la redactarea și tipărirea cunoscutului Catehism calvinesc de la Prisaca³.

Din secolele XVI-XVII, o mare răspândire încep să o cunoască și textele tipărite; descoperirea celei dintâi cărți de cult tipărite, anume Liturghierul slavon al călugărului Macarie (1508), la Alun (com. Bunila)⁴, de către canonistul Liviu Stan – actualmente se află în Biblioteca Arhiepiscopiei Sibiului –, este elocventă. Aceleiași epoci îi aparține și cunoscuta Palie de la Orăștie, cea dintâi încercare de tipărire a Sfintei Scripturi în limba română. Cartea a fost tipărită de „Șerban diiacu [fiul cunoscutului tipograf Coresi n.n.], meșteru mare a tiparelor, și cu Marien diiac”, între 14 noiembrie 1581 și 14 iulie 1582, cu „multa cheltuială” a lui „Gesti Freanți” [nobilul maghiar Geszti Ferencz n.n.]; constă din 160 de foi de hârtie groasă, de culoare alb-gălbuie, imprimate cu cerneală neagră. Potrivit „predosloviei” cărții, deși se intenționase traducerea și tipărirea întregii Scripturi, nu s-a reușit decât traducerea „Pentateuhului”, însă și acesta fragmentar; au văzut lumina tiparului doar primele două texte vetero-testamentare, „Bătia” (Facerea) și „Ishodul” (Ieșirea), „întoarse și scoase den limba jidovească pre grecește, de la greci sârbește și între-alte limbi din acelia scoase pre limbă rumânească, cu mare trudă”. În realitate, inițiatorul acestui demers, superintendentul româno-calvin Mihail Tordași, „piscopul românilor din Ardeal”, împreună cu

2 *** *Istoria literaturii române* (coord. George Călinescu et alii), vol. I, Editura Academiei Române, București, 1964, pp. 482-494; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a III-a, vol. I, Editura Trinitas, Iași, 2004, pp. 458-460.

3 Alexandru Mareș, „Un text polemic românesc din prima jumătate a secolului al XVII-lea”, în *Limba Română*, București, an XX, 1971, nr. 6, pp. 589-604; A. A. Rusu, Ctitori și biserici..., p. 52.

4 M. Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, I, p. 476.

„Herce Ștefan, propoveditorul Evangheliei lui Hristos în orașul Căvărănebeșului, Zacan Efrem, dascălul de dascălie a [Caran]sebeșului, și cu Peștișel Moisi, propoveditorul Evangheliei în orașul Logojului, și cu Achirie, protopopul varmighiei Henedoarei”,

au folosit Pentateuhul maghiar al predicatorului reformat Gáspár Heltai, tipărit la Cluj, în anul 1551. Excluzând contextul prozelitist în care a apărut, *Palia* reprezintă o etapă esențială în evoluția limbii române sub aspect literar-teologic⁵.

Pe filele unui Triod slavon din secolele XV-XVI, aparținător odinioară mănăstirii Plosca, era consemnat, cu data de 16 februarie 1709, un prim fond bogat și diversificat de carte ecleziastică veche: „Alu besearcii Hinedoarei, împreună cu ale mănăstirii de la Plosca cia din gios, sântu cărți: 3 Evanghelii sârbești, 3 Ohtae, 2 Trioduri, 1 Penticostariu, 2 Săbornice, o Leturghie, 3 Molitvenice, un Mărgărit(ar) rumânesc bătrân și 3 cărți grecești”. Și pe un Triod românesc din 1761 se nota, „la anul 1793, 19 zile a lunii lui iunie”, că la biserica din Țebea existau următoarele cărți:

„Mineaiu, Triodu, Penticostariulu, Apostolu, Căzania, Tistemântul, Oftoiul cel Mare, doaă Oftae Mici, o Psaltire de cele mari, Liturghie, Ciaslovulu, Catavasieriu și cartea cea arsă”, adică, „suma tăta, 14 cărți”⁶.

5 Viorica Pamfil, *Palia de la Orăștie, 1581-1582*. Text. Facsimile. Indice, Editura Academiei Române, București, 1968, XIV + 499; Niculae Șerbănescu, „Palia de la Orăștie. Patru sute de ani de la imprimare”, în *Biserica Ortodoxă Română*, București, an C, 1982, nr. 7-8, pp. 692-713; Ioan Ionescu, „Palia de la Orăștie (1581-1582). Patru secole de la tipărire”, în *Glasul Bisericii*, București, an XLI, 1982, nr. 7-8, pp. 536-550; Ion B. Mureșianu, „Palia de la Orăștie în contextul cultural și național din secolul al XVI-lea”, în *Mitropolia Banatului*, Timișoara, an XXXII, 1982, nr. 10-12, pp. 701-708; *** *Palia de la Orăștie (1582-1982)*. Studii și cercetări de istorie a limbii și literaturii române, Editura Eminescu, București, 1984, 195 p.; Constantin Leonte, „420 de ani de la tipărirea Paliei de la Orăștie”, în *Biserica Ortodoxă Română*, București, an CXX, 2002, nr. 7-9, pp. 132-137; M. Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, I, pp. 441, 484-485; Alexandru Gafton, Vasile Arvinte, *Palia de la Orăștie (1582)*. Studii, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2007 etc.

6 Nicolae Iorga, *Scrisori și inscripții ardelene și maramureșene*, vol. II, București, 1906, pp. 145, 191.

Un alt inventar libresp similar, întocmit în anul 1857 de vicarul unit Ștefan Moldovan (1852-1857), cuprinde 253 de titluri, provenind din Țara Hațegului și Valea Jiului⁷.

În fapt, coroborând aceste date cu exemplarele descoperite în bisericile din celelalte zone ale județului, se poate constata atât bogăția, cât și larga circulație a acestor cărți vechi de cult și de învățătură, provenite din toate cele trei țări române. Unele s-au pierdut, altele se află în parohiile menționate sau în colecțiile de artă bisericească veche de la Orăștie și Arad-Gai, la Biblioteca Academiei Române din București etc.; spre exemplificare, în anul 1927, preotul Virgil Perian dona Muzeului ASTRA din Sibiu, din fondul parohiei zărăndene Crișcior, patru volume: Cazania lui Varlaam (Iași, 1643), două Liturghiere (Târgoviște, 1731 și Blaj, 1786) și Predicile lui Petru Maior (Buda, 1812)⁸.

Din bogata listă a volumelor teologice și a cărților de cult din bisericile parohiale și mănăstirești hunedorene le enumerăm – în cele ce urmează – doar pe cele tipărite până în anul 1800: Liturghier (Mănăstirea Dealu, 1508), Tetraevangheliar (Brașov, 1560), Penticostar (Mârșța-Serbia, 1566), Evanghelia cu învățătură (Brașov, 1581), Pravila (Govora, 1640), Evanghelia cu învățătură (Alba Iulia, 1641), Carte românească de învățătură (Iași, 1643), Evanghelia cu învățătură (Dealu, 1644), Noul Testament (Alba Iulia, 1648), Penticostar (Târgoviște, 1649), Psaltirea (Alba Iulia, 1651), Îndreptarea Legii (Târgoviște, 1652), Siciul de aur (Sebeș, 1683), Apostol (București, 1683), Cărare pe scurt (Alba Iulia, 1685), Ceaslovăț (Bălgrad, 1685), Rânduiala diaconstvelor (Sebeș, 1687), Biblia (București, 1688), Molitfelnic (Sebeș, 1689), Mărgăritarele Sf. Ioan Hrisostomul (Buzău, 1691), Evanghelia (Snagov, 1697), Minei (Buzău, 1698), Chiriadromion (Alba Iulia, 1699), Învățăături creștinești (Snagov, 1700), Psaltirea (Buzău, 1702), Apostol (Buzău, 1704), Molitfelnic (Râmnic, 1706), Octoih (Târgoviște, 1712), Liturghier (Târgoviște, 1713), Molitfelnic (Târgoviște, 1713), Octoih (București, 1720),

7 Florian Dudaș, „Cărțile vechi românești din Țara Hațegului în lumina catalogului lui Ștefan Moldovan (1857). Prezentare bibliografică”, în *Banatica*, Reșița, an V, 1979, pp. 487-493. A se vedea și Camelia Elena Vulea și Luminița Wallner-Bărbulescu, *Vizitațiuni canonice în Țara Hațegului (1852-1885)*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, passim.

8 Dumitru Barna, „Biserică și societate – contribuție la cultura din județul Hunedoara în perioada interbelică”, în *Sargetia. Acta Musei Devensis*, Deva, an XXV, 1992-1994, p. 758.

Evanghelia (București, 1723), Catavasier (București, 1724), Triod (București, 1726), Liturghier (București, 1728), Liturghier (București, 1729), Molitfelnic (București, 1729), Molitfelnic (Râmnic, 1730), Liturghier (Târgoviște, 1731), Octoih (București, 1731), Triod (Râmnic, 1731), Chiriadodromion (București, 1732), Liturghier (Râmnic, 1733), Catavasier (București, 1734), Psaltire (Râmnic, 1736), Antologhion (Râmnic, 1737), Liturghier (București, 1741), Molitfelnic (București, 1741), Catavasier (Râmnic, 1742), Cazaniile lui Ilie Miniati (București, 1742), Evanghelia (București, 1742), Octoih (Râmnic, 1742), Antologhion (Râmnic, 1743), Apostol (București, 1743), Catavasier (Buzău, 1743), Ceaslov (Râmnic, 1743), Strasnic (Blaj, 1743), Penticostar (București, 1743), Ceaslov (Râmnic, 1745), Evanghelia (Râmnic, 1746), Mărgăritarele Sfântului Ioan Hrisostomul (București, 1746), Octoih (București, 1746), Apostol (Râmnic, 1747), Catavasier (Râmnic, 1747), Liturghier (Râmnic, 1747), Molitfelnic (Râmnic, 1747), Cazania (Râmnic, 1748), Preoția (Râmnic, 1749), Catavasier (Blaj, 1750), Ceaslov (Iași, 1750), Evanghelia (București, 1750), Ceaslov (Blaj, 1751), Triod (București, 1751), Antologhion (București, 1752), Catehismul mare (Blaj, 1753), Strastnic (Blaj, 1753), Gramatica slavonească (Râmnic, 1755), Liturghier (Blaj, 1756), Molitfelnic (Blaj, 1757), Molitfelnic (Râmnic, 1758), Liturghier (Râmnic, 1759), Evanghelia (București, 1760), Octoihul Mare (Blaj, 1760), Triod (Blaj, 1760), Triod (Râmnic, 1761), Catavasier (Blaj, 1762), Acatistier (Blaj, 1763), Molitfelnic (București, 1764), Psaltirea (Blaj, 1764), Evanghelia (Blaj, 1765), Îndreptarea păcătosului cu duhul blândețelor (Iași, 1765), Antologhion (București, 1766), Ceaslov (Blaj, 1766), Apostol (Blaj, 1767), Ceaslov (Râmnic, 1767), Liturghier (Râmnic, 1767), Cazania (București, 1768), Molitfelnic (Râmnic, 1768), Penticostar (Blaj, 1768), Catavasier (Blaj, 1769), Octoih (Blaj, 1770), Evanghelia (Blaj, 1771), Triod (Blaj, 1771), Ceaslov (Blaj, 1773), Psaltire (Blaj, 1773), Strasnic (Blaj, 1773), Acatistier (Blaj, 1774), Apostol (București, 1774), Ceaslov (Blaj, 1774), Penticostar (Blaj, 1774), Evanghelia (București, 1775), Omiliile Sfântului Macarie Egipteanul (București, 1775), Evanghelia (Blaj, 1776), Liturghier (Blaj, 1776), Molitfelnic (București, 1776), Octoih (Râmnic, 1776), Mineiele (Râmnic, 1776-1779), Antologhion (București, 1777), Apostol (Blaj, 1777), Catavasier (Blaj, 1777), Ceaslov (Blaj, 1778), Catavasier (Blaj, 1779), Minei (Sibiu, 1779), Cazania (Râmnic, 1781), Minologhion (Blaj, 1781), Triod (Blaj, 1781), Penticostar (București, 1782), Triod (Râmnic, 1782), Catavasier (Blaj, 1783), Liturghier (Sibiu, 1783), Octoih (Blaj, 1783), Penticostar (București, 1783), Strasnic (Blaj,

1783), Gheorghe Șincai, Prima principia latinae grammatices (Blaj, 1783), Samuil Micu, Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți (Blaj, 1784), Apostol (București, 1784), Catavasier (Râmnic, 1784), Evanghelia (Râmnic, 1784), Penticostar (Râmnic, 1785), Antologhion (Râmnic, 1786), Evanghelia (Blaj, 1786), Liturghier (Blaj, 1786), Psaltirea (Blaj, 1786), Psaltirea (Râmnic, 1787), Psaltirea (Blaj, 1788), Catihisis mic (Sibiu, 1789), Ceaslov (Sibiu, 1791), Cazania (Râmnic, 1792), Octoih (Blaj, 1792), Psaltire (Râmnic, 1792), Adunarea cazaniilor (Viena, 1793), Catavasier (Blaj, 1793), Ceaslov (Blaj, 1793), Evanghelia (București, 1793), Molitfelnic (Blaj, 1794), Biblia (Blaj, 1795), Apostol (Blaj, 1798), Liturghier (Sibiu, 1798), Octoihul Mare (Blaj, 1798), Psaltire (Sibiu, 1799), Ioan Piuriu-Molnar, Retorica (Sibiu, 1799), Strasnic (Blaj, 1800), Triod (Blaj, 1800) etc.⁹

În paralel, la mare „căutare” se aflau încă și textele miniate (cărți de cult, texte patristice și canonice, literatură populară etc.), ușor de procurat și mai puțin costisitoare din punct de vedere financiar. Vicarul unit Ștefan Moldovan menționa, la mijlocul secolului al XIX-lea, 22 de manuscrise din Țara Hațegului, cu indicarea timpului întocmirii, a copistului (uneori) și a locului păstrării: Cuvântări bisericești (1638, Prislop), Propovedanii (1676, Valea Lupului), Octoichu cu adausu de rugaciuni și versuri la sărbători și la nunți (sec. XVII, Ostrov), Propovedanie (1693-1701, Hățăgel), Triod (1723, copist preotul Mihail din Mezieș-Bihor, la Galați), Cazanie (1731, copist călugărul Zaharia de la Moldovița, la Râu Mic), Moralism (1737, Șerel), Octoih (sec. XVIII, Păcliaș), Osmoglasnic (1747, copist preotul Ioan din Galda de Jos-Alba, la Păcliaș), Divanul lumii a domnitorului Dimitrie Cantemir

9 N. Iorga, *Scrisori și inscripții...*, II, pp. 60-201; Eugen Pavel, „Cărți cu însemnări manuscrise”, în *Sargetia. Acta Musei Devensis*, Deva, an XIII, 1977, pp. 579-589 și an XIV, 1979, pp. 309-319; Idem, „Chiriadodromionul de la Bălgrad din 1699 în ținuturile Hunedoarei”, în *Îndrumător Pastoral*, Alba Iulia, an VI, 1982, pp. 141-143; Fl. Dudaș, „Cărțile vechi...”, pp. 487-493; Idem, „Exemplare ale Cazaniei lui Varlaam identificate în părțile Zarandului”, în *Mitropolia Ardealului*, Sibiu, an XXIV, 1979, nr. 7-9, pp. 713-714; Ioana Cristache-Panait, *Arhitectura de lemn din județul Hunedoara*, Editura ARC 2000, București, 2000, passim; Maria Basarab, „Cuvinte mărturisitoare. Însemnări de pe cărți românești vechi din județul Hunedoara”, *Acta Musei Devensis*, Deva, 2001, pp. 193-229; Cosmin Panțuru, *Viața bisericească a românilor din parohia ortodoxă Bejan-Mintia. Istorie, cultură, administrație parohială*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2010, pp. 157-163 etc.

(1756, copiști călugării Efrem și Mihail de la mănăstirea Silvaș, la Prislop), Prăznicar (1804, Ciula Mare), trei Mineie (1824, de preotul Solomon Roboi de la Sălașu de Sus, la Densuș, Paroș și Păclișa), Liturghie și Molitvenic laolaltă (nc., Prislop), Minei (nc., Subcetate), Penticostariu (nc., Vălioara), Învățătură (nc., Hațeg), Cuvântări, pastorale și orații (nc. Hațeg), Cazania (nc. Boița), Bulciugu la oameni morți (nc. Boița) și Octoihu cu rugăciuni și predicalii (nc. Galați)¹⁰.

Tot în manuscris s-a păstrat și monumentală cronică în versuri, intitulată Plângerea sfintei mănăstiri a Silvașului din eparhia Hațegului, din Prislop¹¹, redactată la Râmnic, în anul 1763, de ieromonahul hunedorean Efrem, aflat, la acea dată, în părăsire în Țara Românească; în prezent se cunosc șase variante. În cele 711 versuri ale sale – în ediția scriitorului Cezar Bolliac din 1863 apar, în plus, încă 17 versuri – este expusă, pe larg, istoria așezământului monahal hațegan, de la întemeierea chinoviei de către Sfântul Nicodim de la Tismana și până la incendierea lăcașului și răzlețirea obștii călugărești din porunca generalului Adolf von Buccow, în anul 1762¹².

În secolele următoare, unii dintre clericii hunedoreni au consemnat, în proză sau versuri, episoade din viața lor; menționăm Epistola năcazurilor și istoria timpurilor trecute, 1830-1856 a preotului Nistor Socaciu din Biscaria (azi cartier în orașul Simeria), o cronică versificată (9.755 de versuri), însoțită de o autobiografie în proză, în care sunt prezentate evenimentele național-politice și bisericesti de la mijlocul secolului al XIX-lea, îndeosebi desfășurarea Revoluției de la 1848-1849¹³.

10 Fl. Dudaș, „Cărțile vechi...”, pp. 499-501.

11 Plângerea a văzut lumina tiparului de mai multe ori; ase vedea, în acest sens, Iacob Radu, *Istoria Vicariatului greco-catolic al Hațegului*, Imprimeria Gutenberg, Lugoj, 1913, pp. 351-367; Ioan Lupaș, *Cronicari și istorici români din Transilvania*, ed. a II-a, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1941, pp. 61-81; Dan Simonescu, *Cronici și povestiri românești versificate (sec. XVII-XVIII)*, Editura Academiei Române, București, 1967, pp. 69-90; Mircea Păcurariu, *Mănăstirea Prislop – monografie istorică*, ed. a III-a, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2013, pp. 152-173 etc.

12 Liviu Burlec, „Contribuții la studiul cronicii «Plângerea mănăstirii Silvașului»”, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol”*, Iași, an XV, 1978, pp. 325-333.

13 Mircea Păcurariu, „Un preot cronicar la mijlocul secolului trecut: Nistor Socaciu din Biscaria”, în *Mitropolia Banatului*, Timișoara, an XXXVIII, 1988, nr. 2, pp. 36-47; Victor Șuiaga, „Cronica preotului Nistor Socaciu din Biscaria”, în *Altarul Banatului*, Timișoara,

De la preotul Gheorghe Hențea din Lelese, cel dintâi misionar ortodox român pe tărâm american¹⁴, a rămas un „caiet de însemnări” (registru format mare, de 106 pagini), intitulat *O călătorie în America*, redactat în anii 1910-1911; dat fiind faptul că relatarea se oprește brusc, pierderea continuității acestei odisei trebuie neapărat luată în calcul. În acest „jurnal” sunt prezentate, pas cu pas, plecarea sa din satul Lelese (3 noiembrie 1910), drumul cu trenul și vaporul – via Budapesta-Hamburg – spre coasta răsăriteană americană și popasurile în comunitățile de emigranți români din Statele Unite și Canada (Philadelphia, Chicago, Dysart, Winnipeg etc.); pretutindeni se dau date istorice despre orașele și regiunile străbătute, descriindu-se, în paralel, organizarea administrativă și bisericească, precum și dezvoltarea economică (industria, agricultura), culturală (sistemul școlar) a acestora¹⁵.

Importante sunt și monografiile parohiale, întocmite de diferiți păstori sufletești hunedoreni (ortodocși și greco-catolici, deopotrivă): *Cronica parohiei Luncoiu de Jos* (redactată în 1909 de preotul ortodox Ioan Fugăță), *Cronica parohiei greco-catolice Geoagiu* (întocmită în 1914 de preotul unit Iosif Stupineanu), *Cronica parohiei Bârcea Mică* (redactată în 1917 de preotul ortodox Nicolae Troca), *Monografia comunei Mănierău*. Scurtă descriere despre starea ei în an 1922 (redactată în 1922 de preotul ortodox Constantin Dăncilă) etc.; în perioada interbelică, interesantă este *Chronica parochială din Parochia Gr[eco-]Or[todoxă] Gurasada*, întocmită de preotul Romul Iacob între anii 1928-1940, prin aceea că, de la 1 ianuarie 1936 și până la 9 iunie 1940 au fost însemnate, detaliat, toate fenomenele climatice înregistrate în localitate¹⁶. De o extensiune mai mare sunt *Chronica bisericii din Dobra* (începută în anul 1900 de preotul-protopop Iosif Morariu și continuată, până în ziua de astăzi, de toți păstorii sufletești care au urmat la cârma

an III (XLII), 1992, nr. 7-9, pp. 114-132; Mircea Dan Lazăr, „Un cronicar și o cronică mai puțin cunoscute ale revoluției de la 1848-1849. Manuscrisul preotului Nistor Socaciu din Biscaria-Simeria”, în *Restituiri*, Deva, an II, 1994, nr. 2, pp. 47-56.

14 Mircea Păcurariu, „Aspecte din istoria vieții bisericești a românilor din Statele Unite și Canada”, în vol. *Autocefalie. Patriarhie. Slujire sfântă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 296.

15 Gheorghe Hențea, *O călătorie în America* (ediție, note și studiu introductiv de Gabriel Gârdan, Daniel Alic), Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014, 176 p.

16 A se vedea Florin Dobrei, „Un jurnal meteorologic de altădată”, în *Sargetia. Acta Musei Devensis*, Deva, an IV (XL), 2013, pp. 467-493.

parohiei Dobra), *Chronica bisericii din Ilia* (începută în anul 1904 de preotul-protopop George Oprea al Ilie și continuată până la mijlocul anilor 1980), și *Cronica parohiei Câmpuri-Surduc* (începută în 1904 de preotul ortodox Ioan Budoiu și continuată, până în anul 2017, de păstorii sufletești ulteriori).

Vom face o succintă prezentare doar *Chronicii bisericii din Dobra*, cea mai amplă – atât din punctul de vedere ale extensiunii (circa 100 de file, adică 200 de pagini), cât și al perioadei de timp surprinse ca prezentare –, un izvor prețios nu doar pentru reconstituirea trecutului bisericesc al localității și al zonei, ci și o sursă istoriografică importantă privitoare la evoluția administrativă, socio-economică și culturală a centrului actualului județ Hunedoara; cronica se păstrează în Arhiva Parohiei Ortodoxe Dobra și se află, în prezent, în curs de prefațare și de publicare¹⁷. Autori au fost preoții Iosif Morariu (1898-1944), Alexandru Florea (1944-1949), Alexandru Micu (1950-1953, 1956-1970), Simion Ganța (1970-1978), Dumitru Popa (1978-2012) și Emanuel Inișca (din 2012); dintre aceștia, unii au fost parohi și protopopi ai Dobrei, alții preoți-parohi, iar alții doar administratori parohiali.

Suportul acestei cronici îl constituie filele finale ale unei *Evanghelii* (în original, *Cartea Evangheliilor*),

„tipărită în zilele Prea Înălțatului Francisc Iosif I, supt priveghierea și cu binecuvântarea Prea Sfinției Sale, Domnului Andreiu, Baron de Șaguna”,

la „Sibiiu, în Tipografia Diecesană, la anul Domnului 1859”; de menționat faptul că un înaintaș, anume protopopul „Romul de Crainic, a contribuit și colectat banii necesari pentru procurarea și compactarea (în plus și argint) [a] acestui Evang[h]eliar”, tot el „prefațând” oarecum și cronica în discuție, prin consemnarea listei donatorilor acestei cărți, sub titulatura de *Pomelnicul creștinilor cari au contribuit la cumpărarea acestei Sfinte Evang[h]elii*.

În cuprinsul ineditului izvor istoriografic se întâlnesc numeroase trimiteri la documente din arhiva parohială (în special circulare primite din partea Centrului Arhidiecezan de la Sibiu și răspunsurile oficiului proto-prezbiterial ori ale celui parohial înaintate către acesta etc.), cu indicarea, spre verificarea acurateței datelor, a numărului de înregistrare. Tot astfel,

17 Florin Dobrei, *Dobra (jud. Hunedoara) – file de cronică bisericească*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2020.

se găesc și trimiteri la numere din „Telegraful Român”, oficiosul arhidiecezan al Mitropoliei Ardealului, respectiv numeroase note marginale, adăugate ulterior fie de autorii „capitolelor” de cronică, fie de urmașii lor întru slujire liturgică.

Din punctul de vedere al conținutului, în prima parte a cronicii ni se transmit prețioase informații privitoare la așezarea localității, la vecinătăți și la proveniența slavă a numelui acesteia, precum și a unora dintre satele învecinate. Întâlnim apoi în text informații de natură meteorologică, anume consemnarea anuală a vremii, sub forma unui succint bilanț general sau parțial; alteori se intră în detalii. Trimiteri de acest fel întâlnim și cu privire la randamentul agricol. Dintre informațiile de natură socio-economică și administrativ-gospodărească se amintesc, rând pe rând, construcția liniei ferate, greutățile legate de introducerea curentului electric în localitate, ridicarea blocurilor de locuințe, a Căminului Cultural etc. Alte informații vizează latura cultural-educațională: instituțiile și localurile școlare de ieri și de azi, asociațiile și societățile culturale de până la instaurarea regimului comunist, corul bisericii etc. O pondere însemnată în filele cronicii o au și evenimentele privitoare la evoluția istorică a localității, cu reliefarea trecutului grăniceresc al acesteia, precum și a județului Hunedoara în ansamblul său; nu au fost omise nici știrile externe. Cea mai densă parte este rezervată – așa cum era și firesc în cazul unei cronici parohiale – domeniului ecleziastic. Astfel, cele dintâi trimiteri de acest fel au ca temă contactul dintre Ortodoxia locală și Reforma protestantă a secolului al XVII-lea. Sunt punctate apoi frământările confesionale de la mijlocul veacului următor; din sfera acelorasi convulsii religioase, vrednicul de amintire protopop Iosif Morariu prezintă – pe larg – și un crâmpel de istorie uitată, anume întemeierea pe meleagurile dobrene a unei efemere obști parohiale greco-catolice, rezultat al unei rupturi de o cu totul altă natură decât cea bisericească, ivită în sânul comunității la nivelul anilor 1896-1902. De asemenea, sunt surprinse lăcașurile de cult al dobnenilor, proprietățile funciare, bunurile imobile și mobile ale parohiei, frânturi din activitatea administrativ-gospodărească, pastoral-misionară, social-filantropică și cultural-educațională a preoților care au slujit la altarul bisericii din Dobra în ultimul secol.

Ca exemplificare, redăm trei scurte fragmente. Astfel, privitor la jertfelnicia păstorilor sufletești dobneni, se însemnează:

„Era în Dumineca Floriilor [din anul 1874 n.n.] și, pe la mijlocul Sf[in]t[ei] Liturg[h]ii, s-a aprins turnul și acoperișul bisericii,

precum și casa protopopului Romul de Crainic, așezată lângă biserică. Toți credincioșii – chiar și cantorul și crâznicu[l] – au alergat să-și apere avutul, numai preotul R[omul] d[e] Crainic a rămas lângă prestol să termine și potrivească Sfânta Eucharistie. Adevărat că, prin boltitura puternică a bisericei, era asigurat contra arderei, dar a rămas totuși remarcabil că, numai după ce a terminat cu cele ce sunt ale D[omn]ului, a eșit să vadă și de cele lumești – de casă, avere, archiv etc.”¹⁸.

Interesante sunt și însemnările autobiografice ale preotului Alexandru Micu, unul dintre numeroșii păstori sufletești ortodocși pătimitori în închisorile comuniste¹⁹:

„Când eram copil, tatăl meu, preotul Gheorghe Micu, ne-a povestit mie și fraților mei cum strămoșii tatălui meu au plecat, la sfârșitul secolului XVIII, pe la anul 1800, în pribegie, din satul lor de baștină, Sadul, de lângă Sibiu, din cauza persecuțiilor religioase la care erau supuși românii care nu aderaseră la unirea cu Roma. Strămoșii tatălui meu se trăgeau din aceeași familie cu Inochentie și Samuil Micu (Klein), dar, spre deosebire de aceștia, care aderaseră la unire, strămoșii mei nu au aderat și au preferat să-și lase casele și au plecat cu turmele de oi și au trecut în Țara Românească. Se vede că s-au stabilit curând în sudul Moldovei, în preajma orașului Tecuci, căci, la 1808, un fiu de-al strămoșilor mei, pe nume Constantin Micu, era preot într-o comună mare, anume com[una] Tepu, la vreo 10-15 km nord de orașul Tecuci. Străbunicul meu, tot preot, s-a stabilit într-o comună vecină cu satul Tepu și anume satul Vizurești, unde a trăit mai târziu și l-am cunoscut și eu pe bunicul meu, Gheorghe Micu, și în acest sat s-a născut tatăl meu la 1864, care, învățând Seminarul la Roman, a fost mai întâi preot în comuna Cornii de Sus, jud[eu]l] Tecuci, și apoi în Scărișoara, unde s-a

18 *** Chronica bisericei din Dobra, f. 3.

19 A se vedea și Florin Dobrei, „Jertfă, mărturisire și pătimire – preotul Alexandru Micu din Dobra (jud. Hunedoara)”, în vol. *Jertfă și mărturisire* (coord. Casian Rușeț), Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca – Editura Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, 2017, pp. 547-568.

mutat ca preot în anul 1906, cu un an înainte de a mă naște eu. Credincios tradiției cu multe generații de preoți în familia tatălui meu, eu am fost crescut de tata pentru a mă face preot și, în 1919, m-a trimis la Seminarul «Sf[ântul] Andrei» din Galați, pe care l-am absolvit în 1927. Apoi am mers la Facultatea de Teologie din București, unde mi-am luat licența în Teologie, iar în 1935 m-au hirotonit preot pentru biserica «Sf[inții] Vo[i] evozi Noi» din orașul Tecuci, unde am păstorit timp de 14 [ani] și jumătate. După epocalul act al revenirii Bisericii Unite din Ardeal în sânul Bisericii Ortodoxe, în urma apelului făcut în presă de Î[nalt] P[rea] S[fințitul] Patriarhul Iustinian de a merge în Ardeal preoți din restul țării, pentru a păstori în parohiile vacante și, în special, în cele revenite și care nu aveau preoți, cu ocazia aceasta a încolțit în inima mea ideia de a mă reîntoarce în Ardealul de unde au plecat străbunii mei cu 150 ani în urmă. M-am prezentat la Mitropolia de Sibiu, dar nu am găsit vacant în jurul Sibiului decât un loc de preot în Rășinari, pentru care loc era depusă cererea unui preot din partea locului. Atunci m-am adresat la Sf[ânta] Episcopie Arad, care m-a numit la Parohia Dobra, despre care mi s-a spus că, de mai mult de 250 ani, este sediu de protopopiat²⁰.

În fine, mai amintim și prețioasele informații privitoare la înființarea prestigioasei „școli capitale” din Dobra celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea²¹:

„La anul 1860/61 s-a pus bază școalei (triviale) capitale confesionale din Dobra, cu 3 învățători și cu proiectul de a să adăuga, mai târziu, și al 4-lea post învățătoresc. Meritul principal la înființarea acestei școale revine protopopului Nicolau de Crainic, care, cu ajutorul șefului administrativ al «Betzircului» și cu însuflitul sprijin al multor frunțași din Dobra și jur [...], cu al conducătorilor Corporațiunii Grănițerești etc., au înduplecat antistiile tuturor comunelor din tr[actul] Dobra, ca

20 *** Chronica bisericeii din Dobra, f. 61.

21 Ioachim Lazăr, *Învățămintul românesc din sud-vestul Transilvaniei (1848-1883)*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2002, pp. 141-144.

obligațiunile câștigate în urma primirii de la stat a banilor, ce fuseseră dați ca împrumut de război, să le destineze a forma un fond, din interesele căruia să se susțină, în Dobra, o școală tractuală. Acei bani s-au numit de popor «camăta împrumutării» [...]. Astfel s-a început vestita școală tractuală din Dobra, care, de fapt, a ținut locul unei școli medii din alte părți, căci din ea au eșit aproape toți intelectualii – preoți, învățători, notari și alți fruntași – pentru satele din jurul Dobrei, Iliei până spre Deva și Hunedoara”²².

O mare însemnătate, atât pentru trecutul acestor meleaguri, cât și pentru istoricul Transilvaniei în ansamblu, o au notele marginale de pe filele vechilor cărți de cult, redactate de preoții sau de „diecii” (cantorii) bisericilor hunedorene. Astfel, preotul Pavel Popescu din Gialacuta nota pe un Triod (Blaj, 1813) următoarele:

„Strămoșii și părinții slujeau la domni, adică la unguri, câte trei și patru zile în săptămână și a dat din toate cele dijmă câte a avut omul [...]. Și așa S-a milostivit Dumnezeu și a dat un vlădică, anume Andrei Șaguna, și a zis să trăiască tot omul cu palmele lui și n-or mai mere oamenii la slujbă. Și așa s-au sculat toți ungurii pe români și s-au bătut și cură unii după alții; o dată bătea ungurii pe români, o dată bătea românii pe unguri. Și a venit muscalul [soldatul rus n.n.] și a pus pace în an 1850.”²³

Și Tovie Perian, „parohul Săliștei și Cajanei [Căinelu de Sus n.n.]”, consemna rezumativ, pe fila unei Biblii (București, 1688), câteva dintre evenimentele Revoluției de la 1848-1849:

„Iară după ce odată să biruisă puterea ungurilor, venind din Țara Ungur[ească] un ghegeneral ungur cu nume Biem, au biruit Țara Ungur[ească] și tot Ardealu[l] cu ungurii săi, atât pe ai Împăratului, cât și pe români. Numai un prefect, cu nume Avram Iancu, au ținut Bătae cu ungurii în partea Moțului, [a] Muntenilor Abrudului și Ofănbăii [Offenbánya/Baia de Arieș, jud. Alba n.n.], carele au și bătut în trei rânduri pe unguri, ce s-au fost dus pe el mulțime multă ca să-l birue; i-au bătut,

22 *** Chronica bisericeii din Dobra, f. 10.

23 I. Cristache-Panait, *Arhitectura de lemn...*, p. 62.

zic, foarte rău, într-atât cât nice p-aproape de partea Moților nu cutezau unгурii să prea șază. Iară în anul 1849, după Sâmpetru, venind ajutor de la În[nălțatul] Împărat Muscănesc Nicolae [țarul Nicolae I al Rusiei (1825-1855) n.n.] și în jos de la Înăl[țatul] nostru Împărat cel tiner Franți-Iosif [împăratul Francisc Iosif I al Austriei (1848-1916) n.n.], în care de odată să frânsă puterea unгурilor, fujind cei mai mari ai lor pe la turci și pe alte locuri străine”²⁴.

Mai mult, erau redade chiar și crâmpeie din istoria universală; pe fila unui Minei pe aprilie (Buda, 1804) de la biserica din Rapoltu Mare se arăta cum, în anul 1815,

„s-au prins Bunăparte [împăratul Napoleon I Bonaparte al Franței (1804-1815) n.n.], adecă franțozu, de Alixandru [țarul Alexandru I al Rusiei (1801-1825) n.n.], împăratul moscotin, și s-au închis la cetatea Elena, care e stean de piatră, care iaste despre partea apusului, și așa s-au mai așăzat bătăliile, de să află pace în țara noastră, în Ardeal zisă”²⁵.

Cu referire la evenimentele bisericești, „diacul Niculai din Dealu Bokaia” [Băcăia n.n.], însemna pe filele unei Bucoavne (Alba Iulia, 1699) următoarele:

„Or crezut protopopi[i] din 1700 să ne facă pre catolichie, da vini vremea Sfântului Sofron călugărul, cu răzmerița, și dădu Satană cu uniarea cu papistași[i] și stăpâni ai robilor, și cu popa Popovici csibeantul [Ioan Popovici, protopop al Cibului (1760-1765) și al Hondolului (1765-1805), vicar general al Episcopiei Ortodoxe ardeline în mai multe rânduri n.n.] făcurăm Beserica noastră iar ortodosă de Paștile sfântului văleat 1760”²⁶.

Importantă este și însemnarea de pe fila unui Apostol (Blaj, 1814) păstrat, până nu de mult, la biserica din Dupăpiatră-Cornețel, potrivit căreia

„în anu 1865, în ziua Crăciunului nostru, au dobândit Sânta Maica noastră Beserecă Gr. Ort. din Ardeal Metropolia

24 N. Iorga, *Scrisori și inscripții...*, II, p. 87.

25 M. Basarab, *Cuvinte mărturisitoare...*, p. 150.

26 Valer Petru Olea, *Repere monografice – satele comunelor: Ceru Băcăinți, Almașu Mare (Alba), Balșa și orașul Geoagiu (Hunedoara)*, Editura Altip, Alba Iulia, 2005, p. 68.

cea mult dorită, care se perduse prin trecerea la Unire cu Biserica romano-catolică a lui Atanasie metropolitul gr. ort. al Belgradului la anul 1698²⁷.

Fenomenele naturale extreme, cu adânci ecouri în sufletele credincioșilor din acele timpuri, făceau obiectul altor însemnări; pe un Ceaslov (Rădăuți, 1745) păstrat la Leșnic se transmitea că la

„anul 1828, ianuarie 3 zile după anul nou, la un ceas au început fulger cu tunet noaptea, ce nu s-a mai pomenit în zilele noastre și la anul 1829, noiembrie, 13 zile noapte către 14 zile [ale] acestei luni, au tremurat pământul”²⁸,

iar pe o Cazanie (București, 1768) de la biserica din Tisa se scria că

„în anul 1873 au fost în Ardeal o coleră însoțită de ciumă așa de mare, cât în luna lu iunie au răposat 112 indivizi numai în comuna noastră”²⁹.

În plus, pe un Antologhion (București, 1766) descoperit în biserica din Ciueș, erau redată trei scurte „sentințe” duhovnicești:

„Cel ce știe bine a face și nu face păcat are. Inima veselă face înfloritoare viața omului, iară omului trist i să usucă oasele. Cu adevărat înflorește viața aceluia muritoriu carele cu sine și cu cei de prin prejur bun este; acela toate bunătățile vremelnice va dobândi”³⁰.

Pentru ca fondul livresc să nu fie descompletat, donatorii puneau greu „blestem” asupra celor care s-ar fi încumetat să fure sau să înstrăineze vreuna dintre cărțile dăruite. Exemplele sunt numeroase; reținem textul notat pe fila unui Minei pe luna aprilie (Neamț, 1831), păstrat la Hațeg:

„Aceste 12 Mineie de lună, cumpărate cu bani de pomeană, în veci să fie a sfintei biserici neunite a Hațegului și cine s-or ispiți de satana a le fura sau la altă biserică, unită, a le da să i se răsipească trupul, să fie afurisit de Dumnezeu și de Săborul Sfânt

27 M. Basarab, *Cuvinte mărturisitoare...*, p. 188.

28 M. Basarab, *Cuvinte mărturisitoare...*, p. 135.

29 M. Basarab, *Cuvinte mărturisitoare...*, p. 138.

30 M. Basarab, *Cuvinte mărturisitoare...*, p. 190.

[al celor] 12 Apostoli și de Domnul Isus Cristos și în munca iadului cu diavoli să se muncească în vecii vecilor, în focul nestins, și [pe acela] din slujitorii sau cântăreții sfintei biserici care nu vor griji aceste cărți să-l judece Dumnezeu³¹.

Din considerațiile mai sus enunțate se poate lesne desprinde concluzia că în spațiul hunedorean a circulat, în linii generale, întreaga colecție cunoscută de cărți de cult și de învățătură teologică, slavone și românești (în grafie chirilică sau latină), lucrări de o mare însemnătate cultural-teologică și artistică, ieșite fie de sub pana osârduitorilor copiiști ai vremii, fie de sub teascurile cunoscutelor și prolificelor tipografii de la Sibiu, Blaj, Râmnic, București, Buzău, Neamț etc. Prin urmare, meleagurile hunedorene au fost racordate la realitățile cultural-teologice ale timpului, ca parte integrantă a nepieritorului patrimoniu românesc.

31 M. Basarab, *Cuvinte mărturisitoare...*, p. 72.

ELEMENTE REFERITOARE LA INSUFICIENȚELE CULTURII SECULARIZATE ÎN VIZIUNEA PĂRINTELUI PROFESOR NICOLAE ACHIMESCU

Pr. Conf. Univ. Dr. Caius Claudius CUȚARU
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract

The present study presents the main aspects of Father Nicolae Achimescu's vision regarding the inadequacies of the secularized culture, which manifests itself and affects the contemporary Western society, in particular. His vision is one of the theologian and historian of religions, who analyzes the contemporary religious phenomenon marked by the scourge of secularism and from the point of view of the mission of the Church. The first part of the study presents some bio-bibliographical aspects that aim at the formation of the Father Professor in the field of the History of religions and his professional development, in order to present some of his major works, especially the published books. The second part analyzes the causes of secularism, the relationship between secularism and modernity, the actuality of secularization or the relation between secularization and secularism, and some of the features of secularization being mentioned.

Keywords:

History and philosophy of religions, Rev. Prof. Nicolae Achimescu, secularization of society

1. Introducere

Trecerea la cele veșnice a părintelui profesor univ. dr. Nicolae Achimescu a provocat o mare durere tuturor celor care l-au cunoscut și apreciat, dar și un prilej de sedimentare a unor sentimente, gânduri și judecăți de valoare asupra vieții și activității teologice a preacerniciei sale. În urma acestei reflecții se poate spune, fără teama de a greși, că părintele profesor se înscrie în galeria celor mai de seamă reprezentanți ai disciplinei de Istoria și filosofia religiilor din învățământul teologic¹, alături de profesori de renume din domeniu, precum: Pr. Prof. Univ. Dr. Irineu Mihălcescu, Diac. Prof. Univ. Dr. Emilian Vasilescu, Pr. Prof. Univ. Dr. Corneliu Sârbu sau D-l. Prof. Univ. Dr. Remus Rus.² Date fiind valoarea, specificul, vastitatea și importanța operei sale științifice pentru arealul acestei noi discipline teologice, se cuvine să înceapă deja procesul receptării academice din partea ucenicilor săi, dar și al tinerilor cercetători (studenți, masteranzi și doctoranzi), în studii și cărți sau în lucrări de licență, masterat și doctorat.

Studiul aceasta se dorește a se înscrie între primele încercări de acest tip, menită să arunce o rază de lumină asupra uneia dintre preocupările majore ale Părintelui profesor, și anume aceea de a surprinde specificul religiozității contemporane marcate de adevărate anomalii ale trăirii sentimentului sacralului, și anume, lipsa de repere religioase care să creioneze profilul spiritual al omului modern. Or, omul modern, într-una din ipostazele sale, refuză cu obstinție raportarea la sacru, punând bazele unei tipologii umane de care marele nostru istoric al religiilor, Mircea Eliade se îngrozea, aceea a omului secularizat. Părintele profesor Nicolae Achimescu l-a analizat pe omul modern sub aspect religios și a constatat aceleași pericole care-l pândesc, pericole identificate și de M. Eliade cu câteva decenii înainte, însă părintele analizează tipologia umană mai sus amintită cu specificitatea teologului, nu doar a istoricului religiilor.

1 A se vedea Preot prof. univ. dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români* (de acum înainte DTR), Ediția a doua, revăzută și întregită, Editura Enciclopedică, București, 2002, p. 10.

2 Pentru scurte biografii ale acestor reprezentanți ai Istoriei și filosofiei religiilor a se consulta DTR, pp. 293-294 (Mihălcescu Irineu), pp. 513-514 (Vasilescu Emilian), pp. 429-430 (Sârbu Corneliu), pp. 422-423 (Rus Remus).

2. Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Achimescu - repere bio-bibliografice

2.1. Repere ale devenirii Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Achimescu

Părintele Nicolae Achimescu s-a născut la data de 10 august 1955 în localitatea Șiroca, comuna Godeanu din județul Mehedinți din părinții Dumitru și Milica. După ce și-a definitivat studiile în localitatea natală, între anii 1970-1975 a urmat cursurile Seminarului Teologic din Craiova, iar între anii 1976-1980 pe cele ale Institutului Teologic de Grad Universitar din București.

În perioada 1980-1982, tânărul licențiat Nicolae Achimescu a urmat cursurile de doctorat în cadrul aceluiași Institut, la disciplina Istoria religiilor. În anul 1982 a absolvit un curs de limba germană la „Goethe Institut”, la Erlangen și Rothenburg ob der Tauber, Germania, după care între anii 1983-1984 și 1991-1992 a fost doctorand al Universității din Tübingen, Facultatea de Teologie Evanghelică, în calitate de bursier al organizației „Diakonisches Werk” din Stuttgart. În anul 1993 și-a încununat studiile prin obținerea titlului de doctor în Teologie în cadrul Universității din Tübingen, cu calificativul „cum laude”, pentru lucrarea de doctorat „Die Vollendung des Menschen in Buddhismus. Bewertung aus orthodoxer Sicht” („Desăvârșirea omului în budism. Evaluare din perspectivă ortodoxă”), elaborată sub îndrumarea a doi teologi renumiți: Prof. Dr. P. Beyerhaus și Prof. Dr. J. Moltmann.

Întreaga sa viață culturală (33 de ani) a fost legată de învățământul teologic românesc de diferite grade și pe care l-a slujit în diferite locuri, perindându-se prin toate cele trei mari provincii românești: Transilvania-Banat, Moldova și Țara Românească. Au fost trei etape ale devenirii sale, cu specificul lor, cu greutățile dar și cu bucuriile și realizările pe plan profesional și familial care i-au marcat destinul. Acestea l-au impus ca un punct de reper pe harta Teologiei românești, adevărat leader al colegilor de la disciplina de Istoria și Filosofia religiilor.

Astfel, între anii 1986-1991 a fost profesor în cadrul Seminarului Teologic din Caransebeș, pentru disciplinele: Istoria religiilor, Teologie Dogmatică, Îndrumări Misionare și Limba franceză.³ După reînființarea Facultății de Teologie „Dumitru Stăniloae” din Iași, la solicitarea Mitropolitului de atunci, ÎPS. Daniel Ciobotea, Părintele Nicolae Achimescu s-a transferat, în

3 <https://www.societateamuzicala.ro/elite/nicolae-achimescu>, accesat în 18.09.2019, ora 14.02.

anul 1993, ca lector titular pentru disciplina Istoria și filosofia religiilor, la această facultate. Venirea la Iași a reprezentat un mare câștig pentru corpul academic de acolo, contribuind, alături de alți profesori, la creșterea rapidă a prestigiului noii instituții. În anul 1998 a devenit Conferențiar titular, iar în anul 2000, Profesor universitar. Din anul 2002 a devenit Conducător de doctorat la disciplina Istoria și filosofia religiilor, coordonând cu multă acrivie și probitate științifică numeroși doctoranzi atât la Iași, cât și la București, ulterior. În perioada anilor 2000 – 2005 a fost profesor pentru disciplina Istoria și filosofia religiilor în cadrul Facultății de Litere a Universității „Al.I. Cuza” din Iași, Catedra de Literatură comparată și estetică.⁴

În mesajul adresat cu ocazia înmormântării Părintelui Nicolae Achimescu, PF. Părinte Patriarh Daniel afirma următoarele: «pentru activitatea sa asiduă și exigentă, la propunerea noastră, Consiliul Profesorat al Facultății de Teologie Ortodoxă din Iași l-a ales Decan pentru perioada 2000-2004, după ce, în perioada 1 octombrie 1993 - 1 decembrie 1994, a fost Decan interimar al acesteia, o perioadă foarte grea, în care, după procese numeroase și istovitoare, reînființata Facultate de Teologie a redobândit clădirea fostului Seminar „Veniamin Costachi”, confiscată de regimul comunist, și care, transferată într-o stare de degradare inimaginabilă, a presupus eforturi imense de restaurare, amenajare și dotare cu mobilier, bibliotecă, laboratoare pentru specializările Secției Teologie - Artă Sacră și altele».⁵

Între anii 2005-2010, a fost Directorul Școlii doctorale din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Al. I. Cuza”.⁶ Vreme de opt ani: 2004-2012, a fost membru în Colegiul de Onoare al Universității „Al. I. Cuza” din Iași.

Rodnicei perioade de la Iași i-a urmat ultima, cea de la București, în anul 2008 fiind numit profesor suplinitor la disciplina de Istoria și filosofia religiilor în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din cadrul Universității București, pentru ca în anul 2012 să devină profesor titular la aceeași disciplină. Grație expertizei sale și experienței acumulate,

4 <https://www.societateamuzicala.ro/elitele/nicolae-achimescu>, accesat în 18.09.2019, ora 14.02.

5 Mesajul Patriarhului României la înmormântarea Părintelui Nicolae Achimescu, conform: <https://basilica.ro/mesajul-patriarhului-romaniei-la-inmormantarea-parintelui-nicolae-achimescu/>, accesat în 18.09.2019, ora 17.19.

6 „Achimescu Nicolae”, în *Dicționarul personalităților din România. Biografii complete*, Ediția 2016, Editura Anima, București, 2016, p. 9.

în același an (2012) devine și la Teologia bucureșteană Director al Școlii Doctorale. Preafericitul Părinte Patriarh Daniel va explica în mesajul său motivația aducerii la București a Părintelui N. Achimescu: „După întronizarea noastră ca Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, pentru revigorarea învățământului teologic bucureștean, am solicitat Părintelui Nicolae Achimescu să preia disciplina Istoria și filosofia religiilor vacantată de mai multă vreme prin pensionarea D-lui Prof. Dr. Remus Rus, pe care a și onorat-o chiar din toamna anului 2008, mai întâi ca profesor suplinitor”⁷.

Motivația seamănă oarecum cu cea care l-a determinat pe PF. Daniel să-l solicite și la Iași – plus valoarea profesională și calitatea umană pe care părintele profesor o garanta oriunde - însă acum situația era diferită, în sensul că vârsta, sănătatea șubrezită, dar mai ales decesul soției i-au făcut dificili ultimii ani ai vieții.

Valoarea profesională i-a fost recunoscută prin invitarea ca visiting professor la mai multe facultăți de Teologie din străinătate, cum ar fi: în luna noiembrie 2006 visiting professor la Facultatea de Teologie Romano-Catolică din cadrul Universității din Graz, Austria, iar în luna mai 2008 visiting professor, Facultatea de Teologie Romano-Catolică din cadrul Universității „Albert Ludwigs” din Freiburg i. Br.

De-a lungul timpului, pentru meritele sale, Părintele Nicolae Achimescu a fost răsplătit și cu alte diverse funcții administrative și de conducere sau funcții onorifice la universitățile și facultățile de prestigiu la care a activat, dar și în instituții din fruntea învățământului teologic universitar românesc.⁸

7 Mesajul Patriarhului României la înmormântarea Părintelui Nicolae Achimescu, conform: <https://basilica.ro/mesajul-patriarhului-romaniei-la-inmormantarea-parintelui-nicolae-achimescu/>, accesat în 18.09.2019, ora 17.19.

8 Dintre acestea amintim următoarele: cea de membru al Academiei Germano-Române. Forum Internațional pentru Științe, Etică, Teologie, Literatură și Artă (Deutsch-Rumänische Akademie. Internationales Forum für Wissenschaften, Ethik, Theologie, Literatur und Kunst), din anul 2008; director al Centrului de Studii și Dialog Interreligios și Intercultural din cadrul Universității din București, din anul 2014; președinte al Comisiei de Teologie în Consiliul Național de Atestare a Titlurilor, Diplomelor și Certificatelor Universitare (CNATDCU) din cadrul Ministerului Educației și Cercetării, din anul 2011; membru în Consiliul Național General al Consiliului Național de Atestare a Titlurilor, Diplomelor și Certificatelor Universitare (CNATDCU) din cadrul aceluiași Minister, din

În cazul Părintelui profesor Nicolae Achimescu preocupările științifice s-au împletit cu viața în mod organic, deoarece dacă în teza de doctorat, Părintele a tratat tema mântuirii în creștinism și budism, vorbind în acest cadru despre problematica suferinței, Dumnezeu a îngăduit nu doar să trateze despre suferință, ci să o și experimenteze în viața sa, ultimii ani fiindu-i marcați de suferință. Fiind o fire sensibilă, pierderea soției l-a marcat profund, iar boala ce-l măcina în ultimul timp și pe care încerca să o țină sub control, l-au determinat să se adâncească în studiu, ceea ce a dus la o epuizare fizică și mai mare.

După încercările din ultima perioadă, Părintele profesor își privea viața ca pe o inițiere la care Dumnezeu l-a chemat și pentru care Îi mulțumea, văzându-și ultimii ani ai vieții din perspectiva proniei dumnezeiești, care i-a mai oferit un timp de muncă, de sacrificiu și de apropiere de El, lucruri pe care mi le-a mărturisit personal. Descriind această pătimire din finalul vieții, PF. Părinte Patriarh Daniel spunea următoarele cuvinte în mesajul de la slujba de înmormântare:

„Suferind de câțiva ani de o boală pe care, printr-o voință de fier și printr-o disciplină ascetică, o ținea sub un strict control, Părintele Nicolae a fost învins de o altă boală care i-a fost descoperită doar cu câteva ore înainte de a pleca dintre noi, în seara zilei de 27 mai 2019”.

anul 2011; membru în Consiliul Studiilor Universitare de Doctorat (CSUD), Universitatea din București, din anul 2012; expert evaluator în cadrul Consiliului Național al Cercetării Științifice din Învățământul Superior (CNCSIS); membru fondator al Centrului de Dialog și Cercetare în Teologie, Știință și Filosofie, Universitatea București, din anul 2010; membru în Colegiul de redacție al periodicului Ortodoxia, revista Patriarhiei Române; membru în Colegiul editorial al Revistei Române de Bioetică, din anul 2000. La acestea se adaugă cele menționate deja: membru în Colegiul de Onoare al Universității „Al.I. Cuza” din Iași (2004-2012); director al Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București (din 2012); director al Școlii doctorale din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași (2005-2010); decan al Facultății de Teologie Ortodoxă din Iași (2000-2004); decan interimar al Facultății de Teologie Ortodoxă din Iași (1.10.1993-1.12.1994); conducător de doctorat (Ordinul Ministrului Educației și Cercetării, nr. 4308, din 28.08.2002 (din 2002)). A se vedea în acest sens: <https://www.societateamuzicala.ro/elite/nicolae-achimescu>, accesat în 18.09.2019, ora 14.02.

Trecerea la cele veșnice a Părintelui profesor N. Achimescu lasă un gol sufletesc celor care i-au fost ucenici, dar și în arealul disciplinei pe care o reprezenta atât de strălucit, însă poate reprezenta în același timp un imbold pentru tânăra generație de cercetători din sfera disciplinei Istoria și filosofia religiilor din învățământul teologic universitar de a-i duce mai departe munca de cercetare, de a impune disciplina în conclavul celorlalte discipline teologice și de a-i cinsti numele prin strădaniile fiecăruia.

2.2. Opera Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Achimescu

Despre opera Părintelui profesor Nicolae Achimescu se poate afirma că este una deosebit de valoroasă, vastă, actuală, reprezentativă pentru aria disciplinei de Istoria și filosofia religiilor, numărând mai multe lucrări, zeci de studii științifice și sute de articole⁹ și foarte actuală, deoarece răspunde provocărilor pe care modernitatea le adresează omului religios. Din CV-ului său, am selectat doar lucrările mai semnificative în care apare ca autor unic, cum ar fi volumele: *Istoria și filosofia religiei la popoarele antice*, Editura Junimea, Iași, 1998, 529 p.; ediția a II-a Editura Tehnopress, Iași, 2000, 593 p.; *Budism și creștinism. Considerații privind desăvârșirea omului*, Editura Junimea, Iași, 1999, 302 p.; ediția a II-a, Editura Tehnopress, Iași, 2004, 400 p.; *India. Religie și filosofie*, Editura Tehnopress, Iași, 2001, 279 p.; *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002, 437 p.; ed. a II-a, Editura Limes, Cluj-Napoca, 316 p.; ed. a III-a, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2012, 316 p.; *Religii în dialog*, Editura Trinitas, Iași, 2005, 423 p.; *Die Vollendung des Menschen im Buddhismus. Bewertung aus ostchristlicher Sicht*, Performantica, Iași, 2006, 422 p.; *Universul religios în care trăim*, Colecția Media Christiana, Seria Lumina, Editura Trinitas, 2013, 685 p.; *Religie, Modernitate și Postmodernitate*, Colecția Media Christiana, Seria Lumina, Editura Trinitas, 2013, 543 p.; *Istoria și filosofia religiilor. Religii*

⁹ Este vorba despre aproximativ 300 de articolele apărute în publicația „Lumina” și „Lumina de Duminică” la sugestia PF. Părinte Patriarh Daniel, articole reunite apoi în două volume intitulate în mod sugestiv *Universul religios în care trăim și Religie, Modernitate și Postmodernitate*, citate mai jos. A se vedea *Mesajul Patriarhului României la înmormântarea Părintelui Nicolae Achimescu*, conform: <https://basilica.ro/mesajul-patriarhului-romaniei-la-inmormantarea-parintelui-nicolae-achimescu/>, accesat în 18.09.2019, ora 17.19.

ale lumii antice, Editura Basilica, București, 2015, 606 p.¹⁰ De asemenea, amintim volumele coordonate: Inițiere și familie. O abordare fenomenologică, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012, 391 p.; Omagiu Domnului Profesor universitar dr. Remus Rus, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca 2012, 475 p.¹¹; Impactul secularizării asupra valorilor religioase și morale în societatea contemporană, ed. bilingvă, româno – engleză, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015, 343 p.

Precizăm că nu mai amintim studiile publicate în volumele colective sau omagiale în număr de 28, deosebit de bine documentate; studiile din revistele de specialitate, în număr de 48. Pe lângă acestea, a publicat un număr de peste 10 prefețe și postfețe, dar și aproximativ 300 de articole, a participat la peste 50 de simpozioane și conferințe naționale și la peste 30 de simpozioane internaționale.

A realizat traduceri din limbile latină și germană. Precizăm că era un bun cunoscător al limbii latine, din care a făcut traducerea lucrării Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, traducere din limba latină, note și studiu introductiv (I), în „Glasul Bisericii”, nr.1-3,1991, 18 p., publicat ulterior la Editura Polirom,¹² iar din limba germană a tradus: Prof. dr. J. Moltmann, Universitatea din Tübingen (Germania), Redescoperirea

10 Este vorba despre manualul de *Istoria și filosofia religiilor*, pentru anul III de licență, pentru învățământul teologic, părintele lucrând asiduu, până în ultimele zile ale vieții sale, la volumul al II-lea, pentru anul al IV-lea de licență, definitivativ în mare măsură. După cum arăta și Părintele Patriarh Daniel în mesajul său: „Trebuie să apreciem și faptul că Părintele Nicolae Achimescu a fost unul dintre primii profesori care, răspunzând hotărârii Sfântului Sinod din anul 2012 privitoare la alcătuirea de noi manuale universitare sau la revizuirea și reeditarea celor deja existente care s-au impus ca normative în învățământul teologic superior românesc, a publicat, încă din anul 2015, manualul său de Istoria și filosofia religiilor. *Religii ale lumii antice*, la Editura Basilica a Patriarhiei Române, în colecția „Cursuri, Manuale și Tratatate de Teologie Ortodoxă”, cf. <https://basilica.ro/mesajul-patriarhului-romaniei-la-inmormantarea-parintelui-nicolae-achimescu>, accesat în 18.09.2019, ora 17.19.

11 S-a simțit îndatorat să coordoneze acest volum omagial închinat dascălului său, cel care a ilustrat cu mult profesionalism disciplina de Istoria și filosofia religiilor înaintea sa la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București.

12 *Testamentum Domini nostri Jesu Christi. Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, Traducere, note și studiu introductiv pr. Dr. Nicolae Achimescu, Polirom, Iași, 1996, 193 p.

Pământului – spiritualitate cosmică. Despre teologie și ecologie, trad. din limba germană, în „Teologie și Viață”, nr. 1-6, 1997, 15 p. A fost una din vocile Ortodoxiei românești, fiind și o prezență mediatică, având la activ peste 50 de participări la emisiuni radio și TV.

3. Fenomenul secularizării în viziunea Părintelui Profesor Nicolae Achimescu

3.1. Secularizarea - un fenomen al Modernității cu cauze în premodernitate. Începuturile secularizării

Ceea ce se poate afirma cu certitudine este faptul că părintele N. Achimescu are o concepție clar conturată despre procesul de secularizare și se pot redacta studii serioase asupra unui asemenea argument sau chiar teze de licență și de doctorat în privința acestui aspect al operei sale.

Părintele definea secularizarea ca pe o detașare a omului de Dumnezeu, ca un „divorț” de orice instituție religioasă, fiind legată de Modernitate, care astfel nu ar mai avea nimic de-a face cu Dumnezeu. În societatea secularizată modernă, locul Bisericii a fost luat de stat, ceea ce în trecut făcea Biserica acum face statul, iar cu cât statul se implică social mai mult, cu atât el ia locul lui Dumnezeu.

Părintele N. Achimescu explică mecanismele procesului secularizării, arătând că în perioada medievală religia era un fel de „baldachin sacru”, deoarece oferea cadrul de manifestare a întregii vieți sociale. În prezent, însă, lucrurile s-au schimbat radical, religia devenind o componentă aproape anonimă a mecanismului social. Cum s-a ajuns aici?

Analizând acest fenomen care se manifestă cu atâta forță în Postmodernitate, Părintele profesor considera că „secluarismul este un fenomen tipic pentru societatea occidentală și că formele sale se diferențiază în funcție de persistența religiei și valorilor religioase în sânul acestei societăți”.¹³ De aceea există o paletă largă a manifestării acestui proces în societățile occidentale, de la o „secularizare extremă” cum este în Franța, la o „secularizare simplă”, în Anglia sau de o „secularizare controlată” în SUA.

Cheia secularizării se află în Evul Mediu și are de-a face cu instituția Bisericii Catolice. În perioada medievală, Biserica era considerată *societas*

13 Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, Editura Trinitas a Patriarhiei Române, București, 2013, p. 201.

christiana, monopolizând întreaga viață socială, episcopul fiind și stăpânul feudal al regiunii pe care o conducea nu doar liderul ei religios, preluând deseori chiar conducerea operațiunilor militare și polițienești, negociind cu barbarii, păgânii sau ereticii. Au existat și alte cauze ale secularizării sociale provocate de Biserică, cum ar fi: formularea doctrinei puterii pontificale, schisma papală din Evul Mediu, apariția schismei protestante din secolul al XVI-lea, urmată de confesionalizarea și de războaiele religioase rezultate din aceasta, mesajul coercitiv și agresiv al Bisericii în Evul Mediu, iadul constituind unul din elementele cele mai puternice ale „pedagogiei” Bisericii Apusene pentru disciplinarea vieții religioase.¹⁴

Din cauza implicării exagerate în social, dincolo de atribuțiile firești ale unui organism eclesial, s-a ajuns apoi ca Biserica să fie rejectată din cauza exagerărilor din trecut. Când Biserica se organizează ca stat și intră în relații mai puțin spirituale cu credincioșii săi se ajunge la secularizare. Sau când Biserica se prezintă în fața lumii ca oricare altă instituție omenească, fără nici o deosebire față de alte instituții seculare, se ajunge din nou la secularizare. Și acesta este și pericolul care ne paște pe noi cei de astăzi de a fi nu doar afectați de secularizare, ci și agenți ai ei. Secularizarea a fost provocată de Biserica Romano-Catolică medievală, dar din păcate, efectele ei se răsfrâng în prezent asupra creștinismului în totalitate, afectând toate profesiunile creștine în diferite grade.

Desigur, nu doar Biserica este responsabilă de provocarea tendințelor seculare, Renașterea contribuind substanțial la procesul secularizării societății europene prin accentul pus pe revenirea la culturile precreștine, în special la cea greco-romană și „credința că acestea pot inspira și crea o nouă civilizație”, care reprezintă una din coordonatele perioadei renascentiste.

„Umanismul Renașterii occidentale n-a fost altceva decât un protest împotriva monopolului exercitat de Biserica medievală asupra gândirii și întregii societăți. Din punct de vedere politic, umanismul își propune o contracarare a centralismului papal,

14 Nicolae Berdiaev numea această pedagogie promovată de Biserica romană în Evul Mediu drept o „pedagogie a infernului”, definind-o ca pe o formă de expresie a „sădismului creștin”, iar Jean Delumeau face referire la „o pastorală a fricii”, exercitată în mediul bisericesc apusean, care a condus la o adevărată „nevroză colectivă de culpabilitate”, care a promovat descreștinarea Occidentului. Cf. Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 202.

dorind autonomia Statului suveran și autonomia individului. Pe de altă parte, el și-a propus a fi o reacție împotriva ascetismului medieval, care degenerase, nu de puține ori, în constrângeri și rețete spirituale străine spiritului Evangheliei și al Tradiției creștine. Într-o societate în care trupul și viața din lumea aceasta erau considerate ca fiind expresii ale răului, umanismul pleta pentru frumusețea trupului și a plăcerilor vieții pământești, idealul libertății înlocuind idealul sfințeniei”.¹⁵

Pentru toate acestea Biserica Romano-Catolică și-a cerut iertare, Papa Ioan Paul al II-lea făcând apel la purificarea memoriei istorice cu toată încărcătura ei faptică negativă la care am făcut referire. Părintele N. Achimescu continuă analiza istorică a procesului de secularizare a societății occidentale arătând că după perioada Renașterii o etapă decisivă în cadrul acestui proces de îndepărtare de Biserică a unor mase mari de oameni a constituit-o epoca Luminilor, Iluminismul însemnând

„atât la nivelul gândirii filosofice, cât și la nivelul vieții sociale, separația clară între religie și domeniul vieții publice, adică prima și cea mai profundă ruptură dintre creștinism și Europa”.¹⁶

Tot Franța, prin Revoluția de la 1789, a fost responsabilă de „cea mai puternică reacție la adresa creștinismului din întreaga istorie a umanității”, inaugurând în istoria Europei, prin Declarația drepturilor omului,

„opозиția dintre partizanii libertății conștiinței și creștinism, între drepturile omului și drepturile lui Dumnezeu”.¹⁷

La puțin timp de la Revoluția franceză, mai precis în anul 1793, creștinismul a fost declarat „superstiție periculoasă”, revoluționarii francezi scoțând creștinismul în afara legii și substituindu-l pe Dumnezeu cu rațiunea umană, care de acum încolo va primi statutul de „divinitate”. După multe secole, din nou omul devine măsură a tuturor lucrurilor, așezându-se pe

15 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 203.

16 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 204.

17 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 204.

tronul lui Dumnezeu.¹⁸ În acest context, Părintele N. Achimescu îl citează pe P. Hazard care afirma că:

„în secolul al XVIII-lea s-a născut și perpetuat apoi o rasă de oameni care n-a mai avut ca hrană spirituală decât anticlericalismul, care a făcut din aticlericalism programul său unic, care a crezut că anticlericalismul ar fi suficient pentru a reforma guvernele, pentru a face societățile perfecte și pentru a le duce la fericire”.¹⁹

Reprezentanții Iluminismului, în special Voltaire, și-au făcut un adevărat program din discreditarea Revelației creștine, considerând-o inacceptabilă din punct de vedere rațional, naivă sau lipsită de logică. În același timp, părintele Iluminismului accepta realitatea satirilor, a faunilor, a minotaurului, a zeilor Greciei antice sau a altor povestiri mitologice. Triumful rațiunii însemna implicit acceptarea ideii că știința poate explica totul în termenii legii cauzalității naturale, ceea ce însemna că Dumnezeu era scos din ecuație, din viața lumii și trimis la periferia preocupărilor omenești.

Acest raționalism era specific preponderent societăților occidentale, însă el afectează în prezent și Răsăritul ortodox, care s-a contaminat de autonomia unei rațiuni ce nu mai vrea să știe de Dumnezeu. Efectele sunt vizibile și relativ ușor de cuantificat: corupție, dezastre ecologice, prostituție, pornografie, abandonul persoanelor vulnerabile precum bătrânii și copiii, invazia unor mișcări religioase dintre cele mai bizare, etc.

3.2. Despre pretinsa incompatibilitate a religiei cu Modernitatea

Religia este o realitate umană dintotdeauna, de când există ființa umană, religia văzută ca legătura conștientă și liberă a omului cu divinitatea născându-se în Rai. Modernitatea însă vine cu propunerea unei realități absolut noi, inedite, și anume cu afirmarea unei societăți secularizate. De

18 Teologul german Karl Barth arăta că atât Declarația de Independență a Statelor Unite ale Americii (1776), cât și Declarația drepturilor omului (1789) se înscriu în acest trend anticlerical, făcând vagi referiri la Dumnezeu și concentrându-se în special asupra omului și a drepturilor sale naturale.

19 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 205.

aceea, tot mai mult se pune în prezent semnul de echivalență între modernitate și secularizare.

Părintele profesor Nicolae Achimescu arăta că se justifică doar parțial relația de dependență dintre Modernitate și secularizare, existând suficiente excepții care vin să pună sub semnul întrebării această asociere și oferă câteva exemple în acest sens. SUA²⁰ și Japonia sunt două simboluri ale modernității prin dezvoltarea extraordinară înregistrată și cu toate acestea oferă

„un model al conviețuirii modernității cu religia. Astfel, în SUA, 40% dintre cetățeni sunt practicanți consecvenți ai unei religii, iar Japonia ne prezintă o societate în care industrializarea s-a produs în cadrul unui sistem teocratic în care mișcările politico-religioase ocupă mereu scena politică. În America, modernizarea n-a fost urmată de secularizare, așa cum se întâmplă în multe părți. Pe de altă parte, în Japonia de astăzi, se practică pe mai departe cultul strămoșilor pe o scară extrem de largă..., în fiecare an, în perioada sărbătorilor de Anul Nou, circa 80 de milioane de japonezi merg în pelerinaj la marile locuri sfinte ale țării”²¹.

Ca atare, nu se poate afirma că ar exista o incompatibilitate funciară între religie și Modernitate.²² Altfel spus, religia este posibilă și în cadrul unei societăți care deține toate atributele modernității și ale dezvoltării, nefiind ceva desuet, învechit, cum se dorește a se afirma în unele cercuri așa-zis intelectuale. O asemenea afirmație vizând incompatibilitatea dintre religie și Modernitate se făcea și în cadrul doctrinei materialismului dialectic și

20 În ce privește viața religioasă în SUA, potrivit statisticilor, cel puțin 40% dintre americani sunt practicanți religioși, comunitățile lor religioase fiind foarte active, iar bisericile sunt de obicei pline. Prezența la slujbe în fiecare săptămână, în perioada 2000-2005, a credincioșilor a fost în proporție de cel puțin 33%, ceea ce pune sub semnul întrebării echivalența pe care o fac unii între secularizare și Modernitate – afirma părintele N. Achimescu.

21 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 195.

22 Părintele N. Achimescu afirma acest lucru în mod răspicat într-un articol: „Modernitatea nu poate și nici nu trebuie să-și propună să excludă religia; nu puțini sunt oamenii care astăzi afirmă deschis nevoia de religie, indiferent de forma și sensul acesteia”, cf. Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 296.

istoric, care susținea că în momentul în care omul își va explica totul rațional, religia ca expresie a unui trecut învechit și a ignoranței umane, va dispărea, ceea ce s-a dovedit deja a fi total fals. Și totuși, de ce nu ar putea exista modernizare fără secularizare? Sunt ele legate una de cealaltă, se condiționează reciproc? Va fi depășită secularizarea într-o societate modernă a viitorului printr-o revenire la spiritualitate? Sunt tot atâtea întrebări care-și caută răspunsul.

Dacă privim mai îndeaproape raportul dintre religie și Modernitate se pare că antinomia dintre cele două este una construită artificial, cel puțin parțial, accentuându-se atât din cauza atitudinii unor sociologi față de religie, cât și a unor teologi sau instituții ale Bisericii față de Modernitate, ceea ce face ca, potrivit opiniei părintelui profesor, religia să aibă și pe mai departe un cuvânt greu de spus în lumea contemporană. În acest sens aduce în sprijin afirmația filosofului german J. Habermas, care vorbește despre societatea modernă ca despre o „societate postseculară”, în urma impactului cu religia. La fel, Martin Riesebrodt vorbește despre ceea ce el numește „revenirea religiilor” în epoca globalizării, ca o consecință a întâlnirii culturilor și religiilor.²³

O altă cauză a secularizării care a deschis drum unor noi tipuri de sincretisme religioase, unor noi pseudo-religiozități, a reprezentat-o Protestantismul cu programul de demitologizare a Noului Testament susținut de R. Bultmann (1884-1976), cu reflecțiile lui D. Bonhoeffer (1906-1945) despre creștinismul nereligios, cu analizele lui H. Cox despre „Cetatea seculară” sau cu valorizarea teologică a secularizării făcută de către Fr. Gogarten etc. Teologiile morții lui Dumnezeu născute în mediul protestant vest european și american

«sunt mărturii ale „noii percepții” a unor teologi față de Dumnezeu și față de „lumea modernă”, pe care o considerau din ce în ce mai eliberată de spațiul religios».²⁴

În ciuda acestor realități, părintele profesor N. Achimescu constata că ateismul ultimelor două secole, cu formele sale agresive, este dificil de identificat în societatea contemporană, în care se înregistrează o tot mai accentuată sete de religiozitate, după cum arată studiile sociologice. Potrivit

23 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 301.

24 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 208.

acestei realități religioase, cel care nu mai împărtășește valorile moral-religioase nu înseamnă că își propune automat și combaterea lor, viața religioasă a fiecăruia căpătând un caracter absolut privat. Însă această mutație în plan religios comportă și un alt aspect; în mentalitatea omului modern Dumnezeu nu-și mai găsește locul, El nemaifiind necesar pentru a explica originea lumii și nici ca temei al vieții moral-religioase. Pentru omul modern Dumnezeu a devenit un străin, despre El vorbindu-se foarte puțin, ceea ce a condus la diminuarea credinței în Dumnezeu.²⁵

3.3. Și totuși... despre actualitatea secularizării

Și totuși..., noi constatăm existența unei societăți secularizate, pe care Părintele profesor o definea ca fiind: «o societate care nu mai manifestă interes pentru sfințenie, pentru ceea ce este sacru. Ea își trăiește existența mai degrabă „după voia timpului”, ignorând adevărul lui Dumnezeu»²⁶. O asemenea societate se conduce după valori seculare, aparținătoare lumii acesteia și care trimit către „aici și acum”, nu către veșnicia lui Dumnezeu. Așa se explică de ce

„pentru omul modern, economia este mult mai importantă decât spiritualitatea, tehnica decât cultura, politica decât morala, trupul decât sufletul, timpul decât eternitatea, relativul decât Absolutul, omul decât Dumnezeu. Nu în cele din urmă, secularismul presupune o detașare completă de înseși valorile lui Dumnezeu, adică o ignorare totală a oricăror principii religioase în general, și creștine, în special”²⁷.

Părintele profesor constată că din cauza procesului de secularizare tot mai multe instituții sociale, economice și politice europene se îndepărtează de învățătura Bisericii și iau poziție netă în defavoarea și chiar împotriva ei. Astăzi foarte mulți oameni își duc existența într-o formă complet secularizată, fără să mai țină seama de valorile religios-morale după care se ghidau înaintașii lor. Ei au ajuns să păstreze o tăcere absolută în ce-L privește pe Dumnezeu, devenind aproape necuviincios și chiar „obscen” să vorbești

25 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 297.

26 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 198.

27 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 198.

despre Dumnezeu, pudoarea în legătură cu Dumnezeu a luat locul pudorii cu privire la sexualitate, după cum se exprima O. Clément.²⁸ Pentru omul societății actuale, religia are un caracter pur personal-individual și mai puțin social-comunitar, reprezintă o afacere privată, care mă privește doar pe mine în calitate de subiect religios.

Secularizarea contemporană reprezintă acea mutație care se petrece în mentalitatea omului contemporan care încearcă să se detașeze de Dumnezeu, să-L scoată pe Dumnezeu din ecuația vieții sale, din lumea creată de El. Însă această încercare a omului nu trebuie să ne conducă la concluzia că înainte Dumnezeu a fost prezent în lume, iar acum ar fi părăsit-o, ci înseamnă doar că Dumnezeu a fost îndepărtat din conștiința omului.

„Concluzia care se desprinde de aici – afirmă Părintele N. Achimescu - este că secularizarea nu este un proces în spațiul existenței, ci unul care se derulează în spațiul conștiinței omului. Secularizarea nu se produce în realitate, ci se realizează în domeniul interpretării, al realității din orizontul rațiunii umane, în filosofie, în știință, în cultură etc., deci în ceea ce creează spiritul uman. Este evident, Dumnezeu n-a părăsit lumea, El este prezent în ea la fel ca mai înainte”.²⁹

3.4. Raportul dintre secularizare și laicizare

Analizii raportează secularizarea la laicizare, noțiunea de secularizare fiind specifică spațiului anglofon, iar cea de laicizare celui francofon. Distincția dintre cele două ar consta în faptul că dacă laicizarea presupune existența unui conflict sau a unei separări clare între stat și Biserică sau între stat și religie în general, secularizarea se referă la o pierdere progresivă de către Biserică a rolului și influenței sale în societate, o dificultate de penetrare a valorilor eclesiale sau religioase în spațiul public.³⁰

Părintele N. Achimescu oferă câteva exemple sugestive în ce privește raportul dintre secularizare și laicizare în unele societăți. Astfel, Danemarca se prezintă ca o țară nelaică dar secularizată; este nelaică, deoarece Biserica Luterană este aici considerată Biserică națională, dar este secularizată,

28 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, pp. 198-199.

29 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 199.

30 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, pp. 195-196.

deoarece societatea civilă este emancipată de orice tutelă religioasă, în timp ce Turcia este o țară laică de la Mustafa Kemal Atatürk, dar este neseccularizată, pentru că deși islamul nu este considerat religie de stat, continuă totuși să exercite o deosebit de mare influență socială, mai ales în ultima perioadă.³¹

Operând cu aceeași distincție, sociologul francez Françoise Champion arată că logica laicizării se caracterizează printr-un conflict între puterea politică și Biserică, realitate ce poate fi identificată în țările catolice și care se explică prin faptul că Biserica Romano-Catolică a fost și este organizată ca un stat aflat în anumite raporturi cu celelalte state ale lumii, nu întotdeauna cordiale, pe când logica secularizării vizează conflictul existent între Biserică și corpul social și poate fi întâlnit mai ales în țările protestante, unde legătura dintre credincios și Biserică a început să se șubrezească și chiar să se rupă. Aș îndrăzni să afirm că din acest punct de vedere, secularizarea este mai periculoasă pentru Biserică decât laicizarea, pentru că Biserica poate lupta cu un stat laic inamic, dar nu își mai poate împlini menirea dacă pierde contactul cu credincioșii, cu poporul lui Dumnezeu.

În altă ordine de idei, paradigma secularizării nu are aplicabilitate universală, deoarece presupune o separație între sacru și profan, între religios și secular, fapt caracteristic spațiului creștin, dar străin altor culturi. Exemple în acest sens sunt China și India unde religia și viața socială nu erau despărțite.

Concluzia pe care o trage Părintele N. Achimescu este aceea că fenomenul secularizării trebuie înțeles în contextul cultural și istoric al acelor culturi și tradiții religioase în care se manifestă, precum și în acele zone geografice și chiar țări în care poate îmbrăca diverse aspecte.

3.5. Câteva trăsături ale procesului de secularizare

3.5.1. Despre teoria „morții lui Dumnezeu”

Părintele profesor N. Achimescu arată că în societatea contemporană:

„mulți dintre semenii noștri găsesc mai potrivită perspectiva unei vieți fără Dumnezeu, ba chiar percep absența Lui ca o ușurare. În această privință, s-a făcut și se face caz de o preținsă libertate intelectuală, care ar oferi omului posibilitatea de a-și urmări cu curaj propriile idei, fără a se simți cenzurat

31 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 196.

sau patronat de o anume autoritate superioară, fie ea chiar și Dumnezeu”.³²

Părintele profesor descrie în acest pasaj un fenomen religios prezent la omul contemporan, și anume, sentimentul absenței lui Dumnezeu trăit la nivel personal. Dar absența lui Dumnezeu mai înainte de a fi resimțită ca o realitate subiectivă cotidiană, a fost postulată la nivel conceptual, iar Europa are o întreagă istorie a acestei îndepărtări progresive de Dumnezeu.

Unul din precursorii teoriei morții lui Dumnezeu, filosoful I. Kant, a susținut ideea că omul are puterea de a se determina pe sine însuși, de a se împlini prin propriile forțe, în afara lui Dumnezeu, deschizându-se astfel calea unui optimism iluzoriu păgubos și a conflictelor sângeroase care au marcat istoria modernă a omenirii. Kant «L-a redus pe Dumnezeu la ipoteza de simplu „ideal transcendentă”, un ideal despre care afirma că „nu este decât un principiu regulativ al naturii”»,³³ fenomenul religios fiind pentru filosoful german doar un temei de natură rațională, având o funcție morală, ceea ce conduce la negarea posibilității întâlnirii reale a omului cu Dumnezeu. De la Kant încოace se vorbește despre „rațiunea autonomă” a omului, o rațiune care desprinsă din relația cu Dumnezeu a provocat multă suferință omului modern.

În acest proces al ruperii de transcendent, părintele N. Achimescu îi amintește și pe J.P. Sartre care spunea că și dacă ar exista Dumnezeu tot ar trebui respins, deoarece ideea de Dumnezeu intră în contradicție cu propria noastră libertate, precum și pe Maurice Merleau-Ponty, care vedea în absența lui Dumnezeu adevărata eliberare. Tot în galeria nihilistilor se înscrie la loc de frunte filosoful german Ludwig Feuerbach, care scria că: „Dumnezeu a fost primul meu gând, rațiunea cel de-al doilea, iar omul, cel de-al treilea și ultimul”. Accentul la el cade pe om, arătând că esența omului este ființa supremă, iar momentul în care „omul va înțelege că singurul Dumnezeu al omului este chiar omul va reprezenta cotitura istoriei”. Feuerbach încearcă să facă pe om să-și descopere propria lui esență, pentru a-i reda credința în sine însuși, însă pentru a-și atinge scopul ar fi necesar să-l elimine pe Dumnezeu din conștiința creștină – credea el.³⁴

De la un Dumnezeu îndepărtat, de la „idealul transcendentă” până la un Dumnezeu mort nu a mai fost decât un pas, pas făcut de filosoful

32 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 267.

33 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 217.

34 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 279.

german Fr. Nietzsche, care a vorbit despre „moartea lui Dumnezeu”, anunțând prin aceasta distrugerea temeliei pe care și-a clădit Europa conștiința propriei identități în plan civilizațional și cultural. Cuvintele lui Nietzsche cutremură și acum sufletul unui creștin practicant: „Dumnezeu a murit! Dumnezeu rămâne mort!” Și, în consecință, bisericile vor deveni „criptele și monumentele funerare ale lui Dumnezeu”, filosoful german încercând prin aceasta să proclame triumful nihilismului în fața unui creștinism occidental descumpănit, triumful empirismului în dauna lui Dumnezeu.³⁵

Sensul pe care îl dă Nietzsche expresiei „moartea lui Dumnezeu” este unul nou, Henri de Lubac arătând că:

«în gura lui Nietzsche, această expresie nu e doar o constatare, nu e nici o lamentație, nici un sarcasm, ci în primul rând, o opțiune... E vorba de un act tot atât de brutal ca cel al unui „ucigaș”, pentru că „moartea lui Dumnezeu [...] e vrută de el „realmente”».³⁶

Părintele N. Achimescu arăta că aversiunea acestuia față de Dumnezeu nu data doar de la sfârșitul carierei, ci s-a manifestat încă de la-nceput, ca un sentiment absolut spontan și instinctiv, după cum rezultă din lucrarea *Ecce homo*. Convingerea lui era aceea că va dispărea definitiv credința în Dumnezeu, ateismul său și al precursorilor săi „se credea și se voia definitiv, având, gândeau ei, asupra vechilor ateisme avantajul de a înlătura până și problema care făcuse ca Dumnezeu să se nască în conștiință”³⁷

Părintele N. Achimescu constata că: „asemenea filosofii și ideologii nu și-au propus o simplă reformă a creștinismului, ci pur și simplu să distrugă concepția religioasă despre viață. Secolul al XVIII-lea, de pildă, poate fi considerat martorul înlocuirii ideii de Creștinătate cu ideea de Europă”³⁸

Schimbarea s-a produs după Revoluția franceză când Dumnezeu nu a mai fost considerat Binele Suprem public, ci a fost înlocuit cu națiunea într-o primă etapă, iar mai apoi, după 1848, cu proletariatul sau cu revoluția mondială. Mai nou, locul lui Dumnezeu a fost luat de ban și de stomac, afirma Fr. W. Bracht. Or, o societate în care cercul se închide excluzându-L pe Dumnezeu nu poate fi calificată decât ca o societate post-europeană.

35 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 218.

36 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 280.

37 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 280.

38 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 218.

Efectele se pot observa în prezent, atunci când caracterizăm profilul moral-spiritual al omului contemporan, un om care se află într-o „goană permanentă după un standard cât mai înalt de bunăstare materială și după confort”, care are o „preocupare obsesivă pentru frumusețea trupească și groaza de îmbătrânire”, pentru care a fi moral echivalează cu a fi „obtuș”, iar a exprima „o atitudine morală înseamnă a-i inhiba pe oameni”. «Omul modern nu mai simte nevoia să se roage, nu-și mai raportează propria viață la eternitate, fiind prizonierul momentului; nu-l mai preocupă viața liturgică și sacramentală a Bisericii, pentru că nu mai simte nevoia de sfințenie. Nu mai acceptă să țină seama de voia lui Dumnezeu și de legile naturale impuse de Acesta, motivând că el însuși este propriul său model și legiuitor».³⁹

Faptul că Fr. Nietzsche și ceilalți filosofi nihiliști au făcut asemenea afirmații nu a reprezentat până la urmă o mirare, însă să începi o reflecție teologică de la postulatul morții lui Dumnezeu reprezintă o adevărată nebunie și ne oferă măsura rătăcirii Teologiei apusene. Așa au făcut unii teologi radicali în anii '60 ai secolului trecut, care au proclamat „moartea lui Dumnezeu”. Unul dintre aceștia a fost Thomas Altizer, care sublinia faptul că „moartea lui Dumnezeu” reprezintă tăcerea dinaintea momentului în care Dumnezeu ar putea fi din nou înțeles, tot ceea ce este vechi trebuind să moară pentru ca teologia să poată renaște.⁴⁰ M. Eliade numea „Teologia morții lui Dumnezeu” ca fiind „ultima treaptă a desacralizării”, ea derivând din „dezastrele” provocate de reducționismul unor K. Marx⁴¹, Fr. Nietzsche sau S. Freud.

Părintele N. Achimescu vorbea despre pericolul continuării pe o asemenea linie de afirmare a unor seturi de valori din care lipsesc Dumnezeu și valorile creștine, consecințele fiind dezastruoase și presupunând creșterea criminalității, a vandalismului, a nevrozelor și a altor tulburări psihice, a divorțurilor, a conflictelor dintre generații, consumul excesiv de alcool și de droguri, izolarea, singurătatea și suicidul. „Fără Dumnezeu – spunea și M. Eliade – totul este cenușă”.

39 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 221.

40 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 268.

41 Karl Marx a mers pe linia mentorului său L. Feuerbach, în viziunea sa, omul făcând religia nu invers, religia fiind „suspînul creaturii copleșite de nefericire, sufletul unei lumi fără inimă, după cum tot ea este spiritul unei epoci fără spirit. Este opiu pentru popor”.

3.5.2. Credință fără Biserică sau despre privatizarea religiei

Părintele profesor N. Achimescu, citându-l pe sociologul britanic G. Davis, analizează un fenomen prezent în societatea engleză, dar care a început să se răspândească și în alte medii afectate de fenomenul secularizării, și anume cel al lui *believing without belonging* (a crede fără a aparține), adică a înfloririi a diferite forme de religiozitate și sincretisme religioase, în paralel cu slăbirea structurilor instituționale religioase sau bisericești, înmulțindu-se rândurile celor care cred în Dumnezeu dar nu mai aparțin vreunei Biserici. Sociologia explică acest fenomen prin accentuarea procesului de individualizare și de subiectivizare a sentimentului religios, credincioșii contemporani conducându-se după deviza *do it yourself* („experimentează tu însuși”). S-a format o adevărată piață religioasă, care începe să se conducă după regulile economiei de piață, potrivit legilor cererii și ofertei.⁴²

Cauza acestui proces de privatizare a credinței sau de subiectivizare a ei constă în diferențierea funcțională a societății pe diferite domenii incompatibile de multe ori între ele, fapt ce are repercusiuni asupra vieții omului. Însă părintele N. Achimescu arată că: „odată privatizată și subiectivizată, religia nu mai are decât un impact minor asupra societății”,⁴³ nemaivând puterea de a configura într-un mod propriu socialul, de a imprima un ethos creștin lumii în care trăim. Însă privatizarea religiei pune în discuție inclusiv viitorul teologiei, căci teologia – afirma părintele profesor – nu ar trebui să rămână nicicând și niciunde o problemă privată,

„orice privatizare și subiectivizare a religiei și teologiei înseamnă o relativizare a adevărului lui Dumnezeu, o îndepărtare simultană de tine însuși și de Dumnezeu”.⁴⁴

Despre formele moderne de exprimare a religiosului, părintele profesor N. Achimescu afirmă că s-au individualizat și subiectivat puternic, fiind vorba despre o formă de religie ruptă de tradiție, „o religiozitate care se alimentează din prea marea fragmentare a propriei vieți și din năzuința după întreg și comuniune”.⁴⁵

42 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 207.

43 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 297.

44 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 298.

45 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 301.

3.5.3. Existența concomitentă a unor fenomene religioase contradictorii

În noul context creat de Modernitate, societatea reprezintă un labirint religios în care unii își găsesc refugiul în alte forme de religie sau de idei filosofice, în timp ce alții nu mai prezintă interes față de nicio religie. Iar aceste fenomene coexistă în sânul aceleiași societăți. Părintele N. Achimescu ilustrează această realitate religioasă cu exemplul Olandei, unde trăiesc 800.000 de musulmani, 200.000 de hinduși și 170.000 de budiști, toți aceștia fiind olandezi care au părăsit creștinismul, iar mai mult de jumătate din populația Olandei, care se ridică la 15.000.000 nu mai aparține nici unei Biserici. Deci pe de o parte, în cadrul aceleiași societăți, întâlnim fenomenul părăsirii creștinismului și al indiferentismului religios, iar pe de altă parte, fenomenul îmbrățișării unor noi credințe.

Societatea actuală este una pluralistă atât din punct de vedere cultural, cât și religios. Pluralismul religios denotă existența interesului pentru religiozitate într-o societate în care poate fi întâlnit în paralel fenomenul secularizării și al indiferentismului religios. Existența pluralismului religios este mai degrabă o regulă decât o excepție, fapt evident în cazul creștinismului, hinduismului sau budismului.

3.5.4. Atitudinea anticlericalistă și antitraditionalistă

Se remarcă în prezent o recrudescență a unor mișcări anticlericaliste. Părintele N. Achimescu arată că în special grupările oculte din prezent, dar nu doar acestea, își manifestă insatisfacția față de Biserică. Se poate vorbi în Occident chiar de o anumită revoltă față de orice instituție religioasă tradițională.

„Această revoltă nu presupune critica teologică sau filosofică a dogmelor și învățăturii specifice, ci mai degrabă o dezaprobare aproape mecanică și în afara oricăror temeieri serioase”.⁴⁶

Părintele profesor arată că atitudinea anticlericalistă și antitraditionalistă se manifestă și la nivel macrosocial, multe dintre statele mai vechi abrogând legile care acordau un loc privilegiat unei anumite religii sau biserici, pe când alte state mai noi întemeindu-și sistemul social nu doar pe filosofi

46 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 207.

seculare, ci chiar atee.⁴⁷ Acest fapt face ca Europa să fie astăzi „cel mai secularizat continent al lumii”, potrivit lui Timothy Garton Ash.

Descreștinarea Occidentului, care constă în expansiunea indiferentismului religios bulversează din temelii sensul existenței umane, numai că Biserica secolului XXI nu se identifică doar cu cultura anticlericalistă a Europei sau a Occidentului european, fapt subliniat de papii Pius al XII-lea și Ioan Paul al II-lea.⁴⁸

4. Concluzii

Părintele Profesor Nicolae Achimescu rămâne în istoria învățământului teologic românesc ca unul dintre cei mai străluciți reprezentanți ai Istoriei și filosofiei religiilor, disciplină pe care a slujit-o întreaga viață. Produs al școlii germane de Istoria religiilor, Părintele profesor s-a dedicat studiului cu multă seriozitate și rigoare științifică, impunând aceleași imperative și discipolilor săi. A slujit învățământul teologic românesc cum puțini dascăli au făcut-o, punând în multe rânduri interesele profesionale deasupra intereselor familiale sau strict personale, identificând la părintele profesor existența unui adevărat cult al muncii.

Dincolo de profesorul N. Achimescu, rămâne pentru toți cei care l-am cunoscut omul N. Achimescu, cu bunăvoința sa, cu deschiderea spre dialog, cu o atitudine plină de încurajare pentru ucenicii săi și pentru toți cei care se dedicau cu sârguință studiului temeinic.

Analizând opera teologică a Părintelui profesor N. Achimescu constatăm temeinicia și varietatea ei, soliditatea și acrvia ei științifică, caracteristici principale atât ale lucrărilor fundamentale, cât și ale studiilor sau articolelor de mai mică importanță, specialistul fiind prezent în egală măsură în toate acestea, fără să se dezmință.

Părintele N. Achimescu a analizat cu atenție fenomenul secularizării, atât de important pentru actualitate, deoarece își pune pecerea specificității sale asupra religiozității contemporane, ajungând la concluzii inedite și de mare valoare pentru reflecția teologică ulterioară. Din analiza acestui fenomen al Modernității am desprins mai multe aspecte ale acestuia, printre care amintim: teoria „morții lui Dumnezeu”; credința fără Biserică sau

47 Cf. Brian Wilson, *Religia din perspectivă sociologică*, Editura Trei, 2000, pp. 51-52.

48 Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, p. 276.

despre privatizarea religiei; existența concomitentă a unor fenomene religioase contradictorii; atitudinea anticlericalistă și antitraditionalistă.

Unele dintre aceste concluzii sunt de-a dreptul alarmante pentru societatea în care trăim, deoarece arată că odată cu ignorarea rolului și rostului religiei se poate observa cum modul de funcționare al societății se dovedește a fi tot mai deficitar, problemele sociale amplificându-se tot mai mult și făcând lumea tot mai vulnerabilă, la un moment dat ea putând chiar să sucombe.

Una din previziunile pe care le face părintele profesor N. Achimescu este aceea că nu este exclus ca problema relației dintre religie și Modernitate să devină o temă centrală a primului secol din mileniul al III-lea. Doar timpul va dovedi dacă a avut sau nu dreptate.

DE LA GNOSTICISMUL DIN PERIOADA PĂRINȚILOR BISERICII LA NEO-GNOSTICISMUL DIN CULTURA CONTEMPORANĂ

Arhim. Conf. Univ. Dr. Teofan MADA
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract

Salvation for Gnosticism does not imply the dynamics of asceticism and the personal assumption of the Cross throughout life, the confession of the Orthodox faith as a reality of the presence and work of the grace of the Most Holy Trinity to recover his fallen creation. Instead, the Gnostic asks for and wants an immediate view of the work of life within the cosmos, a decisive indication that decodes the reasons of heaven and earth.

Keywords:

knowledge, gnosis, church, parents, dualism, theology, orthodoxy

Conceptul de „gnostic” provine de la gnosis, cuvânt care în greacă înseamnă cunoaștere și care vine să-i desemneze pe acele persoane care credeau că posedă adevărata „cunoaștere” mântuitoare care ar aduce atât răscumpărarea cât și izbăvirea lor¹. Ar trebui să observăm faptul că există diferențe categorice în cadrul diferitelor grupuri gnostice care se deosebesc nu doar prin afirmațiile enigmatice, dar și printr-o diversitate copleșitoare a exprimării și concepțiilor. Există două surse de informație pentru gnosticismul creștin: primul și cel mai important este reprezentat de scrierile Părinților Bisericii, care sunt apologetii Bisericii împotriva grupurilor gnostice din cauza învățăturilor, credințelor și practicilor lor

1 A se vedea Layton, Bentley, *The Gnostic scriptures, a new translation with annotations and introduction*, Doubleday, New York, 1995.

diferite. Aceste scrieri reprezintă de multe ori o calomniere a gnosticilor creștini din mai multe puncte de vedere. A doua sursă de informații este cea a scrierilor gnosticilor care îl provoacă nesperat de mult pe interpret, căci aceste scrieri sunt deosebit de enigmatice și complexe, fiind extrem de greu să recuperezi intenția și înțelesul originare. Până la urmă, aceste texte erau concepute pentru „cei aleși” sau cei care posedau o cunoaștere specială și dețineau cheia descifrării afirmațiilor ezoterice, ca și cele prezente în literatura gnostică atât cât se mai găsește.

Apelând la ideile gnostice despre spiritualitate, multe din creațiile, cărțile și filmele contemporane întrepătrund elemente luate din sistemul antic de credințe într-o poveste contemporană plină de „magie”, de crimă, intrigă și conspirație. Făcând acest lucru, aceste elemente ale mentalității gnostice de astăzi se folosesc de o formă de religie și spiritualitate care s-a bucurat de un intreres crescând în ultimele decenii. Mai mult decât o religie ezoterică sau un set antic de îndrumări spirituale, gnosticismul stă încă foarte bine și este plin de viață, fiind o parte vibrantă din lumea credințelor alternative, atât de involburată în areopagurile culturale contemporane. În esență, așa cum remarcă și aderanții săi, este o erezie perenă care urmărește continuu creștinătatea, încercând să submineze și să răstoarne dogmele esențiale ale credinței creștine ortodoxe².

Pentru cei care studiază azi gnosticismul și „evangheliile gnostice”, ideile acestora le oferă o versiune mai incluzivă, ambiguă, permisivă și individualizată a creștinătății, una eliberată de dogme, care li se par nefolositoare și depășite. Lucrarea lui Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*³, a reprezentat un moment hotărâtor în popularizarea contemporană a gnosticismului. În această lucrare, autoarea examinează diviziunile existente în Biserica primelor secole, precum și modul în care femeia a fost văzută în istoria creștină și iudaică. Contrar părerilor unor autori antici ai Bisericii⁴, femeile sunt

2 Dumnezeu personal și transcendent, Preasfânta Treime, divinitatea și umanitatea lui Iisus Hristos, opera mântuitoare a lui Iisus Hristos prin Crucea și Învierea Sa, realitatea păcatului și a mântuirii, Biserica și a Doua Venire.

3 Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, 1979, New York: Vintage Books, 1989. A se vedea *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia, 1975.

4 Zezi Ruether, R., 'Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church' in (ed) *Religion and Sexism: Images of Women in Jewish and Christian Traditions*, Simon & Schuster, New York, 1974.

și au fost dintotdeauna substratul Bisericii pe pământ, plămădeala vitală, grupul cel mai vast de credincioși, care au alimentat credința de-a lungul secolelor, atrăgând noi generații spre creștinătate călăuzindu-i mai degrabă spre iubire și taină decât spre căile formale ale teologiei și academiilor. Prezența semnificativă a mărturisitorilor de gen feminin în generațiile de la începutul creștinătății a fost reevaluată în istorie de mulți teologi biblici respectabili⁵ și de decenii întregi de erudiție a femeilor în sfera activității patristice. Doar de puțin timp, s-a început procesul de a revela imaginea completă a impactului pe care femeile l-au avut asupra creștinătății la începuturi, din epoca post-biblică până în Evul Mediu⁶. Ca urmare a acestui demers deschizător de drumuri, a devenit clar faptul că asceza a fost folosit de multe creștine de la începuturi ca mijloc propice pentru formare personală ce le-a permis să întrevadă noi oportunități⁷.

Profesorul de religie Pagels de la Princeton University scrie în best-sellerul său, *Beyond Belief, The Secret Gospel of Thomas*, că în gnosticism trebuie să fii un căutător – o persoană care-l caută pe Dumnezeu – nu un credincios⁸. Apologeta gnosticismului deploră unitatea creștinismului, ea deploră acele elemente ale creștinătății ortodoxe pe care

„nu le poate iubi: tendința de a identifica creștinătatea cu un singur set permis de credințe – oricum acestea variază de la o Biserică la alta – cuplate cu convingerea că doar credința creștină permite accesul la Dumnezeu”⁹.

5 Vezi: Laporte, J., *The Role of Women in Early Christianity*, Lewiston, New York, 1982; Clark, EA., *Women in the Early Church*, Delaware, 1983; Clark, EA., *Ascetic Piety and Women's Faith*, Lewiston, New York, 1986; GN Stanton. *Women in the Earliest Churches*, Cambridge, 1988; Lang, J., *Ministers of Grace: Women in the Earliest Churches*, Londra, 1989.

6 Clark, G., *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford, 1993; Cloke, G., *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age 350-450*, Londra, 1995; V. Harrison, 'The Feminine Man in Late Antique Ascetic Piety'. *Union Seminary Quarterly Review*, 48. 3-4., 1994, pp. 49-71.

7 Elm, S., *Virgins of God, The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 1994.

8 Elaine Pagels, *Beyond Belief, The Secret Gospel of Thomas*, 2003, New York: Random House, p. 29.

9 Elaine Pagels, *Beyond Belief, The Secret Gospel of Thomas*, p. 29.

Pagels firmă că creștinătatea ortodoxă este „prea rigidă” și îi împiedică pe oameni să-și facă propriile alegeri în ceea ce privește binele și răul, adevărul și minciuna. „Ortodoxia tinde să pună la îndoială capacitatea noastră de a face astfel de distincții și insistă să le facă pentru noi,” remarcă ea.

„În speranța de a fi scutiți de o muncă grea, mulți dintre noi, acceptă cu bucurie ceea ce tradiția îi învață”¹⁰.

Potrivit lui Pagels gnosticismul „atrage femeile pentru că permite participarea feminină la riturile sacre”. Cu toate acestea, Pagels pierde din vedere faptul că Creștinismul a răsturnat statutul femeii atunci când i-a făurit un rol în Biserică. Înainte de epoca creștină, femeile aveau un statut, o putere și o autoritate aproape inexistente în multe civilizații. Toate acestea le-au câștigat în și prin Biserică. Acționând după învățăturile lui Iisus Hristos, Biserica istorică a stabilit trei trepte specifice : fecioara, văduva și diaconița. Aceste ordine veneau ca o recunoaștere a valorii femeilor¹¹. Dintre aceste trei ordine, funcția de diaconiță oferea un rol consacrat și o responsabilitate mai mare. Diaconițele nu au primit doar o binecuvântare, ci „au fost de fapt consacrate la altar în cadrul Euharistiei”¹². Cercetarea sugerează că rolul diaconiței a depins de locație și de situație. Ea „s-a ocupat în principal de femeile din comunitate așa cum diaconul se ocupa de bărbații de la acea vreme”¹³. În această perioadă, rolurile erau împărțite, deși diaconii de azi se ocupă totodată de bărbați și de femei. Scopul principal al muncii diaconiței era „să-i placă să-i ajute pe ceilalți”¹⁴. Ea era consacrată pentru diaconie¹⁵. Oficiul diaconiței nu era un „pas” către preoțime, care se

10 Elaine Pagels, *Beyond Belief, The Secret Gospel of Thomas*, p. 184.

11 J.G. Davies, „Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period” in *Journal of Ecclesiastical History*, 1963; și Evangelos Theodorou, „The Ministry of Deaconesses in the Greek Orthodox Church”, pp. 25-30.

12 Kyriaki Karidoyanes FitzGerald, *Orthodox Women and Pastoral Praxis: Observations and Concerns for the Church in America*, Brookline, Massachusetts, Holy Cross Press, 1988, p. 109.

13 FitzGerald, *Orthodox Women and Pastoral Praxis: Observations and Concerns for the Church in America*, p. 110.

14 FitzGerald, *Orthodox Women and Pastoral Praxis*, p. 110.

15 FitzGerald, *Orthodox Women and Pastoral Praxis*, p. 110.

aplică în cazul diaconului. În schimb, diaconatul „este adevărat și plin de ordine în sine”¹⁶.

Din motive complet necunoscute, rangul de diaconiță a început să dispară la sfârșitul erei bizantine.

Comentariile apologetilor gnosticismului ating niște teme gnostice care se regăsesc în cultura vremii: suspiciunea/neîncrederea legată de tradiție, neîncredere în autoritate, aversiune față de dogmă și declarațiile revelat-obiective ale credinței și întoarcerea individului împotriva instituției. Apare și promisiunea cunoașterii secrete, care este unul dintre motivele pentru care multe din filmele contemporane se bucură de acest succes. Credulii cred că li se împărtășește un secret care a fost ascuns de câteva secole – o mușamalizare sângeroasă și blestemată făcută de o instituție antică foarte puternică. Aceasta a fost dintotdeauna promisiunea gnosticismului: eliberarea de autoritate, buna și individuala cunoaștere a realității și iluminarea care merge dincolo de normalitate. Profesorul de la University of Denver, Carl A. Raschke, în analiza sa pătrunzătoare a gnosticismului modern, *The Interruption of Eternity, Modern Gnosticism and the Origins of the New Religious Consciousness*, explică faptul că gnosticismul este „o religie a revoltei’ împotriva religiei convenționale”:

„Gnosticismul constă într-o rebeliune nu numai împotriva unei structuri opresive și extrem de irelevante a înțelesului religios, ci și împotriva unui sistem social și politic intolerabil, poate privește în mod inconștient ca fiind sursa discomfortului său spiritual. Această relație dintre heterodoxia gnostică și descetățenirea socială poate fi confirmată nu doar prin faptul că această religie își găsește cea mai mare chemare în timpul perioadelor de corupție politică și pierderea autorității coerente, ca și în anarhia din timpurile elene și în ultimele faze ale declinului Romei, dar și în tendința moralității gnostice de a fi deviantă și în mod frecvent antinomică”¹⁷.

16 FitzGerald, *Orthodox Women and Pastoral Praxis*, pp.110-111.

17 Carl A. Raschke, *The Interruption of Eternity, Modern Gnosticism and the Origins of the New Religious Consciousness*, (Chicago, Nelson-Hall, 1980), p. 34. Profesorul Raschke și-a îndreptat în principal atenția filosofică și teologică asupra modernismului, ca în ultimii ani să scrie despre teoria religiei, teologia politică și noile mișcări religioase (A se vedea

Mai simplu spus, gnosticii sau neo-gnosticii sau „căutătorii” au o reputație deja istorică de a se revolta, de a contesta, făcând scene și băgându-și nasul acolo unde consideră că este status quo. Nu există prea multă îndoială legată de faptul că autoritatea, fie că este politică, religioasă, socială sau de orice alt fel, nu este privită cu mare respect în cultura occidentală de azi. Punând sub semnul întrebării și atacând autoritatea a devenit un ritual de trecere pentru mulți tineri și o practică ce dă dependență pentru cei mai bătrâni.

1. Dualismul rațional și promisiunea gnozei

Gnosticismul a reprezentat o mare provocare pentru avântul credinței creștine din cel de-al doilea și al treilea secol. Totuși, în ciuda influenței sale, este o mișcare greu de definit în mod precis din cauza naturii sale ezoterice, ambigue, descentralizate și eclecticice. De exemplu, Karen Leigh King, profesor de Noul Testament și Istorie creștină antică la Universitatea Harvard, scrie:

„De ce este atât de greu să definim gnosticismul ? Consider că problema constă în faptul că un termen retoric a fost confundat cu o entitate istorică. Nu a existat și nu există gnosticism, dacă prin asta ne referim la o entitate religioasă antică cu o singură origine și un set distinct de caracteristici. Gnosticismul este mai degrabă un termen inventat în perioada modernă de la început în încercarea de a defini limitele creștinătății normative. Totuși, s-a ajuns în mod greșit să fie considerat o erezie creștină sau chiar o religie cu drepturi”¹⁸.

În general, gnosticismul este dual, axat pe cunoașterea spirituală ascunsă (gnosis), antagonist față de și neinteresat în timp și istorie, neîncrezător,

Painted Black, From Drug Killings to Heavy Metal Music, The Alarming True Story of How Satanism is terrorizing our communities, San Francisco, Harper, 1990).

18 Karen L. King, *What Is Gnosticism?* Cambridge, Mass, Belknap Press of Harvard University Press, 2003, p. 2. Profesoara King a creat vii dispute la nivel internațional, începând cu anul 2012, prin descoperirea unui text al unui papyrus copt, pe care Alberto Camplani l-a catalogat de la început ca fiind fals. În 2016 a recunoscut și ea că textul este fals. A se vedea articolul lui Ariel Sabar publicat în *The Atlantic*, iunie 2016.

chiar plin de ură împotriva lumii fizice și a trupului omenesc. Gnosticismul caută să scape de limitele timpului și spațiului, să transceadă lumea fizică și istorică și încearcă să obțină mântuirea prin mijloace secretoase și individualiste. Academicianul american James A. Herrick (procupat de noile mișcări religioase) explică faptul că

„în forma sa esențială, gnosticismul reprezintă efortul spiritual sistematic de a scăpa de încorsetările istoriei și a întrupării fizice prin cunoaștere secretă (gnosis) și tehnică (magie). Gnosticii caută să se ridice deasupra mulțimii muritorilor obișnuiți care nu au voința de a rupe lanțurile timpului și a existenței pământești”¹⁹.

În studiul său *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity* (care a fost pentru mulți ani lucrarea de referință despre gnosticism în limba engleză), Hans Jonas explică faptul că „dualismul rațional” al gnosticismului există pe mai multe nivele: „Dumnezeu și lumea, spiritul și materia, sufletul și trupul, lumina și întunericul, binele și răul, viața și moartea”²⁰. Gnosticii antici credeau că adevăratul Dumnezeu nu este numai dincolo de lumea și tărâmul material, ci că nu ar fi avut nimic de a face cu crearea materiei:

19 James A. Herrick, *The Making of the New Spirituality, The Eclipse of the Western Religious Tradition*, Downers Grove, Ill, InterVarsity Press, 2003, p. 179. Vezi pp. 176-203 din cartea lui Herrick pentru o introducere la Gnosticism și la influențele actuale asupra culturii occidentale. James W. Sire a numit această lucrare „o istorie intelectuală lucidă cu importante implicații pentru a naviga printre curente religioase de astăzi”.

20 Hans Jonas, *The Gnostic Religion, The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*, 1958, Boston, Beacon Press, 1963, p. 31. Profesorul Hans Jonas (de origine germană, care a trăit în New York, începând cu 1995) și-a luat doctoratul în filosofie la Universitatea din Marburg cu o teză despre *Der Begriff der Gnosis*, sub îndrumarea lui Martin Heidegger. Profesorul Jonas interpretează gnosticismul din punct de vedere al filosofiei existențialiste. A fost printre primii filosofi care s-a preocupat de chestiunile etice ridicate de știința biologică. De fapt întreaga carieră universitară a profesorului Jonas poate fi împărțită în trei perioade: studii despre gnosticism, studii de filosofie biologică și studii etice.

„Lumea este lucrarea puterilor de jos care deși provin de la El nu-l cunosc pe adevăratul Dumnezeu și obstrucționează cunoașterea Lui în cosmosul deasupra căruia domnește”²¹.

Altfel spus, tărâmul material este rău, iar omul trebuie să scape de el. Acest lucru poate fi realizat numai prin gnosis sau prin cunoașterea secretă a adevăratului Dumnezeu.

Această gnosis își găsește originea în credința că omul nu este făcut pentru această lume materială rea. Profesorul de studii ale filosofiei religiei de la Universitatea Carolina de Nord, Bart Denon Ehrman, autor al *Lost Christianities, The Battles of Scripture and the Faith We Never Knew*, scrie că din punctul de vedere al acestei perspective, sunt captivi aici, încarcerăți. Iar atunci când aflăm cine suntem și cum să scăpăm, putem să ne întoarcem la casa noastră din ceruri”. Ehrman arată cum acest concept rezonază cu cititorii moderni,

„mulți dintre care se simt la fel de alienați de această lume, pentru care această lume nu are sens, cititori care realizează într-un mod foarte profund și semnificativ că nu aparțin acestei lumi”²².

Totodată se întâmplă ca acel caracter individualist, relativist și sincretic al gnosticismului să fie atractiv pentru bărbații și femeile moderne care nu au încredere în Biserică, consideră creștinismul ca fiind împotriva femeii, și care au o viziune negativă asupra oricărei structuri a autorității.

Pagels explică faptul că gnosticii de la începuturi susțineau că

„umanitatea l-a creat pe Dumnezeu, iar astfel, din potențialul său interior a descoperit pentru sine revelația adevărului”²³.

În această formă de gnosticism, care este cunoscut în zilele noastre, mai degrabă fiind în afară sau separat de umanitate, Dumnezeu este creația umanității în sens feurbachian. Mântuirea nu constă în biruirea păcatului prin și cu ajutorul lui Dumnezeu; este mai degrabă vorba de biruirea ignoranței prin cunoașterea de sine²⁴. Ignoranța asigură distrugerea, în timp ce

21 Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, p. 42.

22 Bart D. Ehrman, *Lost Christianities, The Battles of Scripture and the Faith We Never Knew*, New York: Oxford University Press, 2003, p. 114.

23 Pagels, *Gnostic Gospels*, p. 122.

24 Pagels, *Gnostic Gospels*, pp. 124-24.

cunoașterea de sine furnizează eliberarea și scăparea de suferință. Aceasta înseamnă că Iisus Hristos nu a fost Dumnezeu-Omul care a venit să mântuiască lumea de păcat, așa cum cred creștinii ortodocși, ci „învățătorul, revelatorul și stăpânul spiritual” care este doar uman dar care arată calea „lui Hristos”. În învățătura gnostică, Iisus Hristos nu este mai mareț decât novicele, dar îl va ajuta pe novice să-l transeadă prin cunoaștere și „conștiința lui Hristos”.

2. Genul gnostic

În legătură cu femeile și rolul acestora în grupurile gnostice, există două lucruri care ies în evidență ca fiind importante. În primul și în primul rând, limbajul scrierilor gnostice, mitologia și vederea despre lume este în mod emfatic una bazată pe gen. Ființa umană, la fel ca și cosmosul întreg și entitățile divine sunt clasificate în funcție de o ierarhie a creației și sunt stratificate nu doar în funcție de liniile extrem de duale de material/spiritual, inferior/superior, impur/pur, dar și în funcție de genul masculin/feminin. În al doilea rând, este important să subliniem faptul că genul feminin în literatura creștină gnostică este în mod normal un simbol al senzualității, al materialității și al inferiorității în comparație cu opusul său masculin. Se consideră că-i lipsește ceva și că are nevoie de o completare sau transcendență. Mai mult încă, există două căi prin care femeia se poate mântui. Amândouă au ca scop înfrângerea feminității femeilor și reconfigurarea limitării umane a genului, ca să poată fi depășit. Aceste două căi de obținere a mântuirii se pot dobândi fie prin practica unui ascetism extrem ca abținerea sexuală și post negru, fie printr-un libertinism extrem, ca excesul sexual. În primă fază, practicile ascetice extreme atât pentru bărbați cât și pentru femei le-a determinat separarea de societate. Calea lor individuală spre mântuire reprezenta o provocare pentru instituționalizarea Bisericii. Clement al Alexandriei, de exemplu, relatează despre învățăturile gnosticilor și scrie că aceștia erau asceți care „respingeau căsătoria și nașterea pruncilor”²⁵. El descrie într-o lumină negativă ascetismul gnostic pentru că, după părerea lui, izvorăște din niște atitudini radical anti-cosmice. Prețuirea reproducerii sexuale este anulată în literatura gnostică pentru că simbolizează „lucrările femeii” pe care Iisus Hristos a venit să o distrugă²⁶. Sintagma ezoterică

25 Clement Alexandrinul, *Stromata* 3.45.

26 Clement Alexandrinul, *Stromata* 3.

„lucrările femeii” desemnează reproducerea umană, nașterea și denaturarea, care sunt învinse prin abținerea și transcendența experimentată în funcție de gen. Cel mai adesea, transcendența sexualității umane și a genului sunt reprezentate ca fiind o transcendență a feminității, atât în sens concret cât și abstract. Astfel, de exemplu, în *Evanghelia după Toma*, Iisus îi promite Mariei că o va face „bărbat”²⁷, ca și ea să poată deveni egală celorlalți discipoli și să poată moșteni Împărăția Cerurilor. Iisus afirmă:

„Iată, eu o voi călăuzi [în așa fel] ca s-o fac bărbat, ca să fie și ea un suflet viu asemenea vouă, bărbaților. Căci orice femeie care se face bărbat va intra în Împărăția Cerurilor”²⁸.

În acest sens, deși existența și sexualitatea după gen sunt considerate a fi negative, genul feminin este privit ca inferior celui masculin și având nevoie de transformarea din femeie în bărbat.

A doua posibilitate de obținere a mântuirii îmbrățișată de gnostici este opusul radical a ceea ce tocmai am menționat. Unii gnostici se presupune că luau parte la practici extravagante și imorale care atrăgeau după sine sex și orgii. Sf. Irineu de Lyon, un apologet creștin din secolul al doilea descrie practici similare și îi pune sub acuzație pe discipolii unui bărbat numit Marcus. Sf. Irineu îl numește pe acest conducător religios șarlatan și seducător al femeilor naive care sunt ușor păcălite de acesta. Sf. Irineu scrie: „El e devotat mai ales femeilor și acestea sunt pentru el ca o bună-mireasmă. Ele sunt îmbrăcate elegant și au o mare avere, fapt pentru care el caută, în mod frecvent, ca acestea să fie împreună cu el, adresându-se către ele în acest mod seducător:

„Sunt dornic să te fac părtașa Harului meu, căci Tatăl tuturor mă face să văd încontinuu îngerii dinaintea feței Sale. Acum locul îngerului tău este al nostru și suntem de aceea datori să devenim una. Primește mai întâi din mine și de la mine darul Harului. Împodobește-te ca o mireasă care își așteaptă mirele, pentru ca să fii cât mai bine pregătită, pentru ceea ce sunt eu și eu sunt ceea ce tu vrei. Aprindeți ochiul de lumină din camera de nuntă. Primește de la mine un soț și fii afectuoasă cu

27 *Evanghelia după Toma*, Logion 114.

28 *Evanghelia după Toma*, Logion 114.

el, după cum dorești ca el să fie primit de către tine. Iată harul vine peste tine: deschideți gura și prorocește!”²⁹.

Spre deosebire de perechile lor ascetice, acești gnostici vedeau mântuirea și izbânda asupra diviziunii bărbat/femeie prin uniunea celor doi, mai degrabă decât prin transcendența sexualității umane și a limitărilor de gen. În ambele scenarii, categoriile de gen (bărbat/femeie) sunt contestate și până la un anumit punct revizuite. Fie prin practica ascetismului, fie prin cea a libertinismului, gnosticii percepeau categoriile existente ca obstacol și încercau să imagineze moduri prin care acestea pot fi anulate și transformate.

3. Creștinism și pseudo-religiozitate

Un alt concept cheie adoptat de multe grupuri gnostice și o idee care este faimoasă în rândul feministelor moderne a fost cea a „Divinității androgine”, o zeitate care reprezintă un echilibru perfect între feminin și masculin. Unele grupuri gnostice credeau că divinul ar trebui să fie considerat „masculo-feminin, puterea bărbătească și femeiască”. Alte grupuri gnostice susțineau că termenii erau meniți să fie doar niște metafore, din moment ce în realitate, divinul nu este nici masculin, nici feminin. Un al treilea grup a sugerat că se poate descrie Sursa primară fie în termeni masculini, fie feminini, căci depinde de context ce aspect se intenționează să se sublinieze. Pagels adaugă:

„susținătorii acestor viziuni diverse au convenit asupra faptului că divinul trebuie înțeles în termenii unei relații armonioase și dinamice a opozițiilor, un concept care poate fi înrudit cu viziunea răsăriteană de yin și yang, dar care rămâne străin de iudaismul și creștinătatea ortodoxe”³⁰.

29 Sf. Irineu de Lyon, *Adversus haeresis*, vol. 1, cap. al XIII-lea, 3.

30 Pagels, *Gnostic Gospels*, p. 51. Androgin poate să însemne fie că posedă caracteristicile ambelor genuri (hermafrodit), fie că îi lipsesc caracteristicile ambelor genuri (fără gen). Există un oarecare sens în care este adevărat să spui ambele lucruri despre Dumnezeu. Dumnezeu posedă perfecțiunile atât a bărbaților, cât și a femeilor, iar Dumnezeu nu este nici bărbat, nici femeie. Manfred Hauke scrie că „Imagini ca și ‘Tatăl’ pentru prima Persoană Divină și ‘Fiul’ pentru cea de a doua trebuie interpretate ca analogii. Nu exprimă mai deloc un element de similitudine, în timp ce deosebirile dintre ei sunt multe” („God

Zeitatea gnostică este atât un zeu, cât și o zeiță, iar gnosticii i-au disprețuit pe creștinii pentru că „i-au suprimat” natura feminină a divinității. În Codul lui DaVinci (*The Da Vinci Code*, 2003, Doubleday), Langdon îi ține o prelegere lui Sophie despre asta, spunându-i că Prioria din Sion crede că Împăratul Constantin și succesorii săi „au convertit cu succes lumea de la un păgânism matriarhal la o creștinătate patriarhală” prin folosirea „unei campanii de propagandă care demoniza sacrul feminin”, distrugând venerația de zeiță și asigurându-se că religia modernă va fi masculină³¹. Romanul lui Brown le spune cititorilor că această suprimare a dus la o umanitate deformată și neechilibrată, peste măsură masculină și lipsită de echilibrul feminin: „Zilele zeiței erau sfârșite. Orologiul a sunat. Mama pământ a devenit o lume a bărbatului, iar zeii distrugerii și a războiului își luau prada lor”. Cititorii au fost informați că „egoul masculin” a fost cuprins de amoc, fără a fi echilibrat sau controlat deloc de complementul său feminin. Acest lucru a dus la îndepărtarea sacrului feminin în viața modernă”, ceea ce a avut ca rezultat niște vieți neechilibrate, „război alimentat de testosteron”, societăți care detestă femeile și „o lipsă de respect crescută pentru Mama Pământ”³².

Concepția ortodoxă despre bărbat și femeie este unică în vitalitate, specifică, completivă și relațională. Ar trebui să examinăm diferențele dintre bărbat și femeie, amândoi fiind creaturi ale lui Dumnezeu. Kyriaki Karidoyanes FitzGerald scrie despre asemănările și diferențele dintre bărbat și femeie în felul următor: „Mai întâi, persoanele masculine și feminine sunt egale, dar diferite. Natura umană este exprimată în persoane care sunt fie masculine, fie feminine. Atât bărbații, cât și femeile sunt întru totul umani, dar nu la fel. Diferența dintre bărbați și femei nu este doar legată de sex, ci este o diferență de a fi care este înrădăcinată în esența însăși a creației și se manifestă în modul specific a firii umane”³³.

or Goddess? Feminist Theology, What Is It? Where Does it Lead?” San Francisco, Ignatius Press, 1995, p. 149). Multe feministe insistă asupra faptului că imaginile folosite pentru Dumnezeu trebuie să fie „echilibrate” cu imagini feminine ca act de „democratizare”. Pentru o tratare mai detaliată a acestui subiect, vezi Hauke, *God or Goddess?* pp. 135-160.

31 *The Da Vinci Code*, p. 124.

32 *The Da Vinci Code*, pp.125-26.

33 Kyriaki Karidoyanes FitzGerald, „Orthodox Women and Pastoral Praxis, Observations and Concerns for the Church in America”, *Orthodox Perspectives on Pastoral Praxis*, Theodore Stylianopoulos, editor, Brookline, Holy Cross Press, Massachusetts, 1988, p. 107.

Profesorul FitzGerald mai arată că femeile ar putea „să-și manifeste în-sușirea personală a sanctității în comunitatea creștină așa cum o vor face și alți credincioși de gen masculin”.

Ea precizează:

„Vor fi alte vremuri în care darurile personale ale femeilor, inclusiv darul specific al feminității se vor putea prezenta ca varietate și complementaritate la darurile aduse Bisericii de către bărbați”³⁴.

Sf. Ioan Gură de Aur a recunoscut în mod special atributele femeilor și a afirmat egalitatea femeii cu bărbatul. El scrie că

„femeile îi depășesc pe bărbați în demnitatea solemnă, în pasiunea și în devotamentul lor – [ținând post] pentru dragostea lui Hristos”³⁵. Ioan Hrisostom subliniază că femeia este „plină de sentimente și mai înclinată spre compasiune”³⁶

și posedă virtuțile carității, dăruirii de pomană, preocupare pentru cei nevoiași, înțelepciune, stăpânire de sine, moderație a dorințelor, discreție și temperare³⁷. În esență, Patriarhul Constantinopolului consideră femeile ca fiind mai „potrivite pentru îngijirea bolnavilor decât bărbații”³⁸. Sf. Ioan Hrisostom „insistă și asupra asemănării ontologice absolute dintre bărbat și femeie, din moment ce amândoi au o natură umană identică: femeia are „aceeași esență (tes autes ousias) ca și bărbatul”³⁹. După teologul Paul Evdokimov, această homoioteta sau asemănare a ființei ar însemna că darurile femeii „sunt diferite de ale bărbatului”⁴⁰. Evdokimov mai spune

34 FitzGerald, „Orthodox Women and Pastoral Praxis”, p. 125.

35 Efthalia Makris Walsh, „Loving God--A Woman's Service in the Church”, a paper delivered at St. Andrew's Greek Orthodox Church, South Bend, Indiana, și printat în *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 38, nos. 1-4, 1993, p. 329.

36 Makris Walsh, „Loving God – A Woman's Service in the Church”, p. 329.

37 Makris Walsh, „Loving God – A Woman's Service in the Church”, p. 329.

38 David C. Ford, *Women and Men in the Early Church: The Full Views of St. John Chrysostom*, Pennsylvania, South Canaan: St. Tikhon's Seminary Press, 1996, p. 197.

39 Ford, *Women and Men in the Early Church*, p. 138.

40 Elisabeth Behr-Sigel, *The Ordination of Women, An Ecumenical Problem*, o lucrare rostită la coloctiul intitulat „Women and Ministry,” revizuită în decembrie 1990.

și că „sacerdoțiul unei femei nu este doar în funcția sa, ci în natura sa”⁴¹. Înțelegem că Dumnezeu a creat aceste diferențe între natura masculină și feminină ca să se completeze unul pe celălalt în lucrarea lor spre slavă în Împărăția Sa. Aceste diferențe de gen ne pot face să vedem circumstanțele diferite, să experimentăm altfel emoțiile, să abordăm situațiile în moduri unice, lucruri semnificative pentru chestiunea „sacerdoțiului” feminin unic. Ioan Hrisostom se referă la rolurile femeii ca „roluri temporare, pământeste” și observă că în „rolurile sociale tipice ale femeilor din vremea sa – în care fie în familie, fie în Biserică, fie în societate, ele erau în general supuse conducerii bărbaților”⁴². Totuși, David Ford, profesor la St. Tikhon’s Orthodox Seminary în nordul statului Pennsylvania dă un răspuns acestei afirmații în cartea sa *Women and Men in the Early Church: The Full Views of St. John Chrysostom*. Profesorul Ford arată că

„aceste modele generale de conducere masculine nu vor să spună că femeile nu pot avea roluri de conducere”⁴³.

4. Diada gnostică sau despre umanitatea „completă”

Mulți gnostici credeau nu doar că adevărata Divinitate⁴⁴ este androgină, ci și că umanitatea trebuie să fie androgină sau „masculino-feminină”. Unii gnostici interpretau Geneza 1, 27 ca spunând că Dumnezeu a creat „masculin-feminin” și nu „masculin și feminin”. Anumite texte gnostice descriu Divinitatea ca având „Putere bisexuală” și declară că umanitatea este o „ființă masculină-feminină”. Există trimiteri la Divinitate ca fiind Tată și Mamă – „o diadă” a masculinului și femininului.⁴⁵ Această concentrare

41 Behr-Sigel, *The Ordination of Women, An Ecumenical Problem*, p. 29.

42 Ford, *Women and Men in the Early Church*, p. 240.

43 Ford, *Women and Men in the Early Church*, p. 249.

44 O premisă esențială pentru Gnosticism a fost că Dumnezeu acestei lumi – Dumnezeuul evreilor și creștinilor – este o ființă sau un grup inferior care a creat această lume împotriva dorințelor adevăratului Dumnezeu care este transcendent și „ascuns de toate creaturile și poate fi cunoscut prin conceptele naturale” (Jonas, *Gnostic Religion*, p. 42). Aceste ființe inferioare sunt adesea numite arhoni și guvernează în mod tiranic lumea și îl țin „pe omul interior” al oamenilor pentru a nu fi eliberat de tărâmul material și să se întoarcă la adevăratul Dumnezeu. Vezi Jonas, *Gnostic Religion*, pp. 42-47.

45 Vezi Pagels, *Gnostic Gospels*, pp. 56-57.

asupra idealului androgin este denumită în lucrările gnostice contemporane ca și „plenitudine”, un termen preferat de către multe feministe⁴⁶. Fără îndoială, „Adam, singur, nu este și nu poate fi, chip și slavă a lui Dumnezeu” (1 Corinteni 11, 7) fără Eva⁴⁷. Într-o lucrare, Elisabeth Behr-Sigel spune că „Duhul, prezent și activ în Biserică, nu impune nicio constrângere: El inspiră, convinge și vindecă”⁴⁸, sugerând că Duhul Sfânt nu vizitează doar bărbații. Acum înțelegem că bărbații și femeile sunt create din aceeași „substanță” pentru a se completa unul pe celălalt și că atributele fiecărui gen sunt necesare pentru construirea Împărăției lui Dumnezeu.

Neognosticul Margaret Starbird se referă în repetate rânduri la „paradigma de parteneriat”⁴⁹ pe care o descrie fiind „imaginea divinității atât Mire cât și Mireasă”. Ea explică faptul că acest lucru este necesar pentru ca „psihicul colectiv” al umanității să fie vindecat, să devină întreg și restaurat. Care este scopul esențial al acestui lucru?

„Trebuie să ne apreciem sentimentele și emoțiile, intuițiile, experiențele, sinele nostru. Trebuie să ne onorăm călătoria”⁵⁰.

Se pare că plenitudinea înseamnă autoabsorbție și narcisism.

46, „Pentru curentul principal al androginișmului din teologia feministă este fundamentală teza că fiecare persoană combină în ea însăși atât aspecte „feminine”, cât și „masculine”. Aici pare a fi crucial să ajungi la o stare de „plenitudine” echilibrată (*Hauke, God or Goddess?*; vezi pp. 100-117 pentru abordarea completă a subiectului).

47 Kyriaki Karidoyanes FitzGerald, „The Ministry of Women in the Orthodox Church, Some Theological Presuppositions”, *Journal of Ecumenical Studies*, 1983, p. 562.

48 Behr-Sigel, *The Ordination of Women, An Ecumenical Problem*, p. 29.

49 Margaret Starbird, *The Goddess in the Gospels, Reclaiming the Sacred Feminine*, Rochester, Vt., Bear, 1998, pp. 145, 153. M. Starbird, *The Woman with the Alabaster Jar, Mary Magdalen and the Holy Grail*, (1993 Starbird recunoaște că a întors spatele învățăturilor ortodoxe (a fost un pedagog religioasă) după ce a citit Holy Blood, Holy Grail în anii 80: „Cu cât mai profund eram implicată în lucrare, cu atât mai clar îmi era că exista o substanță reală în teoriile lăsate de lectura Holy Blood, Holy Grail. Treptat m-am găsit cu totul câștigată de dogmele centrale ale ereziei Graalului, aceeași teorie pe care la început am discreditat-o” (*The Woman with the Alabaster Jar*, XX-XXI). Holy Blood, Holy Grail (New York, Dell, 1983) a fost scrisă de Michael Baigent, Richard Leigh și Henry Lincoln.

50 Starbird, *The Goddess in the Gospels*, p. 145.

Ideea unui androgin, o umanitate „completă” apare în Codul lui da Vinci. Vorbind cu Sophie despre Mona Lisa, Langdon pretinde că Mona Lisa nu este „nici bărbat, nici femeie”, ci un portret androgin care este „o fuziune a amândurora”⁵¹.

„Aceasta este o iluzie a lui Langdon (și Brown), pentru că istorici reputați de artă s-au pus de acord că potretul nu are nimic de a face cu androginitatea, ci este doar un tablou măiestru al unei doamne italiene (cel mai probabil al Mona Lisei Gheradini, soția negustorului Francesco del Giocondo). Totuși, ideea că Mona Lisa ar descrie un androgin se potrivește cu credințele gnostice potrivit cărora cei care erau iluminați de gnoză trebuiau să fie în pereche, bărbat și femeie, formând un întreg perfect, sau o siziege. Astfel, Iisus ar fi avut nevoie de un complement feminin care să-l facă complet; în scrierile gnostice acea femeie, „consoarta lui Iisus” este evident Maria Magdalena”⁵².

În articolul apărut în *The Lay Ministries Resource Handbook*, Phyllis Meshel Onest, director al Religious Education for the Greek Orthodox Diocese din Pittsburgh, descrie impactul Noii Legi aduse de Hristos:

„În Noul Testament a spart bariera veche de sute de ani care exista între femei și bărbați. Deși rabinii nu le includeau pe femei în grupul lor de ucenici și nu le ofereau acestora învățătură spirituală, Iisus le-a vizitat și le-a învățat pe prietenile sale Maria și Marta, care se regăseau printre discipolii săi. Mai existau și alte femei printre discipolii Săi. Sf. Pavel le considera ca fiind colaboratoare loiale. El depindea de ele pentru propovăduirea Evangheliei. El a vorbit despre fecioare devotate și văduve... Febe a fost printre primele diaconițe. Sf. Pavel a scris despre ea ca a fost ‘un ajutor pentru mulți și mai ales pentru mine’⁵³.

51 *The Da Vinci Cod*, p. 102.

52 Carl E. Olson, *The Da Vinci Hoax*, Ignatius Press, San Francisco, 2004, pp. 53-54.

53 Phyllis Meshel Onest, „Women’s Role in the Church: One Woman’s Perspective”, *The Lay Ministries Resource Handbook*, Orthodox Church in America, Department of Lay Ministry.

Punerea în legătura a acestor noțiuni gnostice antice cu atacurile ideologice feministe împotriva credințelor creștine istorice, mai ales acelea a preotului bărbat, ar trebui să fie evidentă. Dacă genurile masculin și feminin nu sunt unice în vitalitate, ci egale, căci așa cum predică Biserica, ci sunt rezultate ale unei antropologii incomplete, atunci nu există motiv să ținăm femeile departe de „autoritatea preoțească”. Dacă nu există diferențe sau distincții esențiale între bărbați și femei, atunci refuzul Bisericii de a hirotonisi femei este doar o dovadă de misoginie, nu de adevăr teologic sau doctrinar. Această legătură ideologică este aparentă în activitățile grupurilor religioase feministe, ca și „Biserica femeilor”, care sunt concentrate pe hirotonisirea femeilor ca și preoți (sau preotese). Astfel de grupuri insistă că Biserica de la început a fost o comunitate egalitară și că scripturile gnostice furnizează o imagine mai adevărată a ceea ce Domnul Iisus Hristos a intenționat să fie comunitatea creștină. Mântuirea „constă în cunoașterea sinelui”, care este „un principiu de bază al gnosticismului antic”⁵⁴. Creștinătatea devine orice dorește individul pe baza subiectivității și ideologiei, nu a obiectivității și teologiei.

54 Hauke, *God or Goddess?*, p. 208. Vezi pp. 205-215 pentru o examinare a părerilor feministe despre Biserică.

IMPLICAREA PREOȚILOR ORTODOCȘI ROMÂNI ÎN INSTALAREA ADMINISTRAȚIEI ROMÂNEȘTI DIN JUDEȚUL ARAD, LA SFÂRȘITUL ANULUI 1918 ȘI ÎNCEPUTUL ANULUI 1919

Prof. Univ. Dr. Corneliu PĂDUREAN
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract

A process of installation of Romanian along with Hungarian authority began after the settlement of the Romanian National Council in Arad on November 2nd 1918 in the localities of Transylvania and Hungary which were mostly inhabited by the Romanians. The process was organized by the local Romanian national councils and the Romanian national guards. The same phenomenon had also taken place in Arad County. An important role in this action was played by the rural Romanian elite, consisting of priests, teachers, village notaries. The documents kept at the County Service of the National Archives of Arad in the Fund of the National Council of Arad contain a series of information regarding the role of priests. We want to highlight this fact through our work.

Keywords:

involvement, priests, administration, Arad, county.

După crearea la Budapesta a Consiliului Național Român în data de 30 octombrie 1918, acest organism central al românilor aflați între granițele statului maghiar s-a mutat la Arad, unde a funcționat în casa lui Ștefan Cicio-Pop, începând cu data de 2 noiembrie și până la dizolvarea sa. La scurt timp, în data de 6 noiembrie, a fost lansat un manifest intitulat Către Națiunea Română, semnat de către Ștefan Cicio-Pop. Acest important document emis de către Consiliul Național Român Central (C.

N. R. C.) a stat la baza organizării românilor din cele 26 de comitate din Ungaria, unde ei reprezentau etnia majoritară. Documentul cerea românilor să primească între ei „cu încredere bărbații trimiși de Consiliul Național Român între voi cu scopul de vă lumina și ajuta”¹. Cu alte cuvinte, de a le explica noua situație politică în care se aflau românii după citirea de către Alexandru Vaida-Voevod, în data de 12 octombrie 1918 în Parlamentul de la Budapesta, a Declarației de independență a românilor din Ungaria. Pe de altă parte, trimișii (exmișii în documentele timpului) C. N. R. C. trebuiau să-i ajute să-și constituie consiliile naționale române locale și gărzile naționale române locale. „Constituiți-vă imediat în gardă locală, în care poate fi primit fiecare om de cinste fără deosebire de neam și lege”², se preciza în documentul mai sus amintit.

Desigur, apelul lansat de către C. N. R. C. îi viza în primul rând pe frunțașii satelor, pe preoți, învățători și pe cei mai buni gospodari, care prin munca lor au dovedit că pot să aibă un rol în conducerea și coordonarea co-naționalilor lor. Ca de atâtea ori pe parcursul zbuciumatei lor istorii, românii și-au găsit, și de data aceasta, liderii de la care așteptau explicarea vremurilor pe care le trăiau și călăuzirea lor în acțiunile pe care urmau să le întreprindă.

Cu toate că ierarhii celor două biserici românești nu au adoptat nici o poziție oficială față de constituirea C. N. R. C. și apelul pe care l-a acesta l-a lansat, preoții satelor s-au alăturat acțiunii politice a populației românești din Transilvania din toamna anului 1918.

Ziarul *Românul*, în așteptarea poziționării bisericii față de noile realități din Transilvania, sperând să grăbească prin aceasta decizia ierarhilor români, a publicat un anunț referitor la atitudinea bisericii romano-catolice: „Preoțimea catolică în urma circulării episcopului Dr. Ottocar Prohaszka s-a declarat pe lângă sfatul național maghiar. Episcopii noștri încă nu au luat dispoziții ca preoțimea română să adereze la Consiliul Național Român”, comenta respectiva publicație³.

Primul semnal a venit din partea Episcopului de la Caransebeș, dr. Miron Cristea. Acesta a transmis în 26 octombrie (st. v.), de ziua Sf. Mare Mucenic Dimitrie, o circulară adresată clerului din eparhia Caransebeșului.

1 *Românul*, Anul VII, nr. 1 din 26 oct./8 nov. 1918, p. 2

2 *Românul*, Anul VII, nr. 1 din 26 oct./8 nov. 1918, p. 2

3 *Românul*, Anul VII, nr. 2 din 28 oct./10 nov. 1918, p. 4.

După ce se amintește de constituirea „Consiliului sau sfatul națiunii române”, se preciza:

„El este în aceste timpuri de prefacere, cea mai înaltă autoritate națională a poporului român, care și în munca din viitor imploră mereu ajutorul lui Dumnezeu”⁴.

În consecință, preoții erau îndemnați ca la ectenii și pomeniri, să fie pomenit „marele sfat al națiunii române”⁵.

În ziua următoare publicării circularei, articolul de fond al Românului era intitulat „Preoți cu crucea-n frunte!”. Încurajat de circulara hotărâtului episcop de la Caransebeș, precum și de atitudinea episcopului greco-catolic de la Lugoj, dr. Valeriu Traian Frentiu, ziarul lansa un îndemn:

„Preoți și învățători, ziua vieții a sosit și pentru neamul românesc. ... pregătiți oamenii pentru marele praznic care va aduce obșteasca înfrățire, obșteasca fericire și obștească viitor ...”⁶.

După eșuarea tratatelor româno-maghiare de la Arad din 13-14 noiembrie 1918 și anunțul convocării Adunării Naționale de la Alba Iulia, ierarhii bisericilor românești din Transilvania și Banat au declarat de ziua Sfinților Arhangheli Mihail și Gavril (st. v.), că recunosc

„Marele Consiliu Național Român de reprezentantul și conducătorul politic al națiunii române din Ungaria și Transilvania”⁷.

Adeziunea era semnată de către Ioan I. Papp, Episcop ortodox al Aradului și locțiitor de mitropolit, de dr. Radu Demetriu, Episcop greco-catolic al Oradiei, de dr. E. Miron Cristea, Episcop ortodox al Caransebeșului, de dr. Valeriu Traian Frentiu, Episcop greco-catolic al Lugojului și dr. Iuliu Hosszu, Episcop greco-catolic al Gherlei.

La momentul acestui anunț, majoritatea preoților din parohii erau cuprinși în acțiunea de instaurare a administrației românești. În cele 26 de comitate solicitate în timpul tratatelor de la Arad, alături de autoritățile maghiare, românii și-au creat propriile organisme administrative. Ei nu au mai așteptat să vadă poziția oficială a ierarhilor lor. Pentru ei a fost mai

4 *Românul*, Anul VII, nr. 3 din 30 oct./12 nov. 1918, p. 4.

5 *Românul*, Anul VII, nr. 3 din 30 oct./12 nov. 1918, p. 4.

6 *Românul*, Anul VII, nr. 4 din 31 oct./13 nov. 1918, p. 1.

7 *Românul*, Anul VII, nr. 13 din 11 /24 nov. 1918, p. 1.

importantă dorința comunității în slujba căreia se aflau, punându-se ca și de atâtea ori în istorie în fruntea ei, decât șovăiala ierarhilor lor.

În cele ce urmează vom prezenta exemple de preoți care au fost în toamna anului 1918 și începutul celui următor, în fruntea acțiunii de instaurare a administrației românești în comitatul/județul Arad. Documentele aflate la Serviciul Județean al Arhivelor Naționale Arad (S. J. A. N. A.), în Fondul Consiliului Național Român Arad, reprezintă sursa primară a investigației noastre.

Cazurile de preoți implicați în evenimentele desfășurate în segmentul temporal mai sus amintit, vor fi prezentate în ordinea alfabetică a localităților în care aceștia au fost prezenți. Datele calendaristice prezente în acest material sunt conforme cu calendarul Gregorian. În documentele consultate de către noi, procesele-verbale aveau precizate datele ambelor stiluri de calendare pe care le utilizau românii.

În localitatea Apateu, bunăoară, la data de 30 decembrie 1918 a avut loc o adunare populară (poporală, în textul original), care a ales membrii consiliului național român, antistia comunală precum și doi gardiști (ploeși, în textul original). Comisarul (reprezentantul n.n.) Consiliului Național Român Comitatens din Arad (C. N. R. C. A.) a fost părintele Atanasie Căpitan. Acesta, după ce constată că adunarea populară a fost convocată din timp prin baterea tobei, a arătat scopul întrunirii și a deschis adunarea.

Se pare că întrunirea a fost convocată deoarece vechiul consiliu național și-a prezentat demisia. Adunarea a luat cunoștință de demisia acestuia dar a refuzat-o pe cea a președintelui, care era tocmai părintele Atanasie Căpitan. La insistențele poporului prezent acesta a acceptat să fie și pe mai departe președinte al consiliului național român local⁸.

La Bătania, care făcea parte în anul 1918 din comitatul Cenad, preotul Simeon Cornea a răspuns solicitării venite de la C. N. R. C. A., referitoare alegerile pentru consiliul național român și la alegerea antistiei comunale. În corespondența pe care a purtat-o, a comunicat că la Bătania populația majoritară este cea maghiară, motiv pentru care nu a fost înființat un consiliu național român. În consiliul național maghiar erau însă, conform spuselor preotului, 15 români „...guralivi, cari fac mai multă gălceavă ca toți ceilalți”⁹.

8 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 1-2.

9 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 5.

Pe de altă parte, atrage atenția C. N. R. C. A, asupra domeniului Mezöhegyes, unde erau aproximativ 800 de români care munceau ca servitori, conform spuselor preotului. Tot el preciza că, românii din localitatea respectivă nu aveau reprezentant în C. N. R. C. A. Din acest motiv, preotul s-a recomandat pe sine ca reprezentat al românilor din Mezöhegyes. Finalul corespondenței datată 19 decembrie 1918 era încheiată de către preot, cu următoarele gânduri: „La noi stările sunt foarte încurcate. Ar fi foarte de dorit ca odată să fie cuprins teritoarele destinate”¹⁰.

Și în cazul localității Bătuța, documentele ne indică prezența unui preot la evenimentele care s-au desfășurat. Este vorba de Dumitru Maci, paroh în localitatea Căpruța¹¹, care în calitate de reprezentat al C. N. R. C. A. a condus în data de 22 decembrie alegerea primarului, a casierului comunal precum și a patru membri ai notariatului din Căpruța¹².

În comuna Buhani în schimb, preotul Ioan Giurgiu a fost ales, în ședința din data de 18 decembrie 1918, în funcția de președinte al consiliului național român comunal alături de alte 12 persoane¹³. Adunarea de alegeri a avut loc în biserica din localitate. Din acest motiv, jurământul de fidelitate depus de către membrii consiliului național român a avut un caracter și mai solemn.

Preotul Dumitru Maci a fost prezent ca și delegat al C. N. R. C. A. și în localitatea Căpruța. În data de 15 decembrie 1918, adunarea pe care a condus-o a ales primarul, casierul și pe cei patru membri ai sfatului notarial de la Căpruța¹⁴.

Și în cazul localității Dieci, delegatul C. N. R. C. A. a fost tot un slujitor al bisericii. Este vorba de preotul Georgiu Lușsa. Acesta a condus, în data de 28 noiembrie 1918, adunarea poporului din comuna Dieci. La această adunare au participat și persoane cu drept de vot din Revetiș și Roșia. Scopul adunării a fost alegerea și constituirea Consiliului Național Român din Dieci, precum și alegerea notarului cercual. În calitate de reprezentant al C. N. R. C. A., părintele Georgiu Lușsa a dat citire listei care

10 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 5.

11 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 38.

12 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 6-7.

13 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 9.

14 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 11-13.

cuprindea membrii consiliului național local, lista fiind aprobată fără nici o modificare¹⁵.

Se pare că preotul Dumitru Maci a avut o activitate intensă în luna decembrie a anului

1918. Din procesele verbale consultate de către noi, zona lui de acțiune a fost Valea Mureșului.

La data de 18 decembrie 1918 îl găsim la Dumbrăvița, tot în calitate de delegat al C. N. R. C. A. De data aceasta a prezidat adunarea de alegere a primarului și a casierului comunal¹⁶.

Același harnic preot a fost delegat să participe în ziua de 29 decembrie 1918, la ședința de alegere a primarului, a casierului din comuna Groși și a celor patru membri ai sfatului notarial de la Căpruța. Fără să cunoaștem motivele, el nu a mai putut participa, fiind delegată altă persoană din localitatea unde urma să se desfășoare adunarea¹⁷.

La Gurahonț¹⁸, cu ocazia formării comitetului și a gărzii naționale române în data de

8 noiembrie 1918, președinte al consiliului național comunal a fost ales preotul Virgil Bulz. Conform procesului verbal al adunării, la ea au participat aproape toți locuitorii comunei Gurahonț, fără deosebire de origine etnică sau credință.

Același preot Virgil Bulz a fost prezent și la Honțisor, la alegerea președintelui și a notarului consiliului național comunal¹⁹.

În data de 10 noiembrie 1918 în comuna Mândruloc²⁰ s-a desfășurat adunarea populară la care a fost ales consiliul național român și antistia comunală. Adunarea a fost deschisă de către preotul Iancu Ștefănuț, care a prezentat situația din țară (Ungaria n.n.) și cea din comună. A amintit și de recunoașterea dreptului popoarelor la autodeterminare²¹. Aceasta însemna

15 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, nr. actului 6/ 1918, fila 1-2.

16 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 31-34.

17 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 38-39.

18 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 40.

19 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 43.

20 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1918 2/1918, fila 5.

21 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 2/1918, fila 3-4.

spunea el, că stă în voința poporului „să fie condus de oameni cari au deplină încredere a poporului”²².

În consecință, a propus alegerea unui consiliu național format din 12 membri, bărbați cari să fie „expresiunea dorinței întregului popor”. Cu totalitatea voturilor, adunarea a ales membrii consiliului național comunal, preotul Iancu Ștefănuț fiind președinte. La final, acesta a anunțat că în următoarea ședință a consiliului, membrii săi vor trebui să depună jurământul de credință către C. N. R. C. de la Arad.

În data de 23 noiembrie, Consiliul Național Român din Mândruloc sub președinția preotului Iancu Ștefănuț s-a întrunit pentru alegerea provizorie a antistiei comunale precum și pentru împărțirea grâului care a fost rechiziționat în timpul războiului²³.

După ce constată lipsa antistiei comunale, considerată ca fiind demisionată, preotul Iancu Ștefănuț a propus alegerea unui primar, a unui vice-primar, a unui casier comunal și a unui jurat. După aceasta, membrii consiliului național au trecut la alegerea celor patru persoane.

Tot cu același prilej, preotul Constantin Mihulin, președintele Consiliului Național Român din Cicir, a propus Consiliului Național din Cicir alegerea, și aici, a antistiei comunale provizorii. Propunerea a fost primită și s-a trecut la alegerea membrilor antistiei.

După aceasta, președinții celor două comitete naționale române au solicitat votul ambelor comitete pentru împărțirea grâului rechiziționat și a aceluia care era în exces, la unii locuitori din comună.

Pentru ambele comune, cele două comitete conduse de către cei doi preoți au hotărât restituirea grâului în cantitatea rechiziționată. Totodată, s-a hotărât ca acei locuitori care reprimeau grâul să nu poată să-l vândă, fiind obligați a-l pune dispoziția aceluia care aveau nevoie, desigur contra cost, la prețul maximal de 60 coroane.

Cei doi preoți, în calitatea lor de președinți ai consiliilor naționale române din Mândruloc și Cicir, au propus în ședința reunită a celor două consilii naționale române din data de 19 decembrie 1918, desființarea școlii de stat unde limba maghiară era limba de predare. Preotul Iancu Ștefănuț își

22 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 2/1918, fila 3.

23 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 2/1918, fila 7-8.

argumenta propunerea prin aceea că cele două școli în limba română din Mândruloc precum și aceea din Cicir sunt suficiente pentru necesitățile celor două comune²⁴.

În consecință, s-a hotărât desființarea postului de învățător de la școala de stat aflată în Mândruloc pentru ambele localități. Hotărârea celor două consilii urma să fie transmisă C. N. R. C. A.

În calitate de delegat al C. N. R. C. A., a participat și preotul Valeriu Popovici la alegerea antistiei din comuna Mâsca²⁵. La adunarea care a avut loc în data de 3 decembrie 1918, comisarul-părinte Valeriu Popovici a dat citire apelului adresat din partea C. N. R. C. A.

Sub atenta lui supraveghere, s-a trecut la desfășurarea lucrărilor adunării care s-au finalizat cu alegerea unui primar, a unui casier și a doi consilieri. După terminarea alegerilor, preotul Valeriu Popovici, în calitatea lui de comisar al C. N. R. C. A., a luat jurământul celor aleși.

Harnicul preot Dumitru Maci din Căpruța a fost prezent în data de 17 decembrie 1918, ca și delegat al C. N. R. C. A. și la adunarea din comuna Monoroștia²⁶. Obiectul întrunirii a fost reprezentat de alegerea unui primar, a unui casier comunal dar și a celor patru membri din sfatul notariatului Căpruța. Tot cu prilejul respectivei adunări, a fost acceptată, cu unanimitate de voturi, păstrarea pe mai pe departe în postul de notar a lui Iosif Zimmerman, până când consiliul comitatens hotăra alegerea altei persoane.

Menținerea în posturi a funcționarilor care au activat în vechea administrație maghiară a fost o practică răspândită după anul 1918, în condițiile unei lipse acute de personal românesc calificat. Depunerea unui jurământ de fidelitate către autoritățile române a fost, însă, o condiție a păstrării lor în funcție.

În conformitate cu Protocolul (procesul-verbal), la data de 2 decembrie 1918 în comuna Păuliș a fost ales consiliul național comunal²⁷. Delegatul C. N. R. C. A. a dat citire unei liste care a cuprins șapte nume. Lista, întocmită de către fruntașii românilor din comună, se deschidea cu preotul Cornel Popescu. Pe locul următor se afla tot un preot, în persoana lui Emilian Căpitan. Cei doi preoți dețineau și funcția de președinte, respectiv

24 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 2/1918, fila 4.

25 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 45.

26 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 47-48.

27 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 50.

vice-președinte al biroului Consiliul Național Păuliș, al cărui secretar era învățătorul Traian V. Givulescu²⁸.

În localitatea Pădureni²⁹ (Erdeiș în textul original) s-a desfășurat, la data de 22 decembrie 1918, o adunare a poporului român³⁰. Comisar din partea C. N. R. C. A., a fost George Ardelean, preot în localitatea respectivă. Acesta a explicat celor prezenți că, scopul adunării este de

„a-și alege un sfat (:consiliu:) național compus din 12 membri, care sfat să conducă afacerile comunei până la staverirea (re-stabilirea n.n.) ordinii”³¹.

Adunarea a ales consiliul național, al cărui președinte a fost preotul George Ardelean iar secretar, învățătorul Ioan Popovicu.

Părintele Sabin Micluția din localitatea Prunișor³² (Chertiș în textul original) este cel care a deschis ședința adunării naționale române din comună, ținută la 15 Decembrie 1918³³. El a precizat că rostul adunării este de a alege consiliul național român și constituirea gărzii naționale române locale.

Pentru început, părintele a ținut o „vorbire bine simțită” subliniind semnificația istorică a evenimentelor care aveau loc. După aceasta, a invitat adunarea să-și aleagă un președinte, un secretar și „doi bărbați de încredere”, care să conducă lucrările acesteia. În unanimitate, președinte ad-hoc al adunării a fost ales părintele Sabin Micluția iar secretar ad-hoc Nicolae Hada.

La solicitarea președintelui adunării au fost aleși în Consiliul Național Comunal Prunișor „12 bărbați cinstiți ..., nu numai dintre cei cu stare bună, ci și dintre cei mai săraci, nu numai dintre soldați ci și dintre cei ce au fost acasă și au ajutat pe familiile celor duși”³⁴. După alegere, cei aleși, au ales din sânul lor pe părintele Sabin Micluța, ca președinte al consiliului național comunal.

În continuare, președintele ad-hoc al adunării, după ce a mulțumit pentru „cinstea ce i s-a dat”, a trecut la cel de-al doilea obiectiv al adunării.

28 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 51.

29 Localitatea Pădureni, azi este cartier al orașului Chișineu-Criș

30 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 35-36.

31 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 35.

32 Localitatea Prunișor este limitrofa orașului Sebiș

33 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 14-15.

34 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, f. 14.

În consecință, au fost aleși cei cinci membri ai gărzii naționale comunale, „dintre cei nepătați”, pentru asigurarea ordinii.

În final, după încheierea adunării participanții au depus după o scurtă rugăciune, jurământul către C. N. R. C.

În cazul localității Sebiș, pentru constituirea consiliului național comunal a fost delegat de către C. N. R. C. A., părintele Augustin Mihului. Adunarea populară s-a desfășurat la casa comunală, în ziua de 15 decembrie 1918³⁵. Înainte de ținerea adunării, fiind duminică, după terminarea slujbei, în biserica din localitate a avut loc sfințirea a patru steaguri naționale care au fost arborate apoi pe edificiile publice din comună.

După deschiderea adunării de către preotul Augustin Mihului, s-a trecut la alegerea Consiliului Național Român din Sebiș, format din 24 de persoane. Între cei aleși a fost și părintele mai sus amintit. Toți cei aleși au depus jurământ de credință față de C. N. R. C. dar și că vor fi „cu credință cătră averea și binele comunei”³⁶.

A doua zi, în data de 16 decembrie, a avut loc ședința consiliului național comunal³⁷. Cu acest prilej, a fost ales, prin aclamare, biroul acestui organism românesc format din părintele Augustin Mihului ca președinte, învățătorul Patriciu Covaciu ca și secretar și Pavel Sida, ales în funcția de secretar.

Adunarea populară din comuna Șeitin s-a ținut în ziua de 24 noiembrie 1918, pe locul pe care avea loc piața. Au participat aproximativ 2.000 de persoane. Delegat al C. N. R. C. A. la adunare a fost desemnat unul din cei mai importanți luptători pentru drepturile naționale ale românilor, „marele român Uroș Pătean” din Nădlac, conform procesului-verbal încheiat cu acel prilej³⁸. Acesta era și președintele al Consiliului Național Român al cercului Nădlac.

După constituirea adunării, președintele ales a deschis adunarea, a salutat oaspeții veniți de la Arad și Nădlac și a invitat pe preoții Dimitrie Roșcău și Pavel Mercea să sfințească steagurile naționale române, destinate gărzii naționale.

35 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 55.

36 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 55.

37 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 56.

38 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 3/1918, fila 1-3.

La finalul stropirii steagurilor cu aghiasmă, părintele Dimitrie Roșcău a rostit câteva cuvinte. El a subliniat însemnătatea actului istoric săvârșit și le-a cerut gardiștilor ca stindardele naționale să fie stimate

„și să le apere – în caz de lipsă – chiar și cu viața și nu cumva prin fapte «bolșevichiste» (bolșevice n.n.) să păteze cinstea și sfințenia acestor stindarde”.

Un episod neplăcut a avut loc cu această ocazie, la biserica greco-catolică din localitate, protagonist fiind preotul George Maior. După sfințirea steagurilor de către preoții ortodocși, mulțimea a plecat la biserica greco-catolică cântând „Deșteaptă-te Române”. Sfințirea steagurilor tricolore a fost începută de către preotul George Maior, printr-o cuvântare în care a făcut apologia contelui Tisza. El a afirmat, conform precizărilor celui care a întocmit procesul verbal, „că noi românii din această țară precum și școalele noastre n-au fost asuprite”³⁹. Aceste vorbe au provocat nemulțumirea celor prezenți, care după sfințirea steagurilor s-au deplasat la primărie, unde era sediul gărzii naționale. Aici a fost arborat steagul tricolor pe clădire. Preotul George Maior a reluat expunerea opiniilor sale și la primărie, fiind huiduit de către cei prezenți, care l-au înlăturat de la tribună. Liniștea a fost readusă doar de discursul lui Uroș Pătean.

În cazul localității Tauți, rolul preotului s-a rezumat la luarea jurământului celor aleși de către adunarea populară. În ziua de 23 decembrie 1918, s-a desfășurat ședința Consiliului Național Român din Tauți. Rostul întrunirii a fost acela de a alege antistia comunală. După alegere, membrii acesteia au depus jurământul în fața preotului Aurel Borza⁴⁰.

Cu siguranță și în alte localități din județul Arad dar și din Transilvania, preoții au fost cei în fața cărora aleșii românilor, pentru conducerea treburilor și asigurarea liniștii comunităților în care trăiau, au depus jurământul de credință.

În finalul acestor modeste considerații putem afirma cu certitudine că în toamna anului 1918 și începutul anului 1919, marea majoritate a preoților ortodocși români s-au situat la nivelul cerințelor acelor zile istorice.

39 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad, inventar nr. 1352, dosar 3/1918, fila 3.

40 S.J.A.N.A., Fond Consiliul Național Român Arad inventar nr. 1352, dosar 1/1918, fila 61-62.

Fără să mai aștepte semnale din partea episcopilor lor, au intrat în acțiune în localitățile unde își aveau parohia ori s-au pus la dispoziția Consiliului Național Român Central, respectiv la dispoziția Consiliului Național Comitatens. Și-au folosit cunoștințele și capacitățile în slujba enoriașilor pe care îi păstureau, acum nu doar spiritual ci și în acțiunea concretă de instituire a unor organisme ale administrației locale, care nu au mai fost practicate până atunci de către români. Ca și cu alte prilejuri, preoții au participat și de data aceasta, la scrierea istoriei românilor de acum 100 ani.

LITURGHIERUL DIACONULUI CORESI: ISTORIC ȘI CONȚINUT. IMPORTANȚA ACESTUIA PENTRU CULTURA ROMÂNEASCĂ

Pr. Conf. Univ. Dr. Lucian FARCAȘIU
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract

The sixteenth century is marked by the following religious and social movements: the reforms of Luther, Calvin and Zwingli, preceded by the Husband movements and prepared by the conceptions of Wyclif and Savonarola, Humanism and Renaissance, as well as the progressive ideas of Erasmus of Rotterdam, Thomas Morus or Nicolo Machiavelli. All these ideas arrive quickly in the Romanian countries, their gateway to the Romanian space being Transylvania.

Keywords:

The sixteenth century, the reforms of Luther, Calvin and Zwingli, diaconul Coresi.

1. Contextul istoric, politic și cultural din jurul anului 1570, în Transilvania

Secolul al XVI-lea stă sub semnul următoarelor mișcări religioase și sociale: reformele lui Luther, Calvin și Zwingli, precedate de mișcările husite și pregătite de concepțiile lui Wyclif și Savonarola, Umanismul și Renașterea, precum și ideile progresiste ale lui Erasmus de Rotterdam, Thomas Morus sau Nicolo Machiavelli. Toate aceste idei ajung

repede și în Țările Române, poarta lor de intrare în spațiul românesc fiind Transilvania¹.

Contactul cu aceste noi realități, conduce la schimbarea opticii românilor față de însăși limba lor. Față de limbile „sacre” ale tiparului (latina, greaca, slavona), limba română până în acest moment nu avusese nici un drept liturgic, fiind considerată nevrednică a exprima și cuprinde în scris grăirea lui Dumnezeu către oameni și grăirea omului cu Domnul².

În anul 1564 are loc sciziunea bisericii protestante din Transilvania în două confesiuni: confesiunea calvină, îmbrățișată de unguri, dintre care o parte vor trece în 1568 la unitarianism și

confesiunea luterană, susținută în continuare de sași, urmărind în primul rând naționalizarea serviciului divin³.

Întărirea confesiunilor protestante în Transilvania, precum și politica principilor maghiari sau austrieci a fost una de continuă atragere a românilor spre acestea, ceea ce a creat momente de mare tensiune, românii fiind siliți să se apere și cultural⁴.

Calvinii din Transilvania organizează campanii intense prin care se urmărea atragerea românilor ortodocși la confesiunea lor. Propagandiștii calvini urmăreau introducerea limbii române în biserică, considerând că primul pas în acțiunea de convertire a românilor la religia oficială era fi-resc să-l constituie naționalizarea serviciului divin⁵. Atragerea românilor la Calvinism se dorea așadar a fi împlinită printr-o rafinată manieră diplomatică, prin tipărirea de cărți de cult în limba română, dar cu conținut doctrinar alterat, calvin. Astfel, românilor ortodocși ardeleni li se ofereau slujbe, în limba română, dar calvinizate, reduse la ceea ce își afla argumentarea directă în Sfânta Scriptură și înlăturând aproape complet

1 A se vedea în acest sens: Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2014, p. 192.

2 Virgil Molin, „Personalitatea diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, în revista *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXVII (1959), nr. 3-4, p. 303.

3 Juhász István, *A reformáció az Erdélyi románok között (Reforma religioasă la românii din Transilvania)*, Cluj, 1940, p. 77, citat la Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968, p. 5.

4 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 193.

5 Vezi I. Gheție, „Coresi și reforma în lumina unor interpretări noi”, în *Studii și cercetări lingvistice*, an XVIII (1967), nr. 2, p. 237.

tradiția liturgică ortodoxă. Se impunea așadar românilor un cult limitat la textul scripturistic: renunțarea la cultul sfinților, înlăturarea slujbelor din popor, cum ar fi slujba înmormântării sau sfeștania, iar în locul Liturghiei se punea accent pe cântări de psalmi. Reacția poporului la această acțiune propagandistică a fost una salvatoare, aceștia impunând ideea că lor nu li se poate schimba religia⁶.

În acest nou context creat, la 30 noiembrie 1566, Gheorghe de Sîngiorz este numit episcopul calvinizant al românilor⁷. La sfârșitul anului 1567 și la începutul lui ianuarie 1568, acesta convoacă la Teiuș, într-un sinod, preoții români, cu care are o dezbatere din Sfânta Scriptură pe care aceștia „o aduc scrisă în românește”⁸. La acest Sinod, preoții români făgăduiesc să înceapă a sluji românește⁹, așa cum la Brașov un preot, probabil popa Vasii¹⁰, preceda de trei ani. După aprecierile făcute de părintele profesor Milan Șesan,

„postulatul după limba populară în Biserică este inerent fiecărei religii și este firesc pentru orice om credincios, ca să știe cum se poate ruga și ce binefaceri îi aduce acea religie”¹¹.

Limba slavonă bisericească s-a introdus la români aproximativ în secolele XII-XII-lea și nu era înțeleasă de întreaga populație băștinașă, nici în instituțiile statului stat și nici în Biserică. Vechea slavonă – de cult și de cancelarie – nu era așadar înțeleasă nici de popor, uneori nici de către preoți

6 Nicolae Sulică, *O nouă publicație românească din secolul al XVI-lea: Liturghierul diaconului Coresi, tipărit la Brașov, în 1570*, Tg.-Mureș, 1927, p. 3-9.

7 Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 5.

8 N. Iorga, „Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul și Mitropolia Ardealului”, în *Analele Academiei Române*, tom. XXVII, secț. ist. p. 23-25, citat la Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 6.

9 N. Iorga, „Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul și Mitropolia Ardealului”, în *Analele Academiei Române*, tom. XXVII, secț. ist. p. 23-25, citat la Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 6.

10 Pavel Binder și Arnold Huttman, „Cu privire la datarea și geneza Cazaniei I, tipărită de diaconul Coresi”, în rev. *Limba Română*, an XVI (1967), nr. 2, p. 109-117, citat la Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 6.

11 Pr. dr. Milan Șesan, „Limba poporului în Biserică”, în rev. *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, 1956, nr. 3-4, p. 102.

„care o psalmodiau papagalicește”¹². Deci era firească această inițiere a scri-
sului românesc și alcătuirea primelor texte românești din Sfânta Sriptură,
tocmai pentru necesitățile sufletului religios. Preoții români, crescuți în
tradiția ortodoxă și urmând instinctul maselor populare, erau refractari
idelilor de reformă”¹³, dar apreciind importanța practică și culturală a ino-
vației adusă de reformă în ceea ce privește utilizarea limbii materne, adi-
că naționalizarea serviciului divin, au acceptat-o pe aceasta, introducând
limba română în cultul Bisericii noastre. Așadar, ei au primit de la refor-
mă ceea ce era bun și folositor dezvoltării Bisericii Ortodoxe în viitor și au
respins ceea ce ara străin și primejdios vieții lor spirituale. Astfel, „preoți-
mea română, ca să scape de pacostea ritualului calvin, a admis introduce-
rea limbii române în toate slujbele bisericești, adoptând din ritualul calvin
numai cântarea sau citirea psalmilor și predica sistematică, care nu erau
străine de ritualul ortodox”¹⁴.

Episcopul Gheorghe de Sângeorz o spune categoric și precis în scrisoa-
rea sa către bistrițeni, datată din Teiuș, la 14 ianuarie 1568:

„ca toată slujba să se facă în românește, ca să înțeleagă obștea,
precum a ordonat craiul”¹⁵.

În 16 octombrie 1569, urmașul lui Gheorghe de Sîrngiordz, Pavel Tordași,
„episcopul pentru limbă românească”¹⁶, ține la Teiuș un nou sinod „pentru
slujba Liturghiei”¹⁷. Pavel Tordaș, 1569-1576) a poruncit

„că în școală cu trebuiaște și în biserică, așa mai virtos cu-
vîntul lui Dumnedzeu trebuiește să înțeleagă feciorii; dară

12 Prot. Petru Bogdan, „Limba noastră bisericească”, în rev. *Mitropolia Banatului*, an XIV (1964), nr. 9-10, p. 549.

13 N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, București, 1940, vol. I, p. 57, col I.

14 Pr. Spiridon Cîndea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, în *Mitropolia Ardealului*, an IV (1959), nr. 9-10, p. 727.

15 N. Sulică, *O nouă publicație românească din secolul al XVI-lea: Liturghierul diaconu-
lui Coresi, tipărit la Brașov în 1570*, p. 7.

16 Pr. Spiridon Cîndea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, în *Mitropolia Ardealului*, an IV (1959), nr. 9-10, p. 728.

17 N. Iorga, „Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul și Mitropolia Ardealului”, în *Analele
Academiei Române*, tom. XXVII, Secțiunea Istorie p. 23-25, citat la Alexandru Mares, *Liturghierul lui Coresi*, p. 7.

cumu să înțeleagă dacă învață în limbă străină, de nu înțelege nimenea!”¹⁸.

În sinodul de la Teiuș se hotărăște că în ceea ce privește organizarea bisericească și rânduiala slujbelor din Biserici, toate rămân la aprecierea principelui¹⁹. Principelui i se recunoaște în acest fel puterea absolută de a decide în toate problemele care privesc modificarea cultului bisericii ortodoxe din Transilvania.

Principele Ioan Sigismund al Transilvaniei, vorbitor de limba română și înțelegător al spiritului românului, interesat de a nu pierde total roadele acestei îndelungi, dificile și costisitoare propagande calvine, agreează păstrarea, în mod oficial, a cultului ortodox și dreptul românilor la Liturghia ortodoxă, aprobând imediat tipărirea de cărți românești ortodoxe²⁰.

Acțiunea aceasta a principelui a fost rodul unei fine diplomații a episcopului Pavel Tordași, care a căutat să-l convingă pe acesta că nu se poate face nimic prin forță, și că nu este recomandabil să se mai stăruie asupra calvinizării cultului ortodox român și că este bine să se urmărească numai obiectivul românizării acestui cult. Astfel, principele Transilvaniei renunță la planul inițial de a calviniza cultul Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal și recunoaște în mod oficial îndreptățirea acestui cult și în special îndreptățirea Liturghiei Ortodoxe în Biserica Română.

Se înțelege faptul că principele Ioan Sigismund a cedat în fața stăruințelor și înțeleptei diplomații a episcopului Paul de Turdaș, dar a cedat în același timp și în fața intransigenței preoților și a credincioșilor ortodocși, care n-au acceptat să renunțe cu nici un preț la cultul Bisericii Ortodoxe Române.

Astfel, în anul 1570, principele Ardealului a dat îndemnul și aprobarea pentru tipărirea celui dintâi Liturghier românesc. Această aprobare

„însemnează un epocal triumf, nu numai al limbii românești și al Ortodoxiei românești, cu urmări atât de importante

18 A se vedea în acest sens Prot. Petru Bogdan, „Limba noastră bisericească”, în rev. *Mitropolia Banatului*, an XIV (1964), nr. 9-10, p. 549.

19 N. Iorga, „Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul și Mitropolia Ardealului”, în *Analele Academiei Române*, tom. XXVII, sect. ist., p. 23-25, Alexandru Măreș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 7.

20 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 193.

pentru mersul de mai târziu al Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal”²¹.

În zilele de 13 și 14 ianuarie 1570, Pavel Tordași s-a deplasat la Brașov, pentru a perfecta, foarte probabil, tipărirea Psaltirii și a Liturghierului în limba română. Aceste cărți de slujbă în limba română, în special Liturghierul, au avut o căutare foarte mare în rândul clerului, astfel încât în 1585, la Brașov, nu se mai afla nici un exemplar nevândut din ediția Liturghierului²². Prin acest Liturghier Coresi „a inițiat procesul de românizare a slujbelor bisericești, care va dura mai mult de un secol”²³.

În concluzie, putem aprecia că principalul rezultat al propagandei calvine pentru Biserica românească l-a constituit tipărirea Liturghierului, datorită căruia, pentru întâia oară în istoria poporului nostru, slujba ortodoxă s-a putut desfășura integral în limba română²⁴. După aprecierile părintelui profesor Spiridon Cândea,

„Săvârșirea slujbelor dumnezeiești în limba poporului, a constituit în vremea aceea cea mai mare sărbătoare a neamului nostru, deoarece credincioșii au ajuns acum să înțeleagă, să pătrundă sensul, să simtă și să trăiască aievea fiecare cuvânt al Sfintei Liturghii. De unde până atunci ei nu înțelegeau nimica din cuprinsul unor slujbe, bolborosite în limbi necunoscute nici chiar slujitorilor, deodată se ridică vălul de întuneric și prin limba grăită de ei, li se servește, li se oferă întreaga bogăție a slujbelor ortodoxe din care poporul se adapă și se desfată acum cu mare nesațiu”²⁵.

21 N. Sulică, *O nouă publicație românească din secolul al XVI-lea: Liturghierul diaconului Coresi, tipărit la Brașov în 1570*, p. 9.

22 Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 8. A se vedea în acest sens și Protos. Grigorie Băbuș, „Limbile liturgice”, în rev. *Glasul Bisericii*, an 1955, nr. 5-6, 1955, p. 373.

23 Pr. Acad. Mircea Păcurariu, *Tiparul în Biserica Ortodoxă Română*, Editura Andreiană, Sibiu, 2016, p. 36.

24 Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 8.

25 Pr. Prof. Spiridon Cândea, „Limba veche liturgică și inovațiile introduse în ea de fosta Biserica Unită”, în rev. *Studii Teologice*, nr. 9-10, 1952, p. 539.

2. Diaconul Coresi și activitatea lui cultural-tipografică

Tipograful Coresi poate fi considerat pe bună dreptate un om din popor ridicat pînă la treapta diaconiei²⁶. S-a ridicat în istoreografia românească problema originii grecești a diaconului Coresi²⁷, dar munca desfășurată prin tipăriturile românești, îl arată identificîndu-se întru totul cu neamul românesc²⁸, ceea ce nu ar fi putut simți un călugăr grec abia venit în țară.

Cu toate că nu s-a păstrat nicio informație despre înfățișarea fizică a tipografului, s-au făcut încercări de reprezentare a acestuia plecând de la portretul pe care artiștii plastici și l-au imaginat studiind viața și activitatea meșterului tipograf, dar fără să se poată cunoaște în ce măsură acestea corespund realității²⁹.

Începe să lucreze la Tîrgoviște, el fiind de fapt originar din Tîrgoviște, așa cum o mărturisește singur când semnează „ot Tîrgoviște”. Coresi este deci un produs al tipografilor tîrgovișteni³⁰. El era „ucenic” al lui Dimitrie Liubavici. Diaconul Coresi își începea între anii 1556-1557 activitatea sa

26 Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXVII (1959), nr. 3-4, p. 298.

27 Otilia Urs, „Istoriografia coresiană. Partea a II-a. Bibliografia vieții și a activității diaconului Coresi”, în rev. *Transilvania*, 2012, nr. 8, p. 50. A se vedea în același sens: Timotei Cipariu, „Care e cartea cea mai veche românească?”, în *Organul luminării*, nr. LIV (1848), 7 ianuarie, p. 304; B. P. Hașdeu, „Glosse române din sec. XVI”, în *Columna lui Traian*, 1877, nr. 10-11, p. 571; Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, p. 20.

28 Otilia Urs, „Istoriografia coresiană. Partea a II-a. Bibliografia vieții și a activității diaconului Coresi”, p. 50. A se vedea în același sens: N. Iorga, *Câteva documente de cea mai veche limbă românească (sec. al XV-lea și al XVI-lea)*, București, 1906, extras din *Analele Academiei Române*, Mem. Secț. Lit., seria II, tom XXVIII, p. 95-67; Stoica Nicolaescu, „Diaconul Coresi și familia sa”, în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, X, 1909, p. 265-291; Petre Ștefan, „Tipograful Coresi, logofăt pământeian”, în *Limbă și Literatură*, an XVIII (1968), p. 13-25; Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române*, vol. I, 1925, p. 104; Nicolae Iorga, *Histoire des roumains*, vol. V, București, 1940, p. 154.

29 Otilia Urs, „Istoriografia coresiană. Partea a II-a. Bibliografia vieții și a activității diaconului Coresi”, în rev. *Transilvania*, 2012, nr. 8, p. 50. A se vedea în același sens și Octavian Nițu, „Diaconul Coresi în plastica contemporană”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an XCIV (1976), nr. 5-6, p. 599-605.

30 Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 301.

tipografică la Brașov cu un Octoih slavon, care avea pe frontispiciu stema Țării Românești, menționându-i pe domnii de atunci ai celor trei țări, semn că această carte era destinată tuturor românilor³¹. Coresi se va reîntoarce la Târgoviște, unde va tipări un Triod-Penticostar slavon între anii 1557-1558³².

În activitatea sa tipografică Coresi este ajutat de mai mulți ucenici. Cunoaștem de pildă faptul că în 1570, ca și în 1574, Coresi are opt ucenici, apoi în 1578 e ajutat de 5 ucenici³³. Ulterior Coresi se va stabili definitiv la Brașov, probabil în cursul anului 1559. Stabilirea sa la Brașov se explică și prin aceea că Brașovul a avut totdeauna legături cu Țara Românească. Pe de altă parte, așezarea lui Coresi la Brașov a fost pusă de către specialiști în legătură cu diferiți factori care au susținut activitatea sa tipografică. Astfel, pentru înțelegerea contextului care a făcut posibilă această activitate, a intrat în atenția cercetătorilor cunoașterea cadrului cultural al cetății Brașov din perioada în care diaconul tipograf lucrează aici. Au fost evidențiate cu acest prilej tradițiile culturale ale sașilor brașoveni și orientările acestora spre curentele europene³⁴, precum și mediul cultural religios al românilor din Transilvania, al cărui nucleu se constituia în Șcheii Brașovului pe lângă biserica Sfântul Nicolae, preoții și dascălii de aici fiind singurii reprezentanți ai culturii românești³⁵.

31 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2011, p. 82. A se vedea în același sens și Prof. Dr. M. Șesan, „Introducerea Limbii Române în Biserică”, în rev. *Mitropolia Banatului*, an II (1957), nr. 11-12, p. 818.

32 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 68.

33 Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 303.

34 Otilia Urs, „Istoriografia coresiană. Partea a II-a. Bibliografia vieții și a activității diaconului Coresi”, în rev. *Transilvania*, 2012, nr. 8, p. 50. A se vedea în același sens: Herman Teutsch, „Tipografia Honterus din Brașov (1533)”, în rev. *Boabe de grâu*, an V (1934), nr. 4, p. 206-217; Alexandru Rosetti, „Despre data primelor traduceri românești de cărți religioase și despre curentele literare din secolul al XVI-lea”, în rev. *Limba Română*, an X (1961), nr. 3, p. 241-245; Ludovic Demény, „Tiparul transilvănean din secolul al XVI-lea-sfera de afirmare culturală și de contacte între culturi și civilizații”, în rev. *Transilvania*, an IX (1980), nr. 8, p. 53-54; Lojos Demény, Lidia A. Demény, *Carte, tipar și societate la români în secolul al XVI-lea*, București, 1986, p. 149-166.

35 Otilia Urs, „Istoriografia coresiană. Partea a II-a. Bibliografia vieții și a activității diaconului Coresi”, în rev. *Transilvania*, 2012, nr. 8, p. 50. A se vedea în același sens: Candid

În istoria Transilvaniei se pretinde că în anul 1559, tocmai anul mutării lui Coresi la Brașov, judele Brașovului, Johannes Benker reformase Biserica românilor din orașul său și pusese pe preoți să citească înaintea credincioșilor catehismul luteran din 1544. În continuare, principele poruncea să se citească Evanghelia numai în românește, iar în 1567 sinodul vlădicăi Gheorghe lua hotărîrea a se face slujba numai în românește, așa cum am arătat la începutul studiului meu. Adevărul este că sașii n-au izbutit să atragă pe românii la reformă. Singurul rezultat al acțiunii lor de prozelitism a fost tipărirea primelor cărți în românește, păstrate până în zilele noastre, care au văzut lumina tiparului prin „fugarul” Coresi³⁶. La Brașov, Coresi a tipărit peste 25 de cărți, dintre care 10 erau în românește. Coresi a venit și a lucrat în Brașov, deoarece aici a găsit un teren propice pentru activitatea lui

Mușlea, *Biserica Sfântul Nicolae din Șcheii Brașovului*, I, Brașov, 1937; Nicolae Sulică, „Cea mai veche școală românească din cuprinsul României întregite”, extras din *Omagiu lui Constantin Kirițescu*, București, 1937, p. 23-26; Nicolae Sulică, „Preoții de la biserica Sfântul Nicolae din Brașov ca precursori ai lui Coresi și ctitori ai limbii noastre literare”, în rev. *Atheneum*, an V (1939), nr. 1, p. 31-44, nr. 2, p. 113-124, nr. 3, p. 253-261, nr. 4, p. 344-359; Nicolae Sulică, *Minunata cetate a Brașovului. Cărturari brașoveni ai secolului al XVI-lea ca ctitori ai limbii noastre literare*, Brașov, 1943; Spiridon Căndea, „Brașovul, cea mai „minunată cetate” pentru activitatea diaconului Coresi”, în rev. *Mitropolia Ardealului*, an VI (1962), nr. 1-2, p. 116-132; Radu Tempea, *Istoria sfintei besereci a Șcheilor Brașovului*, Ediție îngrijită, studiu introductiv, indice de nume, glosar, București, 1969; Mircea Tomescu, „Cartea românească în perioada coresiană”, în rev. *Studia bibliologica*, an III (1969), p. 333-357; Pavel Binder, Arnold Huttman, „Între istorie și filologie. I. Mediul cultural românesc al Brașovului în epoca coresiană”, în rev. *Limba Română*, an XX (1971), nr. 1, p. 3-20; I. Ciurea, „Noi observații cu privire la perioada coresiană a culturii brașovene”, în rev. *Limba Română*, an XXI (1972), nr. 6, p. 571-577; Pavel Binder, „Precizări cu privire la perioada coresiană a culturii brașovene”, în rev. *Limba Română*, an XXII (1973), nr. 4, p. 293-299; Vasile Olteanu, *Întâia școală românească din Șcheii Brașovului*, Brașov, 1981; Gheorghe Mihăilă, „Manifestări culturale ale primelor decenii de tipar românesc: de la Coresi la Palia de la Orăștie”, în rev. *Cumidava*, an XIII (1983), p. 53-77; Vasile Olteanu, *Mediul cultural românesc brașovean în epoca tiparului copresian, în Coresi în cultura românească—Studii și cercetări*, București, 1983, 79-83; Vasile Olteanu, „Mediul cultural românesc al Brașovului în epoca tiparului coresian”, în rev. *Cumidava*, an XIII (1983), p. 32-39.

36 Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 295.

editorială, în special pentru tipărirea de cărți românești. Era și firesc, pentru că aici nu exista o tradiție slavonă atât de puternică precum era în Țara Românească și în Moldova, iar în jurul bisericii „Sfântul Nicolae” din Schei, așa cum am arătat anterior, se crease un adevărat „centru cultural românesc”, îndrumat de preoții ei, de regulă oameni de cultură³⁷.

În ceea ce privesc tipăriturile lui Coresi, acesta nu putea fi și primul lor traducător, ci se folosea desigur de manuscrise mai vechi românești, premergătoare timpului său, pe care le îndrepta doar după stil și armoniza expresiile³⁸. În aceste tipărituri nu se cuprinde nici un aspect de propagandă eterodoxă, ci textele proprii sunt ortodoxe, fiind orientate după textele slavone³⁹.

Activitatea tipografică a lui Coresi la Brașov este foarte bogată, acesta tipărind numeroase cărți în românește, dar și în slavonește și numai întâmplător în ambele limbi. Lista cărților tipărite în românește este următoarea: Întrebarea creștinească, 1559, sub forma a 28 de întrebări și răspunsuri⁴⁰; Tetraevangheliarul, tipărit între 1560-1561; Pravila sfinților Părinți, tipărită se pare în 1561, cuprinzând felurite „canoane” necesare preoților duhovnici în scaunul Sfintei Taine a Spovedaniei⁴¹. O altă lucrare o reprezintă Apostolul, publicat în 1563⁴². După tipărirea acestei lucrări survine moartea lui Hans Benkner, în anul 1565. După acest moment, Coresi a lucrat pentru nobilul maghiar Forro Miklos, unul dintre propagatorii calvinismului în Transilvania⁴³.

37 Pr. Acad. Mircea Păcurariu, *Tiparul în Biserica Ortodoxă Română*, p. 31.

38 Prof. Dr. M. Șesan, „Introducerea Limbii Române în Biserică”, în rev. *Mitropolia Banatului*, an II (1957), nr. 11-12, p. 818. A se vedea în același sens și Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 290.

39 Prof. Dr. M. Șesan, „Introducerea Limbii Române în Biserică”, în rev. *Mitropolia Banatului*, an II (1957), nr. 11-12, p. 822.

40 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 82. A se vedea în același sens și Pr. Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 295.

41 Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 295.

42 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 83. A se vedea în același sens și Pr. Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 295.

43 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 84.

În 1567, Coresi publică două cărți în limba română, într-un singur volum. Prima dintre aceste cărți se numea Tâlcul Evangheliilor, având ca anexă pe cea de-a doua, Molitfelnicul. Acest Molitfelnic este în realitate o carte de cântece și slujbe calvine, în care numărul Tainelor este redus la 3 (Botez, Cununie, Împărtășanie), așa cum le înțelegeau calvinii⁴⁴. După tipărirea acestei cărți a început o etapă nouă în viața și activitatea diaconului Coresi, aceea în care el a devenit editor pe cont propriu, punând accentul pe tipărirea de cărți în limba slavonă, acestea fiind cerute de ierarhii din Țara Românească. În același timp, nu va înceta nici publicarea lucrărilor în limba română, acestea fiind cerute de ierarhii ardeleni, toate cărțile publicate din acest moment având un conținut pur ortodox, fără nicio abatere de la dreapta credință⁴⁵. Coresi va continua publicarea în această perioadă a cărților în limba română. Acestea au fost: Psaltirea și Liturghierul, în anul 1570⁴⁶; Psaltirea slavo-română din anul 1577⁴⁷ și Evanghelia cu învățătură sau Cazania, din 1580-1581⁴⁸. Din prefața acestei ultime cărți, reiese că ea a fost tipărită cu cheltuiala lui Lukas Hirscher, „judele” Brașovului⁴⁹. Această carte este „prima carte teologică tipărită, cu un conținut pur ortodox”⁵⁰.

Cărțile românești ale lui Coresi apar numai la Brașov, de unde rezultă că ele au întâlnit o opoziție în Muntenia și Moldova, care cereau cărți după tradiție⁵¹, adică publicate în limba slavonă.

44 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 84.

45 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 84.

46 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 85.

47 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 85.

48 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 85.

49 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 86.

50 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 86.

51 Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 295.

Coresi a tipărit la Brașov și cărți în limba slavonă. Acestea sunt următoarele: Tetraevanghelul, în anul 1562⁵², Sbornicul (Minei la Praznice), în două părți, în anul 1569⁵³; Octoiul Mare în 2 părți (glasurile 1-4 și 5-8), tipărit între anii 1574-1575, cu ajutorul a 8 ucenici; Psaltirea, tipărită în 3 ediții, în anii 1573, 1576 și 1577⁵⁴; Triodul, tipărit în anul 1578, în care sunt pomeniți tot 8 ucenici⁵⁵; Liturghierul, tipărit în anul 1568⁵⁶ și Tetraevanghelul, tipărit în două ediții, în anul 1579 și 1583⁵⁷.

Așadar, diaconul Coresi a tipărit peste 25 de cărți în limba slavonă și română, ceea ce reprezintă „mai mult de jumătate din întreaga producție de carte din secolul al XVI-lea”⁵⁸.

Stabilit la Brașov, în toate cărțile sale, Coresi apare de sine stătător⁵⁹, lucrând de unul singur, pe contul său, din îndemnul, uneori, al sașilor, dar cu sprijinul românilor din Șchei, cu care a avut legături. În ceea ce privesc legăturile diaconului Coresi cu sașii din Transilvania, în ceea ce privește procurarea hârtiei necesare pentru editarea cărților sale, trebuie să facem precizarea că activitatea coresiană este în parte și o consecință impusă de necesitatea consumului de hârtie fabricată la Brașov, acțiune care a determinat practicarea de către sașii brașoveni a comerțului cu cărți tipărite,

52 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 83.

53 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 85.

54 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 85.

55 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 85.

56 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 85.

57 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 85.

58 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 86.

59 Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 303.

preocupări profitabile ale vremii, situație care a generat implicarea acestora și în acțiuni de editare⁶⁰.

Coresi a avut la Brașov, în cei peste 30 de ani de activitate, tipografia sa proprie care, mai degrabă, trebuie să fi fost pe lângă Biserica românească din Șchei, unde se putea bucura de sprijinul preoților români de acolo, fără de care opera sa nu ar fi putut fi îndeplinită⁶¹. Ca metodă de lucru, ca model de carte, el reprezintă „sistemul muntean” și nicidecum cel „german”, din Ardeal. Această constatare ne conduce înspre concluzia că ne aflăm în fața unui tipograf din „țară”, care continua tradiția lui Macarie și Liubavici, punând în circulație primele texte de limba românească, operă a cărturării ardeleni, prin imboldul sașilor luterani⁶².

În general, diaconul Coresi prezintă un nou tip de carte, decadent, greoi, ca formă și literă. Practicul ia loc eleganței și stilizării, ceea ce ne conduce înspre concluzia că ne aflăm într-un atelier pur românesc, propriu, care nu are legături cu atelierul săsesc⁶³. Imperfecțiunile acestei prime tipografii românești din Brașov o demonstrează chiar sărăcia de litere și puțina măiestrie a tipografului, care a zețuit tiparul slavon și traducerea românească cu aceleași litere de-a rîndul⁶⁴.

60 Otilia Urs, „Istoriografia coresiană. Partea a II-a. Bibliografia vieții și a activității diaconului Coresi”, în rev. *Transilvania*, 2012, nr. 8, p. 50. A se vedea în același sens Pavel Binder, „Între istorie și filologie. II. O ipoteză privind caracterul patronajului exercitat de juzii Brașovului asupra tipografiei coresiene”, în rev. *Limba Română*, an XX (1971), nr. 2, p. 125-130; Arnold Huttman, „Date vechi și noi privind viața și activitatea tipografică a diaconului Coresi”, în *Studii și cercetări de bibliologie*, an XII, (1972), p. 41-49; Ludovic Demény, „Cartea și tiparul - promotori ai legăturilor culturale dintre țările române în secolul al XVI-lea”, în *Studii și materiale de istorie medie*, an VI (1972), p. 91-109.

61 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 82. A se vedea în același sens și Pr. Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 304.

62 Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 305.

63 Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 302.

64 Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 303.

În ceea ce privește costul cărților tipărite în tipografia lui Coresi, trebuie să facem precizarea că

„la Coresi se urmărea un câștig, cel puțin atît cît era necesar pentru a acoperi cheltuielile și existența acestuia ... tipograful fiind zorit de necesitățile tot mai crescînde ale cărții cerute cu atîta insistență”⁶⁵.

Cizelarea lingvistică a tipăriturilor coresiene aparține acelor preoți români de la biserica Sfântul Nicolae din Șcheii Brașovului, atît de bine cunoscuți ca făuritori de scrisori în limba românească. Aceștia

„au revizuit și îndreptat vechile traduceri în manuscris ori au făcut ei înșiși traducerea, cum a fost cazul preoților Iane și Mihai”⁶⁶.

Firește că și Coresi își are partea sa de contribuție, contribuind la cizelarea limbii, arătând că tipografi pe acele vremuri, și mai târziu chiar, nu erau simpli meșteri, deoarece noțiunea de tipograf se cofunda pe atunci cu aceea de cărturar. Așadar, Coresi făcea parte din acea categorie a tipografilor cărturari⁶⁷.

În concluzie, Coresi poate fi considerat pe bună dreptate,

„unul dintre cei mai mari tipografi pe care i-a avut cultura noastră, fiindcă prin șirul de tipărituri în grai românesc pătrunde în toate provinciile locuite de români, contribuind la formarea unei limbi literare unitare”⁶⁸. Așadar Coresi a contribuit din plin, prin cărțile sale, la răspîndirea aceleiași limbi în toate ținuturile românești, iar prin ele „s-a întemeiat o viață literară, comună tuturor românilor”⁶⁹.

65 Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 303.

66 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 87.

67 Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 305.

68 Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 292.

69 Barbu Teodorescu, „Personalitatea Diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, p. 306.

Diaconul Coresi „a contribuit la propagarea culturii românești și prin „ucenicii” pe care i-a format, o adevărată „școală” editorială sau tipografică la Brașov, cu ramificații și în alte centre”⁷⁰.

3. Principalele teorii din spațiul cultural privitoare la primele traduceri românești ale diaconului Coresi.

În spațiul cultural românesc, există două teze cu privire la cauzele care au determinat traducerea primelor texte în limba română de către diaconul Coresi:

Teza impulsurilor dinlăuntru, adică din conștiința de neam și din impulsul interior al românilor de a se exprima în limba lor, lepădând haina străină a slavonismului și Teza influențelor din afară, teză care ne face tributari când influențelor husite, când celor luterane, când celor calvine, ba chiar și unor influențe romano-catolice.

În ceea ce privește teza influențelor din afară:

O primă ipoteză despre primele traduceri ale cărților de slujbă în limba română este cea lansată de N. Iorga, care apreciază că sub influența mișcării husite, răspândite în sec. XV în Nordul Ardealului, au început să fie traduse pe limba românească primele cărți religioase de ritual⁷¹.

A doua ipoteză pe care o susține prof. Alexandru Roseti și prof. Alexandru Mareș, pune ca început al primelor traduceri influența luterană și calvină⁷². Astfel, prof. Alexandru Rosetti atribuie primele traduceri românești influenței luterane și fixează ca loc al traducerilor sudul Ardealului, și anume Brașovul, unde meșterii tipografi au adus și tipărit în românește cărți pentru români, din motive comerciale⁷³. Profesorul Alexandru Mareș,

70 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească. Scurtă prezentare istorică*, p. 87.

71 Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești*, vol. I, Vălenii de Munte, 1908, p. 181. A se vedea în același sens și Nicolae Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor pînă la 1688*, București, 1904, p. 15-42; precum și Doctorand Costin Vasile, „Problema limbilor liturgice în lumina preocupărilor ecumeniste actuale”, în rev. *Studii Teologice*, anul XVIII (1966), nr. 7-8, p. 427.

72 Protos. Grigorie Băbuș, *Limbile liturgice*, p. 373.

73 Al. Rosetti și B. Cazacu, *Istoria limbii române de la origine și pînă în secolul al XIX-lea*, București, 1961, p. 42. A se vedea în acest sens și Doctorand Costin Vasile, „Problema limbilor liturgice în lumina preocupărilor ecumeniste actuale”, p. 427.

de asemenea, susține că „prima traducere românească a liturghiei s-a datorat unui impuls extern și nu „nevoilor culturale ale societății române în acel moment”. Faptul acesta ne-o dovedește și intervalul de peste 100 de ani care a trebuit să se scurgă până la apariția unuei noi ediții a Liturghierului în limba românească. Abia la sfârșitul secolului al XVII-lea putem vorbi despre nașterea unui curent intern care urmărea românizarea cultului.

Privitor la teza impulsurilor dinlăuntru, reținem argumentul prezentat de Coresi, în epilogul primei cărți tipărite în românește, *Evangeliarul de la Brașov*, între anii 1560-1561, în care acesta mărturisește:

„Amu avutu jelanie pentru sfentele creștinești tetroevgl, și amu scrisu aceste sfente cărți de învățătură, să fie popilor rumânești să înțeleagă, să învețe Rumânii cine-su creștini. Cumu grăiaște și sf-ntului Pavelu ap-slu cătră Corinteni 14 capete: în sfânta besearcă mai bine e a grăi cinci cuvinte cu înțelesu decitu 10 mie de cuvinte neînțelese în limbă striină... Scris-am eu diaconu Coresi ot Trăgoviște și Tudor diiacu”⁷⁴.

În termeni asemănători pledează diaconul Coresi pentru texte tipărite în limba română și în *Psaltirea* din 1570:

„Cu mila lui Dumnezeu eu diaconu Coresi, deacă văzuiu că mai toate limbile au cuvântului lui Dumnezeu în limba lor, numai noi Rumînii n'avâmu, și Hs. zise Mathei 109, cine citește să înțeleagă, și Pavelu ap-s-lu încă scrie la I Corinthu, 14, 19 că într-u besearcă mai vrătosu cinci cuvinte cu înțelesulu mieu să grăescu șa și alalți să învățu, de cătu untunearecu de cuvinte neînțelese într'alte limbi...”⁷⁵.

Așadar, începuturile limbii românești ca limbă de cult sunt tributare mai ales dorinței irezistibile a poporului și clerului din acele vremuri de a-și înțelege învățătura creștină proprie. Dorința confirmată de Coresi în epilogul de la *Tîlcul Evangheliilor*, precum că

74 Coresi, „Predoslovie” la *Tetraevanghelul românesc*, Brașov, 1561, citat la Dr. Antonie Plămădeală, *Dascăli de suflet și simțire românească*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 71.

75 Coresi, *Psaltirea*, 1570, în *Bibliografie Românească Veche* - B.R.V., vol. I (1508-1716), p. 55-56.

„a văzut dorul multor preoți după tilcuirea Evangheliei, ca și dâșii să poată predica și da oamenilor o învățătură după citirea Evangheliei”⁷⁶.

Așa cum apreciază părintele mitropolit Antonie Plămădeală,

„este cu totul natural ca un popor să dorească, cu toată ființa lui, și să lupte cu toate forțele lui, să se exprime în limba lui”⁷⁷.

Din această perspectivă, apreciem că Liturghierul diaconului Coresi a apărut ca o necesitate pentru românii din Transilvania, care doreau să-și audă slujbele săvârșite în bisericile lor în limba lor națională. Părintele profesor Milan Șesan arată în acest sens faptul că

„primele începuturi ale scrierii românești s-au putut face numai dintr-un îndemn intern sufletesc, dintr-o necesitate adânc simțită a vieții religioase, care cerea neapărat înveșmântarea cuvântului dumnezeiesc în limba poporului”⁷⁸.

Același profesor de teologie arată că dezvoltarea și nevoile interne ale statelor feudale românești sunt acelea care au dictat introducerea limbii naționale în cult⁷⁹, iar influența luterană a avut doar un rol însemnat în traducerea cărților de cult în limba română⁸⁰. Așadar, în accepțiunea părintelui profesor,

„inițierea textelor românești se datorește numai dorinței interne după înțelegerea în limba proprie a cuvintelor evanghelice, deci fără impulsuri și influențe externe nefirești, ci datorită unor necesități proprii firești”⁸¹.

76 A se vedea în acest sens Prot. Petru Bogdan, „Limba noastră bisericească”, p. 549.

77 Dr. Antonie Plămădeală, *Dascăli de suflet și simțire românească*, p. 71.

78 Milan Șesan, *Originea și timpul primelor traduceri românești ale Sf. Scripturi*, 1939, p. 132; a se vedea de asemenea Milan Șesan, „Despre limba liturgică la români. Expunere istorică”, în *Mitropolia Ardealului*, an XX (1975), nr. 1-2, p. 7-28.

79 Prof. Dr. M. Șesan, „Introducerea Limbii Române în Biserică”, în rev. *Mitropolia Ardealului*, anul II (1957), nr. 11-12, p. 818-833.

80 *Istoria Literaturii Române*, sub îngrijirea unui comitet de specialiști: Al. Rosetii, Mihai Pop, I. Pervain și Al. Piru, Ed. Academiei, vol. I, București, 1962, p. 304.

81 Pr. dr. Milan Șesan, „Limba poporului în Biserică”, în rev. *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, 1956, nr. 3-4, p. 103.

Deci

„... introducerea limbii române în cult, datorită aceluiași evoluții și străduințe interne, s-a făcut fără ingerințe eterodoxe și de altă factură”⁸².

Istoricul P. P. Panaitescu subliniază faptul că primele traduceri ale cărților de slujbă în limba română au fost consecința unui imbold intern, pornit din simțirea curată românească, și nu dintr-o condiționare venită din afară. „Traducerea cărților bisericești slavone în românește este rezultatul curentului intern pentru limba românească și nu al unor influențe venite din afară”, pentru că „nu străinii i-au învățat pe români să scrie românește”⁸³.

Prin aceasta, istoricul vrea să demonstreze că aceste cărți de slujbă românești au fost tipărite mai mult dintr-o dorință sinceră, românească, și mai puțin datorită politicii venite din partea stăpânirii străine de neam, care dorea calvinizarea Bisericii Ortodoxe din Transilvania și implicit românizarea cultului ortodox. Căutând să stabilească asupra originii primelor traduceri românești ale cărților de cult, P. P. Panaitescu arată că

„Apariția primelor texte românești se datorește în chip necesar unei lupte a nobilimii românești din Maramureș, pentru dobândirea independenței Bisericii sub egida ei”⁸⁴.

Putem concluziona așadar că

„aparitia celor dintâi scrieri în românește a fost consecința directă a transformărilor din cadrul societății românești, care a permis micii boierimi și orășenimii să capete acces la cultura scrisă. Străine de vechea cultură de limbă slavonă, aceste elemente au întrebuițat limba națională și au încurajat folosirea ei”⁸⁵.

82 Pr. dr. Milan Șesan, „Limba poporului în Biserică”, p. 104.

83 P. P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, p. 6, citat la I. Gheție, *Începuturile scrisului în limba română*, București, 1974, p. 85-86.

84 P. P. Panaitescu, *Viața feudală în Țara Românească și Moldova, (sec. XIV-XVII)*, Editura Științifică, București, 1957, p. 511.

85 Acad. A. Oșetea, *Istoria poporului român*, 1972, citat la Pr. Dr. Milan Șesan, „Despre limba liturgică la români. Expunere istorică”, în rev. *Mitropolia Ardealului*, an XX (1975), nr. 1-2, pp. 7-28.

În ceea ce privește teoria influențelor externe, Dan Simionescu arată că „teoria influențelor s-a dovedit neștiințifică și ea a fost părăsită în legătură cu apariția primelor texte românești”⁸⁶

Un alt cercetător, Ștefan Ciobanu arată privitor la teoria influențelor externe că „cercetările filologice au dovedit că primele noastre texte sunt cu mult anterioare propagandei luterane din Ardeal”⁸⁷. Citându-l pe M. Șesan, care spune că

„primele începuturi ale scrierii românești s-au putut face numai dintr-un îndemn intern sufletesc, dintr-o necesitate adânc simțită a vieții religioase, care cerea neapărat înveșmântarea cuvântului dumnezeiesc în limba poporului”⁸⁸,

Ștefan Ciobanu conchide că traducerea s-au făcut „dintr-o necesitate a vieții interne”⁸⁹.

Toate aprecierile de mai sus ne conduc déjà către o primă concluzie, în ceea ce privește veridicitatea argumentelor de factură internă sau externă, care au condus la traducerea primelor cărți de slujbă în limba română. Din teza formulată de mitropolitul Antonie Pământădeală se înțelege clar faptul că argumentele de natură internă sunt cele mai plauzibile pentru susținerea apariției acestor traduceri:

„căutarea explicației genezei scrisului românesc prin influențele „externe” sau „interne” este la urma urmei o falsă problemă ... unguri, sași, greci, croați și sârbi, constatăm peste tot în epocă, absolut același fenomen. Peste tot se încerca introducea scrisului în limba poporului. Este vorba de condiții de viață și de aspirații cu totul normale care nu sunt impuse din afară și nici nu aparțin inițiativei vreunui grup de cărturari. Scrisul în limba vorbită, în limba țării, nu e ceva de excepție, e o necesitate comandată de viață. Important în raport cu scopurile

86 Dan Simionescu, „Problema originii limbii literare române și cărțile bisericești”, în rev. *Studii Teologice*, an XIII (1961), nr. 9-10, p. 556.

87 Ștefan Ciobanu, *Începuturile scrisului în limba românească*, București, 1941, p. 12.

88 Milan Șesan, *Originea și timpul primelor traduceri românești ale Sf. Scripturi*, 1939, p. 132. A se vedea de asemenea: Milan Șesan, „Despre limba liturgică la români. Expunere istorică”, în *Mitropolia Ardealului*, an XX (1975), nr. 1-2, p. 7-28.

89 Ștefan Ciobanu, *Începuturile scrisului în limba românească*, p. 30-31.

studiului nostru este faptul că, învățații clerici au știut să răspundă acestei necesități a societății vremii lor⁹⁰.

4. Liturghierul diaconului Coresi de la 1570. Prezentare generală și conținut

Liturghierul lui Coresi este primul Liturghier tipărit în limba română. Putem considera pe bună dreptate că pentru întreaga noastră istorie culturală, această tipăritură românească reprezintă o „bornă”, „un punct referențial ce ne marchează devenirea în istorie”⁹¹. Între cele 25 de tipărituri coresiene păstrate, realizate la Târgoviște și Brașov în doar 24 ani (1559-1583) – 10 în românește, 2 slavo-române și 13 slavonești (dintre care și un alt Liturghier slavon, în 1568-1570), Liturghierul românesc din 1570 ocupă un loc aparte.

4.1. Prezentare generală a Liturghierului

Tipărirea acestui Liturghier s-a făcut la Brașov, între 1 iunie și 15 iulie 1570, tipărirea sa reprezentând o oportunitate care nu trebuia pierdută. Pentru alcătuirea acestui Liturghier, ca izvoare liturgice, Coresi folosește traduceri mai vechi, manuscrise românești pe care le-a îndreptat, corectat, schimbat, înlăturând adeseori arhaismele și provincialismele, înlocuindu-le cu expresii și cuvinte ale graiului din Țara Românească și din sud-estul Transilvaniei⁹². Așadar, varianta Liturghierului lui Coresi cuprinde o limbă română mai nouă, evoluată⁹³.

Cartea a fost tipărită cu litere cirilice⁹⁴. Are același format ca Psaltirea din 1570, fiind tipărit în două culori (negru și roșu), la același număr de rânduri (18-19-20) pe pagină, cu același tip de literă, pe aceeași hârtie (cu marca fabricii din Brașov), cu aceleași greșeli de traducere și cu același specific ortografic, precum toate tipăriturile coresiene⁹⁵.

90 Dr. Antonie Plămădeală, *Dascăli de suflet și simțire românească*, p. 79.

91 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 191.

92 Pr. Spiridon Cîndea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, p. 748, 770.

93 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 193.

94 Pr. Dr. Spiridon Cîndea, „Textul Liturghierului românesc publicat de diaconul Coresi”, în rev. *Mitropolia Ardealului*, an III (1960), nr. 1-2, p. 71.

95 N. Sulică, *O nouă publicație românească din secolul al XVI-lea: Liturghierul diaconului Coresi, tipărit la Brașov în 1570*, p. 10-11.

Hârtia folosită în tipărirea acestui Liturghier este una de proastă calitate, o hârtie de ziar, foarte puțin rezistentă⁹⁶.

În cadrul acestei tipărituri, Coresi este mult mai puțin atent la detalii: litera nu are aceeași bună imprimare, dar este totuși fină și elegantă. Este în general o literă frumoasă, aerisită, ademenitoare, o literă plăcută. În litera aceasta se observă la tot pasul o vădită preocupare pentru frumos, pentru decorativ⁹⁷. Punctuația, una aflată la început pentru limba română, vădește multe stângăcii. Literele roșii, puse anapoda, arată, la tiparniță, mâini lipsite de profesionalismul desăvârșit. Lipsesc cu desăvârșire frontispiciile, che-narele, acest fapt dovedind graba în care s-a făcut tipărirea⁹⁸.

Liturghierul românesc al lui Coresi nu are o foaie care să arate titlul cărții, neavând nici un titlu⁹⁹. Nu se știe, deci, cum l-a numit Coresi: Slujebnik, „Liturghie”¹⁰⁰.

Ca grosime, acest Liturghier este de mici dimensiuni, putând fi considerat singura lucrare coresiană căreia i se poate spune „cărțulie”¹⁰¹. El conține doar Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur¹⁰². Acest Liturghier avea 84 file, de format mic¹⁰³.

În ceea ce privește timpul tipării acestui Liturghier, reținem opinia lui N. Sulică, care a admis tipărirea acestuia între 1 iunie și 15 iulie 1570¹⁰⁴. Alexandru Mareș, în studiul său introductiv dedicat ediției critice a Liturghierului lui Coresi socotește însă că „între 1 iunie și 31 august 1570..., trebuie plasată imprimarea Liturghierului”¹⁰⁵.

96 Pr. Spiridon Cîdea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, în rev. *Mitropolia Ardealului*, an IV (1959), nr. 9-10, p. 732.

97 Pr. Spiridon Cîdea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, p. 740.

98 Pr. Spiridon Cîdea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, p. 739-746.

99 Pr. Spiridon Cîdea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, p. 746.

100 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 197.

101 Pr. Dr. Spiridon Cîdea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, p. 736.

102 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 196.

103 Pr. Acad. Mircea Păcurariu, *Tiparul în Biserica Ortodoxă Română*, p. 36.

104 Nicolae Sulică, *O nouă publicație românească din secolul al XVI-lea – Liturghierul diaconului Coresi, tipărit la Brașov, în 1570*, p. 12.

105 Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 24.

În ceea ce privește locul tipăririi Liturghierului, potrivit opiniei lui Alexandru Mareș, tot Brașovul are „cele mai multe șanse de-a corespunde adevărului istoric”¹⁰⁶.

În afara lui Gh. Șerban Cornilă, nimeni până în prezent, nu a pus la îndoială paternitatea coresiană a Liturghierului¹⁰⁷.

În ceea ce privește textul Liturghierului coresian, în spațiul cultural și bisericesc au fost lansate mi multe opinii. Astfel, potrivit susținerilor părintelui profesor Spiridon Cîndea, diaconul Coresi a primit probabil manuscrisul Liturghierului tradus de către un oarecare preot român, poate chiar unul dintre preoții de la Biserica Sf. Nicoale din Brașov. Lucrarea era prin urmare nouă¹⁰⁸.

Profesorul P. P. Panaitescu a susținut că textul Liturghierului a fost tradus integral în vederea tipăririi, pasaje din psalmi și în special psalmul 50 fiind traduse, de asemenea, în românește după versiunea slavă a Liturghiei¹⁰⁹.

Acest punct de vedere este însă dezmințit de prezența în versiunea Liturghierului a unor texte care se întâlnesc în tipărituri anterioare anului 1570. Acesta este cazul rugăciunilor Tatăl nostru și Crezul, ale căror texte sunt identice cu versiunile similare din Întrebarea creștinească.

Alexandru Mareș consideră că pentru textul final al acestui Liturghier „s-a apelat la o versiune gata tradusă, care a putut fi adoptată cu mici retușări din Molitvenic sau dintr-un text manuscris similar”¹¹⁰. La baza versiunii Liturghierului coresian, N. Sulică admitea că s-a aflat Liturghierul lui Macarie sau un alt text slavon identic cu acesta¹¹¹.

Totuși, cercetarea întreprinsă de Alexandru Mareș, i-a format însă aceștia „convingerea definitivă că traducerea românească nu s-a întemeiat pe textul tipărit al lui Macarie”¹¹².

106 Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 25.

107 Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 25.

108 Pr. Dr. Spiridon Cîndea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, p. 738.

109 Pr. Spiridon Cîndea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, p. 738; P. P. Panaitescu, *Liturghierul lui Macarie (1508)*, p. 24-25.

110 Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 32.

111 Nicolae Sulică, *O nouă publicație românească din secolul al XVI-lea – Liturghierul diaconului Coresi, tipărit la Brașov, în 1570*, p. 14.

112 Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 34.

Cu toate acestea, cercetătorul admite „existența unui prototip slav al Liturghierului diferit de cel tipărit de Macarie”¹¹³.

În concluzie,

„ca și celelalte tipăriri coresiene, traducerea pe care o prezintă textul Liturghierului este aservită în mare măsură textului slav ... Traducerea Liturghierului trebuie să se fi efectuat, în grabă, cu puțin timp înaintea tipăririi. Numai astfel se explică o serie de traduceri greșite sau de omisiuni”¹¹⁴.

Traducerea Liturghierului a suferit, potrivit opiniei lui Alexandru Mareș, o revizuire înainte de a ajunge la tipar. Acesta arată că

„textul tipărit de Coresi nu este originalul traducerii, ci o versiune revizuită a acestuia. Spre această interpretare ne duc unele inconsecvențe fonetice și lexicale, care atestă prezența în textul tipărit a două straturi de limbă ... revizia nu a urmărit decât înlocuirea acelor particularități care nu aveau circulație în graiul muntenesc și sud-ardelenesc”¹¹⁵.

Traducerea Liturghierului s-a așadar efectuat în grabă, iar potrivit celorlalte susțineri ale lui Alexandru Măreș „transpunerea în limba română s-a făcut undeva prin părțile Banatului-Hunedoarei sau Transilvaniei centrale, adică într-o arie în care Reforma a fost puternic răspândită între români”¹¹⁶.

În opinia părintelui profesor Mircea Păcurariu textul Liturghierului corsian „este mult mai aservit celui slavon, cu multe cuvinte și expresii traduse greșit sau cu anumite omisiuni, ceea ce ne face să credem că traducerea s-a făcut chiar atunci și nu s-a folosit un text mai vechi. De aceea, arată Sfinția Sa „am putea considera acest prim Liturghier ca „o ediție de probă”, mai ales că nici nu se tipărise „cu binecuvântarea” vreunui ierarh”¹¹⁷.

Interesantă pare și opinia părintelui profesor Ene Braniște, potrivit căreia traducerea textului acestui Liturghier

113 Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 35.

114 Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 37.

115 Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 37.

116 I. Gheție, „Considerații filologice și lingvistice asupra Evangheliarului din Petersburg”, în *Studii și cercetări lingvistice*, an XVII (1966), p. 78-79.

117 Pr. Acad. Mircea Păcurariu, *Tiparul în Biserica Ortodoxă Română*, p. 36.

„este făcută în parte de Coresi însuși, care a folosit pentru aceasta un manuscris al unei traduceri mai vechi, manuscris îndreptat de el, ajutat fiind la aceasta de preoții cărturari Mihai și Jane de la biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului”¹¹⁸.

Traducerea tipărită de Coresi „este o traducere greoaie, plină încă de slavonisme, de forme arhaice și termeni regionali, care lipsesc fraza de cursivitate și de limpezime...”. Tocmai de aceea, „ea nu s-a putut impune, nemaifiind retipărită, și a trebuit să fie înlocuită de traduceri ulterioare, mai bune”¹¹⁹.

Liturghierul lui Coresi este o carte „fără nici o abatere de la tradiția ortodoxă, fără nici o influență calvină și luterană”¹²⁰.

Preoții români sunt chemați la Cluj, la 18 ianuarie 1571, să cumpere acest Liturghier, cu doar 32 de dinari, un preț mic, în comparație cu cel pentru Psaltirea din același an (1 florin)¹²¹. Un fapt interesant de menționat este acela că există un manuscris care reproduce cu unele modificări textul Liturghierului lui Coresi. Este vorba de Molitvenicul popii Ursu din Cotiglet (ms. Rom. 4151) anterior anului 1695¹²².

În anul 1927 profesorul M. Sulică a anunțat găsirea unui exemplar din Liturghierul coresian¹²³, în biblioteca Bisericii Sfântul Nicolaed în Brașov¹²⁴, acestui exemplar lipsindu-i sfârșitul. Prin mijlocirea urmașilor lui N. Sulică, Liturghierul ajunge la Sibiu în Biblioteca Arhiepiscopiei ortodoxe române de Alba-Iulia și Sibiu¹²⁵.

118 Pr. prof. Ene Braniște, „Limba Liturghierului românesc, evoluția și importanța ei pentru formarea și unitatea limbii noastre literare”, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, an C (1982), nr. 3-4, p. 307.

119 Pr. prof. Ene Braniște, „Limba Liturghierului românesc, evoluția și importanța ei pentru formarea și unitatea limbii noastre literare”, p. 308.

120 P. P. Panaitescu, *Liturghierul lui Macarie (1508)*, p. 163, citat în Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 40.

121 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 196.

122 A se vedea în acest sens Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 43.

123 N. Sulică, *O nouă publicație românească din secolul al XVI-lea: Liturghierul diaconului Coresi, tipărit la Brașov în 1570*.

124 Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 14.

125 Alexandru Mareș, *Liturghierul lui Coresi*, p. 10.

4.2. Conținutul Liturghierului

Liturghierul coresian nu are pagină de titlu, el nepurtând niciun fel de nume.

Liturghierul debutează cu câteva îndrumări privind pregătirea preotului pentru Sfânta Liturghie și reguli tipiconale de închinare în biserică, înveșmântare și Proscomidie¹²⁶.

„Tocmeala sau Rânduiala cu care începe tipărirea Liturghierului lui Coresi a fost alcătuită de către patriarhul Filothei al Constantinoplei, din sec. XIV, în timp ce era starețul Mănăstirii Sfântul Atanasie din Muntele Athos și este cunoscută sub denumirea de Diataxa sau Rânduiala lui Filotei”¹²⁷.

Rugăciunile cuprinse seamănă foarte mult cu cele de astăzi. Se observă lipsa rugăciunilor începătoare, a troparelor de umilință, a rugăciunilor de închinare la icoane, a rugăciunii de la spălarea mâinilor și diferența de formulă a ecfoniselor. Proscomidia are aceeași structură, ca în Liturghierul de astăzi, cu diferența că lipsesc termenii de „agneț” și „miridă”¹²⁸. Miridele pentru prima și a doua dintre cele nouă cete se scot întru cinstea Sfintei Cruci și pentru sfinții îngeri. Dintre proroci nu este pomenit decât „cinstitul și slăvitul prorocului înaintea curătoriu și botezătoriuului Ioanu”. Sfinții Apostoli sunt amintiți doar ca și gup. Lipsește și mirida pentru sfântul autor al Liturghiei, Sfântul Ioan Gură de Aur. La celelalte cete lipsesc mai mulți sfinți. Sunt pomeniți în schimb Sfinții Sava „al srăbilor și Simeonul al srăbilor”¹²⁹. Pomenirea acestor doi sfinți ai sârbilor este o dovadă a faptului că la traducerea acestui Liturghier a stat un exemplar slav. Așa cum arată și părintele profesor Spiridon Căndea,

„traducerea Liturghierului lui Coresi este făcută după un text slavon pentru faptul că pomenirea celor doi sfinți naționali sârbi, Sava și Simeon, nu putea fi găsită decât exclusiv într-un manuscris slavon”¹³⁰.

126 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 197.

127 Pr. Spiridon Căndea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, p. 747.

128 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 198.

129 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 199.

130 Pr. Dr. Spiridon Căndea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, p. 770.

Lipsesc cele două rugăciuni mari, de pomenire a viilor și a morților. O particularitate cu totul deosebită a Liturghierului lui Coresi este dreptul diaconului de a proscomidi, de a scoate miride din prescura a patra pentru sine și pentru vii și din prescura a cincea pentru pomenirea morților¹³¹. Lipsește Otpustul Proscomidiei¹³².

Pregătirea începutului Sfintei Liturghii se făcea după aceeași rânduială ca și în Liturghierele de astăzi, fără însă ca textul să aibă vreo indicație referitoare la începerea Liturghiei¹³³. Ecfonisul ecteniei mari, pe care popa trebuie să-l strige, ilustrează cel mai bine starea de nematurizare la care era atunci limba română: „că cadețasă toată măriia cinste și închinâciune tatălu și fiului și sfintulu dhu, acmu și pururea și în veacii de veacu”. Rugăciunile antifoanelor sunt așezate înainte de textul antifoanelor, rostindu-se cu strigare (cu voce tare)¹³⁴. Căderea se făcea mai înainte de citirea Apostotlului, numai în Sfântul Altar¹³⁵. Dialogul de dinainte de citirea Sfintei Evanghelii, dintre preot și diacon, se purta cu voce scăzută, în Altar. Lipsește ectenia pentru cei adormiți. Nu se clătina Sfântul Aer la Crez, ci preotul îl ridica puțin și rostea Sfinte Doamne, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte. Înainte de epicleză nu este amintit troparul Ceasului al III-lea, nici stihurile lui. Lipsesc (sau nu menționează) pomenirea ierarhului la Diptice, precum și Axionul. După frângerea Sfântului Trup, nu se lămurește cu ce parte din Sfântul Trup se împărtășeau clericii. Abia după împărtășire avea loc îmbrățișarea frățească. Textul Liturghiei curge, fără fraze și propoziții clare, neuzând de semne de punctuație. Textul conține multe cuvinte care atestă sursa slavonă a traducerii rost („gură”), procov („acoperământ”), blagoslovește („binecuvintează”), blajenile („Fericirile”), jrtva („jertfă”). Textul conține și multe cuvinte grecești, românizate. Unii termeni liturgici încă n-au fost însușiți în limbă: se folosește de exemplu blid, în loc de „disc”¹³⁶.

Din toate cele prezentate mai sus se poate observa se observă frumusețea limbii române liturgice care, deși nevârstnică, are atâta expresivitate. Iată cum era formulată binecuvântarea apostolică din II Corinteni 13, 13:

131 Pr. Dr. Spiridon Căndea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, p. 757.

132 Pr. Dr. Spiridon Căndea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, p. 758.

133 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 200.

134 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 201.

135 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 202.

136 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 203.

„Dulceața domnului nostru is.hs., și dragostea domnului și a tatălui, și împreunarea sf(î)ntului dhu fie cu toți voi”¹³⁷.

Pentru exemplificare, redăm și textul Rugăciunii Amvonului, așa cum apare aceasta redată în Liturghierul coresian: „Blagoslovește ceia ce blagoslovesc tine, Doamne, și sfințește ceia ce pre tine nă(dăjdu)iesc. Spășeaște, Doamne0, oamenii tăi și blagoslovește partea ta. Împlerile besearicilor (tale) ferește, sfințește ceia ce iubesc dulce frîmseața beseariciei tale, aceia măreaște cu dumnezeiasca a ta tărie și nu lăsa ceia ce nădăjduiesc spre tine. Pacile lumiei tale dăruiaște besearicelor tale, preuților, împăraților noștri ime recu, voinicilor și tuturor oamenilor tăi, că toată darea du(l)ce t(o)ată dăruirea ce iaste, desfîrșită de sus iaste, deștinge dela tine tatăl luminilor. Și șie mărire și dulce-dare, cinste și închinăciune tremeatem, tatăl și fiul și sfîntul Duh, acmu (și) pururea și în vea(cii) de vea(cii)”¹³⁸.

4.3. Contribuția primului Liturghier tipărit la dezvoltarea culturii românești

Importanța Liturghierului din 1570 este incalculabilă pentru procesul de maturizare și cristalizare a limbii române. Coresi se adresează, prin tipăriturile sale românești, poporului său, pentru care a luptat a rosti și a scrie cuvântul sacru pe limba neamului său¹³⁹. Liturghierul său

„reprezintă un început, începutul scrierii într-o limbă destinată tuturor românilor, care urma să se impună ca limbă literară cu ajutorul difuzării prin tipar. Această limbă era graiul românesc din sudul Transilvaniei și din nordul Țării Românești”¹⁴⁰.

Coresi oferă poporului român, culturii române,

„carte românească, astfel contribuind la unificarea limbii literare românești, la unificarea culturală a românilor de pretutindeni...”¹⁴¹.

137 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 205.

138 Pr. Dr. Spiridon Cîndea, „Textul Liturghierului românesc publicat de diaconul Coresi”, p. 91-92.

139 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 205.

140 *Istoria Literaturii Române*, Editura Academiei, vol. I, p. 308.

141 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 205.

Liturghierul lui Coresi a avut așadar o importanță covârșitoare pentru dezvoltarea culturii noastre naționale. Așa cum arată părintele profesor Spiridon Câdea:

„Tipărirea Liturghierului în limba română a avut o importanță excepțională atât din punct de vedere literar cât și din punct de vedere religios ... Aceste cărți, cu graiul lor popular, cu limba pe care o vorbea poporul, au deschis zărilor dezvoltării unei literaturi sănătoase, unei literaturi din care s-au adăpat cu îndestulare toți fiii poporului nostru”¹⁴².

Aceste cărți au făcut

„să răsară literatura noastră cultă și să se închege limba noastră literară, cea dintâi temelie a unității noastre sufletești culturale”¹⁴³.

Așa cum apreciază prof. N. Sulică, cele două publicații ale lui Coresi în limba română, fiind vorba de Psaltire și de Liturghier, „au făcut să răsară literatura noastră cultă și să se închege limba noastră literară, cea dintâi temelie a unității noastre sufletești culturale”¹⁴⁴. Prin cele două tipăriri ale sale, Coresi va rămâne peste veacuri „părintele limbii literare române”¹⁴⁵.

Liturghierul lui Corsi rămâne în același timp „o mostră de maturizare rapidă a limbii române”¹⁴⁶.

Istoricul Nicolae Iorga, subliniază faptul că prin tipăriturile coresiene în limba română

„mai mult decât prin vechile manuscrise, care circulau greu și se copiau puțin și nedesăvârșit, s-a întemeiat o viață literară comună tuturor românilor”¹⁴⁷.

142 Pr. Dr. Spiridon Câdea, „Primul Liturghier românesc tipărit”, p. 722.

143 Prof. Nicolae Sulică, *O nouă publicație românească din secolul al XVI-lea: Liturghierul diaconului Coresi, tipărit la Brașov în 1570*, p. 722.

144 Prof. Nicolae Sulică, *O nouă publicație românească din secolul al XVI-lea: Liturghierul diaconului Coresi, tipărit la Brașov în 1570*, p. 722.

145 Dan Simionescu, „Problema originii limbii literare române și cărțile bisericești”, în rev. *Studii Teologice*, an XIII (1961), nr. 9-10, p. 553. A se vedea în același sens și Ion Nicola, „Limba noastră bisericească”, în rev. *Mitropolia Banatului*, an XV (1965), nr. 7-9, p. 602.

146 Pr. Lucian Petroaia, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă*, p. 205.

147 N. Iorga, citat la Gheorghe Cardaș, *Istoria literaturii românești*, București, 1939, p. 103.

În ceea ce privește evoluția limbii române literare prin tipăriturile coresiene, trebuie să precizăm că prin acestea se realizează „prima încercare de stabilire a unor norme ortografice”¹⁴⁸. Tocmai de aceea, „înțelegem azi foarte bine limba lui Coresi”¹⁴⁹.

Din punct de vedere stilistic, după aprecierile făcute de Nicoale Cartoian, „întorsura frazei e mai firească la Coresi, legăturile sintactice mai precise, iar ritmul se desfășoară mai vioi și mai armonios”¹⁵⁰. D. Siomionescu atrage atenția asupra limbii Liturgierului, arătând că aceasta este „interesantă prin fonetismele ei vechi, prin morfologie și sintaxă” dar și „prin modul exprimării populare”¹⁵¹.

George Ivașcu, vede în opera lui Coresi

„ridicarea limbii vorbite de popor la rangul de limbă a culturii”¹⁵². De la Coresi „a început să se elaboreze o limbă literară ... mult înainte de normele Academiei, fiind clară ideea limbii unice, în cazul nostru «naționale», instrument de legătură între toți românii, făurită conștient spre a fi înțeleasă de toți românii”¹⁵³.

Ovid Densușianu constată asemănarea limbii de azi cu limba din Muntenia lui Coresi „care s-a impus ca limbă comună și a pregătit limba română literară”, contribuind la dezvoltarea ei¹⁵⁴. Al. Hanță arată în același sens faptul că

„Coresi și școala sa de harnici cititori de carte românească va pune, prin sinteza graiului muntean și al celui transilvănean, primele jaloane ale limbii noastre literare”¹⁵⁵.

148 Ștefan Meteș, *Istoria bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria (până la 1698)*, vol. I, Sibiu, 1935, ediția a II-a, p. 135.

149 Ștefan Meteș, *Istoria bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria (până la 1698)*, vol. I, p. 144-145.

150 N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, București, 1940, p. 23.

151 D. Siomionescu, „Precizări despre Liturgierul lui Coresi”, în LR, XI, 1962, p. 437

152 G. Ivașcu, *Istoria literaturii române*, I, București, 1969, p. 6.

153 G. Ivașcu, *Istoria literaturii române*, I, București, 1969, p. 103.

154 Ovidiu Densușianu, *Istoria limbii române*, vol. II, București, 1961, p. 11, 15.

155 Al. Hanță, *Ideea de patrie în literatura română*, București, 1976, p. 57.

Stela Toma, în introducerea sa la Psaltirea slavo-română a lui Coresi vede în acesta, pe unul „dintre pionierii de seamă ai ridicării limbii române la rangul de limbă de cultură”. Prin aceste contribuții ale sale în limba română se poate „pune în evidență progresul realizat în limbă pe o perioadă de aproximativ două decenii”¹⁵⁶.

Potrivit aprecierilor făcute de părintele Mitropolit Antonie Plămădeală, rolul jucat de Coresi are

„o însemnătate care nu poate fi prețuită îndestul; ea înseamnă ridicarea la rangul de limbă a culturii, a limbii vorbite de cei mulți, limba «vulgară» cum i se zicea în apus”¹⁵⁷.

Tocmai de aceea, ne putem asocia întru totul la aprecierile pe care le face părintele N. M. Popescu, aceea că

„preoțimea românească ar trebui să se mândrească pe bună dreptate, că unul dintr-ai lor a ctitorit limba românească literară”¹⁵⁸.

5. Concluzii

În concluzie,

„diaconul Coresi a avut conștiința însemnătății operei sale. El s-a apucat să corecteze limba manuscriselor românești utilizate. Nu a recurs la textul slavon ca să îndrepte greșelile de traducere; ceea ce voia el, era să facă din cărțile sale un instrument de răspândire a limbii românești, care să fie înțeleasă de toți: aceasta înseamnă existența unei preocupări pentru limba literară”¹⁵⁹.

156 Stela Toma, *Introducere la Coresi, Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu Psaltirile coresiene din 1570 și 1589*, Editura Academiei R. S. România, București, 1976, p. 7-8.

157 Dr. Antonie Plămădeală, *Primele traduceri românești*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 84.

158 Pr. N. M. Popescu, *Preoți de mir adormiți în Domnul*, București, 1942, p. 50.

159 *Istoria Literaturii Române*, vol. I, p. 290-291.

Meritul lui Coresi este cu atât mai mare cu cât este printre primii cărturari români care a contribuit la formarea și dezvoltarea limbii literare bisericești, exemplul lui fiind continuat mai departe de activitatea mitropoliților Valaam și Dosoftei din Moldova, mitropolitul Simion Ștefan în Transilvania și de traducătorii Bibliei de la București în Țara Românească. Tipărițiile coresiene pregătesc terenul pentru răspândirea limbii române în Biserică și cancelariile domnești, înlăturând pe nesimțite limba slavonă, din ce în ce mai puțin înțeleasă¹⁶⁰.

Toate aceste aprecieri vădesc

„... puternica înrăurire pe care a exercitat-o limba cărților de cult, folosite în Biserica Ortodoxă, asupra formării limbii noastre literare și rolul important pe care ea l-a avut în încheierea și păstrarea unității limbii la români”¹⁶¹.

Ca o concluzie finală a prezentului studiu, putem considera că apariția cărților bisericești în limba română

„au contribuit la formarea limbii literare, au menținut trează conștiința noastră națională și au păstrat ființa noastră etnică în vremile de grea cumpănă pe care nu le-a hărăzit istoria”¹⁶².

Liturgierul lui Coresi a contribuit așadar fundamental la procesul de emancipare a poporului român și la ridicarea limbii române la rangul de limbă națională recunoscută, atât în plan național cât și în ceea ce privește recunoașterea ei ca limbă liturgică acceptată în contextul Ortodoxiei universale.

160 Pr. Dr. Milan Șesan, „Despre limba liturgică la români. Expunere istorică, în revista”, în rev. *Mitropolia Ardealului*, an XX (1975), nr. 1-2, p. 27.

161 Pr. prof. Ene Braniște, „Limba Liturgierului românesc, evoluția și importanța ei pentru formarea și unitatea limbii noastre literare”, p. 305. Pentru documentare a se vedea de asemenea și P.S. Episcop Dr. Antonie Plămădeală, *Clerici ortodocși ctitori de limbă și cultură românească*, București, 1977.

162 Ion Nicola, „Limba noastră bisericească”, p. 602.

UCENICUL. INFLUENȚA ISIHASMULUI ROMÂNESC ASUPRA ROMANULUI ZAHEI ORBUL

Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian BOT
Universitatea din Craiova

Abstract

The study tries to give a different interpretation of the novel Zahei Orbul in order to prove the Orthodox Church relevance for the Romanian culture. After presenting the most important interpretations of the novel, the research develops a personal reading of the text in relation to the model of Christian discipleship and founded in Voiculescu's writings. The fact that Voiculescu was a member of the Antim movement gives a basis for such an attempt. The way in which other members of this community describe their spiritual experience resembles the messages that Zahei Orbul enfolds. Considered as a formative journey, the events from novel can be seen as stages of a Christian development: from assuming the world to assuming responsibility for it, from seeking justice to forgiving in love and from serving your own miracle to ministering for others.

Keywords:

Vasile Voiculescu, Hesychasm, Burning Bush, Antim, Zahei Orbul

Introducere

Când este considerată relevanța unei idei, a unei mișcări sau chiar a Bisericii pentru un spațiu cultural, întreaga atenție se îndreaptă cu precădere spre ceea ce are de oferit respectiva idee, mișcare sau comunitate. Conținutul pe care îl propune lumii exprimă în principiu măsura relevanței. Totuși, acesta nu spune întreaga poveste. Sunt numeroase idei care au rămas periferice vieții citadine, în pofida valorii pe care o aveau. La

fel, sunt conținuturi care au fost modificate substanțial de contextul cultural în care au fost articulate. Relevanța ține și de receptare; de angajamentul pe care îl provoacă în lume un conținut. De aceea, dacă dorești să înțelegi relevanța Bisericii pentru o cultură, ești silit să ieși în calcul și legămintele pe care le-a pricinuit. Să îți seama de felul în care conținut de viață a zămislit expresii personale, să observi cum și până unde au păstrat aceste expresii darul Bisericii.

Studiul de față își propune un astfel de exercițiu. El se oprește asupra romanului *Zahei Orbul* scris de Vasile Voiculescu – un autor al cărui angajament în viața creștină este incontestabil. Romanul a apărut la mai bine de șase ani după moartea autorului, sub egida Editurii Dacia din Cluj-Napoca și a fost apreciat diferit de critici: unii au subliniat natura simbolică a scrierii, alții au fost interesați de dimensiunea estetică a operei. Comună tuturor acestor interpretări a fost năzuința de a identifica izvorul temei. Ce anume a influențat construcția narativă a lui Zahei? Un răspuns, poate cel mai puțin frecventat astăzi, poate fi oferit, dacă aduci împreună istoria alcăturii romanului și conținutul care a provocat schimbări în istoria intimă a scriitorului.

1. Nouă Zahei. Note asupra interpretărilor din critica românească

Înainte de a încerca un asemenea răspuns, merită observat cum a fost lecturat romanul în critica românească. De la apariție, textul a provocat poziții divergente, a căror prezentare exhaustivă depășește pretențiile cercetării de față. Câteva reflecții pe marginea celor mai consacrate dintre comentariile dedicate lui Zahei se impun. În expunere nu am ținut cont de cronologia comentariilor, ci de tipologia pe care o propun.

Odată cu tipărirea romanului în 1970, Mircea Tomuș – redactor-șef în aceea perioadă la Editura Dacia din Cluj – a oferit o primă interpretare. El considera unitatea tematică a prozei lui Voiculescu și stabilea o simetrie între *Zahei Orbul* și *Pescarul Amin*¹. Cele două personaje se completează

1 Mircea Tomuș, Prefață la V. Voiculescu, *Zahei Orbul* – roman, Cluj, Editura Dacia, 1970, p. 10: „Până la un moment din traiectoria vieții sale, Zahei reprezintă o varietate tipologică desprinsă din trunchiul vînjos al pescarului Amin; genealogia și copilăria eroului, desfășurate în mediu acvatic, ne dau semn despre primitivitatea și puritatea esenței umane din care este construit. Prin seria numeroaselor portrete care asociază excelența tipului viril cu întruchiparea forței supraomenești, Zahei se dispune de la sine alături de

și au în comun o serie de motive (apa, devenirea, relația dintre spațiul interior și cel exterior, identitatea etc.). Nu sunt singurele personaje care gravitează în jurul acestor motive, problematica devenirii fiind prezentă și în dramaturgia lui Voiculescu. De pildă, Irina, fata de împărat din Pribeaga, trimite la același itinerar sufletesc. Paradoxal, după ce observa că proza lui Voiculescu are o unitate tematică axată pe realismul devenirii personale, Tomuș a clasificat textul drept o demonstrație pozitivistă:

„O literatură document, cu o valoare de cunoaștere prin prea puțin deosebită de cunoașterea științifică, o literatură de cazuri deci (caz fiind mediul social, o anume problemă sau un destin uman văzute, de regulă, prin prisma socialului) și o literatură de atitudine, respectiv de interes umanitar, ori profesional, ori sentimental, ori de solidaritate politică sau socială pentru obiectul ei. În *Zahei orbul* se pot deshuma asemenea vestigii de artă scriitoricească, mai ales pentru zona genetică a romanului care, în primele sale impulsuri, pare a se fi conturat pe astfel de intenții pozitivistice: interes, aproape științific, în orice caz colorat de sentiment umanitar, pentru cazul orbului sau pentru diversele cazuri ale mediilor extrasociale pe care acesta le străbate; tema largă a dezmoșteniților vieții, cu două din variantele sale de bază, declasații și ocnașii”².

De aici concluzia potrivit căreia *Zahei* este simbol al unei duble prăbușiri³. Este, întâi, o prăbușire a omului, care rămâne neputincios și pățimaș, incapabil să primească izbăvirea pentru că își plasează greșit nădejdea⁴. Suferința omului este, așadar, un non-sens și nădejdea sa în Dumnezeu este

alte personaje ale prozei lui Voiculescu în care condiția umană se dezvoltă în întruchipări exemplare. În fine, tragismul intern care subminează destinul acestui personaj îl aseamănă odată mai mult eroilor din restul prozei voiculesciene, atât prin semnificația unui fatum bîntuit de suferință cât și prin resursele pe care epicul, împlinirea, le găsește aici.”

2 Mircea Tomuș, Prefață la V. Voiculescu, *Zahei Orbul* – roman., p. 12.

3 O poziție asemănătoare are și Roxana Sorescu în, „Proza lui Vasile Voiculescu sub pecetea tainei”, în *Integrala prozei literare*, ediție îngrijită, prefațată și cronologie de R. Sorescu, București, Editura Anastasia, 1998, pp. 43-4.

4 Mircea Tomuș, Prefață la V. Voiculescu, *Zahei Orbul* – roman, pp. 18-9.

o iluzie. Este, în al doilea rând, o prăbușire a lumii vechi, pline de mister și orientată către divin. Credința veche moare – susținea Tomuș – pentru a face loc unei concepții materialiste despre existență⁵. În fond, dacă te raportezi la devenire în termeni cantitativi este foarte dificil să mai surprinzi nuanțele ei.

În 1986, reeditarea romanului la aceeași editură a prilejuit o nouă interpretare. Vasile Fanache, profesor la Universitatea din Cluj, și-a construit întregul comentariu în jurul motivului luminii. Dacă Tomuș sistematiza drama lui Zahei descriindu-i neputința, Fanache considera că textul imaginează o căutare eșuată a vindecării. Această nuanțare, dimpreună cu problematizarea privind caracterul de roman al scrierii⁶, a făcut ca interpretarea lui Fanache să rămână printre cele mai cunoscute. Pentru Fanache, Zahei este personajul care întrupează o nesfârșită naivitate și curăție. El caută lumina și își imaginează că partenerii săi sunt adevărați salvatori⁷. Totuși, perechile care se asociază cu orbul contrastează violent cu el, fiind forme degradante ale umanului:

„Orbul era grav, taciturn, natural, curat la suflet și la trup, pătruns de aspirația spre lumină, în timp ce însoțitorul era un comediant ca Panteră, o hetairă cucerită de trupul impresionant

5 Mircea Tomuș, Prefață la V. Voiculescu, *Zahei Orbul* – roman, pp. 14-5: „Finalul romanului, în schimb, pare a fi construit după un procedeu invers. Scenele în care orbul începe să găsească, în întunericul din juru-i, o cărare încă nesigură, impun în primul moment explicația metafizică; punctul de vedere pozitivist apare ulterior și destul de puțin accentuat, suficient însă pentru a orienta înțelegerea pe alte căi. Înțelegem acest episod, ca și scena finală în care se prăbușesc ultimele speranțe ale lui Zahei, dictat de forța solidarității umane în suferință. Încrederea reciprocă între cei doi infirmi, preotul olog și Zahei, orbul, altoită pe fondul comun al suferinței scînteiază în noaptea lăuntrică a unuia și poartă trupul neputincios a celuilalt. Miracolul este de cea mai pură esență umană. În plus, în ultimele pagini ale romanului, ca și în neuitata nuvelă *Ultimul berevoi*, se consemnează declinul și amurgul unei concepții sau a unei religii primitive, traduse într-o practică existențială corespunzătoare. Credința veche și-a pierdut reazemul intern, s-au prăbușit pilonii ei seculari, iar omul rămîne singur cu sine, într-o confruntare dramatică asupra căreia va hotări viitorul”.

6 Vasile Fanache, Postfață la V. Voiculescu, *Zahei Orbul*: roman, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1986, pp. 195-6.

7 Vasile Fanache, Postfață la V. Voiculescu, *Zahei Orbul*: roman, p. 198.

al infirmului, ca frumoasa Caliopi, un bandit coțcar cu aere aristocratice, precum Boeru, ori o nebună ca Gărgăuna. Succesiune de figuri comice, însoțitorii lui Zahei îl obligau la o comunicare carnavalescă, voindu-l un măscărici rentabil și ignorându-i de fapt durerea orbirii”⁸.

Succesiunea acestor asocieri conduce în ultimă instanță la un avertisment dureros: „uitând că viața îi este sortită o singură dată, omul o consumă orbește, în dezordine”⁹. Zahei oferă exemplul tipic al acestei dezordini.

Teoreticianul Nicolae Balotă oferă o interpretare aflată oarecum la graniță, între concluziile lui Tomuș și cele ale lui Fanache. În *De la Ion la Ioanide. Prozatori ai secolului XX*, Balotă dedică peste patruzeci de pagini lui Voiculescu și încadrează întreaga sa operă în „sfera mitului”¹⁰ și a „dorului metafizic”¹¹. Deși aceste coordonate ar putea da impresia unui autor religios, în realitate Voiculescu este un scriitor ludic. El sugerează – considera Balotă – transcendentul, conduce cititorul până în „pragul minunii”, dar refuză metafizicul și rămâne înrădăcinat în raționalitate¹². Toate povestirile sunt demonstrații ale capacității raționale a omului. Nimic nu este miraculos și nimic nu este spiritual¹³. În virtutea acestor preconcepții, Balotă argumenta că originile lui Zahei Orbul ar trebui căutate în scrierile hagiografe¹⁴; scrieri pe care textul le caricaturizează. Spre deosebire de hagiografie, unde suferința era corelată miracolului, în Zahei totul este „mizerie spectaculoasă” și nimic nu e miraculos¹⁵. Mai exact, Zahei este un cetățean al gălăgiei, al zăpăcelii și al iarmarocului. El este Orbul, curiozitatea din centrul hărmălaiei, care se „dă-n spectacol” pentru toți cei care pot să vadă¹⁶.

8 Vasile Fanache, Postfață la V. Voiculescu, *Zahei Orbul: roman*, pp. 201-2.

9 Vasile Fanache, Postfață la V. Voiculescu, *Zahei Orbul: roman*, p. 203.

10 Nicolae Balotă, *De la Ion la Ioanide. Prozatori ai secolului XX*, București, Editura Eminescu, 1974, pp. 340-1.

11 Nicolae Balotă, *De la Ion la Ioanide. Prozatori ai secolului XX*, pp. 351-352.

12 Nicolae Balotă, *De la Ion la Ioanide. Prozatori ai secolului XX*, pp. 352-353.

13 Nicolae Balotă, *De la Ion la Ioanide. Prozatori ai secolului XX*, p. 361.

14 Nicolae Balotă, *De la Ion la Ioanide. Prozatori ai secolului XX*, p. 362

15 Nicolae Balotă, *De la Ion la Ioanide. Prozatori ai secolului XX*, p. 365.

16 Nicolae Balotă, *De la Ion la Ioanide. Prozatori ai secolului XX*, p. 367.

El este omul vechi, al adâncurilor¹⁷ și al revoltei¹⁸, iar finalul romanului sugerează surparea acestui om spectaculos:

„În satul Cervoiului», închipuie experiența ultimă, liminară a orbului Zahei, iluminarea și prăbușirea sa în întuneric, ajungerea «pe pragul minunii» și amînarea la un infinit pe care viața umană nu-l poate cuprinde a acestei minuni. Straniu capitol în care sacrul și sacrilegiul se ating, în care revelația se preschim-bă brusc în blasfemie și moartea curmă avînturile omului gata să-și întrecă umbra”¹⁹.

Așadar, omul vechi este încremenit în așteptare²⁰, rămâne în pragul minunii, fără ca intervenția divină să se petreacă²¹. În lectura lui Balotă însăși existența unui hotar, a așteptării, are forța de a nega realitatea spirituală.

Elena Zaharia-Filipaș a publicat în 1980 o Introducere în opera lui Vasile Voiculescu. În cadrul acesteia, autoarea considera și romanul Zahei Orbul. Este demn de remarcat că, deși a premers comentariului lui Vasile Fanache – pe care, foarte probabil, l-a influențat –, abordarea autoarei a depășit concluziile lui. Ea înțelegea în personajul Zahei mai mult decât un simbol al prăbușirii și al degradării, tema centrală a romanului și simbolul care îi dictează construcția narativă fiind privirea:

„Rămas fără vedere, Zahei descoperă existența unui alt mod de cunoaștere, lăuntric realizat cu ajutorul spiritului. Anularea privirii deschise în afară, spre lume, ar însemna nu o pierdere de neînlocuit pentru erou, ci, dimpotrivă, deschiderea unei

17 Nicolae Balotă, *De la Ion la Ioanide. Prozatori ai secolului XX* p. 368.

18 Nicolae Balotă, *De la Ion la Ioanide. Prozatori ai secolului XX*, p. 370: „Zahei nu este asemenea martirilor, a pustnicilor care se resemnează. El instituie un adevărat asediu al cerului, clamîndu-și dreptatea. Cei din jurul său cred că el s-ar împăca cu ceea ce socot că e doar un «cusur», și își închipuie că ar putea «să se facă și el om ca toți oamenii...», că ar trebui să se însoare și să nu mai umble după «vedere». Dar Zahei nu se împacă. Atunci cînd își ridică ochii spre cer, așteaptă de fiecare dată să vadă stelele”.

19 Nicolae Balotă, *De la Ion la Ioanide. Prozatori ai secolului XX*, p. 375.

20 Nicolae Balotă, *De la Ion la Ioanide. Prozatori ai secolului XX*, p. 376: „Și unul și altul așteaptă o minune. Amîndoi trăiesc în așteptare, realizînd condiția omului suspendat într-un vid al existenței, uniți prin legăturile neputinței. Ei sunt și rămîn pe prag”.

21 Nicolae Balotă, *De la Ion la Ioanide. Prozatori ai secolului XX*, p. 378.

porți spre adevărata cunoaștere a esențelor, idee care concordează în genere – observația a mai fost făcută – cu semnificația mitului Marelui Orb sau al lui Zamolxe din creația lui Lucian Blaga. Așadar, Zahei este în primul rînd un personaj simbolic, a cărui unică experiență ce ține s-o consemneze romanul este orbenia”²².

Comparația dintre roman și mitul Marelui Orb a dictat o serie din constatări²³. Datorită acestei corelații calitatea principală a lui Zahei va fi redusă la virtutea vitalității²⁴. Dincolo de vitalitate, Zahei nu evoluează și nu învață²⁵, deși – admitea Zaharia-Filipaș – textul are o miză morală²⁶.

Comentariul lui Filipaș este inedit prin două observații. Întâi, ea este prima dintre cei care au văzut că Zahei Orbul are o semnificație parabolică²⁷. Chiar dacă valoarea acestei semnificații a fost puțin exploatată²⁸, simpla evidențiere a deschis posibilitatea unor lecturi deosebite. În al doilea rînd, ea este prima dintre cei care au pus în lumină rolul călăuzitor al personajelor secundare din roman²⁹. De la prima experiență până la cea de pe urmă, povestea lui Zahei este una a călăuzelor, a ucenicilor. În fiecare episod, un personaj își asumă rolul de călăuză, dar – încheia Zaharia-Filipaș – toți conduc la un eșec simbolic³⁰.

În Vasile Voiculescu, studiu monografic, apărut în 1975, profesorul Ion Apetroaie a dedicat romanului Zahei Orbul câteva pagini. Pornind de la ideea că Zahei Orbul este un roman al destinului, Apetroaie aseamăna construcția narativă cu aceea a romanului anonim Viața lui Lazarillo din Tromes și pășănilile lui. Și în acest text spaniol, personajul principal este

22 Elena Zaharia-Filipaș, *Introducere în opera lui Vasile Voiculescu*, București, Editura Minerva, 1980, p. 193.

23 Lucian Blaga, *Zamolxe*, în coll. „Opera dramatică”, vol. 1, Sibiu, Editura „Dacia Traiana”, 1942.

24 Elena Zaharia-Filipaș, *Introducere în opera lui Vasile Voiculescu*, p. 193.

25 Elena Zaharia-Filipaș, *Introducere în opera lui Vasile Voiculescu*, p. 194.

26 Elena Zaharia-Filipaș, *Introducere în opera lui Vasile Voiculescu*, p. 198.

27 Elena Zaharia-Filipaș, *Introducere în opera lui Vasile Voiculescu*, p. 201.

28 Elena Zaharia-Filipaș, *Introducere în opera lui Vasile Voiculescu*, pp. 201-202.

29 Elena Zaharia-Filipaș, *Introducere în opera lui Vasile Voiculescu*, p. 203.

30 Elena Zaharia-Filipaș, *Introducere în opera lui Vasile Voiculescu*, p. 205.

un ucenic care își cântărește măștrii³¹. Asemănările se opresc aici, pentru că romanul lui Voiculescu are altă intenție. El imaginează – considera Apetroaie – tensiunea interioară, lupta orbului cu sine însuși:

„Radical în voință și reacții, evoluează spre înțelegerea de sine, se recunoaște în perspectiva destinului său tragic. Mediile ce le străbate, o adevărată panoramă balcanică: groapa de vagabonzi, cerșetoria, spectacolele de bîlci, munci campestre, ocnă etc., își lasă amprenta: îl fortifică sufletește, îi modifică perspectiva lăuntrică. Pînă la orbire, recunoaște el cu luciditatea dobîndită de suferință, «eu nu mi-am ținut nici o socoteală de viața mea». Refugiat, acum, pe «țărîmurile cu lumină lăuntrică», își realizează proporțiile dramei, incredințat de ceea ce trebuie să facă: să-și redobîndească privirile. Tentativele celor normali de a-l mistifica pentru a-i cruța infirmitatea îl întărită, întărindu-i convingerea că acceptarea situației înseamnă pentru el prăbușirea. Dar cum instinctualitatea e prea puternică în această ființă elementară («uriașă stană de piatră»), Zahei îi va ceda nu numai o dată. Tot de atîtea ori va veni, însă, și căința, mai puțin detaliată ca la Dostoievski. Urmată, ca și la romancierul rus, de o nouă hotărîre de purificare”³².

Spre finalul comentariului său, Apetroaie revine la interpretarea tradițională a textului și arată că Zahei trăiește drama ultimului închinător³³. Închinarea este interpretată ca simbol al unei prăbușiri existențiale. Paradoxal, considerată în ansamblul operei lui Voiculescu, închinarea nu are nimic din deznădejdea și renunțarea pe care o închipuie Apetroaie. Ea nu este poziția în care nostalgia libertății și lipsa luminii – „care e forma superioară a libertății” – sunt evidente³⁴. Din contră, în *Revolta dobitoacelor*, ca să dăm un singur exemplu, închinarea este tocmai poziția în care omul se îmbracă de lumină³⁵ și se manifestă liber.

31 Ion Apetroaie, *Vasile Voiculescu, studiu monografic*, București, Editura Minerva, 1975, pp. 233-4.

32 Ion Apetroaie, *Vasile Voiculescu, studiu monografic*, pp. 233-234

33 Ion Apetroaie, *Vasile Voiculescu, studiu monografic*, pp. 238-239.

34 Ion Apetroaie, *Vasile Voiculescu, studiu monografic*, p. 239.

35 Vasile Voiculescu, „*Revolta dobitoacelor*“, *Integrala prozei literare*, ediție îngrijită, prefată și cronologie de R. Sorescu, București, Editura Anastasia, 1998, p. 56: „Omul, îngenuncheat la pămînt, își împreunase minile și ridicase ochii... Deasupra lui, tavanul parcă se găurea, căci se strevedea cerul. Un abur luminos ieșea din trupul omului, mai ales din osul frunții și din creștet, închegîndu-se în jurul-i ca un cearcăn... Lumina ajunsese din

Concis, în 1974, Ovid S. Crohmălniceanu deschide șirul unor interpretări care sesizează dimensiunea creștină a romanului. El face astfel un pas dincolo de ceea ce avea să propună Elena Zaharia-Filipaș în 1980 și față de celelalte interpretări menționate. Crohmălniceanu arăta că Voiculescu trimite în mod repetat la teme biblice, iar finalul romanului este „de o zguduitoare poezie apocaliptică”³⁶. Abia în 1997 această dimensiune creștină, despre care vorbea Crohmălniceanu, a fost luată în serios³⁷. Pentru Eugen Simion, orbenia lui Zahei deschide posibilitatea interiorizării:

„«Orbenia este școala lui Dumnezeu». El nu vede mizeria existenței, ochiul minții se deschide în interior, în lumea spiritului. Acolo sunt legi și reguli ce pot salva omul de întunericul dinafară”³⁸.

Iar această interiorizare se petrece deodată cu sfințirea lui Zahei și cu răscumpărarea celor care îl însoțesc³⁹.

O lectură apropiată are și Ioan Petru Culianu, care observă mai curând semnificația spirituală a romanului. După o ironie aspră⁴⁰ la adresa pozițiilor critice exprimate până în 1973, Culianu arăta că întregul roman are valențe creștine⁴¹, Zahei fiind „un simbol într-o carte firească precum o rugăciune”⁴². El insista asupra relației de simbioză ce există între popa Fulga și Zahei, demonstrând că lucrurile care îi unesc au rezonanță biblică. Cei

ce în ce mai puternică. Îl îmbracă într-un văzduh aprins, nesuferit ochilor. Omul era o lină flacăra albă, ca o torță care ar arde toată deodată. Și văpaia învăluitoare lua din ce în ce înfățișarea unui paznic îngrozitor, în picioare, plecat ușor deasupra omului din el, care se ruga”.

36 Ovid S. Crohmălniceanu, *Literatura română între cele două războaie mondiale*, vol. 2, București, Editura Minerva, 1974, pp. 310-311.

37 Eugen Simion, *Scriitori români de azi*, vol. 1, București – Chișinău, Editurile David și Litera Internațional, 1997, p. 218.

38 Eugen Simion, *Scriitori români de azi*, vol. 1, p. 220.

39 Eugen Simion, *Scriitori români de azi*, vol. 1, p. 222.

40 Ioan Petru Culianu, *Studii românești I: Fantasmemele nihilismului: secretul doctorului Eliade*, Iași, Editura Polirom, 2006, p. 9: „A apărut în 1970, în Editura Dacia de la Cluj, romanul lui Voiculescu Zahei Orbul. Mesajul morților se mai strecoară la vii, tulburând năvingii”.

41 Ioan Petru Culianu, *Studii românești I: Fantasmemele nihilismului: secretul doctorului Eliade*, pp. 9-10.

42 Ioan Petru Culianu, *Studii românești I: Fantasmemele nihilismului: secretul doctorului Eliade*, p. 9.

doi reconstruiesc „un paraclis în inima pădurii”, un loc ascuns care devine centru al vieții. Slujirea lor este însoțită de prezența șarpelui tămăduitor⁴³, iar finalul romanului arată că această comuniune rezumă întreaga călătorie a sufletului prin noaptea lumii. Zahei Orbul este „calea de mijloc între narațiune și simbol, între viață și idee”⁴⁴. Mai târziu, într-un studiu intitulat Mit și simbol în proza lui V. Voiculescu, Culianu și-a nuanțat abordarea din 1973. Există o serie de scrieri – susținea acum – care nu pot fi măsurate decât ținându-se cont de adâncimile simbolice care brăzdează textul. Este un discurs subdiacent care depășește povestea în sine și transmite ceva din experiența lăuntrică:

„Acest «discours sousjacent» este definit de categorii pozitive, nu morale, nici estetice, nici religioase. Este definit de categoriile pozitive ale unei experiențe care nu e tocmai (numai) o «experiență poetică», ci o experiență lăuntrică în sensul cel mai larg al acestei expresii.”⁴⁵

Or, Zahei Orbul este un astfel de text-mărturie. Ce-i drept, Culianu a reconsiderat, acum, finalul romanului și a conchis că acesta prezintă o năruire a ființei reîntregite, a lucrării suprafirești⁴⁶.

La capătul acestui periplu în interpretările românești asupra romanului câteva concluzii se impun. Majoritatea covârșitoare a criticilor a văzut în personajul Zahei fie un naiv, fie un simbol al prăbușirii lumii vechi. În același timp, toate personajele secundare au fost evaluate fie ca forme degradante ale umanului – apariția lor în prim-planul narațiunii a prevestit o anumită slăbire a vitalității lui Zahei, fie ca pseudo-călăuze ale Orbului – care i-au susținut lui Zahei iluzia experienței spirituale, a miraculosului. Chiar și atunci când dimensiunea simbolică, semnificația parabolică sau miza mărturisitoare a textului au fost recunoscute, Zahei Orbul a rămas

43 Ioan Petru Culianu, *Studii românești I: Fantasmele nihilismului: secretul doctorului Eliade*, p. 10.

44 Ioan Petru Culianu, *Studii românești I: Fantasmele nihilismului: secretul doctorului Eliade*, p. 11.

45 Ioan Petru Culianu, *Studii românești I: Fantasmele nihilismului: secretul doctorului Eliade*, p. 13.

46 Ioan Petru Culianu, *Studii românești I: Fantasmele nihilismului: secretul doctorului Eliade*, pp. 22-23

povestea unui eșec spiritual. Rămâne discutabil dacă aceste perspective sunt susținute de ansamblul temelor din opera lui Voiculescu. Cântărind motivele centrale ale operei sale, nu poți să nu te întrebi dacă prefacerea lăuntrică prin care Voiculescu a trecut începând cu 1945, nu a lăsat urme adânci și în „celălalt” Zahei.

2. Istoria romanului și istoria de la Antim

Vasile Voiculescu a început în 1949 capitoul În satul Cervoiului sub intenția unei proze scurte. În anii următori, povestirea a crescut și s-a adăugat până la întinderea unui veritabil roman. Capitolul acesta, cel dintâi, a și deschis nevoia unui altul, de parcă puținele pagini de la început încifrau un mesaj a cărui profunzime pretindea inițiere. Era În satul Cervoiului ceva ce se cuvenea pregătit pe îndelete. Satul a fost așezat la finele cărții; după unii lipit „în chip forțat”, după alții, dezarticulat de-a dreptul.

Istoric, capitoul În satul Cervoiului a fost alcătuit de Voiculescu în perioada când frecventa mănăstirea Antimului. Din 1945, poetul făcea parte din comunitatea formată în jurul părintelui Ioan cel Străin⁴⁷ și organizată de Sandu Tudor – Agaton, apoi Daniil. Mitropolitul Valeriu Anania povestea:

„Vara, sub nucul cel mare din grădina Antimului, zelosul neofit [Sandu Tudor, n.n.] ținea lungi și stufoase prelegeri despre doctrina palamită, noutate – mai întâi tematică – menită să atragă interesul nu numai al celor din tagmă, dar și al unor scriitori, dintre care nu au lipsit Al. Mironescu, Ion Marin Sadoveanu, V. Voiculescu și, pentru foarte scurtă vreme, Ion Barbu. Se pare că atunci și acolo a avut Voiculescu revelația unei alte dimensiuni a spiritului și de acolo și-a deprins noile sale lecturi și

47 Despre influența pe care călugărul Ioan a avut-o asupra grupului de la Antim mărturisesc atât Andrei Scrima, cât și Alexandru Mironescu. Într-o confesiune publică despre propriu itinerar duhovnicesc, cel din urmă recunoaște în Ioan cel Străin pe cel ce i-a arătat, în dreaptă rânduială, calea spre inimă. Vezi Alexandru Mironescu, *Calea inimii. Eseuri în duhul Rugului Aprins*, București, Editura Humanitas, 2019, pp. 52-5. La rândul său, Andrei Scrima (în *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, București, Editura Humanitas, 2010, p. 38) compara misiunea părintelui Ioan cu aceea a ingerilor.

meditații, cu efecte radicale în poezia lui de mai târziu. Mai mult, cred că el a fost, până la urmă, singurul beneficiar al acestui început de inițiere isihastă; Ion Barbu s-a speriat și a fugit, Al. Mironescu și Ion Marin Sadoveanu s-au refugiat într-un ritualism aproape bigot, ceilalți s-au păstrat în limitele decente ale onorabilității; cât despre Daniil Sandu Tudor, care știa foarte multe lucruri și vorbea enorm, el nu a izbutit niciodată să fie pe deplin convingător, poate și din pricina temperamentului său aproape imposibil, de duhovnic arțăgos, ale cărui opinii excelau prin agresivitate și intoleranță. Voiculescu a luat noutatea în serios și s-a angajat întru ea de unul singur, pe cont propriu cum s-ar spune, într-o uriașă aventură a spiritului.”⁴⁸

Rugul Aprins de la Antim era o mișcare de contra-punct. Era un context de rezistență nu pentru că membrii comunității au gândit să se opună regimului ateu⁴⁹, ci pentru că erau preocupați de Filocalie, de rugăciunea inimii și de isihasm. Ei au construit punți de comuniune, au susținut un dialog viu cu învățătura Bisericii. Au căutat plinătatea Adevărului și pentru această căutare mulți dintre ei au plătit cu închisoarea. În anul 1958 Voiculescu însuși a fost arestat și pus sub acuzare, pentru „uneltire împotriva ordinii sociale”, alături de alți șaisprezece apropiați din grupul Rugului Aprins.

Dacă perioada în care Voiculescu începe lucru la Zahei Orbul se suprapune experienței comunitare de la Antim, atunci este posibil ca experiența duhovnicească, fie ea și exterioară, să se fi strecurat ușor în roman. Poate, textul în sine nu e nimic altceva decât o altfel de mărturie a relație dintre Ioan cel Străin și ucenicii săi. Oricum, legătura dintre isihasm și Zahei nu poate fi refuzată pe de-a-ntregul⁵⁰.

48 Valeriu Anania, „Opera literară“, vol. 3: *Rotonda plopilor aprinși*, ediția a cincea, cu o prefață de Dan C. Mihăilescu și o cronologie de Ștefan Iloaie, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2005, p. 191.

49 Vezi și Marius Oprea, *Adevărata călătorie a lui Zahei: V. Voiculescu și Taina Rugului Aprins*, cuvânt înainte de Andrei Pleșu, București, Editura Humanitas, 2008, pp. 26-27

50 Florentin Popescu, *Pe urmele lui Vasile Voiculescu*, București, Editura Sport-Turism, 1984, p. 277.

Nu poate fi refuzată nici realitatea că Voiculescu a fost preocupat de Rugăciunea inimii⁵¹ și de spiritualitatea creștină⁵². Atunci, Zahei Orbul nu este doar un roman de inspirație creștină, ci o călătorie. Este biografia unei căutări în care succesiunea experiențelor conduce, în final, la așteptarea nemîșcată a Împărăției ce va să fie. Este un text în care se strecoară „un tainic strop de Dumnezeu”⁵³.

3. Elemente pentru o abordare diferită

Romanul începe brusc. Violent. O violență adâncă, tragică, care sufocă senzația ficțiunii. Zahei zguduie lumea și, încă necunoscut după nume, se vestește-n jur, cum se întâmplă aievea între oameni, prin vestea de a fi un caz. Și nu orice caz, ci unul grozav. Acest orb e la începutul romanului gol de orice referință identitară; abia treptat primește un nume, o poveste, un trecut și o devenire. Prin această gradație Voiculescu prelungește în cititor taina unei viețuiri personale. Zahei este un simbol, iar cuvântul de la început deschide vămile a două tălmăciri. Romanul se deschide la hotar și oferă orizont fie pentru o lectură cazuistică, fie pentru o călătorie spre Răsărit.

Interpretat ca itinerar al devenirii, Zahei Orbul este romanul treptelor și al tensiunilor. El dă mărturie despre calea prin care se câștigă veșnicia și

51 Valeriu Anania, „Opera literară“, vol. 3: *Rotonda plopilor aprinși*, ediția a cincea, cu o prefață de Dan C. Mihăilescu și o cronologie de Ștefan Iloaie, 203-204: „La vremea când l-am cunoscut eu, Voiculescu se afla în căutarea isihiei. [...] Eu, de pildă, n-am fost niciodată un inițiat în isihie, dar Voiculescu era. El nu numai că o căutase, dar a și dobândit-o, nu era teoretician, ci un practicant, fapt pentru care și vorbea atât de puțin de experiențele lui lăuntrice. [...] Câtă vreme poetul s-a aflat în faza de inițiere, pregătitoare, adică prin anii 1948-1953, poezia lui – cunoscută sau încă inedită – se resimte de oarecare descriptivism; isihia îi era o sursă de inspirație. Mai târziu, când a ajuns la plenitudinea contemplației, isihia îi devenise inspirația însăși. Tocmai de aceea cred că e impropriu să se vorbească de o poezie de «inspirație religioasă» a lui Voiculescu; însăși rugăciunea lui era artă”.

52 Vezi și A. Scrima, *Timpul Rugului Aprins...*, pp. 165-166.

53 V. Voiculescu, „Neagra labă, Călătorie spre locul inimii“, în *Integrala operei poetice*, ediție îngrijită și prefată de Roxana Sorescu, București, Editura Anastasia, 1999, p. 565: „A ridicat păcatul neagra-i labă, / O-nmoaie-n scirna aurului greu / Și-o-ntinde scribilor să scrie-n grabă / Ocări asupra lumii Tale, Doamne al meu. // Tu, Verb al Slavei, cît sînt de pigmeu, / Ferește-mă să nu mă fac tarabă/ Și-n orice poezie, cît de slabă, / Să-nchin un tainic strop de Dumnezeu”.

despre succesiunea stărilor formatoare pentru om: despre asumarea lumii și despre căderea la iad, despre descoperirea slujrii și despre așezarea într-o așteptarea Împărăției. Asupra acestui itinerar mă opresc succint.

Prima treaptă, asumarea, are în opera lui Voiculescu diferite expresii. Ea este, întâi de toate, purtare a lumii întregi. Schimnicul, singurul dintre personajele lui Voiculescu care vrea pusnicie, este atenționat în acest sens:

„Ascultă și ține minte: Marele Antonie, al cărui nume ceri să-l iei, nu s-a schimnicit pentru sine, din trufie și ca să scape de oameni, ci s-a schimnicit pentru noi. După chipul lui Cristos, adevăratul pusnic ia cu el, acolo, în pustie, omenirea toată strânsă în inima lui. Noi toți ne canonim în el, și așa biruie”⁵⁴.

Când se păcătuiește împotriva asumării, personajele lui Voiculescu nu își pierd doar ucenicii, își pierd chiar rostul⁵⁵. De aceea, purtarea lumii este concepută ca relație cosmică și vedere mistică. În Căprioara din vis, de pildă, natura se jertfește pentru a descoperi ceva omului⁵⁶, iar în Pescarul Amin problematica este reluată⁵⁷ dintr-o perspectivă răsturnată – nu interiorizând înțelegi cosmosul, ci coborât în cosmos găsești cele dinlăuntru⁵⁸. În marea majoritate a povestirilor, asumarea este descrisă ca înlănțuire între cei vii și cei morți, respectiv între om și animal. Primul tip de relație pare să fie chintesența povestirilor Lipitoarea și Viscolul, unde cei trecuți dincolo revin pentru a povesti o întâmplare din vechime și pentru a reinventa ziua de mâine. În veme ce scrieri precum Ciobănilă, Șarpele Aliodor, Misiune de încredere, Alcyon sau Diavolul Alb, Sezon mort, Vaca blestemată, Lostrița, În mijlocul lupilor, Schimnicul evidențiază comuniunea dintre om și animal. În Misiune de încredere, Bujor ține întreaga natură sub strânsă ascultare; Ciobănilă propune chiar o intimitate spirituală a tuturor; În mijlocul lupilor sugerează existența unui limbaj comun tuturor ființelor vii; Sezon mort reia, mai carnal, tematica inter-influențelor dintre regnuri,

54 V. Voiculescu, „Schimnicul”, *Integrala prozei literare*, ediție îngrijită, prefațată și cronologie de R. Sorescu, București, Editura Anastasia, 1998, p. 307.

55 V. Voiculescu, „Ispitele părintelui Evtichie”, *Integrala prozei literare...*, pp. 351-377.

56 V. Voiculescu, „Căprioara din vis”, *Integrala prozei literare...*, p. 85.

57 V. Voiculescu, *Pescarul Amin, Capul de zimbru*, ediție îngrijită și prefațată de Marin Beșteliu, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1988, pp. 42-44 și 45.

58 Vezi în acest sens și R. Sorescu, „Proza lui Vasile Voiculescu sub pecetea tainei”, *Integrala prozei literare...*, pp. 41-2.

la fel face și povestirea Alcyon sau Diavolul Alb. Schimnicul propune, în asentiment cu folclorul românesc, eventualitatea unei modificări a participării la viață – omul se poate preface în lup, lupul poate deveni om – desfășurate sub stări de rugăciune profundă. Vaca blestemată și Lostrîța se apropie de Schimnicul, ambele sugerează aceeași petrecere în cadrul existenței. Cele trei narațiuni trebuie corelate și cu Sakuntala, care împinge spre tâlc asemănător: în umbra ursului se ascunde un om.

Zahei Orbul dezvoltă tema asumării în sensul unei ucenicii. Dar această ucenicie are în roman o dimensiune cosmică:

„Desnădejdea îl împingea la o lărgire și la o ascuțire de sine, care-l umplea de o frică pîlpîitoare. Începea o caznă fără răgaz: să strămute bucățică cu bucățică lumea neagră din afară în lăuntrul lui, ca s-o plămuiască acolo iar, ca mai înainte cînd o vedea aieva. Migală uriașă pentru o viață întregă.”⁵⁹

Aici asumarea este mai mult decât comuniune. Ea este adevărată trezvie, cuprindere și suprapunere între destinul lumii și cel al persoanei. Când folosește simbolic această relație dintre asumare și lume, Voiculescu nu sugerează ștergerea chipului prin confundarea posibilităților de existență, ci refuzul unei viețuiri egocentrice, separate de soarta creației. Schitul de ceară, spre exemplu, este povestea unei transfigurări trăite de natura întregă prin atingerea de Trupul lui Hristos. Reinventarea unor episoade biblice – Lupta cu îngerul, Toiagul minunilor, Bunavestire, Mântuirea smochinului, Demoniacul din Gadara, Adevărul, Copacul lui Iuda; povestirile cu tentă mistică – Ciorbă de bolovan, Schitul de ceară; și ironiile la adresa ipocriziei religioase – Chef la mănăstire, Ispitele părintelui Evtichie; toate reproduc o întâlnire cu Celălalt, o devenire întru comuniune, unde cele ale lumii și devenirea persoanei se suprapun.

În al doilea rând, asumarea este la Voiculescu un itinerar. Simbolic, Zahei este personajul care aparține celui mai lung pelerinaj, finalul romanului fiind început al unei noi călătorii. Merită observat că Voiculescu a împrumutat aici din mesajul grupului de la Antim.

„Calea este un mod sintetic – purtător, evident, al unei pluralități de sensuri – pentru a defini faptul, pur și simplu, al existenței noastre văzute în același timp ca o enigmă și ca un sens (în dubla accepțiune de «direcție» și de «semnificație»). E o enigmă pentru că, fiind de străbătut, nu se revelează decât în

59 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, Cluj, Editura Dacia, 1970, p. 44.

măsura parcurgerii ei; iar maxima enigmă o constituie capătul. Or, existența privită ca o cale are [...] strânsă legătură cu Providența. [...] Providența se manifestă ca unul din semnele de început ale căii: găsești o cale pentru că cineva te-a pre-văzut pe tine și te-a dispus pentru ea”⁶⁰.

Calea dintâi al lui Zahei se deschide prin Panteră, ispitorul în mâinile căruia „se dete întreg”. Este o metaforă potrivită a vieții ascetice, o descoperire a faptului că drumul spre veșnicie rămâne și alergătura ispitorului. Nu fără rost, Voiculescu strecoară o potrivire între cei doi, o asemănare care îi apropie: Panteră „era numai o bălțătură sălbatecă”⁶¹, iar despre Zahei „nu se știa ce fel de om fusese mai înainte, dar acum era o sălbăticiune”⁶². Iarăși, nu de aiurea, Zahei se înmoaie spre Panteră prin amăgire, mărturisindu-și identitatea pe care o ținea ca pentru sine ⁶³. Orbul îl ia pe Panteră călăuză spre crucea de piatră, spre locul vindecărilor, în timp ce Panteră se însoțește cu Zahei în speranța profiturilor⁶⁴. Minunea pe care Zahei o caută cu nerăbdare tragică are să crească după modelul crucii de piatră și are să fie sesizată de orb „ca prin ghicitură”. Când întunecimea lui Zahei se va topi sub lacrimi, acesta va înțelege că orișice miracol tămăduitor se zidește tainic. Neîncrezătorul Panteră, ca un adevărat ispitor, nu va trăi nădejdea orbului și, de aceea, prin forța apelor are să fie despărțit de Zahei.

Scenic, Voiculescu redă strălucit, în piesa *Demiurgul*, încremenirea pe care o închipuie Panteră în romanul *Zahei Orbul*. *Demiurgul* nu sesizează frumusețea vieții, pentru el cosmosul trebuie reinventat, trebuie silit: „trăiți într-o atmosferă în care sînteți siliți să iubiți”, spune *Claudius*⁶⁵.

60 A. Scrima, *Timpul rugului aprins: maestrul spiritual în tradiția răsăriteană...*, p. 35.

61 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, Cluj, Editura Dacia, 1970, p. 24.

62 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, p. 26.

63 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, „Integrala prozei literare...”, p. 487: „ – Eu nu am prieteni, i-o întoarse orbul. Fugi de-aici. // Și ridică amenințător brațul. Dar Panteră nu se clinti. // – Ți-am adus leacul, strigă el cu semeție. // – Ce leac? se răsti bolnavul. // – Leacul tuturor boalelor, vesti Panteră și pași sigur. // Orbul se înmuiașe. // – Leac? Ca să văz? // – Nu mai întreba. Întinde mina, miroase și gustă, îl îndemnă Panteră, dar tot de departe”.

64 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, „Integrala prozei literare...”, p. 490.

65 V. Voiculescu, *Demiurgul* (piesă în 4 acte), în coll. „Opera literară: Dramaturgia, documente biografice, manuscrise sechestrate – manuscrise regăsite”, ediție îngrijită și prefațată de R. Sorescu, București, Editura Cartex, 2000, p. 288.

Asemeni lui Panteră, Alexandru propune modele ce se bazează pe utilitate și profit – în acest caz, utilitate etică –, pierzând astfel sensul dăruit al lumii. De aceea, paternitatea acestui personaj se manifestă chirurgical și tiranic⁶⁶, fără ca prin acestea să fie împiedicate deplin metamorfozele sufletești ale celorlalți. „Sacrificiul strâmb” al Demiurgului, precum cel al lui Panteră, aduce cu sine o pierdere a lucrului pe care îl prețuia cel mai mult. Panteră își pierde viața în apele de viață dătătoare, iar Alexandru își pierde mințile.

Cea de a doua treaptă devenirii lui Zahei este coborârea la iad. Ea nu se petrece brusc. Înainte de a ajunge în ocnă, Zahei cunoaște smerenia și vinovăția prin Caliopi. Nu fără răzvrătire, orbul trece printr-o sfărmară care îl împinge până la starea de cerșetor alături de Panteră⁶⁷. Aici, la marginea prăpădirii, Zahei „calcă întâia oară, uluit, meleagurile lui proprii, unde nu mai străbătuse nimeni”⁶⁸, pentru ca să se deprindă cu lacrimile⁶⁹. Voiculescu folosește pentru toate destinele personajelor sale câte ceva din această consistență a căii. În Pribeaga, Irina, fata împăratului este nevoită, alături de Doică să se despartă de comoditățile casei, să lepede haina de vison, pentru ca îmbrăcând haină de doliu să poată recupera, întărită, iubirea. Drumul căinței, al penthosului, o aduce pe Irina la starea de unde își recunoaște soțul după ochi, cerând de la el nu dragoste, ci iertare⁷⁰.

66 V. Voiculescu, *Demiurgul* (piesă în 4 acte), în coll. „Opera literară: Dramaturgia, documente biografice, manuscrise sechestrate – manuscrise regăsite”, p. 295.

67 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, „Integrala prozei literare...”, pp. 494-495: „În acest timp orbul sta posomorît, ghemuit în el. Îi trecuseră furiile dintii, copilărești și dovedite nepunctuoase. Răzvrătirea cu care primise orbirea, zbulcimentul nesupunerii sălbatece, mînia nebună cu care întîmpinase îngrijirile și pe cei pe care i le aduceau, toate se potoliseră. Căzuse acum într-o spaimă, un fel de cutremur pentru tot ceea ce nu vedea și nu cunoștea. Fără Panteră nu îndrăznea să se miște, să întinză mîna, să clinească un picior. S-ar fi părut pironteală, amortire. Nu. Era un fel de rușine, o umilire pentru neputința lui, el fălosul de odinioară al tuturor puterilor trupului. Acum nu mai era stăpîn slobod pe nici una din forțele zăcute în el robite beznelor. Trebuia să-l cîrmuiască altul. Era în stare să-l trîntească un copil. Și neputința asta îl sfîrmase. Panteră nu-și da seama anume. Dar simțea că se petrece o năruire în tovarășul lui și îi fu teamă să nu-l piardă. [...] S-a gîndit deci să-i vie în ajutor și să-i dea curaj”.

68 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, „Integrala prozei literare”, p. 501.

69 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, „Integrala prozei literare”, p. 507.

70 V. Voiculescu, *Pribeaga* (piesă în 4 acte = 12 tablouri), „Opera literară: Dramaturgia...”, pp. 404-5.

Este o expresie adânc teologică a vieții care se recunoaște în lumina ochilor curățiți prin lacrimi. Caliopi întregește această părăsire care conduce la ocnă. Rămas la curtea lui Lagradora, orbul este ocrotit de Caliopi care veghează asupra lui și caută să îl cunoască ispitindu-și slujnica „cu de-amănuntul”. Această falsă raportare la celălalt⁷¹ va și conduce la neputință și moarte. Când Caliopi este ucisă, orbul inversează raportul inițial, ridicându-se apărător al femeii în virtutea unei asumări a propriei neputințe. Dragostea de orb se proiectează într-o recunoaștere a vinovăției:

„Sala fremăta. Zahei, urmărind glasul sonor al magistratului, auzea lătratul câinelui, pașii alergați ai boierului, șoapta spăimântată a femeii, – și apoi toată desfășurarea dramei petrecută dincolo de auzul lui. Dar de aici înainte nu mai auzea. I se deschideau ochii... Vedea... Urmărea cu privirile lui juruite beznei, tot ce se întâmplase acolo, pe prund, în inima neagră a nopții. Procurorul spunea adevărul... Vedea și el oricât de orb: un om își încleștase mâinile în beregata unei femei, care, horcăind, se lăsa tot mai moale și se cufunda în apă cu un plescăit ușor. Și el, Zahei, privea neputincios”⁷².

De aici Zahei coboară la ocnă, în „bezna cu scînteiri de diamante” și trece printr-o părăsire spirituală.

Ocna este trăită de Zahei ca suferință, dar ea închipuie și un dor metafizic. Prăpastia devine loc al iertării și orbul ajunge să înțeleagă teribila frământare a neputințelor omenești. După o vreme, Zahei nu mai cântărește ocnașii în virtutea dreptății, ci făcând exercițiul milostivirii. De abia prin acest exercițiu, sugerează Voiculescu, Zahei prinde să-i vadă și să îi cunoască. Glasurile străine ale unor oameni nevăzuți sunt încarnate⁷³. În galeriile închisorii, orbul se însoțește cu două persoane. Întâi este dat în grijă lui Alexandru, zis și Magheranu sau Mînza, ca, mai apoi, să fie păstrat sub oblăduirea lui Boieru – poate cel mai boem dintre personajele lui Vasile Voiculescu. Ambele așezări au să fie, spre deosebire de cele de pe până aici, marcate de reciprocitate. Alexandru și Boieru vor cultiva iertarea în Zahei, iar orbul îi va umple pe aceștia de simțământul căinței și de

71 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, „Integrala prozei literare...,” p. 530.

72 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, „Integrala prozei literare,” p. 537.

73 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, „Integrala prozei literare,” p. 557.

curajul viețuirii. Ca și până acum, relațiile dintre protagoniști nu sunt desăvârșite, ele rămân încercări și apropiere de idealurile uceniciei creștine.

Perioada părăsirii lui Zahei se încheie cu Fregata. Puținele pagini care conturează o perioadă destul de lungă din timpul pierdut de Zahei în rătăcire se concentrează asupra acestui personaj feminin. Și sunt, aceste pagini, cu atât mai bizare, întrucât pun capăt unui stil literar și inaugurează un alt fel de a povesti destinul. Gărgăuna, o femeie de șaizeci de ani peste care „vremea, după ce o zdrobise, trecea [...] fără să o atingă”⁷⁴, închipuie încremenirea în trecut. Se prea poate, deci, să existe o sugestie antitetică: orbul caută drumul către un viitor fără de ocne, iar Fregata hoinărește în amintirea trecutului fără suferință. Totuși, cele două personaje, Gărgăuna și Zahei, trăiesc împreună o reorientare a vieții. Fregata vede în orb rodul iubirii din adolescență, iar Zahei, care era ofran, cunoaște pentru prima dată o exprimare maternală⁷⁵.

Ca și în cazul altor nuclee epice din opera lui Vasile Voiculescu, nu contează cât înțeleg din întâmplări personajele, ci semnificația care întrepătrunde realitatea lor. Înainte de a deveni ucenic, Zahei este recunoscut ca fiu. De aici înainte, întreaga narație își schimbă stilul realist. Voiculescu oprește abrupt narațiunea. Tot ce urmează nu mai ține de istoria și pățaniile unui orb. E altceva. Ceva care aduce a basm. Ceva întâmplat în satul Cervoii, peste „șapte coame de muncele”, poveste care începe a doua zi cu un băiat și un orb plecați spre Popa Fulga, despre care se spune că ar fi aflat har înaintea lui Dumnezeu.

A treia treaptă a devenirii lui Zahei este legată de ce se întâmplă în satul Cervoii. Ea poate fi caracterizată simplu ca slujire. Prin Zahei, popa Fulga își descoperă părințimea și, prin acest părinte, Zahei începe să deslușească lumina⁷⁶. Primul dialog dintre cei doi dezvoltă transformarea prin care trece popa Fulga când îl întâlnește pe Zahei, folosindu-se de o succesiune de numiri. Inițial, el este numit popă, apoi duhovnic și, în final, părinte. Depășind aparenta sinonimie, se poate observa cum limba română a păstrat pentru lexemul 'popă' un sens peiorativ utilizat în expresii care vizează zgârcenia cuiva, răutatea și dorința de a domina. La rândul său, termenul

74 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, „Integrala prozei literare”, p. 590.

75 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, „Integrala prozei literare”, pp 590-1.

76 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, „Integrala prozei literare”, pp. 597-8.

de 'duhovnic' desemnează o hirotésie dată de episcop, prin care preotul slujitor primește puterea și permisiunea dezlegării păcatelor. 'Părintele' este, însă, în Răsărit, nu doar măsură a iertării, ci născător al fiului său.

În Liturghie forța aceasta este revelată de dialogul dintre diacon și preot, convorbire ce urmează imediat după intrarea cu Darurile⁷⁷. Atunci diaconul cere: „Roagă-te pentru mine, părinte.”; iar slujitorul întâmpină: „Duhul Sfânt să vină peste tine și puterea Celui preainalt să te umbrească”⁷⁸. Răspunsul acesta al părintelui reia cuvintele pe care îngerul le adresează Sfintei Fecioare la Bunavestire și, tocmai de aceea, este o garanție a puterii ce lucrează în părinte.

Lirica lui Vasile Voiculescu trimte adesea la tema paternității, pe care o descrie ca perihoreză și existență inter-subiectivă. De la Poezii, publicate în 1916, și până la Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare în traducere imaginară de V. Voiculescu întrepătrunderea aceasta apare ca vocație și dar al omului. Acum când străbătut-am răspîntia și Părinte, unde să Te caut sunt doar două din textele care punctează, în 1916, înțelegerea mistică a cosmosului și paternitatea⁷⁹.

Volumul *Din țara zimbrului*, 1918, este singurul ce se înstrăinează de această tematică, deși în Rugăciune, spre exemplu, răzbat ecourile aceluiași dor. În 1921, apar în Pîrgă, „aproape coapte”, simțirile ce se manifestă la întâlnirea dintre om și Dumnezeu: ele sunt Simplitate și atingere – în *Duminica Tomii* – suișuri ce transfigurează⁸⁰. Botezul și Sufletul, cuprinse în *Poeme cu îngeri* – 1927, sunt alte două exemple ale unei cursivități în

77 Vezi și Mitropolit Bartolomeu Anania, *Cartea deschisă a Împărăției o însoțire liturgică pentru preoți și mireni*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007, pp. 158-65.

78 *Liturghier*, 1974, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune, p. 117.

79 V. Voiculescu, *Părinte, unde să Te caut*, Poezii, 1916, în „Integrala operei poetice”, ediție îngrijită și prefațată de R. Sorescu, București, Editura Anastasia, 1999, p. 79.

80 V. Voiculescu, *Duminica Tomii*, Ibidem., p. 220: „De-ași fi fost de față, Doamne, când pe rană // I-ai chemat să-și pună degetul de-a rîndul // Și-ai lăsat ca mîna lor cea grosolană // Să-ți atingă semnul, iarăși sîngerîndu-l // Tremurînd de milă că sporesc-nainte // Chinul unor biete plăgi nevindecate, // Înălțam spre tine buzele-nsetate // Și-aș fi pus pe rană gura mea fierbinte...”

meditație, iar Horeb lăuntric și Orbul, din volumul Destin – 1933, accentuează dorința traiului perihoretic⁸¹.

În 1937, Balada sfântului din cîmp prelungește taina Sfântului care îmbogățește și împărtășește omenirea prin revărsarea plinirilor de sus, iar Urcușul vădește o profundă teologie a omniprezenței lui Dumnezeu. Întrezăriri – 1939, cuprinde o serie de poezii în care ucenicia este percepută în tonul acestei întrepătrunderi. Cel mai sugestiv text din această perioadă este, nu fără schepsis, dedicat Fecioarei:

„Ție mă-nchin, trup senin, // Albă răspîntie-adîncă, // Între cerul străin // Și lutul ce ne mîncă. // Clară odihnă între Ursite, // Sub rotunjimile tale aduni // Frageda taină a două lumi topite // În limpezimile unei minuni”⁸².

În Călătorie spre locul inimii, tema uceniciei și vederea mistică sunt dezvoltate deplin. Aici, lirica lui Vasile Voiculescu se aseamănă cu aceea a Sfântului Simeon Noul Teolog și cu teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul. a – w, [Sub iedera vieții...], Întîia dragoste, Tilhar, Doamne, Nebunul, Prizonierul, Inimă a lui Dumnezeu, Treime, Împărtășirea, Lauda, Spovedanie, Fluierul, Nu din spaimă, Marele vehicul, Rugăciunea, Știința, Ultima rugăciune, Ecoul, Amenti, Limba cerească, Întîia jertfă, Mîna, Rațiunea, Numele Tău, Toată suflarea, Liturghie cosmică – sunt doar parte din bogăția acestui volum⁸³.

81 V. Voiculescu, *Orbul...*, pp. 314-5: „Tirziu, după ce s-a tîmăduit, // Orbul a întilnit iar pe Isus; // Și aprig, îndurerat și învrăjbit, // L-a oprit și L-a dojenit. // Domnul asculta trist și supus: // «Hei, atunci cînd mi-ai dat iar vederea, // De ce nu ți-ai arătat toată puterea? // De ce ai scuipat jos în gunoi // Și mi-ai minjit pleoape cu noroi? // Căci ce folos să văd și apoi // Așa văzusem și mai înainte, // Cu-aceiași ochi, la fel cu cei de ciine ori de broscui, // Aceiași durere, aceleași morminte // Și-aceiași joc de umbre și de strigoi? // În loc să-l fi tăvălit în tină, // De ce n-ai muiat degetul Tău în lumină, // Și cu el să mă fi atins pe pleoape? // Era de-ajuns o singură rază // Din lumina cea adevărată să cază, // Și ochii mei de carne ca niște muguri să crape, // Să-mi înflorească ochii cei veșnici pe care // Mi-i făgăduise cuvîntul Tău cel mare. // [...] De cum mi-ai deschis iar ochii de tină, // Văd lucruri, dar nu zăresc lumină. // Ce folos că mi-ai redat privirea, // Eu n-așteptam vederea, ci mîntuirea»”.

82 V. Voiculescu., *Fecioarei...*, p. 412.

83 Pentru o interpretare critică a misticismului lui Vasile Voiculescu vezi și Maria-Daniela Pănzan, *Poezia religioasă românească. Eseu monografic*, Alba Iulia, Editura

Gesturile care caracterizează relația dintr Zahei și popa Fulga trimit împreună la tema paternității. Așezarea mâinii peste creștetul lui Zahei dublează paternitatea simbolizată de poziția părintelui Fulga. Mâna a fost și rămâne creatoare de sens: prin ea omenirea întregă a fost zidită; vindecarea pe care Hristos o dă vine prin atingere; binecuvântarea și ungerea se înfăptuiesc prin mână⁸⁴. Și dezlegarea păcatelor se face printr-o simbioză între cuvânt și semnul crucii închipuit cu mâna, ca reactualizare a Jertfei pe Cruce săvârșite de Logosul întrupat. De aceea, pentru răsăriteni, manus este o pecete a nașterilor datorite de sus. Nu fără sens, Pantocratorul, ca semn al Celui ce menține lumea, este o icoană a binecuvântării prin mână. Vasile Voiculescu accentuează rolul acestei blagosloviri date de preot prin trimiterea textuală la geneza omului. Părintele nu doar cuprinde cu mâinile creștetul, dar și suflă în orb spre vindecare:

„În seri lungi, când îi cuprindea tîmplele cu amîndouă palmele și-i sufla în creștet, orbul se îndrepta singur spre apus și clipea în razele luceafărului, mare cît un pumn de lumină. E frumos ca un ochi de heruvim, spunea el fericit... Îl vezi? Îl zăresc bine... Și de unde știi tu cum sînt ochii heruvimilor? Ei, mi se arată și mie cîteodată, da el răspuns tainic, ceea ce înfiora pe popa...”⁸⁵

Între maestru și ucenic mărturisirea este modul cel mai obișnuit de a dialoga. Ei dăinuie într-o continuă petrecere unde Duhul se rostește în amândoi. Lumina pe care o poartă împreună, unitatea pe care iubirea le-o dă, binecuvântarea care îi leagă, toate acestea stau sau cad după sinceritatea destăinuirii pe care o trăiesc. Fulga, el însuși, se predă întreg lui Zahei, se spovedește și se vedește⁸⁶.

Reîntregirea, 2006, pp. 116-51. Vezi și Mircea Braga, *Vasile Voiculescu în orizontul tradiționalismului*, București, Editura Minerva, 1984.

84 Teodor Baconsky, *Jacob și îngerul – 45 de ipostaze ale faptului religios*, București, Editura Anastasia, 1996, p. 26.

85 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, Integrala prozei literare..., p. 603.

86 V. Voiculescu, *Zahei Orbul*, Integrala prozei literare, p. 600.

4. Concluzii

În romanul Zahei Orbul există o serie de elemente care trimit la experiența uceniciei. Deși acestea nu sunt dezvoltate deplin, descrierea lor cunoaște asemănări interesante cu modul în care alți membrii ai comunității de la Antim și-au înțeles experiența pe lângă Ioan cel Străin. Ucenicia este calea pe care se moștenesc deprinderile unei viețuiri spre veșnicie, iar Zahei pare să simbolizeze acest itinerar existențial. Întregul roman se încheie cu o imagine ambiguă. Zahei rămâne încremenit într-o metanie în așteptarea Parusiei. Pentru unii, acesta e semnul eșecului spiritual, dovada de netăgăduit că întregul text e îndreptat împotriva unei concepții creștine. Personal, gândesc că e cea din urmă așezare a oricărei ucenicii adevărate: purtându-ți părintele înveți tu însuși să trăiești părintește, în așteptarea „dumnezeiescului Har, cel ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă și pe cele cu lipsă le plinește”.

REGÂNDINDU-L PE SFÂNTUL ANTONIE CEL MARE ÎN SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ

Lect. Univ. Dr. Daniel LEMENI
Universitatea de Vest, Timișoara

Abstract

This paper explores the relationship between St. Antony the Great and his education as it appears in two essential texts: Vita Antonii and his Epistles. In this sense, we divided this paper into two sections: in the first part ("St. Antony the Great and the Beginnings Christian Monasticism: Text, Context, and Subtext") we will point out that Abba Antony was not the first monk because he was preceded in his asceticism by apotaktikoi. In the second, we will promote a new vision of the figure of St. Antony the Great. More exactly, in our opinion Abba Antony was a lettered monk, because Athanasius's image of St. Antony as "an unlettered monk" is false. As we know, Samuel Rubenson has argued that Antony was a literate and educated monk. Therefore, our major premise is that St. Antony the Great was a literate and a theologically educated ascetic.

Keywords:

Antony the Great, early monasticism, Letters of St. Antony, ascetic education, St. Athanasius the Great.

Introducere

Deși titlul textului de față poate suna destul de provocator, de fapt nu-mi propun în rândurile de mai jos decât să surmontez câteva clișee despre Sfântului Antonie cel Mare, clișee care se vehiculează încă în spațiul teologiei românești.

În acest sens, amintesc două mari prejudecăți pe care le avem despre Sf. Antonie cel Mare (251-356): pe de-o parte, el este considerat, în mod exagerat, dacă nu chiar eronat ca fiind inițiatorul mișcării monahale, de unde și apelativul de "părintele monahismului", iar, pe de altă parte, el este perceput ca un monah simplu și needucat, pe scurt un agrammatos.

Cele două etichete atașate Sfântului Antonie cel Mare trebuie spus din capul locului nu corespund realității istorice. În cele ce urmează ne propunem să argumentăm că avva Antonie nu a fost inițiatorul mișcării ascetice, și nici pretinsa sa lipsă de educație nu mai poate fi acceptată astăzi.

1. Sfântul Antonie cel Mare și începuturile monahismului creștin: text, context și subtext

Începem prin a spune că avva Antonie nu a fost inițiatorul ascetismului pentru că asceza ca mod de viață exista cu aproape un secol înainte ca el să se nască. Astăzi știm foarte bine că fenomenul ascetismului din sec. III e de sorginte urbană, și aici ne referim la acei monachoi apotaktikoi, adică la bătrânii de la marginea satului. În sec. III oricine vroia să-și asume un mod de viață ascetic nu se retrăgea în mod fizic din lume, ci își trăia asceza la marginea lumii, adică a satului, așa cum a făcut și tânărul Antonie la începutul vocației sale: astfel, după ce a rămas orfan, și-a încredințat sora unei comunități de fecioare, iar el "a început în apropierea casei o viață de nevoiță, luând aminte la sine și înfrânându-se cu asprime"¹. Și, într-adevăr, în această perioadă nu exista obiceiul retragerii în deșert, deoarece în secolul III

"nu erau în Egipt sălaşuri dese de retragere (mănăstiri), nici nu știa monahul de pustia depărtată, ci oricine voia să ia aminte la sine se mulțumea să se nevoiască singur, nu departe de satul său"².

Mai mult, însăși Viața Sfântului Antonie afirmă că la începutul vocației sale ascetice, avva Antonie s-a pus sub îndrumarea acelor bătrâni de la marginea satului:

1 Sfântul Atanasie cel Mare, "Viața cuviosului părintelui nostru Antonie", trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în idem, *Epistole și Viața cuviosului părintelui nostru Antonie*, EIBMBOR, București, 2010, p. 281.

2 Sfântul Atanasie cel Mare, "Viața cuviosului părintelui nostru Antonie", ed. cit., p. 281.

”Iar el se supunea cu sinceritate celor sânguincioși la care mergea, și-și însușea ceea ce avea fiecare mai mult decât el în sânguință și nevoiță. La unul descoperea dulceața sufletului, la altul încordarea în rugăciuni. Cugeta la nemâniera unuia și la iubirea de oameni a altuia. Lua aminte la cel ce priveghea și la cel ce grăia cu prietenie. Se minuna de răbdarea unuia și de posturile și de culcarea pe jos a altuia. Lua seama la blândețea unuia și la îndelunga răbdare a altuia”³.

După ce a început să crească în virtute, deci să se maturizeze din punct de vedere spiritual (avva Antonie avea acum în jur de 30 de ani) textul ne spune că

”dornic de o viețuire și mai plină de râvnă, a mers la acel bătrân amintit, rugându-l să locuiască cu el în pustie. Dar acela nepriemind din pricina vârstei și pentru că nu avea un astfel de obicei, Antonie a pornit îndată singur spre munte”⁴.

Înțelegem, prin urmare, că avva Antonie apare într-o nouă lumină, și anume una în care, el nu mai poate fi considerat inițiatorul mișcării ascetice, ci mai degrabă inovatorul ascetismului ca mod de viață. Mai exact spus, elementul nou pe care Sfântul Antonie cel Mare îl aduce la istoria monahismului creștin nu a fost asceza ca atare, ci locul fizic al practicării ei, și anume deșertul. Dacă până la Sfântul Antonie această fuga mundi era trăită în mijlocul lumii, iată că de acum încolo ea va dobândi o conotație nu numai spirituală ci și una de ordin fizic.

În acest sens Peter Brown a remarcat faptul că originile mișcării deșertului pot fi reperate undeva după anul 270, atunci când tânărul Antonie s-a decis să rupă ”cordonul ombilical care îl lega de satul său”⁵ pentru a se retrage la marginea deșertului. Aici el se va închide într-un mormânt unde va practica o asceză extrem de aspră. După cincisprezece ani de asceză riguroasă, deci undeva în jurul anului 286, Sfântul Antonie se va deplasa și mai mult înspre interiorul deșertului, unde se va stabili într-o cetate nelocuită. Aici el își va desăvârși vocația sa monahală⁶.

3 Sfântul Atanasie cel Mare, ”Viața cuviosului părintelui nostru Antonie”, ed. cit., pp. 281-282.

4 Sfântul Atanasie cel Mare, ”Viața cuviosului părintelui nostru Antonie”, ed. cit., p. 290.

5 Peter Brown, *Trupul și societatea*, Editura Rao, București, 1997, p. 227.

6 Aceste etape de retragere succesivă pe care Sf. Antonie le-a parcurs de-a lungul experienței sale ascetice au fost descrise în termenii progresului spiritual. Potrivit lui Adele

În acest fort părăsit el va duce o luptă încrâncenată cu patimile și demonii care îl asaltau cu vehemență, însă la finalul acestei perioade (aproximativ 20 de ani), avva Antonie apare în fața celorlalți ca un om echilibrat, înzestrat cu o remarcabilă înțelepciune duhovnicească:

”deci a petrecut aproape douăzeci de ani nevoindu-se astfel, fără să iasă și fără să fie văzut de vreunii. Dar după aceea, dorind și voind mulți să-i urmeze în nevoință, și venind și alți cunoscuți și forțând ușa și împingând-o, Antonie a ieșit ca dintr-un altar în care se afla scufundat în taine și era purtat de Dumnezeu. Atunci s-a arătat întâia oară, din clădire, celor ce veneau la el. Iar aceia, privindu-l, s-au minunat văzând trupul lui având aceeași înfățișare, nici umflat prin nemișcare, nici subțiat de posturi și de lupta cu demonii. Era la fel cum îl știu și înainte de retragere. Iar sufletul arăta aceeași curăție în purtări. Nici închis în sine din înfrânare, nici revărsându-se din plăcere, nici stăpânit de râs, nici copleșit de tristețe; nu s-a tulburat văzând mulțimea, nici nu s-a veselit văzându-se primit cu atâta bucurie de atâta lume. Ci era întreg egal cu sine, ca unul ce era călăuzit de dreapta judecată și statornicit în ceea ce e propriu firii”⁷.

După anul 313 îl găsim călătorind pe căi circulare numai de sarazini (un popor nomad), ajungând până în zona deșertului de lângă Marea Roșie, unde se stabilește la poalele Muntelui Qolzum (”muntele dinăuntru”) situat la circa 120 de kilometri est de Nil și la circa 32 de kilometri de Marea Roșie. În acest loc de care ”prinse dragoste”, avva Antonie va trăi până la moartea sa care va surveni în anul 356, marele ascet fiind acum în vârstă de 105 ani.

De acum încolo, deșertul va fi decorul în care se vor petrece viețile celor care vor fi descriși în literatura ascetică drept Părinții pustiei, fapt pentru care ”mitul deșertului a fost una dintre plâsmuirile cu cea mai îndelungată carieră ale Antichității târzii”⁸.

Monaci Castagno, întreaga biografie a Sf. Atanasie este organizată literalmente în jurul noțiunii de maturitate duhovnicească (cf. A. Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Morcelliana, Brescia, 2015, pp. 144-146).

7 Sfântul Atanasie cel Mare, ”Viața cuviosului părintelui nostru Antonie”, ed. cit., pp. 292-293.

8 P. Brown, *Trupul și societatea*, ed. cit., p. 229. Cu toate că această mișcare a deșertului a fost ”una din cele mai statornice creații ale Antichității târzii” (P. Brown, *Trupul și*

Pustia va accentua de acum încolo o "frontieră ecologică foarte clară" între oamenii din lume și monahi, ea fiind percepută într-un mod mult mai clar ca o "moarte" față de lume.

În lumina acestor considerații putem spune că, spre deosebire de acei "renunțatori" (apotaktikoi) care practicau asceza în lume, avva Antonie va transfera acest praxis ascetic în deșert⁹. Cu alte cuvinte, elementul cu totul nou pe care Sfântul Antonie îl aduce la istoria monahismului creștin nu este renunțarea ca atare, ci locul renunțării, și anume deșertul¹⁰.

Din această perspectivă, avva Antonie ar trebui perceput mai degrabă nu ca întemeitorul monahismului anahoretic, ci ca un simbol al inovării ascetice. E un alt fel de a spune că avva Antonie nu e nicidecum primul ascet din istoria creștinismului, însă el e cu siguranță primul locuitor al deșertului. De aceea, această teorie a "big-bang-ului" cu privire la originile

societatea, p. 216) ea a fost în mare parte, cu puține excepții, neglijată. Dintre excepțiile mai notabile le amintim pe cele ale lui James Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert*, 1999 și Darlene L. Brooks Hedstrom, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt*, potrivit căreia deșertul rămâne arhetipul cel mai important al topografiei ascetice din această perioadă (cf. Darlene L. Brooks Hedstrom, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt. An Archaeological Reconstruction*, Cambridge University Press, 2018).

9 Părinții deșertului s-au impus în conștiința contemporanilor cu o forță extraordinară tocmai datorită faptului că ei au trăit și s-au nevoit în pustia cea mare, în "pustia cea mai dinăuntru" (paneremos) cum o numește Paladie (cf. Paladie, *Istoria lausiacă*, 7, ed. cit., p. 27). Această pustie evocă imaginea unei "contra-lumi", a unei "cetăți" alternative (P. Brown, *Trupul și societatea*, p. 230) în care asceții au contestat în mod radical toate principiile unei simple viețuiri trupești. Altfel spus, Părinții deșertului au ales să-și trăiască viața după legile unei alte lumi pentru că ei înșiși se considerau "cetățeni ai cerului". Și, într-adevăr, această imagine a deșertului sau "mitul deșertului" cum a fost numit de James Goehring creează impresia unei lumi împărțite între deșert ca topos al eremiților și lumea locuită din satele și cetățile din Valea Nilului. Și totuși, dovezile și izvoarele arheologice cu privire la aceste comunități ascetice din Egipt relevă cât se poate de clar că această diviziune pare destul de forțată. Prin urmare, originile fenomenului ascetic egiptean rămân destul de neclare și obscure. În orice caz, începând cu secolul IV deșertul devine, așa cum reiese foarte clar din literatura ascetică târzie (*Viața Sfântului Antonie, Apophthegmata Patrum, Historia Monachorum in Aegypto, Istoria lausiacă* a lui Paladie și *Convorbirile duhovnicești* ale Sf. Ioan Casian) topos-ul pentru ideea de creștere duhovnicească în monahismul egiptean, și nu numai.

10 Cf. Goehring, J. (1999), *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, ed. cit., pp. 21-32.

monahismului, conform căreia mișcarea ascetică apare brusc și dintr-o dată cu Sf. Antonie nu este confirmată de realitatea istorică¹¹.

Încheiem această secțiune prin a spune că ceea ce l-a făcut atât de unic pe avva Antonie în istoria monahismului creștin rezidă în transpunerea ascezei din lume în pustie. Pe scurt, pustia este cea care îl instituie pe avva Antonie în postura deschizătorului de drumuri, astfel încât admitem împreună cu James Goehring faptul că imaginea tradițională a Sf. Antonie ca părinte al monahismului depinde mai puțin de realitatea istorică și mai mult de succesul biografiei ascetice scrisă de Sf. Atanasie¹².

2. Sfântul Antonie cel Mare și epistolele sale

Așa cum am precizat deja, o altă prejudecată majoră pe care o avem despre avva Antonie se referă la pretinsa sa lipsă de educație. Această prejudecată se sprijină pe câteva texte din Viața Sfântului Antonie dintre care îl amintim pe următorul:

”Cât a fost copil a fost învățat de părinți să nu știe nimic altceva decât de ei și de casa lor. Iar când, crescând, a ajuns băiat și a înaintat în vârstă, n-a dorit să meargă să învețe carte, vrând să rămână în afară de obișnuința cu băieții. Era stăpânit cu totul de dorința de a rămâne neprimejduit (aplastos)¹³ de influențe rele în casa lui, precum s-a scris despre Iacov (Facere 25, 27)”¹⁴.

11 Cf. J. E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, ed. cit., p. 5.

12 Cf. James Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert*, ed. cit., p. 19.

13 Termenul 'aplastos' așa cum e folosit în acest pasaj nu e accidental: în primul rând trebuie spus că el nu înseamnă "neinstruit" („lipsit de formare”), ci „neafectat” sau „neatinș” de cultura clasică. Refuzul tânărului Antonie de a merge la școală înseamnă nu atât o respingere a învățaturii, cât mai ales o dorință de a nu se lăsa "afectat" sau "contaminat" de cultura profană. E un alt fel de a spune că tânărul Antonie se poate să fi citit Homer fără însă ca el să se fi lăsat influențat de acesta. De asemenea, nu e exclus ca el să fi fost destul de familiarizat cu teologia origenistă, fără însă să se lase influențat de aceasta. De altfel, să nu uităm că atunci când Sf. Antonie a venit în Alexandria, chemat fiind de Sf. Atanasie, el s-ar fi întâlnit cu Didim cel Orb (313-398), conducătorul Școlii catehetice din Alexandria (care în ciuda orbirii sale la vârsta de 4 ani, avea o bună cunoaștere a Sf. Scripturi și a scrierilor origeniste).

14 Sfântul Atanasie cel Mare, "Viața cuviosului părintelui nostru Antonie", ed. cit., pp. 279-280.

De asemenea, acest clișeu al monahului needucat face trimitere și la cele trei întâlniri pe care avva Antonie le-a avut cu acei filozofi care l-au vizitat în deșert¹⁵. Din aceste întâlniri vedem că avva Antonie are nevoie de tălmăci, ceea ce înseamnă că el nu știa greaca. Mai mult, la întrebarea cum poate trăi în deșert fără cărți, el răspunde că singura sa carte e natura¹⁶.

În aceste episoade, deși Sf. Atanasie îl prezintă pe avva Antonie ca pe un ascet „neșcolit”¹⁷, vedem cum el e capabil să converseze cu ușurință asupra unor probleme filozofice, stăpânind jargonul tehnic și dezbătând nuanțat teme destul de complexe. Într-un cuvânt, avva Antonie apare în ipostaza unui eremit copt care etalează o serie de înzestrări intelectuale, specifice mai degrabă unui filozof antrenat decât unui ascet neșcolit.

Dacă în Viața Sfântului Antonie putem doar întrezări această trăsătură a renumitului eremit egiptean, în Epistolele sale¹⁸, traduse de curând de Părintele Ioan I. Ică jr, această percepție transpare în mod evident. De altfel, așa cum o să vedem, una din trăsăturile cele mai izbitoare ale epistolelor avvei Antonie este accentul pus pe cunoaștere (gnosis) sau auto-cunoaștere (epignôsis).

15 Cf. Sfântul Atanasie cel Mare, „Viața cuviosului părintelui nostru Antonie”, cap. 72 și 74. Nu mai insistăm asupra acestei teme, deoarece am abordat-o pe larg în altă parte. În acest sens, vezi Daniel Lemeni, „Între credință și rațiune: Viața Sfântului Antonie ca <arenă> a dezbaterii filozofice”, în Adrian Lemeni, Diac. Adrian Sorin Mihalache, Pr. Cristinel Ioja (eds.), *Adevăr, cunoaștere, credință. Perspective științifice, filozofice și teologice*, Editura Basilica, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, București, 2018, pp. 291-306 și Daniel Lemeni, „Între deșert și agora: Sfântul Antonie cel Mare și tradiția filosofiei antice”, în Éliane Poirot, Alexandru Ioniță (eds.), *Monahismul creștin în actualitate*, col. Studia Oecumenica, Editura Andreiana/Editura Presa Universitară Clujeană, pp. 206-227

16 Expresia „cartea naturii” nu apare pentru prima oară la Newton sau Galilei, ci în pustia egipteană, mai exact spus la avva Antonie care le-a replicat filozofilor care îl vizitaseră că el n-are nevoie de cărți fiindcă el „citește” natura.

17 Este important să înțelegem că avva Antonie este portretizat nu ca „analfabet”, ci mai curând ca un ascet „neșcolit”. Disprețul său pentru grămmata este o respingere a învățământului grecesc, nu a „învățării”. Mai mult, prin imaginea pe care Sf. Atanasie ne-o furnizează în textul său, și anume cea unui Antonie „neșcolit” vorbește mai mult despre dezinteresul episcopului alexandrin cu privire la educația sau cultura grecească.

18 Auto-cunoașterea (epignôsis) este centrală în scrisorile atribuite Sf. Antonie. Probabil cea mai izbitoare trăsătură a scrisorilor lui Antonie este accentul pus pe cunoaștere (gnosis).

Până de curând se credea că avva Antonie nu a scris nimic¹⁹, teză care a fost infirmată de Samuel Rubenson care a descoperit șapte epistole²⁰ scrise de Sf. Antonie. Se pare că aceste scrisori au fost mai multe însă o mare parte dintre acestea s-au pierdut, astfel încât au supraviețuit până la noi doar șapte²¹. Samuel Rubenson a demonstrat autenticitatea acestor epistole într-o remarcabilă lucrare din anul 1990: *The Letters of St. Antony: Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund University Press, republicată cu anumite îmbunătățiri în 1995 sub titlul: *Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of A Saint*, Trinity Press International.

Pledoaria pentru autenticitatea epistolelor antoniene e confirmată de Fer. Ieronim, care afirmă că Sf. Antonie a scris câteva scrisori în coptă, și că el însuși a văzut traduceri grecești ale acestora. Cea mai bună versiune a epistolelor este o traducere veche în georgiană, păstrată la Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai. Această versiune a fost publicată în 1955 de Gérard Garitte, dar a primit o atenție redusă până în 1995, când Samuel Rubenson a argumentat că aceste epistole sunt autentice. Și, într-adevăr, se pare că avva Antonie a scris mai multe scrisori ucenicilor săi, scrisori din

19 Această teză e infirmată însă de *Vita Antonii* din care putem vedea că avva Antonie a primit și a scris o sumedenie de scrisori Viața Sfântului Antonie⁵⁵, 81, 86.

20 Epistolele au fost tipărite pentru prima dată în 1516 într-o versiune latină, iar mai târziu, au fost reeditate în PG (Champerius 1516; PG 40: 977–1000). Aceleași scrisori, deși într-o succesiune diferită, se găsesc în mai multe manuscrise georgiene de la mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai. Prima dintre scrisorile din ambele versiuni este, de asemenea, păstrată într-un număr mare de manuscrise siriace. Pentru versiunea românească a epistolelor, vezi Antonie cel Mare, "Epistole", în Schiarhimandrit Gabriel Bunge, *Rugăciunea în Duh și Adevăr: filozofia și teologia capitoalelor Despre rugăciune ale avvei Evagrie Ponticul și spiritualitatea Părinților pustiei*, Editura Deisis, Sibiu, 2015, pp. 551-582.

21 Cele șapte epistole ale Sf. Antonie sunt importante nu doar ca o sursă majoră pentru cunoașterea istorică a pustnicului egiptean, ci mai ales, ca izvor de primă mână în ceea ce privește cunoașterea și înțelegerea tradiției ascetice timpurii. Poate că o comparație între epistolele Sf. Antonie cu cele ale avvei Ammona, Macarie și Evagrie vor releva o tradiție comună. Aceste epistole reprezintă prima scriere majoră a monahismului egiptean, și cel mai probabil prima scriere în limba coptă, deși acest corpus epistolar s-a păstrat doar în arabă, georgiană și latină (cf. S. Rubenson, „St Antony, The First Real Coptic Author?” *Actes du IV congrès copte*, Louvain, 1992, pp. 16-27).

care se degajă o altă imagine a sfântului decât cea cu care eram obișnuiți în Viața Sfântului Antonie. Altfel spus, dacă Sf. Atanasie îl prezintă pe avva Antonie ca fiind un om simplu și needucat a cărui asceză se reducea la lupta cu demonii, avva Antonie din Epistole ne apare ca un învățător educat care vede viața ascetică ca un mijloc de transformare a persoanei, ca o cale de a dobândi o stare duhovnicească înaltă, pe scurt un mijloc de a accede la o stare de contemplație și gnoză (gnosis)²². Mai mult, aceste epistole ne arată că Sf. Antonie, departe de a fi un analfabet (agrammatos)²³, era extrem de familiarizat cu filozofia platonicească și teologia origenistă²⁴, inclusiv cu acele ipoteze mai îndrăznețe ale lui Origen cu privire la pre-existența sufletelor²⁵. Știm foarte bine că ”școala din Alexandria” valoriza alegoria, pe care

22 În Epistole apare aproape neîncetat acest apelativ de ”cunoașteți-vă” adresat de avva Antonie monahilor. Acest aforism vechi, atribuit Oracolului de la Delphi, a devenit un sinonim pentru termenul prosoché din scrierile lui Filon din Alexandria. Printre scriitorii creștini de dinaintea Sf. Antonie, care au folosit această temă a cunoașterii, reprezentantul cel mai de seamă este fără îndoială Origen, care în Comentariul său la *Cântarea cântărilor*, distinge două tipuri de cunoaștere de sine. Primul se referă la planul etico-moral, adică această cunoaștere are de-a face cu o recunoaștere a propriilor eșecuri și, totodată, nevoia de desăvârșire. Al doilea tip de cunoaștere are de-a face mai degrabă cu realizarea adevăratei noastre naturi spirituale. Ambele aspecte se regăsesc și în epistolele Sf. Antonie.

23 Persoanele care erau în stare să citească și să scrie în coptă, dar nu în greacă erau numite agrammatos, adică iliterați. Din acest punct de vedere și avva Antonie era un agrammatos. Însă faptul că el a reușit să gestioneze afacerile părinților săi decedați, precum și cunoașterea foarte bună a Scripturilor pe care el o dovedește în cele șapte scrisori, pare a fi un alt argument că Sf. Antonie ar fi știtut să scrie și să citească, cel puțin, în coptă.

24 Despre critica origenismului la avva Antonie, vezi Graham Gould, ”Recent Work on Monastic Origins: A Consideration of the Questions Raised by Samuel Rubenson’s The Letters of St. Antony”, *Studia Patristica* 25 (1993), pp. 405–416; idem, ”The Influence of Origen on Fourth-Century Monasticism. Some Further Remarks”, în G. Dorival and A. Le Boulluec, *Origeniana Sexta* (Leuven, 1995), pp. 591–598.

25 Oare nu acest origenism din Epistole se află în spatele încercărilor Sfântului Atanasie de a-l prezenta pe avva Antonie ca fiind un ascet simplu și neșcolit, o imagine deformată care se află într-o incompatibilitate evidentă cu educația înaltă a Sf. Antonie care se degajă din Epistole? Această problemă rămâne deschisă unor investigații ulterioare. În orice caz, astăzi e acceptat faptul că imaginea Sf. Antonie din *Vita Antonii* e una ”construită” de episcopul alexandrin în așa fel încât ea să se potrivească agendei sale

de altfel o folosește adeseori Sf. Antonie în corpusul său epistolar. De pildă, avva Antonie îi îndeamnă pe călugări să-și facă din trupul lor un altar, interpretând acest lucru în termenii jertfei lui Ilie din Vechiul Testament, în care atât materialul pe care este pusă jertfa, cât și jerta sunt consumate de foc din cer:

”Copii iubiiți, mă rog ca asta să nu vă fie osteneală, nici să obosiți iubindu-vă unii pe altul. Ridicați trupul acesta în care sunteți îmbrăcați și faceți-l altar și puneți pe el toate gândurile voastre, lăsați toate sfaturile rele înaintea lui Dumnezeu și ridicați mâinile inimilor voastre spre El, Ziditorul intelectului, și rugați pe Dumnezeu să vă dea acel mare foc nevăzut, ca să coboare de sus și să mistuie altarul și toate cele puse pe el, ca și pe toți preoții lui Baal, care sunt faptele potrivnice ale vrăjmașului, ca să se teamă și să fugă dinaintea voastră ca dinaintea profetului Ilie (3 Regi 18, 38-40)”²⁶.

Astfel, bogăția universului teologic și coerența argumentativă care se degajează din aceste epistole face din avva Antonie un ascet extrem de înzestrat din punct de vedere intelectual²⁷. E suficient să amintim aici o învățătură extrem de adâncă a spiritualității ortodoxe, și anume cea potrivit căreia în urma căderii lui Adam, facultățile duhovnicești ale omului au fost ”slăbite”²⁸, însă Dumnezeu ne-a trimis pe Moise și ceilalți proroci, iar în cele din urmă pe Fiul Său, pentru a ne vindeca de ”rana” (trauma) pricinuită de cădere: ”De aceea Iisus S-a dezbrăcat de Slava Lui și a luat formă de rob (Filipeni 2, 7), ca să ne facă liberi prin robia Sa”²⁹. Potrivit Sf. Antonie

politice și ecleziastice (cf. D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford University Press, 1995).

26 Epistola VI, 73ff.

27 Acest background filozofic din Scrisori se explică, în opinia lui Samuel Rubenson, prin faptul că tânărul Antonie ar fi frecventat totuși o școală creștină coptă unde se învăța atât literatura creștină, cât și cea păgână (cf. Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony*, ed. cit., p. 109).

28 ”Dar fapăturile raționale în care legea făgăduinței s-a răcit și ale căror puteri ale minții au ajuns moarte, încât ele nu se mai cunosc pe ele însele potrivit primei lor alcătuirii, acestea au ajuns iraționale și slujesc fapturilor în locul Făcătorului” (*Epistola II*, 2).

29 *Epistola VII*, 39.

sfințenia sau vindecarea lăuntrică nu e posibilă fără o "slăbire" a trupului, astfel încât există o strânsă corelație întreaskesis și theosis.

De altfel, chiar și demonii, spre deosebire de aspectul lor extrem de palpabil și vizibil din Viața Sfântului Antonie, dobândesc în epistole conotații mult mai subtile. De pildă, în Epistola VI 49-56 Sf. Antonie pune accentul pe faptul că demonii ne asaltează mai degrabă dinlăuntru nostru:

"Nu știți oare că ei (demonii – n.n) n-au un sigur fel de vânare, ca să-l știm și să scăpăm de el? Și dacă o să cauți, nu vei găsi păcatul și fărădelegea lor descoperite trupește, căci nu sunt văzute trupește? Să știți însă că noi suntem trupurile lor și sufletul nostru primește răutatea lor, căci atunci când îi primește, îi face arătați prin trupul în care suntem. Să nu le dăm nici un loc, copii; altfel vom stârni mânia lui Dumnezeu împotriva noastră"³⁰.

În lumina acestor considerații suntem în măsură să spunem că există anumite discrepanțe între imaginea avvei Antonie din Viața Sfântului Antonie și cea din Epistole. Altfel spus, imaginea lui Antonie din Vita Antonii e contrazisă de cea din Epistole³¹.

30 Epistola VI, 49-52.

31 Prima epistolă din cele șapte este cel mai greu de reconciliat cu imaginea avvei Antonie din *Vita Antonii*, deoarece în această epistolă avva Antonie folosește cu naturalețe lexicul filozofiei antice atunci când vorbește de viața ascetică înțelegând ca o luptă între suflet și cele trei facultăți trupești – naturale, pătimeșe și demonice – care alungă gnoza. Despre construcția imaginii avvei Antonie din *Vita Antonii* cu privire la analfabetismul său, imagine contrazisă de Epistole, vezi S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, ed. cit., pp. 141–144. Plecând de la diferențele considerabile dintre prima epistolă și celelalte șase din colecție, Dimitrij Bumazhnov a susținut că ele nu pot avea același autor. Conform analizei sale, prima scrisoare diferă de celelalte nu numai prin stil, ci și prin concepțiile teologice despre trupul uman (*Visio Mystica im Spannungsfeld fruhchristlicher Uberlieferungen*. Tübingen, 2009, pp. 83–8). Fără a nega aceste diferențe, trebuie totuși să avem în vedere faptul că autorul epistolelor ar fi putut să scrie epistolele sale în momente foarte diferite și pentru un public foarte diferit, deci cu anumite scopuri diferite. Prin urmare, ne întrebăm dacă el trebuia să etaleze tot timpul o teologie coerentă? Acest criteriu al coerenței e valabil pentru o colecție pregătită și corectată de autor pentru publicare, însă epistolele Sf. Antonie au fost strânse din locuri diferite și poate

În acest context ne punem în mod legitim întrebarea: care din cele două imagini e cea veridică? Pentru a răspunde la această întrebare, deși problema reprezintă încă un subiect de discuție, vom spune că imaginea reală a lui "Antonie cel istoric" o găsim, de fapt, nu în *Viața* scrisă de Sf. Atanasie, ci în corpusul său epistolar.

Prin urmare, versiunea avvei Antonie ca monah simplu și neșcolit din biografia sa ascetică, scrisă de Sf. Atanasie cel mare, e o strategie prin care episcopul alexandrin a vrut să facă din avva Antonie purtătorul de cuvânt al credinței niceene. Pe scurt, Sf. Atanasie a vrut să-l angreneze pe avva Antonie în realizarea agendei sale politice și ecleziastice.

E un alt fel de a spune că Sfântul Atanasie a ignorat în mod conștient valoarea culturală a *Epistolelor* avvei Antonie, preferând să cultive și să promoveze în biografia sa un ascet neșcolit, de aceea, nu întâmplător episcopul alexandrin îl prezintă pe Sfântul Antonie ca un theodidaktos, adică un om „învățat de către Dumnezeu”. În acest fel, el vroia să-i atragă de partea sa pe monahi, aceștia fiind în mare parte copti lipsiți de educație în lupta sa contra arienilor și melitienilor.

În acest context trebuie accentuat faptul că în ciuda toposului hagiografic cu privire la analfabetismul monahilor, trebuie spus că ei dețineau cărți. Dar ei nu numai că dețineau cărțile Sfintei Scripturi, ci și alte texte apocrife³². Fără îndoială acest topos al călugărului analfabet provine în mare parte dintr-o reconstrucție realizată de către episcopi în mod interesat, obiectivul acestora fiind crearea unei paradigme potrivit căreia monahismul nu trebuie să semene cu o școală filozofică³³.

În fine, prin faptul că episcopul alexandrin îl prezintă pe avva Antonie ca un ascet needucat, care nu vorbește greacă și care are nevoie de un translator atunci când discută cu interlocutorii săi filozofi, el a vrut să promoveze un model suprem de înțelepciune duhovnicească atât pentru monahii din pustie, cât și pentru creștinii din lume.

cu multe decenii după moartea autorului (Rubenson, *The Letters of St. Anthony*, ed. cit., 1995, pp. 37–8, 165–72 și 183.).

32 Recomandarea de a nu citi texte apocrife (Avva Sopater 1) or eretice (Sf. Isaia din Sketis, *Asketikon* 68) arată că scrierile heterodoxe au circulat în mediul monastic. Această ipoteză e confirmată de un pasaj din Prima *Viață* grecească a lui Pahomie (VPach. g1 31), unde sfântul găsește o carte de Origen în mănăstirea sa.

33 D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Clarendon Press: Oxford, 1995, p. 254.

3. Concluzii

În lumina considerațiilor de mai sus trebuie spus că imaginea avvei Antonie ca fiind un agramat al deșertului trebuie să fie privită mai curând ca o ficțiune hagiografică decât ca o realitate istorică. Epistolele Sf. Antonie, așa cum remarcă Samuel Rubenson,

„relevă că el trebuie să fi fost nu doar lipsit de carte ci, dimpotrivă, ca având o anumită educație. Conținutul teologic din Epistole ne arată că el trebuie să fi avut o cunoaștere destul de bună a ideilor filozofice din vremea sa, precum și o oarecare cunoaștere a exegezei și tradiției origeniste”³⁴.

Prin urmare, credem că, pentru a avea acces la cele mai vechi straturi ale monahismului egiptean este necesară ne aruncăm o privire și asupra acelor texte scrise direct de către asceți, cum sunt, de pildă, epistolele Sf. Antonie, scrise după câte se pare spre sfârșitul anului 330.

Intenția noastră în textul de față nu a fost să facem din avva Antonie un intelectual pur-sânge, adică un fel de filozof neo-platonic de tip creștin, pentru că el rămâne la urma urmei un ascet în adevăratul sens al cuvântului. Însă nu mai trebuie să acceptăm nici teza simplistă și extrem de greșită potrivit căreia Sf. Antonie a fost un ascet simplu și ne-educat (agrammatos). Cel mai probabil adevărul se află undeva la mijloc.

³⁴ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, ed. cit., p. 141. Despre moștenirea lui Origen în monahismul egiptean, vezi S. Rubenson, „Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the Fourth Century”, în *Origeniana Septima*, Peeters, 1999, pp. 319-337; S. Rubenson, „Reading Origen in the Egyptian Desert”, 2004, pp. 44-50. Cf. David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 1993, p. 213, care caracterizează epistolele avvei Antonie ca o mărturie pentru un „creștinism academic al deșertului”. De altfel, pe o serie de papirusuri au fost descoperite scrierile lui Origen și Didim cel Orb.

DISPUTE LEGATE DE APARTENENȚA CONFESIONALĂ A ELITEI POLITICE DIN BANAT-CRIȘANA LA SFÂRȘITUL SECOLULUI AL XIX-LEA ȘI ÎNCEPUTUL SECOLULUI XX

Dr. Doru SINACI

Directorul Bibliotecii Județene „Alexandru D. Xenopol” Arad

Abstract

The disputes of the Romanian political elite in Transylvania, Banat and Hungary, motivated by the confessional attachment to the Orthodox or Greek-Catholic Church, represent a chapter less addressed by Romanian historiography. This Confessionalism, extremely unfortunate in terms of national political endeavor, has manifested itself since the mid-eighteenth century, but became more visible a century later, when the Romanian speaking press emerged.

Keywords:

Romanian political, Romanian historiography, Confessionalism.

Pe tot parcursul secolului al XVIII-lea, dar cu precădere în prima jumătate a veacului următor, dezbinarea confesională a românilor din Banat, Ungaria și Transilvania a scindat eforturile elitei intelectuale naționale în vederea întemeierii de construcții instituționale unitare, menite să contribuie la edificarea conștiinței de neam. Apogeul disputelor confesionale avea să fie atins imediat după stingerea Revoluției de la 1848, când diferendele care se manifestau între episcopii celor două Biserici deveniseră într-atât de pregnante, încât tot mai mulți intelectuali erau de părere că

românii sunt pe cale să devină două națiuni, în loc de una¹. Într-o scrisoare trimisă pe 24 februarie 1855 către Iosif Hodoș, canonicul unit Liviu Andrei Pop din Lugoj sublinia că

„atâta de stricat poporul nostru de aici prin Popi, cât ori cu care națiune străină mai bine simpatizează, și mai curând se fac amici, ca ei între sine, decă: ca uniții cu neuniții, și vice versa. Ba nice că se mai numesc unii pre alții români, ci neuniții îi numesc pre uniți papistași, și uniții pre neuniți muscali”².

Firește, trista realitate oglindită în scrisoarea canonicului Liviu Andrei Pop era alimentată și de înființarea la Lugoj a unei episcopii sufragane noii Mitropolii unite de la Blaj, motiv care îl determina pe Andrei Șaguna să considere situația românilor din Banat ca fiind una cât se poate de critică³. Într-o scrisoare pe care i-o trimite mitropolitului Iosif Raiacici la 18 mai 1854, episcopul Andrei Șaguna îl informm pe ierarhul sârb despre faptul că

„e cunoscut Sfinției Voastre, că pe ruinele vechii noastre mitropolii ortodoxe a Belgradului, în Transilvania se va ridica în scurt timp mitropolia Bisericii uniate, și cum doi noi episcopi de aceeași credință s-au stabilit în Lugoj și Gherla (Armenopol sau Szamos Ujvar) episcopii pentru cele două scaune fiind deja numiți. Sfârșitul ridicării acestei Mitropolii, într-adevăr, nu va fi altul, decât acela de a slăbi, iar după aceea de a distruge complet cucernicia poporului nostru cuvios din regiunile acestor eparhii uniate, prin prezența lor în mijlocul poporului român”⁴.

Doi ani mai târziu, același Andrei Șaguna va interzice preoților și credincioșilor ortodocși să mai aboneze „Gazeta de Transilvania”, considerând acest oficios ca fiind instrumentul principal al prozelitismului unit

1 Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania 1846-1873*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 227.

2 Enea Hodoș, *Din corespondența lui Simion Bărnuțiu și a contemporanilor săi*, Sibiu, 1944, pp. 52-53.

3 Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania 1846-1873*, pp. 214-215.

4 Andrei Șaguna, *Corespondență I/2*, Ediție, studiu introductiv și note de: Nicolae Bocșan, Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Bogdan Ivanov, Vasa Lupulovici, Ioan Herbil, Editura Presa Universitară Clujeană, 2007, pp. 109-110.

datorită articolelor publicate despre pretinsa deznaționalizare a românilor din Banat, ca urmare a presiunilor ierarhiei sârbe. Dincolo de interesele strict profesionale promovate în paginile „Gazetei”, în această perioadă atât românii, cât și sârbii parcurgeau o etapă a procesului de redeșteptare națională. Prin urmare, disensiunile dintre cele două etnii ortodoxe aveau să se manifeste mai ales în ceea ce privește manifestarea drepturilor în cadrul eparhiilor comune. Mai ales la Arad, unde mișcarea națională s-a încheiat atât în jurul clericilor, cât și în rândul intelectualilor de la Preparandie, românii îi acuză pe sârbi de faptul că monopolizează toate funcțiile superioare bisericești și conducerile mănăstirilor, chiar și în regiunile unde există o copleșitoare majoritate românească.⁵ Urmează aproape cinci decenii de lupte ale românilor ortodocși din Banat-Crișana pentru a se elibera de sub tutela ierarhiei sârbe, proces început pe vremea lui Moise Nicoară și finalizat în anii marelui Andrei Șaguna (1864). În toată această perioadă, dar cu precădere în vremea episcopului greco-catolic de la Oradea, Samuil Vulcan (1806-1839), printre românii ortodocși din Banat-Crișana se vor manifesta încercări repetate de atragere către uniție. Ortodocșilor bănățeni și crișeni le erau promise o sumedenie de favoruri, pornind de la obținerea de preoți și învățători mai bine pregătiți, plătiți de către stat, „care nu vor mai lua stole de la popor”, continuând cu „reducerea robotelor și a dărilor” dar și cu multe alte „privilegii”⁶.

Disputele profesionale inter-românești au atras și atenția istoriografilor vremii. Astfel, Simion Bărnuțiu, în articolul „Soborul cel mare al Episcopiei Făgărașului” publicat în anul 1843, constată două pericole care sunt deosebit de dăunătoare națiunii și vieții bisericești a românilor ardeleni: persecuțiile calvine și influența latină. În viziunea bărnuțiană, ambele manifestări contribuiseră la instrăinarea românilor de la tradiția rituală răsăriteană.⁷

5 Din totalul de 2.340 de parohii ortodoxe, câte se aflau în Ungaria, 1.734 erau românești, 584 erau sârbești, 20 grecești și 2 muntenegrene. Ierarhic, românii aveau doar un singur episcop, la Sibiu, în vreme ce sârbii dispuneau de opt: la Carloviș, Buda, Karlstadt, Pakracz, Neoplata, Arad, Timișoara și la Vârșet. (Vezi: I.D. Suci, *Nicolae Tincu Velia (1816-1867). Viața și opera lui*, București, 1945, pp. 11-12).

6 Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1701-1918)*, Editura Presa Universitară Clujeană, 2006, p. 97.

7 Radu Nedici, *Formarea identității profesionale greco-catolice în Transilvania veacului al XVIII-lea: biserică și comunitate*, Editura Universității din București, 2013, p. 31.

Câțiva ani mai târziu, Alexandru Papiu Ilarian publică la Viena „Istori'a Românilor din Daci'a Superiore” în două volume (1851 și 1852), în care subliniază degradarea suferită de către Biserica românească din Transilvania în urma unirii cu Roma, prin nerecunoașterea titlului ei mitropolitan și prin impunerea unui teolog iezuit, care era considerat ca fiind principalul vinovat în ceea ce privește impunerea obiceiurilor latine. Una peste alta, Alexandru Papiu Ilarian considera că uniția a adus mai multe dezavantaje decât avantaje, deoarece a contribuit la învrăjbiră românilor.⁸

Întemeierea mitropoliilor de la Blaj (1853) și Sibiu (1864), pe lângă beneficiile extraordinare referitoare la promovarea culturii și educației în rândul românilor aparținând ambelor confesiuni, deschide și competiția în legătură cu succesiunea de drept a Mitropoliei bălgrădene. Nicolae Popea publică, la 1870, „Vechia Metropolia Ortodosa Română a Transilvaniei. Suprimarea și restaurarea ei”, lucrare prin care demonstrează faptul că Mitropolia Greco-Orientală de la Sibiu este continuatoarea de drept a vechii Mitropolii de la Alba Iulia. Canonical blăjean Ioan Micu Moldovan îi răspunde în același an, acuzându-l pe secretarul lui Andrei Șaguna de „lipsă de metodă istorică” în analizarea documentelor, după care polemica între cei doi clerici continua printr-o „Contracritică” și un „Răspuns”. Disensiunile pe această temă nu se sting odată cu disputele polemice ale celor doi competitori, ci se manifestă chiar și la cumpăna secolelor al XIX-lea și celui următor, avându-i ca protagoniști pe Augustin Bunea și pe Vasile Mangra. În vreme ce greco-catolicul Augustin Bunea, în lucrările „Vechile episcopii românesce a Vadului, Geoagiului, Silvașului și Bělgradului”, precum și în „Ierarchia românilor din Ardeal și Ungaria” – apărute în anul 1902, respectiv 1904 – contesta existența vreunei mitropolii românești în Ardeal înainte de secolului al XIX-lea⁹, vicarul greco-oriental de la Oradea Mare, Vasile Mangra, publica în anul 1906 lucrarea „Mitropolitul Sava II Brancovici (1656-1680)”¹⁰, arătându-și punctul de vedere încă din Prefața lucrării:

8 Radu Nedici, *Formarea identității confesionale greco-catolice în Transilvania veacului al XVIII-lea: biserică și comunitate*, p. 31.

9 Radu Nedici, *Formarea identității confesionale greco-catolice în Transilvania veacului al XVIII-lea: biserică și comunitate*, p. 34.

10 Vasile Mangra, *Mitropolitul Sava II Brancovici (1656-1680)*, Tiparul tipografiei diecezane gr.-orientale române, Arad, 1906.

„Și fiindcă Dr. Aug. Bunea îi contestă chiar și titlul de mitropolit și însaș ezistența mitropoliei române, prin câteva trășături generale am căutat să remarchez ezistența ierarhiei și a mitropoliei române din celea mai depărtate timpuri în Transilvania. Convingerea mea este că istoria bisericei române din Transilvania se poate construe sigur numai pe temelia cea bine așezată de S. Clain și P. Maior”.¹¹

Precum se poate observa, Vasile Mangra se folosește în susținerea ideilor sale chiar de argumentele „înaintașilor întru confersiuine” ai profesorului blăjean Augustin Bunea.

Depășind cadrul succesiunii bălgrădene, istoricii români vor aborda și problematica începuturilor conștiinței naționale la românii din Transilvania, Banat și Ungaria¹². În vreme ce istoricul greco-catolic Augustin Bunea era de părere că începuturile conștiinței naționale la românii din Transilvania coincide cu activitatea episcopului Inochentie Clain¹³, Nicolae Iorga vede aceste începuturi tocmai în luptele ortodocșilor români împotriva uniăției¹⁴. Discuțiile în contradictoriu vor continua până în preajma înființării, la 1912, a episcopiei greco-catolice maghiare de Hajdúdorogh, când românii de confersiuine greco-catolică sesizează pericolul convergenței dintre ideologie, politică și viață bisericească, prin acțiunea conjugată a guvernului maghiar de la Budapesta, a Sfântului Scaun și a Nunțiatirii de la Viena. În fața acestui pericol national, Iuliu Maniu amenință cu „ruperea pecetilor”, adică cu revenirea la ortodoxie, ca alternativă la încorporarea celor 83 de parohii românești unite la nou-înființata episcopie de Hajdúdorogh.¹⁵

Dispute referitoare la susținerea reciprocă a învățământului confesional românesc, pentru a evita impunerea obligatore a învățământului de stat maghiar, se manifestaseră încă de la cumpăna secolelor, imediat după

11 Vasile Mangra, *Mitropolitul Sava II Brancovici (1656-1680)*, Tiparul tipografiei diecezane gr.-orientale române, p. IV.

12 Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Editura Științifică, București, 1966, pp. 88-89.

13 Augustin Bunea, *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocențiu Clein (1728-1751)*, Blaj, 1900.

14 Nicolae Iorga, *Istoria Românilor*, vol. VII, București, 1938, p. 221.

15 Cecilia Cârja, *Bisericile greco-catolice din Ungaria (1900-1918)*, teză de doctorat (coord. prof. univ. dr. Nicolae Bocșan), Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, 2010, rezumat, p.7.

întronizarea episcopului Iosif Goldiș. După cum mărturisește Roman Ciorogariu – pe atunci responsabil cu resortul senatului școlar din partea Consistoriului ortodox arădean – pe 24 februarie/8 martie 1900 episcopul Iosif Goldiș trimite o scrisoare Consistoriului greco-catolic de la Oradea Mare, prin care se propune o colaborare pe linie școlară între cele două confesiuni în localitățile mixte, unde era cât se poate de costisitoare susținerea a două școli confesionale românești, una ortodoxă, iar cealaltă greco-catolică. Răspunsul Consistoriului greco-catolic orădean, dat pe 29 martie 1900, semnat de către vicarul episcopal dr. Augustin Lauranu și scris într-un limbaj ciparian, este de fapt un refuz cât se poate de tranșant:

„... apropierea acésta numai asa ar' fi posibila, salutaria si bi-necuventata de Domnediu, déca toti Romanii de sub Sacr'a Coróna a Ungariei se-ar' detiermuri a îmbracisia éراسi ace'a Religione carea profesatu-o unu S. Athanasiu...”¹⁶.

În primul deceniu al secolului XX, ziarul „Tribuna” de la Arad se va impune cu autoritate pe piața publicisticii cultural-politice a românilor din Transilvania. Tribuniștii arădeni, în frunte cu Nicolae Oncu, Vasile Mangra, Roman Ciorogariu, Vasile Goldiș, Ioan Russu-Șirianu și alții, sprijiniți de la București de către Ilarie Chendi, Ioan Slavici și Eugen Brote vor reuși să se impună în fruntea Episcopiei ortodoxe arădene – care la acea vreme acoperea sub jurisdicția ei atât Timișoara, cât și Oradea Mare – după care se vor impune și în fruntea Partidului Național Român. Până la jumătatea primului deceniu, tribuniștii arădeni vor reuși să transforme Partidul Național Român dintr-o structură de tip elitist, într-una cu caracter democratic, schimbându-i inclusiv strategia de luptă politică. Astfel, doctrina prăfuită a pasivismului este abandonată, iar sub presiunea constantă a tribuniștilor arădeni este adoptat activismul politic și participarea Partidului Național Român la alegerile dietale din Ungaria. Astfel, prin participarea la campaniile electorale și prin susținerea candidaților cu program politic național, alegătorii români își desăvârșeau educația politică, iar Partidul Național Român era condus de către reprezentanții săi de drept, aleși de popor¹⁷.

16 Roman Ciorogariu, *Spre prăpastie*, „Tribuna” institut tipografic, Nichin și cons, Arad, 1911, p. 54.

17 Doru Sinaci, *Discursul politic în perioada tribunismului arădean*, Editura „Vasile Goldiș” University Press, Arad, 2014, pp.196-200.

Impunerea tribuniștilor arădeni în fruntea Partidului Național Român avea să atragă și reacția liderilor politici de confesiune greco-catolică, deoarece nucleul arădean era unul, prin excelență, ortodox. Singurul politician arădean greco-catolic era Ștefan Cicio-Pop, dar acesta nu era inclus în rândurile tribuniștilor de la Arad. Prin urmare, pentru a se elibera de sub tutela mediatică a „Tribunei” de la Arad, liderii politici greco-catolici vor încerca să scoată un ziar politic românesc la Budapesta, în frunte cu Alexandru Vaida-Voevod. Așa apare ziarul „Lupta”, dar care nu va reuși să se impună pe piața publicisticii românești din Transilvania. După 1907, ziarul arădean „Tribuna” va atinge maxima sa dezvoltare, devenind ziar cotidian și transformându-se într-o publicație cât se poate de profitabilă în ceea ce privește dezvoltarea sa economică și financiară¹⁸.

Alegerile dietale și locale din anul 1910, ultimele care se desfășoară în Austro-Ungaria, deoarece pe perioada Marelui Război nu se vor mai desfășura alegeri, vor dezvălui o realitate cutremurătoare: lumea politică românească era mai divizată ca niciodată. Prim-redactorul tribuniștilor, ortodoxul Sever Bocu, era preferatul arădenilor pentru a candida ca deputat pentru Parlamentul de la Budapesta în cercul electoral, majoritar românesc, al Ineului. De cealaltă parte, greco-catolicii Iuliu Maniu, Alexandru Vaida-Voevod și Teodor Mihali amenință cu demisia din Partidul Național Român, dacă la Ineu nu va fi pus pe liste părintele greco-catolic Vasile Lucaciu. Până la urmă Sever Bocu renunță, dar Vasile Lucaciu nu va fi ales de către alegătorii români ortodocși din cercul Ineului. De ce? Deoarece protopopul ortodox al Boroșineului, Ioan Georgia, i-a sfătuit pe enoriași să nu-l voteze pe „papistașul” Vasile Lucaciu.

„Pe față a recomandat cu foc și entuziasm pe candidatul național, dar în loc de a-l sprijini, pe ascuns a lucrat din răspuțeri împotriva lui, umblând toate satele...”¹⁹.

Tot pentru alegerile dietale din 1910 candidează pe listele Partidului Național Român, la Chișineu-Criș - alt cerc electoral cu majoritate

18 Roman Ciorogariu, *Din trecutul revistelor și ziarelor dela noi, Tribuna și tribuniștii, Speranța (1869), Lumina (1872), Biserica și Școala (1887), Tribuna (1884-1912)*, Biblioteca ziaristică, Sinadicatul Presei Române din Ardeal și Banat, 1934, pp.27-30.

19 Aurel Grozda, *În jurul alegerii din Boroșineu*, Tiparul tipografiei diecezane ort. române, Arad, 1910, p. 27.

românească - și poetul Octavian Goga. Cade și ortodoxul Octavian Goga, deoarece nu-l votează românii greco-catolici din acest cerc electoral, în frunte cu notarul din Socodor, George Varga.

Spre sfârșitul anului 1910, conflictul dintre Tribuna și conducerea Partidului Național Român răbufnește la cote fără precedent. Tribuniștii arădeni impută conducerii partidului cele două eșecuri care au marcat acest an politic, respectiv pierderea alegerilor dietale și problema tratativelor româno-maghiare. De cealaltă parte frunțașii Partidului Național Român reacționează, astfel că pe 2 decembrie 1910, când se desfășoară conferința membrilor PNR din comitatul Aradului, Tribuna este acuzată la scenă deschisă și somată să se supună disciplinei de partid. Urmează condamnarea definitivă a tribuniștilor și scoaterea ziarului Tribuna din „cadrele de partid”, acțiune care se desfășoară la Budapesta, în zilele de 19 și 20 decembrie 1910²⁰. Pentru a se apăra de atacurile celui mai popular ziar românesc din Transilvania și de atitudinea tribuniștilor, care erau de părere că „simțim nevoia de a ne vedea frunțașii biruind, sau căzând cu glorie, nu vegetând în stare echivocă”²¹, frunțașii Partidului Național Român hotărăsc înființarea unui organ de presă al partidului chiar la Arad, „o armă de legitimă apărare a disciplinei organizației și a însăși existenței partidului”²². Astfel că, de la 1 ianuarie 1911, la Arad apare ziarul *Românul*, cu conducerea căruia va fi încredințat tocmai Vasile Goldiș, cel care-și făcuse ucenicia gazetărească și ajunsese la excelența profesională chiar la Tribuna. Noul ziar se subordona unui comitet de conducere alcătuit, exclusiv, din frunțașii Partidului Național Român: Teodor Mihali, Vasile Lucaciu, Alexandru Vaida Voievod, Iuliu Maniu, Aurel Vlad, Ștefan Cicio Pop, Vasile Goldiș, Ioan Suci, Iustin Marșieu, Cornel Iancu, Romul Veliciu, Aurel Lazăr și Valeriu Moldovan²³. Ziarul *Românul* este dotat de la bun început cu „o tipografie nou-noiță cumpărată dela Viena” și nu cu una de second-hand cum afirmă „cei de la

20 *Tribuna*, Anul XIV, nr.269 din 12/26 decembrie 1910, p.1, editorialul „Voi veți vedea!”, nesemnat.

21 *Tribuna*, XIV, nr.267 din 19 decembrie 1910, p.1, editorialul „Tinerii oțeliți”, nesemnat.

22 Alexandru Vaida Voievod, Mangra, *Tisza și Tribuna. Un mănunchiu de dovezi adunate din Tribuna*. Tipografia A. Mureșianu, Brașov, 1911, p. 92.

23 Radu Ardelean, *Românul (Arad, seria I, 1911-1916). Istoria ziarului – Istoria din ziar*, tom I, Colecția Slaviciana – serie nouă, Editura „Vasile Goldiș” University Press, Arad, 2010, p.4.

scuipătoarea călugărească din Arad”²⁴, aluzie la implicarea monahilor Vasile Mangra și Roman Ciorogariu în conducerea și redactarea Tribunei arădene.

Una dintre primele probleme care fac obiectul disputei dintre cele două ziare este cea a „premeririi” Partidului Național Român cu forțe proaspete. Tribuniștii, „tineri, viguroși și oțeliți” îi descriu pe frunțașii Prtidului Național Român ca pe niște „elemente uzate, oameni cumsecade dar îmbătrâniți în serviciul cauzei publice, inimi de foc, dar cu brațe slăbite, care înțeleg cu multă nevoie spiritul vremii. Aceștia ar trebui să înțeleagă că rolul lor a fost împlinit cu demnitate și că e rândul altora acum, noilor veniți, al celor cu multă tărie ... să meargă înainte”²⁵.

Dincolo de problema „premeririi” conducerii Partidului Național Român, tema care va fi cel mai des dezbătută în paginile celor două ziare este cea legată de relațiile româno-maghiare. Și nu oricum, ci de pe poziții cât se poate de tranșante, ajungându-se până la acuza de „trădare de neam”. Primii care îi acuză de trădare a cauzei românilor transilvăneni pe frunțașii Partidului Național Român sunt tribuniștii, coordonați de Octavian Goga, Sever Bocu și de Roman Ciorogariu. Desigur, „trădarea” de care erau acuzați reprezenta o consecință a dorinței acestora de a continua negocierile de pace cu guvernării maghiari. De cealaltă parte, gruparea de la Românul îi acuză pe tribuniști de „mangrism” și, implicit, de trădare de neam, făcând o paralelă între traiectoriile politice ale tripletei Vasile Mangra-Ioan Slavici-Eugen Brote și conducerea Tribunei. Conflictul dintre cele două grupări se externalizează oameni politici, scriitori și gazetari de la București aderând la o tabără, sau la cealaltă, iar unitatea Partidului Național Român ajunge mai șubredă ca oricând. Acuzele reciproce de „trădare” șlefuiesc și radicalizează discursul politic al celor două grupări, orice contact cu reprezentanții guvernului maghiar fiind privit cu maximă suspiciune. Această polemică avea să antreneze opinia publică românească din Transilvania în discutarea și analizarea problemelor politice cu care se confruntau în viața de zi cu zi, orientând totodată atenția publică și înspre București.

Extrem de interesantă este atitudinea celor două ziare în ceea ce privește situația politică din Monarhie. Alături de Alexandru Vaida-Voevod,

24 *Românul*, I, nr.115, din 27 mai/9 iunie 1911, p.7, la rubrica „Informațiuni”, nota „Cea mai nouă minciuniță a scuipătoarei călugărești din Arad”, nesemnată.

25 *Tribuna*, XV, nr.267, din 6/19 decembrie 1911, pp.2-3, articolul „Acum un an – reminiscențe”, nesemnat.

Aurel C. Popovici se poziționează de partea conducerii Partidului Național Român și a redacției de la Românul, împotriva spiritului critic al tribuniștilor. „Partidul național – scrie Aurel C. Popovici – nu-i un ziar, nu-i o hârtie tipărită, azi cu un titlu, mâine cu altul. Partidul este o oștire și orice subminare a sa echivalează cu o trădare națională”²⁶. În replică, teoriile federaliste ale lui Aurel C. Popovici sunt criticate la scenă deschisă de către tribuniști, iar între autorul „Statelor Unite ale Austriei Mari” și Octavian Goga se dezvoltă o polemică dintre cele mai savuroase²⁷. În apărarea lui Goga sare și Ilarie Chendi, unul dintre cei mai penetranți polemiciști de la Tribuna, care produce împotriva lui A.C. Popovici câteva materiale absolut incendiare²⁸.

Este vremea broșurilor polemice, un gen publicistic foarte bine reprezentat în epocă și care a contribuit decisiv la șlefuirea discursului politic al românilor transilvăneni. Din punct de vedere jurnalistic, broșurile s-au născut din necesitatea de a explica, pe larg, o problemă aflată în dezbaterea publică. Un editorial avea limitele sale, cel puțin din două puncte de vedere: permitea expunerea a doar câtorva idei și limita dimensiunea discursului la spațiul redacțional alocat, de cele mai multe ori de două coloane pe prima pagină. Rareori, și numai în situații bine motivate, se recurgea la paleative. Câteodată, editorialul era continuat în pagina de interior, lărgindu-se astfel spațiul redacțional și permițându-i autorului să-și dezvolte ideile. Alteori –cum a fost cazul „Punctelor de orientare”, vechi și noi, publicate de către Eugen Brote, sau a articolelor programatice privind reorganizarea Partidului Național Român, scrise de Ioan Mihu – editorialul era continuat în mai multe numere, de regulă succesive, ale ziarului. O broșură, în schimb, nu fragmenta discursul din punct de vedere al spațiului redacțional și, totodată, permitea expunerea, argumentarea și exemplificarea mai multor idei. Broșurile publicate în această perioadă rezintă câteva

26 *Tribuna*, I, nr.38, din 17 februarie/2 martie 1911, p.1, articolul „Situția Tribunei”, semnat: Aurel C. Popovici.

27 *Tribuna*, I, nr.282, din 24 decembrie/6 ianuarie 1912, p.1, articolul „Câteva dintre numeroasele „licențe politice” comise de d. O. Goga în activitatea sa poetică”, semnat: Aurel C. Popovici.

28 *Tribuna*, XV, nr.34 din 12/25 februarie 1911, p.1, editorialul „Pentru dl. A.C. Popovici”, nesemnat.

caracteristici comune. Sunt tipărite pe hârtie de dimensiunea „A-5” – jumătatea tradiționalei „hârtii ministeriale”, codificată ca „A-4” – și numără în jur de o sută de pagini. Uneori sunt tipărite în regia autorului, însă atunci când au un caracter polemic sunt „subvenționate” de gruparea a cărei interese le susținea. Iar în funcție de interesul grupării se stabilea și tirajul: de la câteva sute de exemplare, cele mai multe, la câteva mii – cum este cazul broșurilor polemice la care ne referim.

Tipărită la Brașov, în tipografia lui Aurel Mureșianu, broșura „Mangra, Tisza și „Tribuna”. Un mănunchiu de dovezi adunate din „Tribuna” este scrisă de către Alexandru Vaida Voievod. Firește, broșura este îndreptată împotriva grupării din jurul Tribunei, autorul încercând să demonstreze, cu lux de amănunte și cu citate extrase chiar din ziarul împlicinat, legăturile indisolubile care există între Vasile Mangra – a cărui trădare nici nu mai trebuia dovedită - Tisza István și redacția Tribunei. Sunt „deconspirați” inclusiv „tartorii” din spatele actului redacțional, respectiv „călugărul Roman Ciorogariu” și directorul băncii „Victoria”, Nicolae Oncu. Sunt abordate și problemele confesionale, precum criticile nejustificate la adresa „greco-catolicului Ștefan Cicio Pop”, săvârșite de către „ultraiștii ortodocși” din redacția Tribunei. Nota finală a broșurii este, nici mai mult, nici mai puțin, decât acuza de trădare de neam.

Acestei broșuri îi răspunde Roman Ciorogariu printr-o altă broșură, la fel de bine elaborată, intitulată „Spre prăpastie”. Este publicată la tipografia Tribunei, iar directorul Seminarului arădean răspunde, cucernic, dar ferm, la toate acuzele supuse dezbaterii publice de broșura lui Alexandru Vaida Voievod, dar cu precădere la două dintre ele: cea privitoare la „trădarea de neam” și cea referitoare la „confesionalism”. Între cele două broșuri diferența este dată doar de „tonalitatea” interpretării; în vreme ce discursul părintelui Ciorogariu ne aduce aminte de rigoarea Sonatelor lui Bach, textul propus de către Alexandru Vaida Voievod împrumută cât se poate de mult din impetuoșitatea lui Wagner. La fel de riguros este și Ioan Slavici în broșura sa tipărită la București, la editura Minerva, intitulată „Sbuciumări politice la Românii din Ungaria”. Abordează aceleași probleme pe care le apără părintele Ciorogariu, numai că Ioan Slavici nu se mulțumește doar cu strategia apărării, ci recurge și la acuze. Firește, în stilul său inconfundabil:

„Ori-și-cât de greșite ar fi părerile mele și ale acelora cu care m’am însoțit, poate să rămâie cineva om cum se cade și vrednic de toată stima și fără ca să fie de aceeași părere cu d. O. Goga, cu d. Dr. Iuliu Maniu ori cu d. A. Popovici... D. Octavian Goga, „intransigent”, nu stă de vorbă cu nimeni, care nu e gata să-i deie autonomia Ardealului; d. Dr. Iuliu Maniu, om cu vederi mai largi, nu stă de vorbă cu nimeni, care nu-i reorganizează statul ungar; d. Aurel Popovici, om cu concepțiuni de tot mari, nu stă de vorbă cu nimeni, care nu-i dă marea Austrie...”²⁹.

Vor exista și broșuri ce vor vedea lumina tiparului după o perioadă apreciabilă de timp de la desfășurarea evenimentelor - cum este cazul celei scrise de către Ioan Suciu în anul 1926, intitulată „Arădanii și Partidul Național Român” – care vor încerca să explice evenimentele petrecute în perioada pe care o studiem într-o manieră mai mult, sau mai puțin subiectivă, la fel cum se întâmplă lucrurile și în cazul volumelor autobiografice.

În ultima perioadă a anului 1911, conflictul dintre Tribuna și Românul atinge cote alarmante. Vasile Goldiș îl acuză deschis pe Roman Ciorogariu de trădare de neam:

„Am acuzat și acuz pe părintele protosincol Roman Ciorogariu că intenționat a spart partidul național român... ceea ce, după a mea convingere, este cea mai scârboasă trădare de neam”³⁰.

Reacția lui Roman Ciorogariu este cât se poate de promptă, iar Vasile Goldiș este demascat ca fiind adus la Arad tocmai de către „trădătorul Mangra” și, pe când era redactor la Tribuna îi ridică osanale contelui Tisza³¹. Mai departe, Alexandru Vaida-Voevod îl acuză pe Octavian Goga de trădare, referindu-se la o pretinsă convorbire pe care Octavian Goga o avusese la Budapesta cu ministrul de interne Kristoffy, oferindu-și serviciile acestuia. Devenea tot mai clar că această dispută fratricidă ruina unitatea partidului și mișcarea națională a românilor transilvăneni. Prin urmare,

29 Ioan Slavici, *Sbuciumări politice...* op.cit., pp. 112-113.

30 *Românul*, nr.252, din 17/30 noiembrie 1911, p.4.

31 *Tribuna*, nr. 260, din 10 decembrie 1911, articolul de fond „Un lucru judecat și o chestiune pendentă – Sediul Românului”, nesemnlat.

Constantin Stere, membru marcant al Partidului Național Liberal, este trimis de la București, la Arad, pentru a realiza o împăcare definitivă între cele două tabere aflate în conflict³². După ce mijlocește împăcarea dintre Octavian Goga și Alexandru Vaida-Voevod, Constantin Stere reușește să anihileze și gruparea tribunistă de la Arad, determinând contopirea celor două ziare sub denumirea de *Românul*. În realitate, după cincisprezece ani de apariție neîntreruptă la Arad, *Tribuna* era sacrificată „în slujba intereselor de partid”, iar Roman Ciorogariu, Octavian Goga și Nicolae Oncu erau cooptați în Comitetul de conducere al Partidului Național Român.

32 Se pare că Stere a avut și girul Casei Regale pentru soluționarea acestui conflict, după cum mărturisește Sever Bocu. Vezi: Sever Bocu, *Drumuri și răscruci*,... op.cit., pp. 64-65.

PRAVILA DE LA GOVORA – PRIMUL COD PENITENȚIAL TIPĂRIT ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Protos. Lect. Univ. Dr. Iustin POPOVICI
Universitatea „Aurel Vlaicu“, Arad

Abstract

Among the values of our old religious, historical and art monuments, as well as in the study of the language and culture monuments, we can find the Romanian rules, which mirror a good part of the ecclesial and state life and organization of the Romanian Countries. The Rule of Govora (Pravila de la Govora), or "The Little Rule" (1640-1641), the subject of this study, is a nomocanon, a Slavonic translation of a civil and ecclesiastical laws collection of Byzantine origin, which was printed in the royal typography from the Govora monastery (Valcea-Oltenia), in the years 1640-1641. The printing of The Little Rule of Govora destined to Transylvania and signed by Metropolitan Gennadius, was considered one and the same with the edition signed by the Metropolitan Stephen of Wallachia and the decreeing of the Grand Rule of Targoviste, as the official code of the Orthodox Church in Transylvania. It remains valid until today because much of its content is taken from the Church canons and from John the Faster's Canons. It is considered to be the first penitential code printed in Romanian language and it is useful even today in the act of confession. As we will see in the present study, The Rule of Govora was current and had real applicability. Its principles formed the legal consciousness of the Romanian people. It was a book with real, necessary and useful content for its time, which imposed its sanctity on the mind of the faithful people, as a book of laws and good teachings.

Keywords

The Rule of Govora, ecclesial life, state life, Romanian Countries, Church canons, Penitential code, book of laws, good teachings.

Pravila de la Govora, sau „Pravila cea Mică” (1640-1641)¹ este un nomocanon, traducere din slavonă² a unei colecții de legi civile și bisericești, de origine bizantină, ce s-a tipărit în tipografia domnească de la mănăstirea Govora (Vâlcea-Oltenia), în anii 1640-1641, așa

1 Numită astfel mai târziu pentru a se deosebi de „Pravila cea Mare”, apărută la anul 1652, la Târgoviște.

2 Traducerea a fost făcută după un text slavon de către Mihail Moxa (Moxalie) – călugăr cărturar din Țara Românească, cunoscut și prin faptul că a scris o cronică de la facerea lumii până la 1479, la cererea mitropolitului Teofil al Ungro-Vlahiei sau Țării Românești. Originalul slavon este o traducere în limba slavonă a unui nomocanon grecesc de tipul nomocanonului publicat de către Johannes Baptista Cotelerius (Jean Baptiste Cotelier) în colecția sa „Ecclesiae Graecae Monumenta” în trei volume, Paris 1677-1686 (volumul I, pp. 68-158), deci cu aproximativ 36-37 de ani mai târziu decât a fost tipărită Pravila de la Govora. Faptul că textul slavon nu este decât traducerea unui nomocanon grecesc a fost consemnat încă din 1886, de către profesorul Constantin Popovici, *Fontânele (izvoarele) și codicii dreptului bisericesc, cu apendice, care cuprinde Învățătura celor 12 Apostoli, Candela*, nr. 10, 1886, p. 102.

Astfel de nomocanoane pentru uzul duhovnicilor erau foarte multe care circulau prin lumea ortodoxă, astfel încât ele să poată fi la îndemâna traducătorului român, fie în limba greacă, fie în limba slavonă. S-a constatat însă că la baza traducerii românești este un text slavon, căci atât în ceea ce privește textul cât și în ceea ce privește lexicul, Pravila de la Govora are asemănare uneori până la identitate, cu o seamă de traduceri slavone ale nomocanoanelor de tipul aceluia publicat de Cotelerius. Astfel, Ion Peretz a constatat o asemănare a textului Pravilei de la Govora cu textul Pravilei slave (manuscris) de la Bisericiani (anul 1512) și în special cu textul Pravilei slave de la Bistrița –Moldova (1618). Asemănarea cu această pravilă (manuscris) este atât de mare încât Peretz socotește Pravila slavă de la Bistrița (Moldova) ca izvor direct al Pravilei de la Govora. Însă alcătuitoarii Pravilei de la Govora nu s-au orientat numai după un text, după un singur manuscris, ci după mai multe texte, manuscrise, ba chiar după o carte tipărită, pe care au avut-o la îndemână în timp ce lucrau la întocmirea pravilei. Ioan Floca, „Pravila de la Govora din 1640-1641”, *Biserica Ortodoxă Română*, anul LXXXI, nr. 3-4, martie- aprilie, 1963, nota 24, p. 303.

cum rezultă din textele de la începutul și de la sfârșitul Pravilei în legătură cu tipărirea ei, deși pe foaia de titlu se găsește indicat anul 1640 ca an al tipăririi ei.

Pravila cuprinde 174 file dintre care 4 nepaginate. Pe verso foi de titlu se află stema Țării Românești (a Munteniei) iar pe fila a doua se găsesc 12 versuri scrise în limba slavonă, de către Udriște Năsturel³, de la Fierești, sub supravegherea căreia se face tipărirea în tiparnița domnească⁴, „din porunca și cu cheltuiala prealuminatului domn Io Mathei Basarab Voievod”⁵.

Pravila are o predoslovie⁶, care se adresează „către toți nastavnicii sfinței biserici” și majoritatea exemplarelor sunt semnate de „Teofil, cu mila lui Dumnezeu, Arhiepiscop și mitropolit a toată Țara Românească”, iar în unele exemplare, destinate Bisericii din Ardeal, predoslovie este semnată de către „Ghenadie, cu mila lui Dumnezeu, Arhiepiscop și mitropolit a toată Țara Ardealului”. Tot în predoslovie este amintit ca tipograf Meletie Macedoneanul, starețul Govorei, iar în epilogul pravilei, tot ca tipograf, este indicat și Ștefan din Ohrida⁷. În afară de aceștia au ostenit la tipărire și alți călugări din Mănăstirea Govora.

3 Uriil Năsturel (Oreste sau Udriște Năsturel).

4 P.P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila, archevêque de Kiev, dans les Principautés roumaines*, 1926, p. 31.

5 S. Pușcariu, *Istoria literaturii române, epoca veche*, Sibiu, 1930, Ed. a II-a, p. 53.

6 Din predoslovie desprindem: a) motivul editării pravilei exprimat prin cuvintele: „sototit-am că mai toate limbile (popoarele) cu carte pre limba lor, cu acei (ne) cugetăm și eu robul Domnului meu Iisus Hristos să scoatem această carte, anume pravila pre limba rumînească, sfinților voastre duhovnici rumînești cari sînteți păstori oilor celor cuvîntătoare a turmei lui Hristos”; b) cuprinsul general care „are întru sine multe feluri de vindecări sufletelor creștinești” și c) grija de a i se da Pravilei cinstea cuvenită dispunând: „Însă mă rog sfinților voastre cu mare milă, la care mână va cădea această sfință carte, acela să aibă a o ține în mare cinste și să învețe dintru ea în taină, cum v-a vindeca sufletele oamenilor de păcate. Iar întru mână de mirean să nu se dea, nici la măscărîci, să nu se fie tocmelele sfinților apostoli și a sfinților părinți batjocorite, că apoi milostivia ta vei da de seamă frate duhovnice, eu nu voi avea treabă”.

7 C. Popovici, *Fontânele (izvoarele) și codicii dreptului bisericesc*, p. 98; Șt. Berechet, *Legătura dintre dreptul bizantin și românesc*, vol. I, partea I, Izvoarele, Vaslui, 1937, p. 102; I.G. Sbiera, *Mișcări culturale și literale*, 1897, p. 120.

Această Pravilă are asemănări și cu Nomocanonul lui Petru Movilă, apărut la Kiev în 1629⁸, așa după cum a arătat și cunoscutul istoric român P.P.Panaitescu⁹. De asemenea menționăm că unele texte din Pravila de la Govora se aseamănă cu textele Pravilei lui Coresi, lucru firesc datorită faptului că și această pravilă, ca toate cărțile lui Coresi, de altfel, s-a bucurat de circulație în întreaga Biserică română, și deci putea fi cunoscută și folosită de alcătuitoarii Pravilei de la Govora.

Dar pe lângă izvoarele slave, Mihail Moxalie a avut desigur la îndemână și a folosit și izvoarele grecești de tipul nomocanonului publicat de Cotelerius¹⁰.

În ceea ce privește cuprinsul pravilei, s-a constatat că el este nesistematizat, adică nu a fost rânduit după un plan, materia sa fiind amestecată, de multe ori capitolele mai mari sau mai mici, care nu sunt toate numerotate, nu se află în strânsă legătură între ele.

8 Despre nomocanonul de la Kiev se știe că a fost tradus din limba greacă în limba slavonă, de către un călugăr moldovean, viețuitor la Muntele Athos, și anume Pamvo Berinda (Berinde), și că înainte de a fi fost tipărit la Kiev în 1629 de către Petru Movilă, el mai fusese tipărit de două ori tot la Kiev, și anume la 1620, de către însuși traducătorul ei, iar la 1624 de către învățatul ucrainean Zaharia Kopinstenski. El a avut apoi în Rusia mai multe ediții ulterioare (1639, Moscova; 1646, Liov; apoi la Moscova în anii 1651, 1658, 1680, 1687, iar în 1872 la Odesa) – cea mai de pe urmă fiind dată de către profesorul A. Pavlov în 1897 la Moscova, sub titlul: „Nomocanonul de la Marele Trebnic (Molitifelnic)”.

9 Al. Grecu (P.P. Panaitescu) constată că Pravila lui Coresi, Manuscrisul din Codex Negoianus și Pravila de ispravă, manuscris moldovenesc din secolul al XVII-lea, care reproduce un text din veacul anterior, derivă toate dintr-un manuscris comun, dintr-o traducere românească făcută după un text slavon, care are legături cu Transilvania și cu Moldova, de origine moldovenească (sec. XVI), diferită de cea făcută de Lucaci din 1581. Deci, în secolul al XVI –lea, constată două traduceri ale pravilei în română, una cu manuscrise și tipărituri din Transilvania și Moldova, și una numai în Moldova. Ambele traduceri însă provin din Moldova; P.P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila, archevêque de Kiev, dans les Principautés roumaines*, 1926, pp. 223, 227.

10 Referitor la textul acestui nomocanon, profesorul C. Popovici a dovedit că textul Pravilei de la Govora are o asemănare aproape la fel de mare, ca și aceea pe care a dovedit-o Ion Peretz că o au pravilele slave. Datorită acestei asemănări dintre textul Pravilei de la Govora și cel al Nomocanonului publicat de Cotelerius (ca tip, nu ca exemplar propriu-zis, pentru că acesta a apărut cu 36-37 de ani după tipărirea Pravilei de la Govora) constituie izvor grec al Pravilei de la Govora.

Materialul Pravilei este extras din canoanele și constituțiile Sfinților Apostoli, din canoanele Sinoadelor și ale Sfinților Părinți, din legile civile și penale, din canoanele penitențiale, din rânduielile privind căsătoria și relațiile de familie și din rânduieli sau pravile călugărești. Cu alte cuvinte, Pravila are un material foarte variat. În general are un conținut canonic-bisericesc¹¹, fără a lipsi elementele de drept civil luate din materialul intrat în competența de judecată a instanțelor bisericești și civile¹².

Ca elemente caracteristice pentru cuprinsul acestei pravile pot fi menționate următoarele: se fixează vârsta canonică pentru intrarea în preoție la 30 de ani (canonul 51), se insistă asupra importanței duhovniciei, în sensul că nu se permite administrarea tainei Spovedaniei fără de duhovnicie, iar în alt loc se arată că în caz de moarte sau în cazul când credinciosul este în primejdie de a muri nespovedit, poate și preotul fără duhovnicie să săvârșească această taină (canonul 47). Se arată apoi rânduiala cum trebuie să fie împărțite între slujitori, darurile aduse la altar (canonul 3)¹³.

În ce privește pe episcopi, pravila dispune ca alegerea lor să se facă cu „mărturie mare și întrebare multă” de către un sobor format de clerici și mireni (canonul 76); de asemenea se rânduieste ca toate treburile bisericești să se judece de mitropolitul țării cu soborul (canonul 80).

Cu privire la mănăstire se rânduieste ca acestea să fie organizate cu viață de obște (canonul 140), iar mănăstirile care nu au viață de obște sunt considerate „adunare tâlhărească”. Se oprește călugărul să umble „dintr-un loc în altul” (canonul 142). Tot cu privire la călugări se dispune ca ei să nu fie judecați decât de soboare monahale, iar caterisirea clericilor în genere să o facă iarăși numai soborul (canoanele 76-79)¹⁴.

11 În legătură cu cuprinsul Pravilei vezi: S. Longinescu, *Istoria dreptului român vechi*, București, 1904, partea I, Izvoarele, pp. 377-378; Ion Peretz, *Curs de istoria dreptului român*, vol. II, partea I, pp. 341-342; Ion Peretz, *Precis de istoria dreptului român*, pp. 381-382; Șt. Berechet, *Istoria vechiului drept român*, p. 157; Șt. Berechet, *Legăturile dintre dreptul bizantin și român*, I, pp. 103-104; C. Popovici, *Fontinele și codicii dreptului bisericesc ortodox*, p. 102; E. Cernea, *Curs de istoria Statului și Dreptului R.P.R.*, vol. I, litografiat, 1961, pp. 273-274.

12 Șt. Berechet, *Judecata la Români pînă în secolul XVII-lea*, 1926, p. 6.

13 Ioan N. Floca, *Pravila de la Govora din anii 1640-1641*, p. 314.

14 Ioan N. Floca, *Pravila de la Govora din anii 1640-1641*, p. 314.

În textul Pravilei de la Govora se mai reflectă și relațiile sociale și structura de clasă a societății din vremea aceea, printr-o seamă de dispoziții referitoare la judecată, la administrație, la poziția politică și socială a clerului etc.

Pravila indică și o seamă de dispoziții privitoare la cultul bisericesc (canonul 66), la săptămâna liturgică (canonul 1, 5), la sărbătorile religioase (canonul 7)¹⁵.

Pravila se ocupă de averea Bisericii și administrarea ei ca și de cea a mănăstirilor.

Pravila e și un cod de norme morale, prin faptul că analizează viciile sociale ale vremii cum ar fi: desfrâul (can. 17), sodomia (can. 94), adulterul (can. 20), avortul (can. 48), uciderea (can. 47), superstiția (can. 50), vrăjitoria (can. 29), moda (can. 75) etc. Dintre toate păcatele sociale cel mai grav e însă exploatarea muncii, exploatarea omului de către om, existența robiei (can. 20), căci sunt „unii săraci și nepărăsit lucrează, sluji sau robi... iar alții puternici și bogați, ce întru tot repausul petrec și se odihnesc” (can. 39)¹⁶. Păcatele sunt pedepsite de Pravilă.

Ca manual îndrumător pentru duhovnici, Pravila îndeplinea și rolul de îndreptar pentru toate cazurile bisericești și civile în care preoții erau datori să-i povățuiască pe credincioși. Astfel ea e și un cod de norme morale. Din cuprinsul ei mai putem desprinde viciile sociale ale vremii, ca: desfrâul (canonul 17), sodomia (canonul 94), adulterul (canonul 20), avortul (canonul 48), moda (canonul 78), uciderea (canonul 47), superstiția (canonul 50), vrăjitoria (canonul 29). Păcatele sunt pedepsite de pravilă.

Ea arată modul de organizare a instanțelor de judecată din vremea apariției ei. Vorbește de „județul episcopului și județul boieresc” (canonul 108) ca și de judecata penitențială. De asemenea, arată procedura de judecată (canonul 11).

De altfel, în Biserică

„au existat întotdeauna norme pentru reglementarea conduitei clerului și credincioșilor, iar disciplina penitențială s-a bazat pe reglementări vechi. Biserica din Țara Românească a folosit dintru început asemenea norme, după cum dovedesc numeroasele și variatele manuscrise religioase din Evul Mediu”¹⁷.

15 Ioan N. Floca, *Pravila de la Govora din anii 1640-1641*, p. 314.

16 Ioan N. Floca, *Pravila de la Govora din anii 1640-1641*, p. 314.

17 A se vedea la Ghe. Cronț, „Pravila de la Govora din 1640”, *Studii V/1961* p. 1222.

Fiind un cod penitențial, Pravila enumeră șirul lung de infracțiuni și pedepse specifice orânduirii feudale, și în general societății românești. Printre infracțiuni se enumeră: erezia (canonul 111), crima (canonul 26), sinucidearea (canonul 138), desfrâul (canonul 13) etc.

Printre pedepse desprindem unele cu caracter specific bisericesc, cum ar fi: certarea (canonul 70), oprirea de la Împărtășanie (canonul 19), oprirea de la biserică (canonul 30), metaniile (canonul 122), postul (canonul 52), pocăința (canonul 20), anatema (canonul 132), naîngroparea (canonul 116), excluderea din monahism (canonul 95), caterisirea (canonul 90) etc. și altele – cu caracter civil, specific feudal, ca: bătaia (canonul 48), confiscarea averii (canonul 58), munca silnică (canonul 111), înrobirea (canonul 110), schilodirea (canonul 18), condamnarea la moarte (canonul 112) etc. Măsura în care se aplicau e greu de definit, întrucât, în general nu se dădeau sentințe scrise, ci de cele mai multe ori ele se pronunțau verbal. Pravila de la Govora fiind în primul rând un cod penitențial destinat să fie „direptător de lege”, preoților duhovnici, care să le indice „epitimiile” ce trebuiau pronunțate cu prilejul mărturisirii credincioșilor, s-a aplicat cu siguranță în judecata penitențială¹⁸.

Pravila oglindește și relațiile sociale specifice orânduirii feudale. Femeia are o poziție inferioară în societate (canonul 75). Părinților li se impune datoria de a crește, educa și asigura situația materială a copiilor lor, ca și căsătoria la timp (canonul 77). Pravila se ocupă numai de educația feciorilor. Copii sunt îndatorați la ascultare față de părinții lor (canonul 75). Femeii i se impune să aibă o ținută demnă: „haine muieresti”, „păr netuns” (canonul 78).

Pravila se ocupă și de combaterea sectelor și a ereziilor (canonul 62) ca și de bunele raporturi dintre puterea de stat și Biserică (canonul 92).

Dar în afară de cuprinsul ei, tradus din altă limbă, Pravila de la Govora mai are și unele elemente specific românești¹⁹, care sunt țesute cu celelalte în așa fel, încât întreaga înfățișare a pravilei arată că ea nu are caracterul unei traduceri senile, ci caracterul unei prelucrări și adaptări.

18 Ioan N. Floca, *Pravila de la Govora din 1640-1641*, p. 317; vezi și Ghe. Cronț, *Pravila de la Govora din 1640*, p. 1222.

19 Pravila de la Govora e scrisă în limba română însă păstrează în text anumite cuvinte în limba slavă, care sunt în general denumiri de sărbători care constituiau numele uzual comun slavilor și românilor; I.G. Sbiera, *Mișcări culturale și literale*, p. 128.

Din textul Pravilei de la Govora s-au păstrat câteva exemplare, mai multe din cele a căror prefață este semnată de mitropolitul Teofil „a toată Țara Românească” și mai puține din acelea semnate de mitropolitul Ghenadie al Ardealului. Apariția unei pravile românești a fost cerută și de nevoi didactice, ea fiind unul din manualele de școală ale vremii. Din ea învățau preoții modul de organizare și conducere a Bisericii ca și normele de conduită din viața socială; ea era manualul de drept din școlile feudale de la noi. Numai acei preoți care făceau dovada cunoașterii Pravilei puteau obține de la episcop „o nouă învățătură”, adică dreptul de a fi judecători în scaunul penitențial, dreptul de a fi preot duhovnic.

Ca scop didactic, instructiv și educativ, sunt introduse în Pravilă și textele cu conținut dogmatic, moral, pedagogic și de psihologie etc.

Pravila de la Govora a fost o carte necesară și utilă, atât ca colecție de legi, cod civil și bisericesc – nomocanon - cât și ca îndrumător practic în procedura de judecată, precum și ca manual didactic pentru școala feudală românească, și a fost cerută atât de necesitățile obiective ale statului feudal român și ale Bisericii Ortodoxe Române, cât și din cerințe reale ale poporului român de a avea cărți tipărite în limba sa²⁰.

Edițiile Pravilei de la Govora sunt următoarele:

1. Ediția princeps, apărută la Govora, cu litere chirilice, la anul 1640-1641, în Mănăstirea Govora. Celelalte ediții sunt cu litere latine.

2. Ediția publicată de către Academia Română sub titlul: „Pravila bisericească numită cea mică, tipărită mai întâi la anul 1640, în mănăstirea Govora”, București, 1884.

3. Ediția a treia a fost publicată de Ioan M. Bujoreanu, sub titlul „Pravila bisericească numită cea mică, tipărită în mănăstirea de la Govora la anul 1640, și Pravila lui Matei Basarab cu canoanele Sfinților Apostoli intitulată Îndreptarea Legii, tipărită la Târgoviște, 1652”, București, 1884.

4. A patra ediție a fost publicată tot de Ioan M. Bujoreanu, în volumul III, paginile 84-133, din lucrarea sa „Colecțiune de legile României, vechi și celei noi”, București, 1885.

Pravila govoreană, prin cele două ediții ale ei nu a contribuit atât la formarea unității poporului cât, mai mult, e o dovadă vie că această unitate a existat, iar pe ea o putem considera ca pe unul din documentele cele

20 Ghe. Cronț, *Pravila de la Govora din 1640*, p. 1222; vezi și Ioan N. Floca, *Pravila de la Govora din 1640-1641*, p. 318.

mai prețioase care arată acest fapt istoric al veacului al XVII-lea²¹. Privită prin această prismă, Pravila reprezintă un prețios document al legislației vechi românești, reflectându-ne fidel stările social-politice, culturale și bisericești ale vremii ei. Pentru aceasta se impune pentru orice cercetător al istoriei poporului român să cunoască conținutul acestor pravile.

Pravila de la Govora își păstrează valabilitatea până azi datorită faptului că mare parte din cuprinsul ei este luat din canoanele bisericești și din Canonarul lui Ioan Postitorul. Ea poate fi utilizată și azi cu folos în actul spovedaniei, prin prescripțiile ei, dând preotului autoritatea de judecător penitențial, ca deținător al legii, ajutându-l în intuirea psihologică a sufletului celui ce-și mărturisește păcatele²².

Pravila de la Govora a fost primul cod penitențial tipărit în limba română, tocmai cu destinația de a indica mai cu seamă duhovnicilor „epitimiile” ce trebuie pronunțate cu prilejul mărturisirii credincioșilor.

Din cele prezentate, ne putem da seama că Pravila de la Govora a fost actuală și avea aplicabilitate reală și principiile ei au format conștiința juridică a poporului român. Ea a fost o carte cu un conținut real, necesar și folositor vremii ei, care i-a impus caracterul de sfințenie în mentalitatea poporului credincios, ca o carte de legi și bune învățături, o carte ce cuprinde „multe feluri de vindecări sufletelor creștinești celor ce sunt rănite de păcate”, cum se spunea în Predoslovie.

Pravila de la Govora face deosebire între judecata penitențială, făcută de preotul duhovnic în scaunul mărturisirii, și judecata organizată după modelul justiției laice.

În problemele canonice, clerul era judecat numai de instanțele bisericești, iar în materie de drept civil și penal, preotul cădea în competența judecății mirenești. În treburile bisericești și mireni erau judecați de instanțele bisericești²³.

Pravila avea o reală utilitate și în „judecata episcopului” în instanțele bisericești. În acest sens există documente care pledează istoria și tradiția.

21 Ioan N. Floca, *Pravila de la Govora din 1640-1641*, p. 318.

22 Stelian Marinescu, „Dispozițiuni de drept laic în Pravila de la Govora din 1640”, *Biserica Ortodoxă Română*, anul LXXXI, nr. 3-4, martie- aprilie, 1963, p. 346.

23 Șt. Berechet, *Judecata la români până în sec. XVII-lea*, p. 97; Dumitru Stănescu, *Viața religioasă la români și influența ei asupra vieții publice*, București, 1906, pp. 494-495; Ioan Covercă, „Aplicarea pravilelor”, *Studii Teologice*, seria a II-a, anul XIII, nr. 7-8/1961, p. 482.

Gheorghe Cronț a afirmat că

„În Biserică au existat întotdeauna norme pentru reglementarea conduitei clerului și credincioșilor, iar disciplina penitențială s-a bazat pe reglementări vechi. Biserica din Țara Românească a folosit dintru început asemenea norme, după cum dovedesc numeroasele și variatele manuscrise religioase din Evul Mediu”²⁴.

Pravila de la Govora cuprinde și dispoziții cu privire la călugări. Astfel, după Pravila de la Govora, intrarea în monahism se face prin depunerea celor trei voturi: al sărăciei de bună voie (c. 12, 135), al fecioriei (c.12) și al ascultării (c. 165). La intrarea în mănăstire mireanul trebuia să doneze mănăstirii ceva din averea sa. Donația intra în patrimoniul acesteia fără a mai putea fi revendicată.

Monahul care a depus voturile era legat de mănăstire și i se interzicea să umble dintr-un loc în altul fără „învățătură de la egumen” (c. 137). De asemenea, Pravila cuprinde și alte rânduieli monahale, urmând rânduielilor instituite de Sfântul Vasile cel Mare²⁵.

Tipărirea Pravilei de la Govora în două ediții dovedește și mai mult că ea a fost cerută de nevoi reale, ea fiind nu numai un cod de legi, ci și o carte instructivă, educativă și didactică.

Ea a fost folosită și ca manual școlar al vremii, predându-se preoților modul de organizare și conducere a Bisericii, precum și normele de conduită din viața socială. Ea este manualul de drept din școlile feudale la noi. Numai acei preoți care făceau dovada cunoașterii Pravilei puteau obține de la episcop „o nouă învățătură”, adică dreptul de a fi preot duhovnic.

Cu scop didactic, instructiv și educativ, sunt introduse în Pravilă și textele cu conținut dogmatic, moral, pedagogic și de psihologie etc.

Din cele prezentate vedem că Pravila a fost actuală și avea aplicabilitate reală și principiile ei au format conștiința juridică a poporului român. Datorită conținutului ei canonic, mare parte din cuprinsul ei fiind luat din canoanele bisericești și din Canonarul lui Ioan Postitorul, își păstrează valabilitatea până azi. De asemenea, ea poate fi și azi utilizată cu folos în actul

24 Gh. Cronț, *Pravila de la Govora, din 1640*, p. 1222.

25 Pr. drd. Traian Valdman, „Principalele probleme de drept bisericesc cuprinse în vechile legiuri ale Țărilor Române”, *Glasul Bisericii*, anul XXXIII, nr. 3-4, martie-aprilie, 1974, p. 278.

spovedaniei. Prescripțiile Pravilei vor da preotului autoritatea de judecător penitențial, ca deținător al legii, și îl vor ajuta în intuirea psihologică a sufletului celui ce-și mărturisește păcatele.

Caracterul unitar pe care l-au avut pravilele românești precum și rostul lor la dezvoltarea religioasă și național-politică, deopotrivă, a poporului român, rezultă și din răspândirea și circulația lor pe întreg teritoriul locuit de români.

Locurile unde s-au tradus, copiat sau tipărit, ca și locurile unde s-au păstrat diferitele exemplare din vechile Pravile, demonstrează că ele s-au răspândit și au circulat pe întreg teritoriul locuit de români, indiferent de granițele politice care despărțeau cele trei Țări Române în care s-a păstrat o concepție unitară formată în condiții de trai aproape identice.

Răspândirea lor s-a efectuat prin mijloace diferite. Cele în manuscris s-au difuzat prin intermediul copiștilor, care circulau multiplicând textele existente de care dispuneau ei sau alții²⁶, sau s-au mai răspândit și prin vânzări repetate, prin donații, schimburi, împrumuturi etc²⁷.

Circulația pravilelor în cele trei Țări Românești a fost favorizată și în legăturile comerciale, politice, culturale și mai ales religioase dintre care existau între ele. Desigur, răspândirea Pravilelor oficiale din secolul al XVII-lea, s-a făcut pe cale oficială, în interesul și prin aparatul administrativ bisericesc și de stat. Pravilele românești în Transilvania aveau și un rol de păstrare a conștiinței unității naționale și bisericești, ele fiind și arma cea mai puternică de luptă în rezistența în fața atacului autorității de stat străine interesate a desprinde însăși pe românii de aici de frații lor de peste munți. O dovadă poate fi și apariția ediției speciale a Pravilei Mici de la Govora, pentru Ardeal, cu semnătura mitropolitului Ghenadie, una și aceeași cu ediția semnată de mitropolitul Ștefan al Țării Românești și decretarea Pravilei Mari de la Târgoviște, drept cod oficial al Bisericii Ortodoxe din Ardeal²⁸. Tocmai prin persistența românilor pentru păstrarea „legii

26 G. Strempele, *Copiști de manuscrise până la 1800*, I, București, 1959; vezi și Ioan N. Floca, *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, Sibiu, 1969, p. 147.

27 Ioan N. Floca, *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, p. 147; B. Teodorescu, „Circulația vechii cărți bisericești”, *Biserica Ortodoxă Română*, 1961, nr. 1-2, p. 169.

28 N. Mladin, *Biserica Ortodoxă Română, una și aceeași în toate timpurile*, Sibiu, 1968.

strămoșești” care a fost tot timpul aceeași cu „legea bisericească”, cu „legea românească”, a făcut să eșueze atâtea planuri de izolare între frați²⁹.

Indiferent unde ar fi apărut primele traduceri, în oricare dintre cele trei Țări Române, ele au străbătut toate teritoriile românești și s-au răspândit la toți românii, fiindcă ele au fost rodul aceleiași realități naționale și bisericesti. Din această cauză, ele au fost acceptate și folosite pretutindeni.

Datorită acestei realități sociale și bisericesti, deopotrivă, pravilele românești n-au avut un specific local, ci ele au exprimat totdeauna o realitate care se înfățișează ca stare generală și ca satisfăcând trebuințe tot atât de generale.

Un factor deosebit de important pentru difuzarea pravilelor în toate Țările Române, l-a constituit conștiința unității întregului popor român și atașamentul pe care l-au simțit toți fiii acestui popor unii față de alții³⁰.

Forma superioară a acestei conștiințe și a acestui atașament, a constituit-o năzuința spontană a tuturor românilor de a-și încheaga o țară mare și unitară, în care să fie cuprinși toți cei de-o limbă și de-o lege³¹. Legislația bisericească s-a contopit în corpul etnic al românilor din cele trei Țări Române și a devenit un element structural al unității.

Pravilele românești sunt în aceeași măsură și un valoros document al limbii și culturii unitare a poporului român. Ele au contribuit totodată, la păstrarea și la dezvoltarea unitară a acestei limbi și culturii autohtone. Prin autoritatea lor, ele au contribuit la formarea unitară a limbii literare-culte, în plină dezvoltare. Pravilele provenind din centrele culturale românești, fiind printre primele opere românești ale vremii, ele au impus în mase largi felul acesta de exprimare, contribuind astfel la formarea limbii literare a poporului nostru, alături de celelalte cărți de circulație generală, care toate purtau în acea vreme un colorit religios, ele fiind cărți ale Bisericii.

Prin toate însușirile care le au Pravilele și prin întreg rostul lor, ele s-au afirmat ca un factor de importanță deosebită în viața națională, fiind însemnate monumente ale limbii, culturii și istoriei naționale și bisericesti a poporului român.

29 I. Lupaș, *Lecturi din Izvoarele istoriei române*, București, 1928, pp. 161-164.

30 Ioan N. Floca, *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, p. 148.

31 Ioan N. Floca, *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, p. 148.

**INTERFERENȚELE INTERCREȘTINE DIN
BANAT ÎN SECOLUL XX ȘI CONSECINȚELE
LOR JURIDICE ÎN ACTUALITATE.
STUDIU DE CAZ -
EPISCOPIA CARANSEBEȘULUI**

Arhim. Lect. Univ. Dr. Casian RUȘEȚ
Universitatea „Eftimie Murgu”, Reșița

Abstract

Treating a study that deals with a theme of inter-Christian interference is always a challenging mission. The continuous consequences, both of the good understanding and the differences between denominations in Banat, must be viewed with serenity, without hatred and especially from a pedagogical perspective. This rectilinear axis of differences between people who have created conflicts can only be stopped when different people learn to give up many goods in order to win Everything. Heritage legal disputes are an expression of weakness, and their legal and canonical understanding gives us the chance for a brighter Christianity of the future.

Keywords:

interference, Christian, cults, conflicts, ethnicity, grec-catholic, orthodox, heritage, legal.

Preliminarii

Banatul s-a constituit prin istorie și geografie ca spațiu interetnic și pluriconfesional, realitate certificată în studiile de specialitate.¹ Evident că la început au existat unele fricțiuni între populațiile existente în zonă și grupurile de coloniști, dar pe la începutul secolului al XVIII-lea ele au dispărut: Colonizarea în Banat nu a fost guvernată de practicile medievale, așa cum s-a întâmplat cu secole înainte în Transilvania, ea s-a produs în Epoca Luminilor, care stă sub semnul cosmopolitismului... Colonizarea avea și o geografie proprie, stelată, care forța la contacte. Indiferent de etnie, locuitorii «țării» erau obligați, vrând-nevrând, să meargă la oraș sau la târg trecând prin comunitățile celorlalți.² În felul acesta politica imperiului a fost să-i oblige pe oameni ca, sub umbrela autorității directe a curții de la Viena, să colaboreze, să comunice, să devină cât mai interdependenți.³ Amalgamul etniilor și cultelor s-au pomenit într-o realitate care a devenit comodă, în timpul îndelungat în care s-au așezat confortabil sub autoritatea împăratului de la Viena.

Interferențele intercreștine din Banat în secolele XIX-XX

Trebuie menționat de la început că în Banat, ca o particularitate, s-a practicat, cel puțin în aparență, o politică tolerantă și în privința apartenenței religioase, care nu a impus convertirile și a dat drepturi egale cetățenilor de religie ortodoxă. Această particularitate are și un altfel de origine, care se înscrie în structura locuitorului din Banat, aspect surprins cu multă ingeniozitate de către scriitorul bănățean Pavel Gheorghiuță Radu în articolul Banatul – de la „Mica Americă” la „Mica Uniune Europeană”, din care reținem: Există întotdeauna și o identitate tare, cea care îl definește pe individ

1 N. Bocșan, *Istoriografia bănățeană între multiculturalism și identitate națională*, în „Banatica”, XIV/2, Reșița, 1996, p. 265-280; V. Leu, C. Albert, *Banatul în memorialistica „măruntă” sau istoria ignorată*, Reșița, 1995; V. Leu, *Imaginea germanului la românii din Banat*, în „Germanii din Banat” (coord. S. Vultura), București, Paideia, 2000; V. Leu, *Cartea și lumea rurală în Banat (1700-1830)*, Reșița, Banatica, 1996, p. 177-198, Gheorghe Jurma, *Descoperirea Banatului*, Editura Timpul, Reșița, 1994, Victor Neumann, *Identități multiple în Europa regiunilor. Interculturalitatea Banatului*, Editura Hestia, Timișoara, 1997 ș.a.

2 V. Leu, *Imaginea germanului la românii...*, p.50.

3 <http://www.memoriabanatului.ro/index.php?page=studii>, accesat la 1 octombrie 2019.

în plan social, în cadrul comunității sale etnice, naționale, confesionale. În Banat această identitate tare este cea de bănățean. Nu cea de român, maghiar, sârb, evreu sau german, nici cea de romano-catolic sau ortodox, fiindcă toate acestea sunt în general subordonate identității locale. Pentru cineva familiarizat cu zona, va fi ușor de remarcat că etnia (sau națiunea) face parte din identitatea „slabă”: un român din Moldova sau Muntenia va fi aici „străin” pentru românul bănățean, în timp ce un etnic maghiar sau sârb născut în Banat va fi socotit automat de-al locului. Pentru un maghiar bănățean, maghiarii din Ardeal sînt „maghiarii lor”, în timp ce românii, sîrbii sau germanii bănățeni sînt „de-ai noștri”. Însă – un alt fapt interesant – identitatea civică, de cetățeni ai unui stat, adică de români, este în general asumată de toți locuitorii zonei, fiind un dat – așa cum era cea austriacă sau maghiară cu secole în urmă. Doar că ea se subordonează identității locale, afirmate extrem de puternic, ba chiar exacerbate, și transgresînd frontierele actuale. Maghiarul din Banat este în primul rînd bănățean, românul din Vojvodina sîrbească este bănățean din Iugoslavia, șvabul – tot bănățean – simte mai acut diferența dintre el și cetățeanul german decît pe cea dintre el și sîrbul bănățean. O glumă de-a locului spune că și un cîine bănățean este mai întîi bănățean și apoi cîine.⁴

Este limpede așadar că în locuitorul Banatului există o valoare fundamentală umană, care decurge implicit din caracteristicile multiculturale ale zonei, este cea a toleranței etnice și religioase. În acest context se impune să amintim că multe publicații redactate de slujitori ai Bisericii – ortodoxe sau greco-catolice au îndeplinit un însemnat rol în procesul de culturalizare a maselor și în consolidare a conștiinței românești.⁵

4 <http://www.memoriabanatului.ro/index.php?page=studii>, accesat la 1 octombrie 2019.

5 Pentru o perspectivă de ansamblu asupra relațiilor dintre Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă în Transilvania, se poate consulta: Nicolae Bocșan, *Ideea de națiune la românii din Transilvania și Banat în secolul al XIX-lea*, Reșița, 1997; Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)*, Cluj-Napoca, 1997; Nicolae Bocșan, *Națiune și confesiune în secolul al XIX-lea, Cazul Mitropoliei române*, în volumul Nicolae Bocșan, Ioan Lumperdean, Ioan Aurel Pop, „Etnie și Confesiune în Transilvania, secolele XIII - XIX”, Oradea, 1994, p. 157-168, ș.a.

Uniația în Banat – context și controverse

Trecerea la Biserica greco-catolică în Banat nu s-a făcut ușor, în pofida unor neînsemnate deosebiri în săvârșirea slujbelor religioase, iar autoritățile austriece nu acordau drepturile promise prin Diploma Unirii, stările privilegiate, în frunte cu nobilimea maghiară considerând neîntemeiate cererile românilor.⁶ Într-o oarecare măsură, fenomenul uniatismului a fost asimilat de către comunitatea ortodoxă ca o atentare la particularitățile Bisericii ei.

Pe de altă parte poporul român a rămas statornic în credința lor ortodoxă, chiar dacă preotul lor se considera unit cu Roma, din dorința de a beneficia de drepturile clerului catolic: preoții români numai numele cel de neunit și cu această puțință schimbare scapă de vechile greutăți și se împărtășesc cădințelor (adică drepturi) celor ce le au neamurile cele primire în Ardeal, ținându-și legea grecească mai dinainte întregă și neschimbată, întocmai cum o țin toți uniții români din Ardeal.⁷ În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, clerul greco-catolic a fost preocupat de emanciparea preoșimii pe plan social și cultural, integrând contextual și efortul clerului ortodox în același sens - toți fiind preocupați de probleme de istorie, lingvistică, pedagogie și într-o măsură mai redusă de problemele teologice.⁸

Deși au făcut front comun pentru interesul națiunii române în momente cheie ale istoriei poporului, controversele interconfesionale au rămas o constantă a celor două comunități, ori aceste controverse sunt reliefate de sursele arhivistice atât din partea ortodoxă, cât și din partea greco-catolică. Aceste exemple pe care le vom ilustra nu au altă intenție decât să cristalizeze sursa divergențelor ulterioare. În circulara de la 1 martie 1892 (Creșterea religioasă morală a Tinerimei) semnată de episcopii uniți Victor Mihalyi de la Lugoj și episcopul Michail Pavel de la Oradea Mare atrag atenția cu privire

6 Ioan Ciocian, *Biserica și societatea românească din Transilvania: Vicariatul Silvaniei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Arad, Vasile Goldiș University Press, 2000, p. 97.

7 Petru Maior, *Istoria Bisericii românilor*, Buda 1813, p. 140.

8 Petru Ciuhandu, *Biserica Ortodoxă și biserica Greco-Catolică în fața neamului*, Beiuș, Editura Buna Vestire, 1994; Maria Someșan, *Începuturile Bisericii Române Unite cu Roma*, București, Editura ALL, 1999; Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697-1701)*, Cluj, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, 1990.

la caracterul confesional în amestecul dintre copii proveniți din familii diferite:

„[...] Cea mai mare primejdie însă pentru pruncii crescuți în școli fără de caracter confesional, provine de acolo, că în aceste școli nu se dă pruncilor o creștere religioasă-morală determinată așa precum prescrie Sânta noastră Biserică și astufeliu după ce pruncii noștri nu vin în atingere și cu alți prunci de alte confesiuni, usor pot cădea în neapăsare față de adevărurile de credință și a-și însuși așa numitul indiferentism religios, care știindu că toate religiunile sunt totu într-o formă a se considera, nu pune preț pe nici una din ele și pe urma pe toate le lăpădă ca rele și ne folositoare (s.n.) [...]. Este adevărat știut, că în școlile noastre greco-catolice, pe lângă fidelitatea și alipirea neclintită către strălucitul Tron al Majestății sale Preagratiului nostru Rege Apostolic, pe lângă iubirea adevărată de Patria și ascultarea de legile țării și pe lângă cunoștințele prescrise de lege, pruncii trebuie să învețe, cum se cuvine și limba Bisericii noastre, carea este totu dată și limba lor maternă ceea ce este lucru de mare însemnătate pentru Biserica noastră și binele credincioșilor noștri [...]. Amu disu însă iubitorii în Christos Frăți și Fii! că creșterea religioasă-morală se săntiește și deplinesce în Sânta Biserică. Oricât de bună ar fi creșterea pruncilor în familie și în școală, aceea nu va fi deplinită și nu va aduce fructe meritorie pentru viața eternă decât dacă nu va fi săntită în Sânta Biserică (s.n.) [...].⁹ În lucrarea sa *Date istorice despre parohia Greco-Catolică din Oravița*, preotul Ioan Lazăr nu ezită să amintească că: ... nimeni nu putea ajunge în serviciul comunei dintre aceia cari nu erau simpatizanții unirii gr.-cat. și nu treceau mai apoi la unire. [...]. Cu toată asuprirea ce o îndurau ortodocșii, ei nu s-au reslățit, ci sub conducerea învățătorului lor Carol Lazăr, s-au pus pe muncă și în anul 1910-11 au făcut prin muncă voluntară Casa

9 Arhiva Episcopiei Unite Lugoj (în continuare A.E.U.L.) Epistola Cercularia a mitropolitului Ioan Vancea despre Creșterea religioasă-morală a Tinerimei (1 martie 1892), dosar nenumărat, 1892.

Corului Bisericesc din curtea sfintei biserici, unde își țineau prelegerile de cor și teatru [...].¹⁰

Spaima autorității bisericești greco-catolice a fost ca nu cumva pruncii să interfereze în școală cu alții asemenea lor, dar neuniți și astfel să se contamineze cu virusul indiferentismului religios sau al necredinței. Prin această îngrădire s-a creionat în familie și în biserică ideea trialului într-un mediu confesional exclusivist.

Orizontul concurențial adus de Uniație a zdruncinat autoritatea Bisericii Ortodoxe din Banat, ceea ce impus adoptarea de măsuri pentru controlarea unui eventual fenomen. Astfel Ven. Consistor cu nr. 2.692 din 11/24 iulie a.c. obligă parohiile a procura pe sama bibliotecilor parohiale broșurile «Urgia unionistă» și «Preoți români care rup pecetea cu Roma» de Dr. G. Ciuhandu și recomandă preoților a procura și pentru sine câte un exemplar din aceste broșuri, cât și a face propagandă pentru ele între intelectualii cunoscuți¹¹ pentru ca prin ele să fie feriți de virusul germenului unionist.

Sărbătoarea din noiembrie 1934 de la catedrala unită din Lugoj a fost un alt prilej de alarmare cu privire la propaganda unionistă, semnalată depotrivă prin raport. Ni-a venit la cunoștință că din prilejul serbărilor de la catedrala unită din Lugoj s-a făcut propagandă intensă și printre ai noștri ca să participe la aceea serbare, ceea ce s-a și făcut din partea multora și că, creștinii noștri ar fi venit de acolo cu sugestii păgubitoare sfintei noastre Biserici, ocărâtă fiind Biserica noastră și lăudată cea unită pentru o pretinsă superioritate morală și de cultură națională (s.n.). Dorind să fim informați cât mai de aproape în cauză, P.C. Ta ești poftit să iai informații de la oficiile noastre parohiale în următoarele direcții:

1. Câți fii de ai Bisericii noastre vor fi participat la acele serbări și pe a cui cheltuială?

2. Cu ce impresii vor fi venit ei de la Lugoj și ce atitudine manifestă ei de atunci?

La orice caz și până să ni se raporteze în cel mult 10 zile – va trebui îndată de după primirea de informații neliniștitoare, P.C. Ta să iei contactul cu preotul sau preoții respectivi ai locului și să le dai îndrumări de combaterea

10 Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Timișoarei (în continuare A.A.O.R.T), Ioan Lazăr, preot, Date istorice despre Parohia Greco-Catolică din Oravița-Română, 1955.

11 A.A.O.R.T. Actul nr. 713 din 27 iulie/7 august 1924 al Protopopului Gherasim Sârbu către preoții din tract, dosar nenumărat, 1924.

răului semnalat. În toate cazurile de acest fel, să se semnaleze aceasta și președintelui despărțământului F.O.R. pentru ca să se poată lucra și de acea parte convergent cu preoții. [...]. Preoții în subordine să fie solicitați a răspunde precis, punctual și cu dovezi, fără să mai aștepte și alte urzirii.¹²

Un alt factor care a creat breșe atât în interiorul celor două confesiuni, dar și între Bisericele românești din Banat, a fost migrațiile generate de lipsa înțelegerii, care au iscat conflicte în comunități. Amenințarea alternativei a generat întristare și adesea dispreț între oameni. Un caz concret se regăsește în cronica parohială a parohiei Zorlențul Mare: Unirea a luat ființă în anul 1839 și a durat până în 1948 când s-au unificat bisericile. Antagonismele dintre preoții ortodocși au creat spărtura în rândurile ortodocșilor. Un preot ortodox Gheorghe Țiapu cu o parte din enoriașii săi a trecut la unirea cu Roma. Ajutor pentru a se organiza le-a fost regimul austro-ungar, Societatea Metalurgică din Reșița fiind patroana bisericii unite din Zorlențul Mare, punându-le la dispoziție uniților materialul pentru ca, în anul 1901 să-și ridice biserica în centrul comunei.¹³

Nu omitem să amintim că și Episcopia Unită a Lugojului avea temerile ei în ceea ce privește mobilitatea confesională a oamenilor din Banat dar și din Transilvania: În chestia mișcărilor religioase din Parohiile Diecezei Lugojului pe anii 1921-1923 și a operei de salvare susținută de Dieceză, am onoarea a prezenta următorul raport. Niciodată n-a fost mai adevărat ca în timpurile noastre că, Diavolul, ca un leu răcnind, umblă, căutând pe cine să înghită. De la război încoace, glasul lui răgușit, răsună într-o formă nouă, aceea a urlatului sălbatic dinspre Orient, de la Bizanț, care amenință Roma Veche, scaunul și tăria bisericii lui Hristos. Dar pe lângă aceea, tot mai pronunțat se aude murmurul distrugător al oricărei biserici pozitive, sectarismul din Apus, de peste mări! Amândouă năvălirile, precum binevoitori a cunoaște, sunt de o intensitate extraordinară, făcând uz de mijloacele cele mai fantastice, pentru ajungerea scopului diavolesc! E clar că, în aceasta situație, ni se impune mai mult ca oricând, datoria de-a fila posturile noastre, cu ochii în patru, nelăsând nimic neîncercat din ce ar putea contribui la salvarea cât se poate de intactă a Corabiei lui Petru! Să vedem cum stăm. [...] trebuie să constatăm că, atacurile dușmanului au dat greș, căci pe lângă

12 A.A.O.R.T. Actul nr. 7.250 din 20 noiembrie 1934 al Episcopiei Arad către toți protopopii, dosar nenumărat, 1934.

13 Preot Lazăr Voin, *Cronica parohială Zorlențul Mare*, 1959, pp. 27-30.

toate șicanele și uneltirile perverse nu i-a reușit a sguđui situația Bisericii noastre. Treceți sporadice dela unire la neunire și viceversa, au fost în toate vremile și numărul e același și în zilele noastre. Despre treceți, îi număr mai simțitor la neunire, nu avem cunoștință, decât din două locuri: parohia Silagiu, unde în decursul anului 1922 s-au înregistrat trecerea alor 12 familii, cauzele n-au fost pe deplin lămurite și parohia Gârliște, unde din 34 familii câte aveam la începutul anului 1919, mai avem azi 3 familii, celelalte toate, au trecut la neuniți din cauza lipsei de preot și a șiretlicului «biserica dominantă» dar și a administratorului interimar care a fost neglijent. [...] Am înțeles că și în alte părți s-ar fi manifestat dorința de a trece la Biserica noastră, dar toate acestea se izbesc deocamdată de dificultăți cari numai atunci vor muri când va înceta protecționismul Statului, față de o singură biserică, când noi vom dispune de puteri materiale mai efective și când conștiința jertfei va fi trecut mai mult în sufletul poporului românesc.¹⁴

Ca urmare a instaurării regimului comunist în România, Decretul Lege nr. 358/1948¹⁵ și art. 37 din Decretul Lege nr. 177/1948¹⁶ desființează în mod abuziv cultul greco-catolic. În ziua de 21 octombrie 1948, reprezentanții Bisericii Greco-Catolice au fost primiți de către Patriarhul Justinian care le-a mulțumit pentru că după 250 de ani au păstrat legea strămoșească. Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a oferit episcopilor uniți scaune colegiale și frățești, dar le-au refuzat.¹⁷

Desființarea abuzivă a cultului greco-catolic a avut consecințe neprielnice în Banat, fiind înțeles ca o măsură adoptată de regimul totalitar, fără o înțelegere pe deplin a consecințelor. Episcopul Veniamin Nistor al Caransebeșului este invitat la 13 octombrie 1948 să preia catedrala unită din Lugoj și să petreacă mai mult timp în reședința eparhială a fostei eparhii greco-catolice. Oferta este refuzată atât episcop¹⁸, cât și de protopopul

14 A.E.U.L. Raportul din 16 iulie 1923 al canonicului Nicolae Brânzeu către Consistoriul Plenar al Episcopiei Unite din Lugoj, dosar nenumărat, 1923.

15 Publicat în Monitorul Oficial al României, nr. 281 din 2 decembrie 1948.

16 Publicat în Monitorul Oficial al României nr. 178 din 4 august 1948.

17 Petru Ciuhandu, *Biserica Ortodoxă și biserica Greco-Catolică în fața neamului*, Beiuș, Editura Buna Vestire, 1994, p. 52

18 †Lucian, Episcopul Caransebeșului, *Episcopia Caransebeșului – jertfa Bisericii Ortodoxe din Banat la instaurarea regimului comunist în România (1948-1949)*, în

Damaschin Daicoviciu al Lugojului, care demisionează pentru că la presiunea autorităților refuză să preia bunurile și catedrala:

În legătură cu dispozițiile transmise telefonic în ziua de 13 octombrie a.c. de a prelua biserica greco-catolică din Lugoj, cu tot respectul declar următoarele:

Subsemnatul sunt cu trup și suflet pentru realizarea unității românești sub raport religios, prin revenirea greco-catolicilor la biserica mamă, dar ca preot creștin ortodox pentru care scopul nu scuză mijloacele este evident că nu pot concepe înfăptuirea acestui ideal decât prin metoda creștinească a convingerii și bune înțelegeri în cadrul moral și legal care să nu producă ură între frați de același sânge.

Subsemnatul am luptat și înțeleg să lupt și în viitor pentru împlinirea acestui ideal, pe cale creștinească și legală.

Cât privește însă cazul de la Lugoj, deoarece subsemnatul am convingerea că biserica greco-catolică din localitate este biserică parohială chiar dacă a fost și episcopală, și întrucât în Lugoj din 1300 credincioșii greco-catolici n-au trecut la ortodoxie decât 225, deci aproximativ 17%, subsemnatul cred că nu am dreptul moral și legal de a lua în primire această biserică, nici de a servi în ea pentru motivul că legea prevede trecerea a cel puțin 50% din credincioși la ortodoxie, pentru ca o biserică să poată fi preluată.

Dacă Prea Sfinția Voastră dorește ca subsemnatul să rămână în serviciul Bisericii, rog să fiu menținut ca simplu preot la biserica noastră ortodoxă din Lugoj și a-mi aproba demisia din postul de administrator protopopesic pe care am dat-o în cursul zilei de ieri, printre care motive și pentru motive de sănătate.¹⁹

În atare circumstanțe, bunurile eparhiei au fost preluate de către Statul Român prin funcționarii primăriei Lugoj și prin reprezentanții Direcției Securității Poporului în intervalul 30 oct – 4 noiembrie 1948. Pentru probarea celor afirmate, redăm preambulul proceselor verbale de predare a bunurilor:

volumul Simpozionul internațional „Jertfă și mărturisire“, ediția a XI-a (Oravița, 24-25 aprilie 2017), Presa Universitară Clujeană, Editura Episcopiei Caransebeșului, 2017, pp.7-10.

19 Arhiva Episcopiei Ortodoxe Române a Caransebeșului (în continuare A.E.O.R.C.), III – 34 – 1948, apud. Vasile Petrica, *Episcopul Veniamin Nistor în văpaia anului 1948 în „Taină și Mărturisire“*, Caransebeș, Editura Episcopiei Caransebeșului, 2011, p. 360.

30 octombrie 1948: Subsemnații Costa P. Victor, ajutor de primar al Municipiului Lugoj, Nedrea Elena și Bodnaru Mihail, funcționari la Primăria Municipiului Lugoj, în baza dispozițiilor primite de la Prefectura Județului Severin, transmise prin D-l Primar al Municipiului Lugoj, Lascu Aurel, prin care ni s-a pus în vedere să ne deplasăm la Episcopia Unită din orașul Lugoj, din str. A. Jdanov Nr. 6, să luăm măsuri pentru inventarierea bunurilor și aplicarea sigiliilor pe ușile reședinței Episcopale unite și a preda toate bunurile precum și toate cheile de la ușile sigilate în custodia d-lui Naghiu Iosif, profesor la Liceul Coriolan Brediceanu.²⁰

3 noiembrie 1948: Noi, Prof. Naghiu Iosif, administrator Delegat al Localului Episcopiei Rom. Unită din Lugoj, Str. Nr. ... bazat pe ordinul verbal al Tov. Primar Lascu, al municipiului Lugoj, asistat de delegații Serviciului Jud. al Securității Poporului tov. Prof. Gh. Rafiroiu și Popescu Nicolae, din partea Sindicatului Profesorilor, Tov. Nicolae Petru, Murgoci D-tru și Corcimariov Elvira, din partea Sindicatului Învățătorilor Severin, și Inspectori Școlari – Stoicin Milan și Hiris Moise, delegații Inspectoratului Școlar Severin, am procedat la desigilarea Camerilor Episcopiei Unite din Lugoj, str. ... Nr. ... și facerea inventarului lor, după cum urmează...²¹;

4 noiembrie 1948: Noi, delegații Serviciului Județean al Securității Poporului, asistat de Prof. Popescu Nicolae, din partea Sindicatului profesorilor, înv. Corcimariov Elvira din partea Sindicatului Învățătorilor și Inspector Școlar Stoicin Milan și Hiriș Moise, delegați ai Inspectoratului Școlar – Severin – Lugoj, am procedat la desigilarea casselor de bani ale fostei Episcopii unite, din str. Jdanov, nr. 8 Lugoj, și am constatat următoarele...²²

Argumentăm așadar prin înscrisurile mai sus evidențiate că în multe cazuri, cel puțin în Banat, transferul proprietății patrimoniului unităților de cult foste greco-catolice către Biserica Ortodoxă s-a făcut după anul 1950 la insistența Statului comunist care nu a avut resursele să administreze întreg patrimoniul, decât cel care putea intra în uzul administrației publice, nu și cel care a deservit în exclusivitate cultul. Pentru aceasta aducem în plus ca

20 A.E.O.R.C, Adresa de înaintare a administratorului protopopesc Mihuț Jigorea, cu nr. 823-B/1948, înregistrat cu nr. 4206/27 noiembrie 1948, anexa 1, 2 file, dosar nenumărat 1948.

21 A.E.O.R.C, Adresa de înaintare a administratorului..., anexa 2, 2 file.

22 A.E.O.R.C, Adresa de înaintare a administratorului..., anexa 3, 1 filă.

argument de susținere situația bisericii foste greco-catolice din Reșița, care a fost preluată în patrimoniul Bisericii Ortodoxe, abia în 28 iunie 1951 de la Statul Român, deși cultul fusese scos în afara legii în anul 1948.²³

Consecințele juridice ale interferențelor creștine din Banat în actualitate. Studiu de caz: Episcopia Caransebeșului;

Context juridic după anul 1990

După Revoluția Română din decembrie 1989 prin Decretul Lege nr. 9/1989²⁴ cultul Greco-catolic a fost recunoscut de Statul Român. Odată cu reactivarea cultului se impunea corelarea legislației în vederea redobândirii patrimoniului preluat abuziv de regimul comunist. Această solicitare legitimă se lovea însă atât de lipsa unor prevederi legale care să faciliteze redobândirea patrimoniului, dar și de un context istoric post comunism torsionat din mai multe puncte de vedere. Spre exemplu, din punct de vedere legislativ, art. 17 din Decretul Lege nr. 115/1938²⁵ (pentru unificarea dispozițiilor privitoare la cărțile funciare), valid la acea dată, prevedea că:

Dacă dreptul, care urmează să fie radiat, este grevat în folosul unei terțe persoane, radierea se va face cu păstrarea dreptului acestei persoane.

Hotărârea judecătorească sau, în cazurile anume prevăzute de lege, deciziunea autorității administrative, vor înlocui acordul de voința sau consimțământul.

Aceste două prevederi ale dispoziției legale în vigoare, practic puneau în imposibilitate ca Biserica Greco-Catolică să își legitimizeze patrimoniul pierdut la desființare în anul 1948, întrucât decizia autorității administrative înlocuia consimțământul cultului, iar terța persoană (Biserica Ortodoxă), în favoarea căreia a fost transmis bunul, păstra dreptul bunului după radierea fostului proprietar și trecerea inițială a bunului în proprietatea Statului Român.

23 Conform A.E.O.R.C, dosar D2/2013, în speță dosarul de judecată nr.1024/115/2009*.

24 Publicat în Monitorul Oficial al României nr. 9/31 dec. 1989.

25 Publicat în Monitorul Oficial al României, nr. 95 din 27 aprilie 1938.

În acest context legislativ, dar și în fața unei evidențe confesionale distincte, se emite Decretul Lege nr. 126/1990²⁶ (privind unele măsuri referitoare la Biserica Română Unită cu Roma greco-catolică):

Art. 1 - Biserica Română Unită cu Roma (greco-catolică) se organizează și funcționează în conformitate cu regimul juridic general al cultelor religioase din Romania;

Art. 2 - Bunurile preluate de către stat prin efectul Decretului nr. 358/1948, aflate în prezent în patrimoniul statului, cu excepția moșiilor, se restituie, în starea lor actuală, Bisericii Romane Unite cu Roma (greco-catolică). În vederea identificării, inventarierii și predării acestor bunuri se instituie o comisie formată din reprezentanți ai statului și ai Bisericii Romane Unite cu Roma (greco-catolica), numiți prin hotărâre a guvernului;

Art. 3 - Situația juridică a lăcașurilor de cult și a caselor parohiale care au aparținut Bisericii Romane Unite cu Roma (greco-catolica) și au fost preluate de Biserica Ortodoxă Romană se va stabili de către o comisie mixtă, formată din reprezentanți clericali ai celor doua culte religioase, ținând seama de dorința credincioșilor din comunitățile care dețin aceste bunuri.

În cazul în care reprezentanții clericali ai celor două culte religioase nu ajung la un acord în cadrul comisiei mixte prevăzute la alin. 1, partea interesată are deschisă calea acțiunii în justiție potrivit dreptului comun;

Art. 4 - În localitățile în care numărul lăcașurilor de cult este insuficient în raport cu numărul credincioșilor, statul va sprijini construirea de noi lăcașuri de cult, în care scop va pune la dispoziția cultelor respective terenul aferent, în cazul în care acestea nu dispun de acest teren și va contribui cu fonduri bănești la constituirea resurselor financiare necesare.

În felul acesta Legiuitorul a reglementat în mod distinct situația juridică a lăcașurilor de cult și caselor parohiale care au aparținut Bisericii Greco-Catolice și au fost preluate de Biserica Ortodoxă Română, reglementând prin art. 3 alin. 1 a Decretului Lege 126/1990 o procedură specială de restituire a acestor imobile. Conform textului legal menționat, situația juridică a acestor imobile se va stabili de către o comisie mixtă formați de către reprezentanți clericali ai celor două culte religioase care va ține seama de dorința credincioșilor din comunitățile care dețin aceste bunuri. Dacă comisia nu ajunge la niciun rezultat, partea interesată are deschisă calea acțiunii

26 Publicat în Monitorul Oficial al României, nr. 54 din 25 aprilie 1990, completat și modificat prin OUG nr. 64 din 13 august 2004 și Legea nr. 182 din 13 iunie 2005.

în justiții potrivit dreptului comun. Cât privește casele parohiale și lăcașele de cult, legiuitorul a reglementat o procedură specială de restituire, respectiv a dispus a se avea în vedere dorința credincioșilor din comunitățile care dețin aceste bunuri.

Acest criteriu a fost normativ atât pentru comisia mixtă cât și instanța de judecată dacă părțile ar fi ajuns să apeleze la acțiunea în justiție. Raționamentul legiuitorului care a stabilit drept criteriu dorința credincioșilor, pornea de la realitățile socio-istorice contextuale și avea în vedere respectarea principiului securității raporturilor juridice. Astfel, dacă la momentul preluării acestor imobile, ponderea credincioșilor greco-catolici era considerabilă, la momentul emiterii noului act normativ această stare de lucruri s-a schimbat în țară. Pe de altă parte apartenența religioasă, născută după 1948 a fost ortodoxă și potrivit statisticilor nu a dorit schimbarea confesiunii. Astfel, după recunoașterea oficială a Bisericii Greco-Catolice, majoritatea credincioșilor greco-catolici au rămas la cultul ortodox

Analizând constituționalitatea art. 3 din Decretul nr. 126/1990 cu referire la criteriul voinței credincioșilor în retrocedarea lăcașelor de cult, Curtea Constituțională a reținut că democrația, presupune și aplicarea principiului majorității, or, din ultima parte a art. 3.- ținând seama de dorința credincioșilor din comunitățile care dețin aceste bunuri - rezultă chiar aplicarea acestui principiu prin instituirea unui criteriu social, acela al opțiunii majorității enoriașilor și că în condițiile în care, în aceeași comunitate locală există credincioși ortodocși și greco-catolici, criteriul social al majorității pentru determinarea destinației lăcașurilor de cult și a caselor parohiale corespunde principiului democratic al determinării folosinței religioase a acestui bun, în funcție de voința majoritară a celor care sunt beneficiarii acestei folosințe²⁷.

Consecințe ale dialogului mixt în Episcopia Caransebeșului

În Banat, dialogul mixt dintre cele două Biserici a început în anul 1990, personajul exponențial al acestuia fiind Mitropolitul Nicolae Corneanu al Banatului, care între anii 1990-1996 a impus fără condiții retrocedarea bisericilor din întreaga eparhie. Această hotărâre s-a aplicat atât la momentul în care Episcopia Caransebeșului era contopită cu Arhiepiscopia Timișoarei (până în anul 1994), cât și în timpul păstoririi primului episcop

27 Deciziile Curții Constituționale a României nr. 23/1993 și nr. 49/1995.

al reînființării Episcopiei a Caransebeșului, Emilian Birdaș (1994-1996). În acest interval de timp au fost retrocedate în Episcopia Caransebeșului un număr de 6 lăcașuri de cult²⁸. Episcopul Laurențiu Streza (între 1996-2006) se re poziționează în dialogul cu Episcopia Română Unită din Lugoj, solicitând păstrarea unui dialog în condițiile legii, retrocedând totuși o biserică la începutul păstoririi²⁹. Accentuând-se nemulțumirile ambelor părți, s-au deschis primele acțiuni în revendicare din partea greco-catolică, ceea ce a impus colmatarea oricărui dialog patrimonial.

Dialogul efectiv este reluat în anul 2006, la inițiativa noului episcop al Caransebeșului, Lucian Mic, la numai două luni după întronizare, cu premisele prevăzute în Decretul Lege nr. 126/1990. Comisa mixtă din 13 aprilie 2006 stabilește principiile retrocedării unităților de cult în felul următor:

În comunitățile care dețin 2 locașuri de cult, unul va trece în proprietatea comunității greco-catolice;

În comunitățile unde este un singur locaș de cult (fost greco-catolic) și nu există comunitate greco-catolică, lăcașul va rămâne în proprietatea comunității ortodoxe;

În comunitățile în care este un singur locaș de cult (fost greco-catolic) și două comunități, se va sluji alternativ, până la edificarea unui nou locaș de cult pentru comunitatea mai mică, cu sprijinul Statului Român și al comunității mai numeroase;³⁰

Pentru vizibilitatea unei intenții de dialog și frățietate, în baza hotărârii Consiliului Eparhial, conform unui protocol încheiat la data de 13.04.2006 între Episcopia Caransebeșului și Episcopia Română Unită cu Roma Greco Catolică de Lugoj, s-a retrocedat către proprietarul tabular anterior anului 1948, respectiv către Parohia Greco - Catolică Ticvanu Mare a imobilului Biserică având hramul „Învierea Domnului”, identificat – inițial în CF 138 Ticvanu Mare top. 141 biserică și curte în suprafață de 5755 mp; transcris în CF 2222 Ticvanu Mare, top. 141 și în CF 2331 Ticvanu Mare, top. 141. Imobilul se afla la acea dată în proprietatea Statului Român și folosința Bisericii, respectiv a Parohiei Ortodoxe Române din Ticvanu Mare, jud. Caraș-Severin și forma obiectul dosarului nr. 1196/C/2006 al Curții

28 Bisericile parohiilor: Scăiuș, Secășeni, Oravița Română, Bocșa Montană, Surducul Mare, Ticvanu Mic.

29 Biserica Parohiei Jitin, protopopiatul Oravița.

30 A.E.O.R.C, dosar D2/2007, Procesele verbale de dialog din 13 aprilie 2006.

de Apel Timișoara. Prin dialogul între cele două eparhii, situația juridică a imobilului a fost rezolvată. Toate acestea în contextul în care comunitatea ortodoxă deținea ambele biserici, fostă greco-catolică și ortodoxă.

Dialogul a eșuat în anul 2009, când se constată nerespectarea principiilor enunțate de comisia mixtă, respectiv introducerea acțiunilor instanță, justificate de prevederea Restitutio in integrum.³¹ Cu toate eforturile depuse de către ambele instituții de cult, probabil că reminiscentele unei istorii inestetice, au stabilit ca în fapt consecința dialogului să fie gestionarea diferendelor juridice.

Nu vom insista în prezentul studiu asupra demersurilor individuale ale fiecărei spețe juridice din acest conflict juridic patrimonial, dar pentru a întreprinde o analiză juridică a consecințelor interferențelor inter creștine din Banat, precizăm că în Episcopia Caransebeșului au existat 22 de diferende juridice dintre care: 13 s-au soluționat prin procese (2009-2016) din care 10 în favoarea Episcopiei Caransebeșului și 3 în favoarea Episcopiei Române Unite din Lugoj; 6 s-au retrocedat pe cale amiabilă înainte de 1996; 1 pe cale amiabilă în 2006; 2 prin tranzacție juridică în anul 2015; Premisele juridice și jurisprudența în soluționarea diferendelor patrimoniale dintre cele două culte au fost reprezentate de soluționarea acestor cauze nu după înscrierile în Cartea Funciară, ci după prevederile Decretului Lege nr. 126/1990.

Aceleași principii au fost indicate și de jurisprudență sau de hotărârile Curții Constituționale ale României referitoare la constituționalitatea decretului amintit³², dar mai ales de Curtea Europeană pentru Drepturile Omului³³ care consfințește faptul că este legal ca aceste cauze să se soluționeze în spiritul prevederilor Decretului Lege nr. 126/1990, care este legal, constituțional și nu contravine normelor de drept comunitare, europene.

Deși în descrierea naturii interferențelor inter creștine din Banat am subliniat stări conflictuale în diferite grade de exprimare, în secolul XX

31 A.E.O.R.C, dosar D2/2013, Introducerea acțiunii în revendicare cu nr.1024/115/2009 din 9 ianuarie 2009; A.E.O.R.C, dosar D2/2013, Adresa cu nr. 676/25 octombrie 2010 a Episcopiei Române Unite cu Roma, Greco-Catolice de Lugoj.

32 A se vedea deciziile Curții Constituționale ale României nr. 23/27.04.1993; nr. 127/16.11.1994; nr. 804/27.09.2012.

33 A se vedea cauza nr. 76943/11 Parohia Greco-Catolică Lupeni și alții împotriva României din 19 mai 2015.

au existat și situații speciale. Dintre acestea amintim trecerea comunităților de ruteni din Banat la Ortodoxie între anii 1925-1931 reliefat splendid în documentul de mărturisire de credință asumat în fața Episcopului Iosif Traian Bădescu³⁴. O altă dovadă a faptului că dialogul este cel care construiește căi juste între oameni diferiți și în situații conflictuale este tranzacția juridică dintre Episcopia Caransebeșului (parohia Zorlențul Mare) și Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolice de Lugoj (Parohia Izgar), când în urma a două sentințe care avantajau diferit interesele celor două comunități prin dialog s-a găsit soluția optimă pentru ambele părți. Mai precis, parohia ortodoxă Izgar pierduse dreptul de folosință asupra fostei biserici greco-catolice din localitate, iar în același timp comunitatea ortodoxă din Zorlențul Mare câștigase dreptul de proprietate asupra fostei bisericii greco-catolice din localitate, păstrând astfel și cel de al doilea locaș de cult.³⁵ În felul acesta fiecare comunitate a beneficiat de locaș de cult, în baza unei tranzacții judiciare care a readus la masa dialogului, într-o mod onest, pentru că un astfel de dialog presupune o eventuală pierdere din partea fiecărui partener.

Concluzii

Creștinismul istoric s-a diluat atât de mult încât a ajuns într-o formă de agonie³⁶ ce nu poate fi resuscitat fără iubire, care va limpezi neputința urii, deoarece dialogul smerit înseamnă curățirea sufletului și trezirea omului la măsura chipului original.³⁷ Istoria reprezintă structura construcției identitare a Creștinismului³⁸, însă omul metamorfozat de dimensiunea

34 A se vedea Constantin Brătescu, *Trecerea la ortodoxie a rutenilor așezați în Banat în timpul păstoririi Episcopului dr. Iosif Traian Bădescu*, în volumul „Istorie și cultură în Banat”, Editura Brumar, Timișoara, 2013, pp. 32-37.

35 A.E.O.R.C, dosar D2/2015, respectiv sentință de evacuare în dosar nr. 3198/290/2014 și dosar D2/2015, respectiv sentință tranzacție în dosar nr. 2058/115/201, filele 13-17.

36 Miguel de Unamuno, *Agonia creștinismului*, Traducere de Radu I. Petrescu, Iași, Institutul European, 1993.

37 Ghelasio Gheorghe, *Chipul omului*, Ediție îngrijită de Florin Caragiu, București, Editura Platytera, 2013; Vlad Mureșan, *Criza antropologiei și sarcina ei originală*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2005.

38 Viorel Dorel Cherciu, *Istoria, fundalul construcției identitare a Creștinismului*, în „Identitate creștină și dialog în noul context european”, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2006.

funciară a proprietarului, nu o mai evaluează din perspectiva Adevărului ca Persoană, nu ca principiu. (Ioan 14,6)

Deși interferențele inter creștine din Banat au constituit premisele unei viziuni europene timpurii, diferențele dintre comunitățile creștine au existat dintotdeauna și s-au exprimat în funcție de contextul istoric, politic și social, pentru că, din păcate, diferențele generează diferențe. Experiența juridică de rezolvarea a diferendelor patrimoniale dintre două culte creștine, în Banat, după anul 1990 ne relevă următoarele aspecte:

O greșeală a istoriei nu se poate îndrepta printr-o altă eroare a prezentului, mai ales în ce privește evoluția raporturilor inter creștine;

Lipsa dialogului dintre cultele creștine conduce spre irosirea de mari resurse materiale, generează indiferentism religios și carență în consolidarea identității confesionale;

Dialogul inter confesional se aplică prin consolidarea principiilor identitare, însă prin asumarea unor pierderi de natură patrimonială;

Creștinismul de viitor³⁹, pentru a fi viabil și funcțional într-o lume nouă, în care interferențele nu se mai doresc a fi inter creștine, poate construi punți fiind mai puțin încrâncenat din pricina confesionalismului⁴⁰, continuând astfel o năzuință biblică a unității mărturisitoare întru Hristos. Deși ne confruntăm cu sincope multe, orbecăind câteodată frățeste în același întuneric⁴¹, chemarea este una, și anume de a ne îndeplini misiunea, care trebuie să depășească orice interese individuale, de grup sau bisericesti și să nu aibă alt țel decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit (1 Corinteni 2, 2).

39 Jean Delumeau, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, Traducere de Giuliano Sfichi, Iași, Editura Polirom, 2006.

40 Christos Yannaras, *Contra Religiei*, Traducere de Tudor Dinu, București, Editura Anastasia, 2011, pp. 248-255.

41 Mihail Neamțu, *Credință și Rațiune. Dialoguri, contradicții și împăcări*, Editura Doxologia, 2017.

SFÂNȚA SCRIPTURĂ, REPER FUNDAMENTAL PENTRU LIMBA, CULTURA ȘI SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ

Pr. Lect. Univ. Dr. Adrian MURG
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract

This study reflects on the importance of the Holy Scriptures for the Romanian language, culture and spirituality. As many European nations, the Romanian people considered the Bible the highest authority for religious and moral teaching, thus shaping its worship, mentality and actions. This situation is reflected in the age before the printed writing by church art, folklore, donations of Gospel books to the churches. The first printed books in Romanian and the formation of the literary Romanian language are also very closely related to the Holy Scriptures. And finally, the Bible was a major inspiration source for the Romanian literature, especially poetry, which makes it a central element in the configuration and understanding of the typological and structural specificity of the Romanian soul.

Keyword:

Holy Scriptures, Romanian writing, New Testament of Bălgrad, Bible of Bucharest, Romanian literature

1. Introducere

Clădite pe cultura și civilizația greco-latină, spiritualitățile și civilizația europeană sunt străbătute în mod coerent de filonul unitar al credinței creștine. Începând cu grecii și încheind, probabil, cu lituanienii, popoarele din această parte a lumii, transgresând limitele etnice,

au devenit solidare prin creștinism. În cadrul unor complexe procese, cu dinamici diferite, odată cu popoarele s-au creștinat și limbile. Organic modelate de credința creștină, popoarele europene (majoritatea înrudite la origini, dar destul de diferențiate apoi) vor cunoaște adânci transformări la nivelul propensiunilor genetice și naturale, al trăsăturilor dobândite, astfel încât civilizația, cultura, mentalitatea acestora, păstrând destule particularități definitorii, vor cunoaște comunitatea într-un creștinism. Pentru toate aceste popoare credința creștină și Sfânta Scriptură au devenit factori cruciali pentru noua lor reconfigurare cultural-spirituală. Fie că se au în vedere civilizațiile de tip protestant, în care Biblia a constituit un vademecum, un ghid de zi cu zi și o lectură duminicală de familie, fie că ne raportăm la lumea catolică, unde Biblia a rămas o carte bine cunoscută, dar la fel de bine interiorizată, fie, precum în lumea ortodoxă, unde aceeași carte, încărcată de sacralitate, a ajuns la urechile credincioșilor doar prin intermediul preoților, Biblia a fost sursa morală cea mai prestigioasă și mai întrebuintată, ultima și cea mai înaltă autoritate care a orânduit viețile și mințile comunităților civilizației europene¹.

În cele ce urmează vom încerca să prezentăm în ce mod a acționat Sfânta Scriptură cu nucleul ei, Evanghelia, asupra culturii poporului român, cum a reorientat-o și a transformat-o, dându-i astfel funcția supremă de instrument al realizării plenare a omului, al proiectării lui pe orizontul veșniciei Împărăției lui Dumnezeu.

2. Evanghelia, piatră de temelie a culturii române

Despre cultura românească trebuie spus de la bun început că în tot ce are ea specific și major este o cultura creștină, întemeiată pe Evanghelie, înțeleasă ca Scriptură sfântă și mesaj creștin². Se poate reconstitui această cultură de cel puțin șapte secole prin documente și izvoare narative. Perioada precedentă ne este accesibilă prin monumente și inscripții, sau prin mărturii străine. Ultimul secol, al secularizării și înstrăinării de tradiție, nu este relevant pentru identitatea creștină a culturii românești.

1 Alexandru Gafton, „Biblia de la 1688. Momentul cultural și lingvistic”, în *Tabor* II (2008), 8, p. 17.

2 Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Biserica Ortodoxă Română și conștiința națională a poporului român”, în *Academica*, XXVI (2016), 1, pp. 10-13.

Ca parte a creștinătății orientale, în care învățătura de credință a fost formulată în limba greacă, în sfera de influență a Imperiul teocratic bizantin în care lumea slavă era principalul teren de misiune, românii n-au avut mult timp avantajul unei literaturi creștine în limba proprie. Așezați între popoarele slave care au format începând din sec. IX ținta operei misionare a Bizantului, românii, deși creștinați cu multe secole înainte, au fost incluși în noua cultură bisericească de expresie slavonă și cu scrisul chirilic creat de frații sfinți Metodie și Chiril.

Astfel, până în secolul al XVII-lea nu numai în cultul bisericesc, dar și în administrația de stat a Țărilor Române a fost folosită limba slavonă, fenomen similar cu situația creștinilor de diferite limbi din Europa apuseană unde limba Bisericii, administrației și culturii era latina³.

Această circumstanță ar putea fi judecată drept un factor defavorabil receptării Evangheliei de către români care vorbeau o limbă neolatină ca structură și vocabular. Dar Evanghelia se propovăduiește nu numai prin cuvântul scris, ci deopotrivă cu cuvântul rostit, cu arta și cu pilda viețuirii creștine. Este evident că opera pastorală a preoților și călugărilor a fost desfășurată în limba română, ca, deși citite la slujbe în slavonă, textele evanghelice erau traduse și comentate pe înțelesul credincioșilor, căci spovedania și educația religioasă nu se puteau face - decât în limba vernaculară, româna⁴. Pictura sacră, care ocupa un loc privilegiat în arta românească medievală, avea un important rol misionar, înfățișând credincioșilor Evanghelia în imagini. În ce măsură cultura populară era impregnată de realitățile, învățătura și personajele sacre ale Evangheliei înțelegem din bogăția referințelor la ele în creațiile folclorice: în colinde de Crăciun sau Bobotează, în locuțiuni și proverbe, în obiceiuri tradiționale și principii de viață eminate creștine. Iar monahii, cu disciplina și rigoarea lor, au împlinit timp de secole funcțiile de dascăli și povățuitori nu numai în schiturile lor izolate, ci deopotrivă în spațiul laic.

3 Ioan-Aurel Pop, „Identitatea românilor prin latinitate – contribuția autorilor transilvăneni”, în *Academica*, XXVI (2016), 1, p. 35.

4 „Scriptura era cunoscută, se citea, se traducea, se explica în românește, în vorbă și în scris.”; dr. Antonie Plămădeală, *Dascăli de cuget și simțire românească*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 67; cf. Cornel Rădulescu, „Primele traduceri românești ale cărților de ritual - sec. XVI-XVIII”, în *Glasul Bisericii*, 1975, nr. 3-4, pp. 349-354.

Locul central al Evangheliei în cultura creștină a românilor poate fi surprins și dintr-un fapt care, se pare, a fost relevat numai în istoriografia culturală românească. Principalele inițiative prin care principii, aristocrații și ierarhii romani își afirmau atașamentul față de credință și își eternizau memoria au fost, ca în atâtea părți ale lumii creștine, construirea de biserici și mănăstiri, asumarea calității de ctitor. Dar este interesant de observat că actul ctitoriei comporta două ofrande majore: nu numai lăcașul construit, ci și cartea fundamentală de slujbă, un Evangheliar frumos scris și superb împodobit, pentru că în biserică urma a fi rostit cuvântul Mântuitorului și se simboliza astfel prezența Logosului în trupul Său mistic. Eminentul cercetător al culturii vechi românești Emil Turdeanu a demonstrat că ctitorii de biserici erau în același timp ctitori de evangheliare⁵. Faptul e confirmat de reprezentarea ctitorilor în atitudine votivă atât în bisericile cât și în frontispiciile manuscriselor datorite de ei: ei oferă lui Hristos și Maicii Lui fie un lăcaș sfânt, biserica, fie cartea sfânta, Evanghelia.

3. Sfânta Scriptură în procesul de conturare și afirmare a limbii române literare unitare și a conștiinței de neam

Neamul, limba și credința românilor au fost fundamentele unității lor, cu toate că, teritorial, ei erau dispersați în trei țări diferite: Țara Românească, Moldova și Transilvania. Biserica a fost unul dintre fermenții cei mai importanți ai unității românilor, atât sub aspect lingvistic, cât și cultural și spiritual. În afirmarea identității proprii a românilor un rol fundamental l-a avut înlocuirea limbii slavone cu limba vernaculară, româna, proces care a durat aproape două secole și care a fost în mare parte centrat pe textele biblice.

3.1. Tipăriturile lui Coresi

Mărturii ale scrisului în limba română, s-au păstrat încă de la sfârșitul secolului al XV-lea și începutul celui de al XVI-lea (1490-1515)⁶. Ne gândim la traducerile păstrate în manuscrise importante, precum:

5 Emil Turdeanu, *Oameni și cărți de altădată*, ediție îngrijită de Ștefan S. Gorovei și Maria Magdalena Székely, note complementare, traducere și postfață de Ștefan S. Gorovei, București, Editura Enciclopedică, 1997, passim.

6 P. P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București 1965, pp. 72, 77, 115

Codicele Voronețean, Psaltirea Voronețeană, Psaltirea Scheiană, Psaltirea Hurmuzachi și Catehismul Marțian. Cartea românească tipărită începe însă cu Catehismul românesc de la Sibiu din 1544, din care, din păcate, nu s-a păstrat niciun exemplar până astăzi.

Pentru tema noastră se cuvine să fie amintit Tâlcul evangheliilor și Molitvelnic românesc tipărite în 1564. Nu se mai păstrează niciun exemplar, decât o descriere a sa de către Timotei Cipariu. Din fragmentul de epilog păstrat, desprindem însă faptul că „tetraevanghelul și praxiul rumânește” s-a făcut la „jelania a mulți preuți” pentru ca ei să poată propovădui cuvântul Evangheliei „după cetitul evangheliei”. Tâlcuirea cuprinde duminicile de peste an, iar explicațiile s-au inspirat din Sf. Scriptură și Sf. Tradiție⁷.

În 1570, Coresi tipărește Psaltirea în limba română. Din păcate, astăzi nu se mai păstrează decât un exemplar defectuos depus la Biblioteca Academiei Române. Se păstrează însă ultima foaie cu un epilog ce prezintă pentru noi interes: „Cu mila lui Dumnezeu, eu diaconul Coresi deaca văzui, că mai toate limbile au cuvântulu lu Dumnezeu în limba lor, numai noi Rumânii n'avămu și Hs zise Mathei 109, cine ceteaște să înțeleagă, și Pavelu ap-s-lu încă scrie la Corintu 155, că întru besearecă mai vârtosu cinci cuvinte cu înțelesulu mieu ca și alalți să învățu, de cătu untuneare-cu de cuvinte neînțelease într'alte limbi”. Formula solemnă de introducere: „Cu mila lui Dumnezeu eu diaconul Coresi...” este impresionantă și amintește de formule asemănătoare ale domnitorilor, păstrate până astăzi ca introduceri festive ale pastoralelor ierarhilor ortodocși. Prin „noi Rumânii” diaconul Coresi are în vedere întreg neamul românesc, iar termenul „limbă” (toate limbile) este sinonim cu noțiunea de neam. Coresi menționează că el tipărește cărți (formula ca și scopul sunt comune și altor tipărituri coresiene) pentru toți românii cu scopul ca aceștia să înțeleagă. Pentru motivul tipăririi în limba română folosește o expresie foarte sugestivă: un text într-o limbă necunoscută nu este „decât untunericu de cuvinte neînțelese”⁸.

O formulă și un conținut asemănător întâlnim și în Psaltirea slavo-română tipărită în 1577, urmată în același an de o Psaltire slavonă comandată de domnitorul Țării Românești Io Alexandru Voievod și fiul său Io Mihnea Voievod, precum și de prea-osfințitul mitropolit Serafim. Din porunca

7 Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche (BRV)* vol. I (1508–1716), Atelierele Grafice „Socec & Co.”, București, 1903, p. 51-52.

8 *BRV* I, p. 56.

acelorași este tipărit, tot la Brașov, și un Triod slavonesc în 1578. Faptul că la Brașov, Coresi continuă să tipărească la cererea domnitorului Țării Românești cărți în slavonă nu constituie nicio problemă pentru autoritățile orașului care, pe de o parte, aveau legături strânse cu Țara Românească, iar pe de altă parte, sprijinul acestora era acordat și din interese comerciale și mai puțin din interese religioase, pe care uneori le găsim amintite în predosloviile cărților.

În 1580-1581, Coresi tipărește la Brașov Evanghelia cu învățătură, menționând în predoslovie pe principele Transilvaniei și mitropolitul Ghenadie, precum și pe Mihnea Voievod și pe mitropolitul Țării Românești. Judele Brașovului și a toată țara Bârsei, Lucas Hirscher, a căutat cu multă stăruință această carte și a găsit-o la mitropolitul Serafim, în cetatea Târgoviștei. Un amănunt ce pune în evidență interesul primarului din Brașov pentru tipărirea cărții. Evanghelia cu învățătură a fost obținută de la Mitropolitul Țării Românești și împreună cu aprobarea Mitropolitului Ghenadie „den tot ținutul Ardealului și al Orăziei” și având în vedere că ea a fost cerută de mulți preoți a fost dată diaconului Coresi, „meșter învățat într-acest lucru și o scoase de în cartea sârbească și împreună cu preoții de la besearca Șcheilor de lângă cetatea Brașovului, anume popa Iane și popa Mihai”⁹. De data aceasta sunt amintiți traducătorii: Coresi și cei doi preoți, Iane și Mihai din Șchei.

Este bine să amintim și de Palia de la Orăștie, tipărită în 1580 de diacnul Șerban, fiul lui Coresi și Marien diacul. Ceea ce ne interesează pe noi la această carte este faptul că aici apare pentru prima dată numele popoului nostru scris cu o, român, nu ca până acum rumân. Palia apare „pentru înrămătura besearcei sfântă a românilor, poftind tot binele ispsenie creștinilor români”¹⁰. Atât sintagma „bisericii sfinte a românilor”, cât și cea a „creștinilor români” marcau, fără nicio îndoială, unitatea românilor, iar grafia român subliniază originea romană a neamului. Am dori să amintim aici și noțiunea de „besearca sfântă a românilor”. Până la această însemnare a fost vorba de „popii românești”, de „rumâni”, dar acum Palia vorbește și de „besearca sfântă a românilor”, precizare care marchează organizarea românilor într-o instituție religioasă cu un caracter special. Psaltirea de la Bălgrad, din 1651, menționa în prefață cu privire la aceeași institu-

9 BRVI, p. 91.

10 BRVI, p 93.

ție „că vedem aevea că tot cinul besearicilor românești...”¹¹, iar Evanghelia din 1682 amintea „...întru folosul și înțelegerea pravoslavnicii Rumânești Besearici...”¹².

Din cele câteva citate din prefetele cărților bisericești, care au circulat pe întreg teritoriul locuit de români, reiese ideea de unitatea națională a tuturor românilor, continuitatea lor pe teritoriul pe care-l locuiesc, latinitatea neamului și a limbii, alături de vehicularea ideii unei Biserici românești. Toate aceste idei fac parte din procesul istoric de dezvoltare a conștiinței naționale în cadrul căreia s-a accentuat unitatea poporului, a limbii, a Bisericii, precizându-se mereu că neamul (norodul, rodul) este românesc, limba este românească și, de asemenea, Biserica este românească.

3.2. Sfânta Scriptură în limba română

Secolul al XVII-lea este timpul unor noi pași, extrem de importanți, în direcția împlinirii rolului istoric al Bibliei de a concentra în jurul ei cugețarea și creația cărturarilor și de a da identitate culturii românești. Este vorba despre Noul Testament de la Bălgrad (1648) și Biblia de la București (1688), care au marcat o piatră de hotar în evoluția limbii române spre limba literară.

3.2.1. Noul Testament de la Bălgrad

Primul moment crucial este anul 1648 când Noul Testament a fost integral publicat la Alba-Iulia într-o limbă română cursivă, cu calități literare, capabilă să înfrunte secolele. Această lucrare a fost nu numai textus receptus al Evangheliei românești dar și primul monument de limbă literară al românilor cu funcții capitale pentru evoluția ulterioară a culturii și a poporului însuși. Cartea este prevăzută cu două Predoslovii. Prima, semnată de mitropolitul Simion Ștefan cuprinde o mulțime de formalități de protocol, dar în ultima ei parte conține o informație referitoare la colaboratorii traducerii Noului Testament. Porunca crăiască adresată mitropolitului era de a căuta „preuți cărtulari și oameni înțelepți carii să știe a izvodi Testamentul cel nou (...) din limba grecească și slovenească și latinească”. Cum era de așteptat, această operă de proporții este lucrarea mai multor colaboratori inspirați din izvoare mărturisite, dar și din cele ale înaintașilor, de care n-au

11 BRVI, p.188.

12 BRVI, p.246.

amintit. A doua predoslovie cu toate că nu este semnată prezintă un interes deosebit, ea fiind astăzi atribuită mitropolitului Simion Ștefan. Ea se deosebește de prima prin concizia și logica expunerii, prin stilul prezentării diferit de cel al primei prefețe, despre care se consideră a fi compusă de altcineva și oferită mitropolitului pentru a fi semnată. Autorul celei de a doua prefețe nesemnate, se presupune a fi mitropolitul însuși sau un colaborator apropiat al acestuia care a scris sub directa lui îndrumare¹³.

La începutul predosloviei către cetitori, autorul ne face atenți că ieromonahul Silvestru a început traducerea, dar „curând i s-au tâmplat lui moarte”, așa că mitropolitul preia lucrarea. Nu este vorba doar de o continuare a traducerii începute de înaintașul decedat, ci și de o corectare a lucrării lui Silvestru. Era necesară îndreptarea unor lipsuri cauzate de „neînțelesul limbei grecești”, deci provenite de la neînțelegerea originalului grec. Autorul înșiră apoi izvoarele principale ce stau la baza traducerii: textul grecesc, sârbesc și latineasc. Cercetarea filologică atinge nivele surprinzătoare. Simion Ștefan apelează la „cărțulari mari și înțelegători la carte grecească”. Cercetează - uimitor pentru acel timp, urmând, am spune astăzi, o metodă științifică comparativă - traducerea lui Ieronim pentru a vedea cum a tradus acesta originalul grecesc și, de asemenea, face apel și la „izvodul slavonescu” pentru a confrunța și înțelegea acestuia față de textul original. În final, mitropolitul ne asigură că textul român a respectat cu strictețe fidelitatea originalului grec, pentru că, afirmă el, „cartea grecească este izvorul celorlalte”.

Punctul 3 al Predosloviei către cetitori cuprinde remarci interesante cu privire la greutățile întâmpinate de traducători, care n-au găsit pentru unii termeni ai originalului cuvinte potrivite în limba română. Au recurs în aceste cazuri, ca și traducerile citate, la menținerea sau preluarea termenilor din originalul grec (sinagogă, poblican, gangrenă), iar alții au românizat fonetic termenii împrumutați, motivând în acest fel neologismele. Strădania de a oferi o limbă unitară a avut însă și scâpări, textul românesc nefiind lipsit de ardelenisme.

Din penultima parte a predosloviei, punctul 4, se desprind câteva idei ce vizează direct un aspect al temei noastre, adică prezintă preocupări pentru unitatea limbii, care are ca țel „să înțeleagă toți”. Autorul subliniază faptul că „rumânii nu grăiescu în toate țările într-un chip” mai grav, adaugă

13 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Iași 2006, p. 63.

el, „încă neci într-o țară toți într-un chip”, o realitate îngrijorătoare ce îngreuiază comunicarea. Apoi, autorul amintește un principiu lingvistic rămas până astăzi valabil. Acest principiu al unității lingvistice este exprimat foarte sugestiv printr-o neîntrecută comparație: „Bine știm că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sunt buni carii împlă în toate țările, așa și cuvintele acelea sunt bune carele le înțeleg toți”.

Este subliniată, de asemenea, strădania „den cât am putut să izvodim așa cum să înțeleagă toți”. Dar, plin de tristețe, autorul recunoaște că realitatea este alta. Lipsa unei limbi unitare nu stă în vina noastră, ci acest neajuns îl poartă cei „ce-au rasfirat rumânii printr-alte țări, de și-au mesecat cuvintele cu alte limbi, de nu grăiescu toți într-un chip”. „Silința” de a scrie într-o limbă înțeleasă de toți românii exprimă convigerea unei origini comune, a ideii de unitate a neamului exprimată prin unitatea lingvistică. Lucrul acesta a fost dovedit de răspândirea Noului Testament de la Alba Iulia în toate ținuturile locuite de români¹⁴, contribuind prin strădania de a folosi o limbă înțeleasă de toți la formarea limbii noastre literare.

3.2.2. Biblia de la București

Al doilea moment de grație în secolul al XVII-lea este apariția Bibliei de la București, cunoscută și sub numele de Biblia lui Șerban sau Biblia de la 1688. Aceasta nu este o carte destinată cultului. Cărțile de cult existau deja de mult în limba română. Apostolul, Evanghelia, Cazania, Psaltirea, Liturghia erau de mult traduse și folosite în cultul divin, fără a mai fi văzute ca o noutate, ci ca o normalitate. Noul Testament și mai ales Biblia integrală sunt un act de cultură religioasă și, de asemenea, un act de cultură generală. Când o cultură ajunge să acumuleze tensiuni generate de nevoia de a avea o Biblie proprie, iar apoi crează condiții propice și scoate în față bărbați învățați care să împlinescă respectiva nevoie, se poate spune că acea cultură a ajuns la maturitate și are capacitatea de a-și croi o identitate și un drum proprii¹⁵. Biblia lui Șerban constituia un monument literar, limba era deja unitară, depășise în mare măsură și „stimteala” de care amintesc traducătorii Bibliei, ca de altfel și cei ai Noului Testament de la Alba Iulia, ieșind din impas prin acceptarea neologismelor. Se cuvine să menționăm că

¹⁴ Cf. Mihai Alin Gherman, „Texte standard în cultura românească veche. Noul Testament de la Bălgrad (1648)”, în *Librăria*, 2002, 1, pp. 76-86.

¹⁵ Alexandru Gafton, „Biblia de la 1688. Momentul cultural și lingvistic”, p. 17.

traducătorii Bibliei ca și cei ai Noului Testament au comparat traducerile lor din greacă cu „alte izvoare vechi”, înțelegând prin acestea pe „tălmăcitorii latinilor și sloveanilor” al căror exemplu l-au urmat în ceea ce privește adoptarea neologismelor pentru a depăși „strimțarea limbii românești”. Tot sub aspect lingvistic, încheierea acțiunii de traducere și revizie a Bibliei în limba română semnifică o nouă etapă în evoluția limbii române. Textul Bibliei este unul deosebit de complex, atât sub aspectul formei, cât și sub cel al conținutului. El cuprinde cele trei genuri literare, toate stilurile funcționale ale limbii, o varietate, așadar, de forme de exprimare, care pun la contribuție nenumărate mijloace, pentru a reda conținuturi de mare profunzime uneori sau extrem de nuanțate. Precum traducerile altor popoare, traducerea românilor de la 1688 nu este perfectă. Ea conține destule inadvertențe și stângăcii, unele datorate lipsei unei teorii a traducerii, altele datorate neînțelegerii textului biblic. Cu toate acestea, prima traducere integrală a Bibliei în limba română este și prima traducere validă, care poate fi luată în considerare atât ca act cultural și lingvistic, cât și ca act religios. De aceea, având în vedere că o limbă dată nu poate suporta și genera un text de o complexitate formală și de conținut atât de ridicată, în indiferent care moment al devenirii ei, ci numai după ce a cunoscut un șir anevoios de acumulări cantitative și calitative, este de observat că, sub aspect lingvistic, simpla existență a Bibliei de la București arată că, la 1688, limba română depășise pragul de maturitate care îi deschidea accesul în rândul limbilor superior organizate, adică deținătoare a ceea ce se numește aspect literar¹⁶. Biblia lui Șerban reprezintă o răscruce, o schimbare în orientarea limbii noastre literare, certă manifestare a unității limbii române, anticipând peste secole unitatea poporului român.

Șerban Cantacuzino, după ce amintește de autorii traducerii – arhiereul Ghermano de Nissa și „oamenii locului” – menționează că după terminarea traducerii s-a luat voia tipăririi „de la sfânta și muma noastră Besearea cea Mare”. A fost deci un act conceput în deplin acord cu forul canonic suprem, adică Patriarhia ecumenică din Constantinopol. Tipărirea a început în timpul păstoririi mitropolitului Teodosie. Foaia de titlu menționa că tipărirea s-a făcut „spre înțelegerea limbii rumânești”, sugerând destinația ei pentru toți românii. Cartea a fost dăruită „neamului rumânesc”, de unde înțelegem că destinatarii care depășeau cu mult granițele Țării Românești.

16 Alexandru Gafton, „Biblia de la 1688. Momentul cultural și lingvistic”, p. 17.

Sintagma „neamul rumânesc” era în epocă egală cu ceea ce s-a definit mai târziu prin unitatea semantică „națiunea română”.

Dacă a existat la un moment dat, la unii ierarhi, o anumită rețineră „oficială” față de îndrăzneala traducerii și introducerii limbii române în cult¹⁷, atunci trebuie să menționăm faptul că mulți dintre traducătorii și editorii cărților liturgice în limba română ca și ai Noului Testament sau ai Bibliei au fost ierarhi. Dosoftei obține aprobarea patriarhului Marcu al Alexandriei, menționată în Liturghierul tipărit de el în 1683, iar Șerban Cantacuzino ia aprobarea Patriarhului ecumenic de la Constantinopol pentru tipărirea Bibliei. În prefața semnată de Dositei, patriarhul Ierusalimului, se menționează faptul că Biblia are în vedere luminarea, „celor din casă”: a rumânilor, moldoveanilor și ugrovlahilor, amintind în această formă ideea unității lingvistice și religioase a românilor. Pe această cale, vodă Șerban Cantacuzino împlinește marea lipsă, oferind acest dar al cunoașterii Sfintei Scripturi spre „mântuirea noroadelor și duhovnicească hrană a credincioșilor”. Menționarea traducerii lui Ptolomeu și a lui Ulfila, arată indirect și motivația acestei traduceri a Bibliei: ca prin ea să fie binecuvântat Dumnezeu de acum și în limba română¹⁸.

Monumentala tipăritură de la 1688 instituie textul de referință al principalei filiere a tradiției biblice românești, cea care, din punct de vedere stilistic, se prezintă ca una dintre varietățile stilistice cele mai stabile ale stilului bisericesc românesc¹⁹. Dacă se face abstracție de numeroasele inconsecvențe formale, la nivelul fonetic și la cel morfologic și se are în vedere doar nivelul mai general al stilului, afirmația lui G. Călinescu, după care Biblia de la București „este pentru limba română ceea ce este pentru cea germană Biblia lui Martin Luther”²⁰, capătă teme. Într-un studiu publicat în „Revista de istorie și teorie literară”, profesorul Virgil Cândea a demonstrat, cu spirit critic și rigoare filologică, faptul că Biblia lui Șerban a devenit

17 Antonie Plămădeală, *Dascăli de cuget și simțire românească*, pp. 77-78.

18 Pentru prefețele Noului Testament de la Alba Iulia am consultat ediția festivă apărută la Alba Iulia în 1988, iar pentru Biblia de la București 1688, reeditarea din 1988 de la București.

19 Eugen Munteanu, „Tradiția biblică românească. O prezentare sintetică”, în *Anuar de lingvistică și istorie literară*, t. LII (2012) p. 25.

20 George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Editura Minerva, București, p. 10.

un textus receptus de supremă autoritate în evoluția tipăriturilor noastre sacre, că adică toate – absolut toate – versiunile Bibliei în limba română, fie ele „traduceri”, fie revizuirii, se sprijină pe textul din 1688, un text pe care autorii acestor versiuni l-au folosit din plin, chiar dacă rareori au și mărturisit-o – și chiar dacă nu întotdeauna i-au urmat îndreptarul²¹.

3.2.3. Revizuirii ale Bibliei de la București

După deplina izbândă a limbii române asupra slavonei, la începutul secolului al XVIII-lea, și după unificarea spontană a limbii cărților tipărite pe la 1750, Transilvania intră în prim-planul cultural românesc prin marii săi cărturarii de formație teologică: S. Micu, Gh. Șincai, P. Maior și Ion Budai-Deleanu. Primul dintre aceștia și-a asumat misiunea de a revizui textul Bibliei de la București, pentru a-i da o înfățișare lingvistică panromânească și conformă cu evoluția românei literare de până la 1795. Samuil Micu este și unul dintre criticii ediției de la 1688, făcând aprecieri negative la adresa acestuia în prefața ediției de la Blaj a Bibliei:

„Scriptura Sfântă (...) de la anul 1688, în București s-au tipărit, dar în foarte întunecată și încurcată așezare a graiului românesc, și mult osebit de vorba cea de acum obicinuită și mai ales de graiul cel din cărțile bisericesti, care în toate bisericile românești se cetesc, și pentru aceea pretutindeni tuturor și de toți iaste cunoscut și înțales, cât acea tălmăcire acei Biblii pre multe locuri tocma fără de înțeles iaste, care lucru cu mare pagubă sufletească era neamului și Bisericii românilor”²².

Deși aceste aprecieri se bazează pe studiul textului, ele sunt socotite astăzi exagerate. Dificultățile din textul Bibliei de la București se explică prin profundul respect al traducătorilor față de textul grecesc, care i-a făcut pe aceștia să redea în limba română unele pasaje obscure dificil de înțeles de

21 Virgil Cândea, „Paradisul și grădina”, în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1987, pp. 20-30.

22 *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură*, Blaj, 1795, p. 4.

către cititori fără apelul la original. Dar aceasta nu face, totuși, ca textul, în general, să fie inaccesibil²³.

Spre deosebire de toți ceilalți cărturari ecleziastici din epoca veche, învățații Școlii Ardelene, având o cultură umanistă mai variată și acces la surse documentare importante referitoare la istoria românilor, pe care le-au găsit nu numai în țară, ci, mai cu seamă, la Roma, Viena și în Ungaria, au întreprins cercetări aprofundate în acest domeniu. Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior au elaborat lucrări ample, bine documentate, privitoare la istoria românilor, în special a celor din Transilvania, Muntenia și Moldova, în care au revelat cu argumente, istoria comună a tuturor românilor și originea latină a limbii noastre²⁴.

Biblia lui Șaguna (1856-1858) se încadrează și ea, după cum indică limpede comparația textelor, în filiera tradițională definită mai sus²⁵. Inițiatorul, Andrei Șaguna (1809-1873), mai întâi episcop, iar apoi mitropolit ortodox al Ardealului, a știut să întrebuițeze cu succes încrederea deplină de care se bucura la Curtea de la Viena în scopul reînvierii și reorganizării Ortodoxiei în Transilvania. Tipărirea Bibliei reprezintă unul dintre jaloarele unui program cultural și bisericesc mai larg. În masivul volum (1160 de pagini), ilustrat, fapt neobișnuit pentru tradiția românească, cu 95 de gravuri (probabil opere ale lui Gustave Doré), textele biblice sunt tipărite pe două coloane, în grafia chirilică clasică. Într-o amplă introducere, marele mitropolit oferă cititorilor informații generale privitoare la istoria și receptarea Sfintei Scripturi. Frecvent citat și comentat de exegeți din unghiuri de vedere diferite, adesea cu implicații confesional-polemice, textul introducerii lui Șaguna conține, între altele, afirmarea principiului legitimității unei unice tradiții textuale biblice în cadrul unei culturi naționale:

„Limba Bibliei pentru un popor numai o dată se poate face;
dacă s-au învins piedeca cea mare a traducerii și dacă poporul

23 Elena-Cristina Popa, „Un document de consolidare a limbii române literare - Biblia de la București (1688)”, în *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie*. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, III, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014, p. 358.

24 Vasile Țăra, „Cultura ecleziastică, făuritoare și păstrătoare a unității de limbă și de neam”, în *Text și discurs religios*, IX, Secțiunea Literatură și sacral, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2018, p. 210.

25 Eugen Munteanu, „Tradiția biblică românească. O prezentare sintetică”, pp. 26-27.

au primit limba aceea așa-zicând în însăși ființa sa, atunci următorii n-au de a mai face alta, ci numai a o reînnoi și îndrepta, așa cum ar fi reînnoit și îndreptat traducătorul cel dintâi al Bibliei, de ar fi trăit până în vremurile lor”²⁶.

4. Sfânta Scriptură și creația literară românească

Fiind o carte care stă la temelia spiritualității umane în general, Biblia a fost o sursă de inspirație majoră nu doar pentru teologi, ci și pentru filozofi, filozofi și artiști. Scriitorii din toate epocile și curente au fost animați de dorința de a pătrunde misterul textului biblic, pentru a-i valorifica structurile de profunzime. Scriitorii români nu au făcut excepție în acest sens. Această orientare spre textul biblic este atestată din cele mai vechi epoci, atât în texte epice și dramatice, cât mai ales în cele lirice.

Poezia religioasă română își are rădăcinile atât în cărțile sacre (redimensionând artistic teme, motive, imagini, simboluri), cât și în literatura populară, în colindele de stea, din care transpare sentimentul religios, la evocarea Nașterii Mântuitorului. În aceste creații poezia și rugăciunea se împletesc în mod indisolubil, întrucât, așa cum arată cercetătorul Petru Ursache, poezia și rugăciunea reprezintă două forme fundamentale ale creației umane, foarte înrudite prin geneză, structură și finalitate:

„Ca geneză: ambele sunt elaborări ale intuiției (...); ca structură: și poezia și rugăciunea sunt în mod desăvârșit lirice (...); ca finalitate: ele își propun să depășească limitele date ale cunoașterii concrete și să sondeze infinitatea suprarealului...”²⁷.

Poezia este o rugăciune, pentru că poetul trăiește, în momentul indefinit al creației, o stare de simțire a divinității.

Cercetarea relației dintre literatură, în special poezie, și Religie s-a materializat în câteva sinteze ilustrative. Ar fi de remarcat în acest context cursul *Spiritualitatea poeziei românești*, ținut de Nichifor Crainic prin anii 1940 la Facultatea de Teologie din București. Realizarea unor antologii o datorăm lui Pan M. Vizirescu și Ion Pillat. Primul a publicat la Cluj, în 1944, la Editura Episcopiei Ortodoxe Române, o antologie a poezilor religioși,

26 Prefață la Biblia de la Sibiu, 1858.

27 Petru Ursache, „Cuvânt-înainte”, în *Poezie creștină românească (antologie)*, Editura Institutului European, Iași, 1996, p. 4.

care cuprinde 18 autori (printre care și Vasile Voiculescu). În cazul celui de-al doilea, numărul poezilor religioși antologați ajunge la 115. După căderea regimului comunist, au apărut alte patru antologii: Poeziile creștinilor români²⁸, Poezie creștină românească²⁹, Poezie română religioasă³⁰ – două volume, Rugăciunile poezilor³¹, edificatoare pentru interesul scriitorilor de-a lungul timpului pentru Biblie ca sursă de inspirație.

„Poezia religioasă este o formă concretă de comunicare, dintotdeauna, a omului cu Dumnezeu. Numai că nu toți poezii reușesc să realizeze această comunicare astfel încât limbajul divin să fie transpus în versuri de mare forță artistică. Poezia religioasă menține omul în relație cu Dumnezeu, în comuniune. Nu numai poetul, cel care scrie, realizează aceasta, dar și cel care citește poezia religioasă”³².

Aici stă marea bogăție a textelor de inspirație biblică, fiindcă ele reușesc să transfigureze sufletul omului, ridicându-l deopotrivă pe poet și cititor la rangul de împreună-lucrător cu Dumnezeu la înfrumusețarea lumii.

„Dacă poetica creștină are rolul de a pune omul în legătură cu Dumnezeu, poezia ascetico-mistică constituie cel mai înalt grad al poeziei de factură religioasă. Este punctul în care omul, curățindu-se pe sine prin asceză, se întâlnește cu Dumnezeu, participă la această comuniune în mod conștient și, mai mult, îl experiază pe Dumnezeu, ajungând să spună precum psalmistul David «gustați și vedeți ce bun este Domnul»”³³.

28 *Poeziile creștinilor români (antologie)*, coordonator Mircea Ciobanu, Editura Casa Școalelor, București, 1994.

29 *Poezie creștină românească (antologie)*, coordonatori Magda Ursache și Petru Ursache, Editura Institutului European, Iași, 1996.

30 *Poezie română religioasă (antologie)*, texte alese, cuvânt înainte și note bibliografice de Florentin Popescu, Editura Minerva, Colecția „Biblioteca pentru toți”, București, 1999.

31 *Rugăciunile poezilor (antologie)*, studiu introductiv de Irina Nicolaescu și Sergiu I. Nicolaescu, Editura Paralela 45, Pitești, 2000.

32 Maria-Daniela Pănăzan, *Poezia religioasă românească. Eseu monografic*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 21.

33 Cristina Gabriela Nemeș, „Poezia religioasă românească”, în *Ecoul*, 2011, nr. 9, p. 3.

Cert este că poezia de inspirație biblică nu este una minoră, atâta timp cât ea constituie o parte integrantă întinsă a literaturii române și mărturia că „singura adevărată dimensiune ontologică a omului este religiozitatea, raportarea la divinitate”³⁴. În mod regretabil însă, de cele mai multe ori, poezia religioasă n-a beneficiat de lectura adecvată și de ceea ce numește critica actuală orizont de așteptare. Maria-Daniela Pănăzan, dovedește cu pertinentță că inspirația biblică este o constantă în istoria lirismului românesc. Autoarea arată că poezia română (din epoca daco-romană) începe cu creațiile poetico-liturgice ale lui Roman Melodul, direcționând una dintre căile lirismului – imnul religios – pe care vor merge urmașii lui Dosoftei Mitropolitul, poeții generației pașoptiste, până la contemporanii noștri, Ștefan Aug. Doinaș, Ioan Alexandru sau Daniel Turcea. Merită subliniată dimensiunea religioasă și biblică a liricii poetului nostru național, Mihai Eminescu, pusă în lumină, printre alții, de către mitropolitul Bartolomeu (Valeriu) Anania. Autorul se apleacă asupra sentimentului religios prezent poeziile: Rugăciune, Colinde, colinde, Învierea, Christ, Răsai asupra mea. Asupra capodoperei eminesciene, Luceafărul, ÎPS Bartolomeu realizează o analiză teologică în urma căreia concluzionează că „eroul poemului, Luceafărul – Hyperion, a fost construit pe baza celor doi poli fundamentali ai Evangheliei după Ioan: «La început a fost Cuvântul» și «Cuvântul s-a făcut trup»”³⁵. Această afirmație este sprijinită de mărturiile a numeroși critici și istorici literari, printre care o pomenim pe Zoe Dumitrescu Bușulenga (maica Benedicta), care susțin că pe marginea manuscrisului poemului Luceafărul s-a găsit prologul Evangheliei Sfântului Ioan. În acest sens amintim și caracterizarea lui Nichifor Crainic, potrivit căreia „Luceafărul este poemul creștin prin excelență al literaturii române”³⁶.

5. Concluzii

Deși o etnie bine caracterizată prin origine, teritoriu, limbă, credință și forme de viață, românii au trăit în tot evul mediu și o parte din epoca modernă în state separate. Conștiința unității lor a evoluat în timp de la o stare de fapt la un imperativ politic, acela al unirii tuturor românilor într-un stat

34 Maria-Daniela Pănăzan, *Poezia religioasă românească. Eseu monografic*, p. 22.

35 Valeriu Anania, *Din spumele mării*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1995, p. 150.

36 Nichifor Crainic, *Spiritualitatea poeziei românești*, Editura Muzeul Literaturii Române, București, 1998, p. 28.

național, program realizat între 1859 (unirea Principatelor Moldova și Țara Românească) și 1918 (desăvârșirea unirii, prin alipirea la regatul român a Basarabiei - ocupată de ruși -, Bucovinei, Transilvaniei și Banatului - ocupate de Austro-Ungaria). În acest proces secular făurirea unei limbi literare înțeleasă de toți românii, din toate teritoriile, unele aflate sub stăpâniri străine, a avut un rol determinant.

Nevoia de a avea cuvântul lui Dumnezeu în limba proprie a fost în mod firesc resimțită și de români, care, în acest fel, nu numai că se raliau la culturile europene care se bucurau de privilegiul de a avea cărțile sfinte în limba proprie, dar începeau să își contureze și să își dezvolte un univers cultural specific, imposibil de construit într-o limbă de cultură străină, indiferent care ar fi fost acea limbă și cât de mare ar fi fost prestigiul ei. Așadar, prin traducerea cărților sfinte în limba română a început zidirea de sine a culturii românești. Odată cu aceste prime traduceri, limba română și-a început ascensiunea ca limbă de cultură, aptă să răspundă ulterior cerințelor din diferite registre științifice și culturale. Traducerile parțiale inițiale au fost făcute pentru a introduce limba română în cult, dar acest scop a fost secondat de unul cultural mult mai larg, care a trecut în prim-plan în momentul în care cărțile traduse depășeau interesele de ordin liturgic ale Bisericii³⁷. Traducătorii Noului Testament din 1648 au avut conștiința importanței unei limbi înțelese de toți românii, dincolo de particularitățile regionale ale vorbirii lor. În dorința lor de a face Evanghelia înțeleasă de toți românii, din toate părțile locuite de ei, se distinge nu numai o intenție pastorală, ci și o previziune pe care am numi-o azi politică, deși inspirată de un pragmatism în realitate providențial. Acest instrument de comunicare panromânesc care a fost limba literară făurită de traducătorii Bibliei și în primul rând ai Noului Testament a avut un rol decisiv în afirmarea conștiinței naționale care a dus la unificarea statală a României.

Importanța Sfintei Scripturi pentru cultura română nu se limitează la procesul de conturare a limbii noastre literare, ca vehicol al cugetării și simțirii tuturor românilor, căci ea este, în același timp, și un bogat izvor de inspirație pentru arta și literatura noastră, Biblia devenind astfel un element central în configurarea și înțelegerea specificului tipologic și structural al sufletului românesc.

37 Vezi Virgil Căndea, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca, 1979, p. 114 ș.u.

**SFINȚENIE ȘI ALTERITATE ÎN
BIZANȚUL TÂRZIU: SAVA CEL NEBUN
PENTRU HRISTOS ȘI LATINII
REFLECȚII ASUPRA RELAȚIEI CU „CELĂLALT”
ÎN VIZIUNEA LUI FILOTEI KOKKINOS**

Dr. Mihail MITREA

Institutul de Studii Sud-Est Europene, Academia Română

Abstract

This article offers an analysis of the literary representation of Latins in the Life dedicated by the late-Byzantine hagiographer Philotheos Kokkinos to the renowned ascetic (and his spiritual father) Sabas the Younger (BHG 1606). During his wanderings in Cyprus, after having assumed holy foolery as a way of monastic life (and path to sainthood), Sabas experiences two nearly-fatal encounters with members of the ruling and ecclesiastical Latin community. The article offers a reading of Kokkinos' portrayal of the "other," looking at the extent to which it echoes literary representations of Latins present in other Byzantine sources and the ways in which holy foolery moderates Sabas' interactions with people of other ethnicity and religion.

Keywords:

Philotheos Kokkinos, Sabas the Younger, hagiography, late Byzantium, East and West, cultural representations.

1. Introducere

În istoria sa milenară, Imperiului Roman de Răsărit, cunoscut drept Imperiul Bizantin, a suferit o serie de diastole și contracții teritoriale, precum cele din timpul și de după domnia împăraților Iustinian I (r. 527–565), Vasile al II-lea, supranumit Bulgaroctonul (r. 976–1025),¹ și Ioan al II-lea Komnenos (1118–1143).² În amurgul existenței sale politice, în perioada dinastiei Paleologilor (1261–1453), Imperiul Bizantin a ajuns să fie prizonierul propriei sale geografii, puterea sa fiind redusă treptat, datorită expansiunii otomane, la Constantinopol (o „cetate-stat”)³ și împrejurimile sale, Tesalonic (cea de-a „doua cetate” a imperiului, căzută și ea în mâinile otomane în 1430),⁴ precum și la câteva insule și o parte a Peloponezului cu centrul la Mistra. Așa cum remarca distinsul bizantinolog Jonathan Shepard, Bizanțul este un fenomen greu de definit deoarece foarte multe dintre părțile sale constitutive s-au transformat în spațiu și de-a lungul timpului. Cadrul general al ordinii imperiale s-a păstrat, având câteva puncte fixe, și anume doctrina religioasă, folosirea limbii grecești și orașul Constantinopol în sine. Dar multe alte elemente au fost mutabile

1 Pentru domnia lui Vasile al II-lea, în special provocările inerente și soluțiile acestuia (mai ales la frontierele bizantine) în guvernarea unui imperiu extins și multiethnic, vezi monografia lui Catherine Holmes, *Basil II and the Governance of Empire (976–1025)* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

2 Pentru domnia lui Ioan al II-lea Komnenos, vezi Maximilian C. Lau, „The reign of Emperor John II Komnenos, 1087–1143: The transformation of the old order” (teză de doctorat, Oxford University, 2015). În această contribuție, numele de botez vor fi traduse în limba română, iar cele de familie vor fi transliterate cât mai aproape de originalul grecesc. Așadar, Γρηγόριος Παλαμάς devine Grigorie Palamas și nu Gregorios Palamas sau Grigorie Palama.

3 Vezi, de exemplu, Jonathan Harris, „Constantinople as city-state, c.1360–1453,” în *Byzantines, Latins and Turks in the Eastern Mediterranean World after 1150*, editat de Harris, Catherine Holmes și Eugenia Russell (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 119–140; Raúl Estangüi Gómez, *Byzance face aux ottomans. Exercice du pouvoir et contrôle du territoire sous les derniers Paléologues (milieu XIVe–milieu XVe siècle)* (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2014).

4 John William Barker, „Late Byzantine Thessalonike: A second city’s challenges and responses,” *Dumbarton Oaks Papers* 57 (2003): pp. 5–33.

– de la moda de la curte, metodele administrative, modalitățile de comerț și până la formele de luptă și posesiunile teritoriale. Trăsăturile specifice ale Bizanțului rezidă în această împletire dintre fix și mutabil, opțional și obligatoriu, care i-au asigurat supraviețuirea timp de un mileniu.⁵

Între cele două cuceriri ale capitalei bizantine—de către latini în 1204 și respectiv otomani în 1453—Bizanțul a supraviețuit în exil (1204–1261) și, după recucerirea Constantinopolului de către întemeietorul dinastiei Paleologilor, Mihail VIII (r. 1261–1282), a fost dominat de crize politice, economice și religioase.⁶ În contextul acestor crize a avut loc o înflorire a literaturii care subliniază diferențele culturale și religioase dintre bizantini și latini, cu precădere după cucerirea Constantinopolului în timpul Cruciadei a patra, eveniment considerat drept “cataclism universal” (kosmikos klydōn) de unii membrii ai elitei constantinopolitane⁷ și care a pus sub semnul întrebării însăși esența identității bizantine.⁸ Această literatură polemică (contra Latinos și respectiv adversus Graecos) subliniază fervent diferențele de natură teologică și de practică eclezială dintre bizantini și latini și astfel întreține și adâncește fisurile și disensiunile dintre Constantinopol și Roma, respectiv Est și Vest.⁹ Așa cum argumentează

5 Jonathan Shepard, „When did Byzantium end – or begin?,” în *The Cambridge History of the Byzantine Empire c.500–1492*, editat de Shepard (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), pp. 21–52, aici la p. 21.

6 Pentru istoria acestei perioade, vezi Michael Angold, *A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea* (Oxford: Oxford University Press, 1975); Donald Nicol, *The Last Centuries of Byzantium, 1261–1453* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); *Church and Society in Late Byzantium*, editat de Dimiter Angelov (Kalamazoo, Mich.: Medieval Institute Publications, 2009).

7 Jean Darrouzès, „Les discours d’Euthyme Tornikès (1200–1205),” *Revue des études byzantines* 26 (1968): pp. 49–121, aici la pp. 82–83.

8 Pentru Cruciada a patra, vezi Michael Angold, *The Fourth Crusade: Event and Context* (London: Routledge, 2014), aici la p. 126; vezi în special capitolul „The Orthodox revival” la pp. 193–217.

9 Vezi studiile cuprinse în volumul editat de Alessandra Bucossi și Anna Calia, *Contra Latinos et Adversus Graecos. The Separation between Rome and Constantinople from the Ninth to the Fifteenth Century* (Bibliothèque de Byzantion 22) (Leuven: Peeters, 2020). Vezi, de asemenea, Tia M. Kolbaba, *The Byzantine Lists: Errors of the Latins* (Urbana:

Charis Messis, imaginea latinilor în Bizanț, în special din secolul al treisprezecelea și până în secolul al cincisprezecelea, a fost dominată de o retorică a violenței.¹⁰ Bizantinii se prezintă în ipostaza victimelor care suferă atât fizic, cât și moral, de pe urma atacurilor și prezenței latine, care îi exploatează economic și le subminează legitimitatea de urmași ai Romei. Prin urmare, izvoarele bizantine îi descriu pe latini—eticheta de latinoi având conotații atât geografice, cât și religioase¹¹—prin prisma unor trăsături tipice barbarilor, considerându-i nedemni de moștenirea romană, pe care o pretind la rândul lor.

Caracteristicile cele mai proeminente ale latinilor care transpar din sursele bizantine sunt aroganța și lăcomia, consecințe ale lipsei lor de moderație și stăpânire de sine.¹² Prin urmare, latinii sunt considerați a fi predispuși spre o furie nemăsurată și o sălbăticie dezlănțuită, și astfel sunt adesea asimilați animalelor sălbatice.¹³

University of Illinois Press, 2000); eadem, „Byzantine perceptions of Latin religious ‘errors’: Themes and changes from 850 to 1350,” în *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, editat de Angeliki E. Laiou și Roy Parviz Mottahedeh (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001), pp. 117–143.

10 Charis Messis, „Lectures sexuées de l’altérité. Les Latins et identité romaine menacée pendant les derniers siècles de Byzance,” *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 61 (2011): pp. 151–170.

11 Pentru terminologia folosită în sursele bizantine pentru a face referire și descrie popoarele din Europa occidentală, vezi, de exemplu, Alexander Kazhdan, „Latins and Franks in Byzantium: Perception and reality from the eleventh to the twelfth century,” în *The Crusades from the Perspective of Byzantium, 83–100*; Johannes Koder, „Latinoi – the image of the other according to Greek sources,” în *Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco (XIII–XV secolo)*, editat de Chryssa A. Maltezou și Peter Schreiner (Veneția: Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini, 2002), pp. 25–39.

12 Messis, „Lectures sexuées de l’altérité,” p. 154.

13 Pentru această comparație a latinilor cu animalele sălbatice, vezi Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys, „The ‘wild beast from the West’: Immediate literary reactions in Byzantium to the Second Crusade,” în *The Crusades from the Perspective of Byzantium*, 101–116; Wolfram Hörander, „Das Bild des Anderen: Lateiner und Barbaren in der Sicht der byzantinischen Hofpoesie,” *Byzantinoslavica* 54 (1993): 162–168; vezi și Ewald Kislinger, „Von Drachen und

De exemplu, potrivit cronicii latine scrise de un anume Ansbert, documentând expediția cruciată a lui Frederic I Barbarossa, patriarhul Constantinopolului ar fi folosit termenul derogator de „câini” pentru a-i descrie pe latini.¹⁴ Dacă imaginea latinilor este dominată de caracteristici masculine, prin prisma pericolului fizic pe care îl reprezintă, bizantinii sunt percepuți în Occident drept perfizi și efeminați.¹⁵ Acest antagonism retoric, subliniază Messis, își trage seva din competiția dintre cele două părți pentru titulatura legitimizantă de moștenitori ai Romei, precum și din incompatibilități notabile legate de codurile de comunicare, onoare și valori.¹⁶

Imaginea negativă a latinilor se regăsește și în hagiografia bizantină de după 1204, așa cum remarcă Martin Hinterberger, deși latinii reprezintă rareori un focus central în viețile de sfinți bizantini în care apar.¹⁷ O excepție o reprezintă de exemplu cazul celor treisprezece călugări martiri de la Mănăstirea Kantara.¹⁸ Potrivit relatării martiriului acestora (Martyrion Kypriōn),¹⁹ călugării au condamnat în repetate rânduri întrebuițarea pâinii nedospite de către latini la Sfânta Euharistie, considerându-i pe aceștia eretici pentru folosirea azimei.²⁰

anderem wilden Getier. Fremdenfeindlichkeit in Byzanz?,” în *Laetae segetes iterum*, editat de Irena Radová (Brno: Masarykova univerzita, 2008), pp. 389–404.

14 *Historia de expeditione Friderici imperatoris (Der sogennante Ansbert)*, editat de Anton Chroust, *Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I* (Berlin: Weidmann, 1928), 49, 56; vezi Marc Carrier, „L’ image des Byzantins et les systèmes de représentation selon les chroniqueurs occidentaux des croisades (1096–1261)” (teză de doctorat, Université Paris I – Panthéon-Sorbonne, Paris, 2006), p. 381.

15 Messis, „Lectures sexuées de l’altérité,” p. 163.

16 Messis, „Lectures sexuées de l’altérité,” p. 154.

17 Martin Hinterberger, „A neglected tool for Orthodox propaganda? The image of the Latins in Byzantine hagiography,” în *Greeks, Latins, and Intellectual History, 1204–1500*, editat de Hinterberger și Chris Schabel (Leuven: Peeters, 2011), pp. 129–149, aici la p. 131.

18 Cf. *ibid.*, 139–141.

19 Pentru ediție, vezi Theodore Papadopoulos, „Μαρτύριον Κυπρίων,” în *Τόμος ἀναμνηστικὸς ἐπὶ τῇ 50ετηρίδι τοῦ περιοδικοῦ Ἀπόστολος Βαρνάβας (1918–1968)* (Nicosia, 1975), 307–338.

20 Cf. Schabel, „The quarrel over unleavened bread in Western theology, 1234–1439,” în *Greeks, Latins, and Intellectual History*, 85–127.

Interogați de clerul și oficialitățile latine, călugării sunt în cele din urmă acuzați de erezie, torturați și arși pe rug în Nicosia în 1231.²¹ Textul hagiografic îi descrie pe acuzatorii latini drept furioși, tirani (tyrannoi) și animale sălbatice (thères) însetate de sânge.²² Cu toate acestea, așa cum subliniază Hinterberger, acest Martyrion scoate în evidență mai degrabă dorința călugărilor de a se jertfi, de a îmbrățișa martiriul, decât intenția latinilor de a-i pedepsi.²³

Contribuția de față își propune să analizeze maniera în care un prolific hagiograf bizantin al secolului paisprezece, Philotheos Kokkinos, surprinde și construiește imaginea “celuilalt,” în cazul de față a latinilor, în *Viața pe care i-o dedică vestitului ascet Sava cel Nou de la Vatopedi* (BHG 1606). Peregrinările lui Sava în Bizanț și în afara granițelor sale politice îl aduc în contact cu o multitudine de oameni, inclusiv de alt neam sau credință (e.g., latini, musulmani). Așadar, acest studiu examinează felul în care Kokkinos îi descrie pe latini în *Viața lui Sava* și în ce măsură portretul acestora reflectă sau se îndepărtează de reprezentările stereotipice ale latinilor din izvoarele bizantine mai sus menționate (e.g. literatură polemică, hagiografie). După o introducere a hagiografului și a eroului său prin scurte medalioane biografice, capitolul de față analizează două episoade de interacțiune a lui Sava cu latinii. Această analiză a reprezentării oferită de Kokkinos latinilor în *Viața lui Sava* își propune astfel să contribuie la studiul reprezentărilor culturale a contactului dintre Est și Vest în secolul al paisprezecelea.²⁴

21 Pentru o analiză detaliată și contextualizare a acestui martiriu, vezi Schabel, „Martyrs and heretics, intolerance of intolerance: the execution of thirteen monks in Cyprus in 1231,” în *Greeks, Latins, and the Church in Early Frankish Cyprus*, editat de Schabel (Farnham: Ashgate, 2010), 1–33; cf. idem, „Religion,” în *Cyprus: Society and Culture 1191–1374*, editat de Angel Nicolaou-Konnari și Schabel (Leiden: Brill, 2005), pp. 157–218.

22 Cf. Hinterberger, „A neglected tool for Orthodox propaganda?” 140–141.

23 Cf. Hinterberger, „A neglected tool for Orthodox propaganda?” pp. 141, 148.

24 Pentru schimburile culturale dintre bizantini și latini, și în general dintre Orient și Occident, vezi, de exemplu, Deno John Geanakoplos, *Interaction of the “Sibling” Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330–1600)* (New Haven: Yale University Press, 1976) și volumul *Byzance et le monde extérieur. Contacts, relations, échanges*, editat de Michel Balard, Élisabeth Malamut, Jean-Michel Spieser și Paule Pagès (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2005).

2. Filotei Kokkinos și Sava cel Nou de la Vatopedi – scurte medali-oane biografice

2.1. Filotei Kokkinos

Contemporan cu Sfântul Grigorie Palamas (ca. 1296–1357/9) și împăratul Ioan al VI-lea Kantakouzenos (1292–1383), Filotei Kokkinos s-a născut la Tesalonic în jurul anului 1300, într-o familie cu un statut social aparent modest și posibile origini evreiești.²⁵

25 Presupusa origine evreiască a lui Filotei este adesea sugerată (posibil construită retoric) tendențios în scrierile adversarilor săi teologici, anti-isihăștii Nichifor Gregoras (ca. 1293/4–ca. 1360) și frații Dimitrie (ca. 1324–ca. 1397/8) și Prohor Kydones (ca. 1333–1369/70). Vezi, de exemplu, Gregoras, *Istoria romană (Romaïke Historia)* 26.15 (Bekker III, 81) și Kydones, *Apologia di Procoro*, ll. 488–491, ed. Giovanni Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV* (Studi e testi 56) (Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1931), 296–313, aici la 311: ἀλλ' ὡς εἰοικε, πάλαϊ σὺ τοῦτ' ἐβούλου, πόρρωθεν μὲν Ἰουδαῖος ὢν καὶ τῆς ἐναγοῦς ἐκεῖνης γενεᾶς κληρονόμος, μνησικακῶν δὲ καὶ σὺ τῷ Χριστῷ, ὃν ἤδεις ὑπὸ τῶν σῶν προγόνων ἀνηρημένον [...] = „Dar, precum se pare, tu ai dorit acest lucru de ceva vreme, fiind un evreu din străbuni și un moștean al aceluia neam necurat pe de o parte, iar pe de alta purtând ranchiună lui Hristos, care știi că a fost ucis de înaintașii tăi [...]” Cf. Antonio Rigo, „Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al Tomo sinodale del 1368 (Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filotei Kokkinos). Testi: I. Il Tomo sinodale del 1368. II. La professione di fede degli athoniti. III. Il testamento di Giacomo Trikanas,” în *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, editat de Rigo (Florența: Leo S. Olschki, 2004), 1–177, aici la 79. Kydones a compus această Apologie în perioada pascală (în prima jumătate a lui aprilie 1368), cu puțin înainte de excomunicarea lui Prohor de un sinod constantinopolitan prezidat de patriarhul Filotei. Așadar, cel mai probabil această incriminare este inspirată de contextul liturgic și polemic al compunerii acestei Apologii și astfel se impune o lectură cum grano salis a acesteia. Editorul textului, cardinalul Mercati, nu a contestat veridicitatea acestei informații, care ulterior a fost preluată fără vreo evaluare critică de alți cercetători și este de altfel prevalentă în literatura de specialitate; cf. Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München: C. H. Beck, 1959), 724: „von einer jüdischen Mutter;” Aimé Solignac, „Philothée Kokkinos,” în *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 12.1 (1984): 1389. Steven B. Bowman, *The Jews of Byzantium*,

Informațiile referitoare la părinți, precum și la primele decenii ale vieții sale sunt insuficiente. Numele de „Kokkinos” (literalmente, „roșu,” „stacojiu”) reprezintă cel mai probabil numele lui de familie, nu o poreclă, deși e posibil să facă referire și la înfățișarea lui exterioară (păr și/sau chip roșcat, i.e., roșcovan).²⁶ În ceea ce privește numele lui de botez, se pare că acesta a fost Foca, așa cum însuși Kokkinos indică în encomionul său dedicat Sfântului Foca, episcopul de Sinope (BHG 1537d).²⁷ Primește o educație generală (enkyklios paideia) sub îndrumarea bine-cunoscutului retor și filolog Toma Magistros (ca. 1280–ca. 1347/8).²⁸ Dată fiind situația financiară modestă a familiei sale, se pare că Filotei a lucrat pentru Magistros ca bucătar pentru a-și acoperi costurile studiilor, aspect biografic exploatat și luat în derâdere mai târziu de adversarii săi, Gregoras și Kydones, în contextul controverselor isihaste.²⁹

1204–1453 (Tuscaloosa, Ala.: University of Alabama Press, 1985), 67–68 și n. 47, pune sub semnul întrebării originea evreiască a lui Filotei și subliniază faptul că această ipoteză este ignorată de Biserica Ortodoxă. De altfel, slujba (akolouthia) în cinstea lui Filotei, compusă la scurt timp după moartea acestuia, nu menționează acest detaliu biografic (o posibilă omitere intenționată). Pentru akolouthia, vezi Sofia Kotzabassi, „Eine Akolouthie zu Ehren des Philotheos Kokkinos,” *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996): pp. 299–310.

26 *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, ed. Erich Trapp (Viena, 1976–), 11910–11917, consemnează opt indivizi cu acest nume de familie, dintre care șase sunt cunoscuți și cu numele de botez (Adrian, Teodosie, Ioanichie, Ștefan, Soterichos și respectiv Filotei). Gregoras menționează (posibil satiric) în *Istoria romană* 26.14 (Bekker III, 79) faptul că Filotei „era numit așa (i.e., Kokkinos) datorită roșeții și asprimii chipului” (Κόκκινος οὕτω γὰρ ἐκαλεῖτο διὰ τὸ πυρῶδες καὶ ἄγριον τῆς ὄψεως ὁ ποιμενικός πατήρ).

27 Kokkinos, *Ἐγκώμιον εἰς ἅγιον Φωκᾶν* 2.16–18, ed. Konstantinos G. Katsanes, „Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἐγκώμιον εἰς ἅγιον Φωκᾶν,” *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 27 (1982), 425; καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς τῆς ὁμωνυμίας ὡσαύτως ἐκείνω καὶ τοῦ προσήματος ἠξιῶσθαι παρὰ τῶν φίλων πατέρων ἐν ἀτελεῖ πάνυ τῆς ἡλικίας.

28 Pentru Magistros, vezi monografia lui Niels Gaul, *Thomas Magistros und die spät-byzantinische Sophistik. Studien zum Humanismus urbaner Eliten in der frühen Palaiologenzeit* (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 10) (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011); idem, „The twitching shroud: Collective construction of paideia in the circle of Thomas Magistros,” *Segno e testo* 5 (2007): pp. 263–340.

29 Cf. Kydones, *Apologia di Procoro*, ll. 204–208, ed. Mercati, *Notizie*, 302; Kokkinos, *Synodal Tomos of 1368*, ll. 126–130, ed. Rigo, „Il Tomo Sinodale del 1368,” 103; Gregoras,

Potrivit slujbei (akolouthia) compuse în ultimele decenii ale secolului al paisprezecelea în cinstea și pentru comemorarea lui Kokkinos, acesta și-a început viața monahală, posibil după terminarea studiilor și împlinirea vârstei de optsprezece ani,³⁰ la mănăstirea Chortaïtes, aflată în vecinătatea Tesalonicului.³¹ Odată cu tunderea în monahism, fie la Chortaïtes sau mai târziu la Vatopedi, tânărul Focas devine monahul Filotei.³² Probabil din cauza confuziei cu omonimul său, Filotei Sinaitul, anumiți cercetători au propus un debut monahal sinait al lui Kokkinos, supoziție neprobată și eronată și astfel ignorată în cercetarea academică recentă.³³ În jurul anului 1328, Filotei s-a alăturat comunității monastice athonite de la Vatopedi, unde s-a bucurat pentru câțiva ani de îndrumarea spirituală a renumitului ascet Sava (Tziskos) cel Nou (ca. 1283–1348), căruia îi va scrie *Viața* (BHG 1606). La începutul anilor 1330, Filotei se mută la Marea Lavră unde îl are ca îndrumător spiritual pe ascetul Gherman Maroules (ca. 1252–ca. 1336), pe care îl va elogia de asemenea într-o *vita* (BHG 2164). Cândva înainte de vara anului 1340, Filotei este hirotonit ieromonah, semnând sub această titulatură tomosul aghioritic în apărarea isihaștilor, redactat de Grigorie

Romaïke Historia 21.11 (Bekker II, 1011).

30 Pentru o discuție referitoare la vârsta la care tinerii intrau și erau primiți de obicei în viața monahală în Bizanț, vezi Talbot, „The adolescent monastic in middle and late Byzantium,” în *Coming of Age in Byzantium. Adolescence and Society*, editat de Despoina Ariantzi (Berlin: W. de Gruyter, 2018), pp. 83–97.

31 Kotzabassi, „Eine Akoluthie,” cit. supra n. 25. Pentru mănăstirea Chortaïtes, vezi Raymond Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)* (Paris: Institut français d'études byzantines, 1975), pp. 414–415.

32 Pentru tradiția și practica schimbării numelui la tunderea în monahism (metonomasia) în Bizanț, vezi Alice-Mary Talbot și Stamatina McGrath, „Monastic onomastics,” în *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*, editat de Michel Kaplan (Byzantina Sorbonensia 23) (Paris: Publications de la Sorbonne, 2006), 89–118, în special 96–97, și anexele 2 și 3.

33 Cf. Vitalien Laurent, „Philothée Kokkinos,” în *Dictionnaire de théologie catholique* 12.2 (1935): 1499; Beck, Kirche, 724; Stavros Kourouses, „Φιλόθεος ὁ Κόκκινος,” în *Θρησκευτικῆς καὶ Ἠθικῆς Εὐγκυκλοπαίδειας* 11 (1967): 1119; Solignac, „Philothée,” 1390.

Palamas în august 1340: „Cel mai mic ieromonah Filotei, gândind aceleași lucruri, am semnat.”³⁴

Între sfârșitul anului 1340 sau începutul lui 1341 și primăvara lui 1342, devine egumenul mănăstirii Philokalles din Tesalonic³⁵ și ulterior este stareț la Marea Lavră, cel mai probabil până în prima jumătate a anului 1345.³⁶ După încheierea războiului civil (1341–1347) și reconcilierea (temporară) între Palaiologoi și Kantakouzenoi pentru deținerea puterii imperiale, noul patriarh al Constantinopolului, Isidor Boucheir (1347–1351), căruia Kokkinos îi va scrie de asemenea Viața (BHG 962), îl promovează pe Filotei, deja un homme d'âge mûr, pe scaunul mitropolitan al cetății de pe malul nordic al Propontidei, Heraclea Traciei.³⁷ În timpul mandatului de mitropolit (1347–1353), Kokkinos petrece un timp însemnat în Constantinopol, unde este implicat activ în controversele isihaste, precum și pe scena politică a imperiului, luând parte la misiuni diplomatice, precum și negociind și căutând ajutor financiar pentru eliberarea prizonierilor din mitropolia sa, în contextul cuceririi (25.10.1351) și ocupației (aichmalōsia) genoveze a Heraclei. Apogeul carierei sale ecleziastice are loc în vara anului 1353 când sinodul permanent (synodos endēmousa) din Constantinopol—în

34 Grigorie Palamas, Ἀγιορειτικός τόμος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων (PS II, 567–578, aici la 577): Ὁ ἐλάχιστος ἱερομόναχος Φιλόθεος τὰ αὐτὰ φρονῶν ὑπέγραψα. Pentru o traducere în română a tomos-ului, vezi diac. Ioan Ică jr., Sfântul Grigorie Palama. *Tomosuri dogmatice—Viața—Slujba* (Sibiu: Deisis, 2009), pp. 155–164.

35 Pentru mănăstirea Philokalles, dedicată lui Hristos Mântuitorul, vezi Janin, *Les églises et les monastères des grands centres*, 400, 418–419; George I. Theoharides, „Μία ἐξαφανισθεῖσα σημαντικὴ μονὴ τῆς Θεσσαλονίκης. Ἡ μονὴ Φιλοκάλλη,” *Μακεδονικά* 21 (1981): 319–350; Paul Magdalino, „Some additions and corrections to the list of Byzantine churches and monasteries in Thessalonica,” *Revue des études byzantines* 35 (1977): 282; Marcus L. Rautman, „Ignatius of Smolensk and the late Byzantine monasteries of Thessaloniki,” *Revue des études byzantines* 49 (1991): 157–158. Locația acestei mănăstiri rămâne încă neclară; Theoharides a propus faptul că mănăstirea a fost probabil localizată în partea de est a Tesalonicului, în apropierea bisericii Sfântul Nicolae Orphanos.

36 Cf. Rigo, „Il Monte Athos e la controversia palamitica,” pp. 6–7.

37 Pentru Heraclea Traciei, vezi Andreas Külzer, *Ostthrakien (Eurōpē) (Tabula Imperii Byzantini 12)* (Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008), pp. 398–408.

strânsă legătură cu manevrele politice ale împăratului Ioan al VI-lea Kantakouzenos (r. 1347–1354)—îl alege ca patriarh pentru scaunul rămas vacant după depunerea în absența a lui Calist I (1350–1353). Acest mandat este însă de scurtă durată (mai puțin de un an și jumătate), finalizându-se în iarna anului 1354 sau începutul lui 1355, în contextul abdicării forțate a lui Ioan al VI-lea și a preluării puterii de Ioan al V-lea Palaiologos, precum și a revenirii pe tronul patriarhal a lui Calist I (1355–1363). Pentru următoarea decadă, Kokkinos se pare că rămâne în Constantinopol, la mănăstirea Hristos cel Necuprins (Akatalēptos),³⁸ perioadă în care desfășoară o intensă activitate literară (e.g., scrieri hagiografice, omiletice, liturgice). După moartea patriarhului Calist I, Filotei revine pe scaunul patriarhal pentru următorii doisprezece ani (1364–1376), având un mandat activ, așa cum atestă Registrul Patriarhiei de Constantinopol,³⁹ marcat de eforturile promovării teologiei isihaste și instituirii comemorării Sfântului Grigorie Palamas la Sfânta Sofia în Constantinopol.⁴⁰ Filotei este forțat să renunțe la scaunul patriarhal pentru a doua oară, în vara anului 1376, în urma uzurpării tronului imperial de către Andronic al IV-lea Palaiologos (1376–1379),

38 Pentru această mănăstire, vezi Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I: Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, 3: Les églises et les monastères, ediția a 2-a (Paris: Institut français d'études byzantines, 1969), pp. 504–506.

39 Vezi Jean Darrouzès, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. 1: Les actes des patriarches, fasc. 5: Les registres de 1310 à 1376 (Paris: Institut français d'études byzantines, 1977), nos. 2463–2681a. Registrul a supraviețuit în două manuscrise bizantine de secol paisprezece și respectiv cincisprezece, copiate în Constantinopol și păstrate astăzi în Biblioteca Națională a Austriei, Vindobonensis hist. gr. 47 și Vindobonensis hist. gr. 48, care documentează perioada cuprinsă între 1315–1372 și 1379–1402. Pentru o serie de studii despre acest Registru, vezi volumul *The Register of the Patriarchate of Constantinople: An Essential Source for the History and Church of Late Byzantium*, editat de Christian Gastgeber, Ekaterini Mitsiou și Johannes Preiser-Kapeller (Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2013).

40 Pentru procedura de canonizare în Bizanțul Paleologilor, vezi Ruth Macrides, „Saints and sainthood in the early Palaiologan period,” în *The Byzantine Saint*, editat de Sergei Hackel (Londra: Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1981), 67–87, în special 83–86; Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium: The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite* (Brookline, Mass.: Hellenic College Press, 1983), 21–30.

și se retrage într-o mănăstire din Constantinopol (probabil Akatalēptos) unde moare cândva între 1377 și 1378. La scurt timp, Filotei este recunoscut și celebrat ca sfânt; astfel, în ultimele decenii ale secolului paisprezece, cel mai probabil în timpul patriarhului isihast Nil Kerameus (1380–1388), a fost compusă mai sus-menționata slujbă (akoulouthia) pentru celebrarea acestuia; mai mult, Filotei a fost cinstit și iconografic, cea mai veche reprezentare existentă fiind fresca în mărime naturală, care îl înfățișează ca ierarh, păstrată în biserica mănăstirii Resava (Manasija) din Serbia.⁴¹ Astăzi, Biserica Ortodoxă a Greciei îl sărbătorește pe 11 octombrie și în duminica a cincea a Postului Mare.

2.2. Sava cel Nou de la Vatopedi

Sava (Ștefan după numele de botez) a fost un renumit ascet bizantin al secolului paisprezece. Acesta s-a născut la Tesalonic în jurul anului 1283, într-o familie înstărită și de viță nobilă, tatăl acestuia făcând parte din serviciul militar. Numele de familie al lui Sava este dezvăluit în marginea superioară a foliei 199 recto a manuscrisului bizantin de secol paisprezece Marcianus graecus 155, care transmite un fragment al Vieții compuse de Kokkinos pentru Sava: „Quaternion-ul de față face parte din Viața monahului Sava, al cărui nume de familie [este] Tziskos.”⁴² La vârsta de optsprezece ani (1301), după terminarea studiilor în cetatea natală (patris), pleacă la Muntele Athos și intră, lângă Karyes, sub ascultarea unui duhovnic exigent și înaintat în vârstă, care îl tunde în monahism cu numele de Sava. Se nevoiește acolo aproximativ șapte ani (timp în care se pare că a refuzat hirotonia), iar în 1308 părăsește Sfântul Munte datorită raidurilor Companiei

41 Demetrios Tsames, „Εικονογραφικές μαρτυρίες για τὸν ἅγιο Φιλόθεο Κόκκινο πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως,” *Επιστημονική Επετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 22 (1977): 38–39, 43.

42 Marcianus graecus 155, fol. 199r: † τὸ παρὸν τετραδί(ον) ἔστι μ(έν) ἐκ τοῦ βίου τοῦ (μοναχοῦ) Σάβα οὗ ἐπὶ κλην Τζίσκος. Despre acest manuscris și în special fragmentul hagiografic de la finele codicelui, vezi Daniele Bianconi, „Gregorio Palamas e oltre’. Qualche riflessione su cultura profana, libri e pratiche intellettuali nella controversia palamitica,” *Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina* 5 (2005): 93–119, aici la pp. 111–112.

Catalane.⁴³ Acest incident marchează începutul a două decenii de xeniteia, pelerinaj și vagabondaj ascetic (1308–1328)—cu precădere în afara granițelor politice ale Bizanțului, interacționând cu latini și musulmani—in care Sava își asumă tăcerea completă și perioade de nebulie pentru Hristos (în special în timpul șederii sale în Cipru). Petrece o perioadă însemnată în Țara Sfântă unde practică o asceză severă, retras în singurătate sau în (aproiere de) comunități monastice (e.g., pustia Iordanului, Sinai, Lavra omonimului său, Sfântul Sava cel Sfințit). En route către Bizanț, se oprește pentru câțiva ani în Creta, Peloponez, Atena, Tenedos și Heraclea Traciei. După o perioadă petrecută în capitală, se reîntoarce în sânul comunității monastice athonite, la Mănăstirea Vatopedi, unde rămâne pentru următorii paisprezece ani (1328–1342). În martie 1342, Sava face parte din ambasada athonită trimisă la Constantinopol pentru a solicita și mijloci (din păcate, fără succes) încetarea războiului civil (1341–1347). După încheierea acestei misiuni athonite, Sava rămâne în capitală, unde își continuă asceza în Mănăstirea Chora.⁴⁴ La începutul anului 1347, după încetarea războiului civil, Sava refuză tronul patriarhal (în ciuda propunerii și insistențelor împăratului Ioan al VI-lea Kantakouzenos) care, așa cum am menționat mai sus, este ocupat în cele din urmă de Isidore Boucheir. Sava se mută la Domnul aproximativ un an mai târziu (1348), iar puțin după moartea lui, Filotei îi scrie Viața (cel mai probabil finalizată până în aprilie 1350).⁴⁵

43 Cf. José Simón Palmer, „The Life of St. Sabas the Younger as a source for the history of the Catalan Grand Company,” *Scripta Mediterranea* 18 (1997): pp. 35–39.

44 Pentru această mănăstire, restaurată de megas logothetēs Teodor Metochites între 1316 și 1321, vezi Ihor Ševčenko, „Theodore Metochites, the Chora and the intellectual trends of his time,” în *Kariye Djami, vol. 4: Studies in the Art of the Kariye Djami and its Intellectual Background*, editat de Paul A. Underwood (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975), 17–92; Natalia Teteriatnikov, „The dedication of the Chora Monastery in the time of Andronikos II Palaiologos,” *Byzantion* 64 (1996): 188–207; Janin, *Le siège de Constantinople*, 3: Les églises et les monastères, 531–539.

45 Ediția critică a *Vieții* (Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα τοῦ νέου τοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Ὄρει τῷ Ἄθῳ) a fost publicată de Demetrios Tsames, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἁγιολογικὰ ἔργα. Α'. Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι* (Tesalonic: Κέντρον Βυζαντινῶν Ερευνῶν, 1985), 161–325. Viața a fost tradusă în greaca modernă de călugării de la Vatopedi, *Βίος ἁγίου Σάββα τοῦ Βατοπαιδίνου (τοῦ διὰ Χριστὸν σαλοῦ)* (Ψυχωφελὴ Βατοπαιδινά 11) (Muntele Athos: Vatopedi, 1984, repărită în 2000), iar

3. Sava cel Nebun pentru Hristos și latinii

Viața pe care Kokkinos i-o dedică lui Sava include două cazuri de interacțiune a sfântului cu latinii, numiți „italieni” (Italoii) de Kokkinos, ambele în contextul șederii lui Sava în Cipru, la începutul lungului său pelerinaj și vagabondaj (1308).⁴⁶ Până în prezent, aceste episoade au fost analizate sumar de Hinterberger, Sergey Ivanov și recent de Vincent Déroche.⁴⁷ Kokkinos acoperă în detaliu perioada de un an sau doi petrecută de eroul său în Cipru, alocându-i aproximativ 8.000 din cele 50.000 de cuvinte ale Vieții (ca. 16%). În această etapă a traiectoriei sale monastice, Sava renunță la îmbrăcăminte și rătăcește prin așezările și locurile izolate ale insulei. Folosindu-se de locuri comune în literatura ascetică, Kokkinos descrie dieta precară a lui Sava, care constă din plante pe care le consumă o dată la trei sau patru zile sau o dată pe săptămână, și chinurile fizice pe care le suferă datorită intemperțiilor la care se expune. Tot acum, Sava își asumă votul tăcerii și pretinde a fi nebun, îmbrățișând nebunia pentru Hristos ca formă de viață monahală și cale spre sfințenie. Studiile lui Ivanov, Festugière, Morini, Congourdeau și Déroche,⁴⁸ care au analizat elementele de nebunie

traducerea neogrecă a fost tradusă în română de Ieroschim. Ștefan Nuțescu, *Sfântul Filothei Kokkinos. Viața Sfântului Sava Vatopedinul cel Nebun pentru Hristos* (București: Evanghelistos, 2011). Pentru traducerea în engleză a unor scurte fragmente din *Viața* (vizita lui Sava în Cipru), vezi *Holy Fools and Divine Madmen. Sacred Insanity through Ages and Cultures* (Münchner Arbeiten zur Byzantinistik 2), editat de Albrecht Berger și Sergey Ivanov (Neuried: Ars Una, 2018), 246–262.

46 Kokkinos, *Viața lui Sava*, capitolele 21 și 24 (Tsames, Θεσσαλονικεῖς ἄγιοι, 198–201, 206–209).

47 Hinterberger, „A neglected tool for Orthodox propaganda?,” 137–138; Sergey A. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, tradusă în engleză de Simon Franklin (Oxford, New York: Oxford University Press, 2006), 225–227; Vincent Déroche, „The doubts about the saloi in the middle and late Byzantine periods and their apologetic reuse in two lives of saloi,” în *Holy Fools and Divine Madmen. Sacred Insanity through Ages and Cultures* (Münchner Arbeiten zur Byzantinistik 2), editat de Albrecht Berger și Sergey Ivanov (Neuried: Ars Una, 2018), 65–84, la 76.

48 André-Jean Festugière, „Étude sur la Vie de S. Sabas le Jeune qui simulait la folie,” în *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, ediție și traducere de Festugière și Lennart Rydén (Paris: P. Geuthner, 1974), 223–249; Enrico Morini, „Greci e latini dalle crociate alla francocrazia nelle fonti agiografiche bizantine,” *Rivista*

pentru Hristos în Viața lui Sava, au evidențiat caracterul difuz al acțiunilor sale, cu mult redus din punct de vedere al intensității actelor instigatoare în comparație cu cele ale modelelor „clasice” de nebuni pentru Hristos, și anume Sfinții Simeon și Andrei.⁴⁹

3.1. Prima întâlnire: Sava și nobilul latin

La momentul vizitei lui Sava, Ciprul, fost teritoriu bizantin, se afla sub stăpânirea dinastiei Lusignian de mai bine de un secol.⁵⁰ Așa cum subliniază Nicholas Coureas, Ciprul medieval era o societate multiculturală (atât etnic, cât și religios), având populație majoritar greacă, dar conduce-re latină. Deși cazurile de conflict violent au fost rare (precum cel mai sus menționat al celor treisprezece călugări martiri de la Kantara), a existat

di Bizantinistica 3 (1993): 183–225, la 214–219; Marie-Hélène Congourdeau, „Saints byzantins du XIVe siècle et spiritualité russe,” în *La sainteté. Actes de la septième Université d’été d’histoire religieuse*. Saint-Didier (Vaucluse), 9–12 juillet 1998, editat de Gérard Cholvy (Montpellier: Université Paul Valéry, 1999), 71–81; Déroche, „The doubts about the saloi,” cit. supra n. 47.

49 Pentru *Viața Sfântului Simeon cel Nebun pentru Hristos* (BHG 1677), scrisă în secolul șapte de Leontie, episcopul Neapolei din insula Cipru, vezi Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le fou*, cit. supra n. 48; pentru o traducere în limba engleză, vezi Derek Krueger, *Symeon the Holy Fool: Leontius’s Life and the Late Antique City* (Transformation of the Classical Heritage 25) (Berkeley: University of California Press, 1996), 131–171. Pentru un studiu asupra acestei vieți, vezi comentariul de natură filologică a lui Rydén, *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis* (Studia Graeca Upsaliensia 6) (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1970). Pentru ediția critică și traducerea în engleză a *Vieții Sfântului Andrei cel Nebun pentru Hristos* (BHG 117), scrisă în secolul zece de un anume Nichifor, preot la Sfânta Sofia în Constantinopol, vezi *The Life of St Andrew the Fool*, ediție și traducere de Rydén, 2 vols. (Studia Bizantina Upsaliensia 4.1-2) (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1993). Vezi de asemenea José Grosdidier de Matons, „Les thèmes d’édification dans la Vie d’André Salos,” *Travaux et mémoires* 4 (1970): 277–329 și Ivanov, *Holy Fools*, 156–168.

50 Nicholas Coureas, *The Latin Church in Cyprus, 1195–1312* (Aldershot: Ashgate, 1997); idem, *The Latin Church in Cyprus: 1313–1378* (Nicosia: Cyprus Research Centre, 2010); idem, „The Latin and Greek Churches in former Byzantine lands under Latin rule,” în *A Companion to Latin Greece*, editat de Nickiphoros I. Tsougarakis și Peter Lock (Leiden: Brill, 2014), 145–184.

antipatie între diferitele grupuri religioase și etnice din insulă.⁵¹ Potrivit lui Kokkinos, odată ajuns în Cipru, Sava înalță rugăciune lui Dumnezeu, după care își trasează coordonatele ascezei sale ca nebun pentru Hristos: străbate Ciprul dezbrăcat de haine și în tăcere, punând frâu limbii și prefăcându-se că este nebun.⁵² Prima întâlnire a lui Sava cu un latin pe pământ cipriot este una extrem de violentă. Kokkinos relatează faptul că într-o zi eroul său întâlnește în mijlocul unui oraș un latin (italos în original) „dintre cei care se laudă foarte mult (literalmente, „se umflă în pene”) cu neamul și bogăția lor, care era o persoană foarte puternică în patria sa, și care adăuga-se acestea la fireasca aroganță (hyperopsia) a neamului său.”⁵³ Acesta „ședea călare pe un cal semeț și țațoș, acompaniat de întreaga gardă și de pompă exterioară,”⁵⁴ simboluri ale poziției sale sociale superioare. Înfățișarea neobișnuită a lui Sava îi atrage atenția italianului, care le cere celor care îl acompaniau să îi dezvăluie identitatea aceluia. Datorită faptului că Sava era străin și instigat fiind de diavol, așa cum explică hagiograful, nobilul îl bănuiește pe acesta că este „vreun spion al patriei lor, venit dintr-o țară străină” și îi poruncește gărzii „să îl aresteze imediat.”⁵⁵ Kokkinos detaliază în continuare atitudinea italianului față de eroul său: îl privește aspru „cu iubita lui nerușinare și aroganță (hyperopsia),” întrebându-l cine este și de unde vine.⁵⁶ Constrâns fiind de votul tăcerii pe care nu dorea să îl încalce, Sava nu îi răspunde nobilului, însă face un gest neașteptat, menit, așa cum îl interpretează Kokkinos, „să înăbușe trufia deșartă și aroganța (hyperop-

51 Coureas, „Religion and ethnic identity in Lusignan Cyprus: how the various groups saw themselves and were seen by others,” în *Identity—Identities in Late Medieval Cyprus*, editat de Tassos Papacostas și Guillaume Saint-Guillain (Nicosia: Cyprus Research Centre, 2014), 13–25.

52 Kokkinos, *Viața lui Sava* 17–20.

53 Kokkinos, *Viața lui Sava* 21.1-3: *Ἰταλός τις τῶν ἐπὶ γένει καὶ πλούτῳ μέγα φυσῶντων, μέγιστά τε δυνάμενος παρὰ τῆ σφετέρῃ πατρίδι καὶ τῆς κατὰ φύσιν τοῦ γένους ὑπεροψίας αὐτὰ δὴ ταῦτα προσθήκην πεποιημένος.*

54 Kokkinos, *Viața lui Sava* 21.4-6: *ἀγερώχῳ τινὶ καὶ γαύρῳ ἐφεζόμενος ἵππῳ μεθ' ὅσης τῆς δορυφορίας καὶ τῶν ἔξω φασμάτων.*

55 Kokkinos, *Viața lui Sava* 21.9-12: *ὑποπτεύειν ... κατὰσκοπον τῆς πατρίδος ἐξ ἀλλοδαπῆς τινος ἤκειν [...], κατασχεθῆναι τοῦτον αὐτίκα κελεύει.*

56 Kokkinos, *Viața lui Sava* 21.12-13: *βλοσυρὸν ἐνιδῶν αὐτῷ μετὰ τῆς φίλης ἰταμότητος καὶ ὑπεροψίας.*

sia) și să răstoarne disprețul” italianului.⁵⁷ Astfel, în văzul tuturor, Sava întinde încet bățul pe care-l purta de obicei în mână și atinge cu el chipiul de pe capul italianului, doborându-l la pământ.⁵⁸

Prin acest gest, care nu este unul violent și nu afectează integritatea corporală a nobilului, Sava îl învâță pe fanfaron într-un mod inteligent și glumeț, așa cum scrie Kokkinos, faptul că slava deșartă și etalarea excesivă a bogăției nu se deosebesc întru nimic de cenușă și praf.⁵⁹ Kokkinos surprinde în continuare reacția italianului, care nu a fost în stare să înțeleagă aceste lucruri, nici să desprindă din ele caracterul și noblețea tăinuită a sufletului lui Sava, ci dimpotrivă a considerat actul lui drept insultă (hybris) și aroganță.⁶⁰ Devenind foarte furios, într-un fapt de o frenezie extremă (mania eschatē), nobilul poruncește gărzii sale să îl bată (literalmente, „taie în bucăți”) pe Sava fără milă cu bâtele, iar aceia numaidecât execută ordi-
nului.⁶¹ Kokkinos oferă detalii plastice care conferă dramatism scenei următoare, care cu siguranță poate inspira și chiar întrece scenele sângeroase din filmele lui Mel Gibson (e.g., Patimile lui Hristos). Gărzile de corp ale italianului îl pun astfel pe Sava la pământ și îi aplică atât de multe lovituri, câte nici măcar un om care ar avea mintea unei fiare sălbatice nu ar aplica altuia, și pe care firea umană nu ar putea să le îndure fără putere de sus:⁶² oasele îi sunt zdrobite, bucăți din trupul lui (literalmente, „bucăți de carne”) sunt tăiate și împrăștiate prin aer, iar pământul se înroșește de sângele

57 Kokkinos, *Viața lui Sava* 21.15-17: τοῦ δὲ κενοῦ τύφου καὶ τῆς ὑπεροψίας ἀναστέλλων ἐκείνον, ... τὴν ὀφρὺν καταστρέφει.

58 Kokkinos, *Viața lui Sava* 21.17-19.

59 Kokkinos, *Viața lui Sava* 21.19-22: συνετώς ἄγαν ὁμοῦ καὶ ἀστείως ὁ σοφὸς τὸν ἀλαζόνα διὰ τοῦτου διδάσκων, ὡς καὶ αὐτὰ δὴ τὰ ὑπερκείμενα καὶ πρῶτιστα τῆς φαινομένης περὶ αὐτὸν κενῆς δόξης καὶ φαντασίας, σποδοῦ τε καὶ κόνεως οὐδὲν διαφέρει.

60 Kokkinos, *Viața lui Sava* 21.28-31: Ἄλλ' ἐκείνω πολλοῦ τιнос ἔδει τῶν τοιούτων αἰσθέσθαι καὶ ἦθος ἀνδρὸς καὶ ψυχῆς εὐγένειαν κεκρυσμένην ἀπὸ τῶν φαινομένων τεκμηρασθαι· ὅθεν καὶ ὕβριν αὐτὸ τοῦτο μόνον καὶ αὐθάδειαν ἐκάλει τὸ πρᾶγμα.

61 Kokkinos, *Viața lui Sava* 21.31-34: τὸν θυμὸν ἀνυπόστατος ἦν καὶ μαινομένω τὸ παράπαν ἐώκει, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ μανίας τῆς ἐσχάτης ἔργα διαπραττόμενος ἦν. Κελεύει τοιγαροῦν τοῖς περὶ αὐτὸν δορυφόροις ῥάβδοις αὐτὸν ἀνηλεῶς κατακόπτειν.

62 Kokkinos, *Viața lui Sava* 21.34-38.

care curgea.⁶³ Dar acele „fiare sălbaticе” (thēriōdeis), subliniază Kokkinos, nu sunt mișcate de niciun fel de milă. Cu toate acestea, „atletul” Sava îndură toate loviturile fără a scoate vreun geamăt, până când cei care îl băteau obolesc și rămân nedumeriți.⁶⁴

Înainte de a oferi deznodământul acestei întâlniri violente dintre Sava și nobilul latin, hagiograful face o digresiune care prelungește suspansul. În aceasta, își laudă eroul printr-o comparație (synkrisis) cu cei șapte Macabei pentru răbdarea lui în suferință (asemenea unei statui) și neclintirea cu care și-a păstrat votul tăcerii. De asemenea, Kokkinos oferă o exegeză a modus operandi a lui Sava, care, deși ar fi putut evita acest conflict violent printr-o încălcare a tăcerii autoimpuse, rămâne neclintit, nedând astfel dovadă de inconsecvență (astasia) și nebunie (anoia).⁶⁵ La finalul acestui excurs, Kokkinos reia firul narativ și relatează cum niște localnici „dintre ai noștri,” adică ortodocși, dezgustați de frenezia (mania) rău-credincioșilor (kakodoxoi)⁶⁶ și condamnând nebunia (anoia) lor, îl salvează pe Sava din acel „nelegiuit măcel” (anosia sphagē). Printr-un gest care poartă ecouri ale pildei samariteanului milostiv, aceștia îl ridică pe „atletul lui Hristos” asemenea unui obiect neînsuflețit și îl duc la casele lor, unde îi spală și îngrijesc rănilor pentru mai multe zile.⁶⁷

Scena întâlnirii dintre Sava și nobilul latin reflectă o serie dintre elementele stereotipice ale imaginii latinilor în Bizanț discutate mai sus. Aceștia sunt portretizați de Kokkinos drept având următoarele trăsături: aroganță (hyperopsia)—termen folosit de trei ori în descrierea italianului, frenezie, asemănare cu „fiare sălbaticе” (thēriōdeis), lipsa compasiunii față de cel în suferință, precum și faptul că sunt rău-credincioși (kakodoxoi). Sava devine victima unei violențe nejustificate în virtutea unui act care nu lezează mai mult decât imaginea nobilului, punând astfel în evidență lipsa latinului

63 Kokkinos, *Viața lui Sava* 21.38-39: Καὶ τὰ μὲν ὅσα συνετίβητο, σάρκες δ' εἰς ἀέρα διερχομένης κατακοπόμεναι καὶ γῆ τοῖς καταρρέουσιν αἵμασιν ἐφοίνισσето.

64 Kokkinos, *Viața lui Sava* 21.39-42: τοὺς δὲ θηριώδεις ἐκέινους ἔλεος οὐ μὲνουν ἐπεισῆι τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ὁ μὲν ἀθλητῆς ἔφερεν, οὐδὲ στεναγμὸν γοῶν προῖέμενος, οἱ τύπτοντες δὲ τοῦναντίον ἠτόνουν καὶ εἰς ἀμηχανίαν ἐνέπιπτον.

65 Kokkinos, *Viața lui Sava* 21.43-67.

66 Sursele bizantine uzitează frecvent termeni precum kakodoxoi și kakopistoi pentru a-i descrie pe latini.

67 Kokkinos, *Viața lui Sava* 21.67-81.

de autocontrol și moderație, precum și infatuarea sa. Mai mult, hagiograful folosește imagini animaliere peiorative pentru a caracteriza comportamentul gărzilor care îl bat sălbatic pe Sava. Fără a face o analiză detaliată, este important de menționat faptul că există o diferență semnificativă între imaginea pe care Kokkinos o conturează latinilor și descrierea oferită musulmanilor (în original, Ismaēlitaî) în Viața lui Sava. În timp ce primii sunt complet obtuși față de comportamentul sfântului, musulmanii îi recunosc acestuia într-o oarecare măsură realizările spirituale și se alătură ortodocșilor în admirația față de el.

3.2. A doua întâlnire: Sava și (pseudo)călugării latini

După această primă întâlnire violentă cu latinii, Sava își reia peregrinările prin Cipru, păstrând tăcerea și prefăcându-se că este nebun. Într-o zi, acesta intră într-o oarecare așezare a italienilor—italieni, adaugă Kokkinos, nu doar după neam și grai, ci și după credința în Dumnezeu. Conform hagiografului, aceia întemeiaseră acolo „un fel de mănăstire și, chipurile, trăiau ca și călugări.”⁶⁸ Așadar, „făclia discernământului [Sava] intră în acea adunare a prefăcuților (hypokritai)” pentru a observa felul de viață și asceza acelora.⁶⁹ Găsindu-i la masă (probabil în timpul prânzului), Sava inconjoară trapeza în tăcere și cu evlavie și se îndreptă spre ieșire.⁷⁰ Momentul este prielnic unui gest de bunăvoință și umanitate din partea călugărilor latini, dată fiind nevoia vizibilă a lui Sava de milostenie sub formă de hrană și adăpost. Însă aceia, ca și cum ar fi jucat rolul de călugări pe o scenă de teatru, nu își împart mâncarea cu cel sărman și străin și, mai mult, îl rețin cu forța. Kokkinos subliniază și aici lipsa de compasiune a acelor italieni nemiloși și cu apucături de „fiare sălbatice” (thēriōdeis).⁷¹

68 Kokkinos, *Viața lui Sava* 24.2-5: συναγωγῆ τινι προσβάλλει τῶν Ἰταλῶν, Ἰταλῶν οὐ τὸ γένος μόνον καὶ τὴν φωνήν, ἀλλὰ καὶ τὴν περὶ Θεοῦ δόξαν αὐτὴν ἄντικρυς φροντιστηρίου σχήμα προβαλλομένων καὶ μετιόντων δῆθεν τὰ μοναχῶν.

69 Kokkinos, *Viața lui Sava* 24.5-8: Εἴσεισι τοιγαροῦν τὸ τῶν ὑποκριτῶν ἐκεῖνο συνέδριον ὃ τῆς διακρίσεως λύχνος, τίνα τὴν ἀγωγὴν καὶ τὴν ἀσκησιν οἱ προσεδρεύοντες αὐτόθι μετίασιν ἐξ ὀλίγων τινῶν ἰδεῖν ἐφίεμενος.

70 Kokkinos, *Viața lui Sava* 24.8-12.

71 Kokkinos, *Viața lui Sava* 24.12-20: ἀλλ' οἱ τὰ μοναχῶν ἐκεῖνοι καθάπερ ἐν σκηνῇ καὶ δράματι παίζοντες, βία παρ' ἑαυτοῖς κατασχόντες [...] οὐδ' αὐτῷ γοῦν τούτῳ πρὸς

La fel ca în prima întâlnire, muțenia absolută a lui Sava devine pretext al reținerii sale și vina pentru care acei „ticăloși” (hoi ponēroi) îl suspectează de furt și intruziune. Astfel, călugării îl agresează, lovindu-l de ne-numărate ori într-un mod inuman care depășește până și frenezia (mania) nobilului italian, cel de o cugetare (homophrōn) cu ei.⁷² Descrierea suferințelor lui Sava oglindește episodul anterior: călugării latini îi zdrobesc mădularele și trupul (literalmente, „carnea”), care zace întins pe pământul înroșit de sângele care îi curge șiroaie din răni. Mai mult, așa cum relatează Kokkinos într-un mod dezaprobator, nu s-au mulțumit să îl bată doar unul sau doi dintre ei, ci l-au lovit toți pe rând.⁷³ La final, trupul aproape mort a lui Sava, „asemenea unui hoit necurat, este aruncat fără milă pe pământ în afara porților de cei care sunt câini cu adevărat necurați și însetați de sânge (haimochareis).”⁷⁴ Spre deosebire de prima întâlnire, acum nimeni nu îi sare în ajutor lui Sava, cel mai probabil datorită locației izolate a acelui așezământ. Acesta este lăsat să zacă întins pe pământ, gol, abia respirând, fără ca vreun om să îi îngrijească rănilor.⁷⁵ Descrierea atacului este urmată și în acest caz de o digresiune, de altfel o caracteristică definitorie a stilului său hagiografic, în care Kokkinos explică faptul că acțiunile lui Sava sunt motivate de dragostea lui ne bună pentru Hristos și martiriu.⁷⁶ Cu toate acestea, sfântul nu suferă o moarte martirică din pricina latinilor, întrucât Dumnezeu îl salvează de această dată în mod nemijlocit, oferindu-i o însă-nătoșire miraculoasă.

4. Concluzii

Imaginea negativă creionată de Kokkinos latinilor în Viața lui Sava trebuie analizată de asemenea prin prisma etapei în care Sava se află în cursul traiectoriei sale monastice. Așadar, ambele întâlniri cu latinii au loc în perioada în care Sava îmbrățișează nebunia pentru Hristos. Caracteristic

φιλανθρωπίαν ὑποκνισθέντες τῷ τραπέζης αὐτοὶ κατ' ἐκείνην ἀπολαύειν τὴν ὄραν· ὁ δὲ καὶ τοὺς ἄγαν ἀπηνεῖς τε καὶ θηριώδεις φυσικῶς πως μεταβάλλειν οἶδε πρὸς ἔλεον [...].

72 Kokkinos, *Viața lui Sava* 24.20-25.

73 Kokkinos, *Viața lui Sava* 24.26-30.

74 Kokkinos, *Viața lui Sava* 24.30-34: [...] καθάπερ τι τῶν ἀκαθάρτων θνησιμαίων οἱ ὄντως αἰμοχαρεῖς καὶ ἀκάθαρτοι κύνες ἔξω θυρῶν ἀνηλεῶς κατὰ γῆς ῥίπτουσιν.

75 Kokkinos, *Viața lui Sava* 24.35-39.

76 Kokkinos, *Viața lui Sava* 24.40-78.

acestui mod de viață monastică și cale către sfințenie, Sava instigă în mod voit prin comportamentul său atipic (întâi printr-un gest neașteptat și apoi prin intruziunea într-un mediu ostil), cu scopul de a suferi bătăi și martiriu pentru Hristos. Cu toate acestea, se poate argumenta că maniera în care Sava alege să instige este una cu mult atenuată față de modelele prin excelență ale nebuniei pentru Hristos în Bizanț (e.g., Sfinții Simeon și Andrei cei nebuni pentru Hristos). Prin urmare, aceasta nu justifică uzul disproporționat de forță atât din partea nobilului, cât și din partea călugărilor latini, și scoate în evidență ostilitatea lor ascunsă, precum și lipsa lor de empatie, control și înțelegere. Astfel, sub condeii lui Kokkinos, comportamentul lui Sava servește atât scopul de a sublinia dorința sfântului de a îndura adversități pentru Hristos, cât și acela de a evidenția calitățile negative ale „celui-alt,” în cazul de față al latinilor.

Așa cum punctează Hinterberger, latinii nu au fost însă nici pe departe singurii care l-au supus pe Sava unor agresiuni, întrucât Kokkinos relatează că la un moment dat eroul său a fost alungat cu pietre și de către ortodocșii din Cipru.⁷⁷ Adevăratul oponent al lui Sava este prin urmare diavolul, care se folosește de diverse mijloace, incluzându-i pe latini, și de pericole fizice sau spirituale pentru a-i zădărnici acestuia drumul către Împărăția cerului. Totuși, faptul că latinii prezintă un pericol fizic la adresa lui Sava și sunt atât de ușor de instigat cu siguranță poartă ecouri ale mentalității bizantine asupra violenței percepute din partea latinilor. Mai mult, votul de tăcere al lui Sava condiționează interacțiunile sale cu latinii. Absența cuvintelor elimină posibilitatea unor schimburi dogmatice, care nu sunt de interes pentru Kokkinos nici măcar în digresiunile sale auctoriale. Pe de altă parte, tăcerea oferă un prilej ideal pentru a scoate la iveală diferențele culturale dintre cele două părți și potențialul sporit de neînțelegere. Deși îmbracă haina unui nebun pentru Hristos, nivelul atenuat de instigare cu care Sava operează scoate în evidență mai degrabă modestia, înțelepciunea și răbdarea acestuia, pe care Kokkinos le contrastează aroganței, nesăbuiței și lipsei de control ale latinilor.

⁷⁷ Vezi Kokkinos, *Viața lui Sava* 22.20-31.

FILOCALIA - MONUMENT AL SPIRITUALITĂȚII ȘI CULTURII. EVOLUȚIA ȘI IMPLICAȚIILE EI ÎN TEOLOGIA ROMÂNEASCĂ

Pr. Lect. Univ. Dr. Ștefan NEGREANU
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract

The path of living with and in God is the path of the Holy Fathers, so it is the path of the Philokalia. Paisianism, as a cradle of the Romanian Philokalia was prepared for several centuries in all three Romanian Countries. And when St. Paisius Velichikovski gave the rhythm of the new monastic lifestyle of the Neamț monastery and the surrounding area, Philokalia settled permanently in the lives and hearts of all Romanians. The next century was one of living, and less of printing the Philokalic translations in Romanian. But the twentieth century is the peak since Father Dumitru Staniloae always supported and encouraged by Father Arsenie Boca founded his monumental work of translating the writings of the Holy Fathers in Romanian. It is time to capitalize on this treasure collected and kept with much sacrifice by our Fathers.

Keywords:

Philokalia, St. Paisius Velichikovski, Father Dumitru Stăniloae, translation

Introducere

După Sf. Dionisie Areopagitul, Adevărul, Binele și Frumosul sunt numele lui Dumnezeu. De asemenea, Sfinții Părinți ne învață că versanții pe care se poate urca la vârful taboric al vederii lui Dumnezeu sunt Adevărul, Binele și Frumosul. Iar Adevărul nu mai

rămâne adevăr fără Bine și Frumos. Sf. Apostol Pavel ne învață: „dacă trăim în Duhul, în Duhul să și umblăm” (Gal. 5, 25). Această cale pe care trebuie să umblăm este a Binelui și Frumosului. Și această cale a trăirii cu Dumnezeu și în Dumnezeu, respectiv acest Bine și Frumos ni l-au tâlcuit în Biserică Sfinții Părinți. De aici rostul esențial al Filocaliei, al scrierilor Sfinților Părinți.

1. Scrieri patristice apărute în spațiul ortodox românesc înainte de Cuviosul Paisie Velicikovski

„Împletirea teologiei cu Filocalia, în Ortodoxia noastră, e o tradiție spirituală care urcă până la Sfântul Niceta, Sfântul Ioan Cassian, Teotim I și călugării sciți, care, toți, se străduiesc pentru desăvârșire. Ei au pus pe sufletul poporului român o pecete spirituală care nu se va șterge niciodată: nemurirea getică încreștinată.”¹

Ca urmare a teologiei constantinopolitane și a legăturilor cu Athosul, isihasmul și spiritualitatea filocalică în general a ispitit pe români mai ales în veacul al XIV-lea. Este cazul Sfântului Nicodim de la Tismana, Filothei de la Cozia, Gavriil Uric de la Neamțu, Ieroschimonahul Silvan de la Bistrița².

În spiritualitatea românească au fost identificate până acum două momente-cheie: secolul al XIV-lea și secolul al XVIII-lea³.

Secolul al XIV-lea este vremea reînnoirii trăirii isihaste, prin Sf. Grigorie Sinaitul. După stabilirea sa la nordul Dunării, în Bulgaria de azi, la mănăstirea Paroria, acesta a avut grijă ca învățăturile adunate și scrise de el să se răspândească la toate popoarele ortodoxe, inclusiv „celor ce se găseau dincolo de Dunăre”⁴. Începând cu acest secol, scrierile patristice s-au răspândit pe filiera Paroria, Kelifarevo (tot o mănăstire din Bulgaria), Sf. Munte Athos, în întreg spațiul răsăritean, inclusiv în Țările Române⁵.

1 Pr. Prof. Dr. Gheorghe I. Dragulin, *Tradiția filocalică la români*, <https://www.crestinortodox.ro/editoriale/traditia-filocalica-romani-70359.html>

2 Pr. Prof. Dr. Gheorghe I. Dragulin, *Tradiția filocalică la români*.

3 Mitropolitul Serafim, *Isihasmul. Tradiție și cultură românească*, Editura Anastasia, București, 1994, p. 17.

4 Mitropolitul Serafim, *Isihasmul. Tradiție și cultură românească*, p. 52.

5 Pr. Ioan Aparascăi, *Centrele monahale paisiene – școli de traduceri patristice*, <https://doxologia.ro/centrele-monahale-paisiene-scoli-de-traduceri-patristice>

Însă scrierile nu ar fi rămas în conștiința monahală și a poporului, dacă nu ar fi existat oameni care să le dea viață prin chiar viața lor. Astfel de oameni au adus suflul isihast în Țările Române în secolul al XIV-lea. Este vorba de Sf. Nicodim, care a ctitorit mai multe lăcașuri monahale: Vodița, Tismana și Prislopul.

În același timp cu trăirea isihastă, monahii din principalele vetre monahale din Țările Române au avut o preocupare constantă de a procura și copia texte patristice. Un autor spunea că

„închinarea a zeci de mănăstiri din Țările Române unor mănăstiri athonite, începând cu secolul al XVI-lea a dus la numeroase schimburi de cărți și manuscrise până în secolul al XIX-lea”⁶.

Iată câteva dintre centrele monahale care au dezvoltat o adevărată tradiție de manuscrise patristice:

În Țara Românească: Cozia (cu texte în slavonă din secolul al XV-lea și traduceri din secolele XVII-XVIII)⁷; Bistrița (din secolul al XVI-lea centru de copiiști și traducători ai textelor patristice slavone și grecești)⁸; Snagov (în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea sunt atestate traduceri și tipărituri)⁹.

În Moldova: Neamț (școală de copiiști în secolul al XV-lea și de traducători de texte patristice în secolele XVII-XVIII)¹⁰; Secu (în secolul al XVII-lea, Varlaam, viitorul mitropolit al Moldovei, a tradus Scara și alte cărți)¹¹.

Până și în înstrăinata și încercata Transilvanie există dovezi ale unor scrieri patristice: la Peri – Maramureș s-au descoperit cele mai vechi traduceri de texte sfinte (secolul al XV-lea)¹²; iar la Sâmbăta de Sus în secolul al XVIII-lea se copiau texte patristice¹³.

În cadrul acestei literaturi isihaste sau de inspirație isihastă, punctăm apariția în spațiul românesc, până în secolul al XVIII-lea a unor opere care

6 Mitropolitul Serafim, *Isihasmul. Tradiție și cultură românească*, p. 96.

7 Mitropolitul Serafim, *Isihasmul. Tradiție și cultură românească*, p. 67.

8 Mitropolitul Serafim, *Isihasmul. Tradiție și cultură românească*, p. 68.

9 Mitropolitul Serafim, *Isihasmul. Tradiție și cultură românească*, p. 80.

10 Mitropolitul Serafim, *Isihasmul. Tradiție și cultură românească*, p. 71.

11 Mitropolitul Serafim, *Isihasmul. Tradiție și cultură românească*, p. 76.

12 Mitropolitul Serafim, *Isihasmul. Tradiție și cultură românească*, p. 87.

13 Mitropolitul Serafim, *Isihasmul. Tradiție și cultură românească*, p. 88.

surprind prin profunzimea tematicii și prin numeroasele cuvinte preluate de la Sf. Părinți. Un monument de gândire filocalică și nu numai este scrierea lui Neagoe Basarab, Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Teodosie. Această lucrare de început de secolul al XVI-lea se inspiră și din Părinți ai Bisericii precum: Ioan Gură de Aur, Ioan Scărarul, Grigorie Teologul, Efrem Sirul, Maxim Mărturisitorul, Eftimie de Târnovo¹⁴. Urmează nume la fel de importante în cultura religioasă, dar și laică a românilor: Dosoftei, Varlaam, Nicolae Milescu, Dimitrie Cantemir.

Cum a fost cu puțință această efervescență spirituală în perioada secolelor XIV-XVIII? Un autor remarca faptul că „spațiul românesc a fost câmpul în care a continuat în cea mai deplină formă concepția răsăriteană despre Biserică și Stat”¹⁵, domnitorii ajutând constant și neîntrerupt cu danii centrele monahale. Rezultatul a constat în faptul că

„în mănăstiri se întrunesc și se afirmă cei mai de seamă cărturari ai vremii: copiiști de cărți și miniaturişti, autori de scrieri originale literare și istoriografice, traducători și tipografi, personalități proeminente în istoria culturii românești care, cu toții împreună, au contribuit din plin la evoluția cărții și a mentalității autohtone, la fondarea literaturii naționale, la statornicirea și dezvoltarea limbii române literare”¹⁶.

Lingvistic vorbind, paisianismul era pregătit deja cu cel puțin un secol înainte, întrucât

„de la spătarul Nicolae Milescu și mitropolitul Dosoftei, cultura română dispunea deja de mai bine de un secol de veritabili eleniști și părăsise intermediarul slavon pentru a traduce textele direct din limba greacă”¹⁷.

Începutul secolului al XVIII-lea reprezintă pentru Rusia întoarcerea spre Occident, prin Petru cel Mare și urmașii săi, fapt ce a dus la desconsiderarea vieții monahale. Urmarea acestei politici a fost migrarea multor călugări și sihaștri spre pământuri mai prielnice vieții isihaste. Între rușii

14 Mitropolitul Serafim, *Isihasmul. Tradiție și cultură românească*, p. 101.

15 Pr. Ioan Aparascăi, *Centrele monahale paisiene – școli de traduceri patristice*.

16 Valentina Pelin, *Paisianismul în contextul cultural și spiritual sud-est și est european*, Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 54.

17 Valentina Pelin, *Paisianismul în contextul cultural și spiritual sud-est și est european*, p. 88.

care au plecat din patria natală și s-au așezat în Moldova, cel care și-a pus amprenta cel mai puternic asupra Ortodoxiei a fost starețul Vasile de la Poiana Mărului. Pentru Sf. Vasile, literatura patristică era o hrană zilnică obligatorie, cu atât mai mult cu cât la Poiana Mărului exista o bogată bibliotecă de manuscrise slavone și române¹⁸. Acolo se copiau și se citeau texte din Sf. Vasile cel Mare, Simeon Noul Teolog, Anastasie Sinaitul, Petru Damaschinul¹⁹. Starețul Vasile a îmbinat în mod fericit mistica și asceza, ajungând pe de o parte, „cel mai profund cunoscător al literaturii ascetice și a misticii bizantine traduse în slavă din vremea sa”²⁰, iar pe de alta „primul dacăl al rugăciunii minții din Răsăritul ortodox, în timpurile moderne”²¹. Toate aceste scrieri erau practic o Filocalie în fază incipientă, un corpus de cărți patristice existente individual, însă legate toate prin trăirea monahilor în conformitate cu conținutul lor.

2. Perioada Paisiană

Pe acest teren bine pregătit și gata însământat a venit Sf. Paisie, din aceeași Rusie frământată de ideile iluministe și seculariste ale vremii.

Născut în familia unui preot din Poltava, în Ucraina, în anul 1722 (deci în plină domnie a țarului iluminist și pro-occidental Petru cel Mare), sfântul a fost dat de mama sa la studii la Academia Teologică din Kiev. Acolo s-a lovit de laicizarea puternică a învățământului. În timpul studiilor a stat multă vreme la Lavra Pecerska, fapt care i-a rănit inima spre viața monahală și i-a întărit distanțarea de cursurile aride și neinteresante de la Academie²². La Pecerska l-a cunoscut pe mitropolitul Antonie al Moldovei, refugiat în 1739 din calea turcilor. Asistând la Sf. Liturghie în română, Sf. Paisie mărturisește:

18 Dario Raccanello, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile Starețului Vasile de la Poiana Mărului*, Deisis, Sibiu, 1996, p. 53.

19 Dario Raccanello, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile Starețului Vasile de la Poiana Mărului*, p. 59.

20 Dario Raccanello, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile Starețului Vasile de la Poiana Mărului*, p. 58.

21 Dario Raccanello, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile Starețului Vasile de la Poiana Mărului*, p. 59.

22 Paisie de la Neamț, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, Deisis, Sibiu, 2015, p. 126.

„De atunci a început să se nască în inima mea o mare dragoste pentru această binecuvântată limbă moldovenească și pentru poporul și țara aceasta ocrotită de Dumnezeu și tot mai mult se aprindea în sufletul meu dorința de a intra în monahism în țară străină.”²³

Din Autobiografia sa vedem că scrierile sfinților au fost un adevărat fir roșu al vieții sale. De mic, fiind în casă preotească, a fost încurajat și a găsit bucurie în citirea Sf. Scripturi și a unor cărți precum: Viețile sfinților, scrierile Sf. Efrem și Dorotei și Mărgăritarul Sf. Ioan Gură de Aur²⁴. După fuga de la Academie și așezarea în prima mănăstire (în apropierea Cernigovului), va primi ascultarea să citească Scara, iar după citire mărturisește că „m-am hotărât, pentru folosul de totdeauna al sufletului meu, să o copiez”²⁵.

Trecerea graniței în Moldova îl pune în fața unei lumi duhovnicești la care râvnise ani de zile. În toate schiturile și mănăstirile unde poposește, părinții citeau și copiau scrierile patristice (unii le vindeau apoi pentru a putea trăi²⁶). Or, Sf. Paisie pentru această își lăsase meleagurile natale, pentru că în Moldova era foarte vie tradiția patristică răsăriteană²⁷. La Dălhăuți se pune sub ascultarea Cuv. Vasile, despre care spunea că era

„neîntrecut și fără egal între toți în înțelegerea dumnezeieștilor Scripturi, a învățăturilor de Dumnezeu-purtătorilor Părinți”²⁸.

Anii care urmează reprezintă o căutare permanentă. Ajunge în Sf. Munte și acolo își ia drept povățuitori pe Sf. Părinți din veacurile de dinaintea sa, ajungând să strângă în jurul său ucenici de același cuget cu el și

„descoperind fiecăruia dintre ei puterea sfintei ascultări prin Sf. Scriptură și învățăturile Sf. Părinți”²⁹.

23 Paisie de la Neamț, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, p. 125.

24 Paisie de la Neamț, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, p. 108.

25 Paisie de la Neamț, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, p. 144.

26 Paisie de la Neamț, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, p. 196.

27 Dario Raccanello, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile Starețului Vasile de la Poiana Mărului*, p. 56.

28 Paisie de la Neamț, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, p. 202.

29 Paisie de la Neamț, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, p. 233.

După cum spunea un autor,

„studiul neîncetat, ziua și noaptea, al Scripturilor și al scrierilor patristice este răspunsul lui Paisie la lipsa de povățuitori duhovnicești experimentați.”³⁰

Întoarcerea în Moldova și așezarea întâi la Dragomirna, iar apoi la Secu și în final la Neamț, reprezintă cea mai importantă etapă a lucrării sfântului. Obștea sa sporește an după an. El impune un chip de viețuire cu o bază patristică:

„În chiliile lor, frații trebuiau să citească cărțile de Dumnezeu-purtătorilor Părinților noștri și să țină rugăciunea minții”³¹.

În sprijinul acestei vieți și „socotind că orice lucru nepredat scrisului trece cu totul în uitare”³², starețul Paisie începe o lucrare de traducere care își va pune amprenta asupra teologiei și spiritualității ortodoxe pentru următoarele două secole. Traducerile slavone nu îl mulțumesc, întrucât sunt pline de greșeli și inadvertențe. Ca atare, împreună cu un grup de traducători bine pregătiți și cu experiență, începe munca de traducere a scrierilor Sf. Părinți din greaca veche în slavonă și românește. El însuși s-a făcut ucenic al unuia dintre talmăcitori pentru a învăța limba marilor sfinți teologi ai Bisericii. În Viața sa se spune că:

„toată noaptea traducea din greaca veche în slavonă cărți ale Părinților și de teologie, care nu erau până atunci pe limba noastră.”³³

În Biblioteca Academiei Române s-a descoperit un manuscris de proveniență constantinopolitană, scris până în anul 1453, care se pare că a fost adus de Sf. Paisie din Athos și care a fost tradus în limba română la Dragomirna³⁴. Această traducere, terminată în anul 1769, a rămas în manuscris și poartă numele de Filocalia de la Dragomirna. Ea este o antologie

30 Valentina Pelin, *Paisianismul în contextul cultural și spiritual sud-est și est european*, p. 87.

31 Paisie de la Neamț, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, p. 248.

32 Paisie de la Neamț, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, p. 105.

33 Paisie de la Neamț, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, p. 255.

34 Pr. Ion Andrei Tarlescu, *Un manuscris al obștii Paisiene de la Dragomirna, unul din izvoarele Filocaliei scrise pentru romani*, <https://www.crestinortodox.ro/reportaj/un-manuscris-obstii-paisiene-la-dragomirna-izvor-filocaliei-140750.html>

de 626 de pagini cu texte patristice despre rugăciunea lui Iisus, fiind o precursoare a Filocaliei Sfântului Nicodim Aghioritul, publicată în anul 1782 la Veneția și a volumului Dobrotoliubie tradus în slavonă de Sf. Paisie de la Neamț și publicat în anul 1793.

La Neamț, munca de traducere a continuat la fel de susținut, Sf. Paisie ocupându-se de tâlmăcirea în slavonă, întrucât nu erau prea mulți eleniști care să o cunoască. Starețul

„lucra și mai tare la noi tâlmăciri de cărți și la corectarea celor vechi, pentru a le lăsa spre folosul și învățătura noastră”³⁵.

Este interesant de observat străduința Sf. Paisie pentru a tipări culegerea de traduceri filocalice în slavonă, pe pământ rusesc. Poate pentru că starețul înțelegea necesitatea urgentă a acestei lucrări pentru popoarele slave ortodoxe, lipsite de comoara cea tainică a Ortodoxiei, în vreme ce românii avuseseră neîncetat contact cu textele patristice prin manuscrisele care au circulat în toată perioada secolelor XV-XVIII.

Munca de traducător a Sf. Paisie nu a fost una pur lingvistică și teoretică. Însuși starețul îi învață pe ucenicii săi rostul citirii scrierilor patristice:

„De veți avea osârdie în citirea cărților Părinților și veți lua aminte la învățătura din ele, atunci va fi între voi ascultare, pace, un singur gând și iubire întreolaltă și soborul nostru va dăinui cât va voi Domnul... dar dacă vă veți depărta de cititul cărților Sf. Părinți, atunci el se va surpa în curând și nu va mai rămâne piatră pe piatră”³⁶.

După cum observa Nichifor Crainic, esența paisianismului

„este eminentemente mistică. Ea constă din ridicare spiritului monahal de la nivelul obișnuit al psalmodiei la înălțimea sublimă a contemplației. Studiu nu în înțelesul de simplă satisfacție a curiozității teologice..., ci de adâncă pregătire a intelectului pentru contemplație”³⁷.

35 Paisie de la Neamț, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, p. 300.

36 Paisie de la Neamț, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, p. 301.

37 Nichifor Crainic, *Sfințenia – împlinirea umanului* (Curs de Teologie mistică), Trinitas, Iași, 1993, p. 146.

3. Moștenirea Paisiană imediată - mijlocul secolului al XIX-lea

♦ Traducătorii – ucenici direcți ai Sf. Paisie

Încă din timpul vieții sale, Sf. Paisie a rânduit doi monahi, unul rus și unul moldovean să meargă la București, la Academia Sf. Sava și să învețe limba greacă pentru a putea traduce. Sf. Paisie a tradus în slavonă pentru că nu avea decât încă un monah să îl ajute, pe când cunoscătorii și traducătorii români erau mai mulți: Macarie, Ilarion, Gherontie, Ștefan, Isaac³⁸.

Iată cum îi prezintă însuși Sf. Paisie pe doi dintre cei mai buni ucenici și eleniști ai obștii sale:

„Lucrarea mea, am început în chipul următor: în vederea insuficienței lexiconale, precum și neexperienței mele, am luat ca fir conducător pentru mine traducerea cărților Sfinților Părinți din limba greacă veche în cea moldovenească, făcută de iubiiții noștri frați: ieromonahul Macarie și dascălul Ilarion, oameni învățați și experienți în traducerea de cărți. O parte a acestei traduceri era făcută de fratele Macarie, parte în Sfântul Munte Athos, parte în Dragomirna; asemenea și părintele Ilarion se ostense cu traducerea sa în obștea noastră. Luând traducerile lor, după socoteala mea, ca neîndoielnic bune, am început să îndrept cărțile slavone, călăuzindu-mă de traducerea lor și urmând textul grecesc...”³⁹.

Arhimandritul Macarie Dascălul a tradus Omiliile Sf. Macarie Egipteanul (tipărite la București în 1775), scrierile Sf. Isaac Sirul (tipărite în 1819), ale Sf. Antonie cel Mare, Grigorie Sinaitul, Teodor Studitul, Petru Damaschinul. În același timp au fost redactate manuscrisele ierom. Ilarion, respectiv cărțile Sf. Calist al Constantinopolului și Hexameronul Sf. Vasile cel Mare. Ierom. Gherontie (îndrumătorul, prietenul și împreună-traducătorul Sfântului Gheorghe de la Cernica pe timpul șederii lor la Neamț) a tălmăcit în română din Sf. Ioan Damaschin și Fer. Augustin (cărți tipărite la Iași 1806 și la Neamț -1814). Schimonahul Isaac a tradus Scara Sf. Ioan Scărarul, tipărită în 1814⁴⁰ și scrieri ale Sf. Simeon Noul Teolog⁴¹.

38 Paisie de la Neamț, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, p. 286.

39 Pr. Ioan Aparascăi, *Centrele monahale paisiene – școli de traduceri patristice*, <https://doxologia.ro/centrele-monahale-paisiene-scoli-de-traduceri-patristice>

40 Paisie de la Neamț, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, p. 288.

41 Pr. Ioan Aparascăi, *Centrele monahale paisiene – școli de traduceri patristice*.

♦ Mitropoliții Veniamin Costachi (1803-1846) - Moldova și Grigorie Dascălușul (1823-1834) - Țara Românească

Activitatea cea mai vrednică de pomenit a mitropolitului Veniamin Costachi a fost cea de traducător și tipăritor a numeroase cărți patristice și de ritual. În această privință rămâne fără egal în istoria Bisericii moldovene. Cele două tipografii, întemeiate de el la Mănăstirea Neamț și Mănăstirea „Sfinții Trei Ierarhi” din Iași, cu greu reușesc să tipărească cele aproape o sută cincizeci de titluri de cărți originale și traduceri din limbile greacă și slavonă, făcute de el și de „dascălii” de la Neamț.

Mitropolitul Veniamin constata cu durere o stare care nu ne este necunoscută, nouă celor de peste două veacuri:

„Cine în ziua de astăzi se îndeletnicește cu citirea Sf. Scripturi, ca să poată cunoaște ce este Dumnezeu, ce este lumea și ce este omul? ... Mai tot tineretul veacului acestuia, lipsit de toată știința creștineștilor învățături, s-a abătut la netrebnice îndeletniciri, la basme și la tot felul de zădărnicii, din care izvorăsc toată călcarea de lege și nebagărea de seamă a poruncilor.”⁴²

Sfântul Ierarh Grigorie Dascălușul „s-a dat spre ucenicie la preafericitul părinte Paisie Velicikovski și din mâinile lui a primit și chipul îngeresc și cu a lui părintească alegere s-a hirotonit și ierodiacon, schimbându-i-se numele în Grigorie și alegându-și ca stareț și părinte duhovnicesc pe Gherontie”, fiind îndemnat de acesta să traducă diverse opere ale Sfinților Părinți⁴³. Din mintea și inima sa au ieșit primele tălmăciri românești ale Tratatului despre preoție al Sfântului Ioan Gură de Aur și Cuvântul pentru preoție al Sfântului Grigorie Teologul. După ce a fost ales mitropolit al Țării Românești, pe lângă marea lucrare de reformare a învățământului și de reînnoire a vieții monahale pe baza învățăturilor Sf. Părinți, Sf. Grigorie a continuat munca de traducere, din scrierile Sf. Grigorie Palama, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Casian Romanul, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Simeon Noul Teolog, Fer. Augustin și alții⁴⁴.

42 Arhim. Ioanichie Bălan, *Patericul românesc*, Ed. Mănăstirii Sihăstria, 2011, p. 394.

43 Pr. Adrian Agachi, „Sfântul Grigorie Dascălușul, Mitropolitul Țării Românești”, ziarul *Lumina*, 2009, <https://ziarullumina.ro/documentar/sfantul-grigorie-dascalu-mitropolitul-tarii-romanesti-cat-avem-vreme-sa-lucram-cele-bune-43014.html>

44 Arhim. Ioanichie Bălan, *Patericul românesc*, Ed. Mănăstirii Sihăstria, 2011, p. 374.

„Numai atât voiesc să trăiesc, cât să ajuterez Pravoslaviei și neamului și fraților, ca să poată cu înlesnire prin învățăturile sfinților să dobândească bunătățile cele veșnice.”⁴⁵

♦ **Obștea nemțeană și paisienii din altă mănăstiri**

Stareții care au urmat Sf. Paisie la cârma mănăstirii Neamț au încercat să păstreze atât rânduiala monahală, cât și duhul paisian, încurajând tipărirea și mai ales citirea cărților Sfinților Părinți. Amintim câteva nume: Ilarie, Dometian, Neonil Buzilă, Timotei.

Pe lângă aceștia, din duhovnic în ucenic, duhul paisian a trecut Milcovul, așezându-se în Țara Românească prin obștile de la Cernica și Căldărușani, revigorate de Sf. Gheorghe de la Cernica, iar mai apoi de Sf. Calinic și Sf. Irodion de la Lainici.

Secularizarea averilor mănăstirești din timpul lui Cuza a redus numărul monahilor din mănăstiri și râvna pusă în inimi de Sf. Paisie. Însă schiturile și sihaștrii care viețuiau pe lângă acestea au continuat în duhul filocalic și isihast: Sf. Iosif de la Văratec, Sf. Irinarh Roseti, duhovnicul Ioasaf, arhim. Neofit Eliade⁴⁶.

În același timp, românii au redescoperit Sf. Munte și, prin ctitorirea mănăstirii Prodromu și a schitului Sf. Ipatie, s-au așezat acolo tot mai mulți monahi din aceste părți, care au început să citească scrierile Sf. Părinți și să viețuiască după trăirea isihastă a acestora (ieroschim. Iustin, ctitorul Prodromului, ieroschim. Orest, ieroschim. Ilie Vulpe, Nectarie protopsaltul).

La cumpăna dintre veacuri și mai ales în prima jumătate a secolului al XX-lea, viețile oamenilor au fost luminate de obștile de la Secu și Sihăstria Neamț, prin marii părinți duhovnicești: Ioanichie Moroi, Vichentie Mălău, Antim Găină, Paisie Olaru, Cleopa Ilie.

♦ **Filocalia de la Prodromu**

În acest duh de renaștere patristică se înscrie și una dintre cele mai mari opere de restaurare a scrierilor Sf. Părinți, realizată de părinții de la mănăstirea Prodromu. Aceștia, sprijiniți de episcopul Gherasim Safirin al

45 Arhim. Ioanichie Bălan, *Patericul românesc*, p. 375.

46 Arhim. Ioanichie Bălan, *Patericul românesc*, p. 400 și urm.

Râmnicului, au dus la bun sfârșit în anul 1922 alcătuirea dactilografiată a primei Filocalii românești, cunoscută astăzi sub denumirea Filocalia de la Prodromu. Monahii prodromiți nu au avut acces direct la Filocalia de la Neamț și au refăcut, din manuscrise, întreaga primă parte adunată de monahii paisieni. Apoi au adunat și traduceri vechi ce formau a doua parte, iar cele netraduse, au fost traduse atunci⁴⁷.

În Filocalia de la Prodromu au fost adăugate scrieri ale Sf. Nil Sorski, Dimitrie al Rostovului, Vasile de la Poiana Mărului și chiar Ioan de Kronstadt.

Această Filocalie, deși netipărită la vremea dactilografierii ei, face trecerea de la Filocalia paisiană, la Filocalia părintelui Stăniloae, care le-a consultat pe toate. Ea a fost redescoperită de Virgil Cândea în 1997 și tipărită după aproape 100 de ani, timp în care manuscrisul dactilografiat a circulat mult în mediul monahal athonit, fiind citit de călugării români, din generație în generație⁴⁸.

♦ **Părintele Arsenie Boca, ctitor de frunte al Filocaliei din secolul al XX-lea**

Părintele Arsenie ne dezvăluie felul în care s-a pregătit traducerea Filocaliei de către părintele Stăniloae: el a stat în anul 1939 câteva luni în Sf. Munte, unde

„lucram cu Porfirie și Dometie de la chilia Sfântul Ipatie, dar primisem ascultarea de la Părintele Arsenie Mandrea, starețul Prodromului. Pentru mine era un fel de plată sau troc ca să mi se îngăduie să copiez din biblioteca bogată în manuscrise pe Părinții Filocaliei. Era o misiune pe care am primit-o de la Vlădica Nicolae Bălan și de la Părintele Profesor Dumitru Stăniloae.”⁴⁹

47 Virgil Cândea, *Filocalia în literatura română veche, Studiu introductiv la Filocalia (de la Prodromu)*, Universală, București, 2001, p. 15.

48 Virgil Cândea, *Filocalia în literatura română veche*, p. 13.

49 <https://www.ganduridinierusalim.com/o-intamplare-minunata-a-parintelui-arsenie-boca-in-sfantul-munte/>

Sfântul Ardealului fusese atins, ca student, de prelegerile părintelui Stăniloae și ale lui Nichifor Crainic, care l-au făcut să prețuiască scrierile Sf. Părinți, iar scurta viețuire în Athos i-a dăruit trăirea de foc a acestora.

♦ Primele volume filocalice postbelice

Proiectul traducerii Filocaliei a fost inițiat de către părintele Dumitru Stăniloae în vremurile grele ale războiului și a fost dat spre tipar în anii și mai zbuțumăți ai instaurării regimului comunist.

El mărturisește că

„în fața minunii care se realizează prin tipărirea acestei cărți în vremuri atât de grele, am simțit cu adevărat ceea ce a spus Apostolul: Când slăbesc, atunci sunt tare (II Corinteni 12, 10). Cu adevărat puterea lui Dumnezeu întru neputințe se arată.”⁵⁰

Care a fost însă motorul care l-a făcut să pornească la săvârșirea unei asemenea lucrări? Tot cuvintele sale sunt cele mai lămuritoare: „La noi, în ultima jumătate de veac s-au împruținat izvoarele patristice, menite să dea o substanță mai precisă și mai specific ortodoxă predicii și trăirii creștine. Vorbim despre Dumnezeu cu multă simțire, cunoaștem destul de bine dogmele credinței noastre și spunem multe generalități interesante despre ortodoxia noastră. Dar toate acestea nu știm îndeajuns cum să le prefacem metodic în valori practice, în puteri care să ne transforme din zi în zi.”⁵¹ Această lipsă l-a făcut conștient de urgența traducerii și tipării Filocaliei, nu doar pentru mediile monahale, ci și pentru toți credincioșii. Între anii 1946-1948 s-au tipărit primele patru volume, urmând întreruperea proiectului prin instaurarea deplină a regimului comunist, iar în 1958, prin arestarea părintelui Stăniloae, alături de membrii Rugului Aprins. Într-unul din volume trec de cenzura comunistă mulțumirile adresate de traducător celor care l-au sprijinit în mod deosebit: părintele Arsenie de la Sâmbăta de Sus, numit ctitor de frunte al Filocaliei românești, mitropolitul Nicolae Bălan, episcopul Nicolae Popovici și chiar părintele Ilarion Felea, ca reprezentant al episcopului Andrei Magieru⁵².

50 *Filocalia*, vol. II, Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1947, p. 6.

51 *Filocalia*, vol. I, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană” SA, Sibiu, 1947, p. VIII.

52 *Filocalia*, vol. II, p. 6.

După ieșirea din închisoare (unde a continuat să facă Filocalia cunoscută celorlalți prin viu grai), deși părea o utopie, părintele Stăniloae începe lupta cu autoritățile și cu cenzura pentru a putea edita și celelalte volume ale Filocaliei.

„Aproape zilnic se ducea la Departamentul Cultelor, organul de control al statului socialist împotriva Bisericii, militând și argumentând pentru reînceperea tipăririi Filocaliei”.⁵³

„A fost un război al cuvintelor, un duel lung, unde cine ceda primul pierdea. Miza era acuratețea textului filocalic și a notelor explicative. După luni de zile, aproape că trecuse un an, volumul cinci a primit ceea ce se numea „Bun de tipar”.⁵⁴

După acest volum greu născut, au urmat altele în număr de cinci, până în anii 80. Editarea ultimelor două volume s-a săvârșit după 1989, părintele Stăniloae apucând să vadă tipărită toată seria filocalică românească, înainte de a adormi în Domnul.

Ce a însemnat Filocalia tradusă de părintele Stăniloae în acea perioadă de jertfă și suferință? „O fereastră deschisă larg pentru libertatea de credință”.⁵⁵ Dar a mai însemnat ceva, și anume redescoperirea unei lumi pe care unii au dorit-o uitată, iar alții au obturat-o scolastic:

„Sf. Părinți sunt maeștri neîntrecuți într-o știință pe care noi am lăsat-o să ne fie răpită, în știința sufletului, care e cea mai scumpă realitate după Dumnezeu și cunoștința aceasta a lor ne-o pun la dispoziție în aceste scrieri.”⁵⁶

53 Dumitru Horia Ionescu, *Filocalia Părintelui Stăniloae la 70 de ani de apariție. Sfințenie și curaj*, <https://doxologia.ro/puncte-de-vedere/filocalia-parintelui-staniloae-la-70-de-ani-de-aparitie-sfintenie-curaj>

54 Dumitru Horia Ionescu, *Filocalia Părintelui Stăniloae la 70 de ani de apariție. Sfințenie și curaj*.

55 Dumitru Horia Ionescu, *Filocalia Părintelui Stăniloae la 70 de ani de apariție. Sfințenie și curaj*.

56 *Filocalia*, vol. I, p. IX.

• Rugul Aprins

Denumită și gruparea „Rugului Aprins”, grupul de la mănăstirea Antim se formează treptat, mai ales din 1945. La baza acestei organizații se află întâlnirea vizionarului Al. Teodorescu – viitorul ieroschim. Daniil Sandu Tudor, poet eseist de renume, cu Ioan Kulighin, duhovnicul mitropolitului Nicolae al Rostovului, care se refugiase în România în noiembrie 1943, unde rămâne la Cernica până la finele anului 1946. În ianuarie 1947, părintele Ioan este arestat și condamnat la 10 ani de muncă silnică și trimis în URSS, unde i se pierde urma⁵⁷. Părintele Ioan fusese monah la vestita mănăstire Optina și venea de acolo cu duhul părinților paisieni. El i-a învățat pe românii de la Rugul Aprins învățătura despre rugăciune pe care o primise de la stareții Optinei, deci, indirect de la Sf. Paisie. Astfel s-a împlinit cuvântul patristic care îndeamnă: fă binele și aruncă-l în mare și vor trece anii și el se va întoarce înapoi însutit. Însutit într-adevăr și poate chiar înmiit s-a întors, căci din fântâna filocalică s-au adăpat și mărturisitorii din temnițele comuniste. Iadul de la Pitești (dar și celelalte locuri de detenție) a putut fi trecut doar de cei care au plinit în viața lor învățătura Sfinților Părinți.

Concluzii

După cum cuvântul Mântuitorului către Sfântul Siluan Atonitul ”Stai cu mintea în iad și nu deznădăjdui” constituie un mesaj divin adresat omului contemporan în întunericul lipsei de sens a grijilor, a goanei după plăcere și a fugii de durere, la fel putem spune că lucrarea și lupta duhovnicească și filocalică a Sfântului Paisie Velicikovski și a urmașilor săi în duh filocalic constituie pentru omul modern și post-modern o soluție minunată pentru depășirea uriașului impas al diluării autorității în ceea ce privește lumea, iar pentru cei credincioși în contextul rării și chiar al ruperii firului de aur al filiației duhovnicești și al marilor sfinți părinți învățători el dă o minunată dezlegare. Sfântul Paisie a căutat o parte mare din viața sa un părinte duhovnicesc care să-și învețe ucenicii ceea ce descoperea în scrierile filocalice - trăirea mistică filocalică, și nu a găsit. Această lipsă a plinit-o prin cunoașterea, citirea și împlinirea scrierilor filocalice (descoperite și traduse) atât de către el cât și de ucenicii săi și prin părtășia duhovnicească și de învățare cu frații săi întru căutare și trăire. Modelul dezlegării acestui impas, izvodit de Cuviosul Paisie ni se îmbie și nouă, celor care trăim în lumea post-modernă.

⁵⁷ *Cuviosul Ioan cel Străin (din arhiva Rugului Aprins)*, ed. alcătuită de prof. Gheorghe Vasilescu, Editura Anastasia, București, 1999, p. 47.

RĂSPÂNDIREA CULTURII ROMÂNEȘTI ÎN BANAT PRIN TIPOGRAFIILE BISERICEȘTI DE LA ARAD ȘI CARANSEBEȘ (1879-1918)

Pr. Lect. Univ. Dr. Daniel ALIC
Universitatea „Eftimie Murgu”, Reșița

Abstract

In the second half of the 19th century and up to the Great Union, the Dioceses from Sibiu, Arad and Caransebeș were the most prolific institutions that disseminated the Romanian national culture in Transylvania and Banat. In the Romanian west, the bishoprics of Arad and Caransebeș represented two pillars of the Romanian spiritual and cultural development. From 1879, in Arad, respectively from 1885, in Caransebeș, when the ecclesiastic typographies were founded, a selfless endeavor for disseminating the Romanian culture was proven by printing and spreading numerous school books, periodical publications, magazines, history and literature books, many of them written by the Romanian authors outside the Carpathian arch. In this way, the national consciousness and the feeling of unity were strengthen in Banat.

Keywords:

Printing Press, Culture, Church, Publications, Banat

Așezarea culturală a românilor din Banat s-a făcut, ca dealtfel și în celelalte provincii românești, prin instituțiile bisericești care au su-pravegheat destinele spirituale comunităților. Fie că vorbim despre eparhii sau proptopiate, mănăstiri sau parohii, acestea au avut un rol important în viața duhovnicească a credincioșilor și în exprimarea lor națională și culturală. Pentru Transilvania și Banat, contextul național politic de la jumătatea secolului al XIX-lea a statornicit o nouă etapă în devenirea

lor religioasă și etnică a românilor. Solicitățile de autonomie bisericească pe criterii etnice, făcute de clerul ortodox, avându-l în frunte pe Ierarhul Andrei Șaguna și de elitele culturale românești în perioada 1848-1864, nu au rămas fără urmări.¹ În 24 decembrie 1864 s-a reînțemeiat Mitropolia Transilvaniei, eparhii sufragane fiindu-i Episcopia Aradului și, mai apoi, Episcopia Caransebeșului (înființată prin Diploma imperială din 6 iulie 1865).² Având în vedere că până în anul 1865 destinele spirituale ale românilor din Banat au fost conduse de episcopi sârbi (care deseori s-au împotrivit dezvoltării istorice firești a comunităților ortodoxe românești în granițe etnice), pentru românii bănățeni, cele două episcopii rânduite în matca lor firească ca eparhii românești au definit deopotrivă identitatea confesională și cea culturală a credincioșilor pe care i-au avut sub oblăduire.³

O modalitate extrem de eficace în răspândirea informațiilor bisericești și cultural-naționale s-a dovedit tiparul, iar cele două eparhii de la Arad și Caransebeș au făcut eforturi mari pentru a începe o activitate tipografică susținută. Fiind mai veche și mai întinsă ca teritoriu, Episcopia Aradului și-a întemeiat prima tipografie în anul 1879. Până atunci, publicația eparhială Biserica și Școala (apărută din anul 1877) și celelate acte care răspândeau în teritoriu informația administrativ-bisericească s-au multiplicat în tipografiile particulare din orașul Arad.⁴

Tipografia Episcopiei Aradului a fost cumpărată de episcopul Ioan Mețianu⁵ și donată eparhiei. Inițial a tipărit doar periodicul de presă eparhial, Biserica și Școala, cu timpul devenind, așa cum se prevedea la începuturile ei: „un însemnat stabiliment literar, un adevărat focar din care, prin

1 Episcop Lucian Mic, *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române din Banat cu Biserica Ortodoxă Sârbă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Editura Presa Universitară Clujeană/ Editura Episcopiei Caransebeșului, Cluj Napoca/Caransebeș, 2013, p. 109-164.

2 Nicolae Popea, *Vechea mitropolie ortodoxă română a Transilvaniei, suprimarea și restaurarea ei*, Sibiu, 1870, p. 225-226.

3 Gheorghe Naghi, *Continuitatea ideilor pașoptiste în mișcarea petiționară românească*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 10-12/1979, p. 678.

4 Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1706-1918)*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2006 p. 354.

5 Episcop al Aradului (1875-1898), arhiepiscop al Sibiului și mitropolit al românilor ortodocși din Transilvania și Ungaria (1899-1916). Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, Editura Andreiană, Sibiu, 2014, p. 381.

diferite opuri, se va răspândi lumina în dieceză și în alte părți române”.⁶ Scopul declarat de la înființare a fost cu precădere orientat spre răspândirea literaturii române pentru că tipografiile bisericesti au fost întotdeauna

„acel factor însemnat prin care s-a conservat limba și s-a susținut unitatea de vorbire, scriere și moravuri în întreg poporul român..., s-a răspândit literatura bisericească și națională... și s-a oferit valoare întru dezvoltarea culturală a poporului român”.⁷

Observăm că tipografia bisericească de la Arad, acoperirea la începuturile ei un spațiu geografic vast de distribuție, din sudul Banatului și până în Maramureș, dat fiind faptul că avea în subordine și Consistoriul bisericesc de la Oradea, iar la Caransebeș tipografia s-a întemeiat mai târziu. Producțiile tipografice din primii ani de activitate ai tiparului arădean nu s-au mărginit doar la revista eparhială, la formulare și circulare bisericesti. Au fost tipărite și cărți școlare, de literatură, predici și cărți de istorie națională.⁸ Mai târziu, în anul 1909, a fost înființată la Arad și o librărie diecizană, cu scopul de a disemina în teritoriu cartea ieșită din tiparul local, dar și alte cărți de importanță pentru teologia și cultura română. În acest sens, Biserica și Școala titra în paginile ei: „intrând în legătură cu cele mai renumite firme din țată și străinătate (se făcea referire la spațiul românesc din afara Imperiului austro-ungar, n.n.), librăria noastră va fi asortată cu tot felul de cărți bisericesti, școlare, pedagogice și literare”.⁹

La Caransebeș, episcopia reîntemeiată în anul 1865 nu a găsit resurse de a întemeia o tipografie până în anul 1885, la 20 de ani după reactivare. Motivele sunt lesne de înțeles, prioritate având celelalte stabilimente ale eparhiei. Primul episcop român al Caransebeșului, Ioan Popasu,¹⁰ a început

6 *Biserica și Școala* (Arad), III, nr.18/1979, p. 1.

7 *Biserica și Școala* (Arad), III, nr.18/1979, p. 1.

8 Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1706-1918)*, p. 355.

9 *Biserica și Școala* (Arad), XXXII, nr.45/1908, p. 7.

10 Ioan Popasu s-a născut la 20 decembrie 1808, în Brașov. Studiile gimnaziale la Brașov, Sibiu și Cluj, cele teologice la Universitatea din Viena (1832-1836), protopop la Brașov (1836-1837), participant activ la revoluția din 1848 (unul dintre cei 10 secretari și membru al delegației românești trimisă la Viena), unul dintre ctitorii Gimnaziului Românesc din Brașov (1850). Hirotonia întru arhieru a episcopului Ioan Popasu, s-a oficiat la

crearea și dezvoltarea unor structuri bisericești cu rol în afirmarea religioasă și în emanciparea culturală și națională a românilor imediat după întronizare. Pentru pregătirea preoților s-a înființat Institut teologic din Caransebeș (prin mutarea secției românești a seminarului din Vârșeț),¹¹ în anul 1868 a luat ființă Societatea de cultură a tinerimii ortodoxe,¹² în anul 1876, în cadrul sinodului eparhial, s-a hotărât înființarea unei secții pedagogice la Institutul din Caransebeș, după modelul școlilor teologico-pedagogice de la Arad și Oradea¹³ și a susținut cu eforturi considerabile înființarea și dezvoltarea școlilor confesionale. O întreprindere culturală cu impact cultural și social deosebit a episcopului întemeietor Ioan Popasu a fost organizarea unei tipografii, prima tipografie bisericească din Banatul istoric, dacă ținem seamă că orașul Arad este așezat în dreapta Mureșului și nu este inclus geografic în Banat. (Bisericește vorbind, din Arad s-au condus destinele spirituale ale multor localități bănățene).

În ședința Sinodului Eparhial din 14 aprilie 1885,¹⁴ s-a aprobat proiectul de înființare a unei tipografii și a unei librării diecezane la Caransebeș, numite de-a lungul timpului și promovate în istoriografie sub numele de Tipografia și Librăria Diecezană. După etapele organizatorice și tehnice ale începutului unei tipografii¹⁵, inaugurarea tipografiei a avut loc la 2/14 decembrie 1885, când s-a tipărit o circulară datată 30 noiembrie 1885, textul acesteia evocând necesitatea înființării tipografiei și importanța unui astfel de demers pentru viața bisericească și culturală a eparhiei:

Sibiu de praznicul Adormirii Maicii Domnului (15 august), în anul 1865. Apud Pr. prof. dr. Zeno Munteanu, *Ioan Popasu restauratorul Episcopiei Caransebeșului*, în „Altarul Banatului”, nr. 7-9/1995.

11 Prot. Vasile Petrica, *Institutul Teologic Diecezan Ortodox Român din Caransebeș (1865-1927)*, Editura Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, 2005, p. 20.

12 Constantin Brătescu, *Episcopul Ioan Popasu și cultura Bănățeană*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1995, p. 86.

13 Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1997, vol. III, p. 225.

14 Arhiva Episcopiei Caransebeșului, Fond Bisericesc (III), dosar nr. 990/1885, nenumărat.

15 Detalii la Daniel Alic, *Tiparul diecezan din Caransebeș și importanța lui pentru spațiul cultural bănățean (1885-1948)*, în „Litere vii. Tiparul în Biserica Ortodoxă Română – între misiune și necesitate”, Editura Andreiana/Editura Astra Museum, Sibiu, 2016, p. 82-84.

„Astăzi, când se scrie cu fulgerul și se călătorește cu iuțela vântului; astăzi când numai acel popor poate compta la trăinicie și la un viitor mai fericit, care știe să se folosească de multele și diferitele îmbunătățiri făcute omenirii prin înaintarea artelor și a științelor; astăzi, când toți fără contrazicere recunosc principiul, că știința dă putere: între astfel de împrejurări mai era ore posibil, ca diecesa noastră se conducă tot cu mijloace absolut insuficiente din trecut administrațiunea bisericească, a cărei sferă de activitate s-a mărit fără seamăn, se reguleze conform recerințelor neincunjurabile ale timpului în care trăim, învățământul de la diferitele așezăminte și școli confesionali, apoi se porte cu scumpătate manipulațiunea fundațiunilor eparhiei, în fine se aplice o controlă binefăcătoare și o evidență satisfăcătoare asupra tuturor agendelor și averilor bisericești, școlare și fundaționale ale protopresbiteratelor și comunelor bisericești din diecesă?... De aceia reprezentanții clerului și ai poporului credincios din dieceza de Dumnezeu scutită a Caransebeșului, adunați în Sinodul eparhial de la Dumineca Tomei din anul curent în unanimitate au aprobat propunerea și proiectul Arhiereului și al Consistoriului diecesan de a înființa lângă Consistoriu o tipografie și o librărie diecezană. Sinodul eparhial a votat speșele recerute la înființarea acestor stabilimente, fiind pătruns de convingerea, că aceste stabilimente sunt unele dintre mijlocele cele mai puternice spre a răspândi științele și prin dânsese cultura, luminarea, religiozitatea și moralitatea la toți fii diecesei”.¹⁶

Așadar, ambele tipografii bisericești care au popularizat cartea și cultura în Banat au avut de la înființare scopul declarat și asumat, acela de a fi și surse de lumină pentru minte și suflet, ajutând în acest fel la înaintarea poporului român pe drumul istoriei și al desăvârșirii naționale.

Un avantaj în distribuirea cărții literare a avut Caransebeșul, pentru că odată cu tiparul și-a început activitatea și Librăria Diecezană. La Arad a existat un decalaj de 30 de ani între apariția tiparului bisericesc (1879) și

16 Arhivele Naționale Caraș-Severin, fond Protopopiatul ortodox român Caransebeș, dosar 2/1885, f. 1.

organizarea unei librării (întâmplată în anul 1909) care să procure și alte cărți pe lângă cele tipărite pe plan local.

În tipografia de la Arad, chiar și fără o librărie care să distribuie carte după regulile comerțului, s-au tipărit numeroase capodopere ale culturii române, multe manuale și tratate pentru școlile confesionale, pentru Institutul Pedagogic și cel Teologic de la Arad, majoritatea scrise de profesorii și autorii locali. Amintim aici autorii: Ion Agârbiceanu, Petru Barbu, Teodor Botiș, Teodor Ceonța, Ștefan Cioroianu, Gheorghe Ciuhandu, Alexandru Ciura, Ioan Clopoțel, Nicolae Crășmariu, Nicolae Firu, Iuliu Grofșoreanu, Augustin Hamsea, Ioan Lupaș, Ioan Mateiu, Vasile Mangra, Iosif Moldovan, Ioan Ignatie Papp, Petru Pipoș, Georgiu Popa, Avram Sădeanu, Dimitrie Voniga, Iuliu Vuia.¹⁷ Publicațiile apărute de sub teascurile tipografiei arădene sunt Biserica și Școala, calendarele diecezane ce cuprindeau șematisme și alte informații de interes general, protocoalele sinoadelor eparhiale, iar mai târziu, din anul 1916, colecția „Biblioteca Semănătorul”.¹⁸

Toate acestea producții tipografice, fiecare în felul ei, erau promoatoare de cultură românească. În paginile revistei Biserica și Școala, deciziile și comunicările bisericești ocupau doar o parte mică, spațiul cel mai mare fiind ocupat de studii și articole despre istoria românilor de pretutindeni, probleme de cultură teologică, chestiuni pedagogice, problemele culturale ale unor asociații și societăți locale, informații despre aparițiile bibliografice din spațiul românesc și multe articole informative despre evenimentele contemporane. Calendarul diecezan (începând din 1880) era și el părtaș la culturalizarea poporului prin publicații literare, poezii, snoave, descrieri etnografice, explicarea tradițiilor și datinilor românești. Între autorii publicați în paginile acestui calendar se numără: Vasile Alecsandri, Grigore Alexandrescu, Dimitrie Bolintineanu, Mihai Eminescu, Ștefan Octavian Iosif, Andrei Mureșanu, Anton Pann, Ion Heliade Rădulescu, Alexandru Vlahuță ș.a.¹⁹

Biblioteca Semănătorul a apărut în anii Primului Război Mondial din inițiativa lui Cornel Lazăr, directorul tipografiei diecezane din Arad și până la încetarea ei, în anul 1928, a publicat 183 de titluri. În această colecție au apărut lucrări ale clasicilor români Mihai Eminescu, Vasile Alecsandri, ale unor scriitori ca Ion Agârbiceanu, Alexandru Ciura, Aron Cotruș, Emil Isac și a altor personalități teologice și culturale din epocă: Ion Clopoțel,

17 Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1706-1918)*, p. 355.

18 Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1706-1918)*, p. 360-364.

19 Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1706-1918)*, p. 361-363.

Grigorie Cristescu, Ioan Lupaș, Ștefan Meteș, Sextil Pușcariu, Iustin Suciu, Tudor Vianu ș.a.²⁰

Și la Caransebeș tiparul diecezan a avut o activitate bogată. Trebuie să ținem seama de faptul că, la anul înființării, era singura tipografie din oraș, majoritatea lucrărilor tipografice ale zonei fiindu-i atribuite. În aceste condiții, ajutată și de Librăria Diecezană, tipografia s-a dezvoltat rapid și cu rezultate notabile sub aspect cultural și comercial. Beneficiind în contemporaneitate de o monografie complexă,²¹ putem aprecia mai exact contribuția adusă de Tipografia diecezană din Caransebeș la întărirea culturală a bănațenilor statisticile arătând că în perioada 1886-1918, la Caransebeș s-au tipărit peste 150 de titluri de carte din diverse domenii: istorie, literatură, teologie, agronomie, pedagogie etc. S-a acordat o atenție deosebită învățământului, multe dintre cărțile tipărite aici fiind manuale pentru școlile profesionale și pentru cele două institute, teologic și pedagogic. De altfel, primele două cărți tipărite aici sunt manuale școlare, anume Geografia Comitatului Caraș-Severin pentru clasa III a școlilor populare, de Benedict Szoreny și Gramatica română în școlile elementare, tratată din bucăți de cetire. Curs practic pentru învățătorii și învățătoarele cari instruzionează școlari din anul al 3-lea și al 4-lea de școală, precum și pentru elevii institutelor preparandiale sau normale, de Vasile Mândreanu, ambele apărute în 1886.²² În anii următori au fost publicate peste 40 de titluri de manuale școlare și cărți de pedagogie și metodică, autorii lor fiind dascăli de prestigiu în învățământul bănațean: Iosif Iuliu Olariu, Dr. Petru Barbu, Iosif Bălan Enea Hodoș, Ștefan Velovan²³, George Joandrea, Petru Bizerea, Patriciu Drăgălina.

Arhimandritul Iosif Iuliu Olariu, care avea catedra de Dogmatică și Studii Biblice, a fost un profesor remarcabil, care a lăsat în urma sa o vastă operă teologică. Manualele sale au fost folosite în învățământul teologic

20 Gabriel Basa, *Tipografia Diecezană din Arad, pătașă la renașterea neamului românesc din Ardeal, Banat și de pretutindenea*, în „Litere vii. Tiparul în Biserica Ortodoxă Română – între misiune și necesitate”, Editura Andreiana/Editura Astra Museum, Sibiu, 2016, p. 108-109.

21 Petru Călin, *Tiparul românesc diecezan din Caransebeș, 1885-1918*, vol. I, Editura Banatica, Reșița, 1996.

22 *Foaia Diecezană*, Caransebeș, an I, nr. 34, 24 august/ 5 septembrie 1886, p. 6; nr. 35, 31 august/ 12 septembrie 1886, p. 6.

23 Constantin Brătescu, *Ștefan Velovan. Pedagog și filozof român (1852-1932)*, Editura Ionescu, Caransebeș, 2000, p. 77, nota 7.

din întreaga Patriarhie română până aproape de zilele noastre. La tipografia diecezană, printre altele a publicat: Explicarea psalmilor din Orologiul (Ceașlov), 1901, 248 p.; Introducere în cărțile Testamentului Vechi și Nou, 1891, 381 p., Manual de Dogmatică ort., 1906, Manual de Teologie Dogmatică ortodoxă pentru institutele teologice ort. rom., 1917, 342 p.; Manual de Tipicul bisericii ortodoxe orientale pentru elevii institutelor, teologice și pedagogice, 1897, 58 p.; Manual exegetic la Sânta Scriptura a Testamentului nou, vol. II, 1911, 364 p.; Epistola Sf. Apostol Pavel c. Romani, Corinteni, Gal. Și Efezeni, 1910, 210 p., Explicarea epistolelor S. Apostol Pavel către Filipeni, Coloseni, 1.2 Tesaloniceni, I.2 Timotei, Tit, Filimon și Evrei, 1913, 482 p.²⁴

Sub semnătura lui Enea Hodoș, profesor la Caransebeș și membru corespondent al Academiei Române, apar Manual de istoria literaturii române, 1893 și Întâia carte de scriere și cetire, în 1894, reeditate în anii următori. Tipografia diecezană din Caransebeș a avut un rol important și în răspândirea literaturii române, între 1897-1902, din inițiativa și sub conducerea lui Enea Hodoș care a strâns atâtea frumoase cântece bănățene, tipărindu-se o bibliotecă pentru popor, „Biblioteca noastră”, care dă alegeri din scriitorii români și câte un studiu, ca ale domnilor Dragalina și Bălan, care privesc îndeosebi viața românilor din Banat²⁵. Colecția de carte românească „Biblioteca Noastră”, a apărut într-o serie de 46 de numere, cu 25 de volume. În anul 1932 apare la Caransebeș, nr. 47 al colecției ca un omagiu memoriei lui Patriciu Drăgălina, autorul lucrării Din Istoria Banatului Severin volum I-III, 1899-1902, care a știut cu multă pricepere să desgroape trecutul istoric al regiunii Banatului de Severin.²⁶

Ziarul Tribuna Poporului de la Arad publică câteva rânduri scrise de Enea Hodoș, prin care acesta anunță apariția seriei „Biblioteca noastră”: Dorința d'a ceti cărți plăcute, folositoare și ieftine se arată în măsură tot mai mare la publicul nostru român. Am ținut seamă de această dorință, și luând înțelegere cu câțiva prietini literari, am întemeiat publicațiunea „Biblioteca Noastră”. Scrierile autorilor români, literatura populară și operele autorilor

24 Petru Călin, *Tiparul românesc diecezan din Caransebeș, 1885-1918*, vol. I, p. 77-79.

25 Nicolae Iorga, *Neamul românesc în Ardeal și Țara Ungurească*, vol. II, București, Minerva, 1906, pp. 688.

26 Coriolan Buracu, *Din istoria Banatului Severin*, în „Biblioteca Noastră”, nr. 47, Editura Autorului, Caransebeș, 1932.

străini în traducere bine îngrijită, vor găsi loc în această „Bibliotecă”. Se va îngriji, ca pe fiecare lună să apară cel puțin un număr, cu prețul cel mai moderat posibil.²⁷ Sunt anunțate și titlurile care se află în pregătire: Cestiuni de igienă, de dr. C. Popasu, Poftă bună, de Zotti Hodoș, Din amintirile unui vânător de I. Turgheniev și Simeon Balint de Enea Hodoș,²⁸ însă dintre acestea au apărut în această serie numai Poftă bună de Zotti Hodoș și biografia lui Simeon Balint, sub titlul Din trecut de Enea Hodoș. Tot acum este semnalată și apariția primului număr al seriei.²⁹

În această colecție apare volumul Versuri și proză, de George Coșbuc, primul volum publicată în Banat și Transilvania și singurul în timpul vieții poetului. Un alt volum de poezii, aparținându-i lui Mihai Eminescu, Câteva poesii, este considerat ca fiind prima culegere a marelui poet național publicată în Banat și Ardeal.³⁰ Au mai apărut: Fabule alese, de Grigore Alexandrescu; ”Popa Tanda” de I. Slavici și ”Socoteala” de A. Vlahuță (ambele într-un nr. al colecției Biblioteca Noastră), Balade populare și Legende și alte scrieri de Alecsandri, Vasile; Cântece bănațene, Cântece Cătănești, Literatura poporală de Enea Hodoș; povestiri de Ion Creangă, Alexandru Odobescu, Petre Ispirescu, Ionel Gane, Barbu Ștefănescu Delavrancea etc.

Au apărut la tipografia diecezană și o serie de lucrări istorice, culegeri de cântări bisericești și cântece patriotice. În tipografia diecezană au apărut peste 50 de cărți din colecția Biblioteca noastră, îngrijită de profesorul Enea Hodoș, în premieră fiind publicate volumele „Câteva poezii” de Mihai Eminescu și Versuri și proză de George Coșbuc. Caransebeșul, prin munca neobositului editor Enea Hodoș, profesor la Institutul pedagogic diecezan, a fost primul oraș din Transilvania și Banat în care s-a tipărit din operele celor doi mari poeți români.³¹

În aceeași valoroasă colecție, apreciată și de savantul Nicolae Iorga cu ocazia trecerii prin Caransebeș în noiembrie 1905, au fost tipărite și importante lucrări istorice Din istoria Banatului Severin (3 volume) de Patriciu Drăgălina și monografia dedicată lui Iancu de Hunedoara scrisă de Iosif

27 *Tribuna Poporului*, Arad, an I, nr. 84, 3/15 mai, 1897, p. 404.

28 *Tribuna Poporului*, Arad, an I, nr. 84, 3/15 mai, 1897, p. 404..

29 *Tribuna Poporului*, Arad, an I, nr. 84, 3/15 mai, 1897, p. 404.

30 Gheorghe Jurma, „Foaia Diecezană” și presa din Banat, în vol. „Un crâmpiei de istorie: Foaia Diecezană, 120 de ani”, Editura TIM, Reșița, 2006, p. 14.

31 George Jurma, *Tipar la Caransebeș*, în „Almanahul presei și tiparului”, Reșița, 1984, p. 6.

Bălan, ambii profesori la Institutul pedagogic diecezan din Caransebeș. Adăugăm la aceste reușite tipografice și culturale deopotrivă și Monografia orașului Caransebeș scrisă cu multă acuritate științifică de Andrei Ghidiu și Iosif Bălan și apărută în 1909, dar și lucrări de mare interes teologic aparținând dr. Iosif Iuliu Olariu, profesor și director al Institutului teologic din Caransebeș, tipărite între 1891-1917, care l-au propulsat între marii teologi europeni ai timpului.

Tot în această veste tipografie s-au tipărit și „Calendarul românului“ între 1888-1948 și gazeta „Lumina“ pe tot parcursul anului 1918.

Tipografia diecezană a transformat orașul Caransebeș într-unul dintre cele mai importante centre tipografice românești de la vest de Carpați, alăturându-se altora de mai mare tradiție precum Aradul, Sibiu, Blajul, Oradea sau Gherla.³²

Pe lângă publicațiile eparhiale cu apariție ritmică (Foaia Diecezană din anul 1886 și Calendarul Românului din anul 1889), de sub teascurile tipografiei diecezane au ieșit și alte publicații periodice, de la calendare, almanahuri, anuare, anale, protocoale ale sinoadelor eparhiale, fiecare cu rânduiala proprie de apariție. Trebuie amintite: Almanahul învățătorului român întocmit de Iosif Velcean pe anul 1898/9, Reșița Montană- Caransebeș, 1898; Almachul edat de Reuniunea învățătorilor de la școlile confesionale gr. or. din diecesa Caransebeșului în incidentul adunării generale jubiliare ținute în zilele de 1/22 și 11/23 septembrie 1895, cu care ocaziune s-a inaugurat monumentul lui Constantin Diaconovici Loga, Caransebeș, 1898; Analele Reuniunii învățătorilor români gr. or. de la școlile confesionale din diecesa Caransebeșului. Anul societar 1904/5, 1904.³³

Din inițiativa episcopului Miron Cristea la Caransebeș se tipăresc Anuarele Institutului teologic și pedagogic, începând cu anul 1910. Acestea, prin conținutul lor (cuprind materiile predate, programa școlară, listele profesorilor și elevilor, cu informații despre aceștia, conferințele profesorilor, informații despre examenele școlare, bursele oferite, starea internatului, date despre anul școlar următor etc.), înlesnesc cunoașterea structurii și activității școlii teologice și pedagogice din Caransebeș.³⁴

32 Petru Călin, *Tiparul românesc diecezan din Caransebeș*, vol. I, Editura Banatica, Reșița, 1996, p. 29.

33 Petru Călin, *Tiparul românesc diecezan din Caransebeș*, vol. I, pp. 97-98.

34 Virginia Ardelean, *Anuarele Institutului Diecezan – valoroasă inițiativă a episcopului dr. Elie Miron Cristea*, în volumul „Credință și mărturisire”, Editura Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, p. 302; Daniel Alic, *Eparhia Caransebeșului în perioada păstoririi episcopului Miron Cristea (1910-1919). Biserică și societate*, Editura Presa

Începând cu anul 1886, sunt tipărite și Protocoalele sinoadelor eparhiale. Ziarele tipărite la Caransebeș au fost: Lumina (apărut în cursul anului 1918), Lucrul (1905-1910) și Economia (1905-1906).

Așa cum am anticipat, în privința distribuției de cărți, putem afirma că Librăria Diecezană din Caransebeș a fost, alături de tipografie, un importat factor de afirmare națională, de trezire și păstrare a conștiinței naționale, prin difuzarea permanentă de cărți românești. Pe lângă produsele tipografiei diecezane, librăria, întretinând o strânsă colaborare cu editurile, tipografiile și librăriile de dincoace și de dincolo de Carpați, oferea cititorului toate aparițiile editoriale importante. Nicolae Iorga a remarcat la venirea sa în Banat că „de la librăria d-lui Simtion din Arad nu mai este alta românească până la aceia care funcționează pe lângă Episcopia Caransebeșului.”³⁵

S-au difuzat cărți și periodice provenind de la tipografiile și editurile de la Lugoj, Timișoara, Arad, Oravița, Reșița, Sibiu, Brașov, Gherla, Orăștie, Oradea, Cluj, Alba Iulia, Viena, Budapesta, Cernăuți etc. Se distribuiau cărți de la: Librăria și Editura Nicolae I. Ciurcu din Brașov, W. Krafft din Sibiu, Librăria Andrei Mureșianu din Brașov, Librăria Națională, Tipografia Nouă „Ioan Moța”, Orăștie, Tipografia Aurora din Gherla, Editura Amicul familiei, Gherla, Librăria arhidiecezană, Sibiu, Librăria Poporul Român, Budapesta, Librăria Concordia, Arad, Tipografia Arhidiecezană, Cernăuți etc.³⁶

Prin intermediul librăriei diecezane se făcea aprovizionarea cu carte pentru numeroase instituții bisericești și laice: unitățile de învățământ; pentru diverse medii sociale și preocupări profesionale (țărani, clerici, meseriași, intelectuali de diferite categorii); pentru cititori de pe alte meleaguri românești (prin expedierea de cărți tipărite aici) și chiar și pentru soldații plecați pe front. Aici se găseau cărți din diverse domenii: beletristică, științifice, de educație sanitară și de combatere a unor vicii, de îndrumare tehnică, partituri muzicale etc.³⁷

Un număr însemnat de tipărituri proveneau de la editurile și tipografiile din România, în special cărți de poezie și proză. Librăria Diecezană din

Universitară Clujeană/Editura Episcopiei Caransebeșului, Cluj-Napoca/Caransebeș, 2013, p. 230-231.

35 Nicolae Iorga, *Neamul românesc în Ardeal și Țara Ungurească*, vol. II, București, Minerva, 1906., p. 688.

36 Arhiva Episcopiei Caransebeșului, Registrul de inventar al Tipografiei și Librăriei diecezane din 30 iunie 1914 până în 30 iunie 1915.

37 Petru Călin, *Tiparul românesc diecezan din Caransebeș, 1885-1918*, vol. I., p. 26.

Caransebeș colaborează cu Librăria Nouă, București, Librăria Școalelor deținută de Constantin Sfetea, București, Librăria Națională, București, Socec&Comp, București, Minerva, București, Neamul Românesc, Vălenii de Munte, Librăria și papetăria Ig. Haimann, București³⁸, Frații Șaraga, Iași, Librăria și Editura Ig. Hertz, București, Tipografia Cărților Bisericești, București.

În Foaia Diecezană din 17/28 noiembrie 1886, cititorii au fost anunțați de noile apariții editoriale de la Editura Amicul familiei din Gherla (Fântâna dorului de G. Simu, Puterea amorului de Paulia C. Z. Rovinar), de la Tipografia Arhiepiscopală din Cernăuți, de la Editura Socec din București (Novele de Nicolae Gane), Tipografia Națională din Iași (Poesii de Nicolae Gane), acestea putând fi găsite și la Librăria Diecezană.³⁹ În 1887 Librăria caransebeșeană recomandă publicului cititor opere ale unor valoroși scriitori români: Meditații, elegii, satire, fabule de Grigore Alexandrescu, Poezii de Vasile Alecsandri (2 vol.), Proză de Vasile Alecsandri, Opere Complete de Vasile Alecsandri (4 volume), Poezii de Dimitrie Bolintineanu, Poezii de Matilda Culger-Poni, Poezii de Mihai Eminescu, Literatura populară română, de Moses Gaster, Din Moldova (descrieri și schițe) de Kotzebue, Citice de Titu Maiorescu, Poezii, Alexandru Macedonski, Poezii, Veronica Micle, Dinu Milian (roman autobiografic) de Constantin Mille, Copii după natură, Poezii, Scrieri (3 vol.) de Iacob Negruzzi, Nuvele din popor de Ioan Slavici, Poezii de Carol Scrob, Trubadurul de Barbu Ștefănescu Delavrancea.⁴⁰

Conducătorul librăriei diecezane din Caransebeș, Petru Valușescu, a publicat în Foaia Diecezană din 23 aprilie 1906, o listă cu cărți ale autorilor români disponibile la librărie. Catalogul e împărțit în două secțiuni, autori clasici și autori contemporani.

Autori clasici: Poezii, Vasile Alecsandri; Teatru (3 vol.), Vasile Alecsandri; Prosă, Vasile Alecsandri; Versuri și proză, Grigore Alexandrescu; Istoria Românilor sub Mihai Viteazul, Nicolae Bălcescu; Poezii, Dimitrie Bolintineanu; Opere complete, Ion Creangă; Geniu pustiu, Mihai Eminescu; Poezii postume, Mihai Eminescu; Scrieri politice și literare, Mihai Eminescu; Literatura populară, Mihai Eminescu; Ciocoi vechi și noi, Nicolae Filimon; Legende sau basmele Românilor, Petre Ispirescu; Proză,

38 Arhiva Episcopiei Caransebeșului, Registrul de documente ale tipografiei și librăriei Diecezane, vol II, 1906, f. 22.

39 *Foaia Diecezană*, Caransebeș, anul I, nr. 46, 17/18 noiembrie, 1886, p. 6.

40 *Foaia Diecezană*, Caransebeș, an II, nr. 51, 20 decembrie 1887/1 ianuarie 1888, p. 8.

Constantin Negruzzi; Opere complete (vol I,) Alexandru Odobescu; Opere complete, Anton Pann.

Autorii Contemporani: În urma plugului, Sandu Aldea; Drum și popas, Sandu Aldea; Visuri de noroc, Z. Bârsan; Chipuri de la mahala, Eugen Boureanu; Preludii, Ilarion Chendi; Foiletoane, Ilarion Chendi; Fragmente, Ilarion Chendi; Din viața țărănească, N. Cr. Coatu; Poesii, Maria Cunțan; 100 de basme pentru copii, Ioana Corn. Delatissima; Bătrânii, Gârlean. Emilgar; Tainele cerului (traducere de H. G. Lecca,) C. Flammarion; Povestiri mor. P tinerime, D-na (de) Genlis; Taina a șasea, Ion Gorun; Chipuri și graiuri din Bucovina, Em. Grigorovitză; Moșneagul de la munte, N. Papahagi și Brun. Jules; Între Someș și Prut, Augustin Paul; Ilie Marin, Petra N. Petrescu; Râs și plâns, Vasile Pop, Domnița Viorica, Vasile Pop; Vorbe înțelepte, Aurel C. Popovici; Între Capșa și Palat, R. D. (Max.) Rosetti; Rutenisarea Bucovinei, R. D. (Max.) Rosetti; Povestiri, Mihail Sadoveanu; Șoimii, Mihail Sadoveanu; Povestiri din războiu, Mihail Sadoveanu; Floare-Ofilită (roman), Mihail Sadoveanu; Amintirile căprarului Gheorghită, Mihail Sadoveanu; Crâșma lui moș-Precu, Mihail Sadoveanu; Dureri înăbușite, Mhail Sadoveanu; Frumos, Constanța Hodoș; Cuvinte adevărate, Nicolae Iorga; Drumuri și orașe din România, Nicolae Iorga; Sate și mănăstiri din România, Nicolae Iorga; Pe drumuri depărtate, Nicolae Iorga; Neamul românesc în Bucovina, Nicolae Iorga; Neamul românesc în Ardeal și țara ungurească (2 volume), Nicolae Iorga; Gânduri și sfaturi ale unui om ca oricare altul, Nicolae Iorga; Ștefan-cel-Mare și Mihai-Viteazul, Nicolae Iorga; Istoria Românilor în chipuri și icoane, Nicolae Iorga; Din zile mari, Șt. O. Iosif; Credițe, Șt. O. Iosif; Poesii, G. H. Lecca; Nu se cuvine!, Marin Florea Livescu; Fețe, Holda I. Manolache; Rouă și brumă, C. Scrob; Călăuza stațiunilor Balneare și Climaterice din România, Scurtu Aurel; Vatra părăsită, Ioan Slavici; Din bătrâni, Ioan Slavici; Din viața marinarului, A. Gh. Teodoru; Nuvele și schițe, I. Voinești-Brătescu.⁴¹ Nu lipseau din Librăria Diecezană nici marile nume ale literaturii universale, precum: Moliere, Hugo, Gogol, Turgheniev, Schiller, Homer, Gorki etc.

Observăm că o categorie aparte de scrieri proliferate de cele două tiparnițe bisericești de la Arad și Caransebeș de la începutul existenței lor și

41 *Foaia Diecezană*, Caransebeș, an XXI, nr. 17, 23 aprilie 1906, p. 8.

până în anul 1918 au fost articolele cu tentă cultural-națională. În condițiile în care limba română era agreată cu greu chiar și în școlile confesionale, iar manifestările culturale românești interzise, Biserica a preluat și dezvoltarea culturală a credincioșilor ei, împletind cu succes latura duhovnicească și cea de formare spiritual-națională. Literatura română și istoria evenimentelor trecute au oferit conținuturi despre unitatea și complementaritatea românilor de pretutindeni, iar articolele și pozițiile exprimate de prelați și de alți oameni de seamă ai comunităților au întărit ideea de neam și credință mărturisite în comun. Putem concluziona prin afirmația că activitatea tipografică a centrelor bisericești de la Arad și Caransebeș a fost una orientată spre culturalizarea românilor și în sprijinul devenirii lor istorice.

INTERFERENȚE ALE PREDICII BISERICEȘTI ÎN SPAȚIUL CULTURAL ARĂDEAN DIN PERIOADA INTERBELICĂ

Pr. Lect. Univ. Dr. Filip ALBU
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract

The present study offers a retrospective look at the different ways of homiletic approach to the socio-cultural problems present in the Romanian interwar space, in general, and in the Arad area, in particular, where prospective principles can be deduced, some valid even today, possibly be used in the dialogue between faith and culture, Church and society.

Keywords:

Church preaching, interwar space, culture, Arad zone

Introducere

Părintele Dumitru Popescu ne ajută să observăm următorul principiu: „... Mântuitorul ne-a arătat că nu se poate vesti Evanghelia popoarelor, fără să se ia în considerație contextul cultural care rămâne specific fiecărui neam. De aceea, Mântuitorul a predicat Evanghelia Sa prin mijlocirea parabolilor care pornesc de la realitățile sociale și culturale ale poporului evreu, de la suferințele, problemele și năzuințele lui... Dacă nu se ia în considerare contextul cultural al ascultătorilor, dacă nu se ține seamă de mentalitatea lor și de problemele lor, s-ar putea ca mesajul

evangelic să nu mai găsească ecoul cuvenit în mintea și inima ascultătorilor lui”¹.

Pornind de aici, putem înțelege mai bine faptul că propovăduitorii credinței, prin mijlocirea predicii sau catehezei își contextualizează demersul omiletic, abordând subiectele credinței prin raportare la probleme socio-culturale care sunt prezente într-un anumit timp și loc, oferind chei de interpretare și de acțiune pentru susținerea unei vieți duhovnicești dusă întru respectarea valorilor credinței.

După acest principiu au acționat ierarhii și preoții Bisericii de-a lungul veacurilor. Așa s-a întâmplat și în arealul de care ne ocupăm, zona de vest a României, în tot timpul istoric scurs până la noi.

Perioada istorică pe care o avem în analiză este cea interbelică. Alegerea acesteia nu este întâmplătoare din mai multe motive, cel mai puternic fiind dat de faptul că avem facilitat un acces la o bibliografie ce începe să prindă tot mai mult contur în epocă, destui autori și destule mărturii întărind ideea enunțată mai sus.

Pe de altă parte, răstimpul dintre cele două războaie, considerat de unii ca făcând parte din epoca de aur a culturii române, aduce în prim plan o serie de personalități care s-au evidențiat în diverse domenii prin activitatea lor creatoare, care au lăsat urme neșterse până astăzi². Contextul intern și internațional de atunci a oferit șansa unei dezvoltări a României pe multiple planuri, ceea ce a adus implicit și accesul populației, preponderent agrare atunci, la mișcarea ideilor din Europa și din lume. Emanciparea aceasta a condus, printre altele și la realizarea unității naționale a românilor din cele trei provincii. Aportul Bisericii la acest proces este incontestabil³.

Desigur, cercetarea noastră va fi circumscrisă unor limite asumate. În primul rând, inventarierea ”problemelor (temelor) culturale”⁴ din epocă,

1 Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1993, p. 43.

2 https://ro.wikipedia.org/wiki/Cultura_Rom%C3%A2niei#Epoca_de_aur

3 O serie întreagă de cărți, studii și articole din aria istorică, culturală și bisericească inventariază și exprimă această realitate. A se vedea: Adrian Ignat, *Aportul Bisericii la Marea Unire de la 1 Decembrie 1918*, Editura Universitară București, 2011, 358 p.

4 Asumăm și noi aici distincțiile dar și conjugarea dintre termenii cultură și civilizație exprimate de Ovidiu Drimba în *Istoria culturii și civilizației*, Editura Științifică și enciclopedică, București 1984, pp. 5-6.

este una subiectivă și mărginită doar la câteva aspecte. Apoi, resursele bibliografice avute în vedere sunt restrânse dor la câteva nume de autori, pe care-i considerăm totuși reprezentativi atât în ceea ce privește competența lor științifică și duhovnicească, cât și în ceea ce privește relevanța răspunsurilor acestora la contextul socio-politic și cultural din vremea lor.

Cu toate aceste restrângeri tehnice, sperăm ca cercetarea de față să contribuie și ea la conturarea imaginii privind rolul major, de ferment, pe care credința creștină îl aduce vieții, culturii sociale și mai cu seamă, să poată fi observate diversele abordări omiletice care conduc spre realizarea acestui deziderat.

Dezvoltarea cercetării

Din punct de vedere cultural, în România interbelică asistăm la conturarea unei identități naționale, mai ales că ne aflăm în proximitatea Marii Uniri de la 1918. Însuși contextul european provoca o astfel de abordare, în care se puna accentul pe definirea specificului fiecărei națiuni. Astfel, un curent predominant despre care face vorbire istoria culturii române accentuează pe de-o parte, identitatea religioasă a poporului român, legat strâns de valorile Ortodoxiei, iar pe de altă parte, valorificarea imensului tezaur regăsit în satul românesc, cu o bogăție de tradiții și obiceiuri ce trebuiau, măcar cartografiate, în contextul iviri procesului de urbanizare care aducea cu sine transformarea, chiar pierderea acestei moștenirii culturale a satului românesc.

Desigur, când vorbim despre identitate ne regăsim în spațiul destinat valorilor, căci acestea dau fundament și consistență identității. Perioada despre care vorbim a fost una plină de provocări care vizau tocmai valorile și principiile de viață, pecetluite, pentru români cel puțin, de mesajul Evangheliei.

Într-o astfel de conjunctură, conținutul discursului omiletic comportă nuanțe particulare, deși acesta se afla într-o continuitate cu ceea ce a însemnat predica și în istoria de până atunci. În cuvântările Ierarhilor și preoților din acele vremuri se pot identifica o seamă de teme-forță prin care acei părinți căutau să proiecteze și să mențină în sufletele românilor adevăratele valori propovăduite de Biserică de-a lungul vremii.

Apropiindu-ne de tratarea temei noastre, trebuie să mai facem precizarea că spațiul socio-cultural arădean nu făcea o notă foarte diferită de ceea ce însemna România interbelică. Totuși, zona aceasta avea câteva trăsături

aparte. Amintim câteva dintre acestea: un spațiu multi-etnic, pluriconfesional, destul de bine industrializat și cu o mișcare intelectuală valoroasă, având în vedere faptul că orașul de pe Mureș a fost capitala politică a Marii Uniri și centru administrativ-bisericesc cu o veche istorie în spate.

Dintre ostenitorii amvonului care s-au evidențiat, prin predicile lor, la mișcarea ideilor din epocă am ales pe vrednicul episcop al Aradului, Grigorie Comșa⁵, și pe distinșii părinți Florea Codreanu⁶, Ștefan Cioroianu⁷ și Gheorghe Maior⁸. Alegerea e dată de mai mulți factori, cel mai puternic dintre ei fiind cel legat de accesul la textele lor, publicate în acea vreme, texte documentate deja în mai multe studii și cercetări de până acum.

Tematica predicatorială a fost foarte dezvoltată în direcția diferitelor aspecte prezente în societatea românească din perioada interbelică. Predicarea Evangheliei lui Hristos în societate era nu numai o formă a misiunii Bisericii, ci și o formă de maximă responsabilitate pentru întruparea vieții lui Hristos în viața oamenilor, trăitori în societate. De aceea, temele esențiale ale Evangheliei erau strâns relaționate cu temele esențiale ale unei societăți în care creștinismul era prezent.

1. Cultura poporului

Cultura poporului român are la originile ei, cultura Bisericii Ortodoxe, cultura vechilor cazanii, din care a fost propovăduită credința de către Biserică ca o cultură eclezială. Predica Bisericii tine cont de această realitate, însă și reacționează în diferite contexte istorice în care cultura poporului, devenită treptat, treptat, una secularizată este opusă ethosului Bisericii, fiind considerată întunecată în contextul progresului tehnologic și științific.

Într-o pătrunzătoare cuvântare, preotul Gheorghe Maor reușește să creeze o interesantă asociere între lacul Viteza și cultura vremii. Este surprinsă aici foarte bine insuficiența unei culturi fără fermentul Duhului Evangheliei:

5 A se vedea lucrarea noastră *Opera omiletică a Episcopului Grigorie Comșa al Aradului*, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2011, 408 p.

6 A se vedea despre, la C. Ioja, N. Tang, *Învățământul teologic ortodox din Arad. Itinerar. Forme. Perspective*.

7 A se vedea despre, la Miron Erdei, *Propovăduirea în Biserica Ortodoxă din Banat în prima jumătate a sec. al XX-lea*, Editura Universității din Oradea, 2001, pp. 172-174.

8 Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, Editura Andreiană, 2014, p. 357.

„Avem și noi un lac, despre care ne vorbește toată lumea și toți medicii că are puteri vindecătoare miraculoase. Și în jurul lui stăm și noi cu sutele de milioane, așteptând tămăduire și fericire. Și cu cât ne e așteptarea mai mare, cu atât se amână minunea mai mult: nu se însănătoșează nimeni, ba dimpotrivă se îmbolnăvesc mereu și cei sănătoși. Îl știți care-i, nu-i așa? E cultura, înfloritoarea noastră cultura. Câtă fericire nu ne-ai promis - cultură! Și noi câtă muncă și energie nu ti-am jertfit - cultură! Și câți nu te-au apoteotezat — cultură! În ochii noștri și azi ești o zei, - cultură! Tu ne-ai umplut inima de fală și pieptul de mândrie! Căci cine va mai cuteza să stea cu fruntea ridicată în fata noastră? Cine? - Tu ai răscolit măruntaiele pământului și ne-ai dăruit bogățiile lui și tu ai doborât fulgerul din ceruri și l-ai pus în mâna noastră, și noi l-am silit să alerge pe sârme, ca să ne dea lumină! Noi, noi am făcut lumină! Ai dărâmat idolii și ai împuținat turnurile bisericilor, iar în locul lor ai pus mașina și-n aer ai ridicat hornurile fabricilor, ca niște brațe amenințătoare, prin cari trimiți țăriilor disprețul tău! Și ai ridicat pe om în aer, și l-ai pus stăpân peste toate! Suntem mândri, o zei, suntem stăpâni! O zei, zei, la tine alergăm; prin tine vine fericirea! Dar spune-mi, cultură, îmi pare ori e aievea? Dece-i atâta murmur pe lume? De unde atâta mizerie? Și par că văd milioane de robi? Ce înseamnă acea oaste de oameni uscați și întunecați la privire? Cum se face, că pentru ca hoardele tale să gălgâie fumul cel negru, și tu, și știința, și arta, și soțul și soția și copilul, v-ați băgat robi? Și deși văd atâția oameni laolaltă, spune-mi dece se dușmănesc și dece sunt așa de reci unii față de alții? Cei cu atâția streini? Și de ce mor milioane de oameni părăsiți și uitați? Cultură, eu văd sufletul fiilor tăi: e asemenea cu al celorce-și sapă groapa, în care știu că vor fi astupați de vii. Dece porți în tine atâta vanitate și egoism? O lac de mântuire, dece înoată în apele tale atâția șerpi veninoși? Și dece ai prins pe deasupra straiul broaștei? Dece nu ajuți milioanele de pacienți, cari te apoteozează? Ai uitat ceva! Ai uitat, că Vitezda vindeca numai dacă se pogora peste apa sa puterea dumnezească; ai uitat că și ține-ți trebuie această putere. Că tu, cultură, n-ai suflet, n-ai inimă cultură! Ai milioane de

invenții, de forme și de colori, dar n-ai în tine adevăr și dreptate, și n-ai iubire! Tu ne-ai făcut stăpâni, dar stăpâni despoți, tirani, și ne-ai învățat, că și iubirea, și adevărul și dreptatea trebuie să ne robiască, nu noi lor! De aceea e murmur și de aceea nu poți vindeca și te-ai umplut de șerpi și ai prins straiul broaștii. O veac al luminii și al electricității, vezi, deacum să nu mai greșești, ca să nu-ti fie ție ceva mai rău. Iubite Frate! Crezi, tu, în cultură? - Crede! Bine și faci! Dar vrei să fii sănătos? Vrei să fii fericit? Vrei să încete murmurul și mizeria? Atunci dă suflet, dă viață, pune iubire, adevăr și dreptate în cultura ta! - Cultura trăește prin tine; lacul acesta miraculos în primul rând e în sufletul tău. Delătură straiul broaștei și omoară șerpuii, și cere să coboare asupra-i darul Duhului sfânt. Nu este nici o contradicție între cultura ta și între Evanghelia lui Cristos; oamenii au lăsat să crească alge, straiul broaștei, și aceasta te-a făcut să crezi că știința, cultura și Evanghelia nu se împacă! Și ca să vezi limpede acest lucru: omoară fără milă șerpuii, cari otrăvesc apa acestui lac din inima ta: omoară trufia, vanitatea, egoismul, iubirea de neadevăr se de nedreptate, și nu lăsa să-și mai atingă de inima ta caldă trupul lor rece și alunecător de șarpe. Și aceasta iarăși n-o vei putea face decât cu puterea Celui ce ne-a dat tărie să călcăm peste șerpi se peste scorpuii, și care Însuși a zdrobit capul șarpelui răutății. Ia deci în mână Biblia, desfă Sfânta Scriptură, pune-o pe masa ta, soarbe-i duhul ei căci e Duhul celui Atotputernic, coboară-o în sufletul tău și al soției tale și al fiilor și fiicelor tale; cetește și cugetă adânc, și cele ceteșite le întregește cu cele auzite aici, și fă apoi cele ce te cere legea lui Cristos - căci creștinismul e o viață, nu o știință, deci trebuie trăit, ca să-i vezi valoarea, și atunci te vei convinge cum cultura ta pe nesimțite se transformă într-o Vitezdă care-ți dă sănătate. Fă aceasta - ca să nu-ți fie ție ceva mai rău!”⁹.

Relația dintre Biserică și cultură, ca parte integrantă a relației Biserică-misiune-societate este afirmată fără echivoc în demersul omiletic al episcopului arădean Grigorie Comșa. El pleacă de la o premisă eclezială în

9 Pr. Gheorghe Maior, *Peste Golgota- la învoire*, Tiparul tipografiei diecezane, Arad, 1918, pp. 51-53.

exprimarea acestei relații și anume: cultura trebuie să fie etică, iar pentru aceasta este nevoie de prezenta Bisericii în dezvoltarea și intensificarea culturii unui popor. Într-un mod foarte concret, aplicat la situația societății românești din perioada interbelică, el deplânge faptul că

„cercurile oficiale n-au avizat în măsură destul de largă, la concursul Bisericii în difuzarea culturii”¹⁰.

În acest sens el militează pentru accentuarea aspectului religios-moral al culturii în societatea românească:

„Lucrarea noastră va accentua neconținutul laturea religioasă-morală în opera de culturalizare, pentru că dorințele omului ce tinde spre desăvârșire nu-și află satisfacția în fenomenele vieții naturale: Fenomenele vieții naturale sunt mărginite, și nici o teorie, nici monismul, nici evoluția, nici materialismul, nici selecțiunea naturală nu vor putea da răspuns satisfăcător asupra problemei omului și al scopului vieții lui. De aceea cultura trebuie să fie și religioasă și trebuie să fie sprijinită de toți factorii cu răspundere”¹¹.

În această viziune unitară și integrală asupra culturii el arată că o culturalizarea intensă a satelor nu se poate realiza decât prin

„colaborarea celor doi factori ai satului: preotul și învățătorul pe temeiul concepției creștine a vieții”¹².

Episcopul Comșa exprimă în mod concret colaborarea dintre cei doi factori importanți ai satului românesc în vederea culturalizării spațiului rural:

„Cu toată căldura inimei mele mă adresez deci către iubii învățători, ca să bine-voiască a colabora cu iubii mei preoți La răspândirea culturii naționale creștine tradiționale. Ea culminează în iubirea de Dumnezeu, căci altcum se pierde ca fiul pierdut din Evanghelie, care a trebuit să revină la casa părintească, neputând trăi fără iubirea tatălui său. Conferințele, cercurile

10 Grigorie Comșa, *Cultura satelor noastre*, Tiparul Tipografiei Diecezane Arad, 1933, p. 9.

11 G. Comșa, *Cultura satelor noastre...*, p. 10.

12 G. Comșa, *Cultura satelor noastre...*, p. 11.

preoțești și misiunile religioase, societățile Sf. Gheorghe ale tineretului, sunt tot atâtea terenuri, unde pot învățătorii să-și arate mentalitatea și concepția lor creștină în fata poporului nostru. Tot așa și preoții sunt obligați a participa la șezătorile culturale ale învățătorilor. Totdeauna deci împreună, iar nici-decum izolat”¹³.

În ceea ce privește culturalizarea satelor episcopul nostru arată că Statul și Biserica sunt de acord când e vorba de scop însă mijloacele diferă pentru că Biserica pornește de la interioritatea omului spre exterioritate și nu invers. Astfel, dimensiunea spirituală a vieții propovăduită de Biserică este esențială într-o societate și cultură care se dorește să fie în slujba omului și a vieții lui echilibrate:

„Ne trebuise valori lăuntrice, puteri de viață, cari să oprească decăderea vieții familiare, lupta de clasă, ura dintre frați, dorul de anarhie, de neascultare, de depopulare și care să oprească decadența literaturii, a teatrului, a științei, care să înlătore corupția, mercantilismul imoral în comerț, uciderile și multe alte plăgi îngrozitoare”¹⁴.

Satul, spre deosebire de oraș unde circulă tot felul de concepții, reprezintă o unitate spirituală. Cu toate acestea și satul a primit în decursul timpului tot fel de influențe fără ca în fondul lui sufletesc să se transforme. În acest context al culturalizării satelor în care definește rolul și scopul Școlii populare el lansează și „cruciada Bisericii împotriva analfabetismului” arătând că nu numai cei care ar putea să învețe și nu voiesc sunt vinovați, ci și Biserica „se face vinovată dacă tolerează neștiința la sate”¹⁵.

În opinia Episcopului Comșa

„a face apostolat cultural înseamnă a exercita dragostea față de aproapele prin cultură, a-l face și pe el părtaș bunurilor culturii”¹⁶.

13 G. Comșa, *Cultura satelor noastre...*, pp. 36-37.

14 G. Comșa, *Cultura satelor noastre...*, p. 28.

15 G. Comșa, *Cultura satelor noastre...*, p. 150.

16 G. Comșa, *Cultura satelor noastre...*, p. 155

În sinteză, el crede că Bisericii îi revine cel mai mare rol în culturalizarea satelor, oferind un plan de acțiune:

- a) Biserica trebuie să aibă în fiecare sat casă culturală proprie sau pusă sub directa ei îndrumare;
- b) Biserica trebuie să organizeze tineretul, bărbații și femeile și aceste organizații trebuie să le tina în legătură cu Casa Culturală;
- c) Biserica trebuie să aleagă ea cărțile care se dau în mâna poporului;
- d) Învățătorii sunt chemați să dea tot concursul acestei acțiuni a Bisericii;
- e) Comunele și județele sunt chemate să acorde mijloacele materiale Bisericii ca să poată acționa pe teren cultural prin reuniuni, conferințe, biblioteci, coruri ș.a.¹⁷

Plecând de la această viziune unitară dintre religie și cultură el se ridică împotriva unei culturi autonome și atee care vizează strict latura utilitarist-materialistă. El recunoaște caracterul ambivalent al științei din vremea sa¹⁸, dar se ridică în cuvântările sale împotriva unei științe autonome care produce consecințe imanente și care provoacă în viața socială, nu sfințenie, ci relativismul moral și o puzderie de patimi. Ridicarea dintr-o astfel de situație limită a existenței sociale o poate da doar o cultură întemeiată pe credință.

Conținutul propovăduirii episcopului Comșa nu este a-cultural sau a-științific ci este un conținut teologic care specifică locul culturii în dăinuirea unui popor și mai ales locul culturii întemeiată pe credință:

„Biserica noastră ortodoxă română, care stă în contact intim și nemijlocit cu masele largi ale poporului, nu numai că nu ignorează problema culturalizării poporului, care frământă mintea celor mai de elită fii ai României, ci recunoaște importanta acestei probleme și este datorare a-și da tot concursul la rezolvarea problemei culturale, în convingerea că cultura adevărată este cel mai bun stimulent pentru, aprofundarea sentimentului religios și în genere a problemei religioase. Dar biserica întemeiată pe experiența ei de veacuri, accentuează adevărul, că în fruntea culturii fizice și intelectuale trebui să stea cultura

17 G. Comșa, *Cultura satelor noastre...*, p. 180-181

18 G. Comșa, *Cultura satelor noastre...*, p. 15.

morală creștină, acel ferment important, care pătrunde încet dar sigur, toată frământătura societății”¹⁹.

De multe ori, exprimarea sa îmbracă haina apogeticii. De pildă, critică concepția reputatului sociolog german I. Unold cu privire la scopurile vieții omenești și de aici necesitatea culturii. Totodată nu se ferește să exprime în mod direct rolul intelectualilor în relația dintre Biserică și cultură. El dă chiar o definiție a omului cult a cărei viață se înscrie pe resorturile interioare ale existenței: „Nu cred să existe un labirint mai complex decât în privința definiției culturii. Noi nu vom complica firele conducătoare ale ieșirii din acest labirint, dar credem că cel ce nu arde de dorul purificării sufletului său, nu este om cult. Cine trăiește în minciună, în invidie, senzualism și nu simțește remușcări, nu este om cult. Poate folosi săpun în abundență, poate să-și netezească unghiile, poate ceti romane peste romane, nu este om cult dacă nu are puterea stăpânirii de sine sfințită cu darul lui Dumnezeu”²⁰.

Episcopul Grigorie nu se ferește să-și exprime poziția Bisericii, vis a vis de acei așa ziși „intelectuali” separați de viața Bisericii:

„Parcă văd cu câtă mândrie zice un intelectual plin de indiferență în cele religioase: nu merg la biserică, stau acasă, sau merg la vânătoarei. Aș dori să văd pe un asemenea Intelectual ridicându-se peste preocupările mărunte ale zilelor de rând! Nici un gând superior nu-1 frământă, e plin de mândrie și cu totul lipsit de spirit de jertfă pentru alții. Patimile lui fac ravagii și în Duminici ca și în celelalte zile, egoismul lui atunci are mai mult timp să se găsească pe sine! (...) Poți fi intelectual, poți fi savant dacă însă ești prietenul lumii, ești vrăjmaș al lui Dumnezeu! Nu voiesc aici să stabilesc, câți devin vrăjmași ai lui Dumnezeu și prieteni ai lumii prin necercetarea Bisericii! Voiesc însă să accentuez, că găsesc diferite scuze cei ce nu consideră cu destulă seriozitate datoria de a cerceta biserica. Unii aduc ca pretext lipsa de timp, depărtarea prea mare de biserică, lungimea slujbelor, boala, indispoziția etc. etc”²¹.

19 G. Comșa, *Cultura satelor noastre...*, p. 24.

20 Grigorie Comșa, *Problema religioasă în România de azi*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1935, p. 21.

21 Grigorie Comșa, *Cercetarea Bisericii și intelectualii*, în col. „Biblioteca creștinului ortodox”, nr. 116, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1934, p. 9-10.

Viziunea echilibrată, a Episcopului Grigorie Comșa al Aradului asupra relației dintre Biserică și cultură și mai ales asupra mijloacelor prin care Biserica poate să-și exprime mesajul ei mântuitor într-un anumit context social-cultural rămâne în marea ei parte valabilă și pentru vremea noastră. Acest mesaj a fost transmis creștinilor și societății din vremea sa fie de la amvon, fie în lucrările sale de literatură omiletică și-l putem considera un mesaj unitar, capabil să cuprindă întreaga existență și manifestare a omului în relație strânsă cu Dumnezeu, într-un context istoric dat.

2. Educația prin Biserică și școală

Pentru a îndeplini dezideratul emancipării culturale este nevoie de educație. Educația marchează un aspect important al dezvoltării persoanei și a societății. Această activitate este recunoscută ca un factor de cultură, generatoare de prosperitate, de progres. Tocmai de aceea societățile care au pus accentul pe educație au devenit culturi puternice. Biserica română a promovat în decursul istoriei ei dezvoltare educațională a poporului. Tocmai de aceea pridvorul bisericii a devenit prima formă de educație de la noi. Aceasta întrucât educația nu este în niciun fel în contradicție cu învățătura Mântuitorului Iisus Hristos, care le-a poruncit apostolilor să meargă și să învețe toate neamurile. Totodată, Același dumnezeiesc Învățător ne adresează invitația: căutați și veți găsi, cereți și vi se va da, bateți și vi se va deschide, cuvinte care trimit către efortul cunoașterii, mijlocit și prin actul educațional.

Într-o cuvântare ținută la deschiderea lucrărilor Congresului Învățătorilor ardeleni (5.08.1923) părintele Florea Codreanu expune în frumoase cuvinte legătura dintre Școala românească și Biserică:

„Ar fi tristă și păgubitoare înstrăinarea școlii de biserică. Tristă ar fi pentru biserică și pentru părinții elevilor voștri, care s-au obișnuit și doresc ca fiii lor să fie aduși la Hristos Domnul, care a iubit și iubește pe copii pentru nevinovăția lor. Păgubitoare ar fi înstrăinarea pentru școală, pentru scopul suprem al școlii și pentru neamul nostru care vrea să aibă copii nu numai deștepți și cu știință de carte dar și buni și cu frică fiiască față de Dumnezeu. Se spune că școala e fiica bisericii. negreșit, au fost școlii și înainte de venirea lui Hristos pe pământ, dar, Voi, învățătorii știți mai bine, că adevărata școală,

școala poporului prin biserică s-a renăscut, sau că Însă știind a bisericii s-a născut. Cine știi mai bine decât voi învățătorii că - mai ales școala românească din Ardeal - e fica dulce al bisericii românești”²².

Sunt prezentate aici unele dintre dezavantajele despărțirii dintre Școală și Biserică, dezavantaje care se răsfrâng asupra tuturor factorilor speciali implicați: Biserica, societatea, școala și familia (părinți și copiii acestora, elevii școlii și fii ai Bisericii), predicatorul recurgând aici la un adjectiv puternic, vorbind despre pagubă. Sfera conceptual-sinonimică a acestui adjectiv comportă o înțelegere suplimentară a dimensiunii stării exprimate prin utilizarea acestuia: pierdere materială și spirituală, daună, stricăciune etc. Astfel, eventuala distanțare ce surveni între Biserică și școală, ar genera efecte nocive pe termen lung.

Continuând cele de mai sus, predicatorul înfățișează relația de filiație care trebuie asumată de către cele două instituții, într-o stilistică aparte:

„Dezvoltarea istorică a tuturor așezămintelor a adus cu sine și dezvoltarea Școalei. Fiica bisericii a crescut și nu mai avea încăpere în tinda bisericuțelor, s-a făcut mare, s-a înaripat și acum de curând a venit Statul s-o ceară. Biserica și-a dat fiica și dacă o doare pe mamă când fata i se mărită și se duce de la ea, nu vă mirați că și biserica are o inimă de mamă. Înariparea aceasta fiicei însă nu trebuie să fie și înstrăinare, ci dimpotrivă. Dacă biserica a jertfit până acum aproape totul pentru fiica sa ca să o înzestreze înseamnă că de acum și școala să-și aducă aminte de mama sa. Biserica v-a crescut și pe voi (dascălii n.n.) și școala voastră și înzestrat-o cum a putut, că a fost așa de săracă în cele pământești, dar înzestrat-o mai presus de toate cu negrăită curățenie. De acum școală va trebui să dea pentru biserică; îi va da fii buni, îi va lumina credințioșii. Va întări biserica și întărindu-și mama pe sine se va întări și neamul, căci tăria neamurilor e moralitatea, iar suprema morală nu se poate împrumuta fără numai din învățăturile bisericii noastre drept măritoare, din Evanghelie, din lumina răspândită de Mântuitorul”²³.

22 Preot Florea Codreanu, *Cuvântări ocazionale*, Arad, 1928, p. 22.

23 F. Codreanu, *Cuvântări ocazionale*, p. 23.

Asemănarea utilizată în definirea raporturilor dintre cele două instituții încarcă mesajul transmis în această predică cu o emoție puternică. Astfel, el arată că acestea, Biserica și școala, nu sunt nici pe departe concurente ci, așa cum s-a întâmplat în decursul istoriei, ele concură la consolidarea unor baze morale solide în societatea românească, unele care izvorăsc din Evanghelia Bisericii lui Hristos Domnul. Apelul făcut de predicator este dat de contextul separării administrative, început la finele secolului precedent, și care a dus la perpetuarea unui curent ce clama o disociere între acestea. Realitatea istorică ce a urmat, instaurată mai ales odată cu epoca comunistă, care a exclus cu totul Biserica și valorile Evangheliei din școală, ne demonstrează astăzi carențe destule aduse societății prin această separație.

3. Responsabilitatea socială

Un alt efect benefic al educației îl reprezintă și dezvoltarea unei culturi a responsabilității sociale. Pornim de la principiul prin care Biserica și societatea reprezintă o unitate indisolubilă și fără confuzie pe care propovăduirea Bisericii trebuie să o aibă în atenție permanent, mesajul mântuitor al Bisericii având un destinatar general în societatea umană și un destinatar special în persoanele umane care compun societatea. Biserica are nevoie de societate pentru a-și împlini misiunea sa de propovăduire a Evangheliei, iar societate are nevoie de Biserică pentru a se ridica și a intra în viața ei valorile netrecătoare ale Evangheliei lui Hristos, dobândind astfel perspectiva autentică asupra existenței efemere a ei și implicit asupra vieții veșnice. De aici decurge și responsabilitatea socială, care nu este altceva decât o conștientizare a realităților afirmate adineauri, realități desăvârșite în Hristos și în Biserică. Responsabilitatea socială nu este desprinsă de iubirea lui Dumnezeu pentru om și de iubirea omului față de semeni și față de Dumnezeu.

Într-o cuvântare a episcopului Grigore Comșa, adresată membrilor Adunării Eparhiale, e adresată invitația clară de a ieși dintr-o zonă de confort păgubos și de a intra în acțiune:

„Azi slujitorii sfintelor altare datori suntem a evoca în fața lumii de azi ... că cu toate preocupările de ordin material omenirea de azi începe a manifesta elan sufletesc spre ceea ce este spiritual, spre ceea ce înseamnă triumful binelui și adevărului. Și precum zadarnic se ivesc piedici în calea razelor solare,

zadarnic se încearcă oprirea triumfului idealității, căci precum razele solare ajung și încălzesc pământul așa încălzesc sufletele sfintele învățături ale Mântuitorului... Bucuria ne este mare, căci prea mult se accentuează pesimismul, prea mult se vorbește de frunți încrețite și de lipsa pornirilor nobile. Vor fi și sunt oameni fără vlagă în familie, în școală, în viața socială, în oficii, dar e bine să se știe că există și oameni cuprinși de plăcerea intensă a muncii, dovedite suficient chiar și cu puține pilde, deprinse fugar din numărul infinit al pildelor bune... Trebuie să căutăm prilejurile de apropiere a oamenilor, iar nu numai să ne plângem că vremurile sunt anarhizate și nu se mai cunosc bucuriile curate ale vieții. Ah, nu! ... Trebuie să intrăm cu munca noastră și în slujba aproapelui căci prin aceasta accentuăm tot mai mult valoarea factorilor morali, căci filozofii... recunosc adevărul că fără elementul moral elementul economic degenerază în egoism feroce. Din toată inima cer atâta preoților cât și intelectualilor laici să tindă spre o înaltă disciplină sufletească și morală, să ieșim din izolarea păgubiitoare și activând cu noi până și cei mai indiferenți. Eu cred că orice jertfă e prea mică față de marile probleme care trebuie să ne preocupe și animeze”²⁴.

Aceiași autor, observant atent al curențelor societății în care trăia, arată insuficiențele unei culturi lipsite de amprenta credinței creștine, marcând clar rolul Bisericii:

„Când Isus ne cere jertfă noi ne-am cuibărit în cetatea egoismului materialist. Individualismul raționalist, lacom și rapace, a adus nota lipsei de respect către tradițiile trecutului, nerespectarea sfințeniei vieții familiale... Vă asigur că influența bisericii nu lipsește nici o singură dată, deși nu e vizibilă. În sfânta biserică, la sfintele slujbe se luminează mințile oamenilor mai mult decât la ori și care școală de înaltă știință omenească. În biserică prin harul lui Dumnezeu mijlocit prin rugă fierbinți se potolesc patimile și prind să se activeze toate sentimentele

24 În *Actele și dezbaterile adunării eparhiale din eparhia ortodoxă română a Aradului*, pp. 4-7.

bune. În sfânta biserică se întăresc voințelor slabe, care doresc binele dar n-au putut să-l realizeze. În biserică, numai în acest minunat atelier dumnezeiesc se înnoiesc sufletele, așa cum ne dorim... Credința strămoșească, ca să devie din nou adevărat mântuitoare, ca să devie sprijinul de toate zilele al poporului nostru, trebuie să depășească zidurile bisericilor clădite de om, să pătrundă în cele mai trufașe palate ca și în cele mai umile colibe și acolo să se cuibărească puternic, în acea biserică clădită de Dumnezeu - inima oamenilor”²⁵.

Evocând figura marelui Mitropolit al Transilvaniei, Andrei Șaguna, părintele Florea Codreanu dezvoltă, într-o predică dedicată zilei de pomenire a mitropolitului (30 noiembrie), câteva trăsături necesare a fi prezente în sufletele românilor doritori de unitate și prosperitate. În cuvinte entuziasmante chiar și pentru omul de azi, predicatorul nostru accentuează munca extraordinară depusă de Șaguna pentru emanciparea românilor din Transilvania subliniind următoarele calități:

„Genialitatea lui o cunoaștem toți ... dar puțini vor fi care știu că această genialitate a fost împreună cu sânguință fără de asemănare, iar truda și genialitatea lui au fost pătrunse de o iubire mare, de o iubire care și pe noi oamenii mărunți ai vremurilor de acum ne-ar înălța... Șaguna ne-a arătat prin lucrarea și rodul muncii sale că omul poate să fie stăpână asupra vremii; ne-a învățat, că vremea nu e un monstru care să nască, ori să mănânce oameni. Ar fi bine, ca toți știutori de carte din zilele noastre să citească cartea despre Șaguna, nu ca să știe amănunte din ea, ci ca să învețe, că oamenii mari au făcut vremile mari. Nu vremea în i-a dat, ei s-au născut în vreme, fără ca vremea să fi vrut să-i nască. Din viața mitropolitului Andrei putem să învățăm că pentru crearea e o celor mari nu e de ajuns să ai înțelepciune câte o jumătate de țară ... e trebuință și înțelepciunea să fie împreună cu iubire și mai mare, cu iubire cât o țară întreaga de mare.”

25 În *Actele și dezbaterile adunării eparhiale din eparhia ortodoxă română a Aradului*, Tiparul tipografie diecezane Arad 1934, pp. IV,VI, LVII, LVIII.

Finalul predicii aduce și reperul de principiu după care:

„nu înțelepciunea și nu erudiția a făcut epoca mare și nici continuarea ei nu prin înțelepciunea singură, nu prin erudiția goală a unui bărbat sau chiar a câtorva zeci se face, ci numai prin sânguința, prin zelul, prin însuflețirea și mai ales prin dragostea cea mare (reușește să ne înalțe pe toți n.n.)”²⁶.

4. Familia creștină

Unul dintre aspectele importante din punct de vedere cultural, ca efect al responsabilității sociale, este cel legat de rostul familiei în societate, de rolul jucat de membrii acesteia în consolidarea vieții de familie. Din perspectiva culturii vremii, familia tradițională se va afla sub influența valorilor străine de Evanghelie. Creșterea numărului divorțurilor, îndepărtarea de valorile tradiționale va genera o reacție din partea predicatorilor arădeni interbelici.

Astfel, tema familiei ocupă un loc aparte în preocupărilor propovăduitorilor arădeni, reiterând mereu faptul că familia este chemată să întrupeze în viața ei valorile netrecătoare ale Evangheliei lui Iisus Hristos.

Părintele Gheorghe Maior, într-o carte de predici tipărită la Arad, face remarca cu valoare de principiu: „familia creștinească, întruchipată pe baza principiilor bisericii ortodoxe și pusă la temelie societății, e singura organizare socială, care a adus și care poate să aducă fericirea lumii”²⁷.

Sub aceste auspicii, descrierea valorilor morale ce trebuie să guverneze în familia românească oferă prilejul unor expuneri omiletice vii din partea propovăduitorilor arădeni.

O mare parte a predicilor și cuvântărilor episcopului arădean Grigorie Comșa tratează problema familiei creștine, atât în legătură cu Taina nunții cât și în rolul ei esențial în cadrul Bisericii și al societății românești.

În abordarea acestei teme autorul pleacă de la o constatarea unei stări de fapt prezente „Omul modern a detronat pe Dumnezeu din familie sau mai bine zis și din familie, iar când vede dezastrul aruncă vina asupra școlii, bisericii și a societății! Omul de azi se așază pe sine în fruntea piramidei și

26 Pr. Florea Codreanu, *Cuvântări ocazionale*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1928, pp. 14-16.

27 Pr. Gheorghe Maior, *Peste Golgota - la înnoire...*, pp. 30-31.

nu voiește să recunoască peste el o autoritate mai înaltă și nici un legiuitor. De aici vine apoi ca el nu recunoaște nici datorii²⁸.

Astfel, relația părinți-copii rămâne una importantă pentru buna desfășurare a vieții umane în Biserică și societate. Episcopul arădean militează pentru „reîntoarcerea educației creștine în familie”, arătând că sănătatea și echilibrul familiei nu este altceva decât o consecință a elementelor creștine care stau la baza ei. Dintre acestea, Grigorie Comșa accentuează iubirea dintre părinți și copii care au drept model iubirea dintre Dumnezeu și om. Virtutea iubirii va arunca o nouă înțelegere asupra scopului disciplinei în familie și anume conducerea copiilor de către părinți înspre întâlnirea cu Iisus Hristos.

„Între părinți și copii are să existe acelaș raport, ca între Dumnezeu și om. De aceea iubirea trebuie să fie legătura, care îi unește pe ei între sine. Părinții vor privi pe copii ca un dar dela Dumnezeu, și îi vor trata ca pe niște suflete încredințate lor. Căci numai din iubirea ce o au copiii față de părinți se va putea stârni în dânșii iubirea și față de Dumnezeu. Copiii se vor educa nu în mod arbitrar, ci după înțelepciunea divină, carea în advertisementele și pedepsele sale astăzi întocmai așa procede ca și ieri, adecă consecvent. Chiar și atunci când copilul este pedepsit de tatăl său are să creadă în iubirea acestuia, de aceea disciplina trebuie să fie dreaptă, iar exortațiunea să atingă corzile inimei. Disciplina dedă pe copil la moduri de lucrare întocmite după placul lui Dumnezeu. Exortațiunea se îngrijește, ca binele să nu rămână numai o dedare externă, ci să se înrădăcineze în inimă. Prin disciplină și exortațiune fără iubire, inima copiilor se închide pentru părinți; prin disciplină și exortațiune cu iubire, se deschide părinților ușa către inima copiilor. Părinții și educatorii au să avertizeze pe copii dela rău și să-i conducă astfel, încât mai târziu în toate cugetările și faptele lor dânșii să fie în stare de a imita pe Iisus Hristos. Scopul suprem a toată disciplina și exortațiunea are să fie: a conduce pe copil la Iisus Hristos. Și această conducere se întâmplă nu numai prin cuvinte, ci mai ales prin exemple vii, căci faptele

28 Grigorie Comșa, *Icoana familiei creștine*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1934, p. 24.

părinților sunt cărțile, din cari pot învăța copiii și numai dacă tulpina este sfințită, vor fi și ramurile ei sfințite”²⁹.

În prezentarea sa omiletică privind întărirea și conștientizarea de către popor a fundamentelor creștine ale familie, episcopul Grigorie Comșa se ridică împotriva racilelor morale și spirituale care macină familia, societatea și nu în ultimul rând neamul românesc, și anume: concubinajul, divorțul și scăderea natalității³⁰. Tonul său devine foarte vehement și moralizator, mai ales în privința păcatului lipsei de prunci, care sapă la temeliiile familie creștine și a neamului românesc³¹. El îi îndeamnă pe credincioșii săi, stăruitor și constant, ca și oarecând profetul Moise pe fiii lui Israel să aleagă viața și nu moartea: „este al zecelea an, iubiiții mei, de când vă învăț să iubiți viața iar nu moartea”³².

Acest păcat este văzut ca și o lipsă de conștientizare a darului pe care Taina nunții îl pune în cadrul relațiilor interumane, de aceea el atrage atenția asupra pericolului prin care însoțirea bărbatului cu femeia poate fi transformată „în mijloc de păcătuire, în mijloc de plăceri ușoare și păcătoase” și nu ca o Taină așezată de Dumnezeu „pentru continuarea neamului omenesc și pentru deprinderea virtuților”³³.

Că acest păcat sapă la temeliiile neamului românesc ne spune într-un text edificator episcopul Grigorie al Aradului:

„Pierderea copiilor este o mare pacoste însă și pentru întreg neamul nostru, căci puterea unui neam isvorește din puterea de a se înmulți. Golurile pe care moartea le face în fieștecarea zi în șirul nostru nu le putem umple decât prin nașteri. Ce se întâmplă însă dacă femeile noastre în loc de ași înmulți familia caută să scape numai cu unul sau cel mult doi copii? Când numărul celor cari mor ar întrece pe al acestora cari se nasc

29 G. Comșa, *Icoana familiei creștine ...*, pp. 17-18. Aceeași perspectivă o manifestă și în cartea intitulată *Credința care lucrează...*, pp. 89-89

30 Ep. Grigorie Comșa, *Concubinajul, divorțurile și scăderea populației*, în colecția Biblioteca creștinului ortodox nr. 39-40, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1928, 36 p.

31 Ep. Grigorie Comșa, *Păcatul lipsei de prunci*, în colecția „Biblioteca creștinului ortodox” nr. 120, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1934 p. 27.

32 G. Comșa, *Păcatul lipsei de prunci*, pp. 14-15.

33 G. Comșa, *Păcatul lipsei de prunci*, pp. 14-15.

va ajunge și neamul nostru la totașa de grea răscruce ca și o familie lipsită de copii, Neamul nostru va slăbi din zi în zi tot mal mult și la un moment ne vom trezi că nu avem feciori destui cari să ne apere averea și hotarele. Streinii ne vor cotropi și vom dispărea după fața pământului cum au dispărut atâtea neamuri mari. Drept aceea până nu este prea târziu să ne curățim pe noi de toată stricăciunea trupului și a sufletului, făcând sfințenie întru frica lui Dumnezeu (II Cor. 7, 1)³⁴.

5. Concluzii

În analiza întreprinsă mai sus am arătat faptul că manifestarea omiletică arădeană interbelică ni se prezintă ca un răspuns, cu valențe multiple, pe care Biserica Ortodoxă l-a dat diferitelor provocări ale primei jumătăți a secolului al XX-lea. Aceasta se pliază exemplar pe problematicile socio-culturale, bisericești și politice ale împrejurării în care ierarhia și preoția Bisericii a vorbit și a scris despre puterea spirituală și mântuitoare a Evangheliei lui Hristos.

În acest sens, întreaga activitate omiletică și bisericească, cu implicații pastoral-misionare și duhovnicești-sociale, trebuie privită în situația istorică în care ea s-a plămădit și desfășurat, unde începeau a se propune lumii valori străine de duhul Evangheliei. Activitatea omiletică desfășurată atunci rămâne un ecou fidel al timpului în care aceia au mărturisit: un context marcat în plan politico-social, de capitalism, pe de o parte, și de expansiunea comunismului-atelist, pe de altă parte, viața religioasă românească interbelică, fiind cuprinsă de o anumită relativizare a conștiinței ecleziale și de acțiunile prozelitiste ale diferitelor secte, care prindeau tot mai mult teren aici.

Din cele cercetate am putut observa câteva aspecte demne de reținut. Problemele de natură social-politică erau abordate din perspectiva învățăturii de credință a Bisericii Ortodoxe, cea care oferă o depășire a limitelor în care se desfășoară orice filozofie politică, socială, culturală și economică, fie că vorbim de comunismul-atelist, fie că vorbim de capitalismul-materialist,

34 G. Comșa, *Păcatul lipsei de prunci*, pp. 27-28.

ori despre secularizare. Astfel, realitatea predicatorială a vremii a fost una în plină dezvoltare, unde slujitorii Bisericii arădene au înțeles rolul și importanța cuvântului rostit de pe amvon sau în alte împrejurări, în consolidarea credinței străbune în inima poporului dreptcredincios.

Ecourile apelurilor predicatorilor menționați, spre o cultură socială fundamentată pe izvoarele învățăturilor biblice au reverberat, cel puțin pentru o vreme, în viața, mintea și inima contemporanilor și urmașilor lor, generând speranțe pentru o societate vie și prosperă.

**DOUĂ TIPĂRITURI PATRISTICE DE
SEC. XVI ȘI XVII DIN BIBLIOTECA
MĂNĂSTIRII HODOȘ-BODROG**
[TWO PATRISTIC PRINTS FROM THE 16TH
AND 17TH CENTURIES FROM THE LIBRARY OF
THE HODOȘ-BODROG MONASTERY]

Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae M. TANG
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract:

*Having an impressive history and a living tradition, besides the rich cultural and artistic patrimony, the Hodoș-Bodrog Monastery also possesses a valuable old book fund. This fund includes a significant number of Latin prints. The oldest are from the 16th century, and the most numerous from the 18th century. The content of these works is diversified, from works of theology, to works of philosophy and history. Of this category of prints, two of them are the subject of our study. More precisely, these are two valuable theological opuses of the sixteenth and seventeenth centuries with patristic content: *Beati Joannis Damasceni Orthodoxae fidei accurata explicatio* (1548) and *Eusebii Pamphili, Ruffini, Socratis, Theodoriti, Sozomeni, Theodori, Evagrii, & Dorothei Ecclesiastica Historia* (1611). The study of these two prints is limited here to a more formal presentation than a content one. A description of the form of these theological opuses will open the perspective of the specialists wishing to study and deepen the issue.*

Keywords:

Hodoș-Bodrog Monastery, old book, theological opuses, Patristic content, Latin language.

1. Preliminarii

S trăvechea Mănăstire Hodoș-Bodrog, cu o impresionantă istorie și cu o vie tradiție, constituie un punct de reper în istoria neamului românesc. Putem afirma, cu certitudinea, că istoria și influența ei depășesc granițele naționale constituindu-se ca reper și al istoriei Europei. Unul din motivele care ne determină să afirmăm acest lucru este bogatul patrimoniu cultural și artistic păstrat în Mănăstirea Hodoș-Bodrog. Amintim arhitectura vechii bisericii datând de la mijlocul sec. XIV, pictura murală din interiorul aceleași bisericii datând de la mijlocul sec. XVII, manuscrisele slavo-române din sec. XV-XVII, diferite odoare bisericești provenind din aceeași epocă îndepărtată, precum și arhiva mănăstirii, la acestea adăugându-se o bogată colecție de carte veche.

Prezența numeroaselor manuscrise, precum și a tipăriturilor păstrate în decursul veacurilor în patrimoniul mănăstirii ne îndreptățește să credem că mănăstirea a avut de timpuriu o bibliotecă. În sec. XVI mănăstirea posedă peste 30 de manuscrise și cărți, o parte din ele prezente și azi în biblioteca mănăstirească. La sfârșitul sec. XVIII mănăstirea posedă aproximativ 100 de volume, iar la sfârșitul sec. XIX peste 600 de volume tipărite și manuscrise. Aceste date regăsite în arhiva mănăstirii ne duc la concluzia că în sec. XVIII Mănăstirea Hodoș-Bodrog avea deja o bibliotecă, iar la sfârșitul sec. XIX biblioteca mănăstirii era a doua, ca mărime, din părțile Aradului, după cea a Institutului Teologic-Pedagogic¹.

Actualul fond de carte veche al mănăstirii cuprinde tipărituri slavone și românești din sec. XVI, XVII și XVIII, cele mai multe dintre ele cărți de cult, dar și cărți de teologie și istorie. La acestea se adaugă un număr însemnat de tipărituri în limba germană din sec. XVIII-XIX, ajunse în biblioteca mănăstirii în sec. XIX: colecția de texte patristice apărută în ediție Kempten, lucrări cu caracter filologic și științific, gramatici, dicționare și lexicoane. La acest bogat și variat fond de carte veche se adaugă și un însemnat număr de tipărituri în limba latină. Cele mai vechi provin din sec. XVI, iar cele mai numeroase din sec. XVIII. În ce privește conținutul acestor lucrări este diversificat, de la lucrări de teologie, la lucrări de filosofie și istorie. Din această

1 Eugen Arădeanul, Teodor Bodogae, Lucian Emandi, *Mănăstirea Hodoș-Bodrog*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1980, pp. 170-171.

categorie de tipărituri două dintre ele fac obiectul studiului nostru. Mai precis, este vorba de două valoroase opusuri teologice de sec. XVI și XVII cu conținut patristic: *Beati Joannis Damasceni Orthodoxae fidei accurata explicatio* (1548) și *Eusebii Pamphili, Ruffini, Socratis, Theodoriti, Sozomeni, Theodori, Evagrii, & Dorothei Ecclesiastica Historia* (1611)².

Referitor la aceste opere precizăm că până în prezent nu s-a scris nimic despre ele. Însă, despre existența lor în biblioteca Mănăstirii Hodoș-Bodrog s-a amintit în cel puțin două monografii consacrate acestui străvechi centru monastic³.

Studiul nostru se va rezuma la prezentarea formală a celor două tipărituri, studiul conținutului propriu-zis rămânând la dispoziția cercetătorilor teologi, istorici și lingviști doritori de a cunoaște traducерile latine ale Părinților de limbă greacă și teologia protestantă, în mod particular. Așadar, studiul se vrea un preambul la cercetarea academică viitoare.

2. Beati Joannis Damasceni *Orthodoxae fidei accurata explicatio* (nr. inv. 19)

Lucrarea cuprinde principalele scrieri ale unuia dintre cei mai cunoscuți părinți răsăriteni, Ioan Damaschinul (†749). Este vorba de ediția greco-latină de la Basel a operei Sfântului Ioan Damaschin așa cum este ea cunoscută de către specialiști. Ca și aspect exterior carte are următoarele dimensiuni: 32 x 20.5 x 4.5 cm, cu copertă de lemn învelită în piele de porc bogat ornamentată cu motive florale. Cotorul este lucrat în relief, cartea având și două închizători care s-au pierdut. Uzura cărții probabil a dus la deteriorarea lor și mai apoi la pierderea lor, astăzi rămânând doar urmele unde erau puse din tipografie.

Pagina de titlu este în două limbi, greacă veche și latină medievală, descriind conținutul exact al cărții:

2 Ștefan Meteș, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1936, p. 191. Vezi și nota 1, în Șt. Meteș, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, p. 191 și Pr. Dr. Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1706-1918)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2006, pp. 367-368.

3 Pr. Prof. Victor Vlăduceanu, *Vechiu monument istorico-religios: Mănăstirea Bodrog*, Tipografia „Victoria”, Timișoara, 1939, p. 73 și E. Arădeanul, T. Bodogae, L. Emandi, *Mănăstirea Hodoș-Bodrog*, p. 180.

ΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΙΟΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ,
ΕΚΔΟΣΙΣ ΑΚΡΙΒΗΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΩΣ. ΤΟΥ
ΑΥΤΟΥ, ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΕΝ ΠΙΣΤΕΙ ΚΕΚΟΙΜΙΜΕΝΩΝ [Fericitul
Ioan Damaschin, *Expunere exactă a credinței ortodoxe*. A ace-
luiși, *Despre cei adormiți în credință*]

BEATI IOANNIS DAMASCENI, ORTHODOXAE FIDEI
ACCURATAEXPLICATIO, IIIILIBRIDISTINCTA, NUNQUE
PRIMUM GRAECE & LATINE SIMUL, IN EORUM QUI
PARITER & PIETATIS & UTRISQUE LINGUAE STUDIOSI
SUNT, GRATIAM EDITA: IACOBO FABRO STAPULENSI
INTERPRETE [Fericitul Ioan Damaschin, *Expunere exactă a
credinței ortodoxe*, 4 cărți distincte, iar acum, pentru întâia
oară (se găesc n.n.) în grecește și latinește, în aceste limbi ale
pietății (limbi sacre n.n.) dar, totodată și ale studiului, grație
editării: Iacobo Fabro Stapulensis interpret (traducător n.n.)]

ACCESIT QUOQUE IN EOSDEM IIII LIBROS, ERUDITA
AC PIA IODOCI CLICHTOVI NEOPORTUENSIS
ENARRATIO [La fel și în 4 cărți ale eruditul și iubitorul
Clichtovei Neoportunensis, lucrarea este în acord cu cele
prezentate]

EIUSDEM IO. DAMASCENI, DE IIS QUI IN FIDE
OBDORMIERUNT, LIBER ITEM GRAECE & LATINE:
IOAN. OECOLAMPADIO INTERPRETE [A același Ioan
Damaschin, *Despre cei adormiți în credință*, carte asemenea în
greacă și latină: Ioan Oecolampadio interpret (traducător n.n.)]

UNA CUM ALIIS EIUSDEM OPERIBUS, QUAE IN HUNC
USQUE DIEM, SEDULA INQUISITIONE EXTARE
COGNOVIMUS: QUORUM CATALOGUM VERSA PAGINA
REPERIES [Acestea împreună cu alte lucrări ale sale, care
se găesc în acest corpus, știm că există până în ziua de azi

prin investigație sârguincioasă: catalog în care vei găsi pagina versus]

Lucrarea a fost tipărită la Basileae (Basel, Elveția), în tipografia lui Henrichum Petri⁴, în anul 1548. În aceeași pagină de titlu găsim imprimată, în partea de jos a paginii, stampla caracteristică acestei case tipografice, care se regăsește pe fiecare tipăritură ieșită din atelierul elvețian. Pe verso primei file se află cuprinsul cărții. Cartea se deschide printr-o prefață sau epistolă cu dedicație, semnată de episcopul de Basel, Marcus Hopperus⁵. Urmează *Ioannis Damasceni Vita, per Ioannem Patriarcham Hierosolymitanum conscripta [Viața Sfântului Ioan Damaschinul]*, în limba latină, scrisă de Patriarhul Ioan al Ierusalimului, în traducerea lui Ioan Oecolampadius⁶, apoi un *Index* alfabetic cuprinzând cuvinte cheie din operele damaschiniene.

Cea mai extinsă parte a tipăriturii este ocupată de celebra operă a Sfântului Ioan Damaschinul, *Ἐκδοσις ακριβής τῆς ορθοδόξου πίστεως/ Orthodoxae fidei accurata editio [Expunere exactă a credinței ortodoxe]*, 414 pp. Lucrarea este tipărită pe două coloane, ediție juxtalină, limba greacă și latină și împărțită în patru cărți, după modelul care circula în teologia răsăriteană, în traducerea lui Iacob Fabro Stapulensis⁷. Fiecare capitol, la rândul său, poartă un nume, iar după fiecare capitol urmează un amplu

4 Heinrich Petri (1508-1579), tipograf elvețian și fondatorul companiei tipografice „Officina Henricpetrina” (en.wikipedia.org).

5 Marcus Hopperus (†1564), episcop de Basel (Elveția) (en.wikipedia.org).

6 Johannes Oecolampadius (1482-1531), născut la Weinsberg/Württemberg (Germania), reformator protestant german, umanist, teolog și patrolog, liderul fracției protestante în disputa de la Baden din 1526. A fost unul dintre fondatorii teologiei protestante, angajându-se în dispute cu Erasmus, Zwingli, Luther și Martin Bucer. A fost un cunoscător excepțional al limbilor clasice greacă, latină și ebraică, traducând diferite opere al Sfinților Părinți, în special: Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Ioan Hrisostom, Ioan Damaschin, Teofilact de Ohrida (en.wikipedia.org).

7 Jacobus Faber Stapulensis (c.1455-1536), teolog și umanist francez, prolific traducător al operelor lui Aristotel și a Sfintei Scripturi în limba franceză. Traduce pentru prima dată, în limba latină, lucrarea *Expunere exactă a credinței ortodoxe*, a Sfântului Ioan Damaschin. Editează *Opera omnia* a filosofului și teologului german Nicolaus Cusanus, Paris, 1514. A fost un precursor al mișcării protestante în Franța (en.wikipedia.org).

comentariu sau scolie în limba latină. Textul scoliei, spre deosebire de cel al operei, este expus pe întreaga pagină, de la stânga la dreapta. Textul scoliilor în sine se poate constitui într-un studiu consistent și extrem de concludiv în ceea ce privește receptarea operei Sfântului Ioan Damaschin în Apus, însă acest lucru nu face obiectul studiului nostru.

Urmează lucrarea *Περί των εν πίστει κεκοιμημένων/ Serno, quod qui in fide hinc migrarunt* [Despre cei ce au adormit în credință], tot în ediție juxtalineară, între paginile 416-432. Remarcăm că această operă damaschiniacă nu este însoțită de comentarii sau scolii, fiind prefațată de o scurtă introducere (p. 415), semnată de Ioannes Oecolampadius, cel care și traduce această operă din limba greacă în limba latină.

Ediția continuă cu o scurtă prefață semnată de Ioachimus Perionius Cormoeriaceno⁸, care deschide o serie de opere damaschiniene, toate în limba latină, în traducerea aceluiași erudit monah benedictin, fără scolii. Prima dintre opere se intitulează *De decretis & placitis primae institutiones* [Introducere elementară în dogme], fiind dedicată Episcopului Ioan de Laodiceea. Se pare că este o operă incertă a Sfântului Ioan Damaschin, structurată în 10 capitole (pp. 433-528). De la pagina 434 se trece la pagina 525 cu toate că textul capitolului 4 este expus în continuare. Concluzionăm că ar fi o greșeală de tipar în ceea ce privește numerotarea paginilor. Întreaga operă cuprinde 6 pagini.

O altă scriere urmează celei mai sus prezentate, tot în limba latină, în traducerea aceluiași protagonist, *De duabus Christi voluntatibus & actionibus, reliquisque naturalibus proprietatibus Liber* [Despre cele două voințe și activități și despre celelalte însușiri naturale ale lui Hristos], între paginile 528-546. În continuare este prezentat un opuscul *De duabus Domini Dei Seruatoris nostri Iesu Christi Naturis Libellus* [Opuscul despre dubla natură a Domnului Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos], pp. 546-547, care aparține Sfântului Maxim Mărturisitorul (†662) și care este inserată între celelalte scrieri damaschiniene datorită conținutului ei aflat în concordanță cu scrierea anterioară. Urmează: scrierea *De Haeresibus Liber* [Despre erezii], pp. 547-560; scrierea *De coquod Ecclesia canti, Sanctus*

8 Joachim Périon (1498/1499-1559), născut în Franța, la Cormery, umanist, filolog, traducător, călugăr benedictin, unul dintre traducătorii corpusului aristotelic în limba latină (en.wikipedia.org).

Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis [Despre imnul Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte], pp. 561-572; scrierea *Liber qui inscribitur Disceptatio Christiani & Sarraceni* [Discuția dintre un creștin și sarazin], pp. 573-575; scrierea *Sententiarum aliquot fragmentum, Bilibaldo Pircheymero ad Claram sororem interprete* [Sentențiar – câteva fragmente, Willibald Pirckheimer⁹ după traducerea surorii Clara], pp. 573-576 și scrierea intitulată *Dialectica sive Logica Liber* [Dialectica sau Logica], pp. 576-605.

Ediția de la Basel continuă cu opera poetică a Sfântului Ioan Damaschin, mai precis, câteva poeme teologice versificate și imne la sărbătorile mai importante, toate în traducerea lui Aldo Manutio Romano¹⁰: *In Theogoniam principium versuum* [Despre creație], pp. 605-607; *In Epiphaniam* [La Epifanie], pp. 608-610; *In Pentecotem* [La Rusalii], pp. 610-613; *In Dominicam Pascha* [La Duminica Paștilor], pp. 613-614; *In Assumptionem Salvatoris nostri Iesu Christi* [La Înălțarea Mântuitorului nostru Iisus Hristos], pp. 614-615; *In Transfigurationem Domini nostri Iesu Christi. Moses Dei faciem in Thabor vidit* [La Schimbarea la față a Domnului nostru Iisus Hristos. Moise a văzut fața Domnului pe Tabor], pp. 615-616; *In festum Annunciationibus Beatissimae Virginis, carmen* [La Bunavestire a Preasfintei Fecioare], pp. 617-518.

În continuarea ediției de la Basel avem o altă operă a Sfântului Ioan Damaschin, *Historia duorum Christi militum e graeco in latinum versa* [Istoria celor doi martiri ai lui Hristos (Varlaam și Ioasaf n.n.)], extinsă pe 99 de pagini, în limba latină, pe o singură coloană. Ca și conținut, această

9 Willibald Pirckheimer (1470-1530), avocat și umanist german, născut la Eichstätt, Bavaria. A fost una dintre figurile proeminente al vieții politice și culturale din orașul Nurenberg, la începutul sec. XVI. A avut o soră, pe nume Caritas (1467-1532), care a fost stareța conventului franciscan de clarise din Nuremberg, unde funcționa o școală susținută de Willibald Pirckheimer (en.wikipedia.org).

10 Aldus Manutius (1449-1515), născut la Bassiano, în Italia, umanist italian, savant, educator/pedagog. A făcut parte dintr-un mic grup de umaniști care au studiat textele antice grecești și latine, fiind considerat un pionier al Renașterii. În 1490, la vârsta de 40 de ani, s-a mutat în Veneția unde și-a deschis propria editură „Aldine Press”, iar prima carte tipărită de el a fost *Erotemata* scrisă de împăratul bizantin Constantin al XI-lea, urmată de alte nenumărate scrieri antice printre care și opere ale Sfinților Părinți (en.wikipedia.org).

lucrare este un roman aghiografic, fiind paginată separat de restul ediției, ca o adăugarea la ediția inițială. La sfârșitul lucrării se precizează tipografia (Basileae Excudebat Henricus Petri) și anul (Mense Aprili, Anno MDXLVIII [luna aprilie, anul 1548]). Observăm același atelier tipografic și același an, regăsite pe prima pagină a ediției, ceea ce ne conduce la concluzia că această operă este o adăugire la ediția inițială.

Menționăm două notițe extrem de importante în ceea ce privește proveniența cărții. Prima notiță o găsim pe interiorul copertei din față, în limba latină și în limba germană: „La 5 Ianuarie 1633”, apoi „anume Georg Lowmuler Wagner, locuitor în Landenburg, dăruiește castelului din Tübingen această carte”. A doua notiță o găsim pe pagina de titlu, în limba latină „Locī Patrum Capucīnorum Rottwila” [aparține părinților capucini din Rottwila]. Așadar, până a ajunge în posesia Mănăstirii Hodoș-Bodrog, cartea a trecut prin cel puțin trei locuri: Landenburg¹¹, Tübingen¹² și conventul capucin din Rottweil¹³.

Cât privește prezența acestei ediții în Biblioteca Mănăstirii Hodoș-Bodrog precizăm că apare în inventarul bibliotecii la începutul sec. XVIII. Mai adăugăm că această valoroasă carte are nenumărate sublinieri în textul latin, precum și foarte multe însemnări marginale în limba latină, ceea ce denotă că a fost nu doar citită, ci studiată de cei care au avut-o în proprietate.

11 Presupunem că este vorba despre Ladenburg, oraș în landul Baden-Württemberg, Germania. Cartea a fost în posesia unui nobil sau om înstărit din acest oraș, pe nume Georg Lowmuler Wagner, menționat în notița de pe copertă, bine știind că luxul de a avea cărți, la începutul sec. XVII, era permis familiilor nobiliare sau celor înstărite.

12 Tübingen, oraș în sud-vestul Germaniei, în landul Baden-Württemberg. Notița vorbește despre un castel din acest oraș german, deci cartea a fost tot în posesia unei familii nobiliare.

13 Rottweil, oraș în landul Baden-Württemberg, Germania. În 1627 se fondează în acest oraș o casă capucină. Este posibil ca această carte să fi fost mai întâi în posesia acestui mic convent capucin și apoi să ajungă în Ladenburg iar, mai apoi, în Tübingen. La fel de plauzibilă este și presupuziția că la acest convent să fi ajuns după ce a fost în posesia celorlalți proprietari. Faptul că toate aceste orașe sunt apropiate, fiind situate în același land, ne îndreptățește să credem că, cel puțin, două secole cartea a fost în landul german Baden-Württemberg și cel mai posibil în conventul fraților capucini.

3. Eusebii Pamphili, Ruffini, Socratis, Theodoriti, Sozomeni, Theodori, Evagrii, & Dorothei *Ecclesiastica Historia* (nr. inv. 18)

Cartea reunește sub titlul *Istoria bisericească*, operele a opt scriitori patristici/bisericești (sec. IV-VI), care au avut în preocupările lor redactarea de istorii bisericești. Cartea este un *enchiridion* specific literaturii teologice apusene cuprinzând nume de rezonanță în domeniul istoriei bisericești. Cele opt lucrări sunt traduse în limba latină din limba greacă, limba originală în care au fost alcătuite aceste istorii ecleziastice. Ca și aspect exterior cartea are următoarele dimensiuni: 32,50/21,50/10, cu copertă cartonată având colțurile în piele. Cotorul este din piele cu ornamentații aurii. Menționăm faptul că această carte este legată sub aceeași copertă cu o altă tipăritură în limba latină din anul 1586, intitulată *Theatrum Historicum*.

Pagina de titlu este redactată în limba latină și rezumă întregul cuprins al cărții, precum și informații referitoare la traducerea și tipărirea ei. Așadar, prezentăm prima pagină:

EUSEBII PAMPHILI, RUFFINI, SOCRATIS, THEODORETI,
SOZOMENI, THEODORI, EUAGRII, & DOROTHEI
ECCLESIASTICA HISTORIA, SEX PROPE SECLORUM
RES GESTAS COMPLECTENS; [Eusebiu Pamfil, Rufin,
Socrate, Teodoret, Sozomen, Teodor, Evagrie și Dorotei *Istoria
Bisericească*, incluzând aproape șase secole de lucruri și
întâmplări];

LATINE OLIM A DOCTISSIMIS VIRIS PARTIM
SCRIPTA, PARTIM E GRAECO A CLARISSIMIS VIRIS,
VUOLFGANGO MUSCULO, IOACHIMO CAMERARIO
& IOHANNE CHRISTOPHERSONO BRITANNO,
ELEGANTER CONVERSA; [scriere mai înainte tradusă co-
rect de bărbați înțelepți și iluștrii în limba latină din limba
greacă Vuolfgango Musculo, Ioachimo Camerario & Iohanne
Christophersono Britanno];

ET NUNC EX FIDE GRAECORUM CODICUM, SIC UT
NOVUM OPUS VIDERI POSSIT, PER IOAN. IACOBUM

GRYNAEUM LOCIS OBSCURIS IN NUMERIS ILLUSTRATA, DUBIJS EXPLICATA, MUTILIS RESTITUTA; [și acum conform manuscriselor grecești de încredere, pentru ca noua lucrare să poată fi considerată prin Ioan Iacobum Grynaeum locurile obscure, neenumerotate elucidate, nesigur explicate, pierdute și restituite];

CHRONOGRAPHIA INSUPER ABRAHAMI BUCHOLCERI, AD ANNUM EPOCHAE CHRISTIANAE 1598. & LECTIONIS SACRAE HISTORIAE LUCULENTA METHODO EXORNATA. [În plus, *Cronografia*, Abraham Bucholceri, până la anul epocii creștine 1598. & Examinare atentă a istoriei sacre strălucitoare prin metodă înfrumusețată].

CUM CONTINUATIONE IN PRAESENTEM ANNUM 1611. [Cu continuare în prezentul an 1611].

ET INDICIBUS RERUM VERBORUMQUE LOCUPLETISS. CUM GRATIA & PRIVILEGIO CAESAREAE MAIESTATIS. BASILEAE, PER SEBASTIANUM HENRIPETRI, 1611 [Și un index bogat cu lucruri și cuvinte. Prin grația & bunăvoința Majestății Crăiești. Basel, prin Sebastianum Henripetri, 1611]

Ca și cealaltă carte abordată în studiul nostru și acest compendiu este tipărit la Basel, în celebra tipografie a familiei Henricpetri. În anul tipăririi acestei cărți atelierul tipografic era condus de Sebastian Henricpetri. Prima pagină a tipăriturii, la fel și ultima, după obiceiul celebrei tipografii elvețiene, poartă stampa caracteristică acestei case tipografice¹⁴.

14 Din 1496 și până în secolul al XVII-lea, atelierul de la Basel a tipărit cărți vreme de trei generații – Adam Petri, Heinrich Petri și Sebastian Henricpetri. Stampa rezumă concepția acestei familii de tipografi: o piatră este spartă de un ciocan ținut de o mână divină/celestă, peste care suflă foc un chip ceresc. Imaginea este o transpunere simbolică a

Ediția din 1611 este o reeditare a ediției din 1587, tipărită tot la Basel, în același atelier tipografic. Ediția din 1578 cuprindea: *Istoria bisericească* în zece cărți (tradusă de Wolfgang Musculus¹⁵) și *Viața lui Constantin cel Mare* ale lui Eusebiu de Cezarea (tradusă de Johannes Christophorus¹⁶); *Cuvântare despre Constantin Împăratul și Istoria bisericească* în două cărți ale lui Rufin; *Istoria bisericească* a lui Socrate Scolasticul, în șapte cărți; *Istoria bisericească* a lui Teodoret, în cinci cărți (traduse de Joachim Camerarius¹⁷); *Istoria bisericească* în nouă cărți a lui Sozomen; *Istoria sacră* în șase cărți a lui Evagrie Scolasticul și Dorotei, *Quomodo apostoli et prophetae vixerint ac mortui sint [În ce fel apostolii și profeții au fost condamnați la moarte]* (traduse de Wolfgang Musculus). La sfârșitul ediției a fost adăugată *Cronologia* sau *Indexul cronologic*, al istoricului și teologul german Abraham Buchholzer¹⁸.

citatului biblic din *Ieremia* 23, 29: „Nu este Cuvântul Meu ca un foc, zice Domnul, și ca un ciocan care sfărâmă stâncă?” (en.wikipedia.org).

15 Wolfgang Musculus (1497-1563), umanist și teolog reformat, s-a născut în satul Duss (Moselle), partea germană. Era un mare iubitor al cântecului și cunoștea mai multe limbi. Din 1549 devine profesor de teologie la Bern (Elveția) unde va scrie comentarii biblice și teologie sistematică (en.wikipedia.org).

16 John Christopherson (†1558), a fost capelanul și confesorul reginei Maria I a Angliei, cleric și erudit catolic. Născut la Ulverston, Lancashire, a urmat cursurile Universității din Cambridge (1553-1558), decan la Norwich (1554-1557) și episcop de Chichester (1557-1558) (en.wikipedia.org).

17 Joachim Camerarius (1500-1574), savant clasic german, născut la Bamberg, Germania. A studiat la Leipzig, Erfurt și Wittenberg unde a devenit prieten apropiat cu Philipp Melanchthon. A tradus în latină din marii clasici ai antichității grecești filozofi, dramaturgi, poeți și din operele părinților și scriitorilor bisericești din sec. IV-VI. A jucat un rol esențial în răspândirea Reformei pe teritoriul Germaniei (en.wikipedia.org).

18 Abraham Buchholzer (1529-1584), teolog protestant, educator și istoric, s-a născut la Schöna, Germania. A studiat la Frankfurt și Wittenberg unde l-a cunoscut pe Philipp Melanchthon, alăturându-se cauzei marelui reformator. S-a dedicat cercetării cronologice publicând lucrarea *Index chronologicus*, în care a descris istoria lumii până în 1580. A planificat un tratat în trei volume *Isagoge Chronologica*, din care a publicat doar primul volum, celelalte două urmând să fie completate de către fiul său (en.wikipedia.org).

Editorul ediției de la Basel din 1611 este teologul elvețian Joannes Jacobus Grynaeus¹⁹. În 1570 publicase deja pentru tipografia Henricpetri o traducere latină a *Operei Omnia* a lui Eusebiu. *Istoria bisericească* a lui Eusebiu a fost publicată pentru prima dată în anul 1544, la Paris, de către Robert Stephanus²⁰, împreună cu *Istoriile* lui Socrate, Sozomen și Teodoret.

Ediția se deschide cu o prefață de Joannes Jacobus Grynaeus, datată în luna aprilie 1587. Un scurt cuprins urmează prefeței, apoi un amplu index cuprinzând nume, locuri și termeni din cele nouă scrieri cuprinse în ediția lui Grynaeus.

Prima operă este *Istoria bisericească [Historiae ecclesiasticae]* a lui Eusebiu de Cezarea²¹ (pp. 1-117), împărțită în zece cărți, precum originalul. Opera este însoțită de note marginale, pe ambele margini ale textului, atât

19 Johann Jakob Grynaeus (1540-1617), erudit și teolog protestant, născut la Bern (Suedia), educat la Basel și Tübingen. A predat studiul Sfintei Scripturi la universitățile din Basel și Heidelberg, dobândind o reputație de mare teolog, continuator al ideilor lui Ulrich Zwingli. Printre multele lucrări publicate se numără și o colecție de texte patristice intitulată *Monumentia S. patrum orthodoxographa* (2 vol. fol., 1569), (en.wikipedia.org).

20 Robert Stephanus (1503-1559), cunoscut și sub numele de Robert I Estienne, umanist, tipograf, publicist. Născut la Paris, în familia faimosului umanist și tipograf Henri Estienne, a fost educat în concepțiile religiei catolice, ulterior alăturându-se Reformei. A publicat și republicat numeroase texte clasice, precum și traduceri în limba greacă și latină a Bibliei și din Sfinții Părinți. Una dintre cele mai cunoscute lucrări a lui Estienne este *Thesaurus linguae latinae*, care este considerată fundamentul lexicografiei latine moderne. În plus, el a fost primul care a tipărit Noul Testament împărțit în versete numerotate standard. În 1550 publică o Biblie pentru Regele Henric al II-lea. Textul acestei ediții va deveni *textus receptus* pentru multe generații (en.wikipedia.org).

21 Eusebiu al Cezareei (cca. 260-340), cel mai important scriitor creștin de istorie bisericească și cel care a stabilit tonul pentru scrierile istorice creștine ulterioare. Adept al ideilor origeniste și al partidei ariene, însă reabilitat la Sinodul I de la Niceea (325), ajunge episcop de Cezarea. A depus un efort considerabil pentru conturarea concepției bizantine despre simfonia providențială dintre împărat și Biserică. Istoria sa cuprinde viața bisericii creștine de la Nașterea Mântuitorului până la anul 342 (vezi: Pr. John Anthony McGuckin, *Dicționar de teologie patristică*, colecția „Patristica”, seria „Studii”, nr. 13, trad. Dragoș Dâscă și Alin-Bogdan Mihăilescu, Editura Doxologia, Iași, 2014, pp. 166-167 și Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie*, vol. I, Editura Basilica, București, 2015, pp. 512-523).

în limba greacă, termeni și expresii, cât și în limba latină, scurte explicații, nume și locuri. De asemenea, majoritatea capitolelor sunt succedate de scurte scoli, aparținând traducătorului, Wolfgango Musculo. Următoarea operă aparține aceluiași autor, fiind vorba de *Viața lui Constantin* [*De vita sanctissimi Imperatoris Constantini*] (pp. 118-170), în trei cărți, tradusă de Johannes Christophorus. Și această operă are însemnări marginale în limbile greacă și latină însă nu are scoli. O a treia operă cuprinsă în ediția din 1611 aparține tot lui Eusebiu de Cezarea, *Cuvântare despre Constantin Împăratul* [*Constantini Imperatoris oratio*] (pp. 171-184), fiind considerată ca a patra carte la scrierea despre *Viața lui Constantin*. Scrierea este tradusă de Joachim Camerarius, cu ample însemnări marginale în cele două limbi clasice.

O altă operă cuprinsă în acest compendiu este *Istoria bisericească* [*Historiae ecclesiasticae*] scrisă de Rufin de Aquileia²², în două cărți (pp. 184-204) și tradusă de Joachim Camerarius, la fel ca și scrierile precedente, cu ample însemnări marginale în cele două limbi clasice. În continuarea ediției avem scriere lui Socrate Scolasticul²³, *Istoria bisericească* [*Historiae ecclesiasticae*] în șapte cărți (pp. 204-325), tradusă de Joachim Camerarius care și scrie notele marginale în limbile greacă și latină. La sfârșitul acestei scrieri se află o notă mai extinsă a traducătorului. Urmează scrierea lui Teodoret de Cyr²⁴, *Istoria bisericească* [*Historiae ecclesiasticae*] în cinci cărți

22 Rufin de Aquileia (344/345-411), cel mai cunoscut traducător al operelor lui Origen în limba latină. Tot de numele lui se leagă prima istorie bisericească în spațiul apusean, prin traducerea *Istoriei bisericești* a lui Eusebiu, pe care o continuă cu încă două cărți, probabil o prelucrarea a *Istoriei bisericești* a lui Ghelasie de Cezareea (†395), (vezi: Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie*, vol. II, Editura Basilica, București, 2015, pp. 33-34).

23 Socrate Scolasticul (cca. 380-450), studiază în Constantinopol, orașul în care s-a născut, unde practică avocatura, de unde îi provine și supra numele de „Scolasticul” (avocatul). Istoria sa continuă opera lui Eusebiu, expunând evenimentele bisericești și politice pe perioada anilor 306-439. Este un istoric care acordă o importanță deosebită izvoarelor istorice, tratând problemele cu o deosebită acuratețe (vezi: Pr. J.A. McGuckin, *Dicționar de teologie patristică*, pp. 475-476 și Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *Patrologie*, vol. II, pp. 37-38).

24 Teodoret de Cyr (393-457), născut în Antiohia este educat de monahi, devenind episcop ascetic în mica cetate siriacă a Cyrului. Implicat în disputa hristologică dintre Chiril al

(pp. 328-395), tradusă de Joachim Camerarius cu notele marginale în limbile greacă și latină. Îndată după scrierea lui Teodoret de Cyr urmează o listă a împăraților bizantini începând cu Constantin cel Mare și terminând cu Teodosie cel Mic, apoi o scurtă listă a domniilor scurte din perioada amintită, o listă a episcopilor pe cele cinci patriarhate istorice (Constantinopol, Alexandria, Antiohia, Ierusalim și Roma), o listă a ereziarhilor de la Arie la Novațian, un catalog cu câteva nume de rezonanță universală din lucrarea lui Teodoret (Atanasie cel Mare, Grigorie Teologul, Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom) și o epistolă a Sfântului Vasile cel Mare către Grigorie fratele său *Despre deosebirea dintre esență și substanță* [Basiliu Magni Epistola ad Gregorium fratrem suum *De discrimine inter Essentiam & substantiam*], alcătuite și puse la dispoziția cititorului de către traducătorul *Istoriei lui Teodoret*, Joachim Camerarius (pp. 395-407). Este un fel de adaos la opera lui Teodoret în scopul înțelegerii și aprofundării acesteia.

Ediția continuă cu *Istoria bisericească* [*Historiae ecclesiasticae*] a lui Sozomen²⁵, în nouă cărți, prefațată de un scurt argument (pp. 407-544). Primele șase cărți sunt traduse de Wolfgang Musculus, iar următoarele trei de către Suffridus Petro Leovardiensi²⁶, la fel ca și celelalte istorii, cu ample note marginale în limbile greacă și latină. Urmează *Istoria bisericească*

Alexandriei și Nestorie, a reprezentat o formă echilibrată a tradiției teologice siriace în linia patriarhului Ioan al Antiohiei. Va fi condamnat ca eretic nestorian la Sinodul II Constantinopol (553). Rămâne celebru prin scrierea sa *Viețile monahilor din Siria*, în care prezintă viețile asceților sirieni din vremea lui, dar și prin *Istoria bisericească*, inspirată din lucrările lui Socrate Scolasticul și Sozomen. Scrierea acoperă perioada anilor 323-428, cu referire specială al patriarhatul Siriei (vezi: Pr. J.A. McGuckin, *Dicționar de teologie patristică*, pp. 494-495 și Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *Patrologie*, vol. II, p. 40).

25 Haermias Sozomen Salamanas (380-450), s-a născut în Betalia (Gaza Palestinei) într-o familie creștină. A studiat la Berit, iar în 425 vine în Constantinopol unde profesează avocatura fiind contemporan cu Socrate. În 443 compune o *Istorie bisericească* pe care o dedică împăratului Teodosie al II-lea. Lucrarea acoperă perioada dintre 325-425. Principala sursă de inspirație o constituie *Istoria* lui Socrate. Manifestă un interes aparte pentru armeni, goți și saracini (vezi: Pr. J.A. McGuckin, *Dicționar de teologie patristică*, p. 478 și Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *Patrologie*, vol. II, p. 39).

26 Petri Suffridus (1527-1597), teolog protestant și traducător de origine germană.

[*Historiae ecclesiasticae*] a lui Evagrie Scolasticul²⁷, în șase cărți (pp. 544-609), în traducerea lui Wolfgang Musculus, cu notele marginale aferente. Apoi, *Istoria bisericească* [*Collectaneorum ex Historia ecclesiastica*] a lui Teodor Lectorul²⁸, în două cărți (pp. 609-615), tradusă de același Wolfgang Musculus, însoțită de note marginale în limbile clasice latină și greacă.

Colecția se continuă cu scrierea lui Dorotei de Tyr²⁹, *Quomodo apostoli et prophetae vixerint ac mortui sint* [*În ce fel apostolii și profeții au fost condamnați la moarte*], traduse pentru prima dată în limba latină de către Wolfgang Musculus (pp. 615-624). Lucrarea este o sinopsă cuprinzând pe scurt viața, activitatea și sfârșitul celor 12 apostoli, a celor 70 de apostoli și

27 Evagrie Scolasticul (cca. 535-600), sirian de origine, ajunge în Antiohia unde va practica avocatura. Datorită strălucitei sale cariere în drept va primi supranumele de „scolasticul”. Redactează o *Istorie bisericească* imitându-i pe scriitorii anteriori lui, precum: Eusebiu, Socrate, Sozomen, Teodoret. Istoria sa începută în anul 593 are ca punct de plecare anul 428 și continuă până în zilele lui, fiind o importantă sursă pentru problemele dogmatice ale vremii, în special cele de hristologie care au urmat Sinodului de la Efes I (431), trecând prin Sinodul de la Calcedon (451) și urmările sale (vezi: Pr. J.A. McGuckin, *Dicționar de teologie patristică*, pp. 173-174 și Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *Patrologie*, vol. II, pp. 46-47).

28 Teodor Lectorul (sec. VI), a fost anagnost sau lector al bisericii Sfânta Sofia din Constantinopol. A lăsat două lucrări de istorie bisericească în limba greacă. Prima, care este cuprinsă și în acest compendiu, este o colecție de fragmente luate din Socrate Scolasticul, Sozomen și Teodoret de Cyr, scrisă după anul 520 și cuprinde situația Bisericii din timpul domniei lui Constantin cel Mare până în anul 439. A doua lucrare a fost alcătuită din patru cărți din care s-au păstrat doar câteva fragmente, continuând *Istoria tripartită* până în anul 527 (Arhid. Prof. Univ. Dr. C. Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. L.-D. Colda, *Patrologie*, vol. II, p. 45).

29 Dorotei de Tyr (+362), a trăit în timpul domniei împăraților romani Liciniu, Dioclețian, Constantin cel Mare și Iulian Apostatul, ajungând episcop al Bisericii cetății feniciene Tir după Sfântul Metodie, între anii 306-337. Sfântul Dorotei a avut parte în tinerețe de o educație aleasă. Și-a pus învățătura în slujba Bisericii redactând numeroase cărți în limbile greacă și latină, de circulație internațională în epocă. Cea mai cunoscută scriere a sa este *Syntagma* greco-latină. A primit moarte martirică în timpul domniei lui Iulian Apostatul, la venerabila vârstă de 107 ani (*Proloagele*, vol. 2 (martie-august), coordonator: Arhim. dr. Chiril Lovin, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, p. 482).

a profeților Vechiului Testament. În deschiderea lucrării se găsește un fragment despre viața și moartea lui Dorotei, episcopul Tyrului.

Voluminosul compendiu istoric de încheie *Cronologia [Exactissima Chronologia, e qua colligere licebit, tum quibus temporibus res maximae in Ecclesia & Republicasint gestae, tum quorum annorum periodos singuli Auctores Historiae Ecclesiasticae complexi sinit, quando orsisint suas historias, & quando desierint, auctore]* istoricului și teologul german Abraham Buchholzer (pp. 625-807), o amplă și amănunțită istorie a lumii începând cu anul 3969 de la facerea lumii, care coincide cu anunțarea veștii nașterii Sfântului Ioan Botezătorul și până în anul 1610. Pentru o mai bună orientare cronologică sunt trecuți anii de la facerea lumii, pe coloana din stânga și anii erei noastre, pe coloana din dreapta. Lucrarea prezintă structura unei cronologii, cu evenimente și personaje expuse în mod sintetic. Ediția de la Basel se încheie cu un index alfabetic de locuri și nume legate de cronologia lui Abraham Buchholzer, paginile nefiind numerotate. La sfârșitul indexului este trecut din nou locul unde s-a tipărit, tipograful și anul în care a fost tipărită cartea, ultima pagină reluând stampa casei tipografice de pe prima pagină, lucru, de altfel, obișnuit pentru atelierul tipografic din Basel, aparținând familiei Henricpetri.

Nu se știe data precisă când această carte ajunge în mănăstire și nici împrejurarea. Există câteva însemnări pe prima pagină, dintre care doar una este lizibilă și descifrabilă: „Possidet ab anno 1798” [dețin (această carte n.n.) din anul 1798]. Așadar, din anul 1798 cartea intră în posesia cuiva, posibil, în posesia unui nobil sau om înstărit.

4. Concluzii

Valoroasele tipărituri de sec. XVI și XVII din Biblioteca Sfintei Mănăstiri Hodoș-Bodrog au o semnificație deosebită pentru cultura locală și națională nu numai prin raritatea lor, ci și prin faptul că indică preocupările viețuitorilor mănăstirii de-a lungul secolelor și mai ales deschiderea spre cultura europeană.

Circulația acestor tipărituri pune în evidență nivelul culturii teologice începând cu sec. XVI în Europa, apetența apusenilor de cunoaștere a tradiției teologice de limbă greacă. Cu siguranță că pentru călugării din această mănăstire limba latină le era mult mai la îndemână decât cea grecească,

luând în considerare că limba oficială a imperiului și a cancelariilor medievale era latina.

Scoliile și notele marginale care însoțesc scrierile Sfinților Părinți devin ele însele obiect de studiu, iar pentru posesorii lor din veacurile trecute o modalitate de a lua contact cu cultura și teologia apuseană catolică și protestantă.

Prezența unor astfel de tipărituri în colecția de carte veche a Sfintei Mănăstiri Hodoș-Bodrog, arată faptul că monahii de aici cunoșteau și studiau operele Sfinților Părinți, fiind pentru ei o sursă de inspirație și o preocupare constantă.

Prin păstrarea și conservarea acestor tipărituri Mănăstirea Hodoș-Bodrog se înscrie în largul circuit cultural european, aceste două cărți făcând parte din patrimoniul cultural și teologic al Europei.

O FILĂ DIN ISTORIA CULTURII BISERICII ȘI NEAMULUI ROMANESC. DOMNITORUL CONSTANTIN BRÂNCOVEANU ȘI CHIRIACODROMIONUL DE LA ALBA IULIA

Pr. Lect. Univ. Dr. Gabriel BASA
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract

The book maintained the cultural climate in which all the coordinates of the national specifics were found. Through its appearance and circulation, Chiriacodromion constituted the fermentation of an undeniable Romanian community. This is all the more obvious, since it was found that in subsequent re-editing this text of The Tenant was used and not that of Varlaam's Cauldron. In retrospect it is clear that the monumental work, printed in the intracarpathian territory, through together the work of the great people that the Church and the Romanian people have plâmed, constitutes a page of the crystallization and definitive imposition of faith lessons in the language of the nation, which today made us speak the same Romanian language that our forebears spoke, on both sides of the Carpathians.

Keywords:

print, culture, ruler, printer, guide, unity, conscience, language, nation, faith, notes, emancipation, formation, circulation, church

În toamna anului 1688, ajunge pe tron fără voia lui, Vodă Brâncoveanu¹ cel care „cu daruri vrednice împodobit”, a condus destinele Țării Românești cu „adâncă pricepere și înaltă priveghere, cu blândețe și răbdare”, arătându-se un adevărat „al ei părinte”. Blând din fire, plin de “vrednicie și înțelepciune” și pururea “plecat spre faceri de bine”, el nu a insuflat spaimă supușilor săi, „ca alți stăpânitori” ci „prin dragoste” i-a făcut să fie apropiați, „înduplecându-i” să se „domolească și să-i dea ascultare”². După aprecierea unanimă a cercetătorilor, domnia lui Constantin Brâncoveanu reprezintă „culmea cea mai înaltă a culturii vechi românești din Muntenia”³. Fiind deci „om de carte” și cu gust pentru ceea ce era frumos, când a urcat treptele tronului vodă Brâncoveanu a prețuit și a sprijinit mișcarea culturală românească din acea vreme. Prin aceasta a reușit să facă din epoca sa „punctul culminant” al dezvoltării culturale, începute în țară de mai bine de două veacuri. Prin strădaniile și cu sprijinul domnitorului noua mișcare culturală care a început a se

1 În acest sens considerăm a fi necesară aducerea la lumină a consemnărilor făcute de Constantin Grecescu în: *Istoria Țării Românești, de la octombrie 1688 până la martie 1717*, Edit. Științifică, București, 1959, pp. 3-8: „de vreme ce au murit Șarban Vodă, precum s-au zis mai sus boierii cei mari și al doilea, carii să întâmplase în București s-au strâns toți în spătăria cea mică ... și vlădica Teodosie, mitropolitul țării și au sfătuit pe cine vor pune domn în urma lui Șarban Vodă, întru care vorbe zicea că nu este bine să facă zăbavă a nu pune domn și nu este bine să meargă la poarta turcească să ceară domn Și aleseră pe Constantin logofătul Brâncoveanu să le fie domn și să rădicară cu toții iarăși din curtea domnească și merseră la mitropolie, unde este obiceiul a se pune domnii și îndată ce au sosit acolo au strâns oștile și au trimis un boieariu și au chemat pe Constandini log. Brâncoveanu de la curte că rămăsese acolo și porunciră să aducă comișai al doilea cal domnesc. Și îndată de sosi acolo ziseră cu toții: logofete noi cu toții hotim să ne fi domn. El zise: dar ce aş avea eu cu domnia, de vreme ce ca un domn sînt la casa mea; nu-mi trebuiește să fiu. Iar ei ziseră: ne rugăm nu lăsa țara să între alți oameni răi sau nebuni să o strice, ci fii! Și-l luară de mîini și-l împingea de spate. Și acolea fiind și un capegiu împărătesc pentru trebi împărătești, îl dusease și pe el la Mitropolie și duseră caftan la capegi-bașa al împăratului, de l-au îmbrăcat cu caftan și intrară în biserică de i-au citit molidfele de domnie și au mers de i-au sărutat mîna ...” .

2 Radu Greceanu, “Viața lui Constantin Brâncoveanu”, în: *Cronicari Munteni*, II, București, 1961, pp. 9,13,14.

3 Nicolae Șerbănescu “Constantin Brâncoveanu, ctitor de cultură românească”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXXII (1964), nr. 9-10, p. 879.

accentua în timpul domniei lui Șerban Cantacuzino (1678-1788), unchiul său, ajungea la o dezvoltare deosebită⁴.

Alături de învățații de neam străin, care au împlinit rosturi deosebite în procesul de dezvoltare a mișcării culturale din epoca brâncovenească, se remarcă și o serie nume de învățați pămâneni. Între aceștia: stolnicul Constantin Cantacuzino, cel care și-a dat contribuția la tălmăcirea și imprimarea de cărți în limba română „înțeleasă de toți”; frații Radu și Șerban Greceanu și cronicarul Radu Popescu; mitropolitul Antim Ivireanul; episcopii Mitrofan și Damaschin al Buzăului, care ”au trudit și migălit cărturăresc lucru în tiparnițele vremii și un ”vlădică bătrân Teodosie”, cu a cărui „bлагословение” s-au tipărit multe cărți de atunci⁵.

Meșteșugul tiparului, care era adus în Țara Românească de aproape două veacuri, a dat posibilitatea imprimării unui număr însemnat de cărți, dar incontestabil, niciodată nu au văzut lumina zilei un număr atât de mare și de variat de cărți ca în timpul domniei lui Constantin Brâncoveanu. Titlurile, predosloviile și însemnările explicative sunt o dovadă clară asupra rolului voievodului în această dezvoltare a mișcării de emancipare culturale și spirituale majoritatea cărților având precizarea că s-au tipărit „cu hotărârea”, sau „cu voia”, ori „den porunca și toată cheltuiala...” acestuia. Frații Șerban și Radu Greceanu, într-una din prefetele ”Mărgăritarelor” Sfântului Ioan Gură de Aur, apărută la București, în 1692, precizau: „cătră aceia dară și Măria Ta, ca un adevărat și pre legi Domn mult silindu-te și nevoind ori cu ce mijloc de a aduce învățătură și știință în sufletele omenești, lucru iubit de Dumnezeu și folos de obște, mai vârtos rodului nostru românesc, văzându-1 atâta scăzut și lipsit de multe și ales de învățătură... noao micilor și plecatelor slugilor ai poruncit ca și aceste cazanii...dupre limba grecească într-a noastră rumănească să le întoarcem...”⁶.

Într-o altă Prefață la slujbele Sfintei Parascheva și a Sfântul Grigorie Decapolitul, tipărite în grecește la București, în anul 1692, Șerban Greceanu sublinia din nou zelul lui Brâncoveanu întru tipărirea de cărți.

4 Nicolae Șerbănescu ”Constantin Brâncoveanu...”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXXII (1964), nr. 9-10, p. 880.

5 Dan Simonescu, *Pomenirea culturală a lui Constantin Vodă Brâncoveanu*, București, 1939, p.3.

6 Ion Bianu și Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche (=BRV)*, București, 1903, vol I, pp. 318-319; 323.

Șirul impresionant de cărți imprimate în timpul Sfântului Constantin Brâncoveanu, i-a determinat pe cercetători să afirme că acesta a conceput chiar un cuprinzător program, în ce privește tipărirea lor, căutând să împlinească nevoile diferitelor domenii ale vieții publice și religioase. Astfel:

„s-au imprimat cărți de slujbă bisericească, cărți pentru trebuința școlilor ce ființau atunci, cărți de doctrină ortodoxă, cărți pentru apărarea dreptei credințe, cărți de povățuire și de învățături pentru voievozi și fii lor, cărți de învățatură și de zidire sufletească pentru credincioși, cărți pentru dezvoltarea gustului de citit în popor, deci de literatură precum și altele”⁷.

Punerea în practică a unui astfel de program necesita, un număr mai mare de tipografii dar și de meșteri tipografi. În acest sens vechii tipografii, înființată în anul 1678 la București de mitropolitul Varlaam, i s-au adăugat tipografiile noi: la Buzău, în 1691 prin grija episcopului Mitrofan, la Snagov – în 1694, la Râmnicu Vâlcea în 1705 și la Târgoviște în 1708, încât în Țara Românească funcționau cinci tipografii⁸.

Multe din aceste cărți tipărite în timpul lui Brâncoveanu pe întreg cuprinsul Țării Românești în cele cinci tiparnițe și purtând stema Vlahiei „în frunte” au fost larg răspândite în Moldova și în Ardealul legat, pe atunci, cu Țara Românească prin ierarhia religioasă. Acest lucru, care constituia în acel timp, precum observa Nicolae Iorga, „o faptă de unitate culturală”, a fost o pregătire a unirii de mai apoi și vădesc „năzuința lui Vodă Brâncoveanu de a face din Țara Românească o luminoasă vatră de cultură și un puternic foc de însuflețire ortodoxă”⁹.

Elocventă apare în același context afirmația părintelui academici-an Mircea Păcurariu, care, pornind de la consemnarea făcută de Radu Greceanu, în prefața Pravoslavniciei mărturisiri din 1691 sublinia faptul că unul dintre principiile de bază ale politicii culturale a lui Constantin Brâncoveanu a fost dorința lui de a contribui la ridicarea nivelului cultural al poporului¹⁰.

7 Nicolae Șerbănescu, „Constantin Brâncoveanu...”, pp. 886.

8 Pr. Prof. dr. Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*, ediția a IV-a, Editura Basilica, București, 2013, p. 297.

9 Nicolae Iorga, *Istoria Literaturii. Române*, I, ediția II, București, 1925, p. 375.

10 Pr. Prof. dr. Mircea Păcurariu, „Cultura în timpul lui Constantin Brâncoveanu”, în volumul: *Studii de Istorie a Bisericii Ortodoxe Române*, vol II, Editura Academiei Române,

Lucrarea împlinită prin cele amintite anterior este însă incompletă chiar dacă am trece în revistă rolul desăvârșit împlinit de călugărul tipograf ajuns episcop și ulterior mitropolit, Antim Ivireanul, care, prin munca sa a contribuit definitiv la introducerea limbii române în cult, fără a aminti de „ucenicii” pe care i-a format în perioada șederii sale la Snagov (1696-1701).

Afirmația este susținută de activitatea ulterioară pe care acestea o împlineau. Între aceștia un rol deosebit l-a avut Mihail Ștefan (Ișțfanovici), cel care era prezent în cetatea Bălgradului (Alba Iulia) pentru a împlini misiunea pe care o primise chiar „de la prealuminatul și înălțatul biruitoriei al toatei Ungrovlahiei Io Constantin Brâncoveanu Basarabiei Voievod”.

Acesta „carele nu cu puțin s-a arătat (și pururea arată) luminătoriu credinței pravoslavnice, întărind-o cu Dumnezeieștile cărți, în tot chipul tipărindu-le”, era considerat „patronașu adevărat al Sfintei Mitropolii de aici din Ardeal și tuturor celor ce năzuiesc spre al Mării Sale Milă”. Prin urmare,

„nice Sfinții tale (arhiepiscopul Atanasie) nu ți-au trecut cererea, ci după pofta Sfinții tale și a cinstitului săbor neîntâmplându-se de astă dată (o firea) neamului nostru Românesc aici în Ardeal meșter pentru lucru tipografiei, Măria sa s-au milostivit pentru dragostea Sfintei Biserici a mă trimite pre slujba Sfinției tale și a sfântului săbor, ca ce ar fi de lipsă sfințelor Biserici, prin putință să se îndestulească”¹¹.

Prefața „Chiriadromionului” tipărit la Alba Iulia în anul 1699, vorbește așadar de la sine despre raporturile existente între Biserica ortodoxă din Țara Românească și cea din Transilvania al cărei întâistător a fost hirotonit tot la București, unde i s-a dat să semneze în momentul hirotoniei un jurământ, alcătuit de patriarhul Dositei al Ierusalimului și mitropolitul Teodosie, că va păstra dreapta credință. De altfel, la plecare, domnitorul Constantin Brâncoveanu îi făcuse numeroase daruri, veșminte și cărți, iar la 25 mai 1698 îi reinnoia ajutorul de 6000 de aspri pe care Mitropolia îl avea, știind

București, 2009, p.189

11 Ioan Lupaș, „Cartea românească de învățătură de la 1643, retipărită într-o ediție transilvană la Alba Iulia în 1699”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 10-12, 1957, p. 795.

„că se învăluiește ca o corabie în mijlocul valurilor mării, fiind întră multă feluri deeretici necredincioși și să năpăstuiește de dânșii în multe feluri”¹².

Ca o evidență ne apare faptul că încă la 1699, când începuseră a se făurii istorii despre trecerea românilor transilvăneni la uniație, Athanasie nu se îndepărtase încă de domnitorul Țării Românești, având o atitudine echilibrată bazată pe vechile legături dintre Mitropolia Transilvaniei și cea a Ungrovlahiei. Iar o nouă confirmare a celor notate în această prefață a Chiriacadromionului din 1699, prin care se vădea rostul împlinit al Bisericii și al Neamului, este dată de hrisovul din 15 iunie 1700, prin care i se dăruia Mitropoliei Transilvaniei, pe lângă cei 6000 de aspri, și moșia Merișani¹³, chiar dacă ulterior a pierdut-o.

Condițiile în care se tipărise Chiriacadromionul nu erau de loc ușoare și prin urmare alegerea tipăririi acestei lucrări nu era de loc întâmplătoare, știind că prin editarea ei se pune în circulație o carte prin care limba folosită (română) ajungea să fie cunoscută și înțeleasă de toți, iar învățăturile drepte credințe tâluite tuturor. În plus, pentru a argumenta învățăturile Cazaniilor pe temeiul Sfințelor Scripturi, în cuvântul către cititori de la sfârșitul Chiriacadromionului, mărturisește că a completat citările din Sfânta Scriptură cu „capete și stihuri”, lucru pe a cărui importanță meșterul însuși o înțelegea atât pentru cel care propune cât și pentru cel care ascultă¹⁴.

În privința textului se remarcă faptul că însuși Mihail Ștefan sublinia că „nu a reprodus predicile întocmai cum le-a aflat în izvodul cel vechi”, respectiv Cazania lui Vaarlam, ci, pe alocuri, a intervenit și au schimbat „au fața cuvântului, au a vremii”, a mai „scăzut, a mai „adaos”..., dar „nu pentru a face vreo strămutare împotriva Sfintei Scripturi” sau „în rânduiala dogmelor” și nici pentru a se arăta „mai iscusiti în știință decât cei dintâi”. Cert este că, prin aceasta munca de traducere, s-a făcut în procesul de formare a limbii noastre literare un mare pas înainte, așa cum, de altfel, a fost și intenția domnului care i-a încredințat lucrarea¹⁵.

12 Pr. Prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române (=IBOR)*, vol. II, ed. III, Ed. Trinitas, Iași, 2006, p. 256.

13 Ioan Lupaș, „Cartea românească de învățătură...”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 10-12, 1957, p. 796.

14 Eva Mârza, *Tipografia de la Alba Iulia, 1577-1702*, Ed. Imago, Sibiu, 1998, p. 99.

15 Ioan Lupaș, „Cartea românească de învățătură...”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 10-12, 1957, p. 796.

Asupra faptului că lucrurile au stat așa ne încredințează și larga circulație de care cartea s-a bucurat, fiind cartea care s-a păstrat într-un număr semnificativ de exemplare. Spre exemplificare arătăm că a fost identificată, în 36 de localități hunedorene din Țara Zarandului, Țara Hațegului, Valea Mureșului, în pădurenime sau în zona Orăștie¹⁶.

Potrivit cercetătorilor, însemnările făcute de-a lungul timpului, pe exemplarele cunoscute, arată faptul că fiecare exemplar ajunsese să fie considerat o carte „sfântă”, pentru a cărei procurare locuitorii comunităților sau slujitorii altarelor jertfeau sume importante de bani (între 15 și 20 de florinți–zloți), pentru strângerea cărora contribuiau uneori mai multe persoane.

Cartea a reprezentat însă și locul în care s-au consemnat în timp majoritatea evenimentelor politice și naționale, trăite și simțite, prin care locuitorii comunității aveau să treacă, iar asupra acelor care ar fi îndrăznit să atenteze la integritatea ei se arunca grea afurisanie. Uneori aceste exemplare ajungeau să fie cumpărate din nou sau moștenite.

Însemnările pe care o parte din exemplarele cunoscute le poartă, arată că aceasta a devenit un adevărat luminător al sufletului oamenilor din satele românești, unde aceasta a ajuns. Așa se explică și faptul că adeseori comunitatea întregă era aceea care hotăra soarta unui astfel de exemplar, care era o istorie vie, trăită de poporul căreia se adresa¹⁷.

Toate aceste mărturii arată că întregul conținut al celor 81 de Cazanii era apreciat la întreaga sa valoare, chiar dacă la cele 75 de cuvinte de învățătură ale Cazaniei Mitropolitului Varlaam s-au adăugat alte șase (la Crăciun, Bobotează, Paști, Rusalii, la cei 40 de Mucenici și la ziua prăznuirii Sf. Ilie). Cercetările ulterioare au precizat că, pe lângă folosirea unor pasaje din „Cheia înțelesului”, de la 1678, și traducerea manuscrise a lui Ioanichie Galeatovski ar fi fost folosite și pasaje din Evanghelia învățătoare, tipărită la Dealu în 1644 și au identificat și scurte cuvinte înainte la alte opt cazanii¹⁸.

Însă uneori chiar faptul că în conținutul unor Cazanii textul era prelucrat astfel încât aluziile împotriva pericolului jugului turcesc, găsite de

16 Mircea Basarab, „Tipărituri românești bălgrădene din sec. al XVII-lea cu circulație în județul Hunedoara”, în: *Apulum*, nr. XXVII-XXX, p. 346.

17 Mircea Basarab, „Tipărituri românești bălgrădene...”, în: *Apulum*, nr. XXVII-XXX, p. 348.

18 Eva Mârza, *Tipografia de la Alba Iulia...*, p. 100.

către mitropolitul Varlaam, erau înlocuite cu acelea referitoare la cele care împilau poporul, la vremea respectivă, habsburgii, care erau „tot atât de străini”,¹⁹ se constituia într-un îndemn făcut românilor de a nu pierde nădejdea în Dumnezeu, în vederea eliberării de sub un astfel de jug străin. În acest mod se lucra pentru dobândirea conștiinței apartenenței la același neam. De altfel, lupta pentru repunerea limbii române în drepturile ei firești, a fost din totdeauna conjugată cu conștiința unității de neam a românilor de pretutindeni, iar Constantin Brâncoveanu, ca, de altfel, și cărturarii vremii au știut că pierderea credinței era tot una cu pierderea identității naționale. Solidaritatea între Țările române se manifesta dincolo de granițele politice, în numele unității de la început.

Expresie a efortului depus în acest sens o constituie însăși apariția Chiriacadromionului, datorită nevoii tot mai mari a unor astfel de lucrări și pe de altă parte a faptului că aceasta constituia rezultatul conjugării eforturilor cărturarilor din toate cele trei Țări românești, prin reeditarea Cazaniei lui Varlaam (Iași, 1643), osteneala tipografului – posibil de origine transilvănean și care a deprins meșteșugul tipografic în Țara Românească, și totul cu sprijinul domnitorului Constantin Brâncoveanu.

Persoana însăși a meșterului tipograf este un exemplu al legăturilor care existau între români. Originar din Transilvania, a învățat meșteșugul tiparului, ca ucenic al lui Antim Ivireanul, în tipografiile de la București și Snagov, după care ostește pentru împlinirea misiunii primite în cetatea Bălgradului. Mai târziu era întâlnit în tipografia de la Râmnic pentru ca după doi ani să fie întâlnit la București, de unde la cererea conducătorului Vahtang al Georgiei editează până în anul 1711 nouă cărți. La moartea mitropolitului Athanasie, în anul 1713, acesta era însă din nou în cetatea Bălgradului ca „epitrop al tipografiei.”²⁰

Aria de răspândire a Chiriacadromionului și a celorlalte lucrări tipărite cu sprijinul domnitorului era, însă, dincolo de granițele impuse de autorități. În acest fel, cărțile întrețineau climatul cultural în care se găseau toate coordonatele specificului național, încât se poate afirma că prin apariția lor acestea au constituit fermentul unei comuniuni românești de

19 Ioan Lupaș, „Cartea românească de învățătură...”, p.798.

20 Eva Mârza, *Tipografia de la Alba Iulia...*, p.103.

netăgăduit. Acest fapt e cu atât mai evident, cu cât s-a constatat că la reeditările ulterioare a fost folosit textul acesta al Chiriadromionului și nu cel al Cazaniei lui Varlaam.

Privind retrospectiv este limpede că monumentală lucrare, tipărită în teritoriul intracarpatic, prin împreună lucrarea marilor oameni pe care i-a plămădit Biserica și neamul românesc, au făcut ca astăzi să vorbim aceeași limbă românească pe care au vorbit-o înaintașii noștri, de pe ambele versante ale Carpaților.

ROLUL TIPĂRITURILOR MUZICALE BISERICESTI ORTODOXE ÎN FORMAREA CULTURII NEAMULUI ROMÂNESC

Arhid. Lect. Univ. Dr. Tiberiu ARDELEAN
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract

The identity of a people is given by its culture. A people with identity is based on a solid culture of language, arts, traditions, cultic order. Music, especially the church, is one of the determining factors of the development of the Romanian nation, along with other arts such as: theater, architecture, painting, sculpture. The church music having in its composition the universal language, which is the sound, represents the sound foundation of the Church in the expression of the Word.

Keywords:

the identity, arts, theater, architecture, the universal language.

Introducere

Identitatea unui popor este dată de cultura acestuia. Un popor cu identitate se bazează pe o cultură solidă de limbă, de arte, de tradiții, de rânduială cultică. Muzica, mai ales cea bisericească este unul dintre factorii determinanți ai dezvoltării neamului românesc, alături de celelalte arte cum ar fi: teatrul, arhitectura, pictura, sculptura. Muzica bisericească având în componența ei limbajul universal, care este sunetul, reprezintă fundamentul sonor al Bisericii în exprimarea Cuvântului.

Pentru o înțelegere corectă cu privire la apariția și dezvoltarea muzicii bisericești, de origine bizantină, pe teritoriul României, este

imperios necesar să evocăm două mari entități istorice: Grecia¹ și Bizanțul². Vorbim de Grecia pentru că prin limba greacă ni s-au transmis cântările bisericești de la începuturi. Vorbim apoi de Bizanț și de istoria sa, care a continuat tradiția grecească și orientală, dezvoltându-se și în același timp cristalizându-se toate artele religioase. Însă, trebuie să privim în istoria creștinismului, arătând rolul acestuia în pătrunderea și răspândirea învățaturii Mântuitorului Hristos pe teritoriile românești.

Analizând aceste două mari entități istorice: Grecia și Bizanțul și evoluțiile lor sub diferite aspecte: politice, economice, religioase putem afirma că epoca bizantină³ a durat aproximativ 1000 de ani (de la Constantin cel Mare, respectiv primul Sinod Ecumenic – 325 până la căderea Constantinopolului sub turci – 1453). În această perioadă au evoluat și înflorit toate artele, evident și muzica.

„Bizanțul! O entitate istorico-socială extrem de frământată și de zbuciumată a Evului Mediu, dacă gândim la cele aproape 12 veacuri cât a durat Imperiul Roman de Răsărit, întemeiat de Constantin cel Mare la anul 330 după Hristos și șters definitiv de pe harta politică a Europei la 1453, prin ocuparea lui de către turci”⁴.

Istoria culturii universale afirmă că Bizanțul a fost un teren foarte prielnic pentru dezvoltarea tuturor artelor din timpul său: pictură, arhitectură, sculptură, gravură, muzică.

Victor Giuleanu explică termenul de „stil” când afirmă „prin stil” înțelegem, în sens larg, amprenta pe care marile epoci de cultură sau personalități de mare forță creatoare, sintetizând mijloace de lucru specifice ca factură, o imprimă unei opere de artă întregi, înglobându-le în sfera valorilor, utilizând modalități de exprimare similare ori înrudite.⁵

1 Pr. Prof. Dr. Nicu Moldoveanu, *Istoria muzicii bisericești la români*, Editura Basilica, București, 2010, p. 5.

2 Pr. Prof. Dr. Nicu Moldoveanu, *Istoria muzicii bisericești la români*, p. 5.

3 Pr. Prof. Dr. Nicu Moldoveanu, *Istoria muzicii bisericești la români*, p. 6.

4 Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, Editura Muzicală, București, 1981, p. 9.

5 Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, p. 11.

Stiluri de muzică bizantină

Pornind de la acest deziderat, în muzică putem vorbi de opere de artă în stiluri diferite, cum ar fi: Renaștere, epoca Barocului, Clasicism, Romantism, Impresionism, Modernism, Postmodernism. Fiecărui stil muzical i se atașează câte o mare personalitate muzicală: Giovanni Pierluigi da Palestrina, Orlando di Lasso, Johann Sebastian Bach, Wolfgang Amadeus Mozart, Ludwig van Beethoven, Giuseppe Verdi, sau alți reprezentanți de seamă ai artei muzicale.

Muzica bizantină este mai puțin legată de numele unor personalități creatoare de suprafață mondială, pe de-o parte, pentru că a rămas până astăzi la formele monodiei, iar dintr-un alt unghi, pentru că puternica ei tradiție n-a permis evoluții spectaculoase, însă aceasta își definește stilurile prin cele trei mari perioade stilistice ale dezvoltării sale, și anume:

 stilul paleo-bizantin care cuprinde cântarea în rit bizantin vechi (secolele IV-XII)

 stilul medio-bizantin care cuprinde cântarea în rit bizantin mediu (secolele XII-XVIII)

 stilul neo-bizantin care cuprinde cântarea în rit bizantin nou (secolele XIX-XXI)

Despre aceste trei perioade stilistice fundamentale ale muzicii bizantine vom expune detaliat în cele ce urmează.

Stilul paleo-bizantin (stil vechi)

Cuprinde aproximativ nouă secole de manifestare (secolele IV-XII). Trăsăturile și caracteristicile acestui stil, greu pot fi conturate, din lipsa documentelor muzicale. Arta aceasta paleografică, îndeosebi s-a transmis pe cale orală, abia târziu, în secolele X-XII, fixându-și o semiografie reprezentativă.

Întâlnim, deci, în acest stil vechi câteva tipuri de cântare, caracteristice paleografiei muzicale:

Cântarea psalmodică responsorială⁶, moștenită din practica sinagogală, în care un interpret (solist) cântă unu sau două versete într-un mod recitativ, iar ceilalți participanți la desfășurarea cultului divin, răspundeau printr-un refren scurt: „Alilulia” sau „Kyrie eleison”.

6 Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, p. 12.

Cântarea ecfonetică, era realizată prin citirea unei lecturi religioase, iar finalul acesteia fiind executat cu glas înalt sub formă de „ecfonis”⁷.

Cântarea antifonală, era executată de grupuri de cântăreți care cântau alternativ, concomitent. Primul grup executa un prim verset, al doilea grup răspunzând cu un al doilea verset. Cântarea antifonală se practica încă de pe vremea Sfântului Ioan Gură de Aur (secolul IV), era simplă la origine, însă avea menirea de a spori caracterul dramatic și solemn în același timp al muzicii vechi bizantine.

Între cei mai reprezentativi melozi, poeți paleo-bizantini se numără: Sfântul Andrei Criteanul (secolul VII), Sfântul Ioan Damaschinul și Cosma Melodul (secolul VIII). Însă cel mai important melod al acestei perioade vechi a muzicii bizantine, rămâne Roman Melodul, un adevărat „princeps melodorum”⁸.

Victor Giuleanu afirmă că

„prin cântarea de natură solistică, arta muzicală bizantină va pierde din monumentalitatea sa și din măreția actului interpretativ în comun, în schimb ea va câștiga, de timpuriu, în ceea ce privește dezvoltarea detaliului, adică în structura formulelor și cadențelor melodice”⁹.

Concluzionând, putem spune că în această epocă stilistică paleo-bizantină s-au pus bazele formelor componistice de bază ale muzicii bizantine, caracteristica perioadei fiind exemplificată prin „puritatea stilistică”¹⁰.

Stilul medio-bizantin

Cântarea din acest stil cuprinde secolele XIII-XVIII. Se vor dezvolta în continuare toate tipurile de cântare conturate deja în epoca paleo-bizantină, îndreptându-se atenția spre înfrumusețarea și ornamentarea exterioară a melodiei. Cântarea predominantă a acestei epoci este cea melismatică (cantus melismaticus) cunoscut sub numele de cântare papadică, în care se etalează virtuozitățile tehnice ale execuției, ornamentarea în exces

7 Ecfonis provine din limba greacă înseamnă exclamație, proclamație, lectură cu voce înaltă, solemnă.

8 Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, p. 13.

9 Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, p. 14.

10 Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, p. 14.

a melodiei, vocalizele prelungite. Acest stil, din punct de vedere componistic, este influențat de lucrările așa-numiților melurghi¹¹.

Tot în această perioadă, se impun stilurile naționale și regionale de cânt bizantin prin interferarea acestuia cu folclorul diverselor popoare existente în spațiul bizantin. Apar și la noi școli muzicale de faimă, în această perioadă medio-bizantină, cum ar fi cea de la Putna, întemeiată de Eustație¹² în secolul XVI; de la curțile domnești se practica o muzică bizantină elevată¹³, după cum ne arată tratatele de istorie contemporană.

Concluzionând acest stil medio-bizantin, spunem că în această perioadă de timp, pe tărâmul muzicii bizantine s-a cristalizat cântarea melismatică (ornamentată, înflorată), tot aici dezvoltându-se stilurile bizantine naționale și regionale.

Stilul neo-bizantin - (secolele XIX-XXI).

Cântarea în acest stil nou-bizantin recuperează frumusețea autentică a acestei arte. Acest fapt a fost întreprins prin acea Reformă din 1814 la începutul secolului XIX de către cei trei dascăli ai „musichiei” Hrisant de Madit, Hurmuz Hartofilax și Grigorie Levitul-Protopsaltul. Reforma hrisantică, acea „lege muzicală”, a avut ca scop punerea într-o anumită ordine, atât în plan teoretic, cât și practic, a cântărilor propriu-zise, cu scările, formulele și cadențele modale respective, iar în domeniul semiografiei s-a simplificat neumatica cucuzeliană folosită până atunci, mai ales cea ornamentală.

Sunt două lucrări fundamentale care cuprind noul concept a lui Hrisant:

Introducere în teoria și practica muzicii ecleziastice, tipărită la Paris în anul 1821¹⁴;

Marele Theoritikon al muzicii, editat la Trieste în anul 1832¹⁵.

Noul stil de muzică bizantină, și el în esența lui tot monodic, rămâne în continuare subordonat principiului melodicității de tip oriental, dar se va angaja și mai clar pe cele trei divizii muzicale bizantine: diatonic, cromatic

11 Melurghi sunt muzicienii care aveau rolul de a ornamenta și înfrumuseța melodiile vechi.

12 Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, p. 16.

13 Octavian Lazăr Cosma, *Hronicul muzicii românești*, Editura Muzicală, București, vol. I, 1974, p. 101.

14 Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, p. 16.

15 Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, p. 16.

și enarmonic. Aceste divizii muzicale le regăsim în cele opt glasuri (ehuri) bizantine, cu structurile lor fundamentale și complementare, având toate cele patru stări (idioane) de cântări ale fiecărui mod: recitativ, irmologic, stihiraric, și papadic.

Între reprezentanții de seamă ai acestui stil neo-bizantin, pe teritoriile românești amintim pe: Macarie Ieromonahul, Anton Pann, Dimitrie Suceveanul, Teodor Georgescu, Ștefenache Popescu, Teodor Stupcanu, Ioan Popescu-Pasărea, Victor Ojog și mulți alții care au dezvoltat muzica bizantină prin compozițiile lor.

Rămâne, deci, perioada neo-bizantină caracterizată prin Reforma Hrisantică, una a recuperării frumuseților bizantine muzicale și a dezvoltării muzicii bizantine, așa cum se cunoaște astăzi.

În cele ce urmează vom prezenta opera reprezentativă a lui Macarie ieromonahul, operă care a avut un rol covârșitor în formarea și dezvoltarea culturii neamului românesc.

1. Teoreticonul sau privirea cuprinzătoare a meșteșugului muzichiei bisericești, după așezământul sistimei ceii noao. Acuma întâiași dată tipărit în zilele luminatului și prea înălțatului nostru domn Ioan Sandul Sturza Voevod întru întâiul al domniei sale. Cu voia și blagoslovenia Prea Sfinției Sale Părintelui Arhiepiscop și Mitropolit al Moldovei Kirio kir Veniamin¹⁶. „Tălmăcit din grecește pre limba românească, de

16 Fiecare din cele trei cărți le-a tipărit în câte 3000 de exemplare: 1000 pentru Moldova și dedicate Mitropolitului Veniamin Costache, 1000 pentru Țara Românească și dedicate Mitropolitului Grigorie Dascălul și 1000 pentru Transilvania (deși din acestea nu se găsește nici un exemplar). Muzicologul Titus Moisescu a avut ideea genială să deschidă seria retipăririlor psaltice cu studii critice, dând la lumină, atât în forma originală, reproducă în facsimil, cât și în transliterație latină, în condiții tehnice excepționale, Teoreticonul lui Macarie Ieromonahul, la împlinirea a 140 de ani, 1976, de la moartea ilustrului dascăl al școlii naționale de muzichie. *Opere I. Teoreticon*, ediție îngrijită, cu un studiu; introductiv și transliterare, de Titus Moisescu, Editura Academiei Române (Institutul de Istoria Artei), București, 1976 (91 p. + 30 p. și 6 planșe reproducute în facsimil). În loc de prefață, autorul recente ediții a Teoreticonului face o scurtă, dar bogată incursiune în istoria muzicii bisericești la români, trecând în revistă toate propediile psaltice vechi care se află în manuscris în bibliotecile mari din România, oprindu-se asupra Teoreticonului lui Macarie, zicând în concluzie: Macarie Ieromonahul, acest patriot

smeritul Macarie Ieromonahul, portarie al Sfintei Mitropolii a Bucureștilor, dascălul școlii de muzică. Viena, 1823”.

Această carte conține 30 pagini, plus șase planșe mari cu toată teoria muzicii psaltice: semne, trepte, scări, mărturii, ftoale etc. etc (două planșe pentru scările diatonice, una pentru cele cromatice, alta pentru scările enarmonice, alta pentru scara muștar, nisabur, hisar și pentru toate celelalte scări (15 la număr).

Ea va fi luată ca bază de plecare, fie că va fi dezvoltată cu noi explicații ca la Anton Pann, fie că va fi prescurtată, pentru toți muzicienii de mai târziu.

2. Anastasimatiarul bisericesc după așezământul sistimii ceii noao (și urmează celelalte ca la Teoreticon). Această carte cuprinde cântările de la vecernia de sâmbătă seara și de la utrenia de duminică pe cele opt glasuri.¹⁷ Conține 300 pagini. Anastasimatarul acesta este tradus în mare parte după cel grecesc al lui Petru Lampadarie, adus la zi de cei trei reformatori

român și om de aleasă cultură, va introduce, prin tipăriturile sale de muzică bisericească, realizate cu mari sacrificii tocmai în capitala Austriei, la 1823, an ce va rămâne încrustat cu litere de aur în istoria muzicii românești, definitiv cântarea bisericească în limba patriei. După aceea, el va tipări în țară Tomul al doilea al Antologiei, București, 1827; *Prohodul*, Buzău, 1836. Pentru noi, zice foarte frumos autorul acestei noi ediții, primele cărți de muzică religioasă tipărite în limba română nu sunt doar simple cărți de cult. Ele au semnificații mult mai profunde întruchipează lupta cărturarilor și patrioților români pentru afirmarea și unitatea națională pentru recunoașterea și impunerea limbii române în toate instituțiile, în toate formele de manifestare ale artei și culturii pe teritoriul patriei noastre. Teoreticonul lui Macarie este prima carte de teorie a muzicii bisericești care trebuia întâi învățată sistematic și apoi practică. Aceasta a premers tuturor încercărilor de mai târziu și a servit drept model. Autorul ediției de mai sus mărturisește că nu facem acum, prin retipărirea Teoreticonului său, decât să îndeplinim acțiunea de valorificare a moștenirii noastre culturale, nedând uitării acele cărți care au deschis drum larg culturii și artei românești, care au constituit, la vremea lor, pârgii importante de afirmare a unei conștiințe naționale depline. Și Macarie Ieromonahul și-a manifestat cu toată fermitatea, în cărțile sale, această conștiință a unității naționale.

17 De la vecernia fiecărui glas cuprinde: Doamne strigat-am..., Să se îndrepteze..., toate stihurile, 8 stihiri, dogmatica, stihurile cu Slavă... Și acum de la stihovăna, troparul învierii. De la utrenie: sedelnele, ipacoiul pe note, antifoanele, prochimenu, laudele, cele 11 svetilne și voscresne. Iar de la liturghie: Fericirile.

constantinopolitani și apoi de către Petru Efesiu, care îl și tipărește la București, în tipografie sa, la 1820.

Traducerea acestor cântări nu este atât de servilă, cum s-a afirmat uneori, căci Macarie, care era un om dotat muzical, acolo unde textul nu corespunde ca număr de silabe sau ca accent tonic, completează, stilizează, ajustează, alcătuiind formule și chiar cântări întregi personale, păstrând însă sistemul cadențial.

Stilul cântărilor este foarte liniștit, clar, fără dificultăți de execuție, cursiv, fără salturi prea mari, nu face abuz de cromatisme, căci acolo unde vrea să redea prozodic o idee care ar cere o formulă cromatică, Macarie o redă printr-o modulație minoră.

3. „Irmologhion sau Catavasieriu muzicesc, care cuprinde în sine catavasiile praznicelor împărătești și ale Născătoarei de Dumnezeu, ale Triodului și ale Penticostarului, precum să cântă în sfânta lui Hristos Dumnezeu be-searica cea mare...”¹⁸. Conține 220 pagini.

În această carte, talentul lui Macarie își spune cuvântul, căci nefiind mulțumit cu irmoasele cântării a IX-a, de la Catavasiile majorității sărbătorilor împărătești care servesc și astăzi ca axioane praznicale la Liturghie, traduse după Petru Lampadarie, Macarie compune el însuși aceste axioane fără să spună în mod expres că sunt ale lui. Aceste axioane¹⁹ sunt compozițiile cele mai reușite ale iscusitului dascăl, piese de o rară frumusețe melodică, ce se cântă și astăzi absolut neschimbate. Au prins așa de bine în sufletul credincioșilor români, tocmai fiindcă ele sunt suflet din sufletul lor, mistuind în ele influențele populare cele mai rafinate. În forma aceasta nu se găsesc la niciun popor ortodox.

18 Începe, ca mai toate irmologhioanele de până la el, cu 15 august: Irmoasele Adormirii Maicii Domnului, ale înălțării Sf. Cruci, ale Sf. Paști, la duminica Tomii toate pe glasul 1; la Bobotează și la duminica Fiului risipitor pe glas 2; la întâmpinarea Domnului, pe glas 3; la Bunavestire, la Schimbarea la față, la duminica I a Postului Mare, la Florii, la Înălțarea Domnului, pe glasul 4 (la Înălțare și un rând pe glasul 5), în duminica I a Triodului și în duminica Lăsatului sec de carne, pe glasul 6, la duminica Rusaliilor pe glasul 7 (din Ga), la Înălțarea Sf. Cruci, în sâmbăta lui Lazăr și în miercurea înjumătățirii praznicului, pe glasul 8.

19 Axioanele posibil originale ale lui Macarie sunt: la Paști, la Întâmpinarea Domnului, la Bunavestire, la Schimbarea la față, la Florii, la Înălțarea Domnului, la Înălțarea Sf. Cruci, la înjumătățirea praznicului.

4. Tomul al doilea al Antologiei²⁰ după așezământul cel nou al muzicii bisericești. Introdus după cel grecesc pre limba noastră românească de Macarie Ieromonahul dascălul școalelor de muzichie a Patriei. Conține 431 pagini. (Paginile sunt numerotate cu cifre arabe, de la 1 la 40, iar de la 41 înainte cu litere chirilice.

5. Prohodul Domnului, Buzău, (6 februarie 1836). Este tradus și versificat în românește de Macarie, la cererea episcopului de Buzău, Chesarie, care îl și prefătează.

Acestea sunt cărțile tipărite de Macarie cât a fost în viață. De la el însă neau rămas mai multe manuscrise ce se păstrează la Biblioteca Academiei Române. Dintre acestea amintim: Stihirarul, Papadichia, Irmologhion — Calofonicon, Pricesniar, Liturghier, precum și cântări separate: Canonul Floriilor, anixandare, theotocare, axioane, cântarea Sf. Ambrozie, Cântarea dimineții, O, prea frumoasă pustie²¹, Vai, înnegrite suflet și multe altele.

De ce s-a ținut Macarie, în cea mai mare parte, de originalul grecesc? În primul rând, se izbea în acțiunea sa, deși era sprijinit de domnitor și mitropolit, de opoziția și influența puternică a grecilor stabiliți în Principate. Și, în al doilea rând, el era călugăr și avea un crez, anume acela că și cuvintele și melodiile sunt alcătuite de Sf. Părinți sub inspirația Duhului Sfânt. Deci cântările trebuie păstrate nealterat sau „nestrămutat” și astfel să se predea și altora.

Și cu toate acestea, Macarie nu s-a sfiit să completeze, să potrivească și chiar să compună foarte inspirat capodopere neîntrecute până astăzi (axioanele).

Dar, indiferent ce proveniență ar avea melodiile, ele au fost asimilate și adaptate felului de simțire și receptare al credincioșilor români de-a lungul veacurilor, căpătând cu vremea și un specific național.

Foarte bine observă aspectul acesta și profesorul Octavian-Lazăr Cosma, când conchide:

„Se pare că, ceea ce apreciem azi că ar fi putut fi fructificat spre a se fi edificat pe multiple planuri, complexul proces de românire al cântărilor religioase depășea cu mult țelurile, chiar

²⁰ Cuprinde rânduiala Utreniei: troparele celor opt glasuri, Aliluia și troparele deniilor, Binecuvântările Învierii, 19 polieleie, psalmul 50, Ceea ce ești mai cinstită, pe cele opt glasuri (3 rânduri), laudele pe opt glasuri. Cele 11 voscresne ale Utreniei.

²¹ Este tipărită de Arhidiaconul profesor Anton V. Uncu în *Antologhionul* său (1947), p. 216-217.

posibilitățile și condițiile epocii lui Macarie. Nu pare exclus ca Macarie, despre care I. D. Petrescu înclină să creadă că n-ar fi cunoscut muzica lui Filotei, a epocii brâncovenești, să fi avut motivele sale pentru a nu se apropia de acel filon psaltic, considerându-l necorespunzător noilor generații, învechit, greoi...”²².

Fiind educat în spiritul respectului pentru cultul divin, pentru cântările inspirate, el nu a putut recurge la o schimbare radicală, căci, în fond, după vederile sale, melodiile grecești nu erau în dezacord cu realitățile ecclesiastice românești, ci numai cu limba (greacă) în care se oficia cultul.

„Prin impresionanta operă de traducător al cântării bisericești într-un moment de răscruce, Macarie Ieromonahul se înscrie în istoria muzicii românești ca o personalitate reprezentativă a redeşptării culturii noastre de la începutul culturii veacului trecut”²³.

Amprenta muzicii bizantine asupra compozitorilor din vestul țării – influențe multiculturale

Muzica bisericească din vestul țării, ca proveniență descinde din muzica bizantină, venită la noi, desigur cu influențele muzicale ale popoarelor vecine, ori direct ori prin intermediul sârbilor, al rușilor, bulgarilor sau chiar al compatrioților români din celelalte provincii.²⁴ Trifon Lugojan, exprimându-și părerea despre originea muzicii din Banat, spunea că românii din părțile Aradului, Banatului și Bihorului, fiind sub oblăduirea ierarhică sârbească, este normal ca aceștia să aibă și cântările la fel cu ale sârbilor, spre deosebire de ardeleni care au adoptat stilul de cântat grecesc.²⁵

Unii muzicologi au încercat să explice originea muzicii bănățene prin faptul că în această muzică se păstrează încă influența din stilul medio-bulgar al culturii slavone. Se mai spune apoi că muzica bisericească bănățeană s-ar deosebi de la eparhie la eparhie sau chiar de la parohie la parohie. Este

22 I. D. Petrescu, *Manuscrisele psaltice din secolul al XVIII-lea*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an LII (1934), nr. 3-4, p. 182.

23 I. D. Petrescu, *Manuscrisele psaltice din secolul al XVIII-lea*, a se vedea: Viorel Cosma, *Muzicieni români*, vol. VII, București, Ed. Muzicală, 2004, p. 254-262.

24 Gheorghe Ciobanu, *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, Editura muzicală a Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România, volumul III, București, 1992, p.105

25 Gheorghe Ciobanu, *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, p. 106

adevărat acest lucru într-o oarecare măsură, dar aici intervine și interpretul care trăind într-un spațiu unde folclorul este la el acasă, este normal ca unele melisme, acele „floricele” să existe diferit de la o comunitate bisericească la alta. Cert este faptul că pe aceste meleaguri bănățene, muzica bizantină a fost baza de la care s-a plecat. Sebastian Barbu - Bucur afirma odinioară: „În Țara Românească, Transilvania și Banat a circulat aceeași muzică de tip bizantin, în biserici, în mănăstiri și în școli organizate. Chiar dacă nu ne-au rămas manuscrise din acea vreme (secolele XV-XVI), se știe că au existat centre culturale mănăstirești unde, după obiceiul timpului trebuie să se fi predat și muzică psaltică”.²⁶; iar Gheorghe Ciobanu afirma: „Dacă avem în vedere că muzica tuturor bisericilor ortodoxe este de indiscutabilă origine bizantină, ... , nu putem afirma decât că românii din zona intracarpatică au folosit și folosesc și ei o muzică de aceeași origine.”²⁷

Muzica bănățeană în ceea ce privește cele opt glasuri, are de regulă la fiecare glas câte trei melodii: însuși glas, melodia Stihovnei și melodia Troparului. Acestei împărțiri i se mai adaugă și podobia fiecărui glas sau melodia specială (la Dimitrie Cunțan găsim acest adaos). De obicei această împărțire o găsim la majoritatea autorilor muzicologi, de aceea putem deduce că toate au o origine comună. Totuși este important să pomenim din nou de folclorul care și-a lăsat amprenta asupra liniilor melodice și acest lucru în primul rând pentru faptul că în această zonă muzica de strană a circulat pe cale orală, iar oralitatea a dus întotdeauna la schimbări în ceea ce s-a cântat. De aici putem explica finalul unei melodii, cadențarea pe treapta a doua în muzica bănățeană; cadențare care a făcut pe mulți să spună că muzica bănățeană este prea „tărăgănată”, prea așezată.

Asupra acestui ritm lent au a încercat mulți muzicieni să lucreze ca: Trifon Lugojan, Celestin Cherebețiu.

Muzica bisericească din vestul țării a constituit un subiect complex din mai multe puncte de vedere. Mai întâi trebuie subliniate caracteristicile zonei geografice, adică acele coordonate teritoriale specifice fără de care nu pot fi scoase la iveală anumite concluzii despre această muzică. Orice idee avansată cu privire la starea și evoluția muzicii bisericești a românilor din

26 Sebastian Barbu-Bucur, *Cultura muzicală de tradiție bizantină pe teritoriul României în secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea și aportul original al culturii autohtone*, Editura Muzicală, București, 1989, p. 29-30

27 Gheorghe Ciobanu, *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, p.111-112

aceste părți, trebuie să aibă în vedere că toată această complexitate se datorează în mare măsură poziției geografice de confluență în care a funcționat. Avem aici în vedere atât faptul că această parte a țării este „extremitatea ultimă”²⁸ a ortodoxiei la contactul cu cultura catolică occidentală, cât și faptul că acest teritoriu, în ultimele secole, a cunoscut mai multe și diferite conduceri administrativ-politice față de celelalte spații românești.

Conviețuirea românilor împreună cu ungurii, germanii și sârbii, a fost o realitate care a obligat să se țină cont în aprecierile făcute la adresa muzicii religioase de aici.

În al doilea rând, doresc să evidențiez numărul destul de mare al celor care s-au învrednicit să scrie despre muzica bisericească din vestul țării²⁹. Probabil, tocmai pentru că au observat complexitatea existentă și multitudinea situațiilor create, aceștia au încercat să își exprime opiniile și părerile constatate dintr-o nevoie de a limpezi și lămurii pe cât posibil acest domeniu. În încercarea de a-i enumera în continuare, nu se poate să nu menționez la început pe cel mai important dintre aceștia, care atât prin durata în timp cât și prin aprecierile făcute, se dovedește a fi cel mai documentat și cea mai de referință sursă. Este vorba de cercetătorul, etnomuzicologul și bizantinologul Gheorghe Ciobanu, care prin afirmațiile studiilor sale a reușit să înlăture rezervele și „opacitatea”³⁰ care exista și plana asupra cântării bisericești din aceste părți ale românilor. În continuare, amintesc aici într-o ordine care nu ține cont de nici un criteriu al valorii, pe: dr. Vasile Petrașcu, profesorul și compozitorul Timotei Popovici, profesorii și practicanții și cei ce au notat acest melos bisericesc: Trifon Lugojan și Terențius Bugariu, Sabin Drăgoi, apoi mai recent profesorii: Vasile Stanciu, Nicolae Belean și Mircea Buta, și mulți alții care într-un mod tangențial sau mai puțin tangențial au atins această problematică în scrierile lor.

28 Mircea Buta, *Cântările glasurilor bisericești la vecernie și esența lor intonațională în notațiile lui Trifon Lugojan*, Cluj Napoca, 2004, p. 39.

29 Când spun „vestul țării”, nu am în vedere doar o zonă bănățeană strictă, ci și o parte din Bihor și de asemenea o altă parte până spre Alba-Iulia și dincolo de Hunedoara. Este adevărat că partea cea mai mare și regiunea reprezentativă pentru sud-vestul țării este Banatul, dar caracteristicile muzicii bisericești practicate aici se întind categoric cu mult peste „granițele” lui.

30 Mircea Buta, *Cântările glasurilor bisericești la vecernie și esența lor intonațională în notațiile lui Trifon Lugojan*, p. 40.

Câteva tipărituri muzicale paleo și medio-bizantine în România

Cele mai multe manuscrise muzicale bizantine vechi, cu text în limba greacă medievală sau în limba română cu caractere chirilice se află astăzi în Fondul de manuscrise al Academiei Române. (cca.110)

Biblioteca Națională a României (cca. 45)

Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu” din Iași

Arhivele Statului din Iași (cca. 8)

Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca (cca. 3)

Biblioteca Academiei din Cluj-Napoca (cca. 3)

Muzeul Olteniei din Craiova

Biblioteca Sfântului Sinod din București

Arhivele Statului din Craiova (cca. 2)

Biblioteca Mănăstirii Neamț (cca. 5)

Biblioteca Mănăstirii Putna (1)

Biblioteca Mănăstirii Dragomirna

În ceea ce privește conținutul acestor manuscrise, cele mai multe sunt Antologii de cântări bisericești sau Antologhioane, Anastasimatare, Irmologhioane, Stihirare.

Concluzii

Muzica bisericească sub diferitele ei forme, respectând tradițiile și formele geografice, stă la baza dezvoltării culturii poporului român, dimpreună cu celelalte arte, care au exprimat evoluția în timp a neamului românesc.

Peisajul muzicologic universal este unul foarte vast. Știința muzicii își caută sprijin în disciplinele surori, de la lingvistică la psihologia percepției, de la istoriografia și sociologia politică la informatică și media, dezvăluind o îngrijorătoare tendință centrifugală. Întrepătrunderile dintre bizantinologia muzicală și studiul artei sonore academice pot contribui la spiritualizarea actului de cercetare muzicală și la dezvoltarea mai nuanțată a formării culturii neamului străbun.

CHIPUL PREOTULUI ÎN SCRIERILE PĂRINTELUI GALA GALACTION

Pr. Lect. Univ. Dr. Ioan LAZĂR
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract

Gala Galaction was a known writer, PhD in theology, ecclesiastical clerk in the Bishopric of Oltenia, priest and professor at the Faculty of Theology from Chernovtsy, academician and politician. Out of his writings we try to detach ideas, thoughts, sentiments and feelings consecrated to the priesthood. These ones give us the possibility of describing the image of the priest with his missionary, pastoral, and spiritual duties. The priesthood and the sacerdotal ministration conquered Gala Galaction ever since his childhood, and that's why he regarded the priesthood as a worthy ideal to follow. Christ the Savior "as praying, sanctifying, sacrificing, mediating, and savior" is and will remain the model of the Christian priesthood. Gala Galaction was a man whom the human things weren't unknown, but he was in the same time a servant of the Church. In his work he combines the lay conception and the religious principles of the Christian morals. His characters have that interior equilibrium and soul's purity. He was preoccupied with presenting in his writings the struggle between virtue and sin, the difference between the life conception of the ordinary man and that one of the priest obeying the canons; he analyzes the problem of the man's falling into temptation and his struggle for the salvation of the soul and for achieving the heavenly treasures.

Keywords:

Gala Galaction, ministration, priest, priesthood, vocation.

1. Preotul și scriitorul Gala Galaction

Preotul și scriitorul Gala Galaction s-a născut la 16 aprilie 1879 în comuna Didești, județul Teleorman, numele lui de botez fiind Grigore Pișculescu. De la tatăl său, Nicolae Pișculescu, a deprins dragostea de lectură iar de la mama sa, Chiriachia, fiica proistosului Constantin Ostreanu, parohul bisericii Sf. Teodor din Roșiorii de Vede, a deprins tainele credinței. A urmat primele două clase primare în comuna natală, apoi celelalte două la o școală din Roșiorii de Vede. Urmează Liceul „Sf. Sava“ din București. În vremea studiilor devine un admirator al lui C. Dobrogeanu-Gherea și începe să participe la întrunirile muncitorești ale mișcării socialiste din sala Sotir. S-a împrietenit cu I. G. Duca, fecior de boier, împreună cu care a început să participe la cancanurile lumii boierești. Tot acum se împrietește cu Tudor Arghezi, N. D. Cocea și V. Demetrius și împreună cu ei participă la reuniunile literare. În vara anului 1898, mergând la Mănăstirea Agapia, împreună cu N. D. Cocea, o va cunoaște acolo pe verișoara acestuia, Zoe Marcoci, care era soră în mănăstire și între ei s-a născut o idilă care apoi s-a împlinit prin căsătorie. Această prietenie l-a determinat pe Gala Galaction să pășească pe drumul vieții religioase, a părăsit Facultatea de Litere și Filozofie și s-a înscris la Facultatea de Teologie din București. După căsătorie și absolvirea facultății, a plecat la Universitatea din Cernăuți, pentru a-și pregăti doctoratul în teologie. În anul 1909 obține titlul de doctor în teologie. A fost numit defensor ecleziastic pentru Episcopia Olteniei și a Curții de Argeș. În anii Primului Război Mondial, în timpul retragerii administrației la Iași, el a rămas în București iar la sfârșitul războiului a fost acuzat de colaboraționism cu nemții și eliberat din funcția de defensor ecleziastic. În anul 1922, la 43 de ani, a intrat în cler și a început traducerea Bibliei. Din 1926 a devenit profesor de Exegeza Noului Testament la Universitatea din Cernăuți. În 1927 a apărut Noul Testament, apoi în 1938 traducerea integrală a Bibliei, în traducerea lui Gala Galaction și a preotului Vasile Radu. În 1946 a fost ales deputat în Parlamentul României iar în 1947 a devenit membru titular al Academiei Române. La începutul anului 1955 a suferit o comoție cerebrală rămânând paralizat timp de șase ani până la 8 martie 1961, când și-a dat obștescul sfârșit. Este înmormântat la mănăstirea Cernica¹.

1 Teodor Vârgolici, „Tabel cronologic“ în vol. *Studii I*, Editura Minerva București, 1994, pp. XXIII-XL.

Gala Galaction a fost un om căruia nu i-au fost străine cele omenești dar în același timp a fost și slujitor al Bisericii. În opera sa el îmbină concepția laică și principiile religioase ale moralei creștine. Personajele sale au acel echilibru interior și puritate sufletească. A fost preocupat să înfățișeze în scrierile sale, lupta dintre virtute și păcat, diferența dintre concepția de viață a omului obișnuit și cea a preotului supus canoanelor, analizează problema căderii omului în ispită și lupta lui pentru mântuirea sufletului și dobândirea comorilor cerești².

2. Preoția - slujire și taină

Preoția și slujirea sacerdotală l-au atras pe Gala Galaction încă din copilărie, de aceea el a privit preoția ca pe un ideal demn de urmat. În jurnalul său spune:

„mi-am propus de multă vreme să fac niște studii serioase asupra Bisericii, Credenței și Clerului nostru. Sfântul nostru serviciu-ritul nostru ortodox- literatura noastră bisericească și bisericile noastre sunt obiectul unor meditații continui și a unor planuri mari din parte-mi”³.

Tot în Jurnal, el mărturisește:

„cântarea preoților noștri e superbă! Are în ea niște flori de durere, de implorare de frângere sufletească – sfâșietoare!”⁴.

Preoția își are izvorul în arhieria Mântuitorului Hristos, El este Arhierul cel unic și veșnic la Tatăl într-o continuă stare de jertfă și dăruire pentru noi și cu noi Tatălui (Evr. 4,14). Mântuitorul Hristos „ca rugător, sfințitor, jertfitor, mijlocitor și mântuitor” este și va rămâne modelul preoției creștine. Fiul lui Dumnezeu, fără de păcat, izvorător al harului, vestește dreptatea, pacea, dragostea și celelalte adevăruri ale vieții veșnice. El atrage prin blândețe smerenie, milă și iubire față de oameni⁵. El a dat puterea preoției, prin Duhul Sfânt, Sfinților Apostoli (In. 20,21-23) și prin ei

2 Teodor Vârgolici „Nuvelistica lui Gala Galaction”, în vol. *Studii I*, Editura Minerva București, 1994, pp. V-XXI.

3 Gala Galaction, *Jurnal*, vol. 1, 25-26 sept. 1898, Editura Albatros, București, 1996, p. 66.

4 Gala Galaction, *Jurnal*, vol. 1, 13 dec 1898, p. 122.

5 Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Chipul preotului după Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți”, p. 159.

urmașilor lor, episcopi și preoți prin Taina Hirotoniei. Preotul trebuie să urmeze pilda Mântuitorului Hristos și să se ridice la înălțimea demnității preoțești și la realitățile timpului său⁶. În slujirea lui, preotul nu este singur, ci împreună cu Hristos, Care lucrează prin el, în Duhul Sfânt și comunitatea credincioșilor care ascultă și se roagă cu el. În fața lui Hristos, preotul va da seama de păcatele credincioșilor săi, el este așezat ca iconom al Tainelor lui Dumnezeu (1Cor. 4,1) prin care se susține comunitatea eclezială. Preoția este o slujire harică sub cele trei aspecte: harismatic, învățătoresc și pastoral⁷.

3. Vocația preoțească

Slujirea preoțească este o chemare de la Dumnezeu, pe care trebuie să o aibă toți cei ce vin la preoție: „Și nimeni nu-și ia singur cinstea aceasta, ci dacă este chemat de Dumnezeu, după cum și Aaron” (Evr 5, 4). Chemarea face ca slujirea să fie roditoare. Părintele Gala Galaction spune:

„Părinții mei voiau să facă din mine un om de lume – un avocat, un inginer, un om puternic – și de aceea m-au dat întâi la școlile profane. Dar grația celui ce mă deosebise din pânțele mamei mele (Gal. 1,15) voia într-altfel și, cu chemare mai presus de împotrivire, m-a chemat curând, din tabăra acelei lumi, spre alte căi și spre alte lupte”⁸.

Cei chemați la preoție manifestă încă din copilărie o înclinație către meditație, interiorizare, sobrietate, evlavie, au plăcerea de a se ruga și dragoste pentru frecventarea bisericii și a sfințelor slujbe, respectă poruncilor morale, au atașament față de slujitorii Bisericii și față de lucrurile sfinte⁹. Părintele Gala Galaction a avut parte de o experiență aparte în copilăria lui, la examenele din primul an de liceu, o colegă necunoscută a venit cu un buchet de trandafiri în mână, s-a așezat lângă el în bancă. Pentru răspunsul și laudele profesorului, acea colegă i-a dăruit acel buchet de trandafiri. Cu buchetul în mână și cu tulburarea în suflet, a plecat spre casă. Simțea ceva

6 Pr. Nicolae Stoleru, „Spiritualitatea ortodoxă și slujirea creștină” în *Ortodoxia*, Anul XLII, Nr. 3 din 1990, București, pp. 5-102, p. 49.

7 Pr. Nicolae Stoleru, „Spiritualitatea ortodoxă și slujirea creștină” p. 50.

8 Gala Galaction, „Trandafirii”, în vol. *Opere I*, Editura Minerva, București, 1994, p. 15.

9 Pr. Ene Braniște, *Despre preoție*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca 2004, p.49.

plăcut și cald și în același timp avea și un sentiment de vinovăție dar și o fericire vagă. Ajungând la o troiță de la răspântia drumului, o voce lăuntrică l-a îndemnat să așeze buchetul de trandafiri la picioarele Mântuitorului Hristos. După câțiva ani a părăsit studiile profane și s-a dedicat teologiei¹⁰. Chemarea la preoție îndeamnă omul la desăvârșirea sufletească, la unirea cu Hristos, la cea stare despre care Sfântul Apostol Pavel zice: „nu mai trăiesc eu ci Hristos trăiește în mine (Gal. 2,20)¹¹. Urcușul spre unirea cu Hristos, îi trezește râvna slujirii preoțești și slujirea aproapelui.

4. Pregătirea teologică și formarea morală a preotului

Gala Galaction a manifestat el însuși râvnă pentru pregătirea teologică, a devenit doctor în teologie și membru al Academiei Române dar și personajele sale sunt preoți cu o bună pregătire teologică, pentru a fi în măsură să împlinească misiunea încredințată de Mântuitorul Hristos: „mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-i să păzească toate câte v-am poruncit vouă. Și iată : Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (Mt. 28, 18—20). Pregătirea pentru preoție se face în timpul studiilor teologice dar ea continuă și după hirotonie, practic ea durează toată viața. Cei chemați la slujirea tainelor lui Dumnezeu, dobândesc prin hirotonie, duhul puterii și al iubirii (2 Tim. 1, 7) spre a sluji celorlalți. Când propovăduiesc adevărul, cuvintele lor sunt cuvinte ale lui Dumnezeu, când săvârșesc sfintele slujbe, le săvârșesc cu puterea lui Dumnezeu (1 Ptr. 4, 10). Despre aceasta părintele Pavel din romanul Roxana spune:

„Mă rog Mântuitorului să-mi dea înțelepciunea șerpilor și neprihănirea porumbiței! Dezbracă-mă stăpâne, de orice mândrie, de orice dușmănie, de orice aroganță, de orice falsitate, de orice viclenie și de orice intenții, altele decât acelea care privesc buna-cuviință a casei Tale și slava numelui Tău! Îndeplinește cu mine făgăduința Ta: „Vă voi da vouă gură și înțelepciune, căreia nu vor putea să stea împotrivă sau să răspundă toți protivnicii voștri“ (Luca, 21, 15)¹².

10 Gala Galaction, „Trandafirii“, în vol. *Opere I*, Editura Minerva, București, 1994, pp. 16-17.

11 Pr. Drd. Nicolae Bordașiu, „Datoriile morale ale preoților“, p. 72.

12 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 47.

Tot el spune:

„Triumful unei predici, faima unei conferințe, succesul unei convorbiri, chiar dacă ar zgâria ușor cu spinii măgulirii inima omului bisericesc, se răsfrâng în chip ferice asupra bisericii”¹³.

Cea dintâi dintre îndatoririle preotești este propovăduirea Evangheliei, adică a dumnezeieștii învățături lăsată de Mântuitorul Hristos. Propovăduirea Cuvântului a fost cea dintâi misiune a slujitorilor Bisericii, pentru încreștinarea păgânilor. Sfinții Apostoli și urmașii lor, episcopii și preoții, au împlinit această misiune, mărturisind pe Hristos, până la marginile pământului (FA 1, 8). Sfântul Apostol Pavel poruncește celor chemați la preoție, să vestească poporului tainele credinței¹⁴. Misiunea Bisericii este de răspândi lumina cunoștinței, de a-i lumina pe credincioși și a-i elibera de patimi, de a-i sfinți și înveșnicii¹⁵. Precum Sfinții Apostolii, episcopii și preoții Bisericii au fost întăriți cu putere de sus pentru a împlini ceea ce i-a poruncit Mântuitorul Hristos, Sfântului Apostol Pavel, pe drumul Damascului: „Să le deschizi ochii, ca să se întoarcă de la întuneric la lumină și de la stăpânirea lui satana la Dumnezeu, ca să ia iertarea păcatelor și parte cu cei ce s-au sfințit, prin credința în Mine” (FA. 26, 18)¹⁶. Preotul este părintele celor pe care i-a învățat credința și viața în Hristos¹⁷. Despre părintele Tonea din nuvela *De la noi la Cladova* se spune că era bogat în sfaturi evanghelice, în povețe și îndemnuri gospodărești¹⁸. Părintele Abel Pavel, din romanul *Roxana*, tânăr ieromonah, doctor în teologie, ajunge paroh într-o suburbie săracă, fără biserică, fără casă parohială, cu enoriași puțini și săraci. Râvna lui este mare. El mărturisește:

„m-am dus pretutindeni unde am fost chemat, căutând să răspândesc, cu vorba și cu fapta, mireasma dragostei de oameni, în numele lui Iisus Hristos”¹⁹.

13 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 62.

14 Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 11.

15 P.S. Emilian Lovișteanul, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului, *Înfăptuirea misiunii bisericești în parohie și mănăstire*, p. 73.

16 Pr. Ioan Popescu-Galicea, *Ignatie Monahul, Sublimul preoției*, pp. 8-9.

17 Mitropolit Emilianos Timidias, *Preot, parohie, înnoire*, trad. Paul Brusanowski, Editura Andreiana, Sibiu, 2015, p. 41.

18 Gala Galaction, *Opere I, Schițe și nuvele*, „De la noi la Cladova”, p. 88.

19 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, Editura Eminescu, București, 1976, p. 11.

Neavând biserică, a început într-o sală de clasă, din școala de cartier, să catehizeze pe cei încredințați lui spre păstorie. A început cu câțiva copii, câteva femei bătrâne și câțiva moșnegi, dar prin străduința sa și talentul său oratoric, în curând s-a umplut sala de clasă și holarile școlii de credincioșii care veneau să-l asculte²⁰. Invitația lui Atanasie Ceaure la o recepție din casa lui, a fost pentru Părintele Pavel un prilej de a-i cunoaște pe unii din cei mai bogați și influenți oameni din oraș. Buna lui pregătire teologică și prezența de spirit, a deschis inima acelor oameni față de el și față de credința ortodoxă. Una dintre invitate i-a adresat provocarea: „Te rog fă-mă și pe mine să înțeleg, dacă ești doctor în teologie, cum poate să mai creadă o persoană cultă, din vremea noastră”. După expunerea lui, unul dintre cei ce asistau a zis: ”Bravo, părinte Pavele ! Ei, tot nu ne lasă Dumnezeu ! Tot ne mai trimite câte un preot învățat !”²¹. Prin predicile sale părintele Pavel caută să aducă poporul la spovedanie și împărțășanie cu Sfintele Taine.

Pe lângă o bună pregătire teologică, preotul este dator a se nevoi și pentru formarea duhovnicească. Viața preotului este manifestarea virtuților și lucrarea harului dobândite prin nevoie. Cele dintâi virtuți necesare slujirii preoțești sunt smerenia și ascultarea. Părintele Tonea din nuvela *De la noi la Cladova*, era preotul vrednic, cu inima curată, plin de evlavie, păstor sufletesc al turmei încredințate, frumos la fapte și cu bună purtare, tată și gospodar, căruia creștinii se întreceau să-i sărute mâna²². Preotul este dator să se distingă față credincioșii pe care îi păstorește, atât prin viața morală ireproșabilă cât prin trăirea launtrică²³. Sfântul Ioan Gură de Aur spune despre preoți ca fiind cei ce petrec în trup săvârșind slujba îngerilor, de aceea preotul trebuie să fie așa de curat ca și cum ar locui în ceruri printre puterile cerești²⁴. Curăția sufletească se dobândește prin viață sfântă și prin împlinirea misiunii preoțești. Conștientizarea sublimității și responsabilității misiunii preoțești, se vede din curăția morală și sfințenia preotului, de aceea și Sfântul Maxim Mărturisitorul spune, că preot este cel ce și-a desfăcut mintea de lucrurile pământești și prin înfrânare, prin dragoste, prin

20 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 11.

21 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 55.

22 Gala Galaction, *Opere I, Schițe și nuvele*, „De la noi la Cladova”, p. 88.

23 Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Despre Preoție*, p. 67.

24 Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie din Nazianz, Sfântul Efreem Sirul, *Despre Preoție*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Editura Sophia, Biserica Ortodoxă, 2004, p. 74.

cântare de psalmi și prin rugăciune, se lipește statornic de Dumnezeu²⁵. Trăirea lăuntrică este indispensabilă pentru el, prin ea se realizează, legătura sufletească cu Dumnezeu, de unde îi vine „toată darea cea bună” (Iac 1, 17). El este dator să-i îndrume spre acea stare a “împărăției lui Dumnezeu... dinlăuntru nostru”(Lc 17, 21) și pe credincioșii săi, aceasta constituie seva de viață, din care se adapă sufletul său și al credincioșilor pe care îi păstorește și din ea răsar virtuțile și realizările materiale²⁶.

5. Păstorul cel Bun

Mântuitorul Hristos s-a prezentat pe Sine: „Eu sunt Păstorul cel Bun. Păstorul cel Bun își pune viața pentru oile sale(In. 10,11). Această mărturisire este legată de iubirea Sa, față de toți oamenii. Prin Jertfa și Învierea Sa, Hristos dăruiește viață veșnică celor care se apropie de El, la Sfânta Euharistie²⁷. Păstorul cel bun suferă pentru oile sale²⁸. El se dă pe Sine pildă pentru păstori. Sfântul Apostol Pavel îndeamnă: „Așa să ne socotească pe noi fiecare om: ca slujitori ai lui Hristos și ca iconomi ai tainelor lui Dumnezeu” (1Cor. 4,1). Preotul este păstorul care trebuie să cunoască, să iubească, să se îngrijească, să se roage pentru cei ce i-au fost încredințați. Rugăciunea este fundamentul slujirii sale²⁹. Chiar dacă era noapte, părintele Tonea cu Epitrahilul, cu Evhologiul și cu Sfânta Împărtășanie s-a dus să-l spovedească pe Moș Simion chiar dacă nu era chiar pe pragul morții, i-a ascultat spovedania cu răbdare, i-a cetit molitfa de dezlegare și rugăciunile cuminecării și l-a împărtășit³⁰. Tot părintele Tonea, după ce Borivoje a căzut bolnavă. Jupân Traico i-a dat un ban de aur se roage pentru ea, el se ruga seara și dimineața, la biserică și acasă, pentru sănătatea Borivojei,

25 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, 2,54, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în *Filocalia* vol. 2, p.73.

26 Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Despre Preoție*, p. 68.

27 Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, „Misiune, mărturie și pastorație. Accente și perspective”, în vol. *Exigențe actuale ale pastorației și misiunii Bisericii. Modelul Sfântului Ioan Gură de Aur*, coord. Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja, pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Pr. Lect Dr. Filip Albu, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2016, (pp. 78-95), p. 89.

28 *Everghetinosul*, vol. 4, 40, p. 437.

29 Mitropolit Emilianos Timidias, *Preot, parohie, înnoire*, trad. Paul Brusanowski, Editura Andreiana, Sibiu, 2015, p. 37.

30 Gala Galaction, *Opere I, Schițe și nuvele*, „De la noi la Cladova”, p. 95.

pentru izbăvirea ei. Apoi prietenul lui, jupân Traico, l-a chemat să-i facă o molitfă, acasă, împreună cu preotul sîrbesc. Văzând suferința Borivoicăi, popa Tonea simțea amărăciunea și tristețea. În seara Sfântului Andrei a trecut Dunărea ca să se îngrijească de sufletul ei, înainte ca ea să-și dea ultima suflare³¹. Râvna pentru mântuirea sufletelor încredințate pentru păstorire ajută preotul în activitatea de îndrumare a sufletelor, îi descoperă căile cele mai bune pentru îndrumarea fiecăruia. Oamenii sunt diferiți, căile sunt diferite. Cei cuprinși de bolile sufletești sau trupești, trebuie tratați fiecare în parte. Un păstor sufletească când ajunge într-o comunitate nouă, este dator să-și cunoască personal, fiii săi duhovnicești. Părintele Abel Pavel din romanul *Roxana*, a avut parte de oportunitatea de a sprijini comisia de recensământ și astfel a rânduit Dumnezeu, să-și împlinească și scopul său pastoral, cercetând astfel fiecare gospodărie în parte și văzând sărăcia dar și decăderea morală, beția, destrăbălarea și mizeria. A găsit în parohia sa și câteva case de negustori precum și un palat al unui îmbogățit de război, multimilionarul Atanasie Ceaur³².

Misiunea duhovnicească și învățătoarească a preotului, trebuie însoțită și cu misiunea socială. Mântuitorul Hristos a binevestit săracilor, a tămăduit pe cei bolnavi și pe cei zdrobiți cu inima, a propovăduit robilor iertare și orbilor vedere, a ușurat pe cei apăsați. Preotul având pildă pe Mântuitorul Hristos, este dator a veni în sprijinul celor nevoiași, chiar dacă el nu are aur și argint, dar prin cuvântul său poate să aducă bucurie și să deschidă inima celor ce au să-i ajute pe cei nevoiași, precum a făcut și părintele Pavel Abel care, precum mărturisește, după oboselile și durerile din Ajunul Botezului, o parohie de cocioabe, a fost cercetată de un preot cu buzunarele goale³³. Prin predicile sale a deschis inima Roxanei, soția lui Atanasie Ceaur și astfel:

„funcționarii lui Atanasie Ceaur au adus în sala cea mare a școlii un brad înalt și l-au împodobit cu lumânări, ghirlande și jucării. Iar la picioarele bradului au așezat o sută de flaneluțe, o sută de cușme de flanelă și o sută de perechi de ghete. Osebit

31 Gala Galaction, *Opere I, Schițe și nuvele*, De la noi la Cladova, p. 102.

32 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 12.

33 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 68.

de toate acestea, au mai adus o mulțime de lucruri de mâncare - pesmeți, conserve și diferite fructe”³⁴.

Preotul poate fi de ajutor credincioșilor săi, doar dacă rămâne credincios misiunii sale, păstrându-și propria identitate. Mântuitorul Hristos a petrecut nopți întregi în rugăciune. Preoții sunt chemați să contemple bogăția binecuvântărilor pe care le vor dobândi prin nevoiță și apropierea de Dumnezeu, precum altădată Moise care adeseori se întorcea la viața contemplativă³⁵. Oamenii cer adesea preotului să fie „omul lui Dumnezeu” mesager al Cuvântului, cel ce împarte oamenilor Pâinea Vieții, aducător al cerului pe pământ³⁶. Părinții Bisericii consideră că „a fi plin de Duh Sfânt” este o calitate necesară preotului pentru a putea deveni un făcător de pace și întreaga lui viață să fie o iradiere a harului din inima lui, care se va transmite și credincioșilor care doresc să primească aceste daruri³⁷. Preotul trebuie să fie un mesager al păcii dintre frați... „O, cât este de bine și cât e de frumos când frații locuiesc împreună !“(Ps. 132,1)³⁸. Părintele Pavel Abel mijlocește pentru văduvele care au fost evacuate din case pentru că n-au avut bani pentru plata chiriei, pentru a fi reprimite și reușește să înduplece inima proprietarului pentru reveni la sentimente mai bune³⁹.

Părintele Pavel Abel mărturisește duhovnicului său, cum a primit Dumnezeu, jertfa lui precum altădată jertfa lui Abel și că adeseori s-a bucurat de neașteptate câștiguri duhovnicești și materiale, după trei ani de nevoiță și râvnă în slujire încep să se vadă roadele stăruințelor și rugăciunilor sale⁴⁰. Bogații și săracii, încep să se apropie strădania lui, pocăiți și însetați la jgheburile apei celei vii⁴¹. Mitropolitul laudă ceea ce a realizat în parohia sa zicând:

34 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 63.

35 Mitropolit Emilianos Timidias, *Preot, parohie, înnoire*, p. 39.

36 Mitropolit Emilianos Timidias, *Preot, parohie, înnoire*, p. 56.

37 Mitropolit Emilianos Timidias, *Preot, parohie, înnoire*, trad. Paul Brusanowski, Editura Andreiana, Sibiu, 2015, p. 53.

38 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 70.

39 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 27.

40 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 79.

41 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 82.

„Părintele Pavel este una din bucuriile și nădejdiile bătrânețelor noastre. Modest și singuratic ... a lucrat ca sluga cea bună și credincioasă din parabolă⁴²”

6. Slujire și ispite

Ispita neprihănirii

Niciodată omul nu se poate socoti că a scăpat de ispite deoarece „multe patimi sunt ascunse în sufletele noastre; ele ies la iveală de abia atunci când se arată lucrurile⁴³. În nuvela *De la noi, la Cladova*, Popa Tonea și-a păstrat curăția inimii vreme de zece ani, dar precum în pilda Prorocului David, ispita a venit peste el și a căzut pradă iubirii oarbe, surde, nepricepând ce se întâmplă în sufletul său⁴⁴. În Duminica Tomii, părintele Tonea vorbea de necredința Sfântului Apostol Toma și atunci a intrat în biserică jupân Traico, negustor sârb din Cladova sârbească, însoțit de Borivoje, femeia lui tânără și frumoasă, care a aprins patima în inima părintelui Tonea⁴⁵. Amintirea frumoasei Borivoje, tulbura inima părintelui care gândea în sinea lui: „credeam că am legat de mult, la gard, telegarii închipuirii tinerești. Mi-e rușine că mă fac călcător poruncii a zecea!⁴⁶. Ispita dragostei vinovate este expresia luptei dintre spiritualitate și senzualitate, dintre rațiune și sentiment. Nuvela redă procesul de conștiință și drama sufletească, pe care o trăiește preotul Tonea, supus legilor canonice⁴⁷. În vremea ispitei Părintele Tonea coboară ochii pe Psaltire și recită precum Prorocul David, versetele : „Că, iată, întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea. Că, iată, adevărul ai iubit; cele nearătate și cele ascunse ale înțelepciunii tale mi le-ai arătat mie. Stropi-mă-vei cu isop și mă voi curăți, spăla-mă-vei și mai mult decât neaua mă voi albi. Auzului meu vei da bucurie și veselie; bucura-se-vor oasele cele umilite...” (Ps. 50, 6-9). Această bucurie

42 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 87.

43 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *A patra sută a capetelor despre dragoste*, 52, în *Filocalia* vol. 2, Editura Humanitas, București, 2009, p. 105.

44 Gala Galaction, *Opere I, Schițe și nuvele*, „De la noi la Cladova”, p. 88.

45 Gala Galaction, *Opere I, Schițe și nuvele*, „De la noi la Cladova”, p. 90.

46 Gala Galaction, *Opere I, Schițe și nuvele*, „De la noi la Cladova”, p. 94.

47 Teodor Vârgolici, „Nuvelistica lui Gala Galaction” în vol. *Opere I*, Editura Minerva, București, 1994, p.X.

și veselie duhovnicească le-a cunoscut Popa Tonea, înainte de ispită, atunci când sufletul lui era neprihănit, atunci psalmul acesta și celelalte citiri bisericesti îi luminau mintea și îi încălzeau inima precum cântarea Lumină lină, frumosul imn din vremea Vecerniei⁴⁸. Cuprins de ispita desfrânării față de Borivoje cea frumoasă, părintele Tonea își caută scăparea în meditație amintindu-și pildele lui Antonie și a lui Martinian, care au fost încercați de ispita femeii, chiar în adâncul pustiei, dar prin credința lor au biruit ispita⁴⁹. Cu toate acestea, el se lasă biruit de ispită și este dispus să înfrunte orice primejdie pentru a-și vedea iubirea înaintea ochilor, trece Dunărea pe o vreme cumplită, ceea ce nu ar fi făcut pentru mulți bani și se duce la casa prietenului său jupân Traico.

Acolo în fața declarațiilor de dragoste și gesturilor Borivoicăi, găsește puterea de a-și reprima pasiunea, conștient de primejdia căderii, de faptul că este căsătorit și are cinci copii, este slujitor al altarului. Se comportă cum îi dictează canoanele credinței pe care o slujește îi amintește că ea are bărbat și el slujește Sfânta Liturghie⁵⁰. Pentru preot săvârșirea Sfintei Liturghii necesită o nepătimire îngerească și o dragoste înflăcărată către Dumnezeu și către aproapele⁵¹. Pleacă din casa Borivoicăi dezbinat cu sine însuși, în dezacord cu sentimentele lui pur omenești își spune: „Acum mă duc să plâng pe cununa biruinții mele!”⁵².

48 Gala Galaction, *Opere I, Schițe și nuvele*, „De la noi la Cladova“, Editie îngrijită de Teodor Vârcolici, Editura Minerva, București, 1994, p. 86

49 *Everghetinosul*, Editura Egumenița, vol. 2, 29, Galați, p. 303-304

50 La Avva Macarie Alexandrinul, era un preot care zăcea, chinuit de cancer iar Avva Macarie, nici nu voia să vorbească cu el. Și întrebându-l avva Paladie de ce are această purtare față de preot, Avva Macarie a zis: „Nu este vrednic a se tămădui, că spre pedeapsă i s-a trimis lui aceasta; iar de voiește să se tămăduiască, spune-i să se depărteze de Liturghie”. Și Paladie a întrebat: „Dar, de ce trebuie să se îndepărteze de Liturghie?” Și a zis Avva: „Pentru că se desfrânează și slujește, iar de se va depărta cu frică, Dumnezeu îl va tămădui”. Și Paladie a spus acestea preotului, iar el a făgăduit, jurându-se pe Dumnezeu, că nu va mai sluji. Și atunci l-a Sfântul Macarie și-a pus mâinile pe capul lui și după puține zile s-a tămăduit (*Everghetinosul*, vol. 4, 28).

51 Sfântul Ioan din Kronștandt, *Liturghia: Cerul pe pământ*, trad. Boris Buzilă, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 155.

52 Gala Galaction, *Opere I, Schițe și nuvele*, „De la noi la Cladova“, p. 100.

Ispita cuvântului

Mântuitorul Hristos a spus:” pentru orice cuvânt deșert, pe care-l vor rosti, oamenii vor da socoteală în ziua judecății”(Mt. 12,36). Asemenea Părinților care spun că cel ce se nevoiește vorbește mai puțin cu oamenii și mai mult cu Dumnezeu, deoarece vorba multă împrășteie mintea și aduce duhul trândăviei și al slavei deșarte și Gala Galaction înfățișează primejdia care îl pândește pe cel ce vorbește înaintea oamenilor. Participând la recepția din casa lui Atanasie Ceur a fost pentru părintele Pavel Abel un prilej de pastorație. Această întâlnire a fost începutul rodniciei colaborării cu acei oameni și împreună au pus bazele ctitoriei visate. Dar această experiență a trezit în sufletul lui patima trufiei, pentru care începe să aibă muștrări de conștiință, dar se îndreptățește prin urmărirea scopurilor sfinte și apostolice, care se răsfrâng apoi în chip fericit asupra bisericii⁵³. El spune: „Nu cer pentru mine nimic. Dumnezeu din ceruri citește în inima mea ca într-o carte ! Am sugrumat freamăt, emoții, sficiune... și am stat dârz în credința mea”⁵⁴. Apoi el spune: „Am avut deci timpul să stau ceasuri lungi în sihăstria mea și să ascult streșinile mele sufletești cum picurau de tristețe și de gânduri absurde”⁵⁵.

Ispita zidirii

Părintele Pavel Abel din romanul Roxana, monah venit în lume să mărturisească pe Hristos, are încă în suflet dorința zidirilor mărețe. Despre unii ca el, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Cel ce s-a lepădat de lucruri, de pildă de femeie și de bani și de celelalte, a făcut pe omul din afară monah; dar încă nu și pe cel dinlăuntru. Iar cel ce s-a lepădat și de înțeleșurile (chipurile) pătimăse ale acestora l-a făcut și pe omul dinlăuntru, care este mintea. Pe omul din afară îl poate face cineva ușor monah, numai să vrea. Dar nu mică e lupta care se cere pentru a face pe omul dinlăuntru monah”⁵⁶. Cei care zidesc biserici dar își neglijează sufletul, vor cădea în tot felul de ispite de aceea Părinții îndeamnă a zidi mai întâi sufletul petrecând în nerăutate și în curățenie și apoi a zidi cele dinafară. Gândul de a

53 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 61.

54 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 76.

55 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p.90.

56 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *A patra sută a capetelor despre dragoste*, 50, în *Filocalia* vol. 2, Editura Humanitas, București, 2009, p. 105.

ctitori biserică și chilia pentru cei săraci, l-a mărturisit Părintele Pavel, mai întâi celor care veneau la cateheză dar nu a primit prea multe încurajări. A ajuns la directorii fabricilor din parohie, dar iarăși a întâlnit obraze reci și trufașe, care i-au promis ajutor pentru biserică dar în ce privește chiliile i s-a spus să lase autoritățile să-și facă treaba⁵⁷. Căutând sprijin la ierarhia bisericească, marele vlădică la îndemnat la realism și a lăsat ca hidroterapia împrejurărilor să-l trezească și să-l cumințească și puterile ascunse din lăuntru să se trezească, asemănându-l eroului din basmele orientale care se lăuda că poate sărută fata sultanului. Aceasta l-a umplut de amărăciune și întorcându-se la chilia sa din parohie, a căzut la rugăciune înaintea icoanei Maicii Domnului⁵⁸. A doua zi a căutat ajutor la primar, dar cu toate aprecierile pentru râvna sa, acesta l-a trimis pentru a primi ajutor la Atanasie Ceur, marele comerciant din parohia sa⁵⁹. Cu îndoială și amărăciune în suflet, s-a dus la poarta lui Atanasie, om la 40—45 de ani, cărunț ca un bursuc, cu obraji grei ca de pământ, un om sanchiu, fără dragoste și fără milă față de aproapele, un personaj antipatic⁶⁰. Acesta după ce i-a ascultat planurile de a zidi biserică și chilia, i-a propus, ca pentru a se cunoaște mai bine, să vină și să i se alăture în lupta electorală iar apoi i-a propus să fie învățătorul celor doi copii ai săi, Bujorel și Natalia, amintindu-i că un preot, este un învățător și prin chemarea lui și prin tradiția glorioasă a atîtor și atîtor mari pedagogi creștini și că doamna Roxana Ceur este nepoată de arhieru și iubește biserică și va fi mulțumită să aibă în casă, meditator la copii, o persoană ecleziastică⁶¹. Acceptând această misiune, părintele Pavel se gândea că astfel va primi sprijinul pentru realizarea bisericii și a chiliilor pentru cei săraci. Doamna Roxana Ceur părea „o fată mare de la țară, rumenă și mlădie ca un bujor, puțin sfioasă, îngândurată și cumpănită de treburile casnice, care nu-i permit să se dezechilibreze, franc surâzătoare, firească și bună, fără nici un artificiu de sulimeneală, îmbrăcată în port de musceleancă și fără altă podoabă decât diadema grea a părului ei de aramă”⁶². Mai devreme decât se aștepta, sprijinul pentru ridicarea bisericii și a

57 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 17.

58 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 19.

59 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 20.

60 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 22.

61 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 25.

62 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 31.

azilului a venit. La sfințirea locului viitoare biserici, primarul, poate sporit și iluminat de un pahar de șampanie, i-a zis:

„Și eu sunt socialist creștin. Și mai mare decât noi toți a fost Mântuitorul. Dar când predica mulțimilor pe țărmul Tiberiadei, se urca într-o luntre, ca să nu fie îmbulzit. Iar la Cana Galileei, după ce a prefăcut apa în vin, sunt sigur că s-a dat la o parte dintre nuntași. Bagă de seamă, cinstite părinte, că treci o graniță dificilă : treci granița dintre țara gândului și țara faptei !”⁶³.

Misiunea lui de a învăța copii acelu om îmbogățit, îi deschide calea spre o cursă a păcatului. Frumoasa Roxana asistă la lecțiile copiilor și trezește în sufletul lui trăirii pătimășe⁶⁴. La început încearcă să se îndreptățească, asemănând-o pe Roxana cu sfințele femei Tecla, Melania și alte sfințe femei creștine, care au întărit și au ridicat pe mulți dintre cei ce se nevoiau pe calea sfințeniei. Roxana arăta sete de învățătură, râvnă spre nevoițe, dorința de mărturisire⁶⁵. Mai târziu Roxana a început să-l privească ca pe un frate, veșmântul ei lăsa brațele goale și o dără de parfum, spunând: Cu adevărat, Dumnezeu te-a trimis în casa noastră !⁶⁶. Pe lângă ispitele trezite în suflet de Roxana, părintele mai are parte și de cele ale Deborei, prietena intimă a Roxanei, care îi va dărui terenul necesar ctitoriri bisericii, dar totul are un preț, ea îi cere să o viziteze la o reședință izolată din Germania, unde va rămâne peste vară. Chiar dacă avea teamă de păcat, datoria pe care o avea față de Debora îl împiedica să refuze îndreptându-se cu cuvintele Scripturii: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu mă voi lăsa biruit de ceva” (1Cor.6,12). Ea îi cere să-i vorbească de cele ale credinței, amăgindu-l și mai mult cu datoria preoției:

„Vorbește-mi de credința d-tale! Vorbește-mi de dumnezeiescul învățător! Vorbește-mi de minunatul Pavel, pe care mi-l pomeniși acum! Vino să citim și să discutăm împreună o interesantă carte, de curând apărută, Paulus unter den Juden”⁶⁷.

63 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p.93.

64 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 79.

65 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p. 79-80.

66 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p.90.

67 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p.94.

Părintele Pavel simte asaltul ispitei, el însuși mărturisește că s-a trezit altul față de cel ce se culcase, nu mai era susținut de sacrul entuziasm, nu se mai simțea apostolul devotat, care a pornit în lume cu făgăduința că va lucra viața întregă fără preget pentru slava lui Iisus Hristos și a sfintei Lui biserici. Încep să se vadă roadele celor doi ani de stăruință misionară, credințioșii s-au înmulțit, biserica prinde contur, dar tocmai acum râvna lui a scăzut. Se îndreaptă spre rugăciune căutând starea duhovnicească de mai înainte dar piedicile erau tot mai mari, tulburarea era tot mai mare în inima sa, dureroasă și amară⁶⁸.

Scăderea râvnei la rugăciune și tulburarea sufletească împuținează harul și roadele lui. Nu după multă vreme, Atanasie Ceaur, cel care își lua se crucea ctitoriei, moare subit și toate tind să se destrame, era precum o cetate biruită și devastată. După înmormântarea lui Atanasie, cuprins de deznădejde și muștrat de conștiință părăsește parohia cu sentimentul vinovăției și se întoarce în mănăstirea Cernica unde își descarcă inima și plânge cu amar⁶⁹.

Părintele și scriitorul Gala Galaction pledează pentru dobândirea și păstrarea curăției sufletești și scăparea prin credință din mrejele ispitelor deoarece viața păcătoasă a slujitorului bisericesc este dăunătoare pentru sine dar pentru credincioși este o mare sminteală. Cei căsătoriți, precum popa Tonea și cei necăsătoriți, precum părintele Pavel Abel și preoții de mir și monahii care viețuiesc singuri între oamenii, au parte de diferite ispite. Slujirea preoției este condiționată de râvnă, rugăciune și priveghere de aceea preotul trebuie să aibă dorința și râvna de a se ridica permanent la înălțimea acestei slujiri doar astfel va avea puterea de a învinge ispitele care vin peste sufletul lui.

68 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p.96.

69 Gala Galaction, *Roxana. Doctorul Taifun*, p.116-117.

**IMAGINI DIN TIMPUL DESFĂȘURĂRII
EVENIMENTELOR**











