

IDENTITATE NAȚIONALĂ ȘI SPIRIT EUROPEAN

Editori:

Alexandru BUZALIC
Camelia Diana LUNCAN
Ionuț Mihai POPESCU



Presă Universitară Clujeană

IDENTITATE NAȚIONALĂ ȘI SPIRIT EUROPEAN

**Episcopia Română
Unită cu Roma,
Greco-Catolică
de Oradea Mare**



**Universitatea Babeș-Bolyai
Facultatea de Teologie
Greco-Catolică
Departamentul Oradea**



**Seminarul Teologic
Greco-Catolic
Sfinții Trei Ierarhi
Oradea**



Prezentul volum conține lucrările simpozionului internațional cu tema *Identitate națională și spirit european* desășurat sub egida Școlii Ardelene la Oradea în perioada 11–13 octombrie, organizat de Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, de Oradea și Departamentul Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică (UBB) în colaborare cu Seminarul Teologic *Sfinții Trei Ierarhi* cu sprijinul financiar al Secretariatului de Stat pentru Culte.

IDENTITATE NAȚIONALĂ ȘI SPIRIT EUROPEAN

EDITORI:

ALEXANDRU BUZALIC
CAMELIA DIANA LUNCAN
IONUȚ MIHAI POPESCU

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2018

ISBN 978-606-37-0562-5

© 2018 Editorii volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul editorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

*Responsabilitatea privind conținutul articolelor revine exclusiv autorilor.
Articolele publicate au fost evaluate fiecare în parte de doi recenzanți.*

*The responsibility regarding the content of the articles belongs exclusively to the authors.
The published articles were reviewed individually by two reviewers.*

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Cuprins

<i>Introducere</i>	9
Cristian Bălănean	15
<i>Prefigurări filosofice ale raționalității științifice în configurarea spiritului european</i>	
Andrei Bereschi	49
<i>Copilăria unei națiuni: Lucian Blaga și matricea culturală a națiunii</i>	
William A. Bleiziffer	63
<i>Unele aspecte teologico-canonice referitoare la obligativitatea pregătirii sacramentului căsătoriei în CCEO</i>	
Bohács Béla	89
<i>Az 1918-as Pitsburghi egyezmény jelentősége a csehszlovák állam megalakulásában</i>	
Alexandru Buzalic	95
<i>Identități colective și unitate în procesul globalizării</i>	
Tiberiu Alexandru Ciorba	113
<i>Parohii Greco-Catolice din Bihor în secolul XVIII – Starea bisericilor și a caselor parohiale –</i>	
Călin Ioan Dușe	121
<i>Il contributo dell'impero romano allo sviluppo dello spirito europeo</i>	
Stelian Gomboș	149
<i>Identitatea</i>	
István Ivancsó	157
<i>Egy érdekes liturgiátörténeti dokumentum 1880-ból: a húsvéti szent evangélium hét különböző nyelven</i>	

Olga Lukács	171
<i>Caracteristicile „Ecumenismului local” prescris de stat în perioada comunismului</i>	
Camelia Diana Luncan	183
<i>Harmony and Conflict in The Portrait of a Lady and Humboldt’s Gift</i>	
Marius-Marin Nicoară	197
<i>Câteva repere ale realizării Unirii între concurență și conflict</i>	
Călin-Daniel Pațulea	217
<i>Sociabilitatea persoanei umane ca element constitutiv al existenței acesteia</i>	
dr. Adrian Podar	239
<i>Episcopul Iuliu Hossu la 50 de ani de la Marea Unire. Câteva realități înregistrate în documentele arhivei CNSAS</i>	
Ioan F. Pop	259
<i>Obscuritatea limbajului totalitar</i>	
Ionuț Mihai Popescu	271
<i>Idealuri, artere și capilare sau despre comunitatea de acum o sută de ani și cea de peste 10 ani</i>	
Carmen Potra	285
<i>Autonomia politicului: de la „Cetatea lui Dumnezeu” la cetatea omului</i>	
Anton Rus	301
<i>Societatea de Lectură „Inocențiu Micu Clain” a teologilor din Blaj (1863-1948): traduceri din literatura religioasă europeană</i>	
Sorin Valer Russu	317
<i>National History and Church History: Interpenetration</i>	
dr. Silviu Sana	329
<i>Românii greco-catolici în presa orădeană (1918)</i>	
Daniela Sorea	337
<i>Variantele românești ale snoavei despre femeia necredincioasă și unitatea culturală în diversitate</i>	

Peter Šturák	353
<i>The Jubilee Year of 2018 in Prešov Greek Catholic Eparchy in the Context of the Anniversaries</i>	
Cătălina Tănăsescu.....	371
<i>Axiologia muncii. Perspective</i>	
Nicolae Turcan	391
<i>Teologie și filosofie la Jean-Yves Lacoste</i>	
Daniel-Corneliu Țuplea	413
<i>Despre reevaluarea experienței religioase</i>	

Introducere

Identitatea joacă un rol important în orice proces de individuare, în dezvoltarea personalității fiecărui individ în parte sau în definirea unui grup social. Omul găsește un răspuns la întrebarea „cine sunt eu ?” experimentând identitatea sa personală în relație cu „celălalt”, punând în balanță ceea ce este comun și alteritatea, descoperind apartenența sa la o familie, la o comunitate locală, la o regiune, la o națiune, la un spațiu geocultural și, în cele din urmă, apartenența la o unică omenire. Fiecare grad de identificare se realizează printr-o autodefinire, prin conștientizarea similitudinilor dintr-un gen proxim și a unor diferențe specifice. Acest construct identitar nu este doar teoretic, ci influențează în mod direct acțiunea concretă în lume. De-a lungul istoriei, cele mai importante identificări au fost legate de apartenența la un popor sau la o națiune.

În numele apartenenței la o națiune, oamenii s-au simțit demni de un trecut istoric și au tresărit la auzul unei doine sau a unei balade al căror mesaj coboară în negurile timpurilor... și tot în numele apartenenței la o națiune sau alta s-au aprins uneori spiritele până la declanșarea unor conflicte sângeroase. În urmă cu 100 de ani, după încetarea primului război mondial – primul război distrugător din epoca industrializării tehnologiilor militare – se destrămau vechi Imperii multinaționale și se reconfigurau noi entități statale bazate pe conceptul de națiune. Alături de alte state naționale se năștea România Mare.

A urmat o perioadă de efervescentă creație și de afirmare a intelectualității din perioada interbelică care căuta să promoveze valorile naționale în lumea celorlalte națiuni, apoi au urmat crizele economice, patriotismul a luat locul naționalismelor, ideologii războiului au trezit noi pasiuni care s-au materializat prin noi alianțe și

conflicte la scară mondială. Urma construirea „cortinelor de fier”, separarea pe criterii politice, alianțe și amenințări, din nou „revoluții”, „tranziții” și noi reconfigurări...

După un secol de la construirea României Mari ne aflăm în plin proces de globalizare. În fața mondializării relațiilor economice și mecanismelor financiare apar noi alianțe și noi reacții de apărare care instrumentalizează conceptul de națiune, crizele migrației și schimbarea peisajului confesional european nasc noi fantasme și politici de închistare în sine, ridicarea zidurilor la frontiere... Toate acestea, în vârtejul accelerării istoriei, au nevoie de o analiză onestă, de înțelegerea dinamismului social specific noilor procese și de stabilirea noilor strategii care să asigure unitatea spiritului european, ancorat în spiritualitatea Europei, în diversitatea și pluralismul națiunilor europene și a specificului cultural și religios adus de noile populații care devin cetățeni ai Europei de azi și de mâine.

Lucrările Simpozionului Internațional desfășurat sub egida *Școlii Ardelene* între 11 și 13 octombrie 2018 sunt dedicate centenarului Unirii de la 1 decembrie 1918 și au ca temă *Identitatea națională și spiritul european*. Într-un secol s-au adunat numeroase studii de specialitate dedicate aprofundării istoriei evenimentelor recente, deschizându-se calea spre cercetarea raporturilor dintre religie și identitate națională, cunoașterea altor aspecte sociale legate de teritoriile în care se manifestă un pluralism etnic, cultural și confesional într-o unitate funcțională, un adevărat „laborator” viu pentru cercetarea proceselor globalizării culturii și a modului în care vorbim despre unitate în diversitate în supraconstrucțiile identitare ale UE și ale viitoarelor relații internaționale din care nu vor lipsi circulația informațiilor, coabitarea spiritualităților și religiilor diferite. Unitatea în diversitate funcționează în teritoriile Europei Centrale și de Est, astfel încât nu mai avem nevoie de a reinventa alte scenarii în afara celor deja existente.

În această direcție se înscriu și comunicările acestui Simpozion: Cristian Bălănean, prin lucrarea *Prefigurări filosofice ale raționalității științifice în configurarea spiritului european*, ne introduce în domeniul istoriei gândirii europene, Andrei Bereschi, în lucrarea *Copilăria unei națiuni: Lucian Blaga și matricea culturală a națiunii*, trece în revistă dezbaterile filosofice românești care definesc națiunea din perspectiva spiritului acestor meleaguri. Părintele William A. Bleiziffer abordează latura practică a reglementării canonice în lucrarea *Unele aspecte teologico-canonice referitoare la obligativitatea pregătirii sacramentului căsătoriei în CCEO*, în timp ce profesorul Bohács Bela de la Universitatea din Prešov ne introduce în culisele formării statelor naționale în Europa Centrală, vorbindu-ne despre semnificația Acordului de la Pittsburg în constituirea statului cehoslovac (*Az 1918-as Pittsburghi egyezmény jelentősége a csehszlovák állam megalakulásában*). Alexandru Buzalic ne vorbește despre *Identități colective și unitate în procesul globalizării* în timp ce Tiberiu Alexandru Ciorba ne introduce în spiritul istoriei locale în lucrarea *Parohii Greco-Catolice din Bihor în secolul XVIII – Starea bisericilor și a caselor parohiale*. Călin Ioan Dușe prezintă în lucrarea sa *Il contributo dell'impero romano allo sviluppo dello spirito europeo*, o perspectivă istorico-patristică, în timp ce Stelian Gomboș conceptualizează noțiunea de *Identitate*.

Din nou în domeniul cercetării teologice, István Ivancso, în lucrarea *Egy érdekes liturgiátörténeti dokumentum 1880-ból: a húsvéti szent evangélium hét különböző nyelven*, ne prezintă rezultatele cercetării cărților liturgice greco-catolice din spațiul intracarpatic, în timp ce doamna profesor Olga Lukacs face o analiză pertinentă asupra perioadei de restrângere a libertății de exprimare a Bisericilor în lucrarea *Caracteristicile „Ecumenismului local” prescriis de stat în perioada comunismului*. Camelia Diana Luncan ne introduce în domeniul literaturii spirituale prin studiul *Harmony and Conflict in The Portrait of a Lady and Humboldt's Gift*, Marius-Marin Nicoară prezintă *Câteva repere ale realizării*

Unirii între concurență și conflict, Călin-Daniel Pațulea ne introduce în domeniul teologiei pastorale prin studiul *Sociabilitatea persoanei umane ca element constitutiv al existenței acesteia*, Adrian Podar aduce lămuriri asupra istoriei recente în studiul *Episcopul Iuliu Hossu la 50 de ani de la Marea Unire. Câteva realități înregistrate în documentele arhivei CNSAS*.

Într-un limbaj poetic, Ioan F. Pop meditează despre *Obscuritatea limbajului totalitar* propunându-ne într-un stil eseistic câteva reflecții filosofice, în timp ce Ionuț Mihai Popescu face prognoze pornind de la *Idealuri, artere și capilare sau despre comunitatea de acum o sută de ani și cea de peste 10 ani*. Carmen Potra ne prezintă *Autonomia politicului: de la „Cetatea lui Dumnezeu” la cetatea omului*, Anton Rus scoate la lumină cercetările referitoare la istoria literaturii spirituale (*Societatea de Lectură „Inocențiu Micu Clain” a teologilor din Blaj (1863-1948): traduceri din literatura religioasă europeană*), Sorin Valer Russu cercetează interpenetrările istoriei naționale și a Bisericii, în timp ce Silviu Sana surprinde o altă dimensiune a istoriei prin *Românii greco-catolici în presa orădeană (1918)*.

În prelungirea cercetărilor de specialitate, Daniela Sorea surprinde *Variantele românești ale snoavei despre femeia necredincioasă și unitatea culturală în diversitate*, în timp ce părintele Peter Šturak ne prezintă anul jubiliar 2018 din perspectiva Eparhiei Greco-Catolice de Prešov (*The Jubilee Year of 2018 in Prešov Greek Catholic Eparchy in the Context of the Anniversaries*). Cătălina Tănăsescu ne readuce în domeniul filosofiei prin *Axiologia muncii. Perspective*, Nicolae Turcan ne introduce în universul gândirii francofone prin *Teologie și filosofie la Jean-Yves Lacoste* și, la limita dintre filosofie și științele religioase Daniel-Corneliu Țuplea ne vorbește *Despre reevaluarea experienței religioase*.

O mică contribuție la dezvoltarea literaturii de specialitate într-un context aniversar, lucrările Simpozionului Internațional *Identitate națională și spirit european* doresc să ducă mai departe spiritul Școlii *Ardelene* ca școală de gândire filosofico-teologică care a contribuit în

mod esențial la dinamismul formării conceptului de națiune, dar și de unitate culturală și spirituală în care se regăsesc cele mai nobile valori.

Emblema simpozionului alătură cel mai cunoscut simbol al Uniunii Europene și unul dintre cele mai cunoscute simboluri din România, ansamblul monumental *Calea Eroilor* de la Târgu Jiu, ridicat între 1937 și 1938. Monumentul este închinat soldaților gorjeni care nu s-au mai întors acasă din Primul Război Mondial, iar geniul artistului i-a dat o semnificație universală, prezentând parcursul inițiativ al trecerii din această lume spre cea veșnică.

Sufletele răposașilor refac drumul țăranilor scoși din ritmurile vieții rurale pentru a intra în iureșul de uniforme, sânge și plumbi din care s-a născut lumea contemporană. Se adună la *Masa Tăcerii*, loc al tăcerii lămuritoare asupra *mării treceri*, așa cum se vor fi adunat alături de cei dragi, într-o tăcere apăsătoare înainte de plecarea la război. Pornesc apoi pe *Aleea Scaunelor* zăbovind pentru o clipă alături de toți cei de la care își iau rămas bun, cum vor fi trecut pe ulița satului sub privirile celor ieșiți la porți să-i petreacă. Trec apoi prin *Poarta Sărutului*. Pentru soldați este locul ultimei și celei mai fierbinți îmbrățișări, de acolo încolo, fiecare a rămas doar cu el însuși și cu Dumnezeu. Pentru suflete, este poarta deschisă spre urcușul din istorie către veșnicie. Este momentul ultimului sărut, ritualul de despărțire din ceremoniile de înmormântare creștină, dar și ultimul sărut al ultimei îmbrățișări prin care se plinește iubirea umană ca un ultim act inițiativ și devine iubire veșnică, integratoare în marea Iubire care dă sens existenței lumii. Pentru vii și pentru morți, toate aceste ritualuri se întâmplă în biserică, casa în care Domnul îi primește pe toți. *Coloana Recunoștinței* este o adevărată coloană a infinitului, *axis mundi*, cărarea sufletelor spre Cer, „unde nu este durere nici întristare, nici suspin, ci viață fără de sfârșit.”

De-a lungul istoriei, jertfele au construit destinul popoarelor și nu încetează să lumineze calea unității în pace. Concepută și construită între cele două războaie mondiale, *Calea eroilor* ne arată și acum că drumul sufletului este cel al împăcării cu sine, cu viața și cu moartea, drum pe care durerea, războiul și dușmăniile au fost deja uitate. Jertfele sunt zadarnice dacă duc doar la victorie, dacă nu duc, dincolo de înfrângeri și victorii, la o fraternitate mai profundă decât războiul care le-a provocat. *Calea eroilor* ne arată și acum că identitatea națională profundă ne deschide către spiritul universal, ne amintește că jertfele s-au făcut și nu mai trebuie să le repetăm.

Editorii volumului

Prefigurări filosofice ale raționalității științifice în configurarea spiritului european

CRISTIAN BĂLĂNEAN¹

Abstract. Philosophical Prefigurations of Scientific Rationality in Configuring the European Spirit. The attempt to capture as eloquently as possible the identity characters of Europe's "collective soul" has challenged many thinkers over the time and continues to challenge them even nowadays. Nevertheless, it was possible to recompose a very clear nucleus of a background image of what the European spirit means, in essence, founded on a geographic triangle of symbolic value, Rome, Athens and Jerusalem. Starting from the philosophical thinking of Ancient Greece, nuanced and remodeled by the medieval Christian theology, it finally came to the scientific rationality of the 17th century, thus, defining the European (political) modernity.

Keywords: Europe, European spirit, Christianity, philosophy, science, modernity.

Cuvinte cheie: Europa, spirit european, creștinism, filosofie, știință, modernitate.

Motto:

„Europa este înainte de toate creatoarea științei [...] Știința noastră, adică produsul cel mai caracteristic, gloria cea mai sigură și mai personală a spiritului nostru.” (Paul Valéry)²

1. Identitatea europeană: principalii factori de configurare

Privită dintr-o perspectivă organicistă, Europa contemporană dispune de un *corp* material, reprezentat de un spațiu geografic bine determinat ce înglobează 50 de țări, și de un *spirit* particular de natură

¹ Doctor în teologie, Universitatea din București, E-mail: balaneancrstn@yahoo.com

² P. VALÉRY, *Criza spiritului și alte eseuri*, trad. M. Ivănescu, Polirom, Iași 2016, 258.

socio-culturală, el însuși cu rol identitar preeminent în definirea civilizației europene. Dacă, în privința dimensiunii geografice, în ciuda geometriei variabile a spațiului european – mergând de la romanitatea mediteraneeană, trecând prin Imperiul Bizantin, prin expansiunile teritoriale din secolul al XVI-lea³ și ajungând până la frontiera estică de azi, ce traversează Rusia și Kazakhstanul⁴ –, nu există probleme deosebite de teoretizare a identității europene⁵, cu siguranță, însă, conceptualizarea *spiritului european* nu constituie nicidecum un demers istoric și filosofic facil.

În prefața la celebra carte *Criza conștiinței europene* a lui Paul Hazard⁶, Jacques Fauve scrie că „Europa, ca entitate specifică dotată cu trăsături culturale comune, cu siguranță nu s-a născut în 2006, și nici în 1700; ea exista cu o mie de ani înainte, dar cu un alt nume, catolică în Vest, ortodoxă în Est, altfel supus romanică într-o parte, bizantină în alta”⁷. Această bipolaritate geoculturală și religioasă mult mai veche – reflectată, într-o anumită măsură, încă din mitologia greacă, unde

³ Amprenta „marilor descoperiri geografice” este vizibilă și astăzi în geografia europeană, deoarece există mai multe teritorii de peste mări și țări ce aparțin statelor europene: Teritoriile Britanice din Oceanul Indian, Insulele Réunion, Polinezia Franceză din Oceanul Pacific, Aruba și Antilele Olandeze din Oceanul Atlantic etc.

⁴ Tendința actualizării geometriei variabile se reflectă și în dorința de apartenență a unor state extraeuropene la Uniunea Europeană. Ilustrativ în acest sens este cazul Marocului, care, în anul 1985, a înaintat o cerere de aderare la Uniune, dar care a fost respinsă ca fiind incompatibilă cu dispozițiile Tratatului instituind Comunitatea Europeană (1957). Cf. O. ȚINCA, *Drept comunitar general*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București 1999, 49-50. În schimb, mizând pe criteriul geografic, UE a început în anul 2005 negocierile pentru aderarea Turciei la construcția instituțională europeană.

⁵ După Rémi Brague, deoarece „spațiul European, spre deosebire de America, nu are frontiere naturale, [...] frontierele Europei sunt exclusiv culturale”. R. BRAGUE, *Europa, calea romană*, trad. G. Chindea, Editura Ideea Design&Print, Cluj 2002, 13.

⁶ P. HAZARD, *Criza conștiinței europene 1680-1715*, trad. S. Șora, Humanitas, București 2007.

⁷ J. FAUVE, „Cuvânt înainte”, în: P. HAZARD, *Criza, op.cit.*, 5-7, aici 5. După divizarea Imperiului Roman, în anul 395, Bizanțul și-a întărit considerabil capacitatea administrativă și financiară, cu consecința transformării sale într-o entitate aproape monolitică, în timp ce Vestul a devenit un spațiu politic și economic foarte fragmentat. Cu toate acestea, unitatea mediteraneeană a continentului nu a dispărut: „legăturile dintre Est și Vest s-au schimbat în natură și extindere, dar niciodată nu au încetat complet”. Cf. T. BROWN, „The Transformation of the Roman Mediterranean, 400-900”, în: G. HOLMES, *The Oxford History of Medieval Europe*, Oxford University Press, Oxford 2001, 1-58, aici 33.

*Europa*⁸, fiica regelui Agenor al Feniciei (din *Orient*), a dat numele său pământului pe care a fost adusă de Zeus, după ce a fost salvată de Afrodita –, a marcat întreaga istorie a continentului european, imprimându-i o fizionomie politică și spirituală *sui generis*, nemaîntâlnită nicăieri în alte zone ale lumii (în pofida existenței unor polarizări culturale, sociale și economice foarte răspândite la scară planetară). Ea nu a frânt unitatea de fond a Europei, așa cum a fost aceasta realizată în plan istoric prin unificarea politică romană a spațiului mediteranean, respectiv prin creștinarea acestui teritoriu din jurul *mare nostrum*, ci, din contră, tocmai aceste două matrici geoculturale (preexistente) au format (di)polii de configurare a identității europene, după cum a remarcat Fernand Braudel: „totul începe prin ruperea în două a Imperiului Roman, rupere ce *consacră*, dar *nu creează*, împărțirea făcută de Theodosie în 395”⁹. În schimb, pentru unii savanți istorici¹⁰ și

⁸ De asemenea, aproape paradoxal, originea „orientală” a Europei o întâlnim și la Herodot. În scrierile lui găsim prima ocurență în greacă a adjectivului *europaios*, într-un pasaj în care vorbește despre o populație care și-a atribuit numele „*europeni*”, după ce s-a instalat în Asia Mică plecând din țărmul occidental al Helespontului (Dardanele) unde locuiau înainte (sic!). Cf. R. BRAGUE, *Europa, op.cit.*, 10.

⁹ F. BRAUDEL, *Gramatica civilizațiilor* (2 vol.), trad. D. Moarcăș, *Gramatica civilizațiilor*, Meridiane, București 1994, vol. 2, 9.

¹⁰ Apartenența lumii ortodoxe și a Rusiei la Europa a format obiectul unor dezbateri mereu actuale, structurate în jurul tendințelor slavofile și a celor occidentaliste: pentru R. Brague apartenența Rusiei la Europa „nu este nicidecum de la sine înțeleasă pentru niciuna dintre cele două părți”, iar «sloganul „Europa de la Atlantic la Ural” este cel al unui european din Vest». R. BRAGUE, *Europa, op.cit.*, 17. Este deosebit de interesant și faptul că „Bizanțul însuși nu s-a considerat niciodată *european* – cuvântul desemna pentru bizantinii înșiși *Creștinătatea latină* –, ci el s-a considerat mereu ca *roman* și chiar continuator al Imperiului printr-o a doua Romă” și că în 1478, când Ivan al III-lea a cucerit Novgorodul, a început să proclame că „Moscova trebuie să fie a treia Romă și deci moștenitoarea directă a Constantinopolului”. *Ibid.*, 22-23. Totuși, consider că aceste diferențe sunt mai mult de ordin terminologic, decât de natură substanțială. Nu în ultimul rând, este disputată și problema apartenenței Balcanilor la spațiul de cultură european. Profesorul Mircea Muthu de la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj localizează zona balcanică într-o „dublă periferialitate față de Vestul în consolidare și față de Istanbulul declinat”, iar un alt istoric român, Ion Longin Popescu, consideră într-o notă foarte pesimistă că „*suntem ultimul vagon din Europa, în afara vagonetului albanez*”. M. MUTHU, „Orizonturi culturale sud-est europene”, *Tribuna* 2006 (91); I.L. POPESCU, „Despre optimism și oportunism, cu un istoric: Neagu Djuvara”, *Formula AS*, 2003 (554). Cf. I. BULEI, „Naționalismul în Est și în Vest. Câteva considerații”, în: C. PANTELIMON (ed.), *Ideea națională și ideea europeană*, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, București 2009, 11-16, aici 15.

politologi¹¹, această dihotomie s-a accentuat atât de mult la cumpăna dintre primele două milenii ale erei creștine, pe fondul schismei religioase din 1054¹², încât a condus la crearea unei veritabile falii de separație între două civilizații distincte, occidentală și ortodoxă. Pentru această paradigmă istorică a devenit celebră „marea linie istorică ce separă popoarele creștine occidentale de cele musulmane și ortodoxe”¹³, la care face referire Samuel P. Huntington în *Ciocnirea civilizațiilor*. Într-o altă ordine de idei, pentru politologul american „Europa se termină acolo unde creștinătatea occidentală se termină și începe Islamul și ortodoxia”¹⁴.

¹¹ R. Scruton vede în civilizația occidentală aproape întotdeauna Vestul catolic (și, apoi, cel reformat) cu centrul eclezial la Roma, cu excluderea părții de răsărit a Europei. În opinia lui: „Europa a existat timp îndelungat ca un soi de comunitate de crez – dar una în care suveranitatea s-a cristalizat în mâinile unor familii ale căror pretenții erau fie sprijinite de Papă, fie declarat împotriva lui”. R. SCRUTON, *Vestul și restul. Globalizarea și amenințarea teroristă*, trad. D. Rădulescu, Humanitas, București 2006, 26. De asemenea, Robert D. Kaplan tinde să reducă Europa la zona sa occidentală: „de la Lisabona la Varșovia, deci de la un capăt la celălalt al Europei, nu sunt decât 2400 de kilometri”. Cf. R.D. KAPLAN, *Răzbumarea geografiei*, trad. M. Gfaița, Litera, București 2014, 196.

¹² Ideea unității structurale a Europei și a nonseparabilității sale spirituale ca urmare a Marii Schisme o putem lega și de ceea ce a afirmat R. Brague, cu toate că el se referea la situația creată de Reformă: „această împărțire (a Bisericii) a avut loc în interiorul Creștinătății din Occident. Cum aceasta coincide cu Europa, ea nu pune în cauză existența acesteia, ci împreună cu creștinătatea, și Europa se va găsi divizată”. R. BRAGUE, *Europa, op.cit.*, 17. În viziunea lui Lucian Boia, deși „fractura confesională rămâne cea mai evidentă și mai durabilă dintre toate liniile pe care am fi îndreptățiți să le trasăm de-a lungul continentului, ea nu explică totul, nici pe departe”. L. BOIA, *Occidentul. O interpretare istorică*, Humanitas, București 2007, 11. Ba mai mult, această linie de demarcație „nu este, nici ea, absolut riguroasă”, deoarece „comunități mai mult sau mai puțin numeroase aparținând comunităților occidentale coexistă, dincolo de traseul ei, cu populațiile ortodoxe majoritare (în Transilvania, ungurii cu germanii, catolici și protestanți, au format mult timp elita dominantă în fața unei țărâni române ortodoxe; la fel, în Ucraina, nobilimea poloneză)”. *Ibid.*, 11-12.

¹³ Frontiera estică a civilizației occidentale este reprodusă de Huntington în *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, trad. R. Carp, Antet, București 1999, la pagina 233, însă această linie de demarcație a apărut pentru prima dată într-o hartă a lui Ib. Ohlsson pentru *Foreign Affairs*, publicată în W. WALLACE, *The Transformation of Western Europe*, Pinter, London 1990.

¹⁴ S.P. HUNTINGTON, *Ciocnirea, op.cit.*, 232.

Ceea ce este indiscutabil, în mod cert, e că putem introduce în „ideea de Europa o gradație: *Europa este o noțiune variabilă*; ceva este mai mult sau mai puțin european”¹⁵, mai ales în condițiile în care raportul Est-Vest nu a fost singura formă de polarizare politică, socială și culturală europeană. Încă din Antichitate, în mentalul colectiv european s-a împământănit, luând în considerare distincția greacă dintre greci și barbari, respectiv *limesul* ce despărțea lumea romană civilizată de *Barbaricum*, separația dintre zona mediteraneeană și Nordul continental. Iar această opoziție Nord-Sud „s-a menținut în imaginarul european până în epoca Renașterii, care a consolidat această reprezentare” prin „revalorizarea moștenirii [greco-romane]”¹⁶.

În acest fel, „dacă Europa este suma diferitelor ei părți”¹⁷, ea este totodată și cumulul unor milenii de istorie”¹⁸, ce se înrădăcinează în

¹⁵ R. BRAGUE, *Europa, op.cit.*, 22.

¹⁶ S. MITU, *Europa Centrală, Răsăritul, Balcanii: geografii simbolice comparate*, International Book Access, Cluj-Napoca 2008², 43-44. Autorul clujean susține că, așa cum a demonstrat Larry Wolf, diferențele esențiale nu au existat între Europa de Est și Europa de Vest: „principala distincție a geografiei culturale europene, care data încă din Antichitate, era una complet diferită, respectiv aceea care separa lumea mediteraneeană, civilizată și primitoare, și lumea nordică, barbară și friguroasă”. Cf. *Ibid.*, 44 și L. WOLFF, *Inventarea Europei de Est*, trad. B. Rizzoli, Humanitas, București 2000, 19-20. Începând cu Revoluția Industrială, însă, raportul dintre Nord și Sud s-a inversat, astfel încât țările nordice au devenit mult mai bogate și mai puternice economic decât cele din sud. Acest lucru nu se datorează, în opinia lui Tim Marshall, eticii protestante din țările nordice – conform celebrei teorii sociologice a lui Max Weber –, ci „contrastul dintre nordul și sudul Europei este atribuit, cel puțin în parte, faptului că sudul are mai puține câmpii de coastă potrivite pentru agricultură și a suferit mai mult de pe urma secetei și a dezastrelor naturale decât nordul” și faptului că „pământul [din Câmpia Europei de Nord] permite o agricultură de succes la scară largă, iar cursurile de apă permit recoltelor și altor bunuri să fie transportate cu ușurință”. T. MARSHALL, *Prisoners of Geography*, Elliot and Thompson Limited, London 2016², 93. Corespondentul de la Sky News mai afirmă că, de fiecare dată când vizitează Munchenul și observă „templele strălucitoare” ale companiilor BMW, Allianz și Siemens reflectează la teoria lui Weber, mai ales că 34 % din germani sunt catolici, iar Bavaria este predominant catolică, iar religia lor nu pare să aibă vreo influență asupra bunăstării economice. Cf. *Idem*.

¹⁷ În afara celor două părți „tradiționale”, Lucian Boia mai introduce o „zonă intermediară”: «cele două Europe sunt separate de o zonă de tranziție, și tocmai la asta poate servi conceptul de *Europă Centrală* (ceea ce ar „spori” numărul de Europe de la două la trei)». L. BOIA, *Occidentul, op.cit.*, 11. Ideea unei Europe Centrale (*Mitteleuropa*) a căpătat o semnificație precis determinată în anul 1904, prin cartea geografului german Joseph

mișcarea de idei apărută și desfășurată în perioada secolelor VI-III î.H. pe un teritoriu restrâns al Greciei antice și care a marcat apoi decisiv geneza și evoluția spiritului european. Alături de această gândire greacă fondatoare, conform perspectivei istorico-culturale celebre a lui Paul Valéry, există încă doi factori principali de configurare a spiritului european, respectiv organizarea romană, cu întreaga construcție juridică și administrativă, și creștinismul: „orice rasă și orice pământ care au fost succesiv romanizate, creștinate și supuse, în privința spiritului disciplinei grecilor este în mod absolut *european*”¹⁹. Este important, aici, să subliniem funcția dublă – politică și culturală – pe care a îndeplinit-o Roma în constituirea unuia dintre pilonii viitoarei Europe: „pe de o parte, datorită reușitei politico-militare, a unificat lumea europeană, a *prefațat* (s.n.) Europa modernă, pe de altă parte, a jucat, la rândul său, rolul de *releu* pentru cultura greacă”²⁰.

Într-o altă ordine de idei, „sufletul colectiv” al Europei are o (infra)structură tripartită fondată pe un triunghi geografic cu valoare simbolică: Roma, Atena și Ierusalimul – fără a omite aportul iudaismului în privința dimensiunii culturale a religiei creștine. În afara acestei sinteze istorice de factură politico-juridică, cultural-filosofică și

Partsch: „spațiul în care cultura germanică reprezenta liantul principal, elementul susceptibil să creeze o solidaritate economică și politică”. Cf. *Ibid.*, 13. Istoricul Sorin Mitu, comentând concepția politologului Guy Hermet, subliniază faptul că pentru autorul francez divizarea Europei în trei regiuni principale „nu reprezintă o iluzie a europenilor occidentali, ci corespunde unei realități istorice consistente, care s-a născut din însăși istoria europeană”. Cf. S. MITU, *Europa, op.cit.*, 43-44. Fără îndoială, „vreun reper oficial care să delimiteze strict aceste spații istorice nu există, dimpotrivă, în prezent sunt încălcate adesea limitele aproximative”. G. HERMET, *Istoria națiunilor și a naționalismului în Europa*, trad. S. Dram, Institutul European, Iași 1997, 29.

¹⁸ G. KERR, *O scurtă istorie a Europei. De la Carol cel Mare la Tratatul de la Lisabona*, trad. L. Dumitrică, Nomina, Pitești 2014, 9.

¹⁹ P. VALÉRY, *Criza, op.cit.*, 260. Unii istorici contopesc factorul grec și cel roman într-o moștenire greco-romană unică și mai adaugă la structura identității europene „cultura războincilor germani care au invadat Imperiul Roman”. Cf. J. HIRST, *The Shortest History of Europe*, Old Street Publishing, London 2012, 5.

²⁰ A.-C. STOICA, *De la Antichitate la Renaștere. Cultură și civilizație europeană*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște 2013, 240.

religioasă a celor trei elemente constitutive, nu se poate vorbi despre *Europa* și despre *spiritul european*, indiferent de gradul ridicat de intensitate în care unul sau altul dintre ele sunt prezente în structura unei civilizații.

„Grecia antică și lumea romană nu erau Europa[...] Europa s-a constituit de la creștinism încoace”²¹, spunea într-un articol din *Cuvântul* Alexandru Paleologu. Iar această componentă religioasă, originară și ireductibilă, asigură unitatea spiritului european în ciuda existenței unui creștinism apusean (catolicismul) și a unuia răsăritean (ortodoxia), pe care filosoful român le numește „variante stilistice ale civilizației europene”²². Aici este foarte important de subliniat, sub aspectul vocației universaliste a spiritului european, și faptul că cele două Europe, construite în jurul celor doi poli ai creștinismului european, „erau transnaționale, într-o măsură mult mai mare decât au fost

²¹ A. PALEOLOGU, *Moștenirea creștină a Europei*, Eikon, Cluj-Napoca 2003, 74. În *Preambulul Tratatului privind Uniunea Europeană*, așa cum acesta a fost modificat prin Tratatul de la Lisabona (intrat în vigoare la 1 decembrie 2009) se recunoaște, pentru prima dată în documentele de bază ale Uniunii Europene, chiar dacă nu de o manieră explicită, contribuția creștinismului la edificarea Europei: „inspirându-se din moștenirea culturală, religioasă și umanistă a Europei, din care s-au dezvoltat valorile universale...”. Cred că această formulare este tributară, din păcate, ideologiei *political correctness*, unei greșite înțelegeri a ideii de egalitate și multiculturalism, străină de tradiția autentică europeană. Cu toate că „laicitatea statului și a principiilor sale este un fapt dobândit la care nu se poate renunța, acceptat nu numai de cultura europeană, ci și de teologie, [...] aproape nimeni (cu excepția Bisericii) nu mai dă relevanță faptului că valorile pe care se sprijină Uniunea se înrădăcinează în mesajul creștin”. B. SORGE, *Introducere în doctrina socială a Bisericii*, trad. M. Pătrașcu, Sapientia, Iași 2010, 307. Totuși, „respingerea proiectului constituțional are și consecințe pozitive”, în sensul că „s-a creat un spațiu al discuției între europeni, oamenii vorbesc, dezbat în sfârșit teme ca *identitatea europeană* (s.n.), unde se termină Europa...” – într-un cuvânt, Europa a ajuns subiect al dezbaterii publice chiar în viața cotidiană. V.-I. TUCĂ, „Istoria unui eșec: Constituția Europeană”, *Sfera Politicii* 118 (2005) 14-17, aici 17.

²² „Ele nu pot merge până acolo încât să constituie linii de fractură”. A. PALEOLOGU, *Moștenirea*, *op.cit.*, 75. Pentru a sublinia unitatea metafizică și teandrică a Bisericii, Sf. Papa Ioan Paul al II-lea vorbea despre „cei doi plămâni” cu care respiră Unica Biserică a lui Cristos.

ulterior”²³. În consecință, înainte de apariția ideologiilor naționale și a statelor naționale²⁴ – fenomene ale modernității europene –, preexista un fond cultural-religios, devenit, ulterior preponderent politic, ce a permis emergența identităților naționale.

Loialitățile fondatoare pentru națiunile europene, alături de limbă și de obiceiurile comune, au avut un caracter prepolitic, derivând din religia creștină. Ele sunt susceptibile chiar și de o încadrare în viziunea contractualistă asupra cetățeniei moderne, ca precondiții de natură culturală ale consimțământului politic implicit, dar, desigur, nu în accepțiunea hobbesiană a contractului social, ci în sensul (pre)existenței unei comunități de interese și a unui complex de relații umane interdependente circumscrise ideii de națiune. „Națiunile Europei au existat inițial sub formă de comunități creștine, iar hotarele dintre ele marchează adesea împărțiri religioase de lungă durată”²⁵, remarca foarte pertinent, în această direcție, Roger Scruton, în ciuda eroziunii accentuate a puterii ecleziale și a autonomizării politicului după Pacea de la Westphalia (1648) – ce marchează și începutul erei relațiilor internaționale. Cum orice ordine politică se întemeiază pe

²³ J. FAUVE, „Cuvânt înainte”, 5. Universitățile, orașele, ordinele monastice și, în general, instituțiile politice și ecleziale făceau abstracție de apartenența etnică.

²⁴ Cristalizarea ideologiei naționale „este plasată nu mai devreme de sec. XVIII, în partea ultimă îndeosebi a acestui secol, și exclusiv în Apusul Europei și în Statele Unite ale Americii, urmând extinderea procesului, după 1800, spre Europa Centrală și Răsăriteană, și generalizarea sa, într-o perioadă mai recentă, la scară mondială”, după fenomenul de decolonizare. L. BOIA, *Două secole de mitologie națională*, Humanitas, București 2012, 14-15. În viziunea lui Pierre Manent, „statul-națiune a fost pentru Europa modernă ceea ce a reprezentat cetatea (*polisul*) pentru Grecia antică: producând *res publica*, el a fost sursă a unității”. P. MANENT, *Rațiunea națiunilor. Reflecții asupra democrației în Europa*, trad. C. Preda, Nemira, București 2007, 50.

²⁵ R. SCRUTON, *Vestul, op.cit.*, 49. Nu pot elimina nicicum din concepția modernă asupra politicului aportul religiei și consider că aceasta a concurat la apariția aceluși „tip aparte de loialitate prepolitică, concepută ca o comunitate de vecini ce împărtășesc limba, obiceiurile, teritoriul și un interes comun în apărare”, despre care vorbește chiar filosoful britanic. *Ibid.*, 48. Merită amintită aici, tocmai luând în considerare concepția polisemantică despre identitatea europeană, perspectiva lui Karl Löwith, discipolul lui Heidegger, după care „conotația esențială a Europei constă tocmai în caracterul său polemic.

solidaritatea membrilor săi, respectiv pe adeziune și consens, este evident că apartenența religioasă a europenilor, definită de cele trei, a avut vocația de a crea un nexus social solid, adică tocmai acel gen de loialitate (prepolitică) necesară genezei fenomenului naționalist, într-un context universalist.

Într-o concepție mai dinamică, Ortega y Gasset identifică acest fond rezidual din subtextul „șesăturii de idei și interese care depășeau granițele naționale” cu un „echilibru european” al diversității, un fel de „stat european difuz, prezent în toate manifestările statelor naționale”, deoarece „Europa nu este un *lucru*, ci un echilibru”, iar Uniunea Europeană de azi constituie dovada vie a acestuia, în sensul „depășirii națiunilor particulare”²⁶. Într-o abordare temporală inversă, plecând de la premisa că „ideea europeană ce stă la baza Uniunii Europene presupune *a priori* existența sentimentului apartenenței la un sistem de valori comune și o experiență istorică comună diferită de cea a altor culturi”²⁷, putem întrezări tocmai acel substrat european pe temelia căruia s-a realizat construcția comunitară și care se circumscrie, fără a se identifica, structurii tridimensionale a spiritului european în accepțiunea lui Valéry.

Contrar naționalismelor, «trecutul roman al continentului nostru ne-a învățat, prin exemplul Europei creștine a Evului Mediu, că structurile și instituțiile depășind cadrele naționale (fie că sunt de natură eclezială, academică sau de altă natură), sunt în stare să „cimenteze” Europa într-o societate de dependențe reciproce»²⁸. Din acest unghi de

²⁶ C. PANTELIMON, „Ortega Y Gasset și ideea de națiune”, în: C. PANTELIMON (ed.) *Ideea națională, op.cit.*, 37-53 aici 44. Așadar, „unitatea Europei nu este o fantezie, ci e realitatea însăși, iar fantezia este exact contrariul: credința că Franța, Germania, Italia sau Spania sunt realități substanțiale, complete și independente”. *Ibid.*, 45.

²⁷ L. JORJA, în: C. PANTELIMON (ed.) *Ideea națională, op.cit.*, 54. Paradoxal, deși ideea națională a creat statele naționale moderne – în deplină compatibilitate conceptuală cu spiritul universalist european – tot ea a fost responsabilă de declanșarea celor două războaie mondiale, generatoare de mari suferințe la scară planetară.

²⁸ DAMASKINOS, „Misiunea Ortodoxiei în edificarea Europei Unite”, în: J. RATZINGER, DAMASKINOS (ed.), *Moștenirea creștină a Europei*, Trinitas, Iași 2002, 31-60, aici 45.

vedere, exacerbarea ideii naționale se opune însuși spiritului european autentic, subsumat și, în același timp, supraordonat conținutului constitutiv (cultural) al oricărei națiuni – termenul-cheie al noii ecuații a ontologiei politice moderne europene. În virtutea patrimoniului comun, exprimat prin ideea *spiritului european*, fiecare națiune europeană trebuie să se perceapă pe sine nu numai ca o entitate distinctă în raport cu celelalte națiuni, dar mai ales ca *parte* a aceluiași ansamblu istoric și socio-cultural. În acest mod, „anumite opțiuni se impun fiecărui stat în parte și Europei înseși, astfel încât să învețe să fie *o parte* (s.n.), în loc să se perceapă ca un întreg”²⁹. Fără îndoială, ideea subzistenței spiritului european în structura ontologică a națiunii nu afectează cu nimic imanența laturii sale dinamice, *procesualitatea ei* continuă și universală,

²⁹ G. BOCCHI, M. CERUTI, *Una și multiplă. Să regândim Europa*, trad. C. Dumitru, Curtea veche, București 2013, 96. În legătură cu apartenența la Europa, există o tendință culturală actuală (de origine occidentală) de a considera țările din spatele Cortinei de Fier ca nefiind părți autentice ale civilizației europene. Dincolo de istoria zburciată a acestei părți a Europei, care pune sub semnul întrebării de multe ori plasarea acestor țări în aria culturii europene, în diferite perioade de timp, este de notorietate zelul și entuziasmul acestor națiuni est-europene în privința integrării europene (mai ales pe fundalul euroscepticismului contemporan). Mai mult, experiența tragică a comunismului și a nazismului pe care au avut-o țările din blocul estic, a constituit și constituie o moștenire cu adevărat importantă în configurarea viitorului comunitar și a identității europene. După cum spunea Ana Blandiana în discursul *Istoria ca viitor*: „suntem așezați pe o linie pe care harta Europei a fost îndoită de multe ori și este amenințată să se rupă. Datoria noastră este nu doar să facem tot ce putem pentru ca acest lucru să nu se întâmple, ci și să ne încăpățânăm să rămânem mereu pe partea dinspre Occident a eventualei rupturi. Pentru că nu numai noi avem nevoie de Europa, oricât de critic am privi-o, ci și Europa are nevoie de noi, oricât de puțin și-ar da seama că în experiența suferinței, trăită de noi cei din Est, s-a conservat o autenticitate umană – cu tot ce poate fi bine și tot ce poate fi rău într-o astfel de sintagmă – pe care, prin integrare, o aducem ca pe o zestre patrimoniului comun european”. A. BLANDIANA, *Istoria ca viitor și alte conferințe și pagini*, Humanitas, București 2017, 203. Dorința de europenizare a popoarelor din Est (și a românilor, în special) nu s-a estompat în timpul regimurilor totalitare, ci, din contră, a crescut în intensitate. Al. Paleologu spunea că „tot așa cum [ochii boierilor] moldo-vlahi erau îndreptați către Franța și către ideile iluminismului, așa au fost și în cei cincizeci de ani de comunism – dintre care, la noi, în România, au fost paisprezece ani de rezistență armată anticomunistă; [...] la noi s-a făcut închisoare pentru Platon, pentru Dante, pentru limba franceză”. A. PALEOLOGU, *Moștenirea, op.cit.*, 79.

la care se referea Ernest Renan atunci când spunea că „națiunea e un plebiscit de fiecare zi”.

2. Zbaterile și metamorfozele spiritului european: raportul știință-religie la începuturile modernității

În canonul gândirii istorice și filosofice occidentale, consecutiv umanismului Renașterii³⁰, Reformei³¹ și Revoluției științifice din sec. XVI-XVII, are loc atât o maturizare a spiritului european, cât și o redefinire și diversificare a conținutului său tradițional, mai ales prin

³⁰ Umanismul filologic italian a creat Renașterea (secolele XV-XVI), o mișcare de reînnoire culturală care, pornind din nordul Italiei, s-a extins în toată Europa. Relevantă pentru nașterea științei moderne a fost orientarea gânditorilor renascentiști, prin recursul la operele antichității, spre centralitatea ființei umane, respectiv spre rolul spiritului rațional în cunoașterea lumii. „Noua privire aruncată de umanismul neoplatonician asupra activității creatoare a spiritului uman conferă o valoare fără precedent experienței individuale, considerată necesară pentru a accede la cunoașterea lumii”, iar prin această experiență subiectivă, „conștiința se transformă în „rațiune”, deschizând spațiul de reflecție filosofică asupra problemei cunoașterii, din care s-a desprins ulterior raționalitatea și cunoașterea științifică modernă. O. NAY, *Istoria ideilor politice*, Polirom, Iași 2008, 276; 264. Cunoașterea faptului singular este opusă cunoașterii universale și raționale de tip aristotelic, iar această poziție filosofică „favorizează dezvoltarea unei științe bazate mai mult pe observarea lucrurilor, decât pe raționamentul aprioric”. J. ROGER, „Știința Renașterii”, în: R. TATON (ed.), *Istoria generală a științei* (4 vol.), trad. D. Răutu ș.a., Editura Științifică, București 1971, vol. 2 *Știința modernă. De la 1450 la 1800*, 13-20, aici 15. De altfel, așa cum sesiza F. Braudel, Renașterea a coincis cu începutul lumii moderne pe mai multe planuri: „nimeni nu va contesta că această acută conștientizare a posibilităților multiple ale omului a pregătit, cu mult înainte, toate revoluțiile modernității (s.n.), și de asemenea, ateismul”. F. BRAUDEL, *Gramatica, op.cit.*, vol. 2, 49.

³¹ Odată cu Reforma religioasă, comunitatea gândirii începe să se destrame; în esență, dispare acel „țesut cultural unitar”, despre care vorbea papa Benedict al XVI-lea în *Porta Fidei*, care asigura „referința comună la conținuturile credinței și la valorile inspirate de ea” (PF, 2), iar ideea de „eliberare” a gândirii de sub autoritatea oricăror tipare preexistente începe să prindă contur. Apoi, prin filosofia politică a lui Locke, Hobbes și Montesquieu, se ajunge la spiritul *liberal* al Iluminismului și la „sacralizarea” conștiinței individuale – veritabile mărci identitare ale modernității politice europene. Plecând, astfel, de la o criză a vechiului spirit european, s-a conturat „o nouă deșteptare a conștiinței europene care s-a constituit pornind chiar de la această interogare”. J. FAUVE, „Cuvânt înainte”, *art. cit.*, 6.

supralicitarea componentei sale grecești – cu *gândirea filosofică* în prim-plan – în detrimentul dimensiunii religioase. Produsul final specific european al acestor fenomene istorice de profunde transformări socio-culturale și chiar politice l-a reprezentat nașterea *științei moderne* – un nou mod de a înțelege lumea care a dus la generarea unei noi imagini despre univers. Într-o altă ordine de idei, știința modernă a însemnat atât reformarea propriilor metode de cercetare înrădăcinate în filosofie (naturală), a *felului* său propriu de a vedea lumea, cât mai ales reformarea tabloului descriptiv al realității înconjurătoare. În cadrul Revoluției științifice, „s-a făcut trecerea de la vechea știință a *calității*, întemeiată pe percepția sensibilă, la noua știință a *cantității*, întemeiată pe calculul matematic; de la o știință aproximativă la știința riguroasă”³².

Deși poate fi considerată începutul perioadei *moderne*, Revoluția științifică³³ nu a apărut dintr-un neant istoric, dintr-un fel de buclă temporală izolată, ci s-a înscris în coordonatele istorice și culturale definite de componenta greacă a spiritului european. Cei mai mulți savanți din zilele noastre, „recunosc multe continuități importante între Evul Mediu și Revoluția științifică, dar fără a nega că sec. XVI și XVII au reluat și reconstruit pe temelia moștenirii lor medievale, în alte moduri semnificative și uluitoare”³⁴. Paralel cu această nouă formă de raționalitate științifică, deși în faza premergătoare a umanismului renescentist nu s-a pus problema detașării de religie – sens în care este greșită concepția modernă că „umanității au fost oarecum seculariști,

³² S. GHIȚĂ, *Orizonturi filozofice în evoluția științei moderne*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București 1981, 81.

³³ Există istorici ai științei care consideră că Revoluția Științifică a reprezentat „cel mai important eveniment din Istoria Europei de la apariția creștinismului”. Cf. H. BUTTERFIELD, *The Origins of Modern Science, 1300-1800*, The Free Press, New York 1965, 7.

³⁴ L.M. PRINCIPE, *The Scientific Revolution. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2011, 2. În esență, Revoluția științifică „a fost, deodată, un timp al continuității și al schimbării”. *Ibid.*, 3.

ireligioși sau chiar antireligioși”³⁵ –, s-a declanșat și un proces de deteologizare a gândirii și a vieții politice din Europa, din ce în ce mai intens, al cărui corolar final a fost materialismul (provenit din Iluminismul francez³⁶) și relativismul contemporan. Cu toate acestea, în perioada Iluminismului, numai Franța a răspândit un anumit gen de scepticism religios, în timp ce în Anglia și Germania nu a apărut niciun conflict cu Biserica, astfel încât cele două dimensiuni tradiționale ale spiritului european au rămas strâns legate. „*Enlightenment* [...] nu este traversat de conflicte fundamentale între empirism și spiritualism, scepticism și credință, progres și conservatorism”³⁷, dar inaugurează era „spiritului critic” și inițiază tendința de eliberare de sub orice formă de autoritate tradițională, cu implicații majore, pe termen lung, în planul gândirii, dar și al politicii națiunilor europene. Astfel, de pe tărâmul (cartezian) al științei, *dubium* trece în toate sferile reflecției filosofice și a vieții publice: „îndoiala, care nu se exercita în secolul al XVII-lea decât în domeniul științelor, este acum cheia oricărei filosofii [...] Ea îi determină pe intelectuali să arunce o privire nouă asupra oricărui lucru”³⁸. Pentru Paul Hazard devine evident faptul că „religia unică nu mai putea reprezenta fundamentul Europei” – cel puțin nu singurul fundament – și că la baza modernității (1680-1715) a stat o criză, izvorâtă din generalizarea, din aproape în aproape, a punerii sub semnul întrebării a oricui; „cu ajutorul acestei crize pare să se contureze o nouă deșteptare a conștiinței europene care se constituie pornind chiar de la această interogare”³⁹.

³⁵ *Ibid.*, 11.

³⁶ „Dacă în Anglia gustul pentru empirism se pune în acord cu gândirea religioasă, în Franța favorizează dezvoltarea materialismului (cu Diderot, Helvétius, D’Holbach sau La Mettrie), tendință filosofică ce apără ideea că toate legile naturii, gândirii sau ale societății sunt rezultatul fenomenelor mecanice sau fizice”. O. NAY, *Istoria, op.cit.*, 293.

³⁷ *Ibid.*, 292.

³⁸ *Idem.*

³⁹ J. FAUVE, „Cuvânt înainte”, *art. cit.*, 6.

Prin urmare, nu numai religia creștină, mai mult sau mai puțin, a constituit ținta ideilor iluministe⁴⁰, ci, în general, orice formă de autoritate ce transgresa sau substituia capacitatea individului de a gândi singur, potrivit dictonului kantian: *Sapere aude!*⁴¹. Sub rezerva demonstrației conform noii metode experimentale a noii științe, „niciun adevăr nu mai este fix și definitiv, [fapt pentru care] dreptul de a gândi liber este revendicat în toate domeniile cunoașterii, cu excepția teologiei”⁴². Se propunea, în acest fel, ca ideal iluminist, sustragerea naturii de sub orice altă modalitate de gândire decât cea științifică și exilarea teologiei⁴³ exclusiv în zona reflecțiilor pe marginea revelației pozitive, însă într-o relație gnoseologică de conviețuire, iar nu într-una de conflict (un fel de variantă modernă a teoriei averroiste a dublului adevăr). Mai mult, în ceea ce privește originile lumii sensibile și principiile cosmologice de bază, autoritatea tradițională a teologiei nu

⁴⁰ În istoria românilor nu a existat un „anticlericalism militant” nici în perioada iluministă, nici în secolul al XIX-lea. „Din contră, reprezentanți ai Iluminismului în Provinciile Române (în special în Transilvania) au fost clericii”, deoarece „în logica *simfoniei bizantine*, ierarhia religioasă a fost legată de orice putere seculară, dar nu s-a identificat cu niciuna”. M. MACI, „The Impossible Secularization”, în *The Council for Research in Values and Philosophy, Romanian Philosophical Studies IX* (2014) 139-160, aici 154-155. Dintre laici, Dimitrie Cantemir, membru al Academiei Prusace, a reprezentat personalitatea cea mai reprezentativă a spiritului românesc, cu cea mai mare vizibilitate europeană. Cu titlu de exemplu, turcii au devenit cunoscuți pentru prima dată în Occident prin intermediul operei lui D. Cantemir, astfel încât în Europa Luminilor, Voltaire doar reia istoria Imperiului Otoman. Cf. V. NEUMANN, *Tentația lui homo europaeus. Geneza ideilor moderne în Europa Centrală și de Sud-Est*, Polirom, Iași 2006, 146.

⁴¹ Pentru Kant, „*Aufklärung* este ieșirea omului dintr-o stare de minorat a cărui vină o poartă el însuși”, iar „minoratul este incapacitatea omului de a se sluji de inteligența proprie fără a fi condus de un altul”. I. KANT, „Răspuns la întrebarea: *Ce este luminarea?*” (1784), în: A. BOBOC (ed.), *Ce este „luminarea”? Teze, definiții și semnificații*, Paideia, București 2018, 19-28, aici 19.

⁴² O. NAY, *Istoria, op.cit.*, 292.

⁴³ Galileo Galilei a revendicat și el dreptul exclusiv al științei asupra investigațiilor naturale ale lumii. Bunăoară, în scrisoarea din 1615 către ducesa Cristina de Lorena, protectoarea sa, «Galilei își susține punctul de vedere al incompetenței Scripturii și teologiei în cunoașterea naturii și al despărțirii absolute a domeniilor de autoritate, invocând interpretarea dată Bibliei de cardinalul Baronnus după care „Sfântul Duh a voit să ne învețe *cum se merge în ceruri nu cum merg cerurile*”». S. GHIȚĂ, *Orizonturi, op.cit.*, 195.

s-a degradat; chiar și în mediul iluminismului francez era aproape unanim acceptată o cauză supranaturală. Astfel, Dumnezeuul creștinilor, «pe care Toma de Aquino îl echivalase cu „prima cauză” a lui Aristotel, a fost echivalat cu „Marele Ceasornicar”»⁴⁴.

Fără a nega complet funcția gnoseologică a teologiei, în *Dialectica luminilor*, Horkheimer și Adorno subliniază și ei aspectul subminării autorității religioase, cel puțin în privința cunoașterii, și proclamă noua autoritate a raționalității științifice: „Programul *Aufklärungului* a vizat în esență demitizarea lumii [...] Pentru Lumini, tot ceea ce nu se supune criteriilor calculului și utilității trece drept suspect”⁴⁵. Într-o altă ordine de idei, în epoca modernă interesul cunoașterii s-a deplasat dinspre zona metafizicii și teologiei spre cea a cunoașterii științifice a naturii, însă fără pretenția de universalitate a metodei științifice. Mergând pe această filieră a gândirii, F. Copleston susținea că, deși „putem studia natura fără a face vreo referire directă la Dumnezeu”, acest lucru nu îl exclude pe Dumnezeu: „nu găsim aici nicio ruptură față de gândirea medievală, în sensul că existența și activitatea lui Dumnezeu sunt fie negate, fie puse la îndoială”⁴⁶. Ceea ce întâlnim cu siguranță după Revoluția științifică e o profundă prefacere a însuși conceptului de știință într-o formă nemaiîntâlnită până atunci nici sub aspectul metodei, nici sub cel al obiectului, și „o importantă schimbare de interes și de accent” în domeniul cunoașterii, lăsând liber un anumit spațiu gândirii filosofice și teologice, de așa manieră încât putem conchide că „drepturile rațiunii au fost recunoscute, dar la fel au fost și drepturile revelației”⁴⁷. Din perspectiva filosofiei, din care s-a desprins, practic,

⁴⁴ N. DAVIES, *O istorie a Europei*, trad. Graal Soft, Rao, București 2015, 449.

⁴⁵ M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialectica Luminilor*, trad. A. Corbea, Polirom, Iași 2012, 17,20.

⁴⁶ F. COLPESTON, *Istoria filosofiei* (11 vol.), All, București 2011, vol. IV *Raționalității. De la Descartes la Leibniz*, trad. C. Florescu și D.-R. Bișa, 8.

⁴⁷ *Ibid.*, 6.

știința modernă⁴⁸, presupuziția acesteia privind structura matematică a realității fizice, exprimată concis de Galilei în celebra sintagmă: „cartea naturii este scrisă în simboluri matematice”, cade în afara limitelor proprii concepției, având caracter eminent filosofic. Prin urmare, deoarece noul ideal științific este subîntins de o dimensiune filosofică, A. Koyré a susținut că „noua istoriografie a caracterizat revoluția științifică din secolul al XVII-lea în primul rând ca o prefacere de ordin filosofic”⁴⁹.

⁴⁸ Din punct de vedere terminologic, noua știință din secolul al XVII-lea era subsumată conceptului tradițional de *philosophia naturalis*, care, la rândul lui, era folosit ca sinonim pentru *physica* (din clasificarea disciplinelor din universitățile). Acest din urmă termen acoperea semnificația atribuită de Aristotel *fizicii* – ca subdiviziune a grupeii științelor teoretice, alături de metafizică și matematică/logică –, respectiv cercetarea schimbării și a mișcării corpurilor (animate sau neanimate) și analiza cauzelor din spatele fenomenelor naturale. Dintr-o perspectivă mai generală, *physica* aristotelică era doar o ramură a *episteme* (știința teoretică), în contrapondere cu *techne* (din care derivă *tehnologia*), iar corespondentul latin al *episteme* era *scientia*, din care provin *artele* și *știința* din zilele noastre. Nu încapă nicio îndoială asupra faptului că semnificația aristotelică a *filosofiei naturale* diferă de cea din știința modernă, ținând seama că „aristotelicii nu erau interesați în predicția și controlul fenomenelor, ci mai degrabă doar de înțelegerea lor”. Cf. J. REEVES, *The Science and Religion Dialogue as Natural Philosophy*, <<https://www.metanexus.net/science-and-religion-dialogue-natural-philosophy/>> (27.10.2018). Cuvântul englezesc „*scientist*” a fost inventat numai în anul 1833, iar accepțiunea modernă a termenului *science* depășește înțelesul medieval al *scientia*, privită ca „un corp de cunoștințe care conțineau în mod necesar un termen universal”. Cf. R.R. YEO, *Defining Science: William Whewell, Natural Knowledge, and Public Debate in Early Victorian Britain*, Cambridge University Press, New York, 1993, 3 și S. SHAPIN, *The Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, 6. În esență, conceptul modern de știință s-a impus doar în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când aceasta a început să se profesionalizeze și să se sedimenteze în mai multe domenii de cercetare, rămase până azi: fizică, chimie, biologie, astronomie, geologie etc. Până atunci, *filosofia naturală* (*naturphilosophie* în limba germană) era expresia semantică ce acoperea sensul științei moderne; mai mult, expresia a fost utilizată pentru a distinge fizica de chimie chiar în secolul al XIX-lea, iar lucrarea de termodinamică a Lordului Kelvin și a scoțianului Peter Guthrie Tait, apărută în 1867, s-a intitulat *Treatise on Natural Philosophy*, deși era o lucrare de fizică teoretică. Cât privește *filosofia naturală* ca domeniu de interogație filosofică, aceasta s-a metamorfozat și subzistă în epoca modernă mai ales în *filosofia științei*, cu toate derivatele sale: filosofia fizicii, filosofia biologiei etc.

⁴⁹ M. FLONTA, *Perspectivă filosofică și rațiune științifică. Presupuziții filosofice în știința exactă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1985, 51.

Concepția iluministă a contestării surselor de autoritate religioasă s-a transmutat din planul gândirii științifice și filosofice în sfera socio-politică („*ieșirea din religie*”⁵⁰) și a fost posibilă, paradoxal, numai și numai datorită unei particularități doctrinare intrinseci a creștinismului, aparent contradictorie: Biserica promite un bun spiritual extramundan, *mântuirea*, însă ea ființează în această lume și se folosește de ea pentru atingerea țelului său suprem. „Cu alte cuvinte, lupta împotriva versantului teocratic al Bisericii a fost făcută posibilă și oarecum autorizată de versantul care declara liber domeniul *Cezarului*”⁵¹. Într-o anumită măsură, începutul secularizării s-a înrădăcinat tocmai în solul religiei creștine, aceasta reprezentând condiția de posibilitate a fenomenului. Proeminența profilului științific, ca variantă modernă a pilonului grec din arhitectura culturală a identității europene, nu s-a realizat, în mod original, prin anihilarea dimensiunii creștine, care a rămas și rămâne în continuare constitutivă, ci pornind de la caracteristicile acesteia. Pentru Constantin Noica, ideile teologice creștine difuzează în întreaga cultură europeană, născută în 325 la Niceea: dezbaterile Primului Conciliu ecumenic au avut caracter pur religios, dar reverberațiile lor, „la început filosofice, s-au transmis întregii culturi europene, chiar dacă în chip neștiut, până și sistemelor de valori profane și antireligioase”⁵².

⁵⁰ Marcel Gauchet a conceptualizat fenomenul iluminist al reculului parțial al *religiosului* din viața politică astfel: „*Ieșirea din religie* reprezintă trecerea într-o lume în care religiile continuă să existe, dar în interiorul unei forme politice și al unei ordini colective pe care nu le mai determină”. M. GAUCHET, *Ieșirea din religie. Parcursul laicității*, trad. M. Antohi, Humanitas, București 2006, 9. „Separația bisericii și a statului a fost de la bun început o doctrină acceptată a bisericii, [...] aceasta ieșind din epoca medievală ca un supus legal, cu drepturi, privilegii și o jurisdicție internă proprie”. R. SCRUTON, *Vestul, op.cit.*, 12.

⁵¹ P. MANENT, *Istoria intelectuală a liberalismului*, trad. M. Antohi și S. Antohi, Humanitas, București 2003, 25.

⁵² C. NOICA, *Despre demnitatea Europei*, Humanitas, București 2012², 68. Pentru Al. Paleologu, „mulți europeni sunt anticreștini, dar ca participanți la o lume creată de creștinism”. A. PALEOLOGU, *Moștenirea, op.cit.*, 85.

3. Constituirea spiritului științific al spiritului european

Fără îndoială, la apariția Revoluției științifice și a modernității⁵³ a contribuit în mod esențial traducerea operelor lui Aristotel⁵⁴ (după 1150) și Platon – piesele grele ale gândirii grecești – ajunse în spațiul de cultură și civilizație european pe filieră arabă, traduceri al căror impact s-a materializat într-o extraordinară efervescență și dinamizare a gândirii medievale, cu valențe filosofice, teologice și politice deosebit de importante și cu implicații pe termen lung. Într-adevăr, în perioada medievală, teritoriul reflecțiilor filosofice a reprezentat, prin excelență, spațiul de continuitate cu cultura greacă, iar interogațiile și dezbaterile de ordin teologic au încercat, de multe ori, să identifice și să înnoade legăturile creștinismului cu spiritul grec, prin reliefaarea vocației universaliste a amândurora. Mai mult, în relațiile dinamice dintre filosofie și teologia creștină, „este neîndoielnic adevărat că putem urmări o emancipare progresivă a filosofiei de teologie, de la începuturile reflecției filosofice în Evul Mediu timpuriu și până în epoca modernă”⁵⁵, semnificativă și pentru emergența raționalității de tip științific și a științei moderne însăși.

Deoarece, citându-l pe Parmenide, „*ex nihilo nihil fit*” sau, reiterând cuvintele regelui Lear, „*nothing can come of nothing*”, știința nu a putut fi un produs exclusiv al modernității, născut dintr-un vid cultural. Din contră, acumulările culturale antice și medievale, în special cele filosofice și teologice, au constituit, totodată, solul și contextul de

⁵³ În cea mai răspândită viziune, modernismul în filosofie începe cu concepția lui Descartes despre cunoașterea rațională *self-evidentă* și „asigurarea împotriva tuturor demonilor îndoielii sceptice”; dintr-o perspectivă istorică mai fermă, modernismul a mai fost atribuit „acelor curente de gândire emergente din *revoluția critică* a lui Kant din sfera epistemologiei, eticii și judecăților estetice”, în timp ce alți gânditori (ca Habermas) au susținut interșanjabilitatea *modernismului* cu *iluminismul*. Cf. C. NORRIS, „Modernism”, în: T. HONDERICH, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005², 617.

⁵⁴ Cu excepția *Categoriilor* și *De interpretatione*, care erau cunoscute înainte de sec. al XII-lea, însoțite de comentariile lui Boethius.

⁵⁵ F. COPLESTON, *Istoria*, *op.cit.*, vol. IV, 5.

apariție a fenomenului științific modern. Din multitudinea formelor de continuitate în care se poate afirma că o teorie nouă a fost pregătită de una veche, Amos Funkenstein a identificat două modalități adecvate înțelegerii arheologiei filosofice a gândirii științifice: „anticiparea *dialectică* a unei teorii de una mai veche, eventual chiar contrară, și *transplantarea* categoriilor existente într-un domeniu nou – folosirea lor dintr-o perspectivă nouă”⁵⁶. În privința celei dintâi modalități, profesorul de istoria și filosofia științei de la Universitatea din Tel-Aviv a avut în vedere acele situații în care, față de anumite concepții despre fenomenele lumii, considerate definitive la un moment dat, au fost propuse modele explicative contrarii, bazate pe experimentul mental. Într-o anumită măsură, din această perspectivă de reconstrucție a istoriei gândirii științifice, evoluția teoriilor despre lume, de la cele medievale la cele moderne, s-a produs în conformitate cu viziunea epistemologică a lui Karl Popper despre falsificabilitate. Ca atare, inclusiv la fondatorii științei moderne, «punctul de pornire al raționamentului științific, curiozitatea socratică, nu a constat doar în a întreba „de ce” și „cum” în cadrul unei teorii date»; [...] premisa epistemologică «a constat mai degrabă în a pune, în anumite circumstanțe critice, întrebarea „de ce nu”, în pofida unui consens hotărât, durabil și argumentat în privința contrarie»⁵⁷. Chiar privite din

⁵⁶ A. FUNKENSTEIN, *Teologie și imaginația științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, trad. W. Fotescu, Humanitas, București 1998, 17. Discontinuitatea completă a Revoluției științifice s-a manifestat numai în planul mentalității vremii, la nivelul psihologiei colective. Bunăoară, dacă privim revoluțiile doar prin prisma ruperii legăturii cu trecutul, atunci, cu siguranță, „conștiința revoluționară a fost prezentă: din poziția privilegiată a secolului al XVII-lea, știința aristotelico-scolastică a fost de la bun început o întreprindere sterilă, o fundătură”. *Idem*.

⁵⁷ *Ibid.*, 19. E.g., teoria mișcării corpurilor în vid la Aristotel a prefigurat, alături de teoriile medievale ale *impetus*-ului, principiul newtonian al inerției. Chiar Aristotel a folosit o premisă „absurdă” în raport cu știința vremii sale, presupunând mișcarea în vid, care nu exista. *Ibid.*, 18. Conform epistemologiei contemporane de inspirație popperiană, „orice propoziție științifică universală, ca și [...] orice teorie, are întotdeauna *status*-ul logic al unei ipoteze, fiindcă întotdeauna poate fi supus unui număr [potențial, n.n.] de verificări și confirmări și poate fi *falsificată* de o încercare nereușită de confirmare”. B. MONDIN, *Manual de filozofie sistematică* (6 vol.), trad. W. Tauwinkl, Sapientia, Iași 2008, vol. 2 *Epistemologie. Cosmologie*, 71.

interiorul paradigmatelor vechi, soluțiile „absurde” ale unor experimente mentale aveau menirea, totuși, de a spori gradul de cunoaștere a lumii. Cu alte cuvinte, asemenea ipoteze incompatibile „au devenit cazurilimită ale universului în care trăim; chiar dacă nu-l descriu, ele sunt necesare pentru a-l explica”⁵⁸. Practic, chiar și în perioada contemporană, „știința ridică întrebări-limită, la care ea însăși nu poate răspunde”⁵⁹, dar care pot deveni utile în încurajarea extinderii și (re)orientării cercetărilor.

Această modalitate dialectică de a îndrăzni a presupune, la nivel imaginar, contrariul unor perspective antice și medievale asupra lumii, în special teoriile astronomice și geocentrice aristotelice, a asigurat progresul cunoașterii, transformarea a însăși naturii acesteia și construcția raționalității științifice de tip modern. În termenii acesteia din urmă, formularea unei legi a naturii – marca identitară a științei moderne – necesită, în prealabil, formularea unei ipoteze, dedusă prin experimentarea unui anumit fenomen, și verificarea *a posteriori* tot prin experiment a validității ipotezei inițiale. Însă ipotezele științifice nu au apărut numai prin deducerea lor pe cale experimentală din observarea naturii – procedeu propriu el însuși științei moderne –, ci unele dintre ele s-au născut, așa cum s-a arătat mai sus, din încercarea de a contesta teoriile lui Aristotel. În opinia unor istorici ai științei ca Pierre Duhem, C. Crombie și Edward Grant, cele 219 teze condamnate de episcopul Parisului, Étienne Tempier, au jucat același rol de provocări socratice, prin aceea că „au forțat gânditorii să străpungă granițele între care fuseseră înghesuiți de afirmațiile aristotelice și să conceapă lumea fizică în moduri noi”⁶⁰. Nu în ultimul rând, unele idei și dezbateri teologice medievale au pregătit cadrul formativ pentru formularea unor ipoteze

⁵⁸ *Ibid.*, 19.

⁵⁹ Cf. I.G. BARBOUR, *When Science Meets Religion*, Harper One, New York 2000, 24.

⁶⁰ T.E. WOODS (jr.), *Cum a construit Biserica Catolică civilizația occidentală*, Editura ARCB, București 2016, 124. Cf. A.C. CROMBIE, *Medieval and Early Modern Science* (2 vol.), Doubleday, Garden City 1959.

științifice intuitive și extraempirice (e.g., dacă Dumnezeu ar dori, pământul nu ar mai fi centrul universului). În acest sens, pornind de la distincția scolastică dintre *de potentia Dei absoluta* și *de potentia Dei ordinata* s-au lansat o serie de speculații referitoare la diferitele configurații materiale posibile ale lumii, deosebit de relevante în formularea ipotezelor cu caracter științific. Sub acest aspect, într-adevăr, „imaginația teologică a pregătit-o pe cea științifică”⁶¹, delimitând zona *posibilului* de cea a *imposibilului*. Totodată, această distincție scolastică, reformulată de Leibniz sub forma distincției dintre *necesitatea logică* și *necesitatea fizică*, a devenit «problema centrală a tuturor filozofilor științelor din secolul al XVII-lea până în zilele noastre: de ce am presupune că natura este bine structurată și, prin urmare, inteligibilă? În ce sens sunt legile naturii „universale și necesare” (Kant), adică omogene?». Prin urmare, știința modernă nu este posibilă decât în termenii unei ecuații epistemologice în care necesitatea logică precedă necesitatea fizică a naturii, însă raționalitatea lumii *per se* și universalitatea legităților ei rămân, în continuare, probleme de natură strict filosofică sau teologică, plasate în afara sferei de competență a științei; mai mult, ele constituie însăși condițiile de posibilitate ale științei.

Constituirea spiritului științific modern s-a realizat, progresiv, pe structura filosofiei și a teologiei creștine, devenind noua formă (metamorfozată) a componentei grecești a spiritului european. În favoarea continuității efective cu gândirea antică, cel mai relevant aspect filosofic pentru apariția gândirii științifice și a științei moderne, pe care Aristotel l-a înțeles foarte bine încă în vremea sa, este că, deși noi cunoaștem doar fapte și lucruri *particulare*, știința trebuie să fie despre *universal*: „se pare că experiența nu se deosebește deloc de știință [...] Pricina stă în aceea că experiența se ocupă de cazul izolat, pe când știința constă în cunoașterea *generalului*, iar activitatea practică și

⁶¹ A. FUNKENSTEIN, *Teologia, op.cit.*, 16.

rezultatul ei au loc întotdeauna în domeniul individualului”⁶². Individualul este, prin urmare, cel care dă tonul cunoașterii științifice, iar acest principiu aristotelic a fost transpus după Revoluția științifică în ideea experimentului particular, perceput ca element fondator, indispensabil, al metodei științifice. Pornind tot de la dihotomia dintre faptele particulare, care au nevoie de investigații particulare adecvate, și caracterul universal al științei, subzistent și în științele particulare, Aristotel și discipolii săi au ajuns la concluzia că este nevoie și de un set de principii (logice) transdisciplinare, generale pentru orice ramură a științei. «Funcția logicii ca instrument al științelor a fost foarte bine marcată prin titlul *Organon*, sau „Instrument”, care a fost atașat lucrărilor logice la o dată timpurie», deoarece Stagiritul a recunoscut că, deși „metodele detaliate ale științelor particulare trebuie să difere în funcție de materia subiectului lor particular”, există, totuși, „o nevoie și o posibilitate de studiu a raționamentului în general, care va prezenta mai multe modele de inferență valide fără deosebire de materia subiectului la care ele se aplică”⁶³. În această aserțiune aristotelică se întrezărește, oarecum, necesitatea stabilirii unor principii și a unei metodologii comune tuturor științelor particulare – idealul modern al raționalității științifice.

Moștenirea gândirii grecești, inclusiv a științei antice, a fost valorificată în perioada medievală de teologii catolici în planul clarificărilor doctrinare proprii, dar și în celebrele *disputationes* despre principiile metafizice ale lumii și configurația fizică a universului creat. Tema predilectă a scolasticii (în special a celei tomiste) a reprezentat-o

⁶² ARISTOTEL, *Metafizica*, trad. Ș. Bezdechi, Univers Enciclopedic Gold, București 2010, I, 981a.

⁶³ R. BAMBROUGH, „General introduction”, în: R. BAMBROUGH (ed.), *The Philosophy of Aristotle*, Signet Classics, New York, 2011, xi-xxxv, aici xxiv-xxv. În *Metafizica*, Aristotel exprimă foarte clar necesitatea metodologică de parcelare a câmpului științific, conform specializării obiectului de studiu: „nici una dintre acestea [științe speciale] nu consideră *Ființa ca atare* în general, ci fiecare dintre ele asumă *o parte* din ea și examinează însușirile ei, cum fac, de pildă, științele matematice”. ARISTOTEL, *Metafizica*, IV, 1003a.

problema raportului dintre rațiune și credință, iar polarizarea majoră s-a produs în jurul a ceea ce s-a numit, pornind de la un pasaj din *Isagoga* lui Porfir, *cearta universalilor*. Practic, așa cum spunea prof. V. Muscă, „lumea modernă s-a născut dintr-o ceartă: *cearta universalilor*, iar această ceartă s-a născut dintr-o (răș)tălmăcire a unui pasaj din *Isagoga* lui Porfir”⁶⁴. Ulterior lui Toma de Aquino – pentru care universalii erau *ante rem, in re și post rem* –, prin nominalismul lui Ockham (1285-1349), definit pe linia teoriei scotiste, s-a impus prevalența singularului asupra universalului, iar prin opera lui Roger Bacon (1219-1292) s-au creat „condițiile de posibilitate pentru emergența științei experimentale”⁶⁵. Concepția primului Bacon, dezvoltată după patru secole de Francis Bacon (1561-1626), este cea care a deschis larg porțile empirismului (continuat de Locke, Hume și Berkley): „...fără experiență nimic nu se poate cunoaște îndeșt” și „nu ajunge numai raționamentul, ci și experiența”⁶⁶. Iar empirismul astfel prefigurat a devenit curentul filosofic premergător raționalității științifice ce a stat la baza Revoluției din secolele XVI-XVII, prin mutarea de accent a gândirii filosofice dinspre metafizică spre cunoașterea sensibilă a lucrurilor materiale individuale.

Sub aspectul discontinuității, consecutiv Revoluției științifice, vechea delimitare aristotelică dintre lumea sublunară și cea supralunară tinde să se estompeze, cu toate că Dumnezeu nu este aruncat (încă) din

⁶⁴ Cf. PORFIR FENICIANUL, *Isagoga*, trad. G. Chindea, Univers Enciclopedic, București 2002.

⁶⁵ A. IRIMESCU, „Postfață. Problema cunoașterii la sfârșitul secolului al XIII-lea: Mathaeus de Aquasparta și spiritul franciscan”, în MATHAEUS DE AQUASPARTA, *Întrebări despre cunoaștere*, trad. A. Irimescu, Polirom, Iași 2010, 199-237, aici 213. Pentru Roger Bacon existau trei modalități ale cunoașterii: *per auctoritatem, et rationem et experientiam*, iar „*scientia experimentalis* era punct de plecare și mijloc de verificare în orice demonstrație, chiar în cea matematică” (și aceasta încă de la Aristotel, pentru care „cei care cunosc cauza prin experiență sunt desăvârșiți în înțelepciunea lor”). G. VLĂDUȚESCU, *Teologie și metafizică în cultura Evului Mediu*, Paideia, București 2003 136-137.

⁶⁶ Cf. J. LE GOFF, *Intellectualii în Evul Mediu*, trad. N. Ghimpețeanu, Editura Meridiane, București 1994, 131-132.

cer, iar „telescopul” rațiunii își revendică dreptul de a scruta totul. Intră în joc „rațiunea agresivă”, care își propunea „să se desfășoare fără limite, până la îndrăznelile extreme”, respectiv „să-l supună unui examen critic nu numai pe Aristotel, ci pe oricine gândise, pe oricine scrisese; voia să facă *tabula rasa* cu toate erorile trecute și să ia viața de la început”⁶⁷. Este demn de remarcat aici că această discontinuitate gnoseologică, deși a fost înfăptuită în modernitate, nu a fost, totuși, opera ei exclusivă. Nicolaus Cusanus a respins cu peste un secol înainte viziunea ierarhizată asupra lumii și poziția inferioară a Pământului și a lumii sublunare postulate de cosmologia aristotelică și ptolemeică. Această „negație a dualității supralunare și sublunare efectuează o ruptură cu concepțiile anterioare antice și medievale”, astfel că „deschide indiscutabil și progresiv câmpul investigației științifice spre infinitizarea universului” și „consacră calea modernității”⁶⁸.

Având în vedere toate variațiile (de conținut) ale dimensiunii grecești a spiritului european, pe bună dreptate Paul Valéry a afirmat că „ceea ce datorăm noi Greciei este poate ce ne distinge cel mai profund de restul lumii” și că „adevărata știință s-a născut în Europa”, fiind „produsul cel mai caracteristic, gloria cea mai sigură și mai personală a spiritului european”⁶⁹. Vocația științei fiind universalistă prin construcția ei teoretică, cardinalul Ratzinger afirma că, începând de la Iluminism încoace, Europa „a dezvoltat tocmai raționalitatea științifică ce a condus la unitatea geografică a lumii și la întâlnirea culturilor în timpul marilor despăgubiri geografice”⁷⁰.

Deși fundamentele *filosofice* ale științei se regăsesc în filosofia antică și medievală, în special în operele lui Aristotel, sf. Toma de

⁶⁷ P. HAZARD, *Criza, op.cit.*, 127.

⁶⁸ J. RUSS, *Istoria filosofiei* (3 vol.), trad. A. Valentin, Editura Univers Enciclopedic, București 2000, vol. 2 *Inventarea lumii modern*, 163.

⁶⁹ P. Valery, *Spiritul*, 257-258.

⁷⁰ J. RATZINGER, *Scieri alese*, trad. D. Marga, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2011, 152.

Aquino, Roger Bacon, William Ockham și Francis Bacon sub forma reflecțiilor gnoseologice generale și speciale, știința modernă s-a născut de-abia în sec. XVI, prin cercetările astronomice întreprinse de Nicolaus Copernic (1473-1543). După absolvirea mai multor cursuri de arte liberale (matematică, astronomie, gramatică), teologie și medicină la Universitățile din Cracovia, Bologna și Padova, Copernic a ținut prelegeri de astronomie la Roma (1500), iar în anul 1503 a obținut doctoratul în drept canonic la Ferrara. Încă din timpul acestor studii, el a învățat să utilizeze paleta de instrumente experimentale disponibile în acele timpuri și a întocmit numeroase notițe cu tabele privind orbitele planetelor și formule matematice referitoare la calculul distanței față de pământ. Prin toate acestea, pregătirea lui academică s-a mulat perfect pe noua raționalitate științifică emergentă și prefigurată de gândirea filosofică.

În interiorul Bisericii, Copernic a fost numit canonic în anul 1501, iar între 1506-1512 l-a ajutat pe unchiul său Lucas, episcopul diecezei de Warmia, în conducerea eclezială în calitate de secretar și medic. În această perioadă, preotul și astronomul polonez a întreprins o serie de analize, bazate atât pe studiul scrierilor astronomice din Grecia Antică (incluzând modelul heliocentric al lui Aristarh), cât și pe observațiile directe asupra fenomenelor cerești. Deoarece, uneori, planetele de pe cerul nocturn păreau să-și inverseze direcția, deplasându-se de la est la vest (*mișcare retrogradă*)⁷¹, și luând în considerare imaginea creată de mișcarea în sens opus a peisajului în cazul unui vehicul aflat în mișcare, Copernic s-a gândit serios la posibilitatea existenței reale a mișcării zilnice de rotație și a mișcării de revoluție a Pământului, teze ce

⁷¹ În realitate, mișcarea retrogradă este o mișcare aparentă, o iluzie creată de vitezele diferite de orbitare ale Pământului și ale celorlalte planete. Conform concepției medievale, această mișcare inversă era explicată prin conceptul de *epiciclu* – o mișcare circulară a planetelor în jurul unui punct fix, dar și în jurul propriei axe. Cf. P. KAPNISTOS (ed.), „Nicolaus Copernic”, *100 de Personalități*, 64 (2007) 1-31, aici 12.

coincideau cu „desacralizarea” creației printr-o schimbare majoră de paradigmă. Rezultatul cercetărilor sale din această perioadă a fost redactat într-un manuscris *De hypothesibus motuum coelestium commentariolus* destinat, la început, unui cerc restrâns de prieteni, care, într-un final, a ajuns să fie cunoscut de multă lume. Cele șapte *petitiones*⁷² prezentate în acesta, printre care teza heliocentrică era cea mai problematică în cosmologia vremii, au format obiectul cercetărilor ulterioare ale lui Copernic, desfășurate în „observatorul său astronomic” din turnul Bisericii din Frombork (Polonia), unde a fost preot vreme de treizeci de ani, până la sfârșitul vieții.

După ce un tânăr matematician luteran, Georg Joachim Rheticus, a publicat sub numele său un rezumat al teoriei copernicane („*Narratio Prima*”) – din rațiuni legate de asigurarea protecției personale a lui Copernic față de posibilele represalii ale Bisericii Catolice –, întreaga activitate științifică a prelatului polonez a fost încununată prin publicarea lucrării *De revolutionibus orbium coelestium* în anul 1543. Această scriere ce a constituit momentul de cotitură al gândirii științifice a devenit și reperul începerii Revoluției științifice, cu toate că ideile copernicane au rămas slab receptate aproape un secol, mai ales din cauza caracterului lor subversiv la adresa concepției Bisericii despre lume. Istoricul britanic Norman Davies susține că Revoluția științifică „a început cu observații făcute din turnul bisericii capitulare din Frombork (Frauenburg) în Prusia poloneză în a doua decadă a secolului XVI și a culminat cu întâlnirea Societății Regale la Colegiul Gresham în Londra pe 28 aprilie 1686”⁷³ (când manuscrisul lui Newton *Principia* a fost înmânat Societății).

⁷² Cf. P. ROSSI, *Nașterea științei moderne în Europa*, trad. D. Cojocaru, Polirom, Iași 2004, 80.

⁷³ N. DAVIES, *Istoria*, op.cit., 446. Colegiul Gresham, fondat în 1597 ca instituție educațională concepută pe structura programelor universitare medievale (*trivium* and *quadrivium*), a încorporat Royal Society în 1663.

Ideile astronomice copernicane, dispersate cu ajutorul tiparului, au traversat (cu greu și cu sacrificii) opacitatea doctrinară a Bisericii⁷⁴ – pentru care viziunea cosmologică a lui Aristotel îndeplinea funcția gnoseologică a unei veritabile axiome științifice – găsim și câțiva adepți remarcabili. Astfel, prin nuanțările și reformulările danezului Tycho Brahe⁷⁵, ale germanului Johannes Kepler⁷⁶ și ale lui Galileo

⁷⁴ Fără îndoială, din perspectiva teologiei biblice catolice contemporane, concepția geocentrică din secolul al XVI-lea nu rezultă în mod explicit din Sfintele Scripturi. Eroarea Bisericii a constat în asumarea domeniului de competență al științei și în subordonarea interpretării textelor sacre teoriilor cosmologice de inspirație aristotelică, acceptate *a priori*. Însăși circularitatea mișcării planetelor și a Soarelui în jurul Pământului nu ținea de modelul biblic descris în scrierile patristice tradiționale, ci de ideea aristotelică a perfecțiunii divine a cerului și a adoptării lui ca formă a structurii universului. În epoca nașterii științei moderne, existau numeroși teologi care considerau că viziunea heliocentrică nu încalcă nicidecum referatul biblic al creației, fiind doar o chestiune exegetică. Cu ocazia reabilitării lui Galilei din 2 noiembrie 1992, sf. Papa Ioan Paul al II-lea afirma tranșant în acest sens: „eroarea teologilor de atunci a fost, dimpotrivă, să păstreze locul central al Pământului, deoarece cunoașterea noastră asupra *structurii fizice a lumii* (s.n.) ar decurge cumva din litera Sfintei Scripturi”. IOAN PAUL AL II-LEA, „Ansprache von Johanne Paul II. An die Teilnehmer der Vollversammlung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften”, <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921031_accademia-scienze.html> (02.11.2018). Cf. G. SĂSĂRMAN, *Cunoaștere și credință. Lecturi paralele*, Nemira, București 2014, 47. Constituția pastorală *Gaudium et spes* deplânge „anumite stări de spirit care au existat chiar și la creștini, din cauza insuficienței percepției a autonomiei legitime a științei, și care, trezind tensiuni și conflicte, i-au făcut pe mulți să ajungă la convingerea că între știință și credință există opoziție” (GS, 36). Tot în această direcție a iertării și reconcilierii, Papa Ioan Paul al II-lea invita Biserica „dă devină mai conștientă de păcatul fiilor ei”. *Memorie și reconciliere. Biserica și greșelile din trecut*, 1.3.

⁷⁵ Deși a respins teoria heliocentrică a lui Copernic, Tycho Brahe (1546-1601) a propus un model cosmologic mixt, construit și prin referințele copernicane: Soarele se rotește în jurul Pământului, iar planetele se învârt în jurul Soarelui. În urma cercetării traiectoriei unei comete apărută în 1577 cu instrumentele sale superioare, astronomul danez a ajuns la concluzia că traiectoria acesteia era eliptică și se prelungea mult dincolo de lună. Prin aceste constatări, ideile aristotelice despre perfecțiunea (circulară) din ceruri și despre sferele cristaline au fost demontate: „dacă cerurile ar fi compuse din sfere cristaline, cuibărite una într-alta, cum ar putea traiectoria cometei să treacă prin ele?”. Cf. R. SPANGENBURG, D.K. MOSER, *Istoria științei* (5 vol.), trad. C.D.- Palcus, Lider, București 2003, vol. 1, *De la grecii antici la Revoluția științifică*, 75.

⁷⁶ Kepler (1571-1630) a reformulat modelul copernican prin înlăturarea orbitelor circulare și introducerea orbitelor eliptice, în urma observării mișcării de revoluție a planetei Marte. Primele două legi ale lui Kepler au fost publicate în 1609 într-o carte intitulată *Astronomia nova*, iar a treia lege, referitoare la relația dintre durata mișcării de revoluție a unei planete și distanța medie de la Soare a acelei planete a fost publicată în 1619 în *Harmonices Mundi*.

Galilei, s-a ajuns, într-un final, la fizica newtoniană – știința modernă *par excellence*. Galilei nu numai că a descoperit cei patru sateliți ai lui Jupiter și a observat, prin telescopul construit de el, relieful lunar și petele solare, imagini ce contraziceau puternic puritatea creației susținută de Biserică, dar a întemeiat și fizica modernă, prin descrierea matematică a principiului inerției și a relativității mișcării. În legătură cu matematizarea cunoașterii naturii, crezul galilean conform căruia *grandissimo libro scritto in lingua mathematica* era, în esență, o veritabilă ontologie științifică, iar nu o epistemologie. Apropiată de semnificațiile teoriei platonice și pitagoreice despre primatul numerelor („numerele sunt *esența* lucrurilor”), într-adevăr, concepția lui Galilei despre structura matematică a lumii în conformitate cu care matematica este necesară „pentru a stabili legături între noțiunile simple care nu sunt nici produse pure ale gândirii, nici simple sinteze ale impresiilor noastre, dar pe care le tragem din experiența noastră și care se referă la realitate”⁷⁷ constituie „o genuină ontologie galileană” împărtășită de majoritatea oamenilor de știință din zilele noastre. Și Lucian Blaga a remarcat caracterul definitoriu al matematicii pentru știința modernă, susținând că „în Antichitate, oamenii de știință nu găsiseră încă mijloacele de a trata *mișcarea* în perspectivă matematică”, această împrejurare fiind „una din cauzele care în Antichitate au făcut cu neputință constituirea unei științe complete de tip galileo-newtonian”⁷⁸.

În orice caz, lucrarea fundamentală a lui Newton, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (publicată în 1687), a făcut din

⁷⁷ B. d'ESPAGNAT, *On Physics and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2013⁸, 33. Ontologia științifică de acest tip matematic mai este cunoscută sub numele „*realismul accidentelor*”. *Idem*. Chiar dacă anumite domenii ale științei (astronomie, cartografie, meteorologie etc.) și tehnologiei au apărut în China, „fizica matematică, în schimb, a apărut în Europa o dată cu revoluția legată de numele lui Galilei, și tot așa, în urma sa, tehnica și mașinismul industrial”; concluzionând, R. Bague afirmă că „aceste fenomene sunt tipic europene, ba chiar că Europa s-a manifestat sub chipul lor și continuă să se manifeste”. Cf. R. BRAGUE, *Europa, op.cit.*, 25.

⁷⁸ L. BLAGA, *Experimentul și spiritul matematic*, Humanitas, București 1998, 175.

matematică, dacă nu întreaga fizică, cum susținuse Descartes, măcar instrumentul de care fizica se servește pentru descoperirile și verificările sale”⁷⁹. Chiar dacă Newton a utilizat cunoștințe matematice provenite, în mare parte, din antichitatea greacă și cultura arabă, fizica sa matematizată a constituit o construcție cu adevărat originală a spiritului european, care, la rândul ei, a determinat apariția și a altor ramuri de cercetare științifică și a culminat cu revoluția industrială (1780) – corolarul ei socio-economic cel mai important. De altfel, dimensiunea practică a cunoașterii științifice, tradusă în stăpânirea omului asupra naturii, este ea însăși o expresie a timpurilor moderne. Nu mai puțin, industrializarea poate fi înțeleasă și ca o combinație specifică a celor două dimensiuni ale științei (practică și teoretică), subsumate vechilor termeni filosofici *techne* și *episteme*, resemnificați în binomul modern *tehnologie-știință*, unde ultima „a devenit mai tehnocentrică în Vestul capitalist”⁸⁰.

Împreună cu matematizarea, metoda galileo-newtoniană va deveni universală pentru toată știința modernă și va avea în vedere generalizarea valorii aspectelor observaționale și utilizarea exclusivă a mijloacelor experimentale de investigație a realității. În acest mod, „acceptarea concretului, interpretarea lui prin rațiune și verificarea prin concret a interpretării însăși”⁸¹ devin elementele metodologice ale noii științe, puse de unii reprezentanți ai Iluminismului și de naturaliștii sec. XIX în slujba unui raționalism radical, total opac la reflecția metafizică și teologică. Din păcate, această absolutizare

⁷⁹ P. HAZARD, *Criza, op.cit.*, 325.

⁸⁰ J. REEVEVS, *The Science, art. cit.* «Cu revoluția industrială, „știință” devine un sinonim pentru progres». P. MACHAMER, „A Brief Historical Introduction to the Philosophy of Science”, în: P. MACHAMER, M. SILBERSTEIN (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002, 1-17, aici 1.

⁸¹ P. HAZARD, *Criza, op.cit.*, 326. Într-o formulare distinctă, «empiria este pentru știința de tip galileo-newtonian atât „instanță”, cât și obiect de control». L. BLAGA, *Experimentalul, op.cit.*, 174.

ideologică a raționalității științifice și a capacității sale de decelare și aprehendare a întregului spectru al realului s-a perpetuat și este vizibilă până în zilele noastre în multe medii ale societății occidentale, deși tocmai aceste presupoziii se situează în afara propriului canon științific, având, în realitate, o valoare eminentă metafizică.

Ceea ce a devenit evident după Revoluția științifică este că metoda științifică și câmpul epistemologic al științei trebuie separate, cu siguranță, de teritoriul gândirii filosofice și metafizice. Însă, această departajare nu implică nicidecum excluderea valorii epistemice a acestora din urmă. Nu trebuie uitat în această privință că „de la Copernic la Newton, savanții au păstrat, în majoritate, un spirit profund religios care i-a determinat să caute invariabil un acord dintre credința lor în Dumnezeu și descoperirile pe care le-au făcut”⁸², pe baza de metodelor raționale. Și Francis Bacon, precursorul metodei experimentale, a susținut că „descoperirile științifice trebuie să fie complementare studiului Bibliei”⁸³ și a anticipat separația dintre știință și filosofie: „să lăsăm cercetarea formelor, care sunt eterne și imuabile să constituie *Metafizica* și să lăsăm cercetarea cauzei eficiente, a materiei, a procesului latent și a configurației latente să constituie *Fizica*”⁸⁴. De asemenea, Descartes a subliniat caracterul *limitat* al metodei sale, al cărei rol epistemologic este de necontestat în constituirea metodei științifice, implicând imposibilitatea de autoîntemeiere rațională completă: „această metodă mă satisfăcea mai ales fiindcă prin ea aveam libertatea

⁸² O. NAY, *Istoria, op.cit.*, 285.

⁸³ N. DAVIES, *Istoria, op.cit.*, 447.

⁸⁴ F. BACON, *Noul Organon*, trad. B. Florea, Antet, București 2011, 91 (II, 9). Ideea emergenței științei din filosofie, precum și a divizării interesului pentru totalitate „în funcție de regiunile ființei” a fost exprimată și de Husserl: „astfel, filosofia, unica știință, se ramifică într-o diversitate de științe particulare”. E. HUSSERL, „Criza umanității europene și filosofia”, în: E. HUSSERL, *Criza umanității europene și filosofia*, trad. A. Boboc, Grinta, Cluj-Napoca 1999, 9-52, aici. 21.

de a mă folosi de rațiune, *dacă nu perfect* (s.n.), în tot cazul cât mai bine cu putință”⁸⁵.

De o manieră specifică epistemologiei lui Karl Popper, istoricul Fernand Braudel consideră că „istoria științelor (și a științei), văzută de la o anumită înălțime, se prezintă ca o trecere foarte lentă de la o explicație generală rațională la o altă explicație generală”, așa încât „succesiunea sistemelor de explicare a lumii oferă cea mai bună tramă a evoluției științifice”⁸⁶. Din această optică, au existat *trei mari sisteme ale lumii*: sistemul aristotelic⁸⁷ (bazat pe speculații și reflecții metafizice)⁸⁸, fizica lui Newton și teoria relativității a lui Einstein (1905), aceasta din urmă inaugurând știința contemporană, prin mijlocirea căreia imaginea despre micro și macrocosmos a fost schimbată radical. Totuși, așa cum s-a arătat mai sus, trecerea de la un sistem la altul nu s-a făcut niciodată brusc; în privința apariției științei clasice, „sistemul lumii dezvoltat de Aristotel – cu un Pământ imobil în centrul Cosmosului și a sferelor sale

⁸⁵ R. DESCARTES, *Discurs asupra metodei*, trad. G. Ghidu, Mondero, București 1999, 26. În demersul său epistemologic, filosoful francez susținea că trebuie să nu primim „ca adevărat niciun lucru de care să nu mă fi încredințat în mod evident că așa este, [...] încât să nu am niciun prilej de a-l pune la îndoială”. *Ibid.*, 24. Prin observația empirică și prin experiment, metoda științifică corespunde acestui deziderat cartezian, pe de-o parte, dar diferă în legătură cu raționamentul (*deductiv*) folosit de Descartes, pe de altă parte. Știința experimentală modernă se întemeiază pe metoda ipotetico-deductivă, „care, plecând de la observarea faptelor (deducție, n.n.), se ridică la formularea de ipoteze asupra legăturii dintre fenomene (inducție, n.n.) și caută confirmarea (experimentală, n.n.) a acesteia”. B. MONDIN, *Manual, op. cit.*, vol. 2, 71.

⁸⁶ F. BRUDEL, *Gramatica, op.cit.*, vol. 2, 65. În această logică epistemologică se înscrie și procedeul preștiințific de formulare dialectică și contrafactuală a ipotezelor (antearistotelice) descris de Funkenstein: „o dată ce premisa inadmisibilă este limpede formulată împreună cu o parte din consecințe, nu mai este decât o chestiune de timp și împrejurări până la reconsiderarea alternativei cu adevărat radicală”. A. FUNKENSTEIN, *Teologie, op.cit.*, 19.

⁸⁷ La Aristotel, metafizica constituia știința în sens tare.

⁸⁸ Spre exemplu, în fizica lui Aristotel „conceptul de *mișcare* nu coincide cu cel din fizica modernilor”; ea se configurează, pentru Stagirit, ca *mișcare* în spațiu, ca *alterare* în calitate, ca *generare* și *corupere* în sfera ființei”. P. ROSSL, *Nașterea, op.cit.*, 25. *Mișcarea* aristotelică se circumscrie la ceea ce azi numim transformări chimice și biologice, ea nefiind „o stare, ci o devenire sau un proces”. *Idem*.

– va domni în Europa până în secolul al XVII-lea, pentru că nu va ceda imediat atacurilor lui Copernic, Kepler și Galilei”⁸⁹. Apoi, în conceptele raționalității științifice moderne pot fi reperate, ca niște reflexii, fundamentele filosofice antice și medievale, atât cele ce asigură continuitatea, cât și cele responsabile de discontinuitatea științei. Însăși Sir Isaac Newton și-a revendicat originile filosofice și științifice de la antici: „dacă am văzut puțin mai departe atunci aceasta a fost stând pe umerii unor uriași”⁹⁰. Până la urmă, de cele mai multe ori, în știință *noul* nu constă „în inventarea unor categorii ori a unor noi forme de gândire, ci mai degrabă într-un mod surprinzător de utilizare a celor existente”⁹¹. Privită din această optică, și revoluția copernicană, într-o oarecare măsură, „nu a constat într-o perfecționare a metodelor astronomiei, și nici într-o descoperire de noi date, ci în constituirea unei noi cosmologii, întemeiată *tot pe datele* furnizate de astronomia ptolemeică”⁹², iar „depășirea de către oamenii de știință din secolul al XVII-lea a cunoștințelor grecești despre univers s-a făcut tot cu metoda greacă a matematicii”⁹³.

⁸⁹ F. BRAUDEL, *Gramatica, op.cit.*, vol. 2, 66. Istoria științei ne ajută să înțelegem faptul că raționalitatea științifică,„ controlabilitatea aserțiunilor, [...] însăși structura cunoașterii științifice ca ceva în măsură să evolueze nu sunt categorii perene ale spiritului, și nici date eterne ale istoriei omenești, ci cuceriri istorice care, ca toate cuceririle, sunt prin definiție susceptibile de a se pierde”. P. ROSSI, *Nașterea, op.cit.*, 286.

⁹⁰ R.S. WESTFALL, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, 274. Metafora piticului cocoțat pe umerii unui uriaș, capabil să vadă mai departe decât uriașul însuși, îi aparține lui Bernard din Chartres și a fost citată pentru prima dată în *Metalogiconul* lui John din Salisbury (1159): „noi nu suntem decât niște pitici neînsemnați cocoțați pe umerii unor uriași. Vedem deci mai mult și mai departe decât predecesorii noștri nu fiindcă am avea vederea mai largă sau am fi mai înalți, ci fiindcă ne înălțăm și ne sprijinim pe statura lor gigantică”. JOHN OF SALISBURY, *The Metalogicon*, Peter Smith, Gloucester, Mass. 1971, 167. Trad. M. CĂLINESCU, *Cinci fețe ale modernității*, Polirom, Iași 2017, 27.

⁹¹ A. FUNKENSTEIN, *Teologie, op.cit.*, 17. Însăși „acest mod surprinzător de utilizare” a cunoștințelor preexistente se circumscrie ideilor de incomensurabilitate a teoriilor științifice, lansate de Khun și Lakatas.

⁹² P. ROSSI, *Nașterea, op.cit.*, 82.

⁹³ J. HIRST, *The Shortest, op.cit.*, 36.

Concluzie

Prin urmare, așa cum a fost chiar la epoca nașterii sale, sub influența sensibilă a gândirii lui Bacon și Descartes, obiectul științei trebuie să îl formeze, nu cauzele prime și principiile ultime ale realității – ce rămân în competența gnoseologică a teologiei și filosofiei –, ci relațiile dintre fenomene și aspectul cantitativ al materiei. Numai prin respectarea acestor frontiere epistemologice putem restabili domeniul originar de competență al științei și numai prin refacerea relațiilor primordiale de cooperare reciprocă ale științei moderne cu gândirea filosofică și teologică, tinzând spre o cunoaștere cât mai complexă a Adevărului, derivate toate, în mod esențial, din componenta greacă a spiritului european, vom putea recompune unitatea ancestrală a acestuia, și, implicit, vom putea redobândi (puterea) *autenticității* lui.

Copilăria unei națiuni: Lucian Blaga și matricea culturală a națiunii

ANDREI BERESCHI¹

Abstract: *The Childhood of a Nation: Lucian Blaga and the Cultural Matrix of the Nation.* Following L. Blaga's philosophy of style with its conceptual frame of relations between minor culture and major culture, this paper's intention is to be an account of L. Blaga's views on what are the constituents of a nation and how does a nation appear as a historical fact. During his life and work, from his Discourse of acceptance into Romanian Academy to his Historical Being, L. Blaga constantly sets out the coordinates of defining the process of coming-to-be of a nation but without packing them together into a single theory on the subject. This paper collects the scattered fragments of a possible theory of nation from L. Blaga's work with the intention of rendering them as a whole.

Keywords: Nation, L. Blaga, philosophy, culture, style, Romanian.

Cuvinte cheie: națiune, L. Blaga, filosofie, cultură, stil, românesc.

Într-un articol publicat în Cuvântul (intitulat *Etnografie și artă*, 1925), L. Blaga afirmă următoarele:

Ni s-a dat să cunoaștem pictori care, aspirând spre o creație cât mai „românească” nu se sfiesc să îmbrace pe Maica Domnului în cătrînță și să încingă pe Isus cu un brăcinar din care numai cele trei culori mai lipsesc pentru a fi complet național.²

Astăzi, după ce acest pseudo-stil a evoluat, L. Blaga ar putea constata fără îndoială că brăcinarul lui Isus e tricolor și nu doar că

¹ Universitatea Babeș-Bolyai.

² Lucian Blaga, *Zări și etape*, ed. Humanitas, București, 2003, p. 316. *Etnografie și artă*, Cuvântul, 1925, II, 311, p. 1.

arhanghelii sunt „în cojoace de ciobani”³, ci și că pe pereții bisericilor apar primari locali, afaceriști, G. Bush, Gorbaciov, Papa și, lucru cu adevărat năucitor, Blaga însuși. E greu de imaginat cum ar fi suportat L. Blaga această „naționalizare” a propriei figuri și participarea sa, fie și numai în efigie, la genul acesta de creștinism cu brăcinar tricolor de care se ferea încă din perioada interbelică. Ignoranța și indiferența (căci de ironie nu poate fi vorba) pare că s-au însoțit aici pentru a-l cuprinde între progeniturile lor chiar pe cel ce avertiza asupra nepotrivitei fuziuni dintre etnografic, religios și național fără a-și putea închipui la acea dată că în această „căldare vrăjitoarească”⁴ ar fi loc și de politică, afaceri, poeți moderni sau cântăreți de tezaur folcloric.

În ceea ce îl privește pe Blaga însuși, unii ar putea însă spune că lucrurile nu i s-au întâmplat fără o oarecare îndreptățire. Nu știm oare noi prea bine că Blaga ne-a spus de „spațiul mioritic” ca spațiu românesc? Dar de Avram Iancu, dar de Meșterul Manole? Dar adaptarea motivelor și ritmurilor țărănești la poezia sa modernă? Dar „Elogiul satului românesc”? Dar veșnicia născută în satul românesc? Și atunci nu s-ar cădea să dăm și o bună îndreptățire efigiei murale a lui Blaga din biserică? Că omagiul ar fi poate prea îngroșat, este adevărat, dar că nu este motivabil, nu s-ar putea spune.⁵

Îmi propun, așadar, în lucrarea de față, lămurirea raportării lui L. Blaga la relația dintre autohtonism și național, integrând-o într-o explicare mai largă ce privește construcția filosofică originală a lui L. Blaga. Supoziția de la care pleacă scrierea de față este aceea că relația dintre autohtonismul rural și conceptul de națiune al lui Blaga nu poate fi sesizată decât în lumina mult mai difuză a premiselor sale filosofice. Concluzia care se întrevede la capătul acestui demers este aceea că orizontul satului și cel al națiunii nu se află, cel puțin pentru L. Blaga, într-o continuitate sau într-o fuziune care ar susține mereu implicația și

³ *ibid.*

⁴ *ibid.*

⁵ *Elogiul satului românesc*, în Lucian Blaga, *Izvoade*, ed. Humanitas, București, 2002, p. 8.

relevanța negreșit „națională” a formelor și conținuturilor semnificațiilor sătești.

Copilăria cosmică și maestrul anonim

Să revenim, pentru început, la discursul de primire în Academie din iunie 1937, formulat de L. Blaga ca *Elogiul satului românesc*. De la începutul acestui text, L. Blaga pune în mișcare o personificare ce prezintă universul satului în termenii unui maestru (transcendental, ubicuu și atemporal) căruia, în lipsa unui maestru nominal în carne și oase, îi aduce mulțumire în acest moment de pisc al recunoașterii academice a numelui propriu ca „unanimul nostru înaintaș fără nume”. Iată-l, așadar, pe L. Blaga prezentându-și ca maestru formator și în rolul de bătrân ilustru înaintaș satul românesc – o prezență a cărei înfățișare L. Blaga o face în termenii unei fenomenologii a experienței trăite (vécu), adică „din amintire trăită și făcând oarecum parte din fenomen”⁶. Aici, din capul locului, este pusă în paranteză „obiectivitatea” și metoda ei științifică, iar satul căruia i se adresează acest omagiu academic din templul științei unei națiuni moderne devine pur și simplu *satul lui Blaga*. Ca loc al provenienței, satul acesta este făcut deci responsabil (cauzator) pentru „formarea” lui Blaga însuși și adus, în această calitate, în aula Academiei. Însă satul personificat al lui L. Blaga cunoaște acum o răsucire retorică, deoarece în calitatea sa de prezență trăită, el este, pentru Blaga, copilăria și lumea copilăriei, iar, dintr-odată, venerabilul maestru anonim, satul bătrânesc imemorial, apare ca vârsta (de aur) a copilăriei și sub înfățișarea rememorată a experienței unui Blaga copil: „pe cât de adevărat e că mediul cel mai potrivit și cel mai fecund al copilăriei e satul, pe atât de adevărat e că și satul, la rândul lui, își găsește suprema înflorire în sufletul copilului”⁷. Are loc, așadar, o imersiune într-o memorie infantilă, adâncită în

⁶ Ibid., p. 9.

⁷ Ibid.

inconștientul unor conținuturi imemorabile a ceea ce s-a întâmplat „odată ca niciodată” în cursul unor instituiți simbolice care au valoarea unei prime dăți, a unei prime amprentări (arhe-tipale și proto-tipale) în experiență, definatorii pentru articularea poveștilor copilăriei umanității; iar satul, în acest sens, e o copilărie a umanității, ca societate instituită pe structura narativă a simbolurilor ce colportează prima înțelegere sau prima aducere la lumină a unui *arche* înainte ca acesta să devină *typos* (pecete repetitivă). L. Blaga se referă astfel la „prelungirile cosmice” ale satului, deoarece inconștientul acesta al copilăriei umanității teaurizează (încă un tezaur viu pe vremea în care îl elogia Blaga) scoaterea primară la lumină a lumii în ansamblul ei ca un fel de „tărâmul celălalt” deloc haotic, ci, mai degrabă, *cosmotic*, adică în forma regulată a unor categorii *sui generis*, care nu erau nici categoriile istoriei și nici categoriile intelectului cunoașterii științifice: „Omul satului, întrucât izbuteste să se mențină pe linia de apogeu, genială a copilăriei, trăiește din întregul unei lumi pentru acest întreg; el se găsește în raport de supremă intimitate cu totalul și într-un neîntrerupt schimb reciproc de taine și revelații cu acesta.”⁸ Așadar, în această imagine a copilăriei este cuprinsă modalitatea de existență a satului cu categoriile sale de spațiu și timp ce structurează o geografie mitologică a continuității vieții de aici cu tărâmul celălalt și a centralității cosmice, dar și o temporalitate anistorică ciclică umplută de evenimente de fiecare dată tipice. Așa cum copilăria adună condițiile unei maturități ulterioare, așa și satul reprezintă copilăria culturală a națiunii, în măsura în care, în paralel cu constituirea politică a statului, el deține condițiile de posibilitate ale unei culturi majore. În concepția lui Blaga, simpla afirmare politică a unui stat încă nu umple conceptul civilizatoriu al națiunii, la fel cum nici simpla cultivare a creației populare nu dă acestora valoarea lor națională. Conceptul națiunii cuprinde o dimensiune a creației culturale care face trecerea de la anonimatul și abisalitatea stilistică sătească, la

⁸ Ibid., p. 13.

creația de autor (numele mari ale unei culturi) și la un stil ce se impune ca fenomen istoric. Această trecere rezidă într-o muncă asupra materialului stilistic dat, un efort care aduce o notă dinamică în concepția lui Blaga despre națiune, care, în cele din urmă, se fundamentează pe un dat, dar ia naștere numai printr-un proces numit de L. Blaga *sublimare și monumentalizare*: Cultura majoră nu repetă cultura minoră, ci o sublimează, nu o mărește în chip mecanic și virtuos, ci o monumentalizează potrivit unor vii forme, accente, atitudini și orizonturi lăuntrice. O cultură majoră nu se stârnește prin imitarea programatică a culturii minore.⁹ Este aici o sugestie pentru interpretare a creației literare blagiene în această cheie a angajamentului programatic al folosirii tendințelor formative mitologice autohtone în vederea aducerii lor în istoricitate. În speranța unei culturi majore, L. Blaga îndemna nu la un „tezaur folcloric”, ci la *monumentalizarea și sublimarea* satului idee, iar creația sa literară poartă în ansamblu pecetea efortului de a naviga pe tendințele formative stilistice ale satului-idee. Dar această muncă cu materialul stilistic al matricei reprezintă facerea națiunii istorice și nu sărbătorirea anonimatului sătesc. Este ieșirea transfigurată din copilărie a unei națiuni, nașterea maestrului autor prin diferențierea particular-istorică a maestrului anonim și numirea sa în Academia Națională.

Morfologii naționale

Mai pe larg, ideea de națiune este abordată de Blaga în *Spațiul mioritic*¹⁰, unde îi dedică o morfologie a concepțiilor despre națiune. L. Blaga judecă conceptul de națiune pornind de la relația sa cu structura bisericii. Ortodoxia fiind determinată de categoria stilistică a organicului generează o idee de națiune după criterii la rândul lor organice, anume sângele și graiul, dar fără o conexiune cu ideea politică de stat, astfel

⁹ *ibid.*, p. 23.

¹⁰ L. Blaga, *Trilogia culturii*, Ed. Minerva, București, 1985, pp. 212 sqq.

încât, ca realitate a unei unități presimțite organic și difuz, în orizontul ortodox-organic, românesc, dar nu numai, apare *neamul* (ethne) ca unitate fără propensiune etatistă: „Ideea de neam în înțeles de *fapt organic* s-a dezvoltat pe tărâm ortodox în desăvârșită neatârnare față de ideea de stat, cel mai adesea împotriva ideii de stat”.¹¹ Pe de altă parte, și în contrast, ideea catolicismului fiind determinată de depășirea organicului prin ridicarea intenționată și organizată la ideea statului divin (*civitas Dei*) conectează ideea de națiune cu ideea de stat, realizând, așadar, o *civitas Dei* compusă din diferite organizări politice ale diferitelor *nationes*. Dacă biserica ortodoxă se distribuie pe neamuri, biserica catolică le include pe acele *nationes* în ridicarea lor istorică ca state care edifică monarhia universală legată de Dumnezeu prin Christos și Papă. Țara însăși vine, în context ortodox, ca o entitate naturală ce se decupează în limitele unui viețuitor chtonian (în țări și limite cvasiorganice... râuri, trecători, văi, codri) care nu mai are timp pentru o expansiune majoră și boicotează defensiv istoria după oprirea afirmării expansive din a doua jumătate a sec. XIII, după ce, în viziunea lui Blaga, începuse construcția unei culturi majore, în conformitate cu coordonatele originale ale exprimării pecetilor stilistice proprii unei matrici stilistice sătești care tocmai deprindea formele ridicării istorice la națiune. Satul se ridică la istoria statului și a națiunii istorice și o făcea conform câmpului stilistic propriu izvorând din prelucrarea ideii de organicitate și de simbioză cu naturalitatea organică. Așadar, specificul națiunii este judecat aici de Blaga în funcție de raportul neamului cu ortodoxia și în disjunctie față de ideea de stat. Celelalte două modele de construcție a națiunii sunt cel catolic – cu accent pe constituirea politică a națiunii ca expresie a statului divin universal – și cel protestant –, cu accent pe afirmarea apartenenței la națiune prin însușirea individuală a pachetului de îndatoriri ce revin fiecăruia pentru a constitui prin hotărâre proprie națiunea pe baze politico-morale.

¹¹ Ibid.

Suntem deci în fața unui model de construcție a conceptului de națiune, anume tocmai modelul specific unui spațiu cultural determinat (în aceste lucrări de la finalul anilor 30) de ortodoxie, în cadrul căruia națiunea se constituie ca produs organic al bisericii *sale* și al naturii, fără o implicație istorică politică și statală. Din punctul de vedere al lui L. Blaga, acest model este relevant pentru o seamă de națiuni din Sud-Estul Europei, națiuni despre care se poate vorbi ca atare în afara unei organizări statale corespunzătoare identității lor. Implicit, iar L. Blaga o va face explicit, este vorba și despre poporul român ca națiune anterioară constituirii sale statale, și despre spiritualitatea românească înaintea creațiilor sale artistice integrabile unui fenomen istoric (creația populară anonimă, dar...românească).

Însă această modelare a națiunii nu este ultimul cuvânt al lui L. Blaga. Pe măsură ce perspectiva sa filosofică se adâncea în direcția ontologică și cosmologică de fundamentare a conceptului de *stil*, forța primordială de determinare a ortodoxiei se nuanțează, ajungând ca în anii '40, odată cu celebra sa lucrare *Religie și spirit*, L. Blaga să îndemne la o *recitare* a paginilor din *Spațiul mioritic* în sensul următor: Oricare ar fi pretenția unei credințe oarecare de a se întemeia pe o inspirație extraumană, rămâne un fapt că religiozitatea îmbracă totdeauna forme istorice, și că nu se manifestă decât încadrată, articulată, străbătută, pătrunsă, structurată de categorii stilistice. De acele categorii secrete ale spiritului uman, variabile și ele, ce-și pun pecetea pe toate plăsmuirile de cultură.¹² Este tocmai precizarea ce a vexat clerul ortodox, aducându-i lui L. Blaga acuzația că nu gândește... românește. În replică, L. Blaga își precizează poziția mai abrupt în interviul din ziarul *Viața* (mai 1942), în care face distincția de nivel între *spiritualitatea românească* și religia ortodoxă ca religie asimilată de această spiritualitate. Chestiunea produce o justificată consternare și o reacție bine-cunoscută a lui D.

¹² Ulterior publicată ca parte a *Trilogiei valorilor II* (utilizez pentru citare Ed. Humanitas, București, 1996) pp. 315-316.

Stăniloae care întreabă (retoric, dar adecvat chestiunii): Când a fost asimilată ortodoxia de spiritualitatea românească? A existat o spiritualitate românească, a existat un popor român înainte de a fi creștin și ortodox? Se poate face cronologic o distincție între spiritualitatea românească și creștinism?¹³

În lumina *Spațiului mioritic* și a poziției din anii '30, întrebările acestea sunt cu totul legitime, deoarece, așa cum am arătat mai sus, L. Blaga concepute o teorie a națiunii sub amprenta fundamentală preformării religioase. De altfel, D. Stăniloae chiar se arată surprins de aceste poziții: „cînd ne gîndim că vin de la un cugetător admirat de atîta lume pentru unele revelații ale sufletului românesc datorite în operele anterioare.”¹⁴ Dar răspunsurile lui L. Blaga la întrebările de mai sus sunt deja date din perspectiva a ceea ce va deveni lucrarea *Ființa istorică* și formularea conceptului de formă și fenomen istoric, deoarece se poate observa că, deja cu *Religie și spirit*, L. Blaga gîndește noțiunea de *stil* într-o formulă mai largă decît aceea a unei morfologii a datului, îndreptându-se spre o înțelegere dinamică, interferențială și variabilă a sa.

Astfel, la chestiunea existenței unei spiritualități românești anterioare creștinismului și ortodoxiei, L. Blaga răspunde afirmativ, dar cu nuanțe care scufundă determinația de neam în preistoria satului, în această copilărie a națiunii, care devine acum „satul autentic din răsăritul și sud-estul european”.¹⁵ Ca structură a preistoriei, satul („satul

¹³ Dumitru Stăniloae, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, ed. Paideia, 1993. Dumitru Stăniloae, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1942. Replica nu tocmai elegantă a lui L. Blaga este dată în *De la cazul Grama la tipul Grama*, Saeculum, mai – iunie 1943, dar ea este motivată, dacă ținem cont că Blaga, acum academician și făcând parte din corpul diplomatic, este profetic anatemitat de o judecată de tipul următor exprimată la finalul perorațiunii sale de D. Stăniloae: „dl. Lucian Blaga, a cărui filosofie ar fi putut fi transmisă din veac în veac în legătură cu ele (cu neamul și cu ortodoxia, precizarea noastră). În ipostaza în care s-a dezvoltat acum, nici neamul, nici ortodoxia nu-l mai pot urma, căci nu se mai recunosc în ea.” (op.cit., p. 120).

¹⁴ Ibid., p. 119.

¹⁵ Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, Ed. Humanitas, București, 1997, *Ființa istorică*, p. 380.

pre- și străromânesc”¹⁶) traduce în termenii propriilor determinări preistorice un fenomen religios deja istoric, anume creștinismul. În loc de o aducere în istorie a satului ca sat românesc prin acroșarea dimensiunii istorice a creștinismului bizantin, lucru care ar fi echivalat cu ieșirea din copilărie și cu nașterea unei națiuni făptuitoare de cultură majoră istorică, se întâmplă, după L. Blaga, o traducere inversă, adică o *interpretatio rustica*, în care structurile fenomenului istoric al creștinismului sunt rescrise în gramatica stilisticii sătești, a vieții ei în forme preistorice.

Determinantele stilistice exprimate în structurile creației sătești au translatat conținutul istoric în conținut preistoric, „preistorie care convertește la graiul și la formele ei motive de cultură căzute dintr-o zonă superioară”.¹⁷ Cu această estompăre a elementului religios, teoria lui Blaga reia caracterizarea determinantelor stilistice ce configurează stilul românesc alcătuind astfel o matrice stilistică care însă se exprimă în creațiile sătești ce se plasează *sub istorie*, în calitate de cultură minoră anonimă. Minoratul satului se traduce în modul existențial al copilăriei, și aceasta constituie condiția de posibilitate a afirmării istorice ca națiune politico-civilizatorie (urbană) matură. Liniile de câmp stilistic pe care le aranjează matricea stilistică se constituie într-un *apriori* (condiție de posibilitate) generat de factori stilistici: spontaneitatea spațiului ondulat, construcția spirituală sub categoria organicului, simțul măsurii prin raportarea la stihialul (elementarul organic) temperat în creația populară și tendința de transfigurare sofianică a realității, unde transcendența coboară către uman, i se adaptează și se așază în contiguitate cu el. „Ar fi vorba, așadar, despre un fel de „apriorism” al spontaneității umane în genere, spre deosebire și mai presus de apriorismul simplu al „cunoașterii”. Apriorismul stilistic, al cărui cuib și

¹⁶ Ibid., p. 378.

¹⁷ Ibid., p. 379.

vatră e inconștientul, îl închipuim variabil de la o regiune la alta sau de la un popor la altul.”¹⁸

Am putea observa aici un fel de cerc al fundamentării în care matricea stilistică se diferențiază în funcție de popor și regiune, iar popoarele se diferențiază tocmai în baza matricei stilistice. S-ar putea însă afirma cu îndreptățire că L. Blaga își pune teoria într-un cerc hermeneutic în care cei doi termeni sunt corelativi și se presupun reciproc, deoarece unitățile stilistice nu pot fi decupate ca atare în afara fenomenalizării lor culturale. Astfel spus, ca unități pre-formative ale spiritului uman, matricele stilistice se arată numai în creații concrete, și numai plecând de aici pot fi izolate teoretic matricele, dar mereu cuprinse în niște limite elastice: „Axele acestei zone elastice, de spontaneitate și de interferențe, pot fi arătate ca linii certe de orientare, numai printr-un ușor exces de imaginație abstractă”.¹⁹ Așadar, constructul teoretic numit „matrice stilistică” este rezultatul unei modelări sau a unei înțelegeri interpretative ce presupune cercul hermeneutic și are ca efect o „imagine ideal”²⁰ corespunzătoare satului-idee.

Cenzura și națiunea negativă

Este imposibil de configurat filosofia națiunii a lui L. Blaga fără referirea la construcția sa filosofică de ansamblu. De aceea, considerațiile ce urmează expun, sub constrângerea brevității, poate prea lapidar și într-un survol prea abstract, întemeierea națiunii în filosofia stilului pe care o dezvoltă L. Blaga, o întemeiere care arată că conceptul de națiune al lui L. Blaga nu este unul ce se scufundă riscant și paseistic într-o ruralitate, la limită, indo-europeană sau cu marcă autohtonă de neidentificat (dacopatie, hiperboreanism... etc.) și nici nu ține de un militantism naționalist de suprafață.

¹⁸ L. Blaga, *Trilogia culturii*, Ed. Minerva, București, 1985, Apriorism românesc, p. 329.

¹⁹ *Ibid.*, p. 328.

²⁰ *Ibid.*, p. 327.

Filosofia stilului a lui L. Blaga mută conceptul de stil din estetică sau axiologie într-un mediu ontologic. Stilul ajunge la Blaga să preformeze *ceea ce este* și să prezinte, altfel spus, ființa într-o manieră determinată, aprehensiunea înțelegătoare a realității fiind și ea determinată stilistic. Construcția filosofică a lui L. Blaga pleacă de la confruntarea cu criticismul kantian. I. Kant structurase conceptul de experiență posibilă în termenii fenomenalității, adică a aplicării categoriilor subiective (intuiții ale sensibilității și concepte ale intelectului) la un dat sau la un fond indescriptibil în el însuși și care nu se fenomenalizează ca atare, numit lucru în sine (*das Ding an sich*). Câmpul experienței posibile acționează ca o ghilotină față de pretențiile de descriere sau cunoaștere a lucrului de dincolo de fenomene (de intuiții și de concepte), plasând „metafizicile” (adică acele construcții ce vizează zona de dincolo de experiență) în zona indecidabilității continue. Avem, așadar, opoziția dintre un câmp structurat și ordonat al subiectivității categoriale transcendente ce construiește fenomenul făcându-l posibil și un câmp amorf, omogen, nestructurat, un fond necesar întemeierii cunoașterii într-o realitate care să nu poată fi redusă la subiectivitate, dar despre care, în sine, nu se poate da o descriere pozitivă. Categoriile sunt zona ce ordonează experiența și fac posibilă cunoașterea lumii date prin simțuri (autoconservare) și intelect (știință). L. Blaga păstrează această schemă kantiană, dar introduce încă o zonă de ordine anterioară principial câmpului categorial kantian. Categoriile stilistice defrișează o porțiune din *lucrul în sine*, coboară către o zonă mediană a lucrului în sine, arătând că înaintea categoriilor kantiene mai există o lume care este ea însăși structurată în zone de sens (sau în zone stilistice, categorii abisale) și că lucrul în sine nu se prezintă în vecinătatea experienței ca ceva monolitic, omogen și nediferențiat, ci, mai întâi, se diferențiază stilistic.

Noul domeniu defrișat din omogenitatea negrăitoare a lucrului în sine este numită de Blaga *inconștient*²¹. Numai că zona de prezentare stilistică a lucrului în sine ca inconștient este considerată de L. Blaga în termenii unei negații sau ai unui refuz de revelare ca atare a sa. Așa se face că ceea ce la Kant era un fel de zid inert ce asigura fondul cunoașterii, la L. Blaga se personifică (în sensul tropului literar), devenind un mare anonim care creează (pentru Blaga termenul tehnic ar fi *diferențiază*) prin refuzul revelării simple de sine. Dar absolutul are astfel parte de o gramatică a lui, pe care omul o replică *inconștient* în creațiile sale (aceasta făcându-l om) în sintaxe și conținuturi diferite de categoriile intelectului, care pentru Blaga operează în imediatul supraviețuirii și în zona utilului „în orizontul lumii date prin simțuri și pentru autoconservare”.²² Prin actul său creator, omul accesează inconștientul acesta stilistic, trăind mereu sedus (între ceea ce se arată și ceea ce se... cenzurează) ca ființă deplină „în orizontul misterului și pentru revelare”. Misterul apare deci odată cu omul, iar tainicul este tocmai zona de respirație a categoriilor abisale (stilistice) în cotidianul actelor creatoare cu aspect de gratuitate sau inutilitate.

Din perspectiva marelui anonim, se exercită, așadar, o cenzură transcendentă la fiecare nivel de fenomenalizare al replicării sale și care ia forme ale negației sau ale ocultării. Mai întâi, la nivelul datului fenomenal, cenzura se manifestă ca **disimulare** (misterul se semnaleză ca altceva) în *fenomene fizice*. Apoi, în al doilea rând, la nivelul categoriilor intelectului, cenzura se manifestă ca **deformare** a misterului în *fenomene psihice*, ceea ce înseamnă că structura ca atare a categoriilor de cunoaștere este un efect deformant-limitativ al cenzurii. În fine, în al treilea rând, la nivelul construcției reflectate teoretic, cenzura se manifestă ca **stilizare** a misterului în *fenomene istorice*, ceea ce înseamnă

²¹ Astfel că inconștientul lui Blaga nu este în primul rând psihic.

²² *Ființa istorică*, op.cit., p. 395.

că câmpurile stilistice și determinantele stilistice inconștiente sunt efectul cenzurii.

Pentru fenomenul istoric, fizicul și psihicul sunt constitutive, în timp ce stigmatele stilistice sunt definatorii. L. Blaga consideră că sistemele religioase sunt istorice, adică formulate fatalmente sub amprenta unui câmp stilistic și, în această calitate, ele nu sunt mai aproape de absolut, ci sunt uneori pe același plan cu alte creații stilistice, iar altele constituie chiar un produs adaptat și secundar matricei stilistice. Orice fapt istoric se organizează pe coordonatele câmpului stilistic. De aceea orice imagine a unui progres absolut al istoriei este iluzorie, deoarece ca produs al determinantelor stilistice faptul istoric este întotdeauna relativ la cenzura transcendentă. Ca fenomen istoric, o organizare socială are o amprentă stilistică inconștientă sau mai mult sau mai puțin conștientă. Așadar, ca fapt istoric națiunea (momentul națiunii) apare sub amprenta unor determinări stilistice cât de cât unitare, dar care nu sunt perfect transparente pentru cunoașterea istorică (Blaga numește acest lucru „adecvație”), tocmai pentru că fiecare istoric sau model de a înțelege istoria are propriile sale prisme stilistice prin care privește fenomenul deformându-l încă o dată, chiar dincolo de stilizare (*efectul de observator* simetric celui din fizică).

Desigur, de obicei reținem cu ușurință că matricea stilistică a culturii noastre ar fi determinată în simbolistica ei spațială de „spațiul ondulat”. Dar, pentru Blaga, spre deosebire de inițiatorii acestui tip de descriere teoretică, anume Leo Frobenius și O. Spengler, întregul stilistic nu se reduce la spațiu și nici nu este expresia sa strictă. Categoriile abisale inconștientului sunt cele care stau la baza unui stil, constituind niște funcții modelatoare care se structurează în unele cazuri într-o matrice stilistică sau cosmogenetică, adică făuritoare de lumi spirituale amprentate stilistic. Matricile sau câmpurile stilistice nu sunt însă izolate (pure), ci interferează de regulă, creând, așadar, imaginea unei rețele ale cărei noduri sunt formate din fire ce formează și alte noduri, într-o altă configurație, aceleași fire care au posibilitatea de a forma

neconținut alte și ale noduri. Numai că nu trebuie pierdut din vedere faptul că aceste noduri iau naștere ca efect al cenzurii transcendente ce se manifestă prin filtrul stilistic. Matricile stilistice și națiunile cărora le pot da naștere au această determinare negativă proprie, anume de a fi stilizări (anume limite impuse) ale efortului și refuzului de revelare automutilant al marelui anonim.

Dar satul ca atare navighează prin timp încă sub radarul istoriei. El este purtătorul unei matrici stilistice cu o încărcătură negativă mai mică și, de aceea, lumea satului este, paradoxal, dar cu totul coerent, mai mare, chiar cosmică. Creația sa anonimă este intermediară între Marele Anonim (care nu este Dumnezeu, ci, să precizăm din nou, mai degrabă un fond sau un centru daimonic asimilabil lucrului în sine) și creația auctorial-nominală a națiunilor ce cuprinde numele creatorilor de literatură, muzică, filosofie, teologie, inventică, științe. Satul este deci în același timp aproape de fondul anonim și de baza matricii stilistice, aproximând, dar menținându-se încă departe de realizarea istorică efectivă sau deplină. Istoricitatea este condiționată intramundan (de lume ca spațiu și timp anume), dar se definește în funcție de transcendență, care la Blaga nu este undeva sus, dincolo sau moment al spiritului absolut, ci este echivalentă unei *infrascendențe* sau unei *antecedente* deja structurate ca matrice stilistică. Aducerea matricii stilistice sătești la istorie este un efort al individuării, al scoaterii din anonim, altfel spus, încă o stilizare cenzorială aplicată unei mume stilistice anistorice.

Națiunea istorică se naște deci din munca negativă a acestei stilizări și, în acest sens, așa cum maturitatea este negativă față de copilărie, națiunea este negativă față de conținuturile stilistice din viața la țară. Pentru Blaga, realizarea unității statale de la 1918 avea semnificația unui fapt istoric ce nu numai că nu încheia nimic, ci reprezenta începutul muncii de stilizare prin creații individuale ale matricii stilistice sătești în vederea construcției istorice a acestei idei dinamice a națiunii stilistice.

Unele aspecte teologico-canonice referitoare la obligativitatea pregătirii sacramentului căsătoriei în CCEO

WILLIAM A. BLEIZIFFER¹

Riassunto: *Alcuni aspetti teologici e canonici connessi all'obbligo di preparare il sacramento matrimoniale nel CCEO.* La Chiesa ha sempre prestato particolare attenzione alla celebrazione dei sacramenti imponendo una serie di norme canoniche per preservare la loro validità e liceità di fronte agli abusi. Le odierne condizioni sociali e culturali tendono a mettere in dubbio il significato dell'istituzione familiare, proponendo modi di vita confusi, lontani dal piano di Dio e contrassegnati dall'indifferenza, dalla sessualità disordinata e dalla mancanza di un costante e perpetuo impegno a costruire la propria vita matrimoniale "nel Signore". Lo studio intende rivedere la disciplina sulla preparazione del matrimonio, partendo dal contenuto del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, e consiste in quattro parti che tentano di presentare sinteticamente la dottrina canonica e teologica di questo argomento. L'odierna disciplina canonica è presentata dopo una rassegna della disciplina antica, che informa e giustifica l'attuale concezione della formazione prematrimoniale, mentre l'ultima parte prende in considerazione l'argomento che si presenta come un vero obbligo canonico e morale.

Parole chiave: sacramento; matrimonio; celebrazione; preparazione prematrimoniale; obbligo; pastori delle anime; sposi; disciplina canonica; diritti e doveri; dignità sacramentale.

¹ Conf. univ. dr. pr., Univ. Babeş-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj. Email: william_bleiziffer@hotmail.com; Pagina web: <https://ubbcluj.academia.edu/WilliamBleiziffer>

Cuvinte cheie: sacrament; căsătorie; celebrare; pregătire prematrimonială; obligație; păstoria sufletelor; soți; disciplina canonică; drepturi și obligații; demnitate sacramentală.

Premiză

Conștientă de realitatea că sacramentul căsătoriei reprezintă o garanție eclezială, Biserica a protejat dintotdeauna sfințenia acestuia. La fel și societatea, care a recunoscut valorile și beneficiile căsătoriei, a sprijinit de-a lungul timpului pregătirea pentru realizarea acesteia. În trecut, sprijinul acordat de către societate acestui aspect era solid, coerent, compact, iar în structura socială separările și eșecurile căsătoriilor erau relativ rare, divorțul fiind considerat, pe bună dreptate, o „plagă” socială (cf. GS 47). În mod deosebit, astăzi, putem observa cu ușurință o alterare a conceptului de „familie” și o anumită coroziune a acelor valori care erau odată ferm păstrate în căsătorie, precum și faptul că în tot mai multe națiuni dezvoltate economic indicele nupțialității tinde să se reducă.

În fața acestor schimbări paradigmatică, Biserica a fost mereu preocupată de găsirea unor măsuri adecvate, nu doar pentru a contracara anumite tipuri de atitudini ostile sacramentalității căsătoriei și vieții morale, ci și pentru a păstra în mod eficient demnitatea unei instituții care își găsește rădăcina în voința divină.

În epoca actuală, încheierea căsătoriei la o vârstă mai înaintată sau creșterea numărului de divorțuri și separări, chiar și în primii ani ai vieții de familie, a devenit aproape o obișnuință. Toate aceste aspecte conduc în mod inevitabil la o preocupare pastorală de multe ori reiterată: este cu adevărat pregătit cel care încheie căsătoria? Problema pregătirii pentru primirea sacramentului căsătoriei și a vieții care urmează se concretizează ca o mare provocare pastorală, îndeosebi pentru ceea ce reprezintă binele soților. Prin urmare, se observă pretutindeni un interes crescut față de inițiativele care doresc să ofere răspunsuri adecvate la pregătirea sacramentului căsătoriei. O pregătire

care trebuie să sublinieze unele puncte care apar în societatea de astăzi mult mai accentuat decât în trecut: raportul interpersonal al noului cuplu, bazat pe respectul reciproc, oferit și acceptat, dintre bărbat și femeie; problemele sexualității conjugale și paternitatea sau maternitatea responsabilă raportate la noile descoperiri medicale, tehnice și biologice, precum și raportarea față de provocatoarele realității ridicate de dezvoltarea bioeticii cu evidentele repercusiuni la nivelul moralității personale și familiale; metodele de educare a copiilor și elementele de gestionare a problemelor familiei inspirate de realități care pot deveni uneori chiar preocupante; disponibilitatea resurselor financiare sau existența unui loc de muncă stabil; buna administrare a resurselor și a economiilor; noțiuni de menaj etc. ...

Prin urmare, decizia de a propune cursuri pregătitoare obligatorii pentru viitorii soți nu se reduce doar la o încercare de legare a logodnei cu ceea ce precedă de fapt căsătoria însăși. Schimbarea condițiilor culturale și sociale de astăzi tinde să pună la îndoială sensul instituției familiei prin propunerea unor modele de viață îndepărtate de planul lui Dumnezeu și marcate de indiferentism, sexualitate dezordonată și lipsa de angajament în construirea unei vieți proprii „în Domnul”; tocmai de aceea soții și familiile simt necesitatea mărturisirii propriei condiții religioase și a propriilor valori religioase.

«Mai mult decât oricând în zilele noastre este necesară pregătirea tinerilor pentru Căsătorie și pentru viața de familie. (...) Însă schimbările care au survenit aproape în toate societățile moderne cer ca nu numai familia, ci și societatea și Biserica să fie antrenate în efortul de a pregăti în mod adecvat tinerii la responsabilitățile vieții de mâine. Multe fenomene negative de care ne plângem astăzi în viața de familie derivă din faptul că, în situațiile nou create, tinerii nu numai că pierd din vedere ierarhia justă a valorilor, ci, neavând criterii sigure de comportament, nu știu cum să înfrunte și să rezolve noile dificultăți. Experiența ne învață că tinerii, bine pregătiți pentru viața de familie, în

general dau rezultate mai bune decât cei nepregătiți. Același lucru trebuie spus și pentru Căsătoria creștină, a cărei influență se extinde asupra sfințeniei atâtor bărbați și femei. Pentru aceasta, Biserica trebuie să promoveze cele mai bune și mai intense programe de pregătire la Căsătorie pentru a elimina, pe cât posibil, dificultățile în care se zbat atâtea cupluri și, mai mult, să favorizeze începutul și maturizarea căsătoriilor reușite. Pregătirea la Căsătorie este văzută și realizată ca un proces gradual și continuu» (FC 66)².

Dar cum se poate realiza o astfel de pregătire când lipsesc elementele esențiale pentru a trăi o viață bazată pe învățătura lui Hristos, propusă de Magisteriul autentic al Bisericii de-a lungul secolelor? Pornind de la această întrebare, prezentul studiu își propune să evidențieze principiile fundamentale și exigențele practice ale unei pregătiri prematrimoniale fructuoase. Studiul nu are pretenția de a epuiza subiectul; și poate că nici măcar nu aduce ceva nou referitor la acest subiect. Cu toate acestea, el este util pentru a reitera, sub anumite aspecte particulare, necesitatea de acompaniament al soților în pregătirea sacramentului, pregătire din care se alimentează mai apoi energia constantă pentru a trăi cu fidelitate angajamentul total și definitiv al propriei alegeri de viață. Evident, subiectul analizat nu este nici nou, nici ignorat sau puțin cunoscut: dimpotrivă, ne aflăm în fața unui argument care, în anumite privințe, își găsește în interiorul Bisericii vaste arii de analiză, având în vedere producția mare de materiale tipărite – cărți, broșuri, pliante – sau, în vremuri mai recente, marcate de o abundentă comunicare on-line și prin webinar, videoconferințe și cursuri de urmat pe internet.

Cu toate acestea, prezentarea sintetică a disciplinei canonice privind pregătirea căsătoriei, pornind de la conținutul canonic prezent

² Esortazione Apostolica "Familiaris Consortio" di Sua Santità' Giovanni Paolo II all'episcopato al clero ed ai fedeli di tutta la chiesa cattolica circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi, în Enchiridion Vaticanum VII/ 1522-1810, 1724- 1725.

în *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*³, nu poate aduce decât beneficii evidente atât pentru responsabilii unei astfel de pregătiri, cât și pentru cei direct implicați.

Scurtă retrospectivă a disciplinei antice

Din căsătoria dintre botezați, ridicată de către Cristos la demnitatea de sacrament, derivă o consecință, care, printre multe altele, subliniază o importantă semnificație juridică și pastorală. Conform disciplinei canonice, căsătoria dintre botezații catolici aparține competenței exclusive a Bisericii, „rămânând neschimbată competența autorității civile în ceea ce privește efectele pur civile ale căsătoriei” (can. 780).

Ne găsim în fața unei competențe teologice „nativă, adică inerentă chiar constituției Bisericii dorite de Hristos; originală, care nu este derivată din autoritatea civilă și autonomă, independentă de orice autoritate umană în sfera competenței sale⁴. Tocmai în această perspectivă, însăși existența dreptului matrimonial canonic își găsește justificare. Principiul competenței exclusive a Bisericii cu privire la căsătoria credincioșilor care se supun autorității ei este stabilit oficial de disciplina canonică care s-a dezvoltat de-a lungul istoriei și care este o parte integrantă a doctrinei acesteia.

Această competență nu derivă din partea vreunei autorități civile sau statale și tocmai din acest motiv Biserica a exercitat întotdeauna, și continuă să exercite, asupra credinciosului botezat acele competențe care îi revin tocmai în virtutea sacramentului botezului. Această competență specifică se manifestă în trei dimensiuni bine circumscrise care trebuie urmate integral pentru ca o căsătorie să poată fi considerată

³ PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995; AAS 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887.

⁴ U. NAVARRETE, *Diritto fondamentale al matrimonio e al sacramento*, in „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 2/1988, 72-78, 73.

validă din punct de vedere canonic; este vorba de acele trei realități care se referă la dimensiunea globală referitoare la validitatea și liceitatea sacramentului: capacitatea mirilor de a celebra căsătoria fără a fi împiedicați de vreun impediment (impedimente dirimente); realizarea efectelor esențiale care rezultă din căsătoria validă ca urmare a schimbului reciproc de consimțământ, văzut ca act pozitiv de voință (*absența viciilor de consimțământ*), și solemnitatea celebrării liturgice și canonice (*forma canonică*).

Această competență s-a cristalizat de-a lungul istoriei, deoarece Biserica a devenit din ce în ce mai conștientă de marea sa responsabilitate: garantarea unui echilibru corect între dreptul fundamental și natural pe care fiecare persoană îl are în realizarea liberă a căsătoriei și punerea în aplicare a binelui comun, nu doar al comunității ecleziale, ci și al comunității civile.

În istoria Bisericii Apusene, căsătoria creștină a fost percepută ca res sacra, dar într-o realitate profund diferită de toate celelalte sacramente, cu rădăcini foarte îndepărtate și fără un ritual propriu pe întreaga perioadă a primului mileniu creștin. În formele sale exterioare, căsătoria creștinilor era foarte asemănătoare cu căsătoria tuturor celorlalți oameni, dar se desfășura sub autoritatea tatălui familiei⁵. Presupunând chiar forme asemănătoare cu obiceiurile societății din care creștinii făceau parte, căsătoria creștină a introdus foarte curând elemente ale propriei credințe, acceptând supravegherea episcopilor cu privire la sacrament, care uneori era celebrat chiar în timpul Sfintei Euharistii, fiind administrată cu acea ocazie chiar o binecuvântare specială⁶. Considerată în sine o realitate sacră și arhaică, căsătoria a fost văzută, chiar înainte de creștinism, ca un „sacrament antic”⁷.

⁵ D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese Orientali*, EDB, 1994, 26 ss.

⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il matrimonio cristiano, prop. 1.4*; EV 6/483.

⁷ G. CAMPANINI, *Il matrimonio «sacramento antico»: questioni aperte*, in “Rivista di Teologia morale” 44 (3), 421-429, 422.

Dacă în lumea occidentală căsătoria creștinilor nu a fost, în formele sale exterioare, foarte diferită de cea *tradițională*⁸, în lumea răsăriteană, Biserica a revendicat, timp de multe secole, în fața Statului, dreptul de a reglementa căsătoria creștină în conformitate cu propria credință, pretinzând includerea modificărilor necesare și în legislația imperială. „Încă din cele mai vechi timpuri în Bisericile Răsăritene înșiși păstori ai Bisericii au avut *o parte activă* (s.n.) în celebrarea căsătoriei în locul părinților⁹ sau chiar împreună cu ei [...] Drept consecință a acestei evoluții, unele ceremonii realizate inițial în sânul familiilor au fost treptat incluse în ritualurile liturgice. Motiv pentru care s-a cristalizat concepția conform căreia slujitorii ritualului „*misterului*” matrimonial erau nu doar soții, ci și păstorul Bisericii”¹⁰.

O privire de ansamblu asupra disciplinei canonice prezente în lumea orientală și, desigur, aplicate în epocă, oferă o idee cu privire la modul în care a înțeles Biserica să își asiste propriii credincioși care doreau să se căsătorească în Cristo. La sfârșitul primului secol, Sf. Ignațiu din Antiohia îi scria lui Policarp că este necesar ca bărbații și femeile care se căsătorească să o facă „în conformitate cu dispozițiile episcopului, pentru ca unirea să se facă în Domnul”¹¹. O ulterioară dezvoltare a disciplinei canonice orientale se bazează pe ideea că episcopul, în calitate de garant al disciplinei ecleziastice, trebuie să gestioneze și să controleze întreaga activitate bisericească a

⁸ IBIDEM, „Doar din Evul Mediu, și mai precis cu Conciliul din Lyon din 1274, căsătoria a intrat oficial în numărul celor șapte sacramente, după ce – în jurul anului o mie – începuse să fie celebrată *infacie Ecclesiae* (dar nu în interiorul Sfintei Liturghii), mai degrabă pentru exigențe legate de «publicitate», și nu efectiv de «eclezialitate»”.

⁹ Traducerea, care ne aparține, folosește pentru expresia *padri di familia*, care în mod direct s-ar traduce cu termenul *tații de familie*, termenul de *părinți*, chiar dacă textul original se referă în mod direct și exclusiv la tați, în calitate de *caput familiae*.

¹⁰ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il matrimonio cristiano*, prop. 1.5; EV 6/484.

¹¹ S. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera a Policarpo*, V, 1-2: PG 5, p. 724.

credincioșilor încredințați grijii sale pastorale¹². Canonul 39 al Apostolicilor (circa 400) declară că „prezbiterii și diaconii să nu săvârșească nimic fără încuviințarea episcopului, căci acesta este cel căruia i s-a încredințat poporul Domnului și acela de la care se va cere socoteală pentru sufletele lor”¹³. În aceeași perspectivă, can. 57 din Sinodul de la Laodicea (sfârșitul sec. IV) stabilește că „nici prezbiterii să nu facă nimic fără socotința episcopului”¹⁴.

„Aceste norme se referă la celebrarea tuturor sacramentelor, inclusiv a căsătoriei. De fapt, expresiile „să nu săvârșească nimic” sau „să nu facă nimic” fără socotința, fără opinia sau consimțământul episcopului, se referă la orice act preoțesc. Aceste norme confirmă ceea ce a stabilit Sf. Ignațiu care afirmă că „nimeni, fără știrea Episcopului, să nu îndeplinească ceva din lucrurile care aparțin Bisericii... Nimic nu este licit fără de episcop, nici a boteza, nici a consacra, nici a oferi sacrificiu, nici a binecuvânta, ci numai ceea ce episcopul crede, conform voinței lui Dumnezeu, astfel încât tot ceea ce este făcut să fie valid și sigur”¹⁵. Chiar dacă nu se poate încă vorbi la începutul sec. V de o conștiință clară a sacramentului căsătoriei, totuși se poate observa o anumită cristalizare a învățăturii și a credinței că o căsătorie creștină trebuie să fie făcută (Biserica va folosi mai târziu termenul de *celebrare*) în Biserică și de către Biserică, prin reprezentantul său legal, Episcopul.

În Orientul creștin, după pacea lui Constantin (313), atunci când Biserica a început să joace un rol mai activ în viața socială, mulți dintre Părinți au pus în scrierile lor accentul pe sfințenia căsătoriei, contrar

¹² Ovviamente si tratta di una presa di coscienza sempre più profonda sul ruolo e dei compiti che il Vescovo doveva svolgere. Va comunque sottolineata l'importanza che il vescovo cominciava ad assumere nel governo spirituale.

¹³ I. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, Sibiu, 1992, 30; P. P. IOANNOU, *Fonti, Fascicolo IX, t. I, 2, Discipline generale antiques, Les canones des Synodes Particuliers*, Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, Grottaferata Roma, 1962, 27.

¹⁴ I. FLOCA, *Canoanele ... op. cit.*, 230; P. P. IOANNOU, *Fonti, Fascicolo IX, t. I, 2, op.cit.* 153.

¹⁵ SALACHAS D., *Il sacramento del matrimonio... op.cit.*, 27-29. L'autore cita in pie pagina S. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Epistula ad Smyrnaeos*, 8, 12; PG 5, 713.

concepției păgâne. Punctul de cotitură și victoria definitivă a acestei mentalități au fost atinse în sec. IX, când, în 893, împăratul Leon VI Înteleptul (886-912), prin publicarea Novelei 89, declara nule căsătoriile efectuate fără ritualuri religioase. Recepționată și în cadrul Bisericii, această lege civilă a început să aibă efect și în sfera ecleziastică. Începând deci cu sec. IX, toate Bisericile bizantine considerau invalide căsătoriile realizate în absența ritului liturgic, deci în absența preotului și în afara liturghiei Bisericii: acest aspect al invalidității nu implica doar mediul eclezial, ci s-a extins, de asemenea, și în sfera civilă. În acest fel se reglementează o realitate care a fost considerată lacunară, tocmai în vederea adecvării dreptului civil și imperial la dreptul Bisericii și viceversa: căsătoria-contract realizată fără rit liturgic celebrat de către preot a fost considerată inexistentă din punct de vedere juridic și, prin urmare, invalidă.

O evoluție ulterioară a acestei discipline o avem câteva secole mai târziu, când Biserica ia unele măsuri în fața unei realități care nu avea o reglementare clară în privința celebrării căsătoriei. Față de căsătoriile clandestine – care erau ușor de observat și din care lipsea orice urmă de disciplină cu privire la publicarea căsătoriei, la forma sau solemnitatea realizării ei –, Biserica a luat contramăsurile necesare. Confruntată așadar cu acest tip de uniri care implicau abuzuri grave și care, în același timp, puneau la îndoială validitatea căsătoriilor, Biserica și-a exprimat clar poziția: „Deși nu trebuie pus la îndoială validitatea și autenticitatea căsătoriilor clandestine celebrate prin consimțământul liber al părților contractante, cel puțin până când Biserica nu le va declara invaliditatea – și din acest motiv sunt, pe bună dreptate, condamnabile așa cum Sfântul Sinod efectiv le condamnă cu anatemă [...] din acest motiv Sfânta Biserică a lui Dumnezeu, din motive foarte întemeiate, mereu le-a dezaprobat și interzis”¹⁶. Forma prevăzută de decretul *Tametsi* pentru celebrarea căsătoriei este, deci, următoarea:

¹⁶ Concilio di Trento, Sessioni XXIII-XXIV, *Canonii sulla riforma del matrimonio* in INSTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991², p. 755.

celebrarea trebuie să aibă loc în prezența parohului, a Ierarhului locului sau a unui alt preot autorizat; este necesară de asemenea prezența a cel puțin doi martori. Căsătoriile celebrate în absența acestor cerințe sunt considerate invalide. Astfel, caracterul pur privat al căsătoriei asumă un caracter mai amplu și mai festiv, dar, mai presus de toate, un caracter ecleziologic marcat de prezența unui ministru sacru care acționează în numele Bisericii. Din doctrina tridentină rezultă că forma canonică pentru realizarea unei căsătorii „este stabilită și impusă datorită unor motive juridico-pastorale, mai degrabă decât strict teologice, deoarece cerințele teologice sunt îndeplinite prin manifestarea consimțământului liber de către cei doi miri botezați, consimțământ care este suficient pentru validitatea căsătoriei. [...] Dar Conciliul din Trento, pentru a evita abuzurile și inconvenientele unor căsătorii clandestine și pentru a asigura caracterul sacru și eclezial al căsătoriei creștine, a trebuit să decreteze o formă canonică foarte prescrisă, sub sancțiunea nulității contractului. [...] Conciliul tridentin s-a preocupat în primul rând de forma publică de celebrare a contractului de căsătorie ... deci, cu decretul *Tametsi* s-a trecut de la căsătoria drept *contract consensual* privat la căsătoria ca fiind *contract consensual solemn*”¹⁷.

Prin decretul *Ne temere* (2 august 1907), Papa Pius X a confirmat și a adus la un nou nivel disciplina canonică referitoare la validitatea căsătoriei. Această disciplină era, pe de o parte, menită să garanteze valoarea juridică a contractului matrimonial și să consolideze conceptul de jurisdicție teritorială care aparținea preotului paroh și Episcopului locului, precum și delegaților lor legitimi; pe de altă parte, a definit rolul activ al Bisericii în manifestarea consimțământului. Pentru a fi considerată o căsătorie validă, era necesară manifestarea consimțământului celor doi miri „în prezența parohului sau a Episcopului locului, sau a unui preot delegat de unul dintre aceștia, precum și prezența a doi martori”¹⁸. Această disciplină a fost introdusă și în Codul Piobenedictin

¹⁷ D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio... op.cit.*, 180-181.

¹⁸ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (a cura di) Peter Hünermann, Dehoniane, Bologna, 1996², 3469.

(can.1094) pentru a se regăsi în prezent și în codurile moderne: CIC can. 1108 și CCEO can. 828¹⁹.

În disciplina orientală, pregătirea căsătoriei, dar mai ales celebrarea în sine, îl vede pe preot implicat nu ca pe un simplu asistent, ci mai ales ca pe o persoană care acordă o binecuvântare, această binecuvântare nupțială reprezentând actul central al însuși ritului liturgic²⁰. Această realitate spirituală este, de asemenea, subliniată puternic și de Catehismul Bisericii Catolice care descrie celebrarea căsătoriei în Occident și Orient și subliniază că în tradițiile orientale „preoții, episcopi sau prezbiteri, sunt martori ai consimțământului reciproc schimbat între soți, dar și binecuvântarea lor este necesară pentru validitatea sacramentului”²¹.

Chiar și la o privire superficială se observă ușor faptul că Biserica a urmărit întotdeauna cu atenție atât pregătirea pentru căsătorie, cât și celebrarea ei ca punct central al unei realități sociale și ecleziale care trebuie însoțită și după momentul efectiv al realizării ei.

Disciplina actuală și implementarea acesteia

Faptul că Biserica privește cu mare atenție și interes pregătirea pentru căsătorie ca premisă a vieții conjugale și familiale este o realitate incontestabilă. Sacramentul căsătoriei are o mare valoare nu doar pentru întreaga comunitate creștină sau societate, ci mai ales pentru înseși

¹⁹ Trebuie subliniat faptul că la baza acestui canon considerat drept izvor se găsește și o normă elaborată în Conciliul Provincial al Doilea: *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarasien. Rumenorum*, a. 1882, tit. IV, sect. I, §§ 23-25. Vezi și N. FLUIERAȘ, *Tratat Moral-Pastoral despre Uzul Sacramentelor*, Chiriașii Tipografiei Românești, Oradea, 1932, 436-437.

²⁰ O consecință practică a acestei realități se găsește în actuala disciplină canonică stabilită de can. 828 CCEO: Can. 828 – § 1. (1108 § 1). Sunt valide numai căsătoriile care se celebrează cu rit sacru în fața Ierarhului locului sau a parohului locului sau a unui sacerdot căruia, de către unul sau celălalt, i-a fost conferită facultatea de a binecuvânta căsătoria, și a cel puțin doi martori, dar în orice caz conform prescrierilor canoanelor care urmează, și rămânând neschimbate excepțiile la care se referă cann. 832 și 834, § 2. Acest rit este considerat sacru prin însăși intervenția sacerdotului care asistă și binecuvântează.

²¹ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, *Corrigenda di contenuti*, Libreria Editrice Vaticana, 1997, 1632.

cuplurile căsătorite; decizia lor de a se căsători este atât de personală, încât nu poate fi supusă improvizărilor sau alegerilor superficiale. Codul transpune în normă canonică o realitate deja evidentă: consimțământul matrimonial, ca act pozitiv de voință pentru crearea unei stabilități conjugale și definitive și din care rezultă însăși căsătoria, „nu poate fi înlocuit de nici o putere omenească” (can. 817 § 2).

O simplă privire asupra imensei producții teologico-pastorale referitoare la pregătirea căsătoriei, cel puțin în limba italiană, ne oferă o imagine de ansamblu a acestei realități: Biserica încearcă, printr-un limbaj potrivit și fără echivocuri, să ofere, în funcție de diferitele provocări pe care societatea le ridică în sfera matrimonială sau familială, realități în profundă și permanentă schimbare, răspunsuri adecvate²².

Codul de drept canonic nu reprezintă pur și simplu acel set de prescripții juridice și formale pe care, uneori, unii îl consideră a fi. Dimpotrivă, el se prevalează de un concret și autoritar caracter pastoral care se inspiră din tradiția Bisericii și îmbogățește caracterul acesteia.

Și, tocmai în această perspectivă, în sfera temei abordate de prezentul studiu, indicațiile sale sunt într-adevăr remarcabile:

„Can. 783 – (cf. 1063) Păstorii sufletelor au obligația de a se îngriji astfel încât credincioșii creștini să fie pregătiți pentru starea căsătoriei:

1° printr-o predicare și catehizare adecvată tinerilor și adulților, prin care credincioșii creștini să fie instruiți asupra semnificației

²² Având în vedere doar unele subsidii propuse în diferite perioade, este ușor să observăm nu doar abordarea diverselor teme cu un limbaj adecvat pentru înțelegerea acestora, ci și furnizarea unor posibile indicații și sugestii la problemele care variază, cel puțin din punct de vedere interpretativ, de la o perioadă la alta: am analizat în perspectiva realizării acestui studiu doar câteva materiale publicate în ambient italian, dintre care amintim: A. BOSCHI. *Nuove questioni matrimoniali*, Marietti Editori Ltd, 1952⁴; AA. VV., *Preparazione al matrimonio*, Ed. Dehoniane Bologna, 1966; F. BALESTRINI (a cura di), *Fedeltà coniugale oggi*, Cittadella Editrice Assisi, 1966; J. VIOLLET, *L'educazione dei giovani all'amore*, Borla Editore Torino, 1962; G. CAMPANINI (a cura di), *Matrimonio e famiglia nella riflessione contemporanea*, Città Nuova Ed., Roma, 1977; Conferenza Episcopale Italiana, *Il fidanzamento tempo di crescita umana e cristiana*, Edizioni San Paolo, Milano, 1998; AA. VV., *Itinerario per fidanzati in preparazione al matrimonio*, La Tipografica Peana, Alghero, 2009.

căsătoriei creștine, asupra obligațiilor soților între ei, precum și asupra dreptului primordial și asupra obligației pe care o au părinții de a se îngriji, după puterile proprii, de educația fizică, călugărească, morală, socială și culturală a fiilor;

2° printr-o instruire personală a viitorilor soți asupra căsătoriei, prin care viitorii soți vor fi dispuși pentru noua stare;

§ 2. (cf 1065 § 2) Se recomandă cu stăruință logodnicilor catolici să primească Divina Euharistie la celebrarea căsătoriei.

§ 3. (1063 4°) După celebrarea căsătoriei, păstorii sufletelor vor oferi căsătoriților ajutor pentru ca, respectând și îngrijind cu fidelitate alianța conjugală, să ajungă să ducă în fiecare zi o viață tot mai sfântă și mai deplină în familie”.

Referindu-se la păstorii sufletelor, canonul evidențiază cu claritate importanța acestei pregătiri, care nu este rezervată exclusiv parohului, administratorului parohial sau preotului. Prin formularea sa, canonul îi indică pe responsabili unei astfel de activități ce revine și responsabilității tuturor celor implicați în *cura animarum* și, prin urmare, pe toți păstorii sufletelor. Un alt aspect care trebuie subliniat constă tocmai în obligația care revine acestor păstori ai sufletelor în ceea ce privește pregătirea viitorilor soți la asumarea noului statut matrimonial.

Anterior, Conciliul a subliniat în constituția pastorală *Gaudium et Spes* atenția și grija pe care trebuie să o ofere Biserica în abordarea educației tinerilor în vederea căsătoriei și a vieții de familie: „Tinerii trebuie instruiți în mod corespunzător și la timp, în primul rând, în sânul familiei înseși, în privința demnității, funcției și exercitării dragostei conjugale pentru ca, formați întru curăție, la timpul potrivit să poată trece de la o logodnă demnă la căsătorie” (GS 49)²³.

Prin urmare, Codul impune o serie de etape care trebuie urmărite în pregătirea celebrării sacramentale, pregătire care se desfășoară între două momente concrete: pe de o parte pregătirea

²³ EV 1/1477.

îndepărtată și generalizată, iar pe de altă parte o pregătire imediată și personală a soților²⁴. Pregătirea are loc în primul rând prin predicarea și cateheza adaptate statutului propriu al soților, prin care aceștia sunt educați în mod corespunzător cu privire la semnificația căsătoriei creștine, la rolul pe care trebuie să și-l asume fiecare în cadrul noului statut matrimonial, precum și cu privire la obligațiile pe care le au față de copiii lor în ceea ce privește educația fizică, morală, socială etc.

Canonul expune liniile principale pe care trebuie să fie centrate atât pregătirea îndepărtată, cât și cea proximă, imediată. Dar cum poate fi realizată această pregătire și care ar putea fi modalitățile de realizare și conținuturile acesteia? Întrebarea este legitimă și are un răspuns destul de simplu care ar putea fi oferit atât de păstorii sufletelor, cât și de înșiși viitorii soți: cann. 783 și 785, pe care le rezumăm mai jos, sunt din această perspectivă destul de clare²⁵:

- predicare și cateheză pentru tineri și adulți cu privire la semnificația căsătoriei, precum și la drepturile și obligațiile matrimoniale reciproce;
- formarea personală a viitorilor soți, formare care are ca scop pregătirea acestora pentru noul statut de viață care decurge din căsătorie;
- se recomandă soților să primească Sfânta Euharistie în cadrul celebrării căsătoriei; în mod evident, după administrarea sacramentului spovezii; în cazul lor, această administrare și implicit acordarea dezlegării sacramentale au o puternică valență

²⁴ În mod habitual se face distincția între pregătirea îndepărtată pentru căsătorie și cea apropiată, așa cum se precizează, de exemplu, în exortația apostolică *Familiaris Consortio*, la n. 66.

²⁵ Can. 785 – §1. (1066) Păstorii sufletelor au obligația, conform necesităților locurilor și timpurilor, să excludă prin remedii potrivite toate pericolele privind celebrarea invalidă și ilicită a căsătoriei; de aceea, înainte de a se celebra căsătoria, trebuie să aibă certitudinea că nimic nu se opune celebrării valide și licite. § 2. (1068) În cazul pericolului de moarte, dacă nu se pot avea alte dovezi, este suficientă, în caz că nu există mărturii contrare, afirmația logodnicilor, dacă e cazul chiar sub jurământ, că sunt botezați și că nu sunt opriți de niciun impediment.

pastorală foarte condescendentă cu privire la unele păcate care sunt rezervate²⁶;

- sprijin acordat soților, care nu se încheie odată cu celebrarea căsătoriei, ci care trebuie să continue și să devină un sprijin permanent ce are ca scop creșterea permanentă a fidelității conjugale a celor doi soți;
- excluderea prin remedii adecvate a tuturor pericolelor ce ar putea duce la o celebrare invalidă și ilicită a căsătoriei; obiectul principal al anchetei prematrimoniale este multiplu: a) prezența efectivă a impedimentelor matrimoniale (de exemplu, impotență, vârstă etc., cf., can. 800-812); b) statutul liber al soților (adică inexistența în mod real a unei alte căsătorii a vreunui dintre miri); c) prezența, chiar și teoretică a unui anumit viciu de consimțământ (teamă, lipsa discreției judecătorești, incapacitatea de a-și asuma drepturile și obligațiile esențiale ale căsătoriei etc., vezi can. 817-827)²⁷.
- în cazul pericolului de moarte aceste reguli se limitează la minimul necesar pentru ca celebrarea căsătoriei să poată fi săvârșită conform normelor canonice: este solicitată declarația, chiar jurată, a cuplurilor de logodnici cu privire la statutul lor de botezați și a capacității de a contracta căsătoria în absența oricăror impedimente.

Disciplina canonică impune parohului competent obligația de a efectua cu acuratețe investigațiile necesare, în măsura în care dispune că înainte de celebrare „trebuie să fie sigur” că nimic nu se opune celebrării valide și licite a căsătoriei (vezi can. 785 § 1). Validitatea celebrării căsătoriei reclamă, prin urmare, acordarea unei atenții desăvârșite chiar și în cazuri speciale marcate de pericolul morții²⁸.

²⁶ Can. 729 precizează că „Orice rezervare a dezlegării de păcat își pierde orice putere: 1° (1°) dacă se mărturisește ... un logodnic pentru celebrarea căsătoriei”.

²⁷ G. P. MONTINI, *La responsabilità del parroco nell'indagine prematrimoniale*, in “Quaderni di diritto ecclesiale” 2/1988, 110-117.

²⁸ Prin pericolul morții ne referim, potrivit disciplinei canonice, la acele circumstanțe reale și grave în care cineva se găsește în poziție de echilibru în fața unei situații de viață sau de moarte; I. TAMAȘ, *Lecții de drept canonic Sapientia, Iași, 2013, 404*.

În pregătirea prematrimonială o importanță deosebită trebuie acordată cuplurilor angajate într-o celebrare pe care doctrina canonică o definește cu termenul de *căsătorie mixtă*, care este fără îndoială considerată ca fiind adevărat sacrament atâta timp cât ambii soți au primit în mod valid sacramentul botezului, dar dintre aceștia doar unul aparține Bisericii Catolice. Pregătirea înainte de căsătorie și acordarea licenței pentru celebrarea unei astfel de căsătorii din partea Episcopului este puternic condiționată de așa-zisa *mentalitate divorțistică* foarte prezentă în unele areale ortodoxe, potrivit căreia căsătoria poate fi dizolvată pe motiv de adulter²⁹. După ce a prezentat condițiile care trebuie îndeplinite pentru acordarea acestei licențe pentru celebrarea acestor tipuri de căsătorie, canonul 814 § 3 stabilește fără echivoc că „ambele părți vor fi instruite asupra scopurilor și proprietăților esențiale ale căsătoriei, care nu trebuie să fie excluse de nici unul dintre cei doi logodnici”. Cu alte cuvinte, ambii logodnici vor fi informați și instruiți cu privire la conținutul doctrinei catolice privind unitatea și indisolubilitatea căsătoriei, dar și partea acatolică va fi informată asupra angajamentelor pe care partea catolică și le asumă, printr-o promisiune sinceră de a face tot ce îi stă în putință pentru a boteza și educa copii în religia catolică.

Formarea obligatorie a viitorilor soți la asumarea responsabilităților ce decurg din celebrarea căsătoriei, precum și sarcina ce îi revine parohului în celebrarea validă a căsătoriei, sunt însoțite de o obligație care îi privește în mod direct pe credincioși: de a dezvălui parohului toate impedimentele pe care le cunosc și care ar crea dificultăți în celebrarea validă a căsătoriei. Canonul 786 le reamintește tuturor credincioșilor că aparțin aceluiași unic trup al Bisericii și, ca atare, sunt obligați să prezinte Ierarhului locului sau parohului, înainte de celebrare, toate impedimentele despre care au cunoștință. Evident, în

²⁹ D. COLELLA, *L'influsso della mentalità divorzistica nella validità del matrimonio*, Estratto della tesi dottorale sostenuta nella Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1986.

acest caz este necesară o distincție clară între impedimentul ocult și impedimentul public în sensul canonului 791, dar, mai ales, să înțeleagă scopul unei realități care vizează exclusiv confidențialitatea cuplului (*privacy*) și, prin urmare, importanța secretului profesional și în particular limitele impuse de acesta în furnizarea de informații medicale sau juridice³⁰. Motivația de fond a legislatorului (*mens iuris*) față de conținutul unei astfel de norme se justifică prin protecția demnității persoanelor, dar și a sacramentului ca acțiune a Bisericii; iar, în ultimă instanță, prin dorința de a evita pericolul unei celebrări invalide cu repercusiuni evidente asupra celor doi soți și a comunității din care fac parte. Publicizarea căsătoriei sau vestirile, cum mai este cunoscută, are ca scop punerea într-o lumină potrivită a valorii sacramentului prin dorința evidentă a soților de a încheia căsătoria și, în același timp, de a informa comunitățile de apartenență ale celor doi despre acest fapt.

Colaborarea strânsă și schimbul reciproc de informații cu privire la statutul soților sunt necesare mai ales atunci când cei doi soți aparțin unor parohii sau comunități diferite. Deși nu se referă în mod direct la pregătirea prematrimonială, can. 787 se inserează pe bună dreptate în subiectul tratat aici tocmai datorită conținutului său³¹.

În această privință este justificată cererea de cooperare strânsă între preoții parohi ai celor doi soți. Dacă cei doi soți provin din aceeași parohie, nu ar trebui să existe probleme particulare; investigațiile prematrimoniale sunt efectuate în parohie de către parohul în competența căruia cade și celebrarea liturgică a sacramentului și misiunea canonică de a binecuvânta căsătoriile în limitele teritoriale ale parohiei proprii (cfr. can. 829). Mai delicată, deși nu ar trebui să fie așa, este situația în care cei doi viitori soți fac parte din două parohii diferite: în acest caz, parohul unuia dintre cei doi trebuie să comunice în mod

³⁰ Așa cum se știe, secretul confesional nu poate fi violat. I. MĂRTINCĂ, *Etica doctrinei sociale a Bisericii*, Editura Universității din București, 2004, pp. 100-115.

³¹ Can. 787 – (cf 1070) Parohul care a efectuat investigațiile îl va înștiința imediat despre rezultatul acestora, printr-un document autentic, pe parohul care trebuie să binecuvânteze căsătoria.

oficial celebrantului căsătoriei un document autentic cu privire la rezultatul investigațiilor care au fost finalizate.

Celebrantul sacramentului căsătoriei trebuie să fie sigur că nimic nu se opune valabilității acesteia: în cazul existenței unor dubii sau posibile dificultăți, poate, în virtutea can. 788, să transfere cazul Episcopului propriu: „Dacă, după investigațiile făcute cu grijă, mai persistă vreun dubiu asupra existenței unui impediment, parohul va deferi problema Ierarhului locului”. Acesta din urmă poate solicita ulterioare investigații suplimentare, care să conducă la certitudinea morală referitoare la investigație, evaluând în anumite cazuri toate indiciile, dovezile sau afirmațiile celor doi soți³².

În cele din urmă, canoanele tratează despre anumite categorii de credincioși care se găsesc în situații delicate, dacă nu chiar iregulare, cărora le poate fi negată celebrarea căsătoriei. Deși, în principiu, orice persoană ar putea celebra căsătoria, aceasta nu poate fi realizată pentru cei cărora le este interzis prin lege (can. 788).

O deosebită atenție pastorală trebuie acordată cuplurilor care se află în acele situații speciale prevăzute în can. 789³³. Biserica, fidelă voinței și învățăturii lui Hristos, își exprimă caritatea și grija pastorală față de toate situațiile în care se găsesc credincioșii prin propria legislație canonică. Criteriile oferite de canoane reprezintă

³² Cf. P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2001, 661.

³³ Can. 789 – (1071 §1) Chiar dacă, pe de altă parte, căsătoria poate fi celebrată valid, sacerdotul, în afara celorlalte cazuri determinate de drept, fără permisiunea Ierarhului locului nu va binecuvânta:

1° căsătoria nomazilor;

2° căsătoria care, conform normei dreptului civil, nu poate fi recunoscută sau încheiată;

3° căsătoria celui care este reținut de obligații naturale față de o terță parte sau față de fiii născuți dintr-o uniune precedentă cu acea parte;

4° căsătoria unui fiu minor fără știrea sau împotriva voinței părinților;

5° căsătoria celui căruia i s-a interzis prin sentință bisericească să treacă la o nouă căsătorie dacă nu îndeplinește unele condiții;

6° căsătoria celui care a abandonat în mod public credința catolică, chiar dacă nu a trecut la o Biserică sau Comunitate bisericească necatolică; Ierarhul locului nu va acorda în acest caz permisiunea decât cu respectarea can. 814, cu referințele de rigoare.

instrumente pozitive și nu ar trebui considerate ca ulterioare constrângeri suplimentare.

Deși celebrarea ar putea fi considerată validă, restricția celebrării prin folosirea expresiei de interdicție *să nu binecuvânteze* nu se datorează incapacității viitorilor soți de a-și asuma drepturile și obligațiile care decurg din căsătorie, ci faptului că aceste persoane se găsesc într-o situație canonică neclară: nu există suficiente informații cu referire la statutul lor social, fiind riscantă o celebrare pripită în absența minimelor elemente de certitudine morală privind validitatea și legitimitatea sacramentului. Așadar, respectivele persoane se află în anumite situații delicate cu privire la starea lor. În realitate, această situație poate fi îndepărtată prin acordarea licenței de către Ierarhul locului care își asumă prin acest proces responsabilitatea – evident după o atentă analiză – unei astfel de căsătorii canonice. În aceste cazuri nu ne aflăm, cel puțin ipotetic, în fața unei căsătorii invalide căreia îi lipsește o determinată licență a episcopului, ci mai degrabă în fața legitimității celebrării care urmărește să garanteze o mai mare prudență față de sacrament și consecințele acestuia pentru forul ecleziastic și civil³⁴. Prin urmare, numai în prezența acestei licențe preotul paroh poate celebra legitim prin respectarea integrală a disciplinei canonice căsătoria dintre: nomazi; cei a căror căsătorie nu poate fi recunoscută de legislația civilă; cei care au anumite obligații naturale față de terțe părți; minori, fără știrea sau împotriva voinței părinților; cei care au interdicție ca urmare a existenței unei sentințe ecleziale; cei care au abandonat public credința catolică.

Desigur, interzicerea celebrării sacramentului pentru aceste categorii de persoane își găsește propriile justificări plauzibile specifice în funcție de fiecare caz în parte. „*Ratio*” normei canonice care impune existența licenței Episcopului pentru celebrarea acestor căsătorii este

³⁴ G. P. MONTINI, *La responsabilità del parroco nell'indagine prematrimoniale*, in “Quaderni di diritto ecclesiale” 2/1988, 111.

multiplă: în esență este vorba de tutelarea comunității în fața unui posibil scandal cauzat de o celebrare care riscă să fie iregulară și, nu în ultimă instanță, de protejarea sacramentului în fața celebrărilor abuzive.

Pregătirea prematrimonială: obligație canonică sau obligație morală?

Biserica recunoaște în termeni concreți obligația ce îi revine, alături de alte instanțe, în educația religioasă a membrilor săi. Indiferent dacă este vorba de educație religioasă sau catehetică³⁵ – una o implică pe cealaltă –, Biserica afirmă în mod clar această obligație. Canonul 628 afirmă: § 1. (cf 794 § 1) Biserica, întrucât prin botez a generat noi creaturi, trebuie să se îngrijească de educația lor catolică, împreună cu părinții. § 2. Toți cei cărora li s-a încredințat grija sufletelor, *trebuie* (s.n.) să-i ajute pe părinți în educarea fiilor lor, să-i facă conștienți de propriile drepturi și obligații și să ia măsuri pentru educația religioasă mai ales a tineretului”. Pregătirea prematrimonială: obligația canonică sau obligația morală?

Pe aceeași linie, dar folosind termeni mult mai convingători, can. 617 vorbește despre *gravis obligatio catechesos tradendae*, o obligație gravă ce aparține fiecărei Biserici *sui iuris*, dar și Episcopilor lor³⁶. Interpretând cateheza ca un efort al Bisericii în maturizarea credinței și în formarea credincioșilor la o înțelegere mai profundă a doctrinei lui Cristos, direcționată spre o mai profundă adeziune față de El, canonul ne oferă o definiție riguroasă a catehezei. Canonul poate fi interpretat ca generic în formularea sa: însă o analiză mai aprofundată a cuvântului *Biserică* ne permite să înțelegem cu ușurință faptul că obligația de a catehiza revine fiecărui membru al ei. Dacă ar trebui să luăm în considerare obligațiile

³⁵ W. BLEIZIFFER, *Educația religioasă și catehetică, drept sau obligație?*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica”, Oradea, an XLVIII, nr. 2, 2003, 223-238.

³⁶ Can. 617 – (cf. 773) Fiecărei Biserici *sui iuris*, mai ales Episcopilor acestora, le revine obligația gravă de a învăța [pe alții] cateheza, prin care credința să fie dusă la maturare și să fie format discipolul lui Hristos, printr-o cunoaștere mai profundă și mai ordonată a doctrinei lui Hristos și o adeziune tot mai strânsă la Persoana sa.

și drepturile pe care le are fiecare membru al Bisericii, constatăm că acestea includ: menținerea, mărturisirea, aprofundarea credinței (can.10); predicarea mesajului divin (can. 14); dreptul de a primi ajutoare spirituale (can. 16). Dar, fără îndoială, canonul cel mai important în sfera formării și educației creștine este can. 20: (= 217) „Credincioșii creștini, deoarece sunt chemați prin botez să ducă o viață corespunzătoare doctrinei evanghelice, au dreptul la educație creștină prin care să fie formați corect pentru a dobândi maturitatea persoanei umane și totodată pentru a cunoaște și trăi misterul mântuirii”.

Dacă canoanele menționate mai sus sunt generice și se referă doar la *christifidelis*, o altă serie de canoane se referă strict la anumite categorii de credincioși creștini. Ca prim responsabil în eparhia încredințată guvernului său pastoral, prin exercitarea puterii legislative, executive și judecătorești, Episcopul eparhial este chemat să-și exercite prerogativele canonice de păstor, preot și profet. Episcopul eparhial este prin urmare chemat să prezinte și să explice persoanelor încredințate îngrijirii sale pastorale adevărurile credinței printr-o predicare frecventă. Nu numai că va avea grijă de prezentarea corectă a doctrinei catolice, dar, conform prevederilor dreptului comun, se va îngriji ca formarea catehetică să fie efectiv împărtășită tuturor (can. 196). La fel și toți ceilalți episcopi care își desfășoară ministerul în interiorul aceluiași teritoriu.

În ceea ce privește pregătirea prematrimonială, un anumit număr de canoane utilizează fără echivoc formula *obligatione tenetur*, indicând faptul că această obligație aparține ministerului propriu al celor implicați în acest proces formativ. Dacă canoanele pe care le analizăm vorbesc despre o obligație specifică de a asigura pregătirea prematrimonială și de a evita cu mijloace adecvate toate pericolele care ar putea duce la celebrarea invalidă a căsătoriei (can. 783-785), această obligație este subliniată generic de canonul 381 § 2 „(cf 843 § 1) Clericii, dacă nu sunt împiedicați de un motiv just, sunt *obligați* (s.n.) să

furnizeze ajutoare derivate din bunurile spirituale ale Bisericii, mai ales din cuvântul lui Dumnezeu și din sacramente, credincioșilor creștini care le cer în mod oportun, dispuși să le primească în mod corect și să nu li se interzică dreptul de a primi sacramentele”. De asemenea, can. 623-634 au același conținut.

De fapt, există o relație fundamentală între drepturile și obligațiile care trebuie exercitate. Potrivit unui jurist celebru, această relație fundamentală ar putea fi exprimată sub forma acestei maxime: „Ceea ce este o datorie este întotdeauna un drept; și nu poate fi o datorie ceea ce nu este un drept”³⁷. Este ușor de dedus, prin urmare, că în armonia și corespondența reciprocă între aceste două realități, ceea ce pentru un subiect poate fi o datorie pentru celălalt poate fi un drept. Canonul 16, parte a Titlului I, *Despre Credincioșii creștini și toate drepturile și obligațiile lor*, interpretat în această perspectivă, aduce câteva clarificări temei pe care o abordăm: „(= 213) Credincioșii creștini au dreptul de a primi de la Păstorii Bisericii ajutoarele care provin din bunurile spirituale ale Bisericii, mai ales din cuvântul lui Dumnezeu și din sacramente”.

Credincioșii creștini au deci dreptul de a beneficia de o bună cateheză prematrimonială și acest drept reprezintă, în cazul păstorilor sufletelor, o obligație reală. Nu este lipsit de relevanță faptul că dreptul canonic cere Ierarhilor diferitelor Biserici *sui iuris* care activează în același teritoriu ca, de comun acord, în conformitate cu norma dreptului particular pe care ei înșiși o pot stabili, să fixeze „norme privind examinarea viitorilor miri și celelalte mijloace de investigație, mai ales cu privire la botez și starea liberă, care trebuie făcute complet înainte de căsătorie, pe care respectându-le cu conștiinciozitate se poate purcede la celebrarea căsătoriei”. (can. 784). Canonul vorbește despre *examinare* și despre *celelalte mijloace de investigație* pentru a dovedi capacitatea reală a soților de a încheia căsătoria. Canonul, ca normă de drept comun,

³⁷ G. DEL VECCHIO, *Lezioni di filosofia del diritto*, Milano, 1965¹³, 230.

deleagă rezolvarea chestiunii trimițând la dreptul particular al fiecărei Biserici sui iuris, ba mai mult subliniază că această normă particulară trebuie să fie emisă în acord cu ceilalți episcopi care își exercită ministerul pastoral în același teritoriu. Această colaborare este necesară pentru a asigura o legislație coerentă și coordonată.

Prin urmare, nu ne confruntăm în mod necesar cu un examen efectiv, cu emoțiile naturale și inerente pe care un astfel de demers le poate provoca, ci mai degrabă ne aflăm în fața unui proces de verificare prin care mirii se dovedesc a fi informați asupra drepturilor și obligațiilor care decurg din căsătorie, a fi conștienți de acest lucru și, de asemenea, a fi capabili și pregătiți să își asume acest nou statut. Dacă, în urma acestor investigații, nu se ajunge, după cum s-a menționat mai sus, la certitudinea morală referitoare la celebrarea validă și licită a căsătoriei, parohului îi rămâne la dispoziție posibilitatea de a refuza admiterea la căsătorie sau, în alternativă, de a sesiza autoritatea superioară. Cu toate acestea, pregătirea înainte de căsătorie trebuie să fie realizată cu o foarte mare responsabilitate, această sarcină fiind de fapt o obligație canonică în mod repetat amintită în formularea canoanelor referitoare la această chestiune: obligația păstorilor sufletelor de a se îngriji de pregătirea anterioară căsătoriei (can. 783); obligația pe care o au aceiași păstori de a exclude orice posibilitate de celebrare invalidă (can. 785 § 1); obligația credincioșilor de a revela orice impedimente de căsătorie.

Cu toate acestea, tocmai datorită dimensiunii mântuitoare spre care se deschide orice membru al Bisericii, această obligație depășește realitatea strict canonică și devine o obligație morală și de conștiință.

Concluzii

Căsătoria care este celebrată „în Cristos și în Biserică” nu este doar o simplă referire religioasă la prezența lui Dumnezeu într-un act important al începutului vieții de cuplu, ci se bazează pe alegerea liberă

și conștientă de a face din propria realitate conjugală și de familie imaginea vie – un sacrament – a dragostei cu care Dumnezeu îl iubește pe fiecare om. Celebrarea căsătoriei în Biserică este o alegere care are sens numai în contextul credinței personale și al participării active la viața Bisericii. Construirea unei familii – o mică biserică domestică – bazate pe căsătorie necesită un parcurs de formare care angajează cuplurile să construiască împreună un proiect creștin: dragostea lor din viața de zi cu zi e chemată să devină o mărturie concretă a iubirii lui Dumnezeu, un angajament creștin permanent și, prin urmare, un dar și o bogăție pentru comunitate.

Ca sacrament, căsătoria creștină este o alegere a radicalismului evanghelic; a duce o viață creștină bazată pe principiile evanghelice necesită o pregătire care nu constă doar într-un act formal care vizează obținerea unui *atestat birocratic*, ci trebuie să fie o experiență semnificativă care ajută cuplul să-și verifice și să-și construiască propriul proiect de familie creștină. Viața de familie este, de asemenea, o experiență a Bisericii, deoarece acest drum este parcurs împreună cu alte cupluri într-un context de dialog, de confruntare și de creștere comună. Traseul pregătirii pentru căsătorie nu este, așadar, un simplu traseu formativ, ci, inserat în dimensiunea mântuitoare a lui Cristos, dobândește un nou chip capabil să promoveze întâlnirea cuplurilor cu Biserica, fiind astfel introduse în experiența credinței, a rugăciunii, a carității și a angajamentului în comunitatea creștină.

Această pregătire nu poate avea loc decât în contextul concret al unei comunități creștine care mărturisește credința, o celebrează în cult, o exprimă în viață. Aceasta provoacă responsabilitatea întregii comunități creștine, în diferitele ei articulații și expresii: de la preoți la laici, de la familiile deja formate la noile cupluri. La fel, și îndeosebi în zilele noastre, această pregătire se prezintă ca un moment important al întregii pastorale prematrimoniale; ea nu epuizează întreaga grijă pastorală a cuplurilor angajate la căsătorie, dar reprezintă un moment important, un aspect care nu poate fi trecut cu vederea.

Pentru a obține o pregătire bună a căsătoriei nu este suficientă doar o cunoaștere teoretică a disciplinei ecleziale, dar este nevoie de oameni cu competență specifică și pregătiți în mod adecvat pentru acest serviciu, într-o sinergie potrivită între preoți și cuplurile căsătorite. În acest spirit, se simte nevoia unui „nou catehumenat” al căsătoriei ca o realitate care să se opună creșterii numărului de celebrări lipsite de validitate.

E cunoscut faptul că mulți catolici, în contextul socio-cultural al timpului nostru, sunt influențați de un mod de viață contrar exigențelor credinței și moralei. Practica căsătoriei civile, a căsătoriei de probă, a conviețuirii libere, ridică în mod constant provocări complexe acțiunii pastorale, la care Magisteriul Bisericii a oferit întotdeauna răspunsuri adecvate (cf. *Familiaris Consortio* 79-84). Această situație și întrebările pe care ea le ridică sunt prezente în disciplina canonică pe care am încercat să o evocăm în acest studiu.

Az 1918-as Pittsburghi egyezmény jelentősége a csehszlovák állam megalakulásában

BOHÁCS BÉLA¹

Abstract: *The Significance of the Pittsburgh Agreement of 1918 in the Formation of the Czechoslovak State.* This year is marked with the 100th anniversary of unification of some Slovak territories with the Kingdom of Romania and the 100th anniversary of the founding of a common state of Czechs and Slovaks. The Pittsburgh Agreement, signed in the United States by the representatives of both nations laid foundation of the future Czechoslovakia. This paper aims to introduce this significant event. The paper also outlines the history of Prešov Greek Catholic Eparchy, which celebrates the 200th anniversary of its establishment.

Keywords: state, agreement, politics, Eparchy, Greek Catholics.

A 2018.-as év a világnak, Európának és Európa több országának is jelentős évfordulónak az éve: véget ért az első világháború, ami jó hír volt a világ és Európa részére. Az egyes országok közé is tartozik egynéhány, amelyek a Habszburg monarchia szétesése után alakultak.² A jelenlegi konferencia pedig a szintén egy ilyen jeles eseménynek az emlékére lett rendezve, ami vendéglátóinknak fontos történelmük folyamán. Egy eseményt sem lehet csak önmagában vizsgálni vagy értékelni, mert az események párhuzamosan is történnek még ha abban az időben nem is tudtak róla, vagy nem voltak összefüggéseik és abban az időben nem is voltak azonnal kölcsönös hatással egymásra.

¹ *Greek-Catholic Theological Faculty (Prešov – Slovakia).*

² PEKAŘ, J.: *Dějiny československé.* Praha: Agentura tip Š Akropolis, 1991, p. 231. ISBN 80-900354-2-6. 247 p.

Többnyire, minden eseménynek megvolt a saját előzetes története is. Így volt ez a Pittsburgi egyezmény esetében is. A legtávolabbi története a 19-ik század kivándorlása volt az akkori Felső Magyarország a mostani Szlovákia területéről. A becslések szerint kb. fél millió kivándorló volt az Amerikai Egyesült Államok területén. Ez a folyamat a Habsburg monarchia cseh területeiről is kivándorlásra készítette a rászorultakat.

Az új környezetben a kivándoroltak találkoztak a számukra teljesen újak számító politikai és identitás eszményeivel, amelyikék az "óhazában" hiányoltak.

Úgy a szlovákok mint a csehek Amerikában több különféle társulatokat hoztak létre. Ezek a társulatok a cseh részről a Cseh Nemzeti Egyesület-ben hoztak létre egy reprezentációs szervezetet a szlovák társulatok pedig a Szlovák liga néven reprezentáltak. Ez a két szervezet lett a továbbiakban megalakuló közös, független és önálló csehszlovák állam képviselője úgy Amerikában mint Európában.³

A Clevelendi cseh-szlovák megegyezés

Az európai események hatására a két szervezet kezdeményezésére létrejött Egyesült Államok-beli Cleveland-ben a jövődöbéli közös cseh-szlovák állam alapelveire vonatkozó megegyezés, amit a történelem a Clevelendi megegyezés néven ismer. A megegyezés szövegét a Cseh Nemzeti Egyesület dolgozta ki. A szöveg fogalmazását az Egyesület titkára Jozef Tvrzicky dolgozta ki. A két egyesület a megegyezést 1915. október 22.-23.-án tárgyalta meg és fogadta el. Az államok szabadságát és önállóságát a kidolgozott öt pontos „Program” alapján kell megvalósítani.

A Program pontjai:

1. A cseh és a szlovák állam teljes önállósága.
2. A cseh és szlovák nemzet egyesülése a federatív állam formájában valósul meg, Szlovákia teljes nemzeti autonómiájával, saját

³ PEKAŘ, J.: *Dějiny československé*. Praha : Agentura tip Š Akropolis, 1991, pp. 210-211.

törvényhozással (parlamentel), saját állami vezetéssel, teljes kulturális szabadsággal, tehát a szlovák nyelv (szabad) korlátozatlan használatával, saját költségvetéssel és politikai (správou).

3.Választói jog: általános, titkos- nem nyilvános- egyenes (priame).

4. A kormányzás formája: személyi únió az állam demokratikus rendszerében, hasonlóan mint Angliában.

5. Ezek a pontok alkotják az előzetes megegyezés alapját, amelyeket még lehet bővíteni és tartalmilag szélesíteni de mindkét fél beleegyezésével. A Cseh Nemzeti Egyesület fentartja magának az esetleges változtatás jogát, amely jog megilleti a Szlovák Ligát is.

A bemutatott programhoz hozzátartoznak még az úgynevezett „Szervezési pontok,” amelyek rövid és hosszú távra is nyolc pontban határozzák meg a megegyezés kivitelezését.⁴

Aláírások a Cseh Nemzeti Egyesület részéről:

Dr.Ludovít Fischer – elnök

Jozef Tvrzicky Kramer – titkár

Aláírások Szlovák Liga részéről:

Albert Mamatek – elnök

Ivan Daxner – titkár

A Clevlendi megegyezést azért volt szükségünk ismertetni, mert ebből született az idén kerek századik születésnapját ünneplő.

Pitsburgi egyezmény

A Pitsburgban megkötött cseh- szlovák egyezmény. 1918.május 30-án.

A szlovák és cseh amerikai szervezeteknek az előljároi, Szlovák Liga, Cseh Nemzeti Egyesület és a Cseh Katolikusok Szövetsége.

⁴ ŠVORC, P.: *Zrod republiky*. Košice : Slovo, a. s. 1991, pp. 31-34. ISBN80-85208-8. 135 p.

A Csehszlovák Nemzeti Tanács elnöke jelenlétében megtárgyalták az eddigi csehszlovák ügyben tett nyilatkozatokat és következőkben egyeztek meg:

1. Jóváhagyjuk azt a politikai programot, amelyel a csehek és a szlovákok egy közös államba akarnak egyesülni.

2. Szlovákiának saját hivatali rendszere lesz, saját parlamentje és saját bíróságai.

3. Az iskolákban, hivatalokban és a nyilvánosságon a hivatalos a szlovák nyelv lesz.

4. A csehszlovák állam demokratikus köztársaság lesz.

5. Az Egyesült Államokban élő csehek és szlovákok együttműködése közös megegyezés alapjá aszerint lesz módosítva, amennyire a helyzet megkívánja.

6. A közös csehszlovák állam berendezkedéséről szóló aprólékos intézkedéseket a szabad csehek és szlovákok jogos képviselőire hagyjuk.⁵

A szlovák nemzet deklarációja

Elhangzott 1918. november 30-án, Turócszentmártonban.

A találkozón résztvett minden politikai párt, amelyek a Nemzeti tanácsban voltak egyesítve. A Nemzeti tanács kijelentette:

1. a szlovák nemzet nevében csak a Nemzeti tanács reprezentál és tárgyal, ebben nem helyettesítheti más kormány vagy más nemzeti tanács.

2. A szlovák nemzet nevében nem cselekedhetnek az úgynevezet képviselő testületek, mert csak nagyon szűk választó körük van, ezért csak nagyon kevés polgárt képviselnek.

3. Alkalmatlanok erre azok a népi csoportulások is, amelyek saját döntéseiket csak valamilyen külső nyomás alatt teszik meg.

⁵ ŠVORC, P.: *Zrod republiky*. Košice : Slovo, a. s. 1991, pp. 81-85.

4. Csak Szlovák nemzeti tanács hivatalos képviselője Szlovákiának.
Aláírva: Karol Medvecký – titkár Matúš Dula SZNT elnöke.

A SZNT-nak szinte azonnal megalakulása után jókívánságait fejezte ki a MNT, elnöke, gróf Károlyi Mihály aláírásával.⁶

⁶ ŠVORC, P.: *Zrod republiky*. Košice : Slovo, a. s. 1991, pp. 105-109.

Identități colective și unitate în procesul globalizării

ALEXANDRU BUZALIC¹

Abstract: *Collective Identities and Unity in the Process of Globalization.* One of the most important processes of integration into reality is self-identification as a person and gaining a group identity, processes that take **different shapes over the history of humanity existence.** The formation of state entities was always preceded by a process of creating a social identity that manifests itself through the spiritual life materialized in culture and religion. These processes have led to the birth of medieval states, then to the shaping of modern Europe, necessary to the deconstructions and reconstructions in the inter-war time. These processes are also visible today during the cultural globalization. What we need is a critical approach of unity in diversity that characterizes humanity in history and that will shape the future evolution of humanity.

Cuvinte cheie: Biserică, credință, entități statale, globalizare, identitate, națiune, religie.

Keywords: Church, faith, state entities, globalisation, identity, nation, religion.

Introducere

În urmă cu 100 de ani, se destrăma Imperiul multinațional Austro-Ungar și se formau statele naționale din Europa Centrală și de Est. În acest proces de ontogeneză a instituțiilor statale, un rol important l-a avut valorificarea identității naționale. Ideea unității pe criterii identitare naționale se înfiripa la jumătatea sec. XIX și devenea realitate în jocul politicii europene după terminarea Primului Război Mondial.

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea.

Anul 1918 este un moment dintr-o istorie locală, o clipă din istoria omenirii. Istoria segregărilor și destrămurilor este un proces permanent al coagulării și restructurării formelor de organizare statală sau administrativ-politică, marcat de momente de tensiune sau de glorie, trecând prin schimbări/transformări ale țesutului social-cultural într-o continuitate care coboară în timp până la prima colonizare a unui teritoriu de către *homo sapiens*.

După acest moment astral, România Mare trece prin perioada de efervescentă a culturii interbelice, în anul 1940, la numai 22 de ani de la Unire, se trasează noi frontiere, urmează al Doilea Război Mondial, apoi anul 1945 și intrarea în zona de influență sovietică, anul 1948, 1 decembrie – la numai 30 de ani de la Unire – scoaterea în afara legii a Bisericii Române Unite care a contribuit în mod esențial la păstrarea conștiinței naționale în contextul multicultural al Transilvaniei și teritoriilor de Vest și persecuțiile îndreptate împotriva elitelor intelectuale în numele altor criterii de unitate și aliniere la ordinea mondială dictată de „cortina de fier”.

Decembrie 1989 – ieșirea din catacombe a greco-catolicilor, frământările ruperii de o „lume veche” prin manifestarea libertății, dar și a „mineriadelor”, apariția unor noi dezbateri privind dreptul la proprietate, retrocedări, dreptul la memorie și valori morale în contextul lipsei unui proces moral făcut profitorilor regimului comunist, torționarilor și securității ca poliție politică. Este și începutul tranziției de la economia naționalizată, centralizată, spre o economie de piață cu apariția noilor îmbogățiți și intrarea în dinamismul liberalismului de consum cadentat de alte tipuri de crize și transformări care însoțesc procesul mondializării economice și globalizării culturale...

Azi, cultura secularizată și desacralizată de tip european se confruntă cu alte identități specifice migranților din alte ambiente geoculturale care păstrează simțul sacralului. Se observă în spațiul european emergența pulsionilor disoluției de tip *tanathos* care tind spre ștergerea identităților tradiționale (etnice, naționale, cultural-religioase, de sex și comportament sexual, cutume și corp legislativ etc.) și, în

opoziție, mecanismele de apărare prin izolare, de tip naționalist, care promovează închistarea într-un cocon fantasmatic care să prezeve o lume imobilă, peste care să nu treacă valurile istoriei.

În toate aceste momente care construiesc istoria, se manifestă forțe nevăzute care canalizează acțiunile tuturor în anumite direcții, adevărate pulsuni psihosociale care marchează clipe de glorie sau minute întunecate din trecerea timpului.

Omul este ființă socială. Individul trăiește „împreună”, fiind ceea ce Heidegger definea prin *Miteinandersein*, o relaționare transformantă a omului închis în sfera sa cognitivă care-l definește și îl determină ca „individ” și se manifestă ca un *Mitsein* – „a fi împreună” care îl obligă la experiența intersubiectivității².

Orice entitate socială are nevoie de un liant care transformă o multitudine de indivizi, cu conștiința unicității și integrității personale, într-un organism social, funcțional, o metaconstrucție capabilă de reacții unitare și de autodefinire printr-o sumă de valori și elemente comune care îl definește ca atare și, în același timp, devine fundamentul alterității. Liantul care asigură unitatea este identitatea. Aceași identitate asigură, în același timp, alteritatea. Identitatea poate fi folosită în scopul separării sau unirii.

Termenul „identitate” definește un proces dinamic, complex, necesar în procesul ontogenezei psihismului fiecărui individ care dobândește conștiința de sine și este capabil de a da răspuns la întrebarea „cine sunt”. Identitatea privește identificarea și diferențierea individului față „celălalt” și implicit conduce spre afilierea la un *pattern* psihosocial, împărtășește aceeași concepție despre lume și se implică activ conform valorilor comune pe care le promovează un grup identitar. Distingem astfel o identitate biologică, o identitate psihosexuală, o identitate psihic-psihologică, o identitate de grup, o identitate socială³, la care se adaugă

² cf. Martin HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Gallimard, Paris 1986, p. 123.

³ Cf. Pavol DANCAK, *Family and Church in the Liquid World*, în „Familia creștină. Fundamente antropologice, iubire și sexualitate în celibate și căsătorie”, ebook, Presa Universitară Clujeană, p. 102.

metaidentitățile prin care individul se recunoaște și își asumă un sistem de valori specific, dintre care cele mai importante vor fi date de religie.

Ființă socială, omul ca individ este condiționat apriori de ambientul social în care trăiesc părinții: are trăsături genetice specifice etniei sale, învață limba sa maternă și astfel omologhează lumea în limba vernaculară care îi modelează – prin structurile gramaticale specifice – modul de analiză și exprimare specifice gândirii sale; va fi îngrijit de părinți, se va hrăni după tradiția culinară care-i va cizela gusturile, se va îmbrăca conform cutumelor specifice culturii respective care devine – prin introspecție⁴ – parte integrantă a ființării sale specifice. De aici identificarea culturală primară care se construiește pe unitatea lingvistică și a cutumelor care devin „tradiție” și nuanțează reacțiile psihosociale, exprimarea sentimentelor, arta populară, muzica, dansul, modul de a percepe misterele vieții, iubirii, morții...

În acest ambient sociocultural, individul se integrează treptat, prin etape, în societate, de la aspectul integrării social-economice până la afilierea la valori universale care marchează eficient reacțiile comportamentale și canalizează eforturile în direcții de acțiune unitare.

Identitate spirituală și identitate confesională

Unul dintre factorii determinanți în îmbrățișarea unei identități de grup îl reprezintă spiritualitatea și organizarea social-administrativă a religiei, respectiv, în cazul Europei creștine, Biserica. În spațiile multiculturale și pluriconfesionale tradiționale, apartenența etnică și afilierea eclezială coincid la nivelul identificării de grup, de exemplu, pentru spațiul Ardealului prin „Biserica unghurească” sunt numite Biserica Romano-Catolică sau Reformată, în timp ce prin „Biserica

⁴ Concept psihanalitic în strânsă legătură cu procesul de „identificare”, antitetic față de „proiecție”, reprezintă acceptarea și apropierea elementelor exterioare „egoului” în sfera „superegoului”, procesul prin care cultura modelează reacțiile comportamentale ale fiecărui individ; „subiectul trece, într-un mod fantasmatic, de la „afară” spre „înăuntru” obiecte și calitățile inerente ale acestor obiecte.” J. LAPLANCHE, J.B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1997, art. *Introjection*, p. 209.

românească” se face referință la ortodocși sau greco-catolici, în timp ce în Bucovina romano-catolicii „țin” de „Biserica nemțească” sau „polonă”, „Biserica Greco-Catolică” este „Biserica ucraineană” în timp ce „Biserica ortodoxă” este „Biserica română” etc. De asemenea, tensiunile dintre irlandezi și englezi sunt prezentate în mod simplificat ca un conflict între catolici și anglicani or, în practică, nu avem de-a face cu niciun conflict religios direct... În situațiile de mai sus se observă faptul că la nivelul vieții cotidiene identitatea eclezial-confesională și cea etnoculturală se confundă pur și simplu datorită afilierii grupurilor respective la o anumită Biserică, de un anumit rit, spiritualitatea oferind un reper identitar stabil, legat de valorile transcendente și transistorice ale spiritului.

În hermeneutica actului intențional uman, un rol important îl joacă înțelegerea spiritualității. Cultura reprezintă învelișul spiritual al omenirii manifest într-o formă materializată care permite transpunerea vieții psihice/spirituale ale individului creator sau trăitor al experiențelor spirituale într-un limbaj perceptibil pe cale empirică și intersubiectiv transmisibil dacă „celălalt” are cheia interpretativă care-i permite „citirea” mesajului creatorului de cultură. Complexitatea manifestării omului ca individ este dată tocmai de acest aspect al structurii sale ontologice: omul este o entitate materialospirituală, biologică și în același timp pneumatologică. Însă comunicarea dintre ceea ce este spiritual/intelectual și ceea ce este materializat trece prin limbajul simbolic ancorat în arhetipuri ancestrale care coboară în timp până la experiența primordială a omologării lumii de către om⁵.

⁵ Din punct de vedere teologic, acest act primordial este descris în textul biblic al *Genezei* care surprinde momentul în care creația devine „cosmos”, o lume pe măsura omului care o percepe și o definește ca atare prin noțiuni universal prezente în întreaga omenire: „Și Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam. Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice” (*Geneză 2, 19-20*).

Orice omologare teritorială, a unui anumit tip de ființare, a unui model ancestral care joacă un rol normativ într-un anumit ambient cultural⁶. Aceasta este făcută printr-un act sacru care asigură esențialitatea și imuabilitatea legăturii cu realitățile transcendente și transistorice, cuprinde în sine – printr-un limbaj simbolic – o interpretare metafizică a lumii, de aceea dobândește un grad de universalitate și se regăsește camuflată în cultura și spiritualitatea omenirii în ciuda evoluției învelișului categorial și al simbolurilor și convențiilor la modă într-un anumit moment istoric. Omologarea lumii este cuantificată în limbajul specific religiei și ca atare asigură aspectul funcțional-integrativ al individului în mediul natural și social care-l înconjoară.

Orice religie se articulează în jurul unei doctrine, în jurul moralei, al cultului religios și generează structura instituțional-administrativă reprezentativă în planul societății, în cazul creștinismului, Biserica.

Doctrina religioasă oferă individului „cunoașterea” lumii așa cum este aceasta interpretată într-un anumit spațiu cultural. Prin conținutul doctinar, omul își asumă o viziune despre Dumnezeu, își construiește o concepție cosmologică în care integrează răspunsurile privitoare la creație, își consolidează o concepție antropologică și soteriologică, acceptă sensul istoriei prin eshatologie. Limbajul doctinar se bazează pe expresii simbolice și pe un limbaj specific care codifică adevărate interpretări metafizice și experiențe cognitive în spatele cărora se află realitatea lumii așa cum este aceasta trăită de om.

Însă, alături de elementele cosmologice religioase și de antropologia spirituală prezente în doctrină, omul beneficiază de progresul cunoașterii științifice cu care se confruntă, în cele din urmă, „concepția despre lume” pe care și-o construiește fiecare individ, fiind rezultatul adecvării dintre elementele fiecărei surse ale cunoașterii, în

⁶ Cf. Doina RUȘTI, *Dicționar de simboluri din opera lui Mircea Eliade*, Editura Vremea, 2005, art. „arhetip”, p. 28.

proportii diferite. Însă sensul ființării depășește competențele cunoașterii empirice, singurul răspuns posibil ținând de eshatologia care integrează trecerea individului prin istorie și destinul lumii într-o explicație coerentă, necesară omului, fără de care propria viață ar fi marcată de haos și de absurd.

Dacă prin doctrină omul „știe” care este scopul existenței sale, morala este aspectul cognitiv-comportamental, un ghid practic care arată calea concretă ce ajunge la finalitatea prezentată de doctrină și asumată printr-o concepție despre lume. Morala impune un comportament adecvat față de valorile religioase promovate, devine un reper stabil, transistoric, care depășește legile civile și cutumele aflate într-o continuă schimbare-transformare.

Doctrina și morala asumate de omul religios impun manifestarea exterioară a credinței prin acte care generează cultul religios. Gesturile rituale sunt expresia actului spiritual (rugăciune, gest simbolic, reprezentare etc.) făcut de om, trup și suflet, în ambientul cultural în care își desfășoară existența istorică. Este evident că limba vorbită și/sau limba liturgică, muzica tradițională și/sau muzica sacră, specificul cultural propriu vor nuanța din plin cultul religios. În relație cu Dumnezeu, omul se exprimă prin ceea ce este el mai autentic, în intimitatea sa, prin ceea ce este specific unui spațiu cultural înrădăcinat în trecutul înaintașilor până la timpul omologării aceluia teritoriu, momentul fondator al nucleului legendar al unei populații prin prima „vatră” a unei așezări.

Însă, la nivelul metaidentității, cel mai vizibil aspect rămâne organizarea socială în cadrul căreia se manifestă o religie. Există o dublă interferență, religia modelând socialul – societatea structurând instituțiile religioase. Pentru Europa, raportul dintre creștinism și evoluția socială este reflectat de Biserică.

Biserica este o realitate divinoumană, spirituală și materială, văzută și nevăzută, care încorporează totalitatea celorbotezați într-un

corp eclezial care evoluează în istorie. Observăm o evoluție istorică a concepției pe care o are Biserica despre sine, respectiv concepția ecleziologică, ce exprimă implicit modul în care se conturează și se concretizează identitățile colective în cadrul culturii europene. Prin religie, în general, și prin Biserică, în particular, omul își manifestă simbolic, dar și eficient, propria identitate raportându-se la grup, societate, națiune sau la întreaga umanitate, găsim în Dumnezeu reperul transcendent eficient al ființării istorice, specifice omului.

În Biserica primară, creștinii trăiau misterul unității spirituale. În această perioadă, Biserica se autodefinește prin „misterul unității” pe care comunitățile le trăiesc în plan spiritual, conturându-se în plan conceptual catolicitatea-universalitatea prin depășirea limitelor unui iudeocreștinism etnicist și acceptarea planului lui Dumnezeu de mântuire a tuturor neamurilor, unitatea de credință și botezul devenind elementele centrale ale unei *metaidentități* universal-integratoare în acest mister : *Căci, câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat. Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Isus. Iar dacă voi sunteți ai lui Hristos, sunteți deci urmașii lui Avraam, moștenitori după făgăduință* (Galateni 3, 27-29).

Începând cu epoca constantiniană, concepția ecleziologică evoluează în direcția instituționalizării Bisericii. Dobândind libertatea în urma edictului de la Milano (313 d.H.), comunitățile creștine sunt obligate să se organizeze ca parteneri de dialog cu autoritățile statale, să-și asume nu numai o grijă pastorală, ci și o responsabilitate administrativ-juridică în numele credincioșilor arondați unui teritoriu concret. Biserica devine în mod vizibil „o Biserică a Bisericilor”, o metastructură socială ce reunește toate Bisericile locale/particulare răspândite pe continente diferite și care se exprimă conform unui *patrimoniu* specific.

Apar astfel riturile Bisericii. „Ritul este patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, diferențiat prin cultura și împrejurările istorice ale popoarelor, care se exprimă printr-un mod de trăire a credinței ce este specific fiecărei Biserici *sui iuris*.⁷ Riturile despre care este vorba în Cod sunt, dacă nu cumva rezultă altfel, acelea care își au originea în tradițiile Alexandrină, Antiohiană, Armeană, Caldeeană și Constantinopolitană.”⁸

În scurt timp, viața spirituală a unui popor avea să fie vizibilă prin evoluția instituțiilor ecleziale, Bisericile locale exprimându-se în limba poporului, conform sensibilității și trăirilor estetice specifice locului, altfel spus arta populară, tradițiile vernaculare, cântecul și arhitectura, toate acestea vor conferi o nuanțare ce exprimă identitatea, alteritatea unui grup în raport cu altul, în conștiința integrării într-o metaidentitate unificatoare a Bisericii universale. Tot o consecință a delimitării competențelor teritoriale este și stabilirea „ordinii precedentei” între eparhii și structurile ierarhice: Episcopi, Arhiepiscopi, Mitropoliți, Patriarhi, în sec. IV-V configurându-se principalele Biserici patriarhale, *sui iuris*, centrele de difuziune a principalelor rituri (și familii liturgice) amintite mai sus.

În epoca medievală, instituțiile ecleziale au îmbrăcat forma socială, exterioară, a structurilor statale ale timpului, regândindu-se pe sine în categoriile „regatului” și ale semnului vizibil al prezenței lui Dumnezeu în lume. În Răsărit, interiorul bisericilor devine un univers simbolic care ne introduce în mod iconic în realitatea lumii văzute și nevăzute, o lume care are un sens și conferă o speranță și optimismul triumfului binelui. În Apus, reformele gregoriene din sec. XI stabileau modelul coabitării lumii seculare și lumii spirituale prin „doctrina celor două spade”, cele două aspecte ale guvernării – autoritatea civilă și

⁷ Biserici de drept propriu care au propria formă specifică de manifestare, conform unei tradiții legitime unui anumit ambient geocultural în care Cuvântul lui Dumnezeu a fost înculturat.

⁸ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Can. 28 – §§ 1, 2.

autoritatea lui Dumnezeu, Stăpânul istoriei – fiind încrucișate, regalitatea medievală fiind în subordinea autorității Providenței divine.

Începuturile Epocii moderne aveau să aducă cele mai importante schimbări asupra conștiinței ecleziale și a identității. Cauzele au fost multiple: apariția monarhiilor constituționale puneau conducerea politică în fața pluralismului tuturor cetățenilor dintr-un teritoriu, modelul medieval *cuius regio eius religio* nemaifiind viabil, apoi scindarea creștinismului apusean între catolicism și Biserica Reformei conducea la consolidarea „identităților” de grup. Apartenența la Biserica creștină nu mai era un factor identitar funcțional, de aceea se accentuează „confesionalizarea” instituțiilor ecleziale, creștinismul exprimându-se de acum înainte nu prin riturile de origine apostolică, ci prin *confessio*.

Europa de Vest este marcată de conflicte armate care își caută autoritatea transistorică, revendicându-și o anumită confesiune, de unde și aspectul de „războaie religioase”, în timp ce Europa Centrală și de Est devine un laborator viu al formării spațiilor multiculturale și pluriconfesionale. Bisericile de rit greco-constantinopolitan din aceste teritorii se identifică inițial prin „legea strămoșească” sau „credința rusă”, altfel spus prin conștiința apartenenței poporului la un rit liturgic, cu un calendar și o serie de cutume care normează viața socială, economică, culturală și spirituală a comunității.

Consolidarea identităților de grup pe criterii confesionale conducea inevitabil spre exprimarea „conștiinței naționale”. Aceasta implică o identificare cu o națiune care are un trecut istoric și o cultură specifică nuanțată diferit față de celelalte culturi învecinate spațial și cu trăsături generale comune (cum este cazul rădăcinilor creștine ale culturii europene, indiferent de nuanțele ei). Este și o implicare în virtutea unor valori asumate care converg spre promovarea unității și afirmarea de „sine” într-o „metastructură” identitară ideatică, însă reală/non-virtuală.

Identitate și globalizare

Un popor (o populație specifică) de o anumită cultură și spiritualitate ocupă, în general, un teritoriu geografic în care se manifestă generând un spațiu geocultural. O realitate complexă, cu influențe culturale la frontierele care sunt de fapt teritorii de contact și difuziune, aceste spații sunt marcate de identitatea colectivă care unește și permite conviețuirea în diversitate, dar și de identitatea alterității care permite păstrarea „ființei naționale”.

În perioada medievală, unitatea statală se bazează pe vasalitate și jocuri de putere, însă europenii au conștiința apartenenței la o unică „societas christiana” care a permis canalizarea eforturilor – în ciuda divergențelor de interese individuale – spre fenomenul cruciadelor, o încercare de eliberare a teritoriilor care intrau treptat în sfera de influență a islamului.

Epoca modernă, după cum am amintit deja, aduce cu sine „confesionalizarea” Bisericii și delimitarea administrativă clară a competențelor și autorității asupra propriilor credincioși, fapt care conduce inevitabil la întărirea „conștiinței de grup”, la exacerbarea alterității, necesară salvagărdării entităților ecleziale instituționale. În contextul confesionalizării creștinismului, un rol determinant îl are legislația civilă care caută să normeze unitatea politică în pluralismul confesional și uneori etnic astfel încât să se armonizeze conviețuirea de tip „unitate în diversitate”.

Uzura mecanismelor socioregulatoare din interiorul entităților statale multinaționale începând cu sfârșitul sec. XVIII, sec. XIX conducea inevitabil spre evenimentele de început de secol XX și identificarea negativă, prin izolarea față de „celălalt”, a „națiunii”. Istoria europeană ne arată că aceste procese de coagulare identitar-statală nu este lipsită de conflicte, un rol important jucându-l personaje carismatice și contextele politicomilitare ale timpului, ajungându-se la unificarea

Germaniei sau Italiei, după Primul Război Mondial apărând statele naționale din Europa Centrală și de Est. Statul național se bazează pe națiune, adică pe o „comunitate stabilă de oameni, istoricește constituită ca stat, apărută pe baza unității de limbă, de teritoriu, de viață economică și de factură psihică, care se manifestă în particularități specifice ale culturii naționale și în conștiința originii și a sorții comune.”⁹

În analiză trebuie ținut cont de diferența dintre „națiune culturală” definită prin unitate etnică, lingvistică și de exprimare a valorilor și „națiunea politică” ce se bazează pe unitatea drepturilor și libertăților politice, materializate prin statele moderne, începând cu Revoluția franceză din 1789 și prima declarație a drepturilor omului.

În context cultural, „Biserica națională” devine un semn identitar al unității unui popor definit ca „națiune”. Este rezultatul unei istorii și cuantifică modul concret în care credința a dat roade într-un spațiu geocultural într-o continuitate funcțională. A aparține unei „Biserici naționale” înseamnă garanția și reperul transcendent al apartenenței la o metaidentitate de grup. A te revendica de la o spiritualitate originară înseamnă „a fi” o parte din spiritul acelei realități care subzistă „astăzi” într-o continuitate intergenerațională.

Așadar, metaidentitatea de „grup național” care poate genera o structură statală se bazează pe asumarea unui trecut istoric comun care legitimează „rădăcinile” adânc prezente într-un spațiu geografic, se bazează pe o limbă majoritară devenită „oficială”, pe nuanțele particulare și trăsăturile etnopsihologice general-specifice unei etnii, relațiile economice și specificul cultural contribuind în mod esențial la strângerea legăturilor dintre diferitele regiuni. Trasarea unor teritorii statale conduce și mai mult la accentuarea identității în mod negativ-

⁹ *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Editura Univers Enciclopedic, 1998, art. „națiune”.

izolaționist, statul național identificând, în mod ideal, un popor-națiune cu o entitate politică care îl reprezintă.

Identitate – metaidentitate – globalizare

Însă realitatea concretă este diferită și mult mai complicată decât fundamentările ideatizate și algoritmizate. Orice modelizare reduționistă oferă numai o viziune grosieră deoarece individul, prin psihismul său și dinamismul vieții spirituale este deja, în sine, un univers, cu atât mai mult țesutul social – chiar marcat de aceleași pulsioni devenite psihosociale – conferă o complexitate bazată pe elemente ce nu pot fi cuantificate ca dat pozitiv. Hermeneutica devine *metapsihanaliză*.¹⁰

Statul este o entitate politică ce se bazează pe un drept internațional și, în același timp, din punct de vedere istoric, este rezultatul unei geopolitici care influențează evenimentele la un moment dat. Trasarea frontierelor este întotdeauna convențională și lasă în afara „statului național” o parte a reprezentanților unei națiuni, deoarece națiunea ca atare este o entitate etnicolingvistică, culturală și spirituală care difuzează dincolo de barierele stabilite la „masa verde”. De aici și conflictele înghețate, dar și tensiunile care se întrezăresc prin reconfigurarea structurii etnice a Europei ca urmare a valurilor migratorii care se accentuează pe fondul globalizării conflictelor politicomilitare, exploziilor demografice din anumite teritorii sau a evoluției nefavorabile a climei. Dinamismul evoluției culturii și civilizației contemporane, în epoca globalizării, aduce noi provocări achizițiilor cultural-spiritual identitare și va forța statele naționale să-și

¹⁰ Hermeneutica totală eliadiană, prin analiza omului ca simbol viu, conduce la redescoperirea importanței limbajului universal, nonverbal, al arhetipurilor manifeste sau „fosilizate” în tradițiile culturale și religioase ale omenirii. Mircea Eliade considera că printr-un demers hermeneutic de acest tip – o tehnică spiritual și nu un demers pozitiv – „se clarifică conținutul teoretic al simbolurilor și arhetipurilor, devine transparent și coerent ceea ce este aluziv, criptic sau fragmentar”. Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Editions Gallimard, Paris, 2004, pp. 48-49.

regândească discursul identitar astfel încât să fie viabil și în contextul lumii de mâine.

Religia, indisolubil legată de fenomenul uman și de constituția ontologică a omului – *homo religiosus*, începe să fie redescoperită de societatea occidentală în criză tocmai prin confruntarea cu oameni aparținând unor culturi clădite pe valorile „forte” ale unui mesaj în continuitate de la începuturile emergenței omului într-o istorie care are un sens tocmai prin umanizare și perceperea sacrului. Aceași religie este și principalul element identitar ce joacă un rol crucial mai ales în momentele de stres generate de migrație, dezrădăcinare și aculturație. Andrei Marga spunea că: *a face din religie astăzi – în epoca expansiunii fără precedent a științei, a înmulțirii fără egal a perspectivelor filosofice, a celor mai îndrăznețe inițiative intelectuale, a globalizării științelor, a schimburilor, a comunicațiilor – reazemul principal poate părea un gest de aducere forțată în prezent a unei forme a vieții spirituale nu numai foarte vechi, ci și având inevitabil patina timpului. Acuzarea asincroniei religiei este la îndemâna multor oameni grăbiți, nepreveniți, neinformați, oricum prea puțin reflexivi*¹¹.

Se conturează scenariul „redescoperirii sacrului”, al „revanșei lui Dumnezeu”, al „eșecului secularizării”. Toate pornesc de la natura spirituală a culturii și de la caracterul culturogenetic al religiei. Cu toate acestea, inclusiv raportul omului cu Dumnezeu – religia – se îmbracă într-o formă de manifestare transformată de evoluția culturală a omenirii.

Unitatea funcțională a unei societăți globalizate nu se poate realiza fără recurgerea la „identitate”, în cazul suprastructurilor multietnice și pluriculturale fiind necesară valorificarea „metaidentităților” din care nu pot fi extirpate identitățile specifice (culturale, spirituale, religioase, ecleziale).

¹¹ Andrei MARGA, *Religia în era globalizării*, Editura Academiei Române, București, 2014, p. 284.

Uniunea Europeană, bazată pe un proiect economic, a ajuns la stadiul de identificare politicoadministrativă a „europenilor” de „non-europeni”, dorind o uniune pe baza drepturilor și libertăților civile comune. În mod suicidar, UE a exclus orice discurs identitar-cultural european oficial, refuzând orice referire la rădăcinile creștine ale Europei. Religiozitatea și religia este împinsă în sfera privată, ajungându-se la un conflict deschis între drepturile și libertățile acordate unor minorități împotriva sensibilității tradiționale și a dezbaterii etice care caută o fundamentare rațională sau raționalizabilă. O identitate bazată pe „comuniunea drepturilor”, nedorite în această formă de toți, devine o identitate slabă. Rămâne deschisă dezbaterea despre transgresiunile etice care vor avea consecințe peste o generație, dacă facem referire numai la experiența pedopsihiatriei în ceea ce privește suferințele copiilor și traumele aduse de un divorț, de o familie monoparentală, recompusă, de agresiuni sexuale, de formarea *patternurilor* psihosexuale și problematica homosexualității etc.

Ne aflăm și în fața proceselor de mondializare a relațiilor economice¹² și – consecință a accelerării istoriei – a globalizării culturii. Intercomunicabilitatea dintre oameni aparținând diferitelor spații geoculturale pun față în față nu numai trăsături culturale diferite, ci mai ales religii și spiritualități diferite, atât prin comunicarea la distanță datorată dezvoltării telecomunicațiilor și internetului, cât și prin libera circulație a indivizilor pe distanțe din ce în ce mai mari, grație dezvoltării mijloacelor de locomoție.

În acest context, cel mai important fenomen contemporan este fluxul migrator pe linia marilor direcții a migrațiilor istorice: axa Est – Vest și calea mediteraneană a migrațiilor pe axa Sud – Nord. În fața unei culturi europene secularizate se află noi populații cu o identitate culturală „forte”, fundamentată pe reperele spirituale. Vitalitatea religiei

¹² În sensul creșterii interdependenței dintre structurile economico-financiare transnaționale.

islamice și a religiilor Asiei (hinduismul, budismul, șintoismul, daoismul și confucianismul) se datorează așa-numitei „Renașteri” culturale a populațiilor care au acces la progresul tehnologiei moderne și la infrastructura lumii „civilizate”, însă resping valorile și instituțiile de tip occidental, valorificând propriile tradiții, legitime și ancorate în cultura locului în continuitate istorică, cu nimic mai prejos față de alte tradiții. *Afirmarea asiatică este înrădăcinată în creșterea economică, afirmarea musulmană se datorează mobilizării sociale și creșterii populației*¹³.

A apărut o linie de fractură între „neoidentitarismul” european bazat pe drepturi și reacțiile de apărare viscerale, vernaculare, a europenilor „tradiționali”, moștenitorii unei tradiții intergeneraționale care se reflectă în „spiritul” locului și în configurarea ambientului geocultural specific european. Confruntarea cu „alteritatea” declanșează procese dinamice, adaptative, pozitive, dar poate conduce și la procese de izolare în fața schimbării vizibile, în unele zone, a structurii etnice a populației majoritare care-și păstrează comportamentul psihosocial, cultural, originar, cum este cazul *Brexitului*: procedura de ieșire din Uniunea Europeană a Marii Britanii declanșate la 29 martie, 2017.

De asemenea, problema identității „metastructurii” UE trebuie să țină cont de pozițiile unor state precum Ungaria, Slovacia, Polonia vizavi de controlul emigrației ilegale și politica integrării imigranților în spațiul cultural european, bineînțeles în dinamismul schimburilor și modificărilor inevitabile.

Metaidentitatea se poate construi numai pe un element comun, universal acceptabil de toți indivizii unei metastructuri socioculturale. Dacă pentru creștinism catolicitatea Bisericii ca instrument universal de mântuire este baza acceptării unității în diversitate, în cazul contactului intercultural și pluriconfesional care se permanentizează teritorial ca urmare a fenomenului migrator, trebuie coborât până la nivelul bazal al

¹³Samuel P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Editura Antet, 2002, p. 148.

unității neamului omenesc. Acesta nu poate fi găsit decât în universalitatea omenirii și în definirea omului. Modelul antropologic al omului – *homo religiosus* și hermeneutica totală de tip eliadian, „metapsihanalică”, rămâne o soluție viabilă pe termen scurt, rămânând creștinismului misiunea sa eshatologică de a reuni umanitatea în planul metaistoric al lui Dumnezeu de a instaura „viața veacului care va veni”!

Concluzii

Care este locul națiunii în evoluția culturală viitoare? Fenomenul globalizării conduce la o mai mare mobilitate a populațiilor și la schimburi cultural-religioase intense. Este greșită viziunea unei unități generatoare a unei metaidentități care stipulează numai drepturi și libertăți politice de drept uman (arbitrare și schimbabile) la fel cum este greșită căutarea unei metaidentități spirituale bazate pe sincretismul oricărei „religii mondiale”. Unitatea spirituală este de tipul „unității în diversitate” fiind în structura ontologică a umanității. Nu se poate trece peste identitatea personală și de grup a indivizilor, chiar reuniți sub metaidentitatea integratoare, universală a apartenenței la unicul fenomen uman.

Identitatea de grup și mai ales identitatea națională rămân elemente de bază care vor asigura funcționarea socială și progresul cultural al omenirii. Un rol important îl vor juca metaidentitățile integratoare care pot conferi o identitate de tipul „unitate în diversitate” în care fiecare entitate identitară să se poată afirma în mod plener și fără știrbirea propriei demnități. La 100 de ani de la Marea Unire conceptul de „națiune” rămâne și în viitor operațional, identitatea națională fiind necesară pentru manifestarea „unității în diversitate” specifică omenirii. Globalizarea nu înseamnă uniformitate, ci dinamismul schimburilor dintre culturi vii, marcate în mod esențial și rămase ca entități viabile datorită conștiinței apartenenței la o identitate specifică. Națiunea

rămâne și în interiorul unei metastructuri globalizate. Însă toate identitățile specifice trebuie să se regăsească într-o metaidentitate care să asigure o serie de valori comune, recognoscibile și respectate de toți. Religia conferă universalitatea unui Dumnezeu creator al întregului Univers și al unei omeniri care ajunge de-a lungul istoriei la un pluralism al credințelor religioase. Omul are o poziție unică în cosmos, de aceea întoarcerea spre un nou umanism care să readucă în discuție sacralitatea vieții și demnității persoanei umane rămâne singura soluție viabilă a unei culturi și civilizații globalizate, unitate a valorilor supreme și o diversitate a identităților specifice.

Parohii Greco-Catolice din Bihor în secolul XVIII – Starea bisericilor și a caselor parohiale –

TIBERIU ALEXANDRU CIORBA¹

Abstract: *Greek-Catholic Parishes in Bihor County during 18th century. The situation of churches and church houses.* The second half of the 18th century represented, for the Greek-Catholic community in Bihor, a period of crystallization both from an institutional and spiritual point of view. The creation of the Greco-Catholic Bishopric of Oradea opened new horizons for the Romanians of Bihor and the connection with Rome helped to rediscover and affirm the latinity and unity of the Romanian people through the upcoming movement of the Transylvanian School. In this dynamic context, numerous conscriptions of the parishes of Bihor (especially during the time of the first bishop Moise Dragoși 1777-1787) were produced, the majority of which contains numerous significant details concerning the villages regarding the state of churches and parish homes (the year of construction, builders, materials used etc.). Together, they form a veritable picture of what was not only a confessional, but also a social community (in many parishes, the laity was the one who built both their places of worship and the houses of priests with their own money).

Keywords: churches, parishes, church houses, conscriptions, bishopric, priests.

Cuvinte cheie: biserici, parohii, case parohiale, conscrieri, episcopie, preoți.

Nașterea Episcopiei Greco-Catolice din Oradea a fost un eveniment important în istoria comitatului Bihor. A reprezentat un

¹ Muzeul Țării Crișurilor, Oradea, ciorba.tiberiu@gmail.com

punct de cotitură pentru românii din împrejurimi și a reușit să le ofere un cadru independent prin care să evolueze atât din punct de vedere spiritual, cât și intelectual. Istoricul Marc Bloch era de părere că, într-o societate, oricare ar fi aceasta, totul se leagă și se comandă reciproc: structura politică și socială, economia, credințele, manifestările cele mai elementare, ca cele mai subtile ale mentalității². În această analiză, am încercat să conturez, prin intermediul surselor primare, o imagine cât mai veridică a ceea ce era o parohie greco-catolică în sec. XVIII. Biserica în sine pentru comunitățile românești a reprezentat mai mult decât o instituție; credința și spiritualitatea întotdeauna au format un *axis mundi*. În cadrul relației biserică-comunitate, se pot reconstitui variabilele componente umane ale parohiei și comunității; comunitatea proiectată la biserică se autodefineste în mod diferit, încorporând conotații de diferite tipuri: civile, confesionale, morale, sociale³. Cu alte cuvinte, se poate afirma că biserica, pe lângă rolul religios și spiritual, a reușit să ofere o formă de *unitate colectivă*, un sentiment de apartenență la un grup, la o aspirație și o perspectivă asupra vieții, împărtășită de toți indivizii societății respective. Pentru comitatul Bihor, sec. XVIII a fost unul marcat de numeroase conflicte (războiul lui Francisc Rakoczi II încheiat în anul 1711 prin Pacea de la Sătmar), anchete comitatense cu privire la problemele interconfesionale etc. Pe tot parcursul său, nevoia de un nucleu instituțional religios (mai ales pentru frageda comunitate greco-catolică) a devenit din ce în ce mai evidentă, rezultând într-un final crearea Eparhiei de Oradea în anul 1777. Toate aceste aspecte au fost studiate extensiv în istoriografia locală. Evoluția Episcopiei ca *instituție* a fost pusă sub lupa istoricilor, iar pașii care au dus la crearea ei sunt cunoscuți. Din acest motiv cred că este important să se realizeze pasul următor, acela de a aduce la lumină informații cu privire la

² Marc Bloch, *Pledoarie pentru istorie*, în românește de George Cipăianu, Editura Tribuna, Cluj-Napoca, 2007, p. 96.

³ Doru Radosav, *Sentimentul religios la români*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 199.

populația de rând, la credincioșii români, utilizând instrumentele de cercetare care ne stau la dispoziție.

Demersul analitic l-am pornit de la câteva întrebări simple: ce a însemnat biserica pentru credincioși și pentru comunitate? Se poate crea o imagine a acestor parohii de secolul XVIII? Care sunt sursele care pot oferi informații pertinente legate de acest subiect?

Răspunsul l-am găsit în documentele de epocă păstrate încă în Arhivele de Stat din Oradea sub forma *conscriptiilor*. Acestea, după cum știm, sunt documente sau mai bine zis rapoarte statistice cu privire la o zonă geografică (localitate, oraș, târg, sat sau un teritoriu mult mai întins), ilustrând date importante referitoare la demografie, economie sau clădiri de interes public. În cele mai multe cazuri, acest tip de document era cerut și realizat de către autoritățile civile sau religioase, având un scop fiscal, organizatoric. Odată cu finalul sec. XVII, austriecii recuceresc Oradea din mâna turcilor și, încetul cu încetul, au pus pe picioare un sistem birocratic amplu. Conscriptiile de diferite tipuri (nominale, militare, fiscale etc.) au început să apară nu doar în această zonă, ci și în alte comitate. Bihorul, din punct de vedere jurisdicțional, se afla în subordinea Consiliului Locumtenențial (organ administrativ al Imperiului, care și-a avut sediul într-o primă fază la Bratislava, iar mai apoi la Buda). Prin intermediul intimatelor și circularelor, acest consiliu transmitea ordinele Curții de la Viena către instituțiile din zona sa de control.

Începând cu cea de-a doua jumătate a sec. XVIII, numărul intimatelor a început să crească semnificativ, iar unele dintre acestea au demonstrat dorința Curții Imperiale de a afla mai multe informații de ordin demografic și fiscal cu privire la comitatul Bihor. Un exemplu perfect în acest sens ar putea fi Beiuș, unde în perioada 1780-1786 au fost înregistrate nu mai puțin de 120 de intimate trimise⁴. Acestea

⁴ Serviciul Județean Bihor al Arhivelor Naționale (în continuare: S.J.B.A.N), inv. 401, BH-F-00431-1, pp. 1-128.

puteau să transmită noi reglementări legislative, sau să ceară informații din teritoriu (aici intră rolul conscripțiilor). Au fost ani în care Curtea de la Viena a cerut instituțiilor ecleziastice să furnizeze date cu privire la situația parohiilor bihorene. Cele mai vechi conscrieri, care încă se mai păstrează în cadrul arhivelor și fac referire la parohiile greco-catolice din această zonă, datează din anul 1768, fiind conscripții nominale: Almoșd, Bogomir, Cauaceu, Pocei, Silindru, Haieu, Rontău și Leta-Mare⁵. Odată cu înființarea Episcopiei Greco-catolice de Oradea, nevoia de conscrieri devine mult mai mare, cele două episcopii (greco-catolică și romano-catolică, care începând cu anul 1777 activau concomitent și paralel) trebuiau să se distingă concret din punct de vedere juridicțional, astfel că fiecare parohie a fost obligată să trimită informații la centrul ei administrativ.

În acest sens, intimatul cu numărul 5545 din 27 octombrie, 1777, este semnificativ, deoarece prin el Consiliul Locumtenențial cere ca nou-formata Eparhie de Oradea să trimită conscrierile fiecărei parohii aflate sub jurisdicția sa. Se expediază în același timp un formular standardizat, cu punctele aflate în interes⁶. Tabelul conține 22 de întrebări distincte, la care preotul paroh trebuia să ofere date, iar această formulă va rămâne la fel pe toată durata păstoririi primului episcop, Moise Dragoși. Într-o perioadă de zece ani, începând cu 1777 și până în 1787, au fost trei ani în care autoritatea laică a cerut astfel de documente: 1777, 1782 și 1785. Este important de menționat aici că parohiile și Episcopia în sine s-au conformat cerințelor în mai puțin de două luni. Majoritatea conscrierilor au fost predate între 1 și 25 decembrie 1777; acest lucru denotă faptul că legăturile de comunicare erau eficiente și bine puse la punct. Este nevoie să luăm în considerare timpul necesar transmiterii scrisorilor și adunării informațiilor.

⁵ S.J.B.A.N., fond *Episcopia Greco-catolică de Oradea*, inv. 881, dosar 2, f. 17-106.

⁶ *Ibidem*, dosar 184, f. 1-4.

Preoții parohi trebuiau să menționeze numele stăpânului pământului (*dominus terrestris*), dacă avea cineva drept de patronaj (*ius patronatus*), numărul de credincioși pentru fiecare confesiune în parte (romano-catolici, greco-catolici, ortodocși, luterani sau, în unele cazuri, evrei, cum este cel al parohiei din Almoșd⁷), veniturile sale din serviciile prestate pentru comunitate (botezuri, nunți, înmormântări de adulți și copii), venituri în natură (exprimate în metrete⁸ de mai multe tipuri – ovăz, grâu sau secară), situația bisericii parohiale (anul în care a fost edificată, de cine a fost construită, materialele utilizate și starea în care se afla la momentul realizării conscrierii, dacă avea sau nu nevoie de reparații) și, nu în ultimul rând, casa parohială.

La momentul înființării Episcopiei sunt prezentate un număr de 36 de parohii, fapt confirmat și în lucrările de specialitate, precum cele ale lui Iacob Radu sau Ioan Ardelean: Verteș, Arșad, Hossu-Palyi, Er-Tartsa, Popești, Deda, Genyethe, Er-Adony, Galoș-Petri, Vășad, Selind, Bogomir, Almoșd, Cauaceu, Cheț, Arad, Aușeu, Bălnaca, Beliu, Câmpineț, Copăcel, Cordău, Coroi, Haieu, Josani, Leta-Mare, Macău, Nyermegeye, Oradea, Petrani, Pocei, Sititelec, Sâmbăta, Uileacul de Beiuș, Sântandrei și Vadu Crișului.

Cei ce aveau titlul de *dominus terrestris* erau de obicei nobili de religie romano-catolică. Dintre toate parohiile, doar în trei sate nobilii care sunt stăpâni au avut în același timp și drept de patronat: în Er-Tartsa a fost Ștefan Hallerian⁹, în Popești Gaspar Barany¹⁰, în Deda comitele Anton Karolyi¹¹ și, nu în ultimul rând, în localitatea Leta-Mare comitele Ioan Dietrichstein¹². La Verteș, Arșad, Hossu-Palyi, Galoș-Petri, Almoșd existau mai mulți stăpâni, dar numai unul singur avea drept de

⁷ *Ibidem*, f. 26-27; sunt înregistrate 17 familii de evrei.

⁸ Metreta a fost o unitate de măsură utilizată în trecut pentru a exprima volumul, fiind echivalentă cu aproximativ 37, 4 litri.

⁹ S.J.B.A.N., fond *Episcopia Greco-catolică de Oradea*, inv. 881, dosar 184, f. 9-10.

¹⁰ *Ibidem*, f. 11-12.

¹¹ *Ibidem*, f. 12-13.

¹² *Ibidem*, dosar 185, f. 11-18.

patronat sau, cum este cazul în Verteș și Arșad, niciunul. În restul parohiilor greco-catolice stăpânul nu era o persoană sau o familie, ci o instituție – Episcopia Latină din Oradea, Camera Aulică, Capitlul Latin din Oradea, Episcopia Greco-Catolică din Oradea sau Episcopia Romano-Catolică din Cenad (în cazul parohiei Macău). Dreptul de patronat însemna, în termeni simpli, ajutor sub formă de donație din partea unei persoane sau a unei instituții. Acea donație putea fi sub formă de bani sau în natură (oferind o bucată de pământ). Deținând acest drept, posesorul avea posibilitatea de a alege în unele cazuri preotul paroh și, în același timp, de a beneficia de servicii speciale (rugăciuni și liturghii pentru el și familia sa). După cum putem vedea, de obicei persoanele private nu se implicau financiar în ajutarea bisericii. Aspectul acesta este important de reținut, deoarece un alt punct al conscrierii se referă la ajutorul oferit bisericii¹³.

Din 36 de parohii doar 2 nu au biserici, este cazul din Er-Adony, unde exista doar o capelă¹⁴, și în Sâmbăta¹⁵, unde nu este deloc. Din perspectiva materialelor utilizate, majoritatea au fost construite din lemn și lut. În cinci parohii, Oradea¹⁶, Arad¹⁷, Câmpineț¹⁸, Haieu¹⁹ și Leta-Mare²⁰, sunt consemnate biserici construite din piatră, având și capacitate mare, între 180 și 200 credincioși. Restul erau de dimensiuni mai mici, având loc, în medie, pentru 100 de persoane. Peste trei sferturi din bisericile parohiale au fost construite de către comunitate, un caz interesant îl avem la Arșad, unde este specificat că biserica din lemn a fost construită în anul 1739 de localnici și reparată tot de ei în 1761²¹. A

¹³ *Ibidem*, f. 109-111; cazul parohiei Coroi, unde la punctul 9 se specifică faptul că enoriașii, fiecare după putințele lor, ajută biserica.

¹⁴ *Ibidem*, dosar 183, f. 16-17.

¹⁵ *Ibidem*, dosar 185, f. 78-80.

¹⁶ *Ibidem*, dosar 183, f. 19-22.

¹⁷ *Ibidem*, f. 66-68.

¹⁸ *Ibidem*, f. 96-97.

¹⁹ *Ibidem*, f. 129-130.

²⁰ *Ibidem*, dosar 185, f. 11-18.

²¹ *Ibidem*, dosar 183, f. 7-8.

fost cea mai mare biserică de lemn, cu o capacitate 220 de persoane. În parohia din Deda este menționat faptul că biserica a fost construită în anul 1759 de către preotul paroh Samuil Pap²², pe propria sa cheltuială. Legătura dintre comunitate și biserică, pe care am menționat-o și mai sus, se poate observa și aici. Localnicii, prin forța și resursele proprii, acționează ca un grup pentru a ajuta biserica. Clădirea în sine adoptă o simbolistică ce acaparează atât sacralul, cât și profanul. Ea reprezintă centrul comunității lor spirituale și sociale. Cea mai veche biserică din Episcopie, la momentul respectiv, a fost cea de la Aușeu, ridicată, conform documentului, în anul 1725 de către comunitate, cu o capacitate de 50 de persoane, aflându-se într-o stare proastă din punct de vedere structural. Se sublinia nevoia de reparații majore și de fonduri²³. Cea mai nouă biserică, ce se afla într-o stare bună, era cea de la Arad, terminată de abia în anul 1776, cu o capacitate de 200 de persoane²⁴. Problema recurentă a tuturor construcțiilor este că mai mult de 80% dintre ele au avut nevoie de reparații, unele chiar fiind în ruină. Comunitățile, unele dintre ele fiind sărace, nu au avut posibilitatea de a reface biserica. Din păcate, analizând conscrierile din ceilalți ani se va vedea același lucru, parohiile neprimind fonduri suficiente pentru a-și reface lăcașurile de cult, fiind nevoite să se descurce cu ce au avut la dispoziție.

Casele parohiale, în comparație cu bisericile, sunt mai noi, dar nici aici lucrurile nu stau foarte bine. Toate sunt construite din lemn (cu excepția celor de la Oradea și Arad, care sunt din piatră); din 36 de sate, în 17 casele au fost construite în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, 4 sunt mai vechi, iar la restul nu se cunoaște data. În Genyethe avem singura casă parohială care a fost construită de preotul paroh greco-catolic, Nicolae Pap, în anul 1765²⁵. În șapte parohii se menționează că

²² *Ibidem*, f. 13.

²³ *Ibidem*, f. 69-70.

²⁴ *Ibidem*, f. 66-68.

²⁵ *Ibidem*, f. 14-15.

nu este nicio casă parohială, preotul fiind forțat să se descurce. În Aușeu, casa parohială, la momentul realizării conscrierii, era în fază de construcție, iar preotul stătea pe domeniul stăpânului. Casele parohiale erau de dimensiuni mici, 2-3 camere, realizate din lemn, lut și stuf. De multe ori este trecut termenul de *ruina*, subliniind starea precară a clădirilor. Mai trebuie adăugat faptul că în multe sate nici învățătorul nu avea casă; câteodată este regăsit ca fiind domiciliat în casa preotului. Și aici, la fel ca în cazul bisericilor, majoritatea au fost construite cu ajutorul comunității, localnicii implicându-se și sprijinind preotul locului.

După cum putem vedea din informațiile prezentate în aceste conscrieri, se poate spune că a existat o legătură puternică între comunitate și biserică văzută ca centru spiritual, dar și social. Chiar dacă majoritatea clădirilor se aflau într-o stare precară, este important de subliniat faptul că edificarea lor nu s-a datorat nobililor sau păturilor superioare din administrație, ci populației locale, care, în măsura posibilităților, a reușit să-și facă singură un loc în care putea în liniște să se roage, să mediteze, să aibă o clipă de răgaz.

Il contributo dell'impero romano allo sviluppo dello spirito europeo

CĂLIN IOAN DUȘE¹

Rezumat: *Contribuția imperiului roman la dezvoltarea spiritului european.* Pe parcursul istoriei sale Imperiul Roman a reușit să domine lumea mediterană și să transmită umanității valorile civilizației elenistice. Romanii au reușit să facă din întreaga lume o patrie unică și în conceptul de *Romanitas și Pax romana* să organizeze lumea pentru ca în ea să înflorească valorile civilizației. În acest sens romanii au stabilit forma primei civilizații care s-a răspândit în toată Europa. Merită de amintit faptul că Imperiul Roman a adus importante contribuții în organizarea politică și administrativă, în artă militară, drept, literatură, artă, arhitectură. Prin civilizația pe care o construit-o Imperiul Roman a continuat să aibă o puternică influență asupra lumii moderne.

Le vestigia e le grandi conquiste dell'Impero Romano sono ancora oggi visibili su tutte le sponde del Mar Mediterraneo, in vaste aree dell'Europa occidentale, nei Balcani e in Asia Minore.² L'esistenza di Roma è quasi di tre millenni. Si parla di Roma Eterna: *Roma aeterna*. I grandi scrittori dell'antichità di Virgilio (70-19 a.C.) e Orazio (65-8 a.C.) e poi Claudiano (370-404), Amian (330-400) e il poeta cristiano Prudentiu (348- 410) proclamò con orgoglio l'eternità di Roma. È affascinante come una città che è partita da una colonia di capanne per svilupparsi come un grandioso impero che è riuscito a resistere all'Occidente fino al 28

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea.

² J.M. Roberts *Istoria lumii din preistorie până în prezent*, trad. de Cătălin Drăcșineanu, Editura Polirom, Iași, 2018, p. 188.

agosto 476 e in Oriente fino al 29 maggio 1453. Sviluppando questo impero in tre continenti come un stato mondiale, il mondo abitato di *oikouménē*, che è riuscito a trasformare il Mar Mediterraneo in un "lago romano", è stato uno dei grandi miracoli della storia. Ci sono stati molti fattori che hanno contribuito a questa espansione. Innanzitutto, non dimentichiamo che Roma godeva di una posizione geografica favorevole, situata sulla riva del Tevere, su una strada strategica tra il nord e il sud Italia.³ Sin dal suo inizio, il fattore demografico ha svolto un ruolo importante. Inoltre, menzioniamo anche altri fattori decisivi: l'espansione dei territori e la mentalità romana basata sul pragmatismo, il costruttivismo, la disciplina e le antiche tradizioni del *mos maum*.⁴

Durante la sua esistenza la civiltà romana passò attraverso diverse fasi: il periodo del regno 754,753-509 a.C., Il periodo della repubblica 509-27 a.C., il periodo dell'impero 27 a.C.-476 in Occidente e 1453 in Oriente. La civiltà romana è spesso classificata come parte dell'antichità classica a fianco della civiltà greca, che ha fortemente ispirato l'antica cultura romana. Horatiu ha sorpreso molto bene questa influenza della cultura greca: "*Graecia capta ferum victorem cepit et artes introit agresti Latio*" (la sconfitta della Grecia sconfisse il vincitore e portò la civiltà allo sfortunato Lazio). Questi due popoli sono riusciti a dare una brillante sintesi della civiltà greco-romana, che è principalmente la base della cultura e della civiltà europea, ma anche di altri popoli. Nei tempi antichi, lo sviluppo di Roma era strettamente legato alla civiltà greca, i contatti tra greci e romani furono completati determinando il bilinguismo e il biculturalismo, che molti romani parlano greco e un numero piuttosto di greci parlano il latino. Tutto ciò era dovuto all'avidità spirituale, mentale, culturale e persino politica della civiltà greco-romana del Mediterraneo. C'erano caratteristiche comuni,

³ *Personalități care au schimbat istoria lumii. Din Antichitate până în Evul Mediu 1800 î.Hr.-1492*, Traducere din limba franceză de Ana Andreescu, Adriana Bădescu, Enciclopedia RAO, București, 2002, p. 31.

⁴ Eugen Cizek, *Istoria literaturii latine* vol. I, Societatea „Adevărul” S.A., 1994, p. 37.

soprattutto mentali, di grande importanza che hanno portato allo sviluppo di un certo tipo di civiltà. La base di questo tipo di civiltà era la città-stato: la *polis* per i greci e *ciuitas*, per i romani. La crisi che attraversa Roma nel 509 a.C. e che ha portato alla nascita della Repubblica, ma anche durante l'Impero dopo il 27 a.C. erano in parte dovuti al fatto che le istituzioni delle città-stato non erano in grado di adattarsi alle dimensioni e alle necessità del vasto territorio che Roma era in grado di padroneggiare. Da queste istituzioni della città-stato, il culto e le libertà dei cittadini, che erano spesso minoranze nella loro città-stato, erano derivati. Tuttavia, i cittadini erano animati da un forte spirito patriottico, così che i romani e i greci costituivano vere nazioni che erano legate al loro centro politico. Sia i greci che i romani manifestarono un certo antropomorfismo, l'uomo che rappresentava la misura di tutte le cose, quindi derivava l'atteggiamento dignitoso verso gli dei. Possiamo dire che l'unità spirituale greco-romana presuppone il culto della dignità umana, il senso della misura, la simmetria e l'ordine locale. Inoltre, si prestava particolare attenzione all'educazione, come la chiamavano i greci e che in un primo momento era un'educazione sportiva, e all'inizio i romani avevano un carattere esclusivamente civico, ma in seguito sotto l'influenza dei greci divenne anche sportivo.⁵ C'era uno sviluppo armonioso, fisico e psicologico della *kalokagatia*, come lo chiamavano i greci, e i romani "*una mente sana in un corpo sano*", uomini sani in corpore sano. C'erano alcune differenze tra i greci e i romani riguardo al loro atteggiamento verso gli stranieri, quelli che non appartenevano al loro popolo, i "*barbari*". Per gli uomini greci; Era quella persona che si esprimeva in una lingua fraintesa come una puntura, tanto che i greci arrivarono a dichiarare che "*chi non è greco è un barbaro*", *pas me hëllen bārbaros esti*. Questa connotazione aveva un senso spregevole per i greci. Più tardi, hanno dovuto aggiungere che "*chi non è*

⁵ Theodor Mommsen, *Istoria romană*, vol.I, Cuvânt înainte de Acad. Emil Condurahi, traducere de Joachim Nicolaus, Editura Științifică și Enciclopedică București, 1987, pp. 141; 263-278.

greco e romano è barbaro". Invece, i romani avevano un altro atteggiamento nei confronti del barbaro. Si sono sforzati di integrare i barbari nella loro comunità. Durante l'Impero, i Romani mostrarono interesse per i barbari. Dopo l'apparizione e il trionfo del cristianesimo, il barbaro era sinonimo di pagano, e se riceveva il cristianesimo non era più considerato un barbaro o un estraneo. Fino al IV secolo, la dissociazione del "*barbaro*" costituiva una caratteristica dell'unità spirituale greco-romana. Questa unità ebbe inizio soprattutto dal III secolo a.C., quando i contatti tra le due culture e le civiltà si intensificarono. Seguendo questi contatti, la religione romana prese in prestito il carattere antropomorfo, risultando in una mitologia greco-romana. A seguito di queste interferenze, nel primo secolo a.C. a Roma quasi tutti gli abitanti parlavano la lingua greca, un processo enfatizzato nel secolo successivo da un'importante emigrazione greco-orientale. Così osserviamo che l'impero romano era bicefalo in molte caratteristiche, specialmente da un punto di vista culturale e linguistico. I greci dominarono l'Est dell'Impero dai Balcani, anche se i Romani tentarono alcuni tentativi di romanizzazione in Macedonia e in Asia Minore. Alla fine, fallirono, così che nel 395 l'Impero Romano fu diviso in Occidente e Oriente. Tuttavia, l'unità spirituale greco-romana rimase funzionante fino all'inizio del VII secolo, tanto che prese il sopravvento dopo l'anno 529, quando fu considerata la fine dell'antichità.⁶

Roma fu colui che alla fine ricostituì la struttura della civiltà greca e così furono i Romani a stabilire la forma della prima civiltà che si diffuse in tutta Europa.⁷ La civiltà romana ha dato importanti contributi a questioni politiche, amministrative, legali, militari, di letteratura, di architettura, di lingue europee (lingue romanze) e la sua storia continua ad avere una forte influenza sul mondo moderno.

⁶ Eugen Cizek, *Istoria Romei*, Editura Paideia, București, 2002, pp. 11-15.

⁷ J.M. Roberts *op.cit.*, p.188.

Prima della fondazione di Roma – L'influenza degli Etruschi

La fondazione o fondazione di Roma si trova il 21 aprile 754, 753 a.C. Questo processo fu preceduto da molti fenomeni rilevanti che si verificarono nella penisola italiana, specialmente dopo la caduta di Troia nel 1184 a.C. Le fonti letterarie ricordano cinquanta anni prima dell'arrivo dei troiani in Italia, guidati da un gruppo di greci Evandru Arcadi erano seduti sul colle Palatino, considerato il più antico insediamento a Roma. All'origine di Roma c'erano diverse tribù: i Latini, che erano i più numerosi e dai quali i Romani ereditarono la lingua; Sabini ed Etruschi; gli arcadi Evandro e i troiani di Enea, che vennero a Latius dopo la distruzione di Troia. Presto si stabilirono sulle altre sei colline di Roma: Campidoglio, Aventino, Quirinale, Viminale, Esquilino e Celio. In questo modo una prima fusione latino-troiana si svolge a Latius, e da parte del re locale latino la nuova popolazione si chiamerà latino. Sulla base di unità spirituale greco-romano, con Etruschi, Greci che si stabilirono nel sud Italia tra i secoli VIII e V, chiamati Polibio (201-120 a.C.) "*Magna Grecia*" *La Magna Grecia*, come la chiamavano i Romani, fondò molte colonie e creò un forte interesse nel diffondere la cultura greca in Italia. Fondata da colonie greche i più importanti sono: Cuma, Rhegion, Taranto, Sibari, Crotona, Neapolis, Posidonia-Paestrum. Queste colonie, insieme ai greci di Hellada, influenzarono in modo decisivo la cultura romana che stava subendo una formazione.⁸

Gli inizi di Roma furono influenzati dagli Etruschi. Le origini di questo popolo hanno suscitato molte polemiche fin dall'antichità. Alcuni studiosi hanno sostenuto che l'evoluzione della civiltà etrusca è tra il decimo e il settimo secolo a.C. Per quanto riguarda l'origine degli Etruschi, c'erano parecchie opinioni.⁹ Alcuni storici, tra cui Erodoto (490-430 a.C.), sostenuti da Diodoro di Sicilia (80-21 a.C.), Strabon (63 a.C.-27 d.C.) e Plutarco (45-127 a.C.). Asserisce di essere immigrati dalla

⁸ Eugen Cizek, *Istoria Romei*, pp. 24-26.

⁹ J.M. Roberts *op.cit.*, p.188.

Lidia anatolica all'Asia Minore.¹⁰ Altri, insieme a Dionis di Halicarnas (60-7 a.C.), li consideravano dei nativi italiani.¹¹ È certo che non furono i primi abitanti dell'Italia, perché nella penisola c'era un mosaico di popoli. C'erano anche dei nativi che sopravvissero all'invasione indoeuropea del II millennio a.C. Alcuni di questi italiani hanno creato culture avanzate. Non dimentichiamo che intorno al 1000 a.C. gli Etruschi adottarono la tecnica di lavorazione del ferro dei popoli che erano qui prima del loro arrivo e crearono una cultura più tardi chiamata Villanoviana (dal nome di un sito archeologico vicino alla città di Bologna).¹²

Il mosaico dei popoli provenienti da preromana Italia, gli Etruschi erano quelli che hanno creato una civiltà superiore, prima in Occidente, portando un importante contributo alla cultura romana e la civiltà Dipartimento per lo sviluppo. All'inizio occuparono la costa occidentale dell'Italia centrale, le città più impressionanti abitate da loro furono: Tarquinia, Cerveteri e Vetulonia. Nei secoli X-IX a.C. quando inizia l'espansione verso est, occupa oggi la regione della Toscana, che era abitata dalle ombre. Una volta assimilato popolazione locale etuscii fondato nuove città: Chiusi (Chamars), Arezzo (che diventerà la più grande città del centro Italia dopo Roma), Crotona, Orvieto (persone Volsci?), Perugia e Volter. Occuparono il territorio tra la valle di Arnon, la valle del Tevere e il Mar Tirreno, che organizzarono e sfruttarono. A partire dal VII secolo a.C. hanno cominciato a fare il lavoro di drenaggio delle zone umide, e sfruttare ricchi giacimenti di ferro e rame in Etruria ed Elba riusciti a sviluppare la metallurgia ad un grado che non hanno conosciuto gli altri popoli della penisola italiana. Hanno anche stabilito legami commerciali con la Sardegna, la Sicilia, l'Egitto e i Fenici a

¹⁰ Ovidiu Drimba *Istoria culturii și civilizației II*, Editura SAECULUM I.O., București, 2013, p.302.

¹¹ Eugen Cizek, *Istoria Romei*, p. 26.

¹² J.M. Roberts *op.cit.*, p.189.

Cartagine.¹³ Significativi legami economici, ma soprattutto culturali, hanno avuto con i Greci nell'Italia meridionale, iniziati nel VII secolo a.C. fondò le colonie qui.

Gli Etruschi erano abili navigatori, ma anche i pirati formidabili, aspirando alla supremazia nel Mediterraneo, ma sono stati bloccati dai Fenici e Greci. Fenici si è chiuso con un patto che danno la Sardegna e la Corsica per manterranno. Contro i greci, finirono con i fenici un'alleanza che si sarebbe estesa per molti secoli. Il più grande periodo di espansione degli Etruschi fu tra il VII e il VI secolo a.C. Il primo attacco è stato diretto verso sud mira grandi città della costa Tarquinia e Cerveteri, riuscendo a rispettare facilmente con le tribù locali dei Latini voloscilor, esistente fregola e altre tribù della zona. Dopo aver organizzato le sette tribù delle colline di Roma, così le basi della futura città di Roma, dove si sta dirigendo verso la campagna riusciti ad occupare una vasta area di costa fino alla colonia greca di Posidonia (oggi Paestrum). Qui si trovano le città di Capua, Nocera, Ercolano, Pompei, Sorento, che sarà basato su principi di caratteristiche urbane di etrusche. Sono rimasti nella zona circondata da numerose colonie greche: Cuma, Neapolis, Capri, Ischia e Procida. In questa situazione, sono riusciti a entrare in conflitto con il colonialismo greco, che porterà a ulteriori guerre. Dopo questa situazione Etruschi ha cercato di consolidare le loro posizioni, sfruttando le regioni conquistate nel sud e in particolare per sviluppare l'attività commerciale marittima. Negli ultimi decenni del VI secolo a.C. campagna di conquista degli Etruschi in direzione nord in una lunga area padana, sulla costa adriatica a vicino a Venezia, dove teritoriu riescono a occupare un maggiore rispetto che avevano in Etruria. Una volta occupato questi territori erano abitati Liguria e poi ombreggiatura Falsena fondate nuove città

¹³ Dalla lingua fenicia Kart-Hadasht, che significa "La nuova città", in latino Carthago, città fondata dai Fenici nell'814 a.C. in Nord Africa, oggi moderno quartiere di Tunisi, capitale della Tunisia.

(Bologna oggi), possibilmente Mantova. Con l'invasione delle galee del IV secolo a.C. La dominazione etrusca della regione di Padova cessa.¹⁴

Dal VII secolo gli Etruschi sono stati in grado di scrivere e utilizzare un alfabeto fenicio,¹⁵ che probabilmente hanno assunto dalle città greche dell'Italia meridionale e della *Grande Grecia*.¹⁶ Gli Etruschi non avevano uno stato, ma piuttosto una sorta di confederazione di dodici (o più) piccoli stati, che erano costituiti da una città che aveva attorno una terra agricola. La popolazione di queste città fu formata insieme agli Etruschi di Umbri, Veneziani, Lega e altri popoli italiani.¹⁷ Le città etrusche furono guidate da un monarca fino alla fine del VI secolo a.C. che porta il titolo di *lauchme* (principe) in lingua etrusca, e in latino *lucumo*. Era politicamente, militarmente, legalmente civile, e la doppia fascia, e il guanto di sfida, lo circondavano era il simbolo del potere reale. Allo stesso tempo, aveva anche poteri religiosi che trasmetteva ulteriormente sulla linea dinastico. Come il sacerdote supremo il re indossava una corona d'oro, scarpe ad alto prezzo e un mantello ricamato e decorato con molte figure umane.¹⁸

Fu aiutato da un consiglio oligarchico o aristocratico, ad eccezione del centro storico (vicino a Roma), dove fu preservato fino alla conquista romana nel 396 a.C. Gli Etruschi non avevano assemblee popolari, la società era caratterizzata da una struttura oligarchica, ei monarchi con una grande difficoltà conducevano i soggetti che lavoravano duramente per lavorare sul campo, in me stesso e in altri campi industriali.¹⁹ Sfortunatamente, nessuna storia antica ha presentato la religione, la cultura e la storia degli Etruschi come è stato con altri popoli antichi.

¹⁴ Ovidiu Drimba *op.cit.* pp. 303-305.

¹⁵ *Ibidem*, p. 346.

¹⁶ J.M. Roberts *op.cit.*, p.189.

¹⁷ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 2, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 110.

¹⁸ Ovidiu Drimba *op.cit.*, p.309.

¹⁹ Eugen Cizek, *op.cit.*, p. 27.

Informazioni importanti sulla religione degli Etruschi provengono dagli autori latini solo all'inizio del I secolo a.C., quando erano già influenzati dai greci. In questo senso, il dio degli Etruschi del Fulfun era rappresentato come Dioniso, insieme a Semla (Semele) e Areatha (Adriadna), anche Artù (Artemide) e Aplu (Apollon). Molte dee etrusche sono state chiamate latine o false. Tra questi menzioniamo: Uni (Juno), Nethun (Neptunus), Maris (Marte), Satres (Saturnus).²⁰

Il pantheon etrusco era dominato dalla triade formata da Tinia, Uni e Menerva, divinità assimilate a Giove, Iunona e Minerva. Per questi dèi i primi re etruschi costruirono il grande tempio in Campidoglio. Dopo questi dèi, il gruppo di 12 dei che padroneggiò e assicurò i segni dello zodiaco, seguito da un gruppo di sette dei, ognuno era il padrone di uno dei sette pianeti, i 16 dei che regnarono nelle 16 regioni in cui il cielo era diviso. I nomi di 40 divinità etrusche sono noti, ma solo 17 di loro hanno nomi etruschi, il resto ha ricevuto gli attributi degli dei greci, da cui hanno preso in prestito i loro nomi.²¹

I romani sapevano alla fine della Repubblica che gli Etruschi avevano "*libri*" il cui contenuto era trasmesso da personaggi soprannaturali come Vegoia o Tages. Secondo la leggenda, Tages è apparso un giorno in un solco sotto l'aspetto di un bambino, ma saggio come un vecchio. La gente si riunì attorno a lui scrivendo i suoi insegnamenti e così apparve *la disciplina haruspicinae*. All'inizio del primo secolo a.C. i Romani sapevano degli Etruschi che mantenevano certe rivelazioni soprannaturali in quelle sterline. Sono stati classificati in fulgore fulmine (teoria dei fulmini), che comprendeva un catalogo che dava per ogni giorno dell'anno il significato del tuono; i rituali di libri insieme alle *libuspicine acherontiche* e *libris* con cui interpretavano le iscrizioni nelle pance degli *animali*, assumendo la corrispondenza tra i tre piani di riferimento: divino, cosmico e umano. Le varie

²⁰ Mircea Eliade, *op.cit.* p. 110.

²¹ Ovidiu Drimba *op.cit.* pp. 315-316.

caratteristiche dell'organo indicano la determinazione degli dei e, come tale, predice l'imminente svolgimento degli eventi storici. Libri fatali, secondo cui la vita umana si svolge in 12 ebdomad, e dopo la dodicesima gente "*esce dal proprio spirito*" e gli dei non inviano più alcun segno. *I libri acheroniche* che dicono che a causa di alcuni sacrifici le anime si trasformano in dei, che sono caratterizzati come animali per ricordare la loro origine. Qui si tratta di un'acquisizione zelante a causa di certi rituali sanguinosi.²² Per quanto riguarda il culto dei morti nell'antichità, c'erano due popoli che si dedicavano al culto dei monumenti morti così imponenti e di grande valore artistico: gli Etruschi in Occidente e gli Egiziani in Oriente.²³

I Romani ricevettero una considerevole eredità dagli Etruschi durante gli otto secoli di civiltà e cultura. I re etruschi furono quelli che fondarono Roma dandole le sue prime istituzioni civili. Anche da loro i Romani avevano i primi modelli di organizzazione militare, opere di urbanismo, ma anche opere d'arte. Hanno dato ai Romani il modello di organizzazione della vita religiosa, dottrine e pratiche rituali. La scrittura dei Romani apparve anche attraverso l'influenza degli Etruschi. In conclusione si può affermare con certezza che gli Etruschi hanno scritto un capitolo introduttivo nella storia della cultura e della civiltà romana. Dopo aver trasmesso ai Romani molte influenze della loro stessa civiltà, ma anche delle civiltà orientale ed ellenistica, gli Etruschi si ritirarono nella loro vita culturale e religiosa.

Periodo della regalità 754,753-509 a.C.

Fin dall'antichità, la popolazione dell'Italia è stata rappresentata da un mosaico di popoli, alcuni dei quali nativi, ma anche da altri popoli che sono venuti qui da diverse regioni nel corso di molti secoli. Dal II millennio a.C. le coste della Sardegna e della Sicilia erano

²² Mircea Eliade, *op.cit.* pp. 111-113.

²³ Ovidiu Drimba *op.cit.* p. 322.

occupate da mercanti fenici. Nel primo millennio a.C. la popolazione nativa della Sardegna ha creato una civiltà impressionante e interessante chiamata "Nuraghi", che era in strette relazioni etniche con le tribù di Spagna e Nord Africa. Dalla Sicilia, le tribù di eliminazione e i sicani, che erano di origine mediterranea nel tempo, furono costretti a ritirarsi nella regione occidentale dell'isola da pelli di pecora indoeuropee. I greci dell'VIII secolo a.C. fondarono colonie nell'Italia meridionale e in Sicilia, che fu chiamata *Grande Grecia*. Anche il sud d'Italia era occupato dalle antiche tribù italiche di Osse, Auson, Italian, Morgue, insieme ad altre tribù, principalmente gli iapigi, che occupano l'attuale regione, la Puglia potrebbe aver avuto origine dalle parti di Iliria. Il centro dell'Italia era abitato da latini, ombre, samniiti, equi, marsi, peligni, che parlavano una lingua indoeuropea, e dal X secolo a.C. gli Etruschi occuparono questa zona. La Lega di origine mediterranea era predominante nel nord, e nel nord-est le popolazioni indoeuropee erano i rhetes o eugenetici, di cui i veneziani erano predominanti (secondo alcuni erano originari di Iliria). La fondazione di Roma per lungo tempo è stata avvolta nei vestiti poetici-mistificanti della leggenda, che è stata rilevata e trasmessa dalla storiografia ufficiale rappresentata da Tito Livio (59 a.C.-17 d.C.)²⁴ autore della monumentale storia di Roma: *Ab urbe conded* (Dalla fondazione di Roma). I favolosi eventi che hanno preceduto la nascita di *Roma Parlano* di un gruppo di fuggitivi con origini diverse e l'unione di due distinti gruppi etnici. Infatti, l'etnia latina, che ha dato origine al popolo romano, rappresenta una miscela di popolazioni indigene del Neolitico e invasori indo-europei dei paesi transalpini. Questa prima sintesi è un modello esemplare della nazione e della cultura romana, e questo processo di assimilazione e integrazione etnica, culturale e religiosa continuò fino alla fine dell'Impero.²⁵

²⁴ *Ibidem*, p. 232.

²⁵ Mircea Eliade, *op.cit.*, p. 95.

Secondo la leggenda, la città di Roma fu fondata il 21 aprile 754 o 753 a.C. dai due fratelli gemelli Romolo e Remo, figli del dio bellico Marziano, e una giovane Rhea Silvia, che era la figlia di Nominee, re di Alba Longa (Lazio) depresso da suo fratello Amulio. Dopo la madre di Romolo e Remo, erano discendenti dell'eroe troiano Enea, che era il figlio di Anchise e la dea della bellezza Venere. Affinché i discendenti di suo fratello rivendichino il trono usurpato, Amulius costringe la nipote Rehea Silva a diventare una vestale, una sacerdotessa della dea Vesta, che era il patrono della casa coniugale. Come giubbotti, erano giuramenti di castità e in caso di violazione furono condannati a morte. Il dio Marte, appare Rehei Silva sotto l'aspetto di un bellissimo giovane e la seduce. Durante la gravidanza è condannata a essere contruita viva, ma è stata salvata da suo cugino. Rhea Silva darà alla luce due gemelli, che lo zio Amulius abbandonano sulla riva del fiume Tibru per gli animali selvatici. Sotto l'ombra del fico Ruminal, furono allattati da una lupa. Qui sono stati trovati dal pastore Fastulus e sua moglie Acca Lucretia, che li ha cresciuti. C'erano due giovani robusti, che tenevano i briganti nella zona. Remus fu ingiustamente accusato di aver rubato il gregge del nonno di Deniz, l'ex re di Alba Longa. Remo è stato portato davanti a Numitor, che ha scoperto che lui e suo fratello erano nipoti. I due fratelli, Romolo e Remo, organizzarono presto una rivolta, in seguito alla quale Amulio fu ucciso e suo nonno si dimise sul trono del Lazio. Lasciarono Alba Longa e decisero di fondare la propria città dove furono abbandonati e dove trascorsero la loro infanzia. C'era una disputa tra i due fratelli su chi sarebbe stato il principale fondatore ufficiale della città.²⁶ Decisero di chiedere il consiglio degli dei, e in questo senso Romolo scelse la collina Palatino e Remo la collina Aventino. Il primo a vedere il segno fu Remo quando vide un'aquila con sei occhi, mentre Romolo ne vide dodici e quindi fu onorato di costruire la città.²⁷

²⁶ *Personalități care au schimbat istoria lumii. Din Antichitate până în Evul Mediu 1800 î.Hr.-1492, op.cit., pp. 30-31.*

²⁷ *Mircea Eliade, op.cit., p. 95.*

Così il 21 aprile, quando Parilia fu celebrata, in onore della dea Pales, che era il pastore delle greggi, Romolo cominciò a tracciare l'aratro attorno al palazzo, la linea di demarcazione del recinto sacro della nuova città (quadrata di Roma). La terra, che fu lanciata fuori dalla culla, era le mura della città, e il solco simboleggiava il fossato vicino alle mura. Nel posto dove sarebbero state le future porte di Roma, raccolse l'aratro. Remo ha ridicolizzato Romolo e ha saltato da un lato all'altro "*le mura*" e "*il fosso*". Remo è stato ucciso da Romolo che ha gridato dicendo: "*Così tutte le pareti si romperanno!*" abitata la nuova città di Romolo raccoglie pastori della zona, i giovani schiavi, i reietti e gli sbandati del Lazio. In questa situazione, è vista di fronte a una temuta comunità maschile, e gli abitanti delle città vicine hanno rifiutato di sposare le loro figlie con loro. Al fine di ottenere le mogli, Romolo ricorre a una strategia astuzia. Durante una vacanza alla quale parteciparono molte persone delle città vicine, Romolo ordinò ai suoi uomini di rapire donne e portarle a casa, e i sabbini finirono sposando i loro rapitori. Sotto la guida del re Tito Tazio, i Sava iniziarono la guerra con i Romani, che si estese senza alcun risultato militare fino all'intervento dei sabbini e interpodendo che le loro mogli e i loro padri avrebbero combattuto l'uno con l'altro. Hanno concluso un trattato con il quale i due popoli si sono fusi e i loro re hanno condiviso il loro potere. Durante i quarant'anni in cui regnò, Romolo organizzò la struttura politica di Roma, creando il senato e l'assemblea del popolo. Rimase nella coscienza dei Romani come fondatore, legislatore, guerriero e sacerdote. Durante una violenta tempesta scompare misteriosamente nel mezzo di una nuvola frequente. Assimilato al dio Sair Quirinus, gode di un culto speciale, e la gente lo ha proclamato un dio.²⁸

Il 21 aprile 754 o 753 a.C., i sette villaggi sulle colline del Palatino, Campidoglio, Aventino, Quirinale, Viminale, Esquilino e Celio scelgono un capo unico e le celebrazioni. Il Palatinato divenne il nucleo di questa

²⁸ *Personalități care au schimbat istoria lumii. Din Antichitate până în Evul Mediu 1800 î.Hr.-1492, op.cit., pp. 31-32.*

federazione di villaggio, e insieme alla Sciabola sul colle del Quirinale diede origine alla federazione delle sette "*montagne*" di *Septimontium*. In latino, la Roma latino-sabina non ha reso un centro città una vera fortezza, *cuitas*. Era solo intorno al 600 a.C. gli Etruschi, che occuparono Roma, circondarono la federazione rurale con un recinto fortificato e lo trasformarono in una città. I primi re di Roma furono: Romolo (754,753-717 a.C.) Latino, insieme al Sabino Tito Tazio, il loro successore in comando fu il Sabino Numa Pompilio (717-673 a.C.), seguito dal latino Tullus Hostilius (672-641 a.C.), dopo di che seguito dal sabino Ancus Marcius o Martius (641-616 a.C.). Come possiamo vedere, i Latini e le Spade hanno diviso il regno di Roma. Dopo di loro seguirono tre re etruschi o Luksons come venivano chiamati: Tarquinio I Prisco (616-589 a.C.), Servio Tullio (579-535 a.C.) e Tarquinio II Superbo (534-509 a.C.), soprannaturale "*l'orgoglioso*".

Romolo fu colui che creò un primo senato, un raduno del popolo, nella forma di un "*Consiglio regale*", il *consilium regium*, costituito dai capi delle tribù nel numero di 100 "*padri*", *patres*. Organizzò la religione romana, il sacerdote dei giubbotti, il calendario e diede le prime leggi. Tullus Hostilius, distrusse l'insediamento latino Alba Longa, e la sua popolazione la portò a Roma. Ancus Marcius estende il dominio di Roma al mare e fonda il porto di Ostia. All'interno della comunità romana c'è uno sviluppo demografico ed economico. Fu anche lui a stringere un'alleanza con alcuni principi etruschi, e in questo senso fu favorita la sua infiltrazione a Roma. Gli Etruschi arrivarono nel Lazio dal VII secolo a.C. e rappresentavano il terzo elemento che sosteneva la sintesi romana. Tuttavia, furono assimilati abbastanza rapidamente dalla popolazione latina di Roma, che era la maggioranza. Il re etrusco Tarquinio il primo, fu un efficace riformatore per aumentare il numero dei senatori a 300, ma allo stesso tempo rafforzò il suo potere regale. Fu anche un notevole costruttore, costruì il Grande Circo, il *Circo Massimo*, ma allo stesso tempo furono ripristinate le paludi. Servio Tullio ha fatto

diverse riforme essenziali. Chiamò i giudici reali per occuparsi di diritto privato, dividendo i romani in due categorie in base al reddito che avevano. La prima categoria furono i cittadini, che formarono la fanteria, che fu organizzata come opliti, unità disciplinate secondo il modello greco. Come i soldati centurione che sono arrivati, costituiscono una struttura di mobilitazione e un nuovo tipo di assemblea popolare. Ha innalzato il primo muro di difesa di Roma, ma anche un santuario latino sulla collina di Aventino. Per facilitare il commercio, introdusse una moneta metallica chiamata *aes signatum*. Queste riforme, che hanno introdotto, non sono state ben accolte da tutti gli abitanti e hanno lasciato un po' di scontento. Dopo un complotto sanguinoso sarebbe stato ucciso, e Tarquinio II prese il suo genero, essendo l'ultimo re di Roma. Sembra che in realtà gli etruschi dei Tarquins e dei loro alleati, che erano più numerosi a Roma, aldissero ed escludessero gli Etruschi dai Vulcaniani e dalla Cura. Il Latino Sabini autentici sosteneva gli Etruschi latini di Tarquinia, ma allo stesso tempo erano supportati anche dagli Etruschi di Veio e Tuscolo. Dopo che Tarquinio II venne a Roma, agì come un tiranno ellenistico. Istituì uno stato etrusco-latino, che bloccò le invasioni delle tribù indoeuropee dalle montagne. Ha cercato di riaprire l'accesso degli Etruschi in Campania e ha combattuto con successo le montagne italiana, Sabina e Vulcano. Dopo aver conquistato Gabby, impose il suo comando a tutto il Lazio. Questi successi gli hanno fatto pensare a un'espansione marittima di Roma. A tale riguardo, era il capo della trentina lega latina, come comandante dell'esercito federale della Lega Latina. Tarquinio II continuò l'urbanizzazione di Roma iniziata dai suoi predecessori. Ha innalzato Jupiter al Capitolium con un ritmo impressionante in quel momento con l'aiuto degli operai di Vei. Fu anche lui a completare il sistema fognario di Roma costruendo un grande sistema fognario, che raccoglieva le acque di scarico e che era conosciuto come il *mantello massimo*.

Tarquinio II non era nei migliori rapporti con il senato e l'assemblea popolare, perché non si consultava con loro nella politica interna ed esterna. Ha anche commesso numerosi abusi e crimini, agendo come un vero tiranno del tipo greco.

I re etruschi contribuirono allo sviluppo urbano di Roma e del Lazio costruendo una rete fognaria per le paludi. E a Roma, le paludi dei Fori, che saranno lastricate e diventeranno il nucleo dell'antica Roma, saranno restaurate. Anche qui sarà costruito il palazzo della *Regina*, dei Luchi etruschi. A Roma, e nel Safricio, gli spazi pubblici sono sistemati, i bastioni primitivi sono sostituiti da case di pietra con pozzi. Durante questo periodo, sono stati introdotti la viticoltura e l'olivicoltura e l'agricoltura si sta sviluppando. E l'esercito fu rigorosamente organizzato, così che dai 300 celeries del tempo di Romolo, Tarquinio I creò altre tre cinture di cavalleria in modo che durante il Servio Tullio è arrivato a 1800 soldati.²⁹ Dopo un periodo di benessere, scoppiò una crisi economica verso la fine del regno di Tarquinius II. Questo, oltre agli innumerevoli abusi commessi durante il suo regno, fu la ragione che portò alla rimozione dell'ultimo re di lukomon e l'abolizione della monarchia. Dopo un periodo di benessere, scoppiò una crisi economica verso la fine del regno di Tarquinius II. Questo, oltre agli innumerevoli abusi commessi durante il suo regno, fu la ragione che portò alla rimozione dell'ultimo re di lukomon e l'abolizione della monarchia. La punta della lancia e il distacco shock della rivoluzione erano tenuti dalla guardia reale della cavalleria, che consisteva in sedimenti. Questi erano militari d'élite, usati per le battaglie di cavalleria e di fanteria e intervenivano nei momenti più decisivi della battaglia. In questo modo hanno acquisito un importante ruolo politico.

²⁹ Eugen Cizek, *op.cit.*, pp. 30-33.

Periodo della Repubblica 509-27 a.C.

Nel 510-509 a.C. c'è la rivoluzione, che porterà alla rimozione dell'ultimo re, e che coincide con l'inaugurazione del tempio costruito da Tarquinio II in onore di Giove sul Campidoglio. La leggenda afferma che la giovane patriota e matura Lucrezia fu violentata e uccisa da Sesto Tarquinio, figlio di Tarquinio II. Il comandante Brutus delle *celereres* militari d'élite determina il Senato e l'assemblea popolare per licenziare Tarquinio II. Il padre di Lucrezia, Spurio Lucrezio, viene eletto prefetto della città. Bruto convinse l'esercito a ribellarsi contro Tarquinio II, che sarebbe stato esiliato con moglie e figli, e poi essere ucciso. I magistrati repubblicani hanno ricevuto la sovranità del potere sovrano e le attribuzioni religiose sono state assegnate a un "*re del sacro*" rex sacrorum, che sarà sotto l'autorità di *pontifex maximus*. Così, il re fu sostituito da due consoli, Lucio Iunius Brutus e Lucius Tarquinio Collatinus, marito di Lucrezia. In questo modo dopo questa rivoluzione i Romani hanno la più preziosa buona libertà. Ci sarà un processo di costruzione di un sistema istituzionale che si è dimostrato performante sia internamente che soprattutto esternamente e che culmina nel più potente impero che la storia dell'umanità abbia conosciuto.³⁰

La Repubblica Romana vivrà per più di 450 anni. Durante questo periodo, si sono verificati alcuni importanti cambiamenti, che sono avvenuti abbastanza lentamente nel corso di due secoli. Poiché non potevano più riflettere le realtà politiche e sociali, le istituzioni della repubblica cessarono di funzionare. La dominazione romana iniziò ad espandersi fuori città, in Italia, e quindi attraversò il confine della penisola. Il sistema di governo è stato fornito dal senato e dal popolo SPQR, il "*senato e il popolo romano*" *senatus populusque Romanus*. Questa formula è stata il simbolo di Roma dall'antichità ai giorni nostri. Questo motto è stato anche inciso sui monumenti e razzi di Roma fino al tempo

³⁰ Eugen Cizek, *op.cit.*, pp. 40-42.

dell'Impero. La sovranità suprema venne alla gente, che agì attraverso una complessa assemblea di raduni a cui tutti i cittadini avevano accesso. Diciamo che durante questo periodo non tutti i residenti di Roma erano cittadini romani.

Il Senato gestiva le questioni statali, emanava leggi e regolava il lavoro dei magistrati eletti. Durante questo periodo tra il Senato e il popolo furono le dispute politiche più intense, che si manifestarono con certe tensioni, e all'inizio della repubblica non erano sanguinose. Intorno al 300 a.C. il senato ha polarizzato la guida politica, avendo la composizione dei vecchi patrizi durante la prelazione, così come i membri più ricchi della plebe. I re furono sostituiti da due consoli e condotti attraverso il Senato. Erano i magistrati più importanti del Senato eletti ogni anno. Per svolgere questa funzione, i consoli dovevano avere una grande esperienza, e per questo avrebbero dovuto essere eletti in precedenza per almeno due funzioni inferiori, *questori e pretori*. I questori erano venti eletti ogni anno, diventando membri del Senato. Attraverso queste pratiche, l'élite dirigente romana aveva una grande coesione e comprensione, poiché coloro che avevano accesso alla funzione più elevata venivano scelti da persone che avevano una grande esperienza e abilità. Sebbene esistesse una società centrata sulla cintura in cui le persone erano rappresentate, i ricchi guidavano e avevano accesso alle funzioni.³¹

C'era un'altra categoria durante la repubblica dei dittatori. Sono stati investiti solo in caso di calamità naturali o di una grave crisi politica interna, ma soprattutto quando la situazione di Roma era seriamente a rischio. Come un vero amministratore di legge marziale, un dittatore gode di un *massimo imperium*. Dopo aver completato il suo mandato, che non poteva essere più lungo di sei mesi, non poteva essere processato per le sentenze emesse durante il suo mandato. Per scegliere

³¹ J.M. Roberts *op.cit.*, pp. 189-191.

il dittatore, il senato invitò i consoli a nominarlo. Le assemblee popolari non furono coinvolte in questo processo di scelta dei dittatori. Servilio, nel 202 a.C. fu l'ultimo dittatore repubblicano, ma riapparirà nel I secolo a.C., con doveri simili ai moderni dittatori.³² Alla base della società romana c'era la popolazione agricola e rurale. In questo senso, è suggestivo che la parola latina per soldi, *pecunia*, derivi da una parola usata per un allevamento di bestiame o un gregge di pecore, e l'unità di misura romana per le superfici era *iugerum*, cioè la superficie che potevano ara due buoi un giorno. All'inizio della repubblica, la popolazione più popolosa era rappresentata dai cittadini liberi, che erano contadini, per lo più poveri. Oltre a questi, c'erano anche schiavi. Grazie alle conquiste della repubblica, si è verificato un graduale aumento di cittadini, perché Roma ha iniziato a concedere la cittadinanza e i suoi alleati, e questo fatto ha portato ad una effettiva diminuzione del suo potere di influenzare gli eventi. A partire dal 366 a.C. alcuni cambiamenti hanno avuto luogo, quindi uno dei consoli doveva venire dalla plebe. La battaglia della plebe per l'accesso al consolato è stata lunga e molto dura. Le decisioni prese dall'assemblea popolare presero la forma della legge dal 287 a.C. Le tribù del popolo, dieci in numero, erano magistrati eletti con il voto popolare, e in tale veste potevano iniziare o opporsi a leggi, anche con un solo voto. Hanno difeso i magistrati ingiusti e sono stati a disposizione dei cittadini giorno e notte. Inoltre, i tribunali hanno avuto una grande influenza al Senato, specialmente durante gli imbarazzi e le divisioni, perché in quei momenti i politici hanno cercato di attirarli dalla loro parte. I consoli e il senato hanno lavorato bene con le tribù all'inizio della repubblica. Questi meccanismi costituzionali compilati fin dall'inizio della repubblica erano efficaci perché impedivano alcune violente rivoluzioni facilitando i cambiamenti invece progressivi.³³

³² Eugen Cizek, *op.cit.*, pp. 57-58.

³³ J.M. Roberts *op.cit.*, pp. 191-192.

Espansione romana

Nella prima fase della repubblica, Roma inizierà il processo di unificazione in Italia, che fu completato dopo lunghe guerre che si diffusero per tre secoli. L'unificazione del territorio intorno al Lazio sotto l'autorità di Roma avviene in seguito alle guerre contro la Lega Latina, che furono guidate dalla città di Alba Longa e che terminò solo nel 338 a.C. Seguì la conclusione di un trattato con Cartagine nel 509 e nel 348 a.C. Sempre durante questo periodo ebbe una guerra che durò dieci anni (406-396 a.C.) con la potente città etrusca di Veio.³⁴ Fino alla fine del IV secolo a.C., dopo lunghe guerre questo periodo di addestramento terminò dopo che l'esercito romano riuscì a conquistare le tribù Sambriche in Abruzzo. Durante questo periodo in cui riuscì a conquistare i suoi vicini, nel IV secolo l'esercito romano dovette respingere numerose incursioni delle galee provenienti dal nord, riuscirono nel 390 a.C. per devastare Roma. L'offensiva romana si sta dirigendo verso le città greche dell'Italia meridionale, di cui la più importante era Siracusa³⁵ dalla Sicilia. I Greci chiesero a Pyrrhos il re dell'Epiro, che organizzò campagne militari contro i Romani e i Cartaginesi tra il 280 e il 275 a.C, quando riuscì a sconfiggerli a prezzo di gravi perdite. Nel 275 a.C. i Romani sconfiggono Pyrrhos a Beneventum e torna in Epiro.³⁶ C'è una nuova fase in cui nel corso di un secolo sarà disputata la supremazia sul bacino del Mediterraneo. In questo potente conflitto, furono ingaggiati i Romani e i Cartaginesi, ed era noto come le guerre di punico, che erano tre. Nella prima guerra punica (264-241 a.C.), dopo che Roma costruì la sua prima flotta di

³⁴ Ovidiu Drimba *op.cit.*, p. 234.

³⁵ Siracusa è una delle città più antiche del mondo. Fu fondato nel 733 a.C. dai coloni greci di Corinto, ed era una delle città più ricche e potenti della Grande Grecia.

³⁶ *Atlas de istorie mondială. De la începuturi până la Revoluția Franceză*, volumul 1, de Hermann Kinder și Werner Hilgemann, Traducere din limba germană Mihai Moroiu, Enciclopedia RAO, București, 2001, p. 79.

guerra, conquistò la Sicilia, la Sardegna e la Corsica. Nel 227 a.C. la Sicilia occidentale e la Sardegna sono diventate la prima provincia romana. La seconda guerra punica, che fu la più estesa, avvenne tra il 218-201 a.C. Annibale, un grande stratega cartaginese, attraversa il suo esercito, che ha anche 27 elefanti, in una marcia impressionante in Spagna, a sud della Gallia, attraversando i Pirenei e le Alpi. Dopo essere arrivato in Italia, segna una serie di vittorie nel 217 a.C. sul Lago Trasimeno e Canne nel 216 a contro i Romani che subirono enormi perdite, sebbene avessero un esercito due volte più grande dei Cartaginesi. Queste sconfitte hanno fortemente colpito la supremazia di Roma in Italia, per alcuni dei suoi alleati e per i sudditi i soggetti pensavano di poter vedere i Cartaginesi come un simbolo del futuro. Solo quelli dell'Italia centrale rimasero fedeli a Roma, perché i meridionali erano passati ai Cartaginesi. Annibale continua per la sua strada verso Roma, raggiungendo le sue porte, ma non avendo abbastanza soldati per aiutare la città a continuare la sua campagna a sud-est. I Romani hanno crudelmente distrutto la città di Capua, un ribelle alleato dei Cartaginesi, e Annibale non intervenne in questa disputa. I Romani cambiarono strategia e iniziarono ad attaccare i Cartaginesi nei loro territori. Publio Cornelio Scipione, soprannominato l'africano, che era il comandante supremo delle legioni romane in Spagna, conquistato nel 209 a.C. Cartagine (Nuova Cartagine), quindi approdò in Africa e nel 202 a.C. a Zama Annibale è sconfitto, dopo di che ha dovuto fuggire alla corte del re seleucide Antiochia il Grande.³⁷

La pace che i Romani imposero ai Cartaginesi fu umiliante. Cartagine perse tutti i possedimenti che aveva in Spagna, i Romani la trasformarono nella provincia sotto il suo dominio. Inoltre, Siracusa perse la sua indipendenza, perché si alleò con i Cartaginesi in questa

³⁷ Antioch III, o Antioch il Grande (242-187 a.C.), era un re della dinastia selucida macedone. Era figlio di Seleuco II e suo fratello più piccolo successore Seleuco III. Ha ricevuto il soprannome di "*Il grande re*" (Megas Basileus), essendo uno dei re più importanti di questa dinastia nell'antica Siria.

guerra, e così tutta la Sicilia divenne la prima provincia romana. La Battaglia di Zama ha deciso il destino di tutto il bacino del Mediterraneo occidentale, che sarà controllato dai Romani d'ora in poi. I Romani annettevano la regione dal Padu settentrionale alle Alpi, in seguito a una guerra vittoriosa contro i Celti (225-222 a.C.), e così l'Italia passò sotto il dominio romano. Anche dopo la guerra nel 219 a.C. anche la costa di Iliria è annessa. Il fatto che alcuni greci consideravano i Romani come un potere civilizzato, che fa parte del mondo ellenistico, conferma il suo invito a partecipare ai Giochi olimpici nel 228 a.C. Durante la guerra feudale, la Macedonia e il mondo ellenistico erano alleati dei Cartaginesi. Roma iniziò ad intervenire nella politica greca stando dalla parte delle città opposte alla Macedonia. Questo è il modo in cui Atene, il Rhodesian e un re di Pergamo nel 200 a.C. Chiedo l'aiuto dei Romani, sono pronti a iniziare la campagna in Oriente, che in seguito darà alla luce un mondo ellenistico sotto il dominio romano. Dopo una guerra di tre anni, Roma sta dettando in Grecia continentale. Le province che i Romani hanno guadagnato, e in particolare i benefici che hanno guadagnato, schiavi, oro e altre risorse in Sicilia, Sardegna, Corsica e Spagna hanno fatto loro riflettere ancora di più sugli importanti benefici che potevano porta l'imperialismo.³⁸

L'offensiva romana continua ad est con la vittoria sul regno seleucide (192-188 a.C.), tutti i suoi territori dall'Asia Minore fino alla zona del Tauro, e l'intera flotta di questo regno è in possesso di Roma. Ci sono una serie di guerre contro la Macedonia (171-168 a.C.), che nel 148 a.C. diventerà una provincia romana. Inoltre, i Romani conquisteranno il regno dell'Epiro, e così le città della Grecia saranno ridotte allo stato di vassalli, essendo costrette a inviare ostaggi a Roma. Seguirono le guerre nell'ovest e nel nord della penisola iberica tra (154-139 e 143-133 a.C.) in seguito alle quali fu soppressa ogni resistenza

³⁸ J.M. Roberts *op.cit.*, pp. 193-194.

contro i Romani.³⁹ Nel 149 a.C. la terza guerra punica cominciò, e dopo tre anni la città di Cartagine fu distrutta, le mura furono demolite e la terra arata. In seguito a questa guerra, i romani fondarono la provincia dell'Africa, che comprendeva la Tunisia occidentale. Dopo la vittoria contro il Pergamon, diventerà il primo possesso romano in Asia Minore, dopo che l'ultimo re Attalos III, per volontà, lascerà il regno e le proprietà personali come eredità ai Romani nel 133 a.C. e così Roma organizza la provincia dell'Asia sul territorio dell'ex regno una delle più opulente province dell'impero.⁴⁰ C'è la trasformazione della Cilicia nella provincia romana nel 102-101 a.C., ma anche più guerre con Mitridate VI ⁴¹, il re del Ponto tra 89-63 a.C. Dopo la trasformazione della Francia meridionale, la Gallia Transalpina entrò nella provincia romana nel 121 a.C. così come l'organizzazione di una cooperazione tributa in Illiria, i Romani portarono sotto il loro dominio tutte le coste di Gibilterra in Tessaglia. Seguì la vittoria su Yugurta, il re di Numidia, che seguì le guerre tra 111-105 a.C. Nel 133 a.C. l'impero romano aveva sette province: due iberici, Africa, Sicilia, Sardegna, Macedonia, Achaia e durante Lucio Cornelio Silla (138-78 a.C.), 82 a.C. nominato dittatore con il voto dei senatori, raggiunse undici aggiungendo Asia, i due Galli e Cilicia. Così, Roma aveva in suo possesso tutta la zona costiera dell'Egitto fino al Mar Nero e nel 58 a.C., Cipro sarà anche nelle mani dei Romani.

Queste brillanti vittorie militari a livello esterno hanno creato alcuni problemi che hanno diviso internamente la società romana. Il problema più importante era legato all'accesso esclusivo alle funzioni dei membri della classe dirigente. Entrambe le istituzioni politiche, e in particolare le norme politiche, hanno combattuto in modo diverso a

³⁹ Ovidiu Drimba *op.cit.*, p. 238.

⁴⁰ Eugen Cizek, *op.cit.*, p. 127.

⁴¹ Il Mitridate VI, chiamato anche Mitridate o Eupator, era uno dei più importanti governanti del regno di Pont, che guidò tra il 119 e il 63 a.C. Era anche un temibile avversario dei romani, con cui riuscì a gestire a lungo tempo.

causa di due importanti questioni che sono andate via da qualche tempo. Il primo era legato al progressivo impoverimento dei contadini, che all'inizio della repubblica costituivano la base della società. Le guerre guidate dai romani hanno creato enormi costi, e la seconda guerra dei punici ha causato enormi danni nell'Italia meridionale. Coloro che divennero ricchi dopo la guerra diventarono grandi proprietari dei terreni che lavoravano con schiavi, e in questa situazione il piccolo proprietario non ebbe luogo, dovendo andare in città per guadagnarsi da vivere essendo un proletario, ma con il diritto di voto. Così, coloro che avevano soldi e ambizione politica hanno trovato quegli elettori che potevano essere comprati e intimiditi, una situazione che purtroppo ha avuto ripercussioni in tutta Italia. I fratelli Tiberio (162-133 a.C.) e Caio Gracchi (154-121 a.C.), come tribù del popolo, cercarono di fare più riforme. Una riforma agraria attraverso la redistribuzione della terra, che presenta un progetto che limita la superficie degli sfruttamenti agricoli a cinquecento pogni, vale a dire centoventotto ettari, proponendo la distribuzione della terra ai sovrani in rovina. Voleva abbreviare il servizio militare per la plebe, dandogli un ruolo più importante nel governo degli *equites*⁴² per ridurre il potere dei senatori. Cercando di dividere le ricchezze dell'impero e attraverso le riforme che volevano realizzare, hanno messo in gioco la loro vita, portandola a morte.

Un altro problema era la riforma dell'esercito, legioni con una storia di oltre quattrocento anni sono diventate sempre più professionali. Il servizio militare è diventato gravoso e impopolare. Attraverso la riforma politica del 107 a.C. Gaio Mario (157-86 a.C.) abolì l'obbligo di avere terre per arruolarsi nell'esercito e riorganizzò le legioni romane, trasformando gradualmente l'esercito in un nuovo tipo di forza politica. Seguì un periodo di agitazione generato da alcune

⁴² equites; tradotto come un cavaliere e nell'impero romano era una classe sociale con privilegi speciali. Nel hierach sociale un membro del *ordo equester* venne immediatamente dopo quello dei senatori dell'*Ordo Senatorius*.

guerre, e gli stati latino e italiano premevano per la cittadinanza romana.⁴³ Così, su proposta del console Lucio Giulio Cesare, fu votato alla fine del 90 a.C. la legge di Julia, *lex Julia*, che garantiva la cittadinanza romana a quasi tutto il territorio italiano. Nel 70 a.C. fu eletto console Pompeo (106-48 a.C.) che per tre anni era in Oriente per combattere la pirateria nel Mediterraneo, che devastò l'Asia, la Siria e il Vicino Oriente, minacciando anche i porti di Italia Neapolis e Ostia. Nel 67 a.C. catturare 846 navi, occupare 120 insediamenti abitati, uccidere 10.000 pirati e prendere 20.000 prigionieri in più, provocando così la pirateria nel Mediterraneo orientale. Ha conquistato i maggiori territori in Asia, liquidando la resistenza di Mitridate e il suo alleato Tigrane II (140-55 a.C.), il re di Armenia, e in Siria smantellando il regno del Seleuco che erano i vassalli di Roma. Stabilisce le province della Siria a cui si aggiunge la Palestina, oltre a Bitynia-Pont. I regni vassalli più importanti sono l'Armenia, la Cappadocia, il Commagene, la Galazia, il Bosforo Cimmero e la Giudea. Queste importanti vittorie di Pompeo hanno avvantaggiato l'intera società romana, perché la bottini di guerra erano immensi, e Roma non contemplava più un tale trionfo come il trionfo di Pompeo.⁴⁴

Nel 59 a.C. il giovane Gaio Iulius Caesar (13 luglio, marzo 100 – marzo 44 a.C.), il nipote della moglie di Mario è il console. Per sette anni guidò l'esercito nelle campagne di Galia, che riuscì a conquistare interamente, così che la dominazione romana raggiunse i territori fino all'Oceano Atlantico. Lui ha lanciato la prima invasione romana in Gran Bretagna nel 55 a.C. Come risultato di queste campagne militari, divenne molto ricco, ma allo stesso tempo ottenne l'ammirazione dell'esercito che gli divenne fedele, considerando che poteva pagare e assicurarsi nuove vittorie. Giulio Cesare voleva rimanere in Gallia fino all'elezione consolare, ma i suoi avversari lo chiamarono a rispondere alla legge per le illegalità fatte durante il suo mandato. Si diresse verso

⁴³ J.M. Roberts *op.cit.*, pp. 196-199.

⁴⁴ Eugen Cizek, *op.cit.*, pp. 165-166.

Roma nel gennaio 49 a.C. attraversando l'esercito sul fiume Rubicon, che si trovava al confine della sua provincia. Pompeo fu incaricato dal Senato di difendere la repubblica, ma essendo privato delle forze militari, si ritirò oltre l'Adriatico per essere in grado di radunare un esercito. Era accompagnato da consoli e da un gran numero di senatori. In questa situazione la guerra civile è diventata inevitabile. Cesare andò in Spagna dove sconfisse sette legioni, che erano fedeli di Pompeo. Si ritirò in Egitto, dove fu inseguito da Cesare. Fu assassinato prima di incontrarlo. Cesare rimase in Egitto dove intervenne in una guerra civile, diventando l'amante della leggendaria Cleopatra. Al suo ritorno a Roma attraversò l'Africa per sconfiggere un esercito romano che non era soggetto ad esso. In Spagna sconfisse un esercito guidato dai figli di Pompeo. Queste vittorie gli portarono grandi onori, ma soprattutto un sacco di potere, essendo stato votato venerato dal dittatore e divenuto ufficioso monarca. Sta avviando una massiccia riforma della società e della governance romana. Inoltre, centralizza la governance fortemente statale che è stata indebolita dalla guerra civile che ha provocato. Tra le molte riforme che ha avviato, ma soprattutto attraverso il calendario dell'Europa e di molti stati, sarebbe stato tributario. Con l'aiuto dell'astronomo Sosigene ad Alessandria, Caesar aggiunge un giorno in più ogni quattro anni ai 365 giorni. Il calendario giuliano è entrato in vigore il 1 ° gennaio 45 a.C. Marcus Brutus, il suo amico e gli altri complottarono contro di lui sperando di salvare la repubblica e quindi il 15 marzo del 44 a.C. viene assassinato nel Senato. Gli assassini di Cesare non avevano soluzioni ai problemi che non aveva avuto il tempo di risolvere, e i suoi predecessori fallirono. Fu proclamata la restaurazione della repubblica e furono adottate le leggi di Cesare nello stesso tempo. Quelli che cospirarono contro di lui furono costretti a lasciare Roma, e in meno di due anni furono tutti morti. Per le sue azioni e meriti, Giulio Cesare fu dichiarato dio.⁴⁵

⁴⁵ J.M. Roberts *op.cit.*, pp. 200-202.

Come abbiamo visto, il popolo romano si è formato nel corso dei secoli, attraverso molte conquiste e assimilazioni, in grado di imprimere il suo genio lucido, razionale, pratico e organizzativo nella civiltà e nella cultura che ho ereditato da esso. Applicare all'austerità e disciplina, i Romani erano militari, ma allo stesso tempo erano ottimi organizzatori, costruttori, tecnici, avvocati, buoni dirigenti e politici. I Romani riuscirono a trasmettere all'Europa l'eredità della civiltà e della cultura dell'antichità, chiamata anche greco-romana.⁴⁶ Con ciò possiamo dire che l'Europa è in gran parte tributaria della civiltà e della cultura romana.

⁴⁶ Ovidiu Drimba *op.cit.*, p. 342.

Identitatea

STELIAN GOMBOȘ¹

Abstract: *Identity.* In the form of an essay, the work devoted to identity starts from the multitude of forms of manifestation of identity: personal, group, cultural-social and national context. Identity consists of our deeds and gestures, of our attitudes and daily, because we are all who give substance to our spiritual, moral, cultural, social and national identity/ belonging, through what we do. Spiritual and cultural identity puts a unique seal on the personal identity of man. In this sense, it is fundamental to rediscover the essential elements of our identity.

Keywords: identity, fundamentals, nation, spirituality, unity.

Cuvinte cheie: identitate, fundamente, națiune, spiritualitate, unitate.

Motto:

*„Spune-mi de unde ești și cu cine te însoțești
ca să-ți spun cine ești!”*

În orice context, întâlnire, întrunire sau împrejurare, primul lucru pe care îl ai de făcut este să te prezinți celorlalți, să-ți declini identitatea căci, da, toți laolaltă și fiecare, în chip personal, avem o identitate, o apartenență, o minimă/elementară carte de identitate, de vizită și de prezentare!...

Și-i auzi pe semenii, amicii, colegii, vecinii, frații și prietenii tăi spunând: da, acesta-i cutare și cutare, acesta-i așa și așa, acesta-i un om

¹ Secretariatul de Stat pentru Culte.

bun, acesta-i un om drept, un om corect, un om cinstit, un om onest, un Om!...

Altfel spus, avem de-a face cu o identitate individuală, cu o identitate familială și cu o apartenență socială îndeosebi, la nivelul persoanei, la nivel micro!...

Însă, dincolo de toate acestea, la scara istoriei, la nivel macro, avem de-a face, trebuie neapărat să avem de-a face cu o identitate națională, cu o identitate spirituală, cu o identitate culturală, cu una civilizațională, colectivă și comunitară!...

Toți, deopotrivă, visăm, tânjim, aspirăm la o apartenență concretă, fie la o familie, fie la un grup, fie la o societate, fie la o comunitate și, de ce nu, la un neam, la un popor, la o țară, altfel, devenim niște apatrizi!...

Iar, când am câștigat, dobândit toate acestea nu ușor, ci cu efort, jertfă și sacrificiu, să fim foarte atenți, precauți și prudenți să le păstrăm, să le apărăm, să le protejăm, să le acredităm, să le întreținem, să le dezvoltăm și să le cultivăm, căci cu toții știm că valoarea, numele bun, renumele și respectul datorat unei persoane, unui colectiv, unei comunități de persoane, unei instituții, unei țări, unui popor și unui neam este direct proporțional cu afirmarea/susținerea, cunoașterea și recunoașterea identității și apartenenței entității respective, adică cu valorile, principiile, normele, regulile și elementele cheie pe care tu ca individ, ca persoană, ca instituție, ca societate, ca neam, ca popor și ca țară le aperi, le propovăduiești, le mărturisești, le cultivi, le afirmi și le susții ori ba!...

Mai precis, mai exact sau mai corect spus, identitatea și apartenența noastră stă și constă în și din faptele și gesturile noastre, în atitudinile și comportamentul nostru zilnic, cotidian, fiindcă noi toți suntem cei care dăm substanță identității/apartenenței noastre, spirituale, morale, culturale, sociale și naționale prin ceea ce întreprindem noi, prin ceea ce realizăm noi, prin ceea ce creăm noi, prin ceea ce preluăm și

predăm/transmitem noi mai departe și prin ceea ce desăvârșim noi, din punct de vedere material, cultural, social și spiritual!...

Da, noi toți suntem, alcătuim și formăm România și, deci, după cum suntem noi, fiecare în parte, așa este și această țară, corectă sau nu, umilă, umilită sau nu, demnă sau nu, onestă sau nu, cinstită sau nu, ignorantă, arogantă și superficială sau nu, mutilată, integră, întreagă sau nu, sinceră, responsabilă și serioasă sau nu!...

Într-un cuvânt, noi alcătuim/formăm neamul, poporul, statul și țara, cu alte cuvinte, să nu (mai) așteptăm de la alții, de oriunde și de aiurea, să ne facă nouă ordine și curățenie în casă și în țară, să ne pună nouă în bună rânduială și dreaptă cuviință viața și viețuirea, zilnică și cotidiană, altfel zis, să avem puterea, tăria, capacitatea și chiar competența să ne stabilim singuri proiectele, regulile, principiile și, în special, prioritățile, să fim în stare a spune da (numai) acolo și atunci când trebuie spus da și nu acolo și atunci când situația o cere, adică „ce este da să fie da iar ce este nu să rămână nu!”

Atât și nimic mai mult sau nimic altceva, toate acestea fiind sau conducând la identitatea cea adevărată și la apartenența reală!...

Dacă ar fi să ne referim, în cele ce urmează, în primul rând la identitatea noastră spirituală, altminteri strict legată de cea culturală și națională, vom afirma, reține și susține faptul că, dimensiunea spirituală a identității este fundamentală, esențială!...

Limba, ca mijloc de comunicare între oameni, constituie în mod cert un veritabil liant substanțial și un edificator vehicul de circulație a valorilor spirituale și culturale în interiorul unei comunități umane.

Identitatea spirituală și culturală este cea care își pune cu adevărat pecetea specifică, unică asupra identității personale a omului, dar și asupra identității mai largi, a unei comunități mai extinse, locală, regională sau națională.

Printre și între altele, identitatea/apartenența noastră spirituală este singura cu adevărat relevantă, elocventă și definitorie și, chiar dacă

există și se vorbește de caracteristici genetice comune ale unor grupuri etnice compacte din anumite regiuni geografice, luând în considerare amestecarea în timp a neamurilor și a popoarelor, a devenit inactuală și dovedită păguboasă susținerea vreunei teorii a purității de rasă la nivel de popoare în formele actuale de organizare în structuri statale.

Se știe foarte bine la ce atrocități poate duce teoria, transformată în ideologie politică, a superiorității substanțiale a unei rase umane asupra alteia.

În Iisus Hristos, firea omenească sau umanitatea, pe care El a mântuit-o ca Dumnezeu și om, din iubire de oameni, prin răstignire și Învierea Sa din morți, e una singură pe întreg mapamondul.

De aici rezultă și caracterul universal al creștinismului, al Bisericii Ortodoxe, care conferă identitate, dar o și depășește pe verticală, în cele din urmă. Natura umană este una izbăvită de Dumnezeu Cel Unul („Cred într-Unul Dumnezeu...”) în Sfânta Treime, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, în Biserica Sa cea una („...Și-ntr-Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească Biserică...”), indiferent unde se află pe glob...

Și, așa cum Dumnezeu Cel Unul este totodată întreit în persoane, iar Biserica cea Una este formată din Bisericile din fiecare loc de pe pământ, la fel și firea omenească cea una este multiplă, sub aspectul identității personale, familiale, locale și naționale...

Însă, fără ruperea sau sfâșierea unității întregului, ci în comuniunea permanentă întru El!...

Schimbând puțin registrul discuției, vom insista asupra faptului că identitatea națională a unui popor este un dat istoric, adică o însușire înnăscută, o realitate asumată, convenită în mod natural unei comunități etnice!...

Ca urmare, aceasta nu se stabilește la masa tratativilor și nici nu poate fi atribuită unui popor de către vreo mare putere politică a

momentului sau vreo organizație cu vocație mai mult sau mai puțin universală!...

Această noțiune fundamentală definește un popor o dată pentru totdeauna și este rezultatul unui proces istoric îndelungat, care are la bază unitatea de limbă, de teritoriu, de viață economică, de factură psihică și socială, de cultură și civilizație și se manifestă, în esență, în conștiința originii comune și în sentimentul apartenenței la o singură națiune.

Națiunea, cea mai înaltă expresie a identității unui neam și popor, a apărut ca formă de comunitate umană istoricește necesară, de-a dreptul indispensabilă, în perioada destrămării feudalismului și apariției modului de producție capitalist.

Cu toate că are unele premise etnice și antropologice, națiunea este un fenomen preponderent social, rezultat al unei evoluții istorice îndelungate, în cursul căreia diferite neamuri, popoare și rase s-au amestecat între ele, dând naștere națiunii.

În altă ordine de idei, voi reitera faptul că, da, depinde de noi, de fiecare în parte și de toți laolaltă, în mod colectiv și solidar, iar nu solitar, cum tratăm toată această problemă, a identității și apartenenței noastre spirituale, culturale și naționale, cum ne raportăm la această țară, cum abordăm acest popor și cum cinștim sau prețuim acest neam, bine știind cu toții că tăvălugul globalizării și al relativizării de orice fel a intrat (și) în hotarele noastre, hoții de identitate, fiind și activând, și la propriu și la figurat, pe toate drumurile!...

Probabil că acum ar trebui să înțelegem, mai mult și mai bine ca oricând, menirea noastră, locul, rolul și rostul nostru în interiorul acestui stat, asumându-ne, în mod responsabil, toată această identitate și apartenență spirituală, morală, culturală și națională, însă nu cu surle și cu trâmbițe, nu prin discursuri siropoase și patetice, nu prin declarații pline de emfază și naționalism gratuit și deșănțat, ci discret, dar concret, prin tot lucrul cel bun și prin toată fapta cea bună, bine plăcute lui

Dumnezeu și mult folositoare poporului/neamului Său, dreptcredincios și dreptslăvitor creștin!...

Da, am mai spus-o și repet: avem misiunea de a contribui la bunul mers al acestui neam și popor, avem chemarea de a cinsti această țară, cu toată identitatea ei, prin tot ceea ce suntem și facem, avem datoria de a prețui acest neam, avem obligația morală de a apăra și de a sluji acest neam și acest popor!...

Cum? De pildă, prin împlinirea datoriei noastre sociale, materiale și profesionale, atunci și acolo unde ni se cere!...

Prin apărarea/cultivarea valorilor, principiilor și tradițiilor acestui popor bimilenar, apostolic și voievodal, nu colonial!...

Prin prețuirea, cu recunoștință sinceră, a tuturor semenilor/conașionalilor noștri, care, prin toată activitatea lor exemplară și remarcabilă, au contribuit la afirmarea și recunoașterea țării noastre în panopia tuturor celorlalte state europene și nu numai!...

Cu alte cuvinte, acum, în concluzia și încheierea acestui material, dacă ar fi să ne referim puțin, în mod concis, la identitatea noastră națională, vom sublinia faptul că aceasta reflectă sentimentul de apartenență etnică autohtonă, care este intim fiecărei persoane și care depinde de felul în care persoana respectivă interiorizează reperele sale identitare cele mai importante: limba, cultura și credința!...

Așadar, limba română și credința creștină românească, autentică sunt componente fundamentale ale ființei și identității poporului român!...

De aceea, negarea a uneia dintre aceste componente reprezintă, de fapt, un atac asupra identității poporului român!...

Astăzi, într-o lume globalizată și secularizată, nivelatoare de identități culturale pentru câștig de capital financiar imediat, România, Națiunea Română trebuie să își păstreze identitatea sa și să își cultive/promoveze simbolurile și valorile sale spirituale, autentice!...

Cu toate că există (și) unele beneficii ale globalizării, mai ales în domeniul informatic și în cel economic, totuși piața globală și sistemul informațional mondial nu pot suplini pierderea identității spirituale a unui neam și a unui popor!...

În acest sens, este mereu actuală întrebarea: „Ce îi folosește omului să câștige lumea întreagă, dacă-și pierde sufletul?” (Marcu 8, 36).

Numai o mai bună cunoaștere a identității și a demnității naționale ajută un popor să se dezvolte și să dăinuie în istorie, intrând în dialog demn și creator cu alte nații, neamuri și popoare!...

Diminuarea sau slăbirea identității naționale, la care conduce impactul unei globalizări agresive, motivată de eficiență, prosperitate și succes economic imediat, nu este benefică nici pe plan local, regional, nici la nivel universal!...

Există, de exemplu, astăzi țări integrate de decenii în toate structurile Uniunii Europene, sau țări fondatoare ale proiectului globalist, care conștientizează importanta prezervării sau reinventării propriei identități naționale...

Degradarea/deteriorarea identității noastre naționale trebuie oprită prin cultivarea culturii noastre naționale, a credinței și a tradițiilor noastre populare în cadrul cooperării globale, prin susținerea și promovarea simbolurilor și proiectelor culturale de afirmare a identității/apartenenței noastre naționale!...

În acest sens, este fundamental și crucial să (ne) redescoperim elementele esențiale ale identității noastre românești pentru a transmite lumii și posterității un mesaj substanțial, pozitiv, frumos și curat despre România și despre spiritul neamului nostru românesc sau etosul poporului român.

Altfel spus, identitatea noastră națională, unirea și unitatea noastră nu trebuie să constituie doar o referință simbolică, istorică, comemorativă, aniversară și omagială – tip centenar și (doar) atât, ci să ajungă a fi (și) un demers concret, un deziderat continuu sau o

Identitate națională și spirit european

permanentizare, consistentă, durabilă, stabilă, statornică și eficientă, căci numai astfel vom mai rezista, numai așa ne mai putem menține, proteja, apăra și salva!...

Egy érdekes liturgiátörténeti dokumentum 1880-ból: a húsvéti szent evangélium hét különböző nyelven

ISTVÁN IVANCSÓ¹

Riasuntto: *Un interessante documento di storia liturgica del 1880: il Vangelo pasquale in sette lingue diverse.* Nella Chiesa greco-cattolica – come altrimenti anche in quella ortodossa – esiste, dai tempi antichi, la prescrizione di leggere il Santo Vangelo nella Divina Liturgia della domenica della Santa Pasqua in più diverse lingue. I libri liturgici ne prescrivono dodici lingue che viene ormai solo parzialmente accettato e praticato. Però, è vero che la pratica esiste: almeno in alcune lingue si legge il brano evangelico pasquale. In Blasiu, nel 1880 è apparso un libro cui contiene in sette diverse lingue questo brano. Allora si è voluto così compiere la prescrizione liturgica. D'altra parte questo libro è di grande importanza anche dal punto di vista che sia quasi unico! Durante la ricerca, il ricupero, lo scrutinio di lungo periodo delle pubblicazioni greco-cattoliche, non è riuscito trovare una simile opera, in nessuna edizione. Solamente nei tempi recenti (1999) è stato pubblicato un piccolo quaderno, nell'Eparchia di Hajdúdorog, che contiene in dieci diverse lingue il brano evangelico pasquale. Però, si tratta di un quaderno e non di un libro notevole e dignitoso che verrà presentato nei seguenti.

Parole di chiave: Pasqua, vangelo pasquale, libri liturgici, lingue liturgiche.

Cuvinte cheie: Paște, Evanghelia pascală, cărți liturgice, limbi liturgice.

¹ Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Nyíregyháza.

Bevezetés

A magyar görög katolikus egyház liturgikus dokumentumaival immár négy évtizede foglalkozom. Gyűjtöm, rendszerezem, kutatom és feldolgozom őket, hogy megmaradjanak az utókor számára.

[1.] A *gyűjtéshez* négy kritériumot alkalmazok: 1) magyar nyelvű, 2) görög katolikus témájú, 3) liturgikus jellegű, 4) nyomtatásban megjelent kiadványokat gyűjtök össze.

[2.] A *rendszerezés* nem egyszerű katalógusban történik, hanem olyan kötetekben, amely az egyes művekről teljes körű bemutatást adnak. Eddig két ilyen kötet jelent meg.²

[3.] A *kutatás* olyan szinten történik, hogy az egyes művekről – akár vastag könyvekről, akár néhány lapos kiadványokról van szó – minden fellelhető tudósítást begyűjtök a korabeli és a későbbi publikációkból.³

[4.] A *feldolgozás* akár az egyes művekről szóló tanulmányokban,⁴ akár a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszékének keretében szervezett liturgikus szimpozionok alkalmával történik.⁵ De már hallgatói diplomamunka is készült a témában.⁶

Örömmel és büszkén tekinthetünk arra a több mint háromszáz kiadványra, amit eddig sikerült összegyűjtenem a fentebb vázolt

² Az egyik: IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja I. Nyomtatásban megjelent művek*, (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 14.), Nyíregyháza 2006, XXXII + 1010 p. (A továbbiakban: *Dokumentáció I.*) – A másik: ID., *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja II. További művek. Kiegészítések. Kiadatlan művek*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 19.), Nyíregyháza 2008, XLIX + 510 p.

³ Ezt igazolja az első kötet 1010 lapján található 1730 lábjegyzet, illetve a második kötet 504 lapján található 500 lábjegyzet.

⁴ Felsorolásuk meghaladja a jelen kereteket; a főiskolánk honlapján lévő publikációs listából megtalálhatóak: <https://vm.mtmt.hu/search/slist.php?lang=0&top10=0&AuthorID=10000405>

⁵ Az eddigi 22 szimpozion alkalmával 11 mű bemutatása történt meg. A többi szimpozion valami liturgikus jellegű aktualitáshoz kötődött.

⁶ KÁNTOR ERZSÉBET, *A Krajnyák-féle énekes könyv bemutatása*, Nyíregyháza 2002. (diplomadolgozat)

kritériumok alapján, valamint arra a publikáció mennyiségre, ami ezek feldolgozásáról szól.

Említést kell tenni még az időkeretről: a legelső begyűjtött imádságos könyvecske 1825-ből származik,⁷ a legutolsót pedig 2018-ban adta ki a metropóliánk, s ez az Aranyaszájú-liturgiát tartalmazza áldozópapi használatra.⁸ Mindössze hét esztendő hiányzik a kettőszáz évből! Igaz, hogy korábban is léteztek ilyen könyvek, csak eddig még nem sikerült megtalálni őket, így a gyűjteménybe nem kerültek be, csak a szakirodalom tud róluk.⁹

Végül szólni kell arról is, hogy a gyűjteményben sok az egyedi darab, ami máshol nem található, mert ezek az állandó használattól elpusztultak, így valóban értékmentő munkát jelent a felvázolt tevékenységünk.

Mindezek előrebocsátása után – hogy el tudjuk helyezni a bemutatandó művet a maga történelmi és liturgikus kontextusában – el kell mondani, hogy véletlenül sikerült rátalálni arra a mai Románia területén kiadott húsvéti evangéliumos könyvre, amely hét nyelven – köztük magyarul is – tartalmazza a húsvéti evangéliumot.

A következőkben ezt szeretném bemutatni, ám előbb szükségesnek tűnik az elméleti alapokat is felvázolni hozzá, hogy következzen a külső és belső bemutatása, majd a konklúziók levonása.

Elméleti alapok

Mint ismeretes, a bizánci egyház – mind a katolikus, mind az ortodox ága – liturgikus előírásai között szerepel, hogy Húsvét vasárnap az ünnepi szent evangéliumot több nyelven, lehetőleg tizenkét

⁷ *Imádságos könyvecske a' Magyar Oroszok' lelki hasznokra*. Kassán, Ellinger István' Ts. K. piv. Könyvnyomató költséggével. 1825. (A gyűjteményben valójában ennek egy későbbi, évszámmal el nem látott példánya került be. A szövege azonban ugyanaz.)

⁸ *Aranyaszájú Szent János liturgiája*, Debrecen 2018.

⁹ Ehhez lásd IVANCSÓ ISTVÁN, *Szinopszis a magyar nyelvű bizánci liturgia emlékeiről (1690-1999)*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola – Institutum Sancto Athanasio Nominatum Liturgikus Tanszék 4.), Nyíregyháza 1999, 37 p.

nyelven kell felolvasni. A felolvasást a főcelebráns az oltárról kezdi, a többi pap pedig a háta mögé egyes sorban állva, a szentélyből az ambonon át a templom hajójába nyúlva éneklí az egyes szentírási verseket.

Az egyházmegyei szertartási utasítások évről évre közlik ezt a rendet, igaz rövidebb formában. Első alkalommal (1914-ben) így szól az előírás: evangélium

„lehetőleg több nyelven. A pap az evangéliumot az oltár felé fordulva olvassa.”¹⁰

A következő esztendőől már azt is közli az utasítás, hogy tizenkét nyelven kell olvasni, illetve azt is, hogy az egyes szakaszok végén csengetés és harangozás is történik. Olykor arra is vonatkozik az előírás, hogy a pap az ambonon olvassa az evangéliumot az oltár felé fordulva. A legrészletesebb rendelkezést az 1933. évi szertartási utasítás adja:

„Az evangéliumi szakaszt 12 kis versre osztva oly módon olvassuk, hogy minden egyes verset először a templom rendes szertartási nyelvén olvasunk fel, azután más nyelveken – mindenkor előbbre sorozva a kanonizált liturgikus nyelveket a népnyelveknél, legutoljára hagyva a község népe által beszélt nyelvet – végül ismét a templom szert[artási] nyelvén olvassuk fel ugyanazt a verset. Ahol csak egy pap van, az az evangéliumot a nép felé fordulva olvassa (2-3 nyelven), ahol több pap van, a rangszerint az első (vagy a miséző) a nép felé fordul, a többi az oltár (ikonosztáz) felé. Minden vers teljes befejezését rövid csengetés és harangzúgás jelzi.”¹¹

Itt tehát rendelkezést találunk a nyelvekre és azok sorrendjére vonatkozóan. Megjelenik egy új és érdekes vonás, mégpedig az, hogy ha csak egy pap van jelen, akkor ő a nép felé fordulva (!) olvassa az evangéliumot. Ezt azonban az emberemlékezetet meghaladó

¹⁰ EGYHÁZMEGYEI IRODA, *Templomi utasítás az 1914-ik évre*, Nyíregyháza 1913, 24.

¹¹ EGYHÁZMEGYEI IRODA, *Egyházi naptár és utasítás a nyilvános istentiszteletek végzésére a Hajdúdorogi Egyházmegye számára az 1933. évre*, Nyíregyháza 1932, 48.

gyakorlatunk nem igazolja. Végül azt az egyértelmű utasítást látjuk még, hogy csengetés és harangozás is történik minden egyes szakasz felolvasása után.

A szertartási utasítás legújabb változatában ismét lényegesen egyszerűbb az előírás, ahol csupán ezt a rövid rendelkezést olvashatjuk:

„[az evangélium] 12 szakaszban, lehetőleg több nyelven olvasva, közben harangozás!”¹²

A papi zsolozsmáskönyvünk rubrikális része adja a legrészletesebb előírást a húsvéti evangélium felolvasására vonatkozóan:

„Az evangéliumot 12 kis szakaszra osztva, lehetőleg mennél több nyelven olvassuk annak jelképéül, hogy Krisztus föltámadásának áldásos következményei minden népre kiterjednek. A szokásos »Figyelmezzünk!« után a főcelebráns a templom nyelvén, arccal a nép felé, az ambonról olvassa az első kis szakaszt. A segédkezők vele szemben, arcukkal az oltár felé, egyes vagy kettős sort képeznek egész a templom ajtajáig és előre megállapított sorrend szerint, mindenikük más és más nyelven olvassa föl ugyanazt a szakaszt. Minden egyes olvasónál, minden egyes szakasz befejezését az oltárszolgák csöngetéssel jelzik. A legutolsó felolvasó ismét a templom nyelvén olvassa az előtte elhangzott szakaszt. Erre már a harang szólal meg, rendszerint a legnagyobb, az utolsó szakasz után valamennyi együtt. — A nyelvek sorrendjében első helyet a görög, ószláv, román és latin kapnak, mint liturgiánkban Európában használt nyelvek. Ezek után sorakoznak a többi nyelvek, nem a nyelvek vagy népek, hanem tisztán a felolvasók praecedentiája szerint.”¹³

Ez az előírás ismét tartalmaz új vonásokat. Mindenekelőtt az látható itt, hogy teológiai magyarázattal kezdi az evangéliumnak „minél

¹² GÖRÖGKATOLIKUS METROPÓLIA, *Útmutató a szent szolgálatok végzéséhez – Görögkatolikus szertartási utasítás a görögkatolikus metropólia eparchiái részére a 2017/2018. évre*, Debrecen 2017, 154.

¹³ [KOZMA JÁNOS] (szerk.), *Dicsérvétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv. Tartalmazza a mindennapi egyházi zsolozsma állandó részeinek magyar fordítását az Apostoli Szentszék által kiadott hiteles egyházi szövegek nyomán, az egyházi év nevezetesebb alkalmaira szóló változó részekkel, – különös tekintettel a magyar nyelvetületen érvényes liturgikus gyakorlatra és közhasználatú szövegekre*, Miskolc 1934, 848.

több” nyelven való felolvasására szóló utasítását. Majd itt is megjelenik az a gyakorlatunktól idegen rész, hogy a szertartást vezető pap „arccal a nép felé” végzi az olvasást. Pontosítás található abban, hogy az egyes szakaszoknak egy-egy nyelven való felolvasását követően csak csengetés történik, majd amikor megismétli ugyanezt a szakaszt a főcelebráns, akkor a csengetés mellett már harangozás is van. Végül a nyelvekre is ad rendelkezést ez a szöveg.

Mindenesetre, a szertartási könyvek és szertartási utasítások jelzik, hogy Húsvét vasárnapján a Jn 1. szakaszt (Jn 1,1-17) kell felolvasni, tehát a Szent János evangélista által írt prológust, mégpedig tizenkét részletben. Ehhez nyújt gyakorlati segítséget a most bemutatandó könyv.

Gyakorlati bemutatás

Amit már szó volt róla, teljesen véletlenül került be liturgikus kiadványaink gyűjteményébe a Balázsfalván, 1880-ban kiadott mű. Ugyanis a címlapja román nyelvű, és bele kellett lapozni, meg kellett ismerkedni a tartalmával, hogy fel lehessen benne fedezni a hét nyelv között a magyar nyelvű húsvéti evangélium szövegét. Mivel ez a részlet magyar nyelvű, liturgikus jellegű, görög katolikus és nyomtatásban is megjelent,¹⁴ teljes joggal kapott helyet a gyűjteményben.

1/ Külső megközelítés

A húsvéti evangéliumot hét különböző nyelven tartalmazó könyv teljes körű leírása és bemutatása megtörtént.¹⁵ Címlapja, illetve méretei:

Sant'a Evangéliea ce se cetesce in sant'a lumat'a Domenica a Pasceloru, la Liturgia sî Inseratu, acum antâi'a ora culesa sî tiparita in mai multe limbe. Cu binecumentarea Excellentiei Sale Prealuminatului sî Preasantitului Domnu Domnu Dr. Joanu

¹⁴ A négy kritériumhoz lásd *Dokumentáció I.* (1. l.áb.), VIII.

¹⁵ Ehhez lásd *Dokumentáció I.* (1. l.áb.)

Vancea de Buteas'a, Archiepiscopu-Metropolitu gr. c. de Alb'a-Julia etc. Blasiu, a. D. 1880. Cu tipariculu Seminariului.¹⁶

31,5 x 21 cm 16 sztl. lap.

Az adatokból látható, hogy méretét tekintve tekintélyes műről van szó. Külső kinézetére olyan, mint az oltárainkon lévő evangéliumos könyv. Ez azt jelenti, hogy a húsvéti ünnepléshez méltó volt, amikor ebből olvasták fel az ünnepi evangéliumot. Igaz viszont, hogy tartalmát tekintve lényegesen kevesebb, mert mindössze 16 lapot tartalmaz.

A mű külső borítója is igyekszik megfelelni az ünnepi követelményeknek: sötétbarna kötést kapott – Csekély Terjedelménél fogva viszont nem lehetett a négy sarkára tenni az evangélisták képét.

Minden egyes lapon keret övezi a szöveget. A keretek sarkai legömbölyítettek. A címlapon dupla keret kapott helyet, ahol a sarkok külön díszítve vannak. Az egyes nyelveken közölt evangéliumi szöveg után mindig egy külön díszítés zárja le az adott egységet.

A külső látványhoz tartozik az is, hogy a szöveg az evangéliumi verseknek megfelelően fel van osztva; tehát nem egybefolyóan található itt a Jn 1,1-17 részlet. Viszont – és ez érdekes, illetve figyelemre méltó –, hogy nem a felolvasás szerint osztották be a szöveget, mert nem 12 szakasz található itt. Ezért ezt a románt követő összes többi nyelvnél ceruzás bejegyzéssel próbálták kiigazítani. Sőt, kétszeresen is, mert egyszer grafit, másodszor pedig színes, piros színű ceruzával.

2/ A jóváhagyó

A mű címlapjáról kiderül, hogy a jóváhagyó Dr. Joanu Vancea de Buteas'a, aki gyulafehérvári érsek-metropolitaként van feltüntetve.

¹⁶ Magyar fordításban: „Szent Evangélium, felolvasandó Húsvét fényes Vasárnapján a Liturgián és alkonyatkor, most először több nyelven szedve és fordítva. Őccelenciájának, Őfényességének és Őszentségének Bucsonfalvi Dr. Joan Vancea, Gyulafehérvár érsek-metropolitája stb. Balázsfalva, az Úr 1880 esztendejében (Szemináriumi nyomda)”.

Magyar nevén *Vanca János* a Bihar vármegyei Vasadon született 1820. május 18-án nemesi családból. Elemi iskolájának első két osztályát szülőfalujában végezte, majd a továbbiakat és a középiskolát Nagyváradon. A teológiát Bécsben tanulta. Szülőfalujában szentelték pappá, 1845. augusztus 10-én, és makói segédlelkész lett. Később Bécsben folytatta tanulmányait, és 1848-ban doktorátust szerzett. Utána püspöki tiktár, majd kanonok lett, és 1855. december 21-én, Nagyváradon szamosújvári püspökké szentelődött. A művelődés érdekében rendkívül sokat tett nemcsak a papság érdekében, hanem a világiak képzésében is. Ezt a konferencián különösen is hangsúlyozni kell, illetve lehet. Aztán 1868. augusztus 11-én a Balázsfalván tartott érsekké választó zsinaton 59 szavazattal a legtöbb voksot kpta, így ő lett az új gyulafehérvár-fogarasi érsek az 1869. április 11-ei beiktatásával. Ő maga is több zsinatot tartott, de részt vett az I. Vatikáni Zsinaton is (ahol egyébként a tévedhetetlenség dogmájának kihirdetése ellen szavazott).

Neve a közoktatási intézmények létrehozás és fejlesztése mellett összekapcsolódik Balázsfalvának nagyszerű fejlesztésével is. Ezért mindenki sajnálkozott, amikor 1892. július 31-én, Balázsfalván elhunyt. Sírja a metropoliták balázsfalvi kriptájában található.¹⁷

A húsvéti ünnepi evangéliumot tartalmazó könyvet az érsek-metropolitai működésének derekán hagyta jóvá, illetve jelentette meg, amit a szemináriumi nyomdában nyomtattak ki.

3/ *A possessor*

A könyvben possessori bejegyzés található.¹⁸ Barna színű tintával írta a mű birtokosa az „ex libris”-t: „Zubriczky Tivadar könyveiből 1898”.

Zubriczky Tivadar 1852-ben született. Miután belépett a bazilita rendbe, a teológiát előbb Máriapócsra,¹⁹ majd Ungváron

¹⁷ PIRIGYI ISTVÁN, „Vanca János”, in DIÓS ISTVÁN (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2009, XIV. köt., 743.

¹⁸ A könyv címlapjának felső részén.

¹⁹ 1881-ben másodéves teológus volt Máriapócsra: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsensis ad annum Domini 1881*, Ungvarini 1881, 275.

végezte.²⁰ Áldozópappá szentelése 1883-ban történt. Máriapócson, 1913. július 21-én hunyt el. Az újságban rövid híradás jelent meg róla:

„Zubriczky Tivadar a máriapócsi szent Bazil rend kiérdemelt házfőnöke, ezüst misés áldozó pap 62 éves korában e hó 21-én elhunyt”.²¹

Zubriczky Tivadar bazilita atya neve kötődik a máriapócsi kegykép harmadik könnyezéséhez is. Ugyanis ő volt a házfőnök, amikor 1905. december 3-tól 19-ig a kegykép harmadszor könnyezett. Ő jelentette 1905. december 6-án Firczák Gyula munkácsi püspöknek a könnyezés kezdetét.²² – Számunkra azonban jelenleg a legfontosabb az életéből, hogy megszerezte és minden bizonnyal használta is a Balázsfalván 1880-ban kiadott húsvéti hétnyelvű evangéliumos könyvet.

Tartalmi bemutatás

1/ A húsvéti liturgia evangéliuma

A húsvéti ünnepi evangéliumi szakaszt tartalmazó könyv összesen hét nyelven hozza a szöveget, a következő sorrendben:

1. román,
2. görög,
3. latin,
4. magyar,
5. német,
6. olasz,
7. francia.

²⁰ 1883-ban negyedéves volt Ungváron: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsensis ad annum Domini 1883*, Ungvarini 1883, 275.

²¹ „Halálozás”, in *Nyírvidek* 59 (1913) 5.

²² KISFALUSI JÁNOS, „Háromszáz éve könnyezett először a máriapócsi kegykép”, in *Honismeret* 1 (1997) 16. Vö. JOBBÁGY ANDRÁS, „Csoda és társadalom Az 1905-ös máriapócsi kegykép-könnyezés forrásainak elemzése”, in *Aetas* 2 (2015) 140-153.

Látható tehát, hogy a mű összeállítója megtartotta azt az előírást, amiről az elméleti alapoknál volt szó, vagyis azt, hogy elsőként a templom közösségének a nyelvén kell felolvasni az evangéliumot, majd utána következnek a „kánonilag elfogadott liturgikus nyelvek”.²³ Így került itt a román szöveg előtérbe, s utána következik a görög és a latin szöveg. Az életszerűséget igazolja az a tény, hogy az első helyen álló román nyelvű evangéliumi szöveg előtt kapott helyet a liturgikus bevezetés:

„Bölcsesség, igazhívők, hallgassuk a szent evangéliumot. Békesség mindnyájatoknak. Szent János evangéliumának olvasása. Figyelmezzünk!”²⁴

Mivel az idegen nyelvű felolvasásoknál ez nem hangzik el, nem is kellett a mű összeállítójának közölni azt.

A János-prológusból vett szöveget a szentírási verseknek megfelelően hozza a mű. A versek előtt mintegy margón szerepelnek a számok 1-től 17-ig. Ez mind a hét nyelv esetében így található. Ez viszont nem segítette a felolvasást, így – mint fentebb már érintettük – a román nyelvű szöveg kivételével, ceruzás bejegyzéssel próbáltak segíteni a helyzeten, jelezni a 12 szakaszt a felolvasáshoz.

A negyedik helyen szereplő – és így előkelő helyet kapó – magyar nyelvű szövegre irányítva a figyelmünket, az állapítható meg, hogy abból a szentírásfordításból²⁵ került ide a szöveg, amit később (1923-ban) a magyar görög katolikus egyházban az evangéliumos

²³ Lásd a 10. és 12. láb.

²⁴ A műben, a 3. számozatlan lapon.

²⁵ Ez a szentírásfordítás a Káldi-Tárkányi változat, amit nemcsak az evangéliumhoz, hanem az apostoli szakaszokhoz is felhasználtak. Lásd GÁNICZ ENDRE, „Melyik bibliafordítást használta Melles Emil az apostolos könyvhöz?”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.), *Az első nyomtatott Apostolos könyvünk* kiadásának 125. évfordulója alkalmából 2007. május 3-án rendezett nemzetközi szimpozium anyaga, (Liturgikus Örökségünk VII.), Nyíregyháza 2017, 65-74.

könyvben is alkalmaztak.²⁶ Ez tehát a Káldi György által magyarra fordított é Tárkányi Béla által átdolgozott Újszövetségből való.²⁷ Érdekességként lehet megemlíteni, hogy a legutóbbi időkig használt²⁸ magyar nyelvű oltári evangéliumos könyvünkben a húsvét vasárnapján felolvasandó szakasz – bár a sorok elején számot nem tartalmaz – a rendes, tizenkettes felosztásban szerepel: mindig új bekezdésben jelenik meg az új egység.

A hétnyelvű kiadványban minden egyes szöveg előtt románul szerepel a cím: „La Liturgia”. Az evangéliumi hely megnevezése azonban már mindenütt az illető nyelvnek megfelelő.

2/ A húsvéti vecsernye evangéliuma

Meglepetéssel lehet felfedezni a könyvben, hogy a Szent Liturgián felolvasandó ünnepi evangéliumi szakasz után mind a hét esetben ott szerepel az alkonyati istentiszteletre előírt evangélium is. A húsvét délutáni vecsernyében ez Tamás apostol hitetlenségéről szól: Jn 20,19-25.²⁹

Arra sehol nincs előírás, hogy ezt a vecsernyei evangéliumot is több nyelven kellene felolvasni. Hogy miért került bele mégis ebbe a kiadványba, azt források, illetve szakirodalmi tudósítások hiányában nem lehet eldönteni. Tény azonban, hogy mind a hét nyelven szerepelnek a műben, s hasonlóan a liturgiai evangéliumhoz, minden nyelv esetében románul szerepel a cím: „La inseratu”.

²⁶ Evangéliumos könyvünk leírása: *Szent evangélium* – Jóba Elek könyvnyomdája. Nyiregyháza 1925. – Ezen Evangéliumot a hajdudorogi egyházmegye alapítói: X. Pius pápa s I. Ferencz József apostoli király, áldott emlékének szentelve, XI. Pius pápa dicső uralkodásának 2-ik évében kinyomatni rendelte Miklósy István az egyházmegye első püspöke, püspökké szentelése s trónfoglalásának tizedik évforduló napján, 1923-ik évi október 5-ikén. – 42,5 x 34 cm 304 + XLVI lap. – A mű teljes körű bemutatása: *Dokumentáció I.* (1. l. l. b.), 407-428.

²⁷ Káldi György (1573-1634) jezsuita bibliafordító volt.

²⁸ A legutóbbi időkben, 2018-ban nyomtatta ki és adta közre a metropólia az új evangéliumos könyvet, amit a Vatikán hároméves „ad experimentum” használatra hagyott jóvá. Ezt már csaknem minden egyházközségben használatba is vették.

²⁹ Mint ismeretes, ez a szakasz egészül majd ki Tamás-vasárnapon: Jn 20,19-31.

Éppen úgy, mint a húsvéti Szent Liturgia esetében, a húsvéti vecsernye evangéliumának szövegét is versenként hozza a könyv: összesen hét bekezdésben. A bekezdések elején szintén ott áll a megfelelő szentírási vers száma.

Egy rokon kiadás

A magyar görög katolikus egyházban százhusz évig kellett várni, amíg megjelent egy hasonló kiadvány, amely a húsvét vasárnapi evangéliumi szakaszt több nyelven tartalmazza:³⁰

Kezdetben volt az Ige... A Húsvét és a húsvéti evangélium a bizánci keresztény egyházban – Összeállította: Verdes Sándor – zöld-S Studio Budapest 1999

Egyházi jóváhagyással (Hajdúdorogi Megyéspüspök)

11,5 x 18 cm 48 lap.

Amint a méretéből kitűnik, ez nem olyan nagyformátumú könyv, mint az előbbi, hanem egy kisméretű füzet. Tehát kevésbé tekintélyes. Viszont a templomi felolvasásra nagyon hasznos. Igaz, hogy ez sem tizenkét nyelven tartalmazza a húsvéti evangéliumot, hanem csak tíz nyelven. Viszont a felosztása pedig nagyon világos. Ugyanis úgy néz ki, hogy minden lapon táblázat található tizenkét rubrikával, ahol egymás alatt helyezkednek el a különböző nyelvű részletek. Tehát a templomi felolvasáshoz nagyon praktikus.

Emellett egy másik szempontból is igen tartalmas és hasznos ez a kis könyvecske. Ugyanis az előszó és a bevezetés után három részben egy komoly tanulmányt is tartalmaz. Ennek részei: „A Húsvét ünneplése a keleti (bizánci szertartású) keresztényeknél”; „Gondolatok a Prológus kapcsán”; „Isten emberré lett – az ember átistenül”. – Így tehát teológiai tanítást is nyújt ez a mű.

³⁰ Teljes körű leírását és bemutatását lásd *Dokumentáció I.* (1. láb.), 959-960.

Összegzés

Ismereteink szerint az 1880-ban Balázsfalván kiadott hétnyelvű „evangéliumos könyv”, amely a húsvét vasárnapi liturgiai (és vecsernyei) evangéliumi szakaszt tartalmazza, 1999-ig egyedülálló volt egyházunk történetében. Nincs ismeretünk ugyanis más, hasonló jellegű kiadványról. A liturgikus gyakorlatban nagy segítséget nyújtott, mert ha nem is tizenkét, de legalábbis hét nyelven tartalmazta a szakaszokra osztott húsvéti evangéliumot. Tekintélyes méretével pedig fokozta a húsvéti ünnep fényességét, amikor ebből történt a felolvasás. Arra viszont nem találtunk eddig magyarázatot, hogy miért van benne a könyvben a húsvéti vecsernye evangéliuma is, mégpedig ugyanúgy szakaszokra osztva, mint a liturgiai evangélium.

A magyar görög katolikus egyház tagjai annak külön örülhetnek, hogy a templomi, majd a „kánoni liturgikus nyelvek” után negyedikként a magyar szöveg kapott helyet a könyvben.

Ha semmi más szempontból nem lenne jelentősége ennek a könyvnek, már önmagában az is nagy jelentőséget tulajdonít neki, hogy miután 1880-ban megjelentették, tizenkilenc esztendő múlva, 1889-ben már – a possessori bejegyzés alapján³¹ – már Máriapócscon van egy példánya.

³¹ Lásd a 17. lábj.

Caracteristicile „Ecumenismului local” prescris de stat în perioada comunismului

OLGA LUKÁCS¹

Abstract: *Characteristics of the „Local Ecumenism” Prescribed by the State.* The Bucharest Conference, convened by Iustinian, the Patriarch of the Romanian Orthodox Church, on 23rd June 1949, marked the starting point of meetings between the leaders of the Christian and non-Christian faiths in the country. At the first conference, representatives of seven Christian denominations and those of the Jewish and Muslim communities signed a statement expressing their appreciations on religious freedom built on popular democracy and affirmed the equality of the various Churches. In this „local ecumenism” that was prescribed by the state, the interconfessional conferences of the Orthodox and Protestant theology professors, which started in 1964 and alternately took place in Bucharest, Cluj and Sibiu, proved to be very important. This study analyses the nature of the conference topics, namely the political implications by which „they wanted or had to please the state”. The conference presentations are even more significant as they served as a basis for the annual training of priests and ministers, and the studies were published in the scientific journals of the churches as well.

Keywords: local ecumenism, interconfessional conferences, Protestant Church, Orthodox Church from Romania, communism.

Cuvinte cheie: ecumenism local, conferințe interconfesionale, Biserica Protestantă, Biserica Ortodoxă din România, comunism.

¹ Conferențiar universitar la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj Napoca, la Facultatea de Teologie Reformată. lukacso@yahoo.de

Date preliminare privind situația învățământului teologic la momentul instaurării regimului comunist

Odată cu începutul guvernării Petru Groza (6 martie 1945), toate cultele din România au fost puse în situația de a se adapta la o configurație politico-socială complet nouă, pentru care religia nu mai avea nimic din semnificația pe care o avusese în secolele anterioare. Cum reiese din numeroasele documente ale Securității, conservarea caracterului instituțional și garantarea unei autonomii restrânse nu au reprezentat și garanția integrității personale a membrilor clerului, a teologilor și a mesei credincioșilor. Pe baza decretului au fost enumerate confesiunile acceptate.²

Odată cu instalarea regimului de „democrație populară”, regimul comunist a imputat Bisericii o serie de comportamente politice, chiar legionare, cu intenția de a o face să cedeze de la intențiile de rezolvare a problemelor cu care se confrunta. Biserica a fost acuzată că, prin studenții săi la Teologie, face „politică legionară”, organele de represiune fiind însărcinate să arate acest lucru prin arestările efectuate în cursul anului 1948, mai apoi în perioada 1958-1959. Biserica a fost acuzată că are profesori de Teologie cu trecut „dușmănos” și că nu-și poate continua activitatea cu astfel de elemente, arestate în 1950, apoi în 1958-1959. Prin închiderea a numeroase instituții de învățământ în 1948-1949, autoritățile comuniste încercau limitarea drastică a procesului de învățământ, pentru ca astfel construcția socialismului să nu fie pusă în pericol.

Pentru un control mai riguros asupra unei părți a credincioșilor creștini din Ardeal, regimul comunist a trecut la campania de readucere

² La 4 august 1948 s-a publicat Legea pentru regimul general al Cultelor (abrogată odată cu emiterea Legii nr. 489/2006 privind „Libertatea religioasă și regimul general al cultelor”), erau recunoscute 14 culte: ortodox, romano-catolic, armeano-gregorian, creștin de rit vechi (lipovean), reformat (calvin), evanghelic-luteran C.A., sinodo-presbiterian, unitarian, mozaic, musulman, baptist, adventist de ziua a șaptea, pentecostal și creștin după Evanghelie, toate având organizarea lor specifică și lăcașuri de cult.

a greco-catolicilor la ortodoxie. S-a urmărit îndeaproape scenariul ucrainean din anul 1946, statul comunist fiind artizanul acestei mutații religioase, printr-o abilă campanie în presă, intimidări, folosirea represiunii chiar, dar mai ales prin specularea sensibilităților responsabililor din Biserica Ortodoxă Română.

Ca urmare a măsurilor luate din partea regimului pentru Biserica Greco-Catolică nu a existat nici măcar alternativa compromisului, prin decretul 358 din 1 decembrie, 1948, s-a desființat structura administrativă, implicit orice formă de învățământ confesional sau teologic.³

În prima fază, regimul comunist a vizat restrângerea cât mai drastică a anvergurii sistemului de învățământ teologic.⁴

În învățământul superior, facultățile de teologie au fost scoase din universități, fiind create trei institute teologice de grad universitar, în locul fostei Facultăți de Teologie din București și a Academiiilor Teologice din Sibiu și Cluj-Napoca. În cele din urmă, în anul 1952, au rămas numai două Institute, la București și la Sibiu⁵, Institutul de la Cluj fiind desființat de autorități.⁶ Această decizie abuzivă a fost chiar

³ Mihai-Valentin Vladimirescu, *Învățământul teologic în România comunistă, 1948-1989*, în *Analele Universității de Vest din Timișoara. Seria Științe Filologice*, XLIL (2011), p. 34.

⁴ Pentru pregătirea personalului de cult până în 1945 au funcționat: pentru ortodocși șase seminarii teologice cu durata de cinci ani (București, Buzău, Mănăstirea Neamț, Cluj-Napoca, Craiova și Caransebeș) și două Institute Teologice de grad universitar cu durata de patru ani, la București și Sibiu. Pentru reformați și unitarieni la Cluj, pentru Romano-Catolici la Alba-Iulia, Iași și București, pentru greco-catolici la Blaj și Oradea.

⁵ Institutul Teologic din Sibiu a primit o parte din cadrele didactice ale fostului Institut Clujean, însă fără a fi realizată o asimilare completă. Cele două Institute Teologice au oferit absolvenților titlul de licențiat în teologie. Studiile doctorale existau doar la București, abia după anul 1984 și la Sibiu.

⁶ Dar regimul politic nu s-a mulțumit cu astfel de acțiuni, mai ales că mulți monahi și monahii frecventau cursurile din institutele de la București și Sibiu și chiar de la doctorat. Regimul a trecut la un control drastic asupra cursurilor care se țineau, la stabilirea numărului de locuri la institute și la doctorat, la întocmirea orarului, a manualelor, a planului de învățământ, a tematicii de la doctorate, practic autoritățile comuniste dorind să cunoască tot ce mișcă în învățământul teologic.

provocatoare și a sporit și animozitățile interetnice existente⁷, cu faptul că regimul a permis în continuare funcționarea în Cluj a Institutului Teologic de grad universitar Protestant,- ca o continuare de veacuri al învățământului teologic calvin, având punctul de plecare în 1622 la Alba-Iulia, transpus din 1662 la Aiud, și din 1895 continuând la Cluj,- în care au fost formați preoții reformați la care, din 1959, s-au alăturat teologii luterani și unitarieni.

Odată cu intensificarea mișcării mondiale ecumenice, regimul a impus bisericilor și cultelor legale a întreține relații cu Bisericile din România, respectiv Bisericii Ortodoxe Române i-a impus stabilirea unor raporturi de colaborare și de respect reciproc dintre cultele religioase din țară, de a lua legătura și de a colabora cu Bisericile creștine de peste hotare.⁸

Această decizie a fost un act politic cu scopul de supunere necondiționată a tuturor Cultelor din România statului comunist.

Relațiile dintre Bisericile și comunitățile religioase din România au fost determinate de situația politică și economică a societății românești în general. Cultelor din România le-a fost impus să se concentreze asupra promovării unei teologii axate pe conceptele de pace, solidaritate a popoarelor dezarmate, în acord cu demagogica ideologie a regimurilor comuniste. Numai în aceste condiții le-a permis bisericilor dialogul ecumenic, care a făcut posibilă și plecarea studenților și profesorilor teologi la studii în străinătate.

În perioada dictaturii comuniste (1948-1989), s-a dezvoltat în România un ecumenism impus din partea statului, realizat prin întâlniri

⁷ Alexandru Moraru, *Învățământul Teologic Universitar din Cluj (1924-1952)*, Cluj-Napoca, 1996, pp. 181-182.

⁸ Biserica Ortodoxă Română activează în Consiliul Mondial al Bisericilor din anul 1961. Și-a trimis delegați la Adunările Generale de la New Delhi (1961), Uppsala (1968), Nairobi (1975), toate conduse de Mitropolitul de atunci al Moldovei și Sucevei, Iustin Moisescu (fost membru în Comitetul Central până în anul 1977) și Vancouver (1983), condusă de Mitropolitul Ardealului Antonie Plămădeală. Alți ierarhi și teologi ortodocși români au activat în diferite Comisii ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Patriarhii Justinian și Iustin au făcut vizite la sediul Consiliului Mondial de la Geneva (1966-1981).

între șefii de culte și prin conferințe teologice interconfesionale între instituturile teologice ortodoxe, romano-catolice, protestante, cu participarea profesorilor, ierarhilor și conducătorilor confesiunilor religioase.⁹

Primul pas pentru realizarea ecumenismului local le găsim imediat după ajungerea în fruntea Bisericii Ortodoxe Române a Patriarhului Justinian Marina, la inițiativa sa, au fost organizate întâlniri între conducătorii Cultelor din România, mai ales pe teme de colaborare practică. La aceste întâlniri, au participat cei 14 șefi ai Cultelor religioase din România și anume: ortodox, romano-catolic, armeano-gregorian, creștin de rit vechi (lipovean), reformat (calvin), evanghelic-luteran C.A., sinodo-presbiterian, unitarian, mozaic, musulman, baptist, adventist de ziua a șaptea, penticostal și creștin după Evangheliile.

Prima consfătuire a Cultelor religioase a avut loc la 23 iunie, 1949, la Palatul Patriarhal de la București „în urma aprobării de către Stat a Statutelor pentru organizarea și funcționarea acestor Culte”- mai sus enumerate.

La încheierea consfătuirii s-a adoptat o „Moțiune”¹⁰ de recunoștință și, cum se formulează în act: „față de Conducerea de Stat, pentru că prima dată în țara noastră se acordă și se garantează deplina egalitate dintre Culte, precum și libertatea fiecărui Cult... de a se organiza și de a pregăti deservanții săi în școli proprii...”¹¹.

Dorim să subliniem că „moda” adoptării de moțiuni sau a trimiterii de telegrame (către conducătorii țării) s-a păstrat pe tot parcursul comunismului, toate cultele religioase din România fiind părtașe la asemenea acte.¹² Acest act se poate înțelege în contextul politic

⁹ Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Dialog teologic și ecumenic*. Vol. III. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericilor Ortodoxe Române. București, 2006, pp. 342-351.

¹⁰ Református Szemle, XXXIV (1949), nr. 12, pp. 318-329.

¹¹ Ștefan Alexe, *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte culte religioase din țara noastră*, în „O” XXV (1973), nr. 2, p.193.

¹² Procesul-verbal din 1974.

în care bisericile au fost nevoite să-și desfășoare activitățile, având în vedere și faptul că nu i-a fost dată nici posibilitatea compromisului Bisericii Greco-Catolice desființate.

Cea de a doua consfătuire a reprezentanților de culte religioase a avut loc la 19 decembrie, 1950, la Palatul Patriarhal din București. Tema de bază a discuțiilor a fost aceea a necesității și a „metodelor de muncă a Bisericilor în lupta pentru pace” în țara noastră¹³ și în lume.¹⁴ A treia întâlnire a avut loc în 25 noiembrie, 1952, tot la București.¹⁵ La aceste întâlniri a fost editat „Buletinul Comitetelor de Luptă pentru Pace”. În general, textele au fost editate în mod obligatoriu de către revistele oficiale bisericești¹⁶, unele au mai rămas în funcțiune, altele au fost strict cenzurate.

Întâlnirile au fost impuse cu forța la fel ca mesajele care s-au trimis clerului și credincioșilor cultelor din România de la aceste întâlniri. Cultele din România n-au putut lua atitudine, fiindcă se expuneau la persecuții din partea conducătorilor comuniști; pe de altă parte, însă, ele în sine aveau un scop umanitar, într-o perioadă de instabilitate politică și de „război rece.”

Dar regimul politic nu s-a mulțumit cu astfel de acțiuni, mai ales că mulți monahi frecventau cursurile din institutele de la București și Sibiu și chiar de la doctorat. Regimul a trecut la un control drastic asupra cursurilor care se țineau, la stabilirea numărului de locuri la institute și la doctorat, la întocmirea orarului, a manualelor, a planului

¹³ Gálffy, Zoltán, *A Református egyház állásfoglalása és a református lelkészek kötelessége a békeharcban*, în *Református Szemle*, XLVI (1951), p. 280.

¹⁴ Arday, Aladár, *Békét Koreának*, în *Református Szemle*, XLVI (1951), p. 33; *A béke hívei II. Világkongresszusának kiáltványa*, în *Református Szemle*, XLVI (1951), p. 3; *A varsói világkongresszus lelkészi résztvevőinek felhívása*, în *Református Szemle*, XLVI (1951), p. 63.

¹⁵Bartha, Kálmán, *A béke ügyének szolgálata*, în *Református Szemle*, XLVII (1952), p. 200; Vásárhelyi, János, *Aktív békeszolgálat, beszéd a kolozsvári felekezeti békekonferencián*, în *Református Szemle*, XLVII (1952), p. 216.

¹⁶ Exemplu Cuvintele rostite de episcopul reformat de la Cluj Vásárhelyi, János la 1950, la Palatul Patriarhal din București a fost tipărit în totalitate în revista oficială *Reformatus Szemle* XXXV (1950), nr 7. pp. 177-178.

de învățământ, a tematicii de la doctorate, practic autoritățile comuniste dorind să cunoască tot ce mișcă în învățământul teologic.

Ecumenismul local la nivelul instituțiilor de teologie

Ecumenismul local din România s-a manifestat începând cu anul 1964 și la nivelul Conferințelor teologice interconfesionale, în cadrul cărora s-a axat pe probleme ce au preocupat pe de o parte organele ecumenice internaționale, pe de altă parte problema unității poporului român prin impunerea prețurii reciproce. În intervalul 1964-1987, s-au ținut conferințe teologice interconfesionale, la care au participat cadrele didactice de la Institutele Teologice Universitare Ortodoxe: București și Sibiu, și cele Protestante de la Cluj. Biserica Romano-Catolică a fost reprezentată de observatori de la Institutul de Teologie de la Alba-Iulia.

Aceste conferințe au fost inițiate, susținute și controlate de regimul comunist și nu erau, ca atare, lipsite de conotații politice, dar ele nu pot fi subestimate. Dialogurile interconfesionale au început în 1964, au inclus 50 de întâlniri, au abordat 150 de probleme și s-au remarcat printr-un înalt nivel teologic.¹⁷

Istoriografia reformată a fost prea puțin preocupată de conferințele interconfesionale, cu atât mai mult s-a preocupat de această temă istoricii ortodocși români. De exemplu, teologul ortodox român Constantin Pătuleanu a analizat aceste conferințe acum câțiva ani în teza lui de doctorat.¹⁸

La conferințe, pe lângă profesori, au participat și reprezentanții Bisericilor care au susținut instituțiile teologice, precum și reprezentanții

¹⁷ <http://www.dansandu.ro/pdf/carti/o-incursiune-ecumenica-in-romania-vorgelaar.pdf>. (7.10.2018.)

¹⁸ Constantin Pătuleanu, *Die Begegnung der rumänischen Orthodoxie mit dem Protestantismus (16. bis 20. Jahrhundert), unter besonderer Berücksichtigung des bilateralen theologischen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (1979-1998)*, Hamburg: Verlag Dr. Kovacs, 2000, pp. 180-276.

Ministerului Cultelor. Numărul participanților variază între 60-90 de participanți. În general, întâlnirile au fost de o zi, dar nu lipsesc nici evenimentele care durau două zile. Locul a fost ales prin rotație: București, Cluj și Sibiu.

La conferința din 2-3 iunie, 1987, de la Cluj cu tema *Conviețuirea și conlucrarea frățească dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare, teme al ecumenismului local din patria noastră* au fost prezenți pe lângă reprezentanții anteriorilor conferințe și reprezentanții bisericilor baptiste și pentecostale, numărul participanților ridicându-se la 97 de persoane.¹⁹ Menționăm că, pentru a doua zi a dezbaterilor, au participat și arhimandritul Zareh Beronian din partea Bisericii Armeană și consilierul muftiatului musulman de la Constanța Gemaladin Latif.

Derularea conferințelor a fost bine stabilită, după cuvintele de salut a urmat o temă principală cu două subteme, care au fost aprofundate printr-un referat principal și două referate secundare, întocmite de către doi teologi ortodocși și unul protestant, reformat, unitarian și luteran. De exemplu, la cel din 2 aprilie, 1974, din București care avea tema: *Teologie și mărturie. Biserica într-o lume tehnicizată*, referatul principal a fost ținut de către profesorul Ludwig Binder de la Institutul Teologic Protestant Unic, secția luterană germană din Sibiu, cu titlul: *Teologie și mărturie creștină*. Primul referat secundar a avut titlul: *Biserica și aspirațiile lumii contemporane*, prezentat de către profesorul Grigorie Marcu de la Institutul Teologic Ortodox din Sibiu, iar al doilea referat secundar de către profesorul Dumitru Stăniloae de la Institutul Teologic din București cu titlul: *Biserica într-o lume tehnicizată*. Referatele au fost urmate de discuții care au fost luate în procesul verbal cu toate detaliile.²⁰ Procesele verbale sunt detaliate, de câte 85-105 pagini, conținând toate discuțiile și observațiile făcute. La final a urmat o sinteză a rezultatelor și aprecieri de perspectivă ecumenică. La finele

¹⁹ Procesul-verbal a conferinței are 160 de pagini, pp. 5-6.

²⁰ Procesul-verbal al conferinței se găsește în biblioteca Institutului Protestant de la Cluj-Napoca. p. 7.

ședinței, au fost formulate și trimise telegrafe, cuvinte de salut organelor de stat și episcopilor bisericilor reprezentante la conferință.²¹

Doar un exemplu despre modul în care în telegrafe în mod obligatoriu au fost formulate fraze care se doreau a fi auzite din partea conducerii comuniste. Iată o frază din telegraful din 3 iunie, 1987, de la conferința din Cluj, adresată șefului de stat Nicolae Ceaușescu: „Asigurându-vă și în continuare de contribuția noastră patriotică la progresul multilateral al României și la cauza păcii. Vă exprimă omagiile noastre respectuoase și profunda stimă și sincera prețuire pe care Vi le purtăm.”²² Nu e de mirare că, de exemplu, din Biblioteca de la Institutul Teologic Protestant au dispărut procesele verbale ale conferințelor care în mod obligatoriu au ajuns la fiecare instituție participantă, doar patru protocoale sunt încă de găsit din anii 1974, 1977, 1980 și 1987. La Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj, nu există niciun exemplar din ele. Generația de azi trebuie să privească cu obiectivitate aceste telegrame de mulțumire, de care a depins în condițiile de persecuție existența bisericii, „Cezarul a primit doar ce era al lui”.

Câteva dintre temele conferinței:

- *Eucharistia ca Taină a unității în Hristos cel cosmic în cadrul istoriei universale*, București, 27 martie 1964.²³
- *Legământul păcii și al vieții*, Cluj, 30 mai 1964.²⁴
- *Opera reconciliatoare a lui Dumnezeu astăzi între popoare*, Cluj, 9 iunie 1965.²⁵
- *Sensul activ al nădejzii creștine*, Cluj, 9 mai 1969.²⁶

²¹ De exemplu telegrafele trimise la conferința din 2-3 iunie 1987 de la Cluj telegramele sunt la paginile 153-160.

²² Procesul-verbal, p. 154.

²³ Congresul Frontului Unității Socialiste, 23-24 mai 1974, București, 1974, p. 110.

²⁴ Dumitru Radu, *Privire pe ansamblu asupra conferințelor teologice interconfesionale din România*, în *Studii Teologice* (în continuare „ST”) XXX (1979), nr. 5-10. p. 63.

²⁵ Ioan Ică, *Relațiile dintre ortodocși și luterani din România din secolul XVI până astăzi*, în *Mitropolia Ardealului* (în continuare „MA”), XXXV (1980), nr. 1-2. pp. 58-75.

²⁶ Conferința teologică interconfesională de la Cluj, în *BOR LXXXVII* (1969), nr. 5-6, pp. 506-511.

- *Iisus Hristos eliberează și unește. Temeiurile teologice ale drepturilor omului. Ecumenism și prozelitism*, Sibiu, 5 noiembrie 1974.²⁷
- *Teologie și mărturie. Biserica într-o lume tehnicizată* – București, 2 aprilie 1974.²⁸ 1
- *1600 de ani de la Sinodul II ecumenic. Valoarea ecumenică a Simbolului de credință Niceo-constantinopolitan*, Sibiu, 10-11 iunie 1981.²⁹

Dacă rezumăm scopurile conferințelor interconfesionale, după teme, se pot împărți în trei categorii:

1. Familiarizarea și creșterea comună pe calea spre o unitate creștină vizibilă.

2. Pregătirea temelor întâlnirilor Conferinței Bisericilor Europene (KEK) și ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor (WCC).

3. Proclamarea păcii, prin crearea de bune relații între oameni și popoare, prin abordarea problemelor legate de drepturile omului, libertate și justiție.³⁰ Pătuleanu are o opinie pozitivă despre aceste întâlniri. Este de părere că au fost sincere, deschise, bine conturate, mature și cu însemnătate practică; în România a fost astfel creată chiar „o nouă teologie ecumenică” și „un nou limbaj comun.”³¹

Un rezultat suplimentar al acestor conferințe a fost faptul că legăturile la nivel local cu protestanții au fost utile Bisericii Ortodoxe Române în dialogul cu bisericile protestante din exterior. Potrivit teologului Dorin Oancea de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu: „partenerii protestanți și ortodocși au început să își înțeleagă unii altora gândirea teologică în cadrul acestor reuniuni, deși ar fi greșit să

²⁷ Ștefan Alexe, *Conferința teologică interconfesională de la Sibiu, 5 noiembrie 1974*. în BOR XCII (1974), nr. 11-12. p. 1300-1310.

²⁸ Dumitru Radu, *Conferința teologică interconfesională de la Institutul Teologic din București*, în „ST” XXVI (1974), nr. 3-4. p. 283-288.

²⁹ Alexandru Ioniță, *A 37-a Conferință teologică interconfesională*, în „ST” XXXIII (1981), nr. 7-1. pp. 601-606.

³⁰ Pătuleanu, *Die Begegnung*, p. 275.

³¹ Pătuleanu, *Die Begegnung*, p. 271.

idealizăm acest aspect – au existat și consecințe negative – dar funcția lor pozitivă trebuie recunoscută.”³²

Pe lângă școlarizarea în ciclul de licență, Institutele teologice organizau anual și așa-numitele „cursuri preoțești”, sesiuni de câte o lună, desfășurate anual și la care participau preoții după împlinirea a cinci, respectiv zece ani de activitate.³³ La aceste cursuri de „perfecționare”, au fost prezentate și temele conferințelor interconfesionale.³⁴ De remarcat este faptul că toate prelegerile ținute la aceste conferințe în mod obligatoriu au fost publicate în revistele oficiale de specialitate ale Bisericilor.

În concluzie, putem afirma că, deși aceste întâlniri interconfesionale au fost impuse de către stat, investigația și analiza temelor demonstrează existența unui dialog teologic ecumenic autentic între Biserica Ortodoxă Română și Bisericile protestante – reformată, unitariană și luterană –, și cu cel Romano-Catolic din România.

³² Dorin Oancea, *Zur heutigen ökumenischen Situation in Rumänien*, în Hans Klein, Berthold Köber und Egbert Schlarb, *Kirche, Geschichte und Glaube, Freudesgabe für Hermann Pitters zum 65. Geburtstag*, Erlangen, Martin Luther Verlag, 1998, p. 326.

³³ Aceste cursuri urmăreau îndrumarea misionar-socială a clericilor, înprospătarea cunoștințelor lor teologice și împărtășirea unor metode eficiente de activitate pastorală. Vezi: Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. II. vol. 3. București, 1997, p.506.

³⁴ Juhász, István, *A Romániai Egyházak Ökumenikus közöisége 1949 után*, în: *Református lelkesztovábbképző tanfolyam I. A Kolozsvári Református Egyházkerület Kiadása*, 1984, p. 231-240.

Harmony and Conflict in The Portrait of a Lady and Humboldt's Gift

CAMELIA DIANA LUNCAN¹

Abstract: *Harmony and Conflict in The Portrait of a Lady and Humboldt's Gift.* The world cannot escape conflict. The history of mankind clearly points out the fact that relationships among people involve – beside other aspects or traits – conflicts as well as harmony. Or at least times of conflict and times of harmony. And, maybe more telling, subjects of conflict and subjects of harmony that arise within people's relationships. In this respect, I chose two novels I considered somewhat representative for the issues we generally deal with during our lives: Henry James' *The Portrait of a Lady* and Saul Bellow's *Humboldt's Gift*. They succeed in highlighting the conflict between the restraints imposed by the society and societal norms and, on the other hand, man's free spirit and wish to live life as an expression of inner truth and sincerity. They also succeed in presenting the ever important pursuits of money, success and happiness and the impact money has on man's life, making him either a slave or an independent spirit.

Keywords: harmony, conflict, modern world, materialism, money, love, society.

Cuvinte cheie: armonie, conflict, lumea modernă, materialism, bani, iubire, societate.

Harmony and conflict are themes that have been filling and defining our lives and relationships since the beginning of time. They follow one after the other or simultaneously and they can drain us or revive us. They are present not only in our daily lives, but preoccupied

¹ Profesor de engleză-religie, Școala Gimnazială Nr. 11, Oradea. Email: camiluncan@gmail.com

writers and their sequence attracts the attention of the reader, impresses and disappoints him altogether. They are the ones that show – be it in a literary work or in our daily lives – the atmosphere of a relationship, the compatibility, the possible duration. If we refer to harmony and conflict in collective terms, it could portray the well-being of a state, of its people, the impact of certain factors on the society, whether the influences and changes are of omen or good omen.

I chose two works signed by Americans who both had other influences and lived in different times. They had relevant opinions regarding America, but also England and Europe, since they either travelled/lived in Europe or had European ancestors. Henry James (1843-1916) was the son of a wealthy American who came with his family in England and established there. Thus, he had the opportunity to experience both mentalities and behaviours. His writing still has strong realist Victorian influences, but it also presents modern approaches since it contains psychological analysis and open endings. His *The Portrait of a Lady* (1881) contains all these and something more: a moral perspective on the impact the financial status has on one's life and the problem of freedom.

Saul Bellow (1915-2005) is an American with Russian and Jewish origins, thus having a more complex view on nationalities and perspectives on life. He and James shared one year simultaneously on earth so we can consider that Bellow continued the history of America from where James left it. Bellow's emphasis in his *Humboldt's Gift* (1975) is again on personal freedom, the necessity or curse of financial status, the decay of human thought and character and... love.

They both analyse love and its complicated ways, letting us, the readers, infer the causes, deduce the conclusions. We will look into the way harmony and conflict combine and separate within these two novels and how they link to economic progress, financial status, materialism, love and the relation between individual and society.

Money/materialism

One of the constant themes as sources of stress or conflict and harmony is the financial status, financial fail or growth. *The Portrait of a Lady* and *Humboldt's Gift* are no exception regarding this. Although they belong to different literary movements and epochs – *The Portrait of a Lady* having been written with almost a century before *Humboldt's Gift* – they deal with similar issues, maybe even identical themes and sometimes even surprisingly close conclusions.

In *The Portrait of a Lady*, Isabel Archer is invited by her aunt in America with her, where she meets again her uncle and her cousin, Ralph, who finds himself loving her and decides he wants to make her rich in order to be able to savour her independence and not feel forced to marry for money. Isabel is not a wealthy young girl, but is a happy person, a sincere and intelligent one and Ralph falls in love with all she stands for and everything he cannot do because of this illness. He acts disinterested, wants the best for her; practically, he arranges with his father that Isabel inherits a part of his father's wealth, enough to help her accomplish her dreams without having to depend on the fortune of another man and feel miserable beside an unfit party.

Isabel is not fond of fortune, but enjoys travelling and loves being independent. The discussion she had with Madame Merle about possessing things is fairly relevant:

[Madame Merle:] 'When you've lived as long as I you'll see that every human being has his shell and that you must take the shell into account. By the shell I mean the whole envelope of circumstances. There's no such thing as an isolated man or woman; we're each of us made up of some cluster of appurtenances. What shall we call our 'self'? Where does it begin? where does it end? It overflows into everything that belongs to us—and then it flows back again. I know a large part of myself is in the clothes I choose to wear.

'You dress very well,' Madame Merle lightly interposed.

[Isabel Archer:] 'Possibly; but I don't care to be judged by that. My clothes may express the dressmaker, but they don't express me. To begin with it's not my own choice that I wear them; they're imposed upon me by society.'²

Madame Merle considers it natural for man to desire and have possessions not only as entertainment or necessities, but as defining elements for the person. The conflict that rises between them comes, unfortunately, late in her relationship with Gilbert Osmond. Madame Merle has no fortune and wishes it. In order to possess it, she manages to manipulate Isabel to marry Gilbert, a man of no important social status who wants her money. Thus, by marrying Gilbert, Isabel thinks and hopes she marries a man who loves art, a cultivated man. Instead, she marries an art collector who treats everyone around him as objects in his collection, ready to satisfy his demands and needs when he asks. Instead of liberating Isabel by giving her fortune, Ralph only pushes her – involuntarily – towards constraints, captivity, linked to the necessity to comply with the social rules of marriage and, eventually, unhappiness.

Thus, money seem not tied to happiness and fulfillment; on the contrary, they can be the antithesis of happiness. Ralph believes money will enable Isabel to become happy and he wants her to reach happiness independently, without having to depend on anybody for that goal. The main sources of conflict for Isabel are Madame Merle and Gilbert Osmond, who are also the ones who come into the possession of her money and become her destruction. Marrying eventually becomes marring.

Solomon's opinion is that *The Portrait of a Lady* shows "the impossibility of the happiness founded on money. The source of all Isabel's misfortunes is, clear as daylight, the fortune she inherits thanks to Ralph. From the moment she finds herself rich, the heroine becomes the target of diabolic manipulations, about which her intelligent cousin

² James, H., *The Portrait of a Lady*, Everyman's Library, London, 1991, p. 159.

has forgotten or was not able to warn her. The money inherited on a sudden allows her to travel and see the world, but in the same time, open the chances to unhappiness and fail"³.

Charlie Citrine, in *Humboldt's Gift*, has a sounding success with his play, *Von Trenck* and the moment this happens, his friendship with the renowned poet Von Fleischer Humboldt declines, breaks and is regained only postmortem, through the inheritance he leaves Citrine is his lucid times. Humboldt becomes envious, financial success leads to relationships that are based on personal gain – and Citrine has many of this kind. Thaxter, Denise, Renata, Naomi, Cantabile are all after his money, whether by aggressive means or by intelligent, manipulative means. There is an emphasized stress on the women in Citrine's life, Bellow portrays them generally as sources of conflict. Exception to this rule here is Demmie, Citrine's supportive girlfriend who dies in a plane crash; and then Kathleen, Humboldt's wife, whom Humboldt constantly suspects of betrayal and treats badly, but who is a woman of character. Humboldt belongs to another category, maybe a category that is filled only by himself, a complex character that can be hardly put into a classical delimitation. Humboldt authentically cares for Citrine, but has his own strange periods of depressive neurosis – as he calls them – that prove rather real and sometimes manifest themselves as nervous outbursts, envy, egocentric attitude, selfishness, forceful actions and disproportionate reactions. It would be difficult to say that Humboldt and Citrine had a harmonious friendship, on the contrary, they had diverse conflicts; we should not forget their exchange of blank checks as a sign of trust of which Humboldt takes advantage and cashed in a large sum of money in a difficult time for Citrine, while his lover, Demmie, and her father die in a plane crash in Colombia and he spends a few months looking for their bodies. Not a considerate gesture of him. This comes as a compensation for the growing success Citrine experiences as

³ Solomon, Petre, *Henry James, Junior*, Editura Albatros, București, 1988, p. 236.

a writer and the lack of success Humboldt feels while losing his chair at the University.

Another conflict linked to money in *Humboldt's Gift* is between Citrine and the mobster Rinaldo Cantabile, whom Citrine supposedly owes money after a confusing night spent drinking and playing poker. After finding out Cantabile cheated on him on that night, he refuses to pay him the last amount of owed money; action that turns against him, of course. Cantabile plays the aggressive gangster, menacing Citrine, putting him in dangerous situations and mocking him in front of his acquaintances, soon becoming a helping friend, but always with his eyes set on Citrine's money; what is strange about him is that, although he does not need money, he is obsessed with them and tries to regain a powerful image, probably because his family has been mocked and ostracised since his uncle killed a young man⁴.

Love

The most difficult theme in both novels, love, is seen in many facets, on diverse intensities and in many characters. It comprises both harmony or harmonious moments and conflict. In the end, probably what defines harmony in a relationship of love would be whose interest is sought, whom the attention is addressed to.

Ralph is the most lucid character in the novel, he can observe objectively what characters are good or evil and readers can shape their opinion on a character by the portrait he paints. He sees Isabel desires to be free and wants to accomplish that for her, freeing her from the financial limitations that would keep her from travelling and living her life. The inheritance left by Ralph's father to her is his doing and hopes it would protect her from wrongdoers. Unfortunately, this inheritance is exactly what attracts the attention of bloodsuckers Madame Merle and Gilbert Osmond, a consequence Ralph did not foresee and will

⁴ Gale, Study Guides, A Study Guide for Saul Bellow's *Humboldt's Gift*, 2017, p. 39.

eventually regret terribly before dying. But Ralph is the one who notices the selfishness and egocentricity displayed by Gilbert and warns Isabel about them on more occasions. One of them, an important one is the following:

'I think he's narrow, selfish. He takes himself so seriously!

'He has a great respect for himself; I don't blame him for that,' said Isabel. 'It makes one more sure to respect others.'

Ralph for a moment felt almost reassured by her reasonable tone. 'Yes, but everything is relative; one ought to feel one's relation to things-to others. I don't think Mr. Osmond does that.'

'I've chiefly to do with his relation to me. In that he's excellent.'

'He's the incarnation of taste,' Ralph went on, thinking hard how he could best express Gilbert Osmond's sinister attributes without putting himself in the wrong by seeming to describe him coarsely. He wished to describe him impersonally, scientifically. 'He judges and measures, approves and condemns, altogether by that.'

'It's a happy thing then that his taste should be exquisite.'

'It's exquisite, indeed, since it has led him to select you as his bride. But have you ever seen such a taste-a really exquisite one-ruffled?'

'I hope it may never be my fortune to fail to gratify my husband's.'

At these words a sudden passion leaped to Ralph's lips. 'Ah, that's wilful, that's unworthy of you! You were not meant to be measured in that way-you were meant for something better than to keep guard over the sensibilities of a sterile dilettante!'

Isabel rose quickly and he did the same, so that they stood for a moment looking at each other as if he had flung down a defiance or an insult. But 'You go too far,' she simply breathed.

'I've said what I had on my mind-and I've said it because I love you!'

Isabel turned pale: was he too on that tiresome list? She had a sudden wish to strike him off. 'Ah then, you're not disinterested!'

'I love you, but I love without hope,' said Ralph quickly, forcing a smile and feeling that in that last declaration he had expressed more than he intended⁵.

What Ralph does here is more than just warning a friend about a possible or certain danger. He is thinking what is best for Isabel and, thus, he shows love. A love that Isabel is somewhat tired of because of her many suitors that wear diverse masks in order to conquer her heart. On the contrary, Ralph's love is different than all of her suitors; he is conscious his illness is not going to let him live too long and refuses to court Isabel under these circumstances, knowing he would not be able to offer her much. Ralph's love does not engage into an endless process of courtship in order to gain something, he offers everything he can in order to help her fly, in order to free her. This is probably the most harmonious relationship in the novel and, once he dies – a moment for which Isabel risks a fight with her now husband Gilbert and goes from Rome to be on his bedside – the novel itself ends.

Isabel is a bit confused and not really happy to discover that Ralph too is one of the men who love her because she thinks she has to beware of him, to protect herself from his possible insistence. Fortunately for her, that is not the case here, with Ralph, for Ralph does not intend to crowd the list of suitors. Although Isabel had that reaction towards Ralph at that point, she feels a strong connection with Ralph, she knows he sees things and people profoundly and he can be a good listener and counsellor. And feels happy around him.

Here on my knees, with you dying in my arms, I'm happier than I have been for a long time. And I want you to be happy – not to

⁵ James, H., *op.cit.*, p. 352-354.

think of anything sad; only to feel that I'm near you and I love you. Why should there be pain? In such hours as this what have we to do with pain? That's not the deepest thing; there's something deeper⁶.

Gilbert plays his card well in the beginning of his relationship with Isabel and the mask he wears is credible for her. He seems respectable, serious, art and beauty lover, independent and trustworthy. Although warned regarding it, Isabel sees his true manipulative and destructive personality only after he becomes her husband and discovers the ugly truth about Madame Merle giving birth Gilbert's daughter in a time when she was married to someone else. The reality in which Isabel finds herself is that of a collection of objects among whom she is one.

The Portrait of a Lady is... "one of the most profound expressions in literature of the illusion that freedom is an abstract trait, inherent to the individual human soul"⁷.

In *Humboldt's Gift*, the most harmonious relationship is again one that is ended prematurely. Citrine's lover, Demmie, is involved in a plane crash while she travels with her father and, unfortunately none of them survives. All the other relationships are a combination of harmony and conflict, especially that of Humboldt and his wife. When he is rejected from university, he becomes annoying, difficult, terribly suspicious and is wrongfully aggressive with his wife.

Maybe the most consuming conflict in the novel is the relationship between Citrine and his ex-wife, Denise, who obtained everything in their divorce – house, children and money – but asks for more with every court success. It seems that every gain raised the standard of Denise's satisfaction and, thus, never reached an end. They were connected intellectually, but Denise had a strong appetite for

⁶ James, H., op.cit., p. 620.

⁷ Arnold Kettle, *An Introduction to the English Novel*, 1953, excerpt reproduced in the volume *Perspectives on James's "The Portrait of a Lady"*, pp. 105-109, quoted in Solomon, Petre, *Henry James, Junior*, Editura Albatros, București, 1988, p. 238.

social gatherings and obeying the rules, she played the role of a man, strong-willed:

Very intelligent, she always read up on national and world problems at the beauty parlor. [...] Her nervous intensity is constitutional. After dinner she got hold of the President and spoke to him privately. I saw her cornering him in the Red Room. I knew that she was driving urgently over the tangle of lines dividing her own terrible problems – and they were all terrible! – from the perplexities and disasters of world politics⁸.

A relationship with Denise could not have lasted indefinitely because of their competition for the male role in the couple. Citrine, being a soft personality, felt frustration near a masculine woman like Denise. As seen in their divorce, she succeeds in taking from Citrine the stability elements.

Citrine's memories always picture Naomi Lutz, his love as a teenager, as a heavenly place where he felt happy and serene, a state he cannot find in the present. In the present, he only spends time with beautiful Renata, who is also after his money. She wants to get married as soon as possible and the fact that Citrine postpones this event, even ignores the idea, makes Renata restless and eventually determines her to flee and marry Francis, a business man. Losing Renata to a business man – a funeral business man – is another sign of the materialised society rising; it shows the success of the materialized society and the overwhelming power of the law of economy⁹.

Individual versus society

It is challenging to have to literary works depicting two diverse perspectives on the same countries. Henry James and Saul Bellow both describe America – directly or indirectly – in different terms. The

⁸ Bellow, S., *Novels 1970-1982: Mr. Sammler's Planet; Humboldt's Gift; The Dean's December*, Literary Classics of the United States, New York, 2010, p. 377.

⁹ Fang Xiang, "Psychological Analysis of Humboldt's Gift from the Perspective of Lacan's Theory", Canadian Center of Science and Education, March 2017, p. 4.

perspectives are a result of their time and the development America experienced at the time and also a result of their own perception of the reality they lived in.

Henry James describes an America that represents innocence, freedom of speech and freedom of thought, less constraints regarding social etiquette. In a few words, America meant genuineness. On the other hand, England, the country where Isabel spends the rest of her life, is a place that entangles Isabel in the mire of social rules, limitations, the boundaries of speech, feeling and dress codes. Isabel is surprised and confused to observe and acknowledge all the differences and, as much as she enjoyed England and Europe at her arrival there and while travelling and the adaptation is a long and painful process.

For example, Isabel states here her opinions regarding what society expects of her:

"I shall always tell you," her aunt answered, "whenever I see you taking what seems to me too much liberty."

"Pray do; but I don't say I shall always think your remonstrance just."

"Very likely not. You're too fond of your own ways."

"Yes, I think I'm very fond of them. But I always want to know the things one shouldn't do."

"So as to do them?" asked her aunt.

"So as to choose," said Isabel¹⁰.

Her aunt sees the danger she might find herself in, by not complying with social norms. Isabel, used to be able to decide for herself what is more important and what actions deserve adopting, resists to her aunt's persistence. Not a common thing in England, as seen by James. It is worth mentioning the feelings of suffocation the marriage to Gilbert gives her. Gilbert is an American himself, but adapted too well to the European society; all this above his

¹⁰ James, H., op.cit., p. 532-533.

manipulative, selfish, obscure character, as the Roman rigid castle¹¹ he lives in:

It had not been this, however, his objecting to her opinions; this had been nothing. She had no opinions – none that she would not have been eager to sacrifice in the satisfaction of feeling herself loved for it. What he had meant had been the whole thing – her character, the way she felt, the way she judged. This was what she had kept in reserve; this was what he had not known until he had found himself – with the door closed behind, as it were – set down face to face with it. She had a certain way of looking at life which he took as a personal offence. Heaven knew that now at least it was a very humble, accommodating way!¹²

This could be seen as representative for what Europe does to Isabel's life.

Apart from this, Bellow's novel is an exact and detailed mirror of American life as it is seen during the middle of the century. Many critics, including Malcolm Bradbury see the novel as depicting a commodification of culture in the mid-century America. There are a few ideas that Bellow insists on in his work. His recurrent themes are linked to spirituality, anthroposophy, life after death¹³, pragmatism, boredom, to his admiration for Rudolf Steiner's ideas, for death, for the death of the poetry and poets¹⁴ – thus the decadence of the once great poet Humboldt whose works are not appreciated any longer – for the excessive importance given to economic, financial progress against the emphasis on the interior and profound life of the individual.

The greatest things, the things most necessary for life, have recoiled and retreated. People are actually dying of this, losing all personal life, and the inner being of millions, many many millions,

¹¹ <https://www.shmoop.com/portrait-of-a-lady/architecture-symbol.html>, accessed on 5th Nov. 2018.

¹² Idem, p. 479.

¹³ Petrescu, Dan, „Plăcuta letargie dintre estetic și etic”, in the Afterword to Bellow, S., *Darul lui Humboldt*, Polirom, Iași, 2003, p. 635.

¹⁴ <https://www.encyclopedia.com/arts/educational-magazines/humboldts-gift>, accessed on 5th Nov. 2018.

is missing. One can understand that in parts of the world there is no hope for it because of famine of police dictatorships, but here in the free world what excuse have we? Under pressure of public crisis the private sphere is being surrendered. I admit this private sphere has become so repulsive that we are glad to get away from it. But we accept the disgrace ascribed to it and people filled their lives with so-called 'public questions'. What do we hear when these public questions are discussed? The failed ideas of three centuries. Anyhow the end of the individual, whom everyone seems to scorn and detest, will make our destruction, our superbombs, superfluous. I mean, if there are only foolish minds and mindless bodies there'll be nothing serious to annihilate. In the highest government positions almost no human beings have been seen for decades now, anywhere in the world. Mankind must recover its imaginative powers, recover living thought and real being, no longer accept these insults to the soul, and do it soon. Or else!¹⁵

Here, the individual, although in the long admired and praised America by James, is lost among the banalities and superficialities of daily life that conquers every thought. If there still are people willing to see the unseen and write about the hard to write, Citrine and Humboldt are the examples. Unfortunately, the conflict between the present society and the individual who searches for the essence becomes greater and greater and creates confusion in their minds and determines the small people to despise them and, eventually, to get rid of critical thinking.

Humboldt is probably the most affected by this conflict, but we should be fair and not attribute all drama only to society. His addictions had an important impact on his and his wife's lives, but still, the lack of recognition regarding his teaching and his writing led him to poverty and a worsening of his illnesses, and a premature death. The novel could also be considered as a kind tribute to the real person of Delmore Schwartz, with whom Humboldt was identified over the years.

Another struggle is that between Citrine himself and society. He tries to free himself from the bonds of money – a number of people

¹⁵ Bellow, S., op.cit., p. 563.

expect him to earn a lot of money, so he is attackable – bad people – Tomchek, Srole, Thaxter, Cantabile, Denise, Renata – and material goods, once valued by him. With time, though, he comes to the conclusion that, the more money one has, the more stressful it is to keep it, to protect it and the more his attention is distracted to trivial matters. “Throughout Humboldt's Gift, Charlie condemns people who have invested too heavily in the American dream. His worst reproach is reserved for lawyers, as if they are the grease that keeps the whole ugly machine running. Even Naomi, Charlie's childhood sweetheart, is not spared.”, writes Carol Ullman¹⁶. Friendship is a recurrent theme in the novel; Bellow underlines the importance of true friendship beyond materialism. Humboldt remains the emblematic figure of the true friend – in spite of all his betrayals and outbursts of egotism. After the estrangement from Humboldt, no other relationship Citrine had reached the impact and depth.

“Humboldt attributed the poets the mission to discover ‘how to put off the pragmatic America’, business having, in his opinion, ‘the strength [...] to harden the soul’. But his failure is said to have been determined by the fact that he became boring in the moment ‘he put on the cloth of superior person, the moment he fell in the high culture lifestyle, with all its conformist abstractions’.”¹⁷

We analysed how harmony and conflict interact within certain spheres like money and materialism, economic progress in the society, love and the relation between the individual and the society he lives in. No one can escape conflict. What matters is to find certain explanations for the causes of conflicts and to raise a few questions regarding national mentalities, perspectives on the individual, how an individual can survive morally, intellectually in a world where technological and economic progress is seen as more important than other aspects of life.

¹⁶ Ullman, C., “On Humboldt's Gift”, <https://www.encyclopedia.com/arts/educational-magazines/humboldts-gift>, accessed on 5th October, 2018.

¹⁷ Petrescu, D., idem, p. 640.

Câteva repere ale realizării Unirii între concurență și conflict

MARIUS-MARIN NICOARĂ¹

Abstract: *Some Landmarks Of Union Achievement Between Competition And Conflict.* The text I propose is expressing the search for an exit from the various social conflicts that make progress impossible. The source and foundation of critical, reflexive knowledge lies in the question directed towards itself. From Socrates to Descartes and Kant, the question sets the way for knowledge.

The questions that this study advances are: What does competition mean? What does opposition mean? What is conflict? What does union mean? Many of us believe that we "know" the answer to these questions. What kind of relationship is there between competition and conflict and the cognitive positioning? Where do conflicts begin? What kind of relationship exists between communicability and union? How do we find unity and how do we generate union if we start from within competition and conflict? All previous questions are convergent with the theme of the study and have emerged during the research.

Keywords: competition, conflict, union, opposing, opposition, coincidentia oppositorum.

Cuvinte cheie: concurență, conflict, unire, contrarii, opoziție, coincidentia oppositorum.

Textul pe care îl propun este exprimarea căutării unei/unor ieșiri din diversele conflicte sociale care fac imposibil progresul. Sursa și temeiul unei cunoașteri critice, reflexive se află în întrebarea asupra ei

¹ Cluj-Napoca, dacmmn@yahoo.com

însăși. De la Socrate până la Descartes și Kant, întrebarea stabilește drumul cunoașterii.

Întrebările la care acest studiu caută răspunsuri sunt următoarele: Ce înseamnă concurență? Ce înseamnă opoziție? Ce înseamnă conflict? Ce înseamnă unire? Mulți dintre noi credem că „știm” răspunsul la aceste întrebări. Ce tip de relații există între concurență și conflict și situarea cognitivă? Unde încep conflictele? Ce tip de relații există între comunicabilitate și unire? Cum găsim unitatea și cum realizăm unirea în condițiile în care pornim din interiorul concurenței și conflictului? Toate întrebările anterioare sunt convergente cu tema studiului și au apărut în cursul cercetării.

Introducere. Ce înseamnă concurență? Ce înseamnă conflict? Ce înseamnă unire?

Mulți dintre noi credem că *știm* răspunsul la aceste întrebări. Atunci, ce rost mai are întrebarea? Este suficient, oare, să *știm* numele unui gând, sau idei, sau lucru pentru a *ști* ce înseamnă? Poate, în cazurile lucrurilor numite concrete, dar nici aici lucrurile nu sunt așa de simple. Collingwood spune că: „ceea ce aflăm depinde de întrebarea pe care o punem” și „cunoașterea vine doar răspunzând la întrebări.”² Răspunsurile pe care le obținem depind de întrebare/întrebări: „... întrebarea și răspunsul sunt strict corelate”³.

Sunt oare întrebările inocente? Andrei Cornea⁴ ne spune că nu și, de această dată, suntem de aceeași părere. Ori de câte ori punem întrebări suntem deja într-un limbaj, într-o gândire și deci în niște prejudecăți, în niște presupoziii; „... gândirea rațională⁵ este implicată

² Collingwood, R.G., *O autobiografie filosofică*, Editura Trei, București, 1998, p.54.

³ Ibidem, p.59.

⁴ Vezi o argumentare asupra acestui subiect la Cornea, Andrei, *Platon. Filosofie și cenzură*, Editura Humanitas, București, 1995, p.169-168 și Cornea, Andrei, *Când Socrate nu are dreptate*, Editura Humanitas, București, 2004, p.10-27.

⁵ „Nimeni nu începe cu propria sa gândire” N. Hartmann (Selbstdarstellung, 1938) la: Boboc Alexandru, *Filosofie Contemporană. Orientări și Stiluri de Gândire Semnificative*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995, p.3.

activ chiar și în cea mai simplă dintre percepții... astfel că ceea ce facem cu input-urile noastre senzoriale depinde de ceea ce, inconștient, aducem cu noi în actul percepției pe calea aparatului mental anterior – concept, categorii, forme ale intuiției etc.”⁶ Deci, conform acestui punct de vedere, nu putem cunoaște fără participarea unui aparat mental anterior⁷.

Sursa și temeiul unei cunoașteri critice, reflexive se află în întrebarea asupra ei însăși. De la Socrate până la Descartes și Kant, *întrebarea stabilește drumul cunoașterii*. Cât timp avem întrebări⁸ suntem pe drumul cel bun, chiar și din punct de vedere psihologic, nu doar gnoseologic și ontologic. Modelul filosofului de la Pitagora la Platon și de-a lungul istoriei filosofiei până azi este cel al unui om care pune întrebări; căutarea, cercetarea, întrebarea sunt însăși firea iubitorului de înțelepciune; „Există ceva ce știi? Îl întreabă Euthydemos pe Socrate – Desigur, răspunde Socrate, știu chiar o sumedenie de lucruri, numai că sunt fleacuri”⁹ și „Din iluzia științei vin somnul și inconștiența” și „Ignoranți sunt, nu cei care știu că nu știu, ci aceia care cred că știu fără să știe.”¹⁰

Vom căuta răspunsuri la întrebările noastre în spațiul gândirii filosofice urmând ca ulterior să încercăm și câteva exemplificări și aplicări în spațiul gândirii psihosociale. Evident, chiar și în acest din urmă caz, propunem unele abordări/soluții/reflecții filosofice. Abordările, reflecțiile strict istorice, sociologice, psihologice, antropologice le lăsăm în seama/grija specialiștilor în aceste domenii ale cunoașterii și practicii umane.

⁶ Collingwood, R.G, op. cit, p. 8.

⁷ Vezi în acest sens și Kant, pentru care: „un lucru nu există decât în reprezentarea despre el” Kant, I. *Critica Rațiunii pure*, p. 332.

⁸ Platon, *Menon*, 85d-e.

⁹ Platon, *Euthydemos*, 293b.

¹⁰ Platon, *Alcibiade I*, 110a; *Omul Politic*, 277; *Legile*, 727a.

Ce sunt opușii? Ce sunt contrariile?

Opoziția înseamnă, oare, în mod necesar conflict? Opușii au, oare, o existență independentă în sine unul de celălalt sau fiecare se definește prin celălalt? Aceasta se întâmplă ori de câte ori ei se nasc/apar concomitent. Haideți să abordăm câteva exemple de opuși.

Antinomia la Kant. Antinomia presupune o contradicție. Antinomia înseamnă, originar, contradicția între două legi (nomoi), două judecăți sau raționamente care par la fel de îndreptățite (necesare). Formal este vorba de două enunțuri contradictorii, dintre care, în mod normal (adică în logica obișnuită) unul ar trebui să fie fals, iar celălalt adevărat. Începem, deci, cu prima antinomie kantiană.

Prima antinomie: *teza* – lumea are un început în timp și este, de asemenea, limitată în spațiu; *antiteza* – lumea nu are nici început, nici limite în spațiu, ci este infinită atât în timp, cât și în spațiu. În argumentarea tezei, Kant admite contrariul a ceea ce vrea să demonstreze și anume că: lumea nu are început în timp.

„În cazul acesta până la fiecare moment dat s-a scurs o eternitate și, deci, o serie infinită de stări succesive ale lucrurilor în lume. Infinitatea unei serii constă tocmai în faptul că ea nu poate fi niciodată terminată prin sinteze succesive. Deci o serie infinită scursă în lume este imposibilă și, deci, începutul lumii este o condiție necesară a existenței ei.”¹¹

Suntem de acord cu Hegel¹² care spune că, demonstrația lui Kant cuprinde la baza ei afirmația/presupoziția a ceea ce trebuia dovedit. Se presupune un punct temporal dat până la care s-a scurs o eternitate. Însă un punct temporal dat înseamnă limită determinată în timp. Deci, în demonstrație, se presupune o limită a timpului. În argumentarea antitezei, Kant procedează la fel, admițând contrariul a ceea ce vrea să demonstreze.

¹¹ I.Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura IRI, 1998, p.362.

¹² G.W. F.Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei, 1966, p.223.

„Lumea are un început. Fiindcă începutul este o existență/ființă determinată precedată de un timp în care nu exista nimic, trebuie să fi preexistat un timp în care nu exista nimic, trebuie să fi preexistat un timp când nu exista lumea, adică un timp vid. Dar într-un timp vid nu este posibilă nașterea vreunui lucru, pentru că nici o parte a unui astfel de timp nu posedă în sine înaintea alteia vreo condiție deosebitoare a existenței de non existență (fie că admitem că lumea se naște de la sine, fie că admitem că se naște printr-o altă cauză). Astfel în lume pot începe în adevăr multe serii de lucruri, dar lumea însăși nu poate avea început și este, deci infinită în raport cu timpul trecut.”¹³

Obiectivul lui Kant este acela de a demonstra că ambele propoziții (teza și antiteza) au aceeași îndreptățire sau cel puțin pot apărea la fel de argumentabile și întemeiabile. De fapt, însă, argumentarea este problematică și discutabilă atât în cazul tezei, cât și în cel al antitezei. Soluția lui Kant la aceste antinomii este: contradicțiile acestea apar nu datorită caracterului opozițional al transcendenței, ci sunt conflicte ale rațiunii cu sine însuși, datorită faptului că aceasta *își întinde domeniul dincolo de limitele experienței*. Înseamnă că nu există și nu poate fi conceput niciun mod de gândire care să contravină principiului noncontradicției din logica obișnuită a rațiunii. Kant nu acceptă gândirea dialectică. Accesul la gândirea dialectică este interzis – motivul este încălcarea principiilor elementare ale gândirii raționale. În ce ne privește, credem că problema se reduce la opoziția limitat/finit – nelimitat/infinit, motiv pentru care propunem reflecțiile următoare.

Dialectica Finit – Infinit

În ceea ce privește finitul și infinitul, suntem din nou de acord cu Hegel.¹⁴ Finitul și infinitul nu pot fi separați unul de celălalt. De fiecare dată când îi gândim, îi presupunem pe amândoi. Chiar și gândiți separați, izolați, sunt raportați în mod esențial unul la altul, tocmai prin

¹³ I.Kant, *Critica rațiunii pure*, p.363.

¹⁴ G.W. F.Hegel, *Știința logicii*, p.119-140.

negația care îi separă unul de altul. Această negație, ce face legătura între cei doi, e limita lor reciprocă. Fiecare din ei posedă în el însuși limita, în izolarea/separarea sa de celălalt. Limita este o negație (prima negație), astfel amândoi sunt ceva limitat, finit în el însuși. Finitul și infinitul, raportându-se afirmativ la ei înșiși, își neagă limita, o respinge pe aceasta de la sine ca pe neființa sa (ca pe ceea ce nu este – finitul respinge infinitul, iar infinitul respinge finitul).

Infinitul poate fi considerat ca o nouă definiție (sau aspect al/) a absolutului. Infinitul este privit pur și simplu ca absolut, căci el e determinat în chip explicit ca negație a finitului. Conform lui Hegel, infinitul este: a) în determinare simplă, afirmativul ca negație a finitului; b) prin aceasta, însă, el se determină reciproc cu finitul și e infinitul abstract, unilateral; suprimarea (și conservarea) de sine a acestui infinit, precum și a finitului ca unic proces, este adevăratul infinit. Important este să facem distincție între conceptul fals al infinitului (pentru Hegel – infinitul intelectului) și conceptul adevărat/real al infinitului (infinitul rațiunii – pentru Hegel). Infinitul fals al intelectului e infinitul transformat în finit, tocmai pentru că se încearcă ca infinitul să fie delimitat și separat net de finit, se încearcă să fie păstrat pur, tocmai de aceea el se transformă în finit.

Infinitul e negarea negației, este afirmativul, e ființa care s-a reconstituit pe sine ieșind din limitare. Infinitul este adevărata ființă. Ființa determinată se determină în ființa sa ca finită care tinde să-și depășească limita. Ține de însăși natura finitului să se depășească pe sine, să-și nege negația și să devină infinit. Deci, infinitul nu stă deasupra finitului ca un ceva în sine, încât finitul ar subzista și persista în afara infinitului sau sub el. Când finitul e *înălțat*/ sau scos din el însuși pe planul infinității, nu e vorba de o forță străină lui care l-ar obliga să facă așa ceva, ci este ceva ce ține de natura lui să se raporteze la sine ca limită care trebuie depășită. Depășirea, însă, nu are loc înspre un exterior, în afară de el însuși. Finitul constă în faptul de a deveni prin

însăși natura sa, infinit. Infinitul este determinația afirmativă a finitului, a ceea ce este el într-adevăr în sine. Astfel, finitul a dispărut în infinit, și ceea ce a rămas, ceea ce este, ceea ce devine e numai infinitul.

Infinitul este *în același timp* negație a unui alt ceva (a finitului). Astfel, ca *existent* și totodată ca *neființă* a unui alt ceva, el a devenit (sau e) din nou în ceva (un ceva determinat de un alt ceva – în acest caz definit). Deci, ființa infinitului face referire la ființa negației sale (ființa finitului). Ambele ființe sunt ceva/altceva una față de alta. Față de finit, infinitul e golul nedeterminat, e ceea ce e dincolo de finit, ceea ce nu-și are ființa în sine în ființa sa concretă, aceasta fiind determinată.

Contradicțiile între finit și infinit apar datorită intelectului care le gândește ca opuse, separate, izolate, absolute. Finitul e gândit ca ființă determinată în fața infinitului, lângă/alături de infinit. Sunt date astfel două moduri determinate, un finit limitat de infinit și un infinit limitat de finit. Avem, în acest caz, un infinit finit/determinat. Această contradicție se bazează pe o negație reciprocă (prima negație). Intelectul se ridică la un ceva de dincolo de finit, situat deasupra finitului – fiecare din ele având locuri distincte.

Dacă se continuă, însă, cu următoarea treaptă (negarea negației) descoperim infinitul real și constatăm că finitul și infinitul sunt inseparabile. Există o unitate care se găsește la baza lor. Finitul trece în infinit și invers. Infinitul nu face decât să se manifeste în finit și finitul în infinit; sunt și apar unul în celălalt. Finitul e finit numai raportat la infinit, iar acesta e infinit numai raportat la finit. Sunt inseparabili și fiecare este pur și simplu altul față de celălalt; fiecare îl are în el însuși pe celălalt – astfel încât fiecare e unitatea sa cu celălalt. Această determinare reciprocă, ce se neagă pe sine și-și neagă negația, este ceea ce apare ca înaintare la infinit. Acest progres la infinit apare oriunde apar determinații relative în opoziție, astfel că acestea se află în inseparabilă unitate chiar dacă li se atribuie ființe determinate de sine stătătoare.

Unitatea între finit și infinit este infinitul care cuprinde în el însuși finitul și pe sine însuși, prin urmare, infinitul luat în alt înțeles decât acela după care finitul ar fi separate de el și așezat alături. Finitul nu este suprimat de către infinit ca de o putere existentă în afara lui, ci infinitatea lui e să se suprimă pe el însuși (adică finitul pe el însuși). În ceea ce finitul se suprimă pe sine este infinitul ca negare a finității. Deci numai negația este cea care se suprimă în negație. Finitul și infinitul au propriu, ambele, mișcarea/devenirea/schimbarea de a se întoarce la sine prin negația lor. Afirmativul ambelor conține negația amândurora și e negarea negației. Numai infinitul fals – intelectual este acel *dincolo* fiindcă el e numai negația finitului afirmat ca real – este vorba aici de negația abstractă, prima negație. Finitul e autosuprimare, el include în negația sa infinitul (care e unitatea amândurora).

Așadar, infinitul opus finitului este falsul infinit, pentru că este, prin aceasta, limitat și finit el însuși. Dar cum devine infinitul finit și finitul infinit? Nu există infinit care ar fi mai întâi finit și nici finit care ar fi mai întâi infinit. Infinitul real este deja în el însuși și finit, și infinit. Această inseparabilitate a lor este conceptul lor și este realitatea lor.

Și acum să ne întoarcem la problema antinomiei kantiene. Considerăm că problema limitei/finitului – nelimitei/infinitului este acum rezolvată. Problema este falsă. Lumea este și limitată, și nelimitată; și finită, și infinită. Kant afirmă două lumi: una infinită și alta finită, iar, în relația lor, infinitul e văzut/gândit numai ca limită a finitului, fiind prin aceasta numai un infinit determinat, un infinit finit. Dar, de fapt, lumea/realitatea este infinită, nelimitată și nedeterminată. Opozițiile, contrariile pot exista doar în prezența a două determinări, însă realitatea fiind nedeterminată, acceptă/admite/suportă trecerea de la o determinare la contrariul ei. Realitatea (în ea însăși) este o unitate fără nicio condiționare, fără nicio determinare.

Cred, împreună cu Hegel, că nu doar gândirea sau rațiunea poate să ajungă la antinomii/contradicții, ci chiar realitatea este

contradictorie/dialectică, însă cu sublinierea că aceste contradicții nu sunt absolute. Nu există opuși, separați, abstracți absoluți în realitate, ci doar în gândirea care îi gândește astfel.. Există întotdeauna o unitate, o sinteză între contrarii. *Există* nu în sensul de ceva dat. Și pentru Hegel „*dialectica se constituie nu e ceva dat*”.¹⁵ Realitatea este ființă/fiind și devenire veșnică. Orice opoziție sau contrarii se vor topi într-o sinteză, într-o unitate. Doi absoluți complet separați/rupti nu pot exista. Astfel, dialectica este chiar forma de manifestare a realității. Și în schimbare/mișcare/devenire este evidentă dialectica. Mișcarea/devenirea/schimbarea sunt posibile datorită caracterului nedeterminat al ființei veritabile, al realității. Numai permanentul se poate schimba. Schimbarea trimite la/arată neschimbabilul. Numai ceea ce este poate deveni. Mișcarea fără stare nu poate fi. Schimbarea ne arată constanța. Numai nedeterminatul își schimbă determinațiile. Întotdeauna, când vorbim despre ceva care se schimbă, cel care se schimbă rămâne neschimbat, altfel nu putem afirma/constata schimbarea. Ne schimbăm pentru că suntem aceiași. Doar același-ul se schimbă. Schimbarea presupune ceva neschimbat. Mișcarea presupune stare. Tot ce se schimbă e permanent.

În concluzie, gândirea dialectică nu e o gândire falsă și este posibilă nu doar în gândire, ci este prezentă în gândire tocmai pentru că realitatea se manifestă dialectic.

Dialectica Fenomen – Lucru în sine

Aici vom discuta distincția dintre fenomen și noumen (lucru în sine) la Kant și dialectica acestora. Kant numește lucrul în sine noumen – adică inteligibil. Totuși această inteligibilitate nu se adresează intelectului uman. Obiectul intelectului uman nu este noumenul

¹⁵ G.W.F.Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice*, vol.I, Logica, București, Editura Humanitas, 1995, p.160.

(inteligibilul). Obiectul intelectului uman este ceea ce numește Kant fenomen. Dar ce este fenomenul?

Dacă prin fenomen înțelegem *obiectul* exclusiv al sensibilității, adică doar sub aspectul său pur sensibil, atunci fenomenul nu este astfel, ci devine astfel, doar pentru că intelectul îl determină și, determinându-l, devine *obiect* al său. Prin urmare, fenomenul al cui obiect este, al sensibilității sau al intelectului? Și care e distincția între fenomen și noumen?

Fenomenul – sensibilitate și intelect. Fenomenul este întotdeauna un *obiect* al experienței actuale sau posibile. *Obiectele/entitățile* sensibile care sunt gândite ca obiecte în conformitate cu unitatea categoriilor sunt fenomene. Obiectul intelectului este și el fenomen pentru că intelectul nu poate determina obiectul decât intuiția sensibilă.

*Obiectul sensibilității și al intelectului este unul și același, nu sunt două obiecte distincte. Acest obiect nu are o natură univocă. El nu este nici doar sensibil, nici doar intelectual, dar nici altceva decât sensibil și intelectual; un obiect în egală măsură intelectual și sensibil – acest obiect este fenomenul care aparține atât sensibilității, cât și intelectului: „Numai unindu-se, intelectul și sensibilitatea pot determina în noi obiecte. Dacă le separăm, avem intuiții fără concepte sau concepte fără intuiții, iar în ambele cazuri reprezentări pe care nu le putem raporta la nici un obiect determinat”.*¹⁶

Fenomenului îi corespunde ceva care în sine nu e fenomen, fiindcă fenomenul nu poate fi nimic pentru sine însuși și în afara modului nostru de reprezentare – fenomenul indică un raport la ceva independent de sensibilitate, numit de Kant noumen.

Noumenul reprezintă entități inteligibile, obiecte gândite numai de intelect, obiecte numai ale intelectului care pot fi date unei intuiții, dar nu unei intuiții sensibile. Este vorba de un „*lucru care nu e gândit ca*

¹⁶ I.Kant, *Critica rațiunii pure*, p.253.

*obiect al simțurilor, ci ca un lucru în sine (exclusiv de intelectul pur).*¹⁷ Kant face distincție între două tipuri de noumen (negativ și pozitiv). Noumenul negativ nu este ceva pozitiv, adică nu înseamnă ceva determinat despre un lucru oarecare, ci numai gândirea despre ceva în genere; ceva întrucât nu e obiect al intuiției sensibile; un concept limită destinat limitării sensibilității și implicit limitării fenomenului. Acesta nu este lucrul în sine, ci doar posibilitatea lui care pentru noi e văzut/perceput/reprezentat ca noumen negativ. Acest noumen negativ trimite la posibilitatea unui noumen pozitiv care pentru noi însă nu este accesibilă/realizabilă. Pentru că noumenul pozitiv este doar o pură posibilitate, noi nu avem decât noumen negativ. Deci, cele două noumene nu sunt două ca atare, nu sunt două lucruri în sine distincte. Este vorba de unul și același noumen/lucru în sine, care este noumen negativ din punctul de vedere al sensibilității (pentru care acesta este o limită) și este un noumen pozitiv pentru intelectul care-l gândește (însă aceasta nu înseamnă că intelectul îl accesează, îl gândește așa cum este el în sine).

Am văzut ce înțelege Kant prin fenomen și ce înțelege prin noumen. Dar care e distincția între fenomen și noumen? Luat în sens negativ, noumenul este limita fenomenului. El nu este lucrul în sine, ci doar posibilitatea lui, care pentru noi se manifestă ca noumen negativ. Noumenul negativ nu trimite doar la limita fenomenului, ci și la posibilitatea unui noumen pozitiv, care nu este niciodată realizabilă. Noumenul pozitiv nu este decât o pură posibilitate, pentru noi nu există decât noumenul negativ. Pentru Kant, noumenul pozitiv ar trebui să fie un inteligibil intuitiv.

Am constatat că, în cazul fenomenului, cele două facultăți distincte/separate (sensibilitatea și intelectul) se unesc pentru că fenomenul le aparține amândurora. De asemenea, cele două noumene sunt de fapt aspecte diferite văzute din puncte de vedere diferite ale

¹⁷ Ibidem, p.250.

aceluiași lucru în sine. Dar care e totuși distincția între fenomen și noumen? Faptul că fenomenul trimite la un noumen, la un ceva existent independent de fenomen, poate crea iluzia existenței unui ceva separat de fenomen și/sau în spatele/dincolo de fenomen. Însă noumenul pozitiv nu este un lucru distinct/separat de fenomen. Acesta nu e decât o pură posibilitate.

Așadar, cele două facultăți se unesc în fenomen și în reprezentare, pentru că însuși Kant le unește în „fenomenele nu sunt decât reprezentări”¹⁸ și

„Trebuie să reținem această judecată paradoxală, dar exactă: în spațiu nu există decât ceea ce e reprezentat în el. Căci spațiul însuși nu este nimic altceva decât reprezentare, și în spațiu nu există absolut nimic decât în măsura în care este realmente reprezentat în el. O judecată care, desigur, trebuie să sune ciudat: un lucru nu poate exista decât în reprezentarea despre el, judecată care însă pierde aici caracterul ei ciudat, deoarece lucrurile cu care avem de-a face nu sunt lucruri în sine, ci numai fenomene, adică reprezentări.”¹⁹

Cele două noumene sunt de fapt unul singur, un singur noumen – negativ când e privit dinspre sensibilitate pentru că o limitează; pozitiv când e gândit de intelect – acesta putând crede că există într-adevăr ceva dincolo, separat de sensibilitate, ceea ce e fals. Lucrul în sine (noumenul pozitiv) ar putea fi perceput sau există doar pentru un intelect intuitiv sau o intuiție intelectuală (adică ceva ce rezultă din nou din unirea celor două – sensibilitate și intelect).

În ce privește distincția între fenomen/reprezentare și noumen/lucru în sine, este vorba din nou despre o singură realitate, care „stă” la baza celor două. Nu există două realități distincte/separate fenomen/reprezentare și noumen/lucru în sine, ci este vorba de aceeași realitate, de același lucru privit din puncte de vedere diferite. Fenomenele și reprezentările există pentru sensibilitatea și intelectul

¹⁸ Ibidem, p.248.

¹⁹ Ibidem, p.332.

uman care sunt limitate, iar noumenul/lucrul în sine există sau ar putea să existe pentru o inteligență intuitivă sau o intuiție intelectuală.

Așadar, se pare că opozițiile și contrariile nu sunt absolute și că realitatea este dialectică.

Cele de mai sus ar fi câteva gânduri care ne-au ajutat să facem o incursiune în domeniul dialecticii. În această incursiune am folosit ca vehicul câteva dintre gândurile lui Kant și Hegel pe care am încercat să le gândim și noi.

Opoziții în spațiul contingenței

Exemple de opoziții din spațiul contingenței: Să începem cu opoziția dintre alb și negru:

Albul este opus negrului. Dar, fără acest contrast accentuat, cum am mai putea scrie pe hârtie cu negru pe alb? Litografia, scrierea în piatră este în relief, o ieșire din spațiul plan; distingerea, diferența, diferitul este în acest caz de un alt tip. Fără această distingere/distincție între ceva și altceva, nu ar putea exista/apărea entități diferite.

Fiecare/oricare entitate are nevoie de propria sa negație pentru a exista. Afirmăția și negația nu sunt doar concomitente, ci sunt chiar același lucru (aceeași lucrare). Când afirmăm, negăm și, când negăm, afirmăm, efectuăm ambele operații în același timp doar că din puncte de vedere diferite. Adică principiul noncontradicției rămâne la locul lui numai că trebuie să descoperim care este locul lui corect. Alte exemple de opoziții: greu – ușor; mare – mic; repede – încet; cald – rece.

Există oare vreun ușor fără nici o greutate? Există oare vreun mic fără mărime? Repede și încet se raportează la viteză și mișcare, iar cald și rece la temperatură. Ceea ce încerc să aduc în câmpul atenției dumneavoastră este coincidența opozițiilor.

„Oriunde există o scară gradată există și coincidența a opozițiilor în fiecare punct al scării.”²⁰

²⁰ Collingwood. R. G., *Eseu despre Metoda filosofică*, Editura Humanitas, București 2015, p. 61.

Ceea ce încerc să vă propun nu este un talmeș-balmeș și nici nu vreau să spun că toate sunt aceeași apă și același pământ. Coincidența opușilor se referă la faptul că opușii sunt exprimări/imprimări firești atât ale vieții, cât și ale limbajului/gândirii/logosului. În acest context, este potrivit să spunem că exemplele de opuși pe care i-am luat în considerare nu sunt singurii. Există nu doar alte exemple singulare, ci chiar și alte tipuri de opuși. Lista este potențial infinită.

Pentru moment, am intenționat doar să atragem atenția asupra acestei coincidențe între opuși pentru ca să nu ne mai grăbim să-l *preferăm* pe unul în detrimentul/dauna celuilalt. Această *preferință* dusă la extrem și mai ales puțin spre deloc reflexivă se manifestă și în spațiul/domeniul opțiunilor politice, partide de stânga și/sau de dreapta. Partizanatul nereflexiv/necritic duce la dezastru. Oare nu avem nevoie de două mâini, de două picioare, doi ochi etc.? Unde ajungem dacă partea dreaptă a corpului se află în război cu partea stângă? Putem oare vizualiza grotescul consecințelor dizarmoniei corporale? Poate pentru admiratorii picturilor lui Picasso, dizarmonia corporală este ceva acceptabil. Dar poate că Picasso chiar a vrut să atragă atenția asupra unor efecte ale *culturii* contemporane lui (în cazul său, efectele războiului civil spaniol).

În măsura în care considerăm că simetria bilaterală și armonia corporală sunt expresia frumosului și sănătății biologice, atunci conflictele din spațiul public ne arată câte ceva despre starea de sănătate psihosocială a indivizilor unei comunități. Voi numi două boli pe care le consider destul de răspândite printre membrii comunității din care fac și eu parte. Aceste două boli sunt *orgolita* și *conflictita*. Cele două sunt strâns legate și se hrănesc una pe cealaltă. Egoismul și dorința de a fi superior celorlalți ne poate face competitivi pe termen scurt, putem să câștigăm în dauna sau în detrimentul celorlalți. În relațiile interumane putem să ne raportăm la *principiul selecției naturale* formulat de către Darwin și atunci, după părerea noastră, ne îndreptăm în jos către lumea

animală sau putem să ne raportăm la *principiul al treilea al dinamicii* formulat de Newton. Putem să ne raportăm și la *imperativul categoric* al lui Kant sau ne putem aduce aminte de cerința *iubește-l pe aproapele Tău ca pe tine însuși*.

Viața omului este posibilă doar într-un context social. Încă de la Aristotel știm că nu există om ca om, decât într-o comunitate, într-un social și având o limbă. Aristotel ne spune că omul, comunitatea/societatea și limba sunt simultane. O discuție despre originea omului ar presupune implicit și discuția despre originea societății și a limbajului. Viața înseamnă întâlnire, comunicare. Viața este o întâlnire a contrariilor, este o unitate de contrarii. Viața este *locul* de întâlnire între interior și exterior, este limita/intervalul între înăuntru și afară. Spiritul (spirația și respirația) presupun inspirație și expirație, adică întâlnire între interior și exterior, adică întâlnire între contrarii. Fără această întâlnire nu există comunicare, nu există limbă, nu există viață. Altul este necesar tocmai pentru întâlnirea cu mine însumi. Oare ego-ul se mai poate construi, dezvolta, progresa fără celălalt? Oare pot ajunge la mine fără altul? Avem nevoie de altul, de alteritate. Identitatea o descoperim doar în/prin diferență. Limbajul este o identitate în și prin diferență la fel cum este și viața.

Legătura între oameni (logosul) nu este/nu are loc în orizontală, ci în verticală, altfel, două alterități abstracte/doi subiecți absolut separați nu se pot și nu se vor întâlni niciodată. Aceasta în măsura în care postulăm/presupunem că ar putea exista mulțimea entităților absolut separate. Omul este de la început social, deci nu e singur (problema solipsismului nu se pune), ci multiplu. Omul este om doar ca oameni, în și prin oameni. Unul este de la început multiplu. Opoziția între unu și multiplu este *relativă* (subliniem relativă întrucât este foarte răspândită tendința ca opușii să fie gândiți separați/ ruși unul de celălalt). Iar, în acest caz, pentru că unul se află (ne referim aici la unul manifest) în multiplu și multiplul în unu. Subiectul uman nu poate fi

subiect decât ca intersubiectivitate, dar nu într-un sens orizontal, pentru că subiectivitatea este posibilă doar prin/în vertical. Eul este limita comună între înăuntru și în afară, între interior și exterior. Trăim între și întru/în intervalul dintre exterior și interior, în legătura dintre interior și exterior, trăim în logos/în comunicare nu orizontală, ci verticală adică ne raportăm la sensuri și semnificații care ne sunt comune. Nu ne putem întâlni ca să ne certăm, ca să ajungem în conflict decât dacă suntem undeva și cândva împreună. Împreunul/comunul sunt anterioare ontologic concurenței și conflictului și, deci, condiție de posibilitate pentru acestea. Aceasta înseamnă că, înainte de a construi unirea în fiecare zi, așa cum ne sfătuiește corect din punct de vedere istoric, profesorul Adrian Cioroianu, să exersăm descoperirea ei într-un plan ontologic transcendental. Aceasta pentru ca ceea ce construim să nu se transforme în ruină și să dureze atât cât va dura și timpul.

Orice înțelegere a noastră are loc într-un limbaj, într-un logos; și orice *log* are loc doar în dialog. Orice legătură presupune cel puțin două entități. Orice relație este simultană celor două entități legate. Comunicarea și dialogul sunt din punct de vedere ontologic deasupra dezbaterii/polemicii/conflictului.

Cuvântul *logos* este extrem de polisemantic, înțelegerea lui presupune să avem și să păstrăm în câmpul atenției toate semnificațiile acestuia. *Logos*²¹ este tradus prin: *cuvânt, rostire, limbaj, vorbire, convorbire, discuție, expunere, teză, argument, discurs, rațiune, gândire, definiție, facultate rațională, inteliecție, proporție* și lista poate continua.

Pentru Heraclit²², sufletul este una cu logosul, este principiul care leagă toate contrariile. Contrariile nu pot fi gândite nelegate. Heraclit ne-a învățat că opoziția absolută nu e posibilă. *Absoluții* nu s-ar putea întâlni vreodată, între ei nu există și nu poate exista logos. Absolut

²¹ Vezi și Peters Francis E, *Termenii filosofiei grecești*, București Humanitas, 2007, pp.166-169.

²² *Filosofia Greacă până la Platon*, vol.I, Partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 334-335.

înseamnă singur, de la latinescul *ab solo*, de unde avem și absolvirea, adică eliberarea.

O variantă de concluzie

Spunem o variantă, întrucât nu pretindem că am ajuns nici la capăt, nici nu am găsit toate răspunsurile și nici nu am abordat exhaustiv tema pusă în discuție. Așadar unde găsim unirea și unitatea?

Noi optăm pentru căutarea ei în spațiul gândirii filosofice, dar în autenticitatea acestui spațiu, nu în confuzia dintre sofisti și filosofi, confuzie foarte răspândită chiar din vremea lui Socrate (care, după cum se știe, a fost confundat cu sofistii chiar de către celebrul Aristofan). De la Socrate, Platon și Aristotel am învățat că filosoful autentic este cel iubitor de adevăr, în timp ce sofistul își dorește doar impunerea propriului punct de vedere, a propriei sale ideologii. Sofistul nu crede în adevăr, dorește doar să învingă în conversații. Conform celor trei mari antici, gândirii filosofice îi este proprie comunicarea prin dialog și dialectică. Prin filosofie (prin iubire de adevăr) se caută și se promovează adevărul, binele, frumosul.

Poate este potrivit aici să aducem în câmpul atenției și cerința sau îndemnul: *căutați mai întâi adevărul și adevărul vă va elibera*. În măsura în care înțelegem filosofia conform cu semnificația sa antică poate vom reuși să accesăm și să actualizăm unirea și unitatea. Înțeleasă astfel, filosofia poate fi prezentă prin gândire, comunicare și acțiune în cele mai variate aspecte ale vieții umane.

Unde dispăre unirea/unitatea? Unde apare conflictul? Oare unde încep conflictele? Nu încep, oare, ele în gândire? *Întru început era cuvântul (logosul)*. Numai că acest cuvânt/gând (adică logos) de la început s-a stricat undeva pe parcurs. Aceasta înseamnă că doar un anumit tip (sau anumite pentru a introduce și pluralul) de gândire sunt producătoare de conflicte. Care sunt aceste tipuri de gândire? Unul dintre răspunsurile foarte răspândite, un răspuns cunoscut și propus de

către religii, ne vorbește despre păcatul capital, cel numit mândrie/orgoliu. Acesta este rădăcina tuturor relelor. Consecința este că unirea și unitatea dispar în egoism, în orgoliu, în conflict. Tipurile de gândire conduse/controlate de orgoliu, de egoism nu au cum să nu intre în conflict. Prezența conflictului este foarte ușor vizibilă în comunicare. Comunicarea autentică este posibilă doar în/prin dialog. Dacă dialogul dispare, dispare și comunicarea. Este o greșeală foarte răspândită nedistingerea dintre dezbatere și dialog, confuzia dintre cele două. Dezbaterile /polemica sunt deja vorbiri/convorbiri aflate în conflict. Interlocutorii aflați în dezbatere/polemică doresc doar să arate că ei sunt cei care *au dreptate*, nu mai caută adevărul și de fapt nu se mai ascultă unul pe celălalt. Se ajunge la atac la persoană, se minimalizează fie persoana, fie punctul de vedere al celuilalt, nu există respect reciproc, în cazuri extreme se ajunge la isterie și se acționează intimidant. Nu este spațiul potrivit aici pentru a dezvolta diversele tehnici de manipulare psihologică cunoscute și practicate de-a lungul timpului. Am marcat doar acest aspect fundamental pentru cei interesați de unire/îmbinare sau, dimpotrivă, de dezbinare. Ne referim aici la aspectul *tipului de relație* pe care o *construim* sau o *accesăm* cu celălalt. Dacă suntem *bolnavi de orgolită și conflictită*, nu vom reuși vreodată să accesăm întâlnirea autentică cu celălalt. Dorința de a fi superior și de a-l învinge pe semenul nostru ne împiedică să accesăm dialogul.

Căutarea comunului/împreunului, căutarea unirii, a dialogului, a adevărului și raportarea la adevăr nu neagă diversitatea, nu neagă dreptul la stil personal așa cum genul nu restrânge, ci, dimpotrivă, facilitează dreptul speciilor și indivizilor de a se multiplica la infinit. Regulile de circulație asigură libertatea circulației rutiere. Limita este chiar cea care asigură libertatea. Adevărul/Realitatea trebuie să fie, în opinia noastră, dincolo de unitatea contrariilor și în același timp să le conțină. Adevărul nu este exclusiv, ci incluziv. Adevărul este iubitor, el îmbrățișează, empatizează, unește. Adevărul este drumul individului/

individualului prin particular/specie către general și universal. Falsul și minciuna, manipularea, agresivitatea, egoismul, orgolita și conflictita sunt exprimări și imprimări ale curgerii în jos, adică ale involuției.

Pentru a nu ne îneca în apa concurenței și conflictului, avem nevoie să conștientizăm faptul că *opozabilitatea este necesară existenței și vieții*. După cum știu informaticienii, informația este codificată sub forma a doar două cifre, anume 1 și 0. Adică afirmația și negația, adică ceva-ul și nimicul. Fără acești opuși, fără aceste contrarii, ar mai fi posibilă diversitatea informațională infinită?

Unii dintre noi nu știm să înotăm în apa concurenței și conflictului și, odată cu moartea, ne înecăm, dar poate că, dacă nu ne limităm la egoismul picăturii noastre de apă singulare și nu ne războim cu alte picături similare, ne vom regăsi unirea și unitatea fie la nivel orizontal (în oceanul comun) cu semenii noștri prin empatie și compasiune, fie ne vom regăsi dimensiunea verticală și ne vom evapora către înălțimi pe care astăzi nu le putem decât întrezări sau nici măcar bănuși.

Evident, căutările propuse în acest scurt studiu sunt doar câteva aspecte schematice și sumare care au mai degrabă rostul trezirii interesului pentru temă decât rezolvarea ei. Tema merită o cercetare mai riguroasă și mai laborioasă decât cea prezentată aici.

Sociabilitatea persoanei umane ca element constitutiv al existenței acesteia

CĂLIN-DANIEL PAȚULEA ¹

Abstract: *The sociability of the human being as a constitutive element of its existence.* The Christian community is not only a multiplicity of human beings, along with the others or a sum of individuals, but a whole characterized by their spiritual coexistence. The members of the Christian community are inherently social beings living in a society and by the very nature of the human person, it seeks in the encounter with others the completion of oneself, of its needs, of its thinking, of its feelings and its actions. Through sociability, it shares the knowledge of the revealed truth, assumes its rights and obligations, the moral good is practiced and the spiritual values are assimilated.

Keywords: Christian community, interpersonal communion, frankness, breaking bread, sharing, human person, prayer, sociability.

Cuvinte cheie: comunitate creștină, comuniune interpersonală, franchețe, frângerea pâinii, împărtășire, persoana umană, rugăciune, sociabilitate.

Introducere

Persoana umană simte nevoie să intre în relație cu ceilalți, cu aproapele, întrucât trăiește cu dorința arzătoare de a făuri și trăi în

¹ lect. univ. dr. dr. habil. la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Cluj-Napoca Departamentul Blaj. S-a născut la Blaj în anul 1969. După completarea studiilor în cadrul Institutului Teologic Greco-Catolic de la Blaj, și-a continuat pregătirea teologică la Facultatea de Teologie din Lugano (Elveția). A fost hirotonit preot în Arhiepiscopia de Alba Iulia și Făgăraș în 1999. În prezent este lector universitar dr. în cadrul Departamentului de Teologie Pastorală din Blaj, catedra de Teologie Biblică: Vechiul și Noul Testament, al Facultății de Teologie Greco-Catolică din Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. A publicat diverse studii, articole și volume (danielpatulea@yahoo.it).

comuniune. Sociabilitatea reprezintă o nevoie/obligație precum și vocație constitutivă a persoanei umane. Asupra acestei dimensiuni, cu consecințele pozitive și negative, ne vom îndrepta atenția în cadrul prezentului studiu. Vom încerca să punem în evidență sociabilitatea ca element structural esențial al persoanei umane, lăsându-ne conduși de ideile pe care ni le oferă Sfânta Scriptură, examinând anumite fragmente biblice, reprezentative din acest punct de vedere, din Faptele Apostolilor, unde individul și comunitatea își edifică această dimensiune socială sub impulsul Spiritului Sfânt, agentul prin excelență care conduce persoana umană pe calea desăvârșirii. Analiza mesajului biblic ne va oferi ideile necesare pentru o cât mai bună înțelegere a sociabilității persoanei umane, precum și principiile pe baza cărora acționează comunitatea creștină ca atare.

Sociabilitatea creștină, constituirea și itinerarul progresiv încă din primele momente ale formării comunității creștine primare

Persoana umană, bărbat și femeie, a fost creată și destinată să trăiască unul pentru celălalt în comuniune interpersonală; acest tip de comuniune reprezintă fundamentul sociabilității omului, a naturii sale sociale:

„Sfânta Scriptură ne învață că omul a fost creat «după chipul lui Dumnezeu», capabil să-L cunoască și să-L iubească pe Creatorul său, că a fost rânduit domn peste toate făpturile pământului, pentru a le stăpâni și a le folosi preamărindu-L pe Dumnezeu [...] Creându-l pe om, nu l-a lăsat singur: încă de la începuturi «bărbat și femeie i-a creat» (Fac 1, 27), iar însoțirea lor constituie prima formă a comuniunii dintre persoane. Căci omul, din natura sa intimă, este o ființă socială, și fără relații cu ceilalți nu poate nici să trăiască nici să-și dezvolte calitățile”².

² *Gaudium et Spes*, 12. Pentru mai multe informații pe aceasta tematică recomand un studiu personal intitulat *Proiectul lui Dumnezeu cu privire la cea dintâi umanitate și răspunsul din partea acesteia* (cf. Fac 2, 4b-25; 3, 1-24), în Alin TAT (editor), *Homo viator. Perspective ecumenice în antropologie*, Mirador 23, Napoca Star, Cluj-Napoca, 2018, pp. 9-32.

Comuniunea persoanelor umane are ca model comuniunea de iubire a persoanelor din cadrul Sfintei Treimi, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, acel model prin excelență al dăruirii reciproce perfecte³, respectiv perspectiva antropologiei sociale care este determinată de comuniunea persoanelor, având ca fundament libertatea, iubirea și dăruirea reciprocă. Având la bază acest model trinitar, omul se deschide față de ceilalți, deschidere care îl ajută să se descopere pe sine însuși, fiind vorba de un întreg proces operațional și eficace prin intermediul căruia persoana umană își experimentează propria și deplina sa dimensiune trupească și sufletească⁴. Persoana umană este destinată să-și trăiască condiția sa fundamentală, respectiv ca persoană socială într-un anumit context istoric și social, făurind astfel o dialectică a incluziunii, a dezvoltării și a creșterii reciproce.

Din acest punct de vedere, merită o atenție sporită contribuția oferită de *Faptele Apostolilor*, în cadrul căreia autorul sacru, respectiv evanghelistul Luca, ne prezintă un punct de plecare foarte util referitor la dimensiunea socială a omului și a comunității. În special în capitolul doi al cărții putem descoperi programul pe care îl adoptă noua comunitate, program în care sunt prezentate fundamentele care permit comunității creștine să existe și să se desăvârșească, respectiv Spiritul Sfânt, acea forță invizibilă care unește diferitele grupuri, acestea devenind o comunitate, precum și Cuvântul ca dar pe care comunitatea are sarcina de a-l primi, a-l pune în practică și a-l împărtăși celorlalți⁵.

Spiritul Sfânt, făuritorul sociabilității comunității creștine (cf. Fap 2, 1-13)

Spiritul Sfânt inaugurează în mod oficial vremea Bisericii. Comunitatea apostolilor abandonează izolarea și teama întrucât are loc

³ Cf. H. DE LUBAC, *Cattolicesimo*, Milano, 1992², 252.

⁴ Cf. R. ZAVALLONI, *L'uomo e il suo destino*, Assisi, 1994, 299.

⁵ Cf. M. ORSATTI, *Le strade dello Spirito. Meditazioni sugli Atti degli Apostoli*, Milano, 2007, 28.

o intervenție hotărâtoare prin intermediul căreia se desăvârșește o întreagă și lungă istorie de promisiuni și așteptări. Destinatarii sunt împreună, în același loc, semn al unității care va fi pecetluită de darul Spiritului Sfânt, dar al vremurilor finale, „elementul împlinirii vechilor promisiuni și al transformării omului”⁶.

Această nouă experiență are loc în ziua Rusaliilor⁷, zi în care se celebra darul legii. La origini, în Israel, era o sărbătoare cu caracter agricol, se celebra la șapte săptămâni după sărbătoarea Azimelor și a Paștilor⁸. În cercurile sacerdotale din sec. II î.H., această sărbătoare a fost

⁶ M. ORSATTI, *Le strade dello Spirito. Meditazioni sugli Atti degli Apostoli*, 30.

⁷ În ebraică se numea *hag shavu'ot*, sărbătoarea săptămânilor sau pârga recoltei (cf. Ieș 34, 22) iar în greacă *pentekosté*, a cincizeca zi.

⁸ În centrul povestirii ieșirii (cf. Ieș 12, 1-28), între anunțul și evenimentul morții primilor născuți ai egiptenilor, se situează tema Paștelui, un text ritual aparținând teologului sacerdotal în mijlocul unui ansamblu narativ. Este sărbătoarea eliberării. Deși este un text ritual, totuși poartă întregul colorit al evenimentelor care sunt prezentate în contextul narativ, incluzând chiar și elemente catehetice (cf. Ieș 2, 26 ș.u.; 13, 8 ș.u.). Ritualul celebrării sărbătorii este unul „în grabă”. Totuși autorul sacru se preocupă pentru o legislație și o explicare detaliată, presupunând o situație în care o familie se unește cu alta în vederea celebrării sărbătorii. Dacă se mai adaugă și faptul că Paștele este anterior și independent de evenimentul ieșirii; apoi la sărbătoarea Paștelui se unește și sărbătoarea Azimelor, și aceasta de origine independentă, toate aceste sărbători fiind remodelate pentru a celebra evenimentul ieșirii, aspecte care ne ajută să înțelegem complexitatea acestui capitol.

Paștele era o sărbătoare foarte veche pe care evreei o celebrau cu siguranță deja înainte de șederea lor în Egipt, fiind sărbătoarea păstorilor, celebrată primăvara, atunci când păstorii începeau mutările nomadice, și consta în sacrificarea unui miel din turmă, care era fript și mâncat cu pâine nedospită și cu ierburi amare, comestibile dar sălbatice și nu rodul cultivării din partea omului. Era celebrată cu lună plină, fără preot, în familie. Cu sângele mielului se ungeau stâlpii cortului, cu o semnificație de protecție dumnezeiască.

Sărbătoarea Azimelor (cf. Ieș 12, 15-20), la rândul său, era o sărbătoare paralelă, a agricultorilor sedentari și consta în oferta primelor roade, a spicelor de orz. În timpul acestei sărbători se mânca o pâine provizorie, de „mâhnire, îndurerare”, nedospită, în așteptarea secerișului, care avea loc șapte săptămâni mai târziu. Nu putea fi celebrată de către evrei în condiția lor de nomazi, nici în Egipt, ci numai după ce au intrat în țara promisă, atestând astfel noua lor condiție. Această sărbătoare nu o suprima pe cea anterioară, ci și una și cealaltă erau unite în spațiul unei săptămâni.

La fel ca toate sărbătorile lui Israel, și Paștele și sărbătoarea Azimelor au fost dezgolate de vechiul lor conținut pentru a primi un context istoric nou, dat fiind faptul că Israel cunoaște istoria mântuirii prin prisma celebrării acestor sărbători. Cele două sărbători devin o celebrare a eliberării din sclavie. Sclavia și eliberarea din Egipt sunt paradigma (exemplul demonstrativ) tuturor formelor de sclavie și a tuturor eliberărilor. Așa îi învățau

celebrată ca o comemorare a legământului de pe Sinai, fariseii transformând-o în comemorarea darului legii, ajungându-se astfel la amintirea evenimentului convocării de la Sinai pentru primirea legii. Darul Spiritului este darul prin excelență, mult superior legii, întrucât experiența Spiritului are loc prin intermediul semnelor teofanice, respectiv vântul și focul, care coboară din cer, adică daruri cerești și nu doar o simplă sugestie de natură umană. În primul rând, asistăm la o experiență de natură interioară, dar care are nevoie de o manifestare exterioară, respectiv vorbirea în limbi pentru ca toate națiunile să înțeleagă și să perceapă faptul că sunt în fața unei noi realități și a unei

părinții pe fiii lor din generație în generație. În contextul istoriei sărbătorile nu-și pierd din caracteristicile fundamentale specifice ritualurilor antice, în același timp asumând noi caracteristici specifice evenimentelor noi pe care le celebrăm. În acest caz este evenimentul ieșirii, cu figura și semnificația pe care le aveau când s-au transformat într-un motiv de celebrare. În același timp celebrarea liturgică a păstrat timp de secole amintirile evenimentelor, reluându-le ori de câte ori a fost nevoie.

Situarea evenimentelor ieșirii în cadrul sărbătorii Paștelui antic poartă cu sine anumite reinterpretări. Numele Paști derivă de la *pasah*, a sălta, a trece dincolo, a trece peste, și se face o aluzie la *trecearea Domnului*, al cărui înger exterminator *trecea mai departe, dincolo*, permițând salvarea caselor care erau însemnate cu sângele mielului la cei doi ușori ai ușii. Sângele ispășitor era pus în legătură cu cea de a zecea plagă și cu eliberarea întâiilor evrei. *Acei întâi ai evreilor* sunt feriți de Dumnezeu de la moarte și astfel devin proprietatea sa.

Datele celebrărilor sărbătorilor antice sunt păstrate și devin chiar și obiectul unei prescripții riguroase. Sunt anumite prescripții particulare cu privire la ritual, cu privire la calitatea mielului, la persoanele care trebuie să-l mănânce și modul cum trebuie consumat. Actul de a sta în picioare este un semn al atenției, care alături de cel al grabei devin un ritual. Toată această legislație reflectă modul de celebrare a Paștelui în vremuri atât de târzii. În istorie avem date privind două celebrări a Paștelui în mod solemn și particular. Cea dintâi este în strânsă legătură cu reforma lui Iosia, despre care se spune că se celebra în forma sa originală, făcând astfel aluzie la solemnitatea acesteia (cf. 2 Re 23, 21-23), iar cea de a doua este marea sărbătoare a reînnoirii, celebrată pe vremea lui Ezdra (6, 19-22).

În decursul istoriei asistăm la o evoluție și la anumite transformări. A existat o evoluție și în ceea ce privește evaluarea importanței sale și în evaluarea comparativă a unei sărbători în comparație cu cealaltă: Paștele a predominat în fața celei a Azimelor, ca fiind marea sărbătoare a eliberării. Ritualul pe care îl citim în cartea Ieșirea adună o bogată practică a sărbătorii în decursul istoriei, fiind condensate în aceasta multe etape. Paștele nu este doar o amintire, celebrarea unui trecut pe care aceasta îl re trăiește într-o formă sacramentală. Acest trecut are o realitate vie și nouă în momentul celebrării, este promisiune și speranță, celebrare anticipată a eliberării totale. Paștele creștin îmbracă aceeași semnificație, dar beneficiază de un conținut nou, este trecerea Domnului de la moarte la viață, începutul victoriei tuturor asupra răului și a morții.

noi identități, care nu se întemeiază pe darul legii, ci pe noul dar al Spiritului, care va permite, până la sfârșitul vremurilor, ca legea să pătrundă în profunzime și să fie trăită din interior (cf. Ier 31, 31-34; Iez 36, 25-28). Experiența interioară nu rămâne izolată, se inaugurează un concept nou, cel al carismei⁹, astfel încât noul dar primit este destinat, în special, spre binele celuilalt și al comunității¹⁰. Toți sunt implicați, se construiește astfel ideea de comunitate și comuniune, între persoanele umane, dar și între acestea și Dumnezeu prin lucrarea și darul Spiritului Sfânt. Orice formă de disociere și înstrăinare, de aroganță umană și separare este abolită. Se creează, astfel, un nou tip de popor și comunitate, beneficiara unei noi dimensiuni de sociabilitate (cf. Il 3, 1-5), toți fiind angrenați în noua experiență de darul Spiritului Sfânt, dar care dăruiește forța interioară și capacitatea de a face acele alegeri curajoase și hotărâtoare. Noua comunitate înțelege conținutul actual al mesajului, trăiește o nouă experiență mântuitoare sub influența și impulsul acțiunii impetuoase a Cuvântului și al Spiritului Sfânt¹¹.

⁹ Dar dăruit prin bunăvoință doar din partea lui Dumnezeu în favoarea oamenilor. Este dar personal reprezentând eficacitatea harului sub acțiunea Spiritului Sfânt, care se diversifică prin persoana și acțiunea creștinului, care-și manifestă capacitatea slujirii spirituale pentru viața comunității (cf. Rom 5, 15ș.u.; 6, 23; 12, 6-8; 1 Cor 7, 7; 9, 5; 12, 11-27; 14, 18; 2 Cor 1, 11; 1 Pt 4, 10), cf. H.-H. ESSER, *chárisma*, în L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (ed. îngr. De), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, 2000⁶, 814-822.

¹⁰ Lista de grupuri pune în evidență noul concept de totalitate. Aceștia provin din diferite părți, dar aud același limbaj. Luca ne oferă o listă de 13 popoare și țări punând în evidență dimensiunea universalității. Un prim grup de trei popoare, care se găseau la marginea orientală a imperiului, „Parți, Mezi și Elamiți” (v. 9a), un al doilea grup cuprinzând nouă regiuni, „locuitori din Mesopotamia, Iudeea și Capadocia, din Pont și Asia, din Frigia și Pamfilia, din Egipt și din părțile Libiei, care sunt aproape de Cirene” (vv. 9b-10a) iar al treilea se distinge prin specificația particulară, „oaspeți Romani” (v. 10b). O altă deosebire pune în evidență diferențele etnico-religioase, „evrei și prozeliții” (v. 10c), precum și diferențe culturale, „Cretani și Arabi” (v. 11a). Ideea teologică este aceea că în acea zi la Ierusalim sunt convocați toți reprezentanți viitoareii comunități creștine, darul Spiritului Sfânt fiind împărtășit tuturor; cf. J. KÜRZINGER, *Atti degli Apostoli*, I, Roma, 1982³, 55-57; C. M. MARTINI, *Atti degli Apostoli*, în *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, Cinisello Balsamo (MI), 750-752.

¹¹ Cf. R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, Roma, 1984², 110-111.

Comunitatea creștină și structura sa esențială (cf. Fap 2, 42-47)

Luca ne trasează, în puține rânduri, caracteristicile vieții primei comunități creștine¹². Autorul sacru urmărește realizarea contactului dintre cititor și comunitate, aceasta fiind constituită în numele lui Isus și beneficiara experienței darului Spiritului Sfânt. Această comunitate ni se prezintă prin intermediul unor caracteristici esențiale și criterii care continuă să ne inspire. Comunitatea creștină primară dă dovadă de o atitudine și de o dedicare constantă, de un angajament plin de zel caracterizat de anumite structuri esențiale, respectiv ascultarea învățaturii apostolilor, comuniunea frățească, frângerea pâinii și rugăciunea.

Comunitatea creștină se implică în ascultarea cuvântului și a învățaturii apostolilor. Învățătura propusă de către apostoli reprezintă, de fapt, cateheza împărtășită credincioșilor care au primit botezul și sunt astfel încorporați în Trupul Mistic al lui Hristos. Comunitatea are posibilitatea de a aprofunda semnificația Sfințelor Scripturi, învață un nou tip de lectură, cel creștin, inaugurat de către Isus (cf. Lc 24, 27 ș.u.), este beneficiara unei acțiuni doctrinare prin care Îl descoperă pe Hristos în Vechiul Testament și învață să-l citească ca o pregătire în vederea întrupării lui Hristos¹³. Ia naștere *kêrygma*¹⁴, adică mesajul esențial privind mântuirea precum și mărturia vie, marcată de autoritate din partea celor care L-au cunoscut pe Hristos, L-au urmat și prin experiența lor particulară sunt în măsură să-i ajute și pe alții să intre în comuniune cu El.

¹² Fragmentul în studiu este înrudit și cu 4, 32-35 și 5, 12-16, fiind încadrat în categoria „sumar”. Este vorba de un gen literar particular, care, în puține rânduri, ne propune un tablou de referință având ca și caracteristici stilizarea și idealizarea unei situații. În același timp asigură și trecerea de la un episod la altul, acoperind astfel așa numitele momente „moarte”, descriind și anumite stări permanente, insistă asupra unei idei folosindu-se de așa numitele fraze stereotipate.

¹³ Cf. M. ORSATTI, *Le strade dello Spirito. Meditazioni sugli Atti degli Apostoli*, 39-40.

¹⁴ Cf. L. COENEN, *kêrygma*, în L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (ed. îngr. De), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, 2000⁶, 1371-1372.

Împărtășirea, o altă caracteristică structurală a comunității creștine primare, reprezintă acea comuniune profundă a tuturor credincioșilor care împărtășesc aceeași credință și același proiect de viață. Se realizează și se întărește astfel legătura cu Hristos prin acțiunea și mijlocirea Spiritului Sfânt, respectiv dimensiunea verticală, precum și uniunea între membrii comunității creștine, respectiv dimensiunea orizontală. Rezultă și o experiență a comuniunii globale care implică și bunurile materiale (cf. 2, 44-45), ca o consecință a împărtășirii bunurilor spirituale. În viziunea autorului sacru, o astfel de experiență devine un model atractiv pentru comunitatea creștină din toate timpurile, fiind și un mod de a celebra valoarea sărăciei materiale, tematică destul de dragă Evangheliei.

Frângerea pâinii reprezenta expresia tehnică prin intermediul căreia se indica celebrarea euharistică. Indica atât un ritual religios, cât și social, întrucât oferea posibilitatea unor membri mai săraci ai comunității de a beneficia de porția de hrană zilnică, dar în același timp să participe și la memorialul de credință al gesturilor de iubire din partea lui Isus. Solidaritate, fraternitate și celebrarea credinței erau elementele aceluiasi ritual, la acestea adăugându-se bucuria, simplitatea inimii și spiritul de laudă înălțat către Dumnezeu (cf. 2, 46-47). Actul de cult și dimensiunea socială devin, astfel, caracteristici care diferențiază comunitatea creștină de oricare altă comunitate.

Cea de a patra caracteristică, rugăciunea, se săvârșea la început în templu, locul de cult al evreilor, neexistând ambiente specifice pentru celebrarea creștină decât casele private, care erau numite „biserici domestice”. Rugăciunea este una de laudă, o rugăciune care Îl celebrează pe Dumnezeu în atributele Sale și în ceea ce privește intervențiile Sale în istorie. Rugăciunea ritmează ziua și viața creștinului.

O comunitate creștină, pentru a fi autentică, trebuie să fie capabilă să asculte învățătura apostolilor, să fie unită printr-o profundă comuniune spirituală, care să devină solidaritate deplină cu cei nevoiași,

deschisă speranței și recunoștinței față de Dumnezeu. În acest fel, comunitatea creștină își poate impune atenția și prezența, dând naștere admirației și respectului.

Comunitatea creștină, victima dificultăților atât externe, dar mai ales interne

Dificultățile înregistrate de către comunitatea creștină trebuie privite în față, înfruntate și depășite.

Cea dintâi dificultate pe care a trebuit să o înfrunte comunitatea creștină primară a fost persecuția. Reacția marcată de ostilitate din partea autorității iudaice este imediată (cf. Fap 4, 1-3), un amestec periculos de nedreptate și violență, care ar fi putut da naștere unei explozii revoluționare. Totuși, comunitatea creștină primară și în special apostolii ne-au trasat cel puțin trei linii directe caracterizate de franchețe, siguranță și curaj, nesupunere și rugăciune.

Franchețea¹⁵ reprezintă curajul și capacitatea de a fi liberi și de a putea vorbi public¹⁶. Franchețea de care dau dovadă apostolii se îmbogățește din punct de vedere teologic, pentru aceștia reprezentând acea forță care îi împiedică să tacă, este acea pasiune și înflăcărare pentru Hristos. Sunt marcați de acel dinamism al Spiritului Sfânt (cf. Fap 4, 31), acea dispoziție de natură și origine dumnezeiască, întrucât garantul libertății este doar Dumnezeu. În baza acestei libertăți, apostolii și comunitatea creștină pot vorbi liberi în fața oamenilor, fără să se plece vreunei sugestii umane, fără să plătească tribut vreunei dependențe servile. Comunitatea creștină actuală are din nou posibilitatea să învețe și să experimenteze libertatea totală, nu doar față de anumite norme impuse din exterior, ci și în ceea ce privește libertatea

¹⁵ Cf. H. Ch. HAHN, parrêsia, în L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (ed. îngr. De), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, 2000⁶, 719-720.

¹⁶ Își are originea istorică în conceptul grecesc de „polis”, unde cetățeanul liber putea să-și exprime în mod deschis și în public gândirea sa. Reprezenta regula de aur a democrației grecești.

față de noi înșine. Doar în lumina deplinei libertăți constituite de către Dumnezeu se poate înțelege atitudinea care dă posibilitatea de a propovădui fără teamă, fără servilism sau vreo altă formă de dependență.

În viața comunității creștine, putem întâlni și cazul obiecției de conștiință: „De este drept înaintea lui Dumnezeu să vă ascultăm pe voi mai mult, decât pe Dumnezeu, judecați voi: pentru că noi nu putem să nu grăim cele ce am văzut și am auzit” (Fap 4, 19-20). O astfel de convingere se va repeta și după arestarea tuturor apostolilor, care vor afirma în fața Sinedriului: „Trebuie să ascultăm de Dumnezeu mai mult decât de oameni” (Fap 5, 29). Petru și Ioan recunoșteau și respectau autoritatea teocratică a Sinedriului, față de care, ca evrei, datorau ascultare absolută. Dar, în anumite cazuri particulare, avertizau faptul că exista un conflict între autoritatea Sinedriului, care interzicea activitatea de propovăduire a lui Isus și autoritatea lui Dumnezeu. Conștiința îi determină să mărturisească adevărul, adică să continue cu neînfricare să-l propovăduiască pe Isus, mort și înviat. Persecutând membrii cei mai iluștri ai comunității creștine și constrângându-i să devină persoane ce refuză un anumit serviciu din motive de conștiință, Sinedriul, în mod paradoxal, determină maturizarea în aceștia a conștiinței mereu mai clare că autoritatea iudaică supremă a decăzut la nivelul unei simple autorități umane, căreia uneori trebuie să-i opună rezistență¹⁷. În anumite situații trăite și experimentate de către individ și comunitate, ascultarea, supunerea nu mai este o virtute.

Un alt element constitutiv al identității comunității creștine este rugăciunea, mai ales în momentele de represiune¹⁸. O astfel de rugăciune reprezintă răspunsul lipsit de violență la violența asupritorului de rând. Într-o perioadă în care nu exista textul scris al Evangheliei, comunitatea creștină s-a implicat în redactarea acestuia în

¹⁷ Cf. M. ADINOLFI, *Obbedire a Dio piuttosto che agli uomini. La comunità cristiana e il Sinedrio in Atti 4, 1-31; 5, 17-42, RB 27 (1979), 69-93.*

¹⁸ Cf. A. BARBI, *La preghiera della comunità perseguitata (At 4, 23-31), PSV 25 (1992), 103-115.*

propria-i viață de credincioși, căutând actualizarea mesajului Maestrului prin excelență (cf. Mt 5, 11-12).

Această rugăciune ia naștere datorită circumstanțelor și este utilă întrucât iluminează prezentul. În același timp este o rugăciune biblică, datorită căreia se întărește convingerea că manifestarea tumultoasă a popoarelor nu poate face nimic împotriva lui Dumnezeu și proiectului său de mântuire. Este o rugăciune cristologică, Hristos este Cel care realizează mesajul biblic, iar prin viața sa confirmă proiectul dumnezeiesc, întrucât El este cel dintâi care a trăit ceea ce experimentează comunitatea creștină, fiind astfel sigură că reprezintă acea prelungire istorică a lui Hristos. Printr-o astfel de rugăciune nu se cere pedepsirea sau eliminarea asupritorului, mai mult decât atât, se cere posibilitatea și capacitatea de a vesti Cuvântul cu toată libertatea. Comunitatea creștină săvârșește întreaga experiență a rugăciunii sub impulsul Spiritului Sfânt, ce reînnoiește minunea Rusaliilor și revarsă asupra individului și a comunității curajul în vederea continuării activității de propovăduire evanghelică (cf. 4, 31), întărind autenticitatea rugăciunii creștine.

Noi dificultăți în cadrul comunității creștine

În interiorul comunității creștine nu întârzie apariția dificultăților. Crește numărul creștinilor, fenomen care aduce cu sine noi probleme (cf. Fap 6, 1-7). Dezvoltarea grupului determină intrarea în contact cu mentalități diferite, chiar dacă ambientul este încă cel iudaic. Au existat două grupuri diferite de iudei, eleniști și Evrei. Evreii sunt iudei născuți în Palestina, sunt cei autohtoni, care vorbeau aramaica și citeau Scripturile în ebraică; eleniștii erau iudei născuți în diaspora, fiind formați și educați după normele și regulile culturii eleniste, citeau Scripturile în greacă. Tocmai pentru a veni în întâmpinarea exigențelor acestor iudei care cunoșteau puțin sau deloc ebraica, s-a inițiat, în jurul sec. III î.H. traducerea Scripturilor în greacă, dând astfel naștere

capodoperei cunoscută cu numele de traducerea celor Șaptezeci sau Septuaginta (LXX)¹⁹. Separarea între cele două grupuri era netă: eleniștii posedau sinagogi proprii, cu scopul de a avea acces la Scripturi în greacă, limba lor maternă.

Dificultățile apar datorită preferințelor acordate văduvelor Evreilor, care erau favorizate față de cele ale eleniștilor în ceea ce privește distribuirea alimentelor. Cei săraci și văduvele primeau daruri și hrană pentru ziua respectivă, acestea ca rezultat al carității comunității creștine. A privilegia pe unele și a neglija pe celelalte reprezenta o formă de nedreptate. Acest tip de dificultate ia naștere tocmai acolo unde diversitatea este asumată drept criteriu de separare și de clasificare.

Comunitatea creștină constată dificultățile și caută soluții pentru rezolvarea acestora.

Problemele și dificultățile trebuie să fie înfruntate. Toți membrii comunității sunt convocați prin inițiativa celor doisprezece apostoli, respectiv autoritatea (cf. Fap 6, 2a.3). Autoritatea a acceptat critica eleniștilor și au fost stimulați în a revizui anumite situații, chiar dacă nu era sarcina lor principală aceea de a sluji la mese; oricum erau responsabili și din acest punct de vedere, întrucât bunurile le erau încredințate lor (cf. Fap 4, 35; 5,2). O autoritate constituită și recunoscută în mod oficial are sarcina de a examina problemele și dificultățile care pot apărea în sânul unei comunități.

¹⁹ Începând cu sec. III-II î.H., cărțile Bibliei evreiești și probabil și altele precum Tobia, Iudita, 1 Macabei și Siracide, au fost traduse din ebraică în greacă. La acestea s-au adăugat și altele redactate direct în greacă: 2 Macabei, Înțelepciunea, anumite adăugiri la cartea lui Estera. Alte cărți precum Baruh, Scrisoarea lui Ieremia, anumite adăugiri la cartea lui Daniel, despre care nu se știe cu exactitate limba originală. Biblia folosită de majoritatea evreilor răspândiți în lume era scrisă în greacă. Această versiune era cunoscută sub numele de **Biblia celor Șaptezeci sau Septuaginta (LXX)**, pentru că acesta a fost numărul specialiștilor care s-au ocupat de traducere, și se bucura de aceeași autoritate ca și versiunea scrisă în limba ebraică. Aceasta din urmă conținea 39 iar cealaltă 47: 39 plus adăugirile la cărțile lui Estera și Daniel, Iudita, Tobia, 1-2 Macabei, Înțelepciunea, Siracide, Baruh, Scrisoarea lui Ieremia; Cf. S. P. CARBONE, G. RIZZI, *Le Scritture ai tempi di Gesù*, Bologna, 1992, 23-77.

O primă etapă constă în evaluarea problemei, rezultatul constând într-o nouă evaluare a evenimentelor și constatarea dezechilibrului înregistrat, situație care atrage necesitatea unei propuneri (cf. Fap 6, 3-4). În contextul primei comunități creștine primare a luat naștere o nouă instituție, capabilă să-și asume responsabilitatea slujirii, ca o primă formă de structură, după cea a apostolilor, un prim pas în ceea ce privește separarea rolurilor și diversificarea colaborării, respectiv o primă formă de descentralizare a puterii exercitată în favoarea comunității, putere ca și slujire, nu ca exploatare. Se respectă competențele specifice fiecărei instituții cu scopul de a putea îndeplini sarcinile ce îi revin fiecăreia²⁰. Problemele sunt examinate și evaluate astfel încât se declanșează o a doua etapă în care se propune un proiect de soluționare, fără ca hotărârile să fie luate în mod arbitrar sau autoritar.

De la etapa vorbelor se trece la cea a faptelor. Episodul din Cartea Faptele Apostolilor ne-a oferit dinamica unei metodologii corecte care conduce de la evaluare la acțiune (cf. 6, 3-4). În contextul respectiv, au fost aleși bărbați plini de spirit și înțelepciune (cf. 6, 3), propuși de către comunitate, de a căror stimă se bucurau, îmbogățiți atât cu calități dumnezeiești, dar și de natură umană. Rugăciunea apostolilor și gestul de punere a mâinilor reprezenta investitura și recunoașterea oficială a noului grup sau a noii instituții care s-a alăturat apostolilor, având ca sarcină principală aceea a slujirii la mese în contextul respectiv. Se adoptă o soluție care, pornind de la primele momente în care se descoperă problemele și dificultățile, în urma unei evaluări, se ajunge la o concluzie prin intermediul căreia sunt respectați toți membrii comunității precum și sarcinile și responsabilitățile acestora. Este vorba de un mecanism, prin intermediul căruia unitatea și comuniunea unei comunități creștine nu sunt puse în pericol, mai mult decât atât,

²⁰ Cf. B. PAPA, *Atti degli Apostoli*, I, Bologna, 1981, 185.

problemele și dificultățile sunt privite în față, eliberați de egoismul apărării intereselor de grup. O aprobare indirectă a metodei de lucru urmate și confirmarea redescoperirii echilibrului sunt foarte bine puse în evidență în versetul de încheie a secțiunii din Fapte 6, 7: «Și cuvântul lui Dumnezeu se răspândea, iar numărul ucenicilor în Ierusalim se înmulțea foarte mult și o mare mulțime de preoți se supuneau credinței». Acțiunea umană sub impulsul și binecuvântarea Spiritului Sfânt determină creșterea și dezvoltarea unei comunități creștine, aceasta continuând să se manifeste primitoare și capabilă a-și manifesta imaginația și fantezia în ceea ce privește trăirea și raportarea la valorile evanghelice.

Mărturie și persecuție – comunitatea creștină ar fi o grupare de răufăcători?

Ostilitatea față de comunitatea creștină s-a transformat destul de timpuriu în persecuție (cf. Fap 6, 8-7, 60)²¹. Creștinii erau asupriți datorită credinței lor, adeziunea la persoana Mântuitorului atrăgându-le persecuția, această nouă realitate fiind considerată de lume ca infracțiune. Dar, contrar oricărei previziuni, persecuțiile le-a oferit persoanelor excepționale capacitatea de a înfrunta chiar și moartea, în loc să le scadă fidelitatea față de Hristos. Sunt acei mărturisitori care au adus un serviciu măreț Evangheliei, vestind-o cu însăși viața lor. Evanghelia s-a propovăduit și continuă se fie propovăduită, nu doar prin Cuvânt, ci și cu însăși viața martirilor.

²¹ Istoria Bisericii primare a fost scrisă prin suferință și sânge. S-a anticipat ceea ce mai târziu Tertulian, în sec. III, avea să formuleze în faimoasa axiomă: «Sângele martirilor este sămânța noilor creștini». Însuși Isus s-a preocupat să-i pregătească pe ucenici cu privire la viitorul dificil pe care îl vor înfrunta: „Vor pune mâna pe voi și vă vor persecuta; vă vor purta prin sinagogi și închisori, vă vor duce în fața regilor și a guvernanților din cauza numelui meu. Aceasta va fi pentru voi o ocazie de a da mărturie” (Lc 21, 12-13); cf. J.DUPONT, *La structure du discours d’Etienne (Actes 7)*, Biblica 66 (1985), 41-67; J.J.KILGALLEN, *The function of Stephen’s Speech (Acts 7, 2-53)*, Biblica 79 (1989), 173-193.

Un exemplu îl putem redescoperi în viața primului martir al istoriei creștine, Ștefan, cel care l-a imitat îndeaproape pe Martirul prin excelență, Isus (cf. Fap 7, 1-60). Acestuia i-au fost aduse acuzații asemănătoare cu cele ale lui Isus înainte de jertfa ispășitoare pe Crucea Golgotei (cf. 6, 14). Imitându-l pe Maestru prin excelență, ucenicul răspunde cu aceeași atitudine, cea a iertării: „În timp ce îl loveau cu pietre, Ștefan a strigat, zicând: «Doamne Isuse, primește spiritul meu!». Apoi, căzând în genunchi, a strigat cu glas puternic: «Doamne, nu le socoti păcatul acesta!». Și, spunând aceasta, a adormit!” (7, 59-60). Martiriul lui Ștefan este înfruntarea furtunii care s-a abătut asupra întregii comunități creștine primare, fiind lovită cu violență: „În ziua aceea, a început o mare persecuție împotriva Bisericii din Ierusalim și toți, în afară de apostoli, s-au împrăștiat prin ținuturile Iudeii și ale Samariei. [...] Cei care se împrăștiaseră treceau din loc în loc vestind cuvântul” (Fap 8, 1b.4). Datorită îndepărtării forțate de Ierusalim, respectiv împrăștierea, se dezvoltă dimensiunea misionară a acesteia, creștinismul având ocazia să fie propovăduit în toată Palestina, Siria și în alte țări în bazinul mediteranean oriental, depășind astfel granițele iudaismului și deschizându-se lumii întregi, luând naștere Biserica universală. La început, iudeii fiind unici destinatari ai Evangheliei, „totuși erau între ei unii bărbați ciprioți și cireneni care au venit la Antiohia și care le-au vorbit grecilor vestindu-le pe Domnul Isus. Mâna Domnului era cu ei și a fost mare numărul celor care au crezut și s-au întors la Domnul” (Fap 11, 20-21). Pe cât de surprinzător poate părea, daunele create comunității creștine primare, obligând-o să se îndepărteze de la Ierusalim, suferința tuturor membrilor săi și moartea vreunuia dintre ei au devenit cauzele care au favorizat „împrăștierea” creștinismului în afara lumii iudaice. Mărturia și persecuția agresivă au dezvoltat și au dat naștere unor noi evenimente care determinat ca, prin intermediul evenimentelor umane și acțiunea Spiritului Sfânt, mulțime de oameni să se adauge la Domnul (cf. Fap 12, 24b).

Capacitatea comunității creștine de a dialoga cu toți

Dimensiunea socială a individului și a comunității îi conduce la întâlnirea cu ceilalți, prin schimbul de idei și capacitatea de a dialoga. Ținând cont de diviziunile deja înregistrate de istoria umanității, deducem că desfășurarea dialogului și a înțelegerii reciproce nu este atât de ușoară. Nevoia de a ne deschide față de ceilalți, împărtășindu-le acestora comoara creștinismului, aparține naturii constitutive a creștinismului, aspect foarte bine subliniat de Decretul privind activitatea misionară a Bisericii, *Ad gentes*: „Biserica peregrină este, prin natura sa, misionară, fiindcă ea însăși își are originea în misiunea Fiului și în misiunea Spiritului Sfânt, după planul lui Dumnezeu Tatăl” (nr. 2).

Vom încerca să ne lăsăm conduși de atitudinea apostolică a Sfântului Paul, care cu siguranță ne va ajuta să redescoperim noua dimensiune a sociabilității, respectiv capacitatea de a dialoga cu toți ceilalți.

„Evenimentul” Paul

Intrarea lui Paul în scena evenimentelor mântuirii, din punct de vedere istoric, este determinantă în ceea ce privește deschiderea bisericii primare a Ierusalimului față de biserica universală²². Fariseul Saul, atât de atașat de Lege și de tradițiile părinților, s-a transformat în apostolul Paul, deschis necesităților și provocărilor venite din partea lumii greco-păgâne (cf. Fap 9, 1-25; 22, 3-21; 26, 4-23). O astfel de transformare nu

²² Cf. A. Méhat, *Paul*, Brepols, 1987, 982-993; G. R. Barbaglio, *Le lettere di Paolo*, 1, Roma, 1990², 14; S. Légasse, *Paul apôtre. Essai de biographie critique*, Toulouse, 1991, 12-21; R. Fabris, *Paolo, l'apostolo delle genti*, Milano, 1997, 5-8; R. Penna, *Paolo*, în GLSDE III, Cinisello Balsamo, 1998, 1568-1574; P. Sescu, *Scrisorile Sfântului Paul*, în Idem (coord.) *Introducere în Sfânta Scriptură*, Iași, 2001, 285-286; C. Moreschini, E. Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, I, București, 2001, 18-20; J. S. Bosch, *La vita di Paolo*, în Idem, *Scritti paolini*, Brescia, 2001, 16-41; I. Bișoc, *Sfântul Paul. Omul sentimentelor adevărate*, Iași, 2002, 17; J. Holzner, *Paul din Tars*, Iași, 2002, 11-21; J. M. G. Barclay, *Paolo, giudeo anomalo della diaspora*, în Idem, *Diaspora*, Brescia, 2004, 358-371; M. ORSATTI, *Introducere în studiul Noului Testament*, Blaj, 2008, 251-263.

poate fi înțeleasă numai în măsura în care este așezată în cadrul proiectului extraordinar al lui Dumnezeu. Îl cheamă pe Saul/Paul la această nobilă misiune, ajutându-l să-și descopere vocația prin intermediul revelației particulare de pe calea Damascului. Este mai degrabă o vocație decât o convertire, așa cum timp de secole s-a considerat, deoarece un evreu nu trebuia să-și schimbe religia, nu trebuia să abandoneze ceva, ci doar să împlinească acel pas hotărâtor și decisiv de a completa, ceea ce îl va conduce la deplinătatea Noului Testament²³.

Activitatea misionară a lui Paul se desfășoară având la bază două traiectorii, care își au numitorul comun în slujirea și propovăduirea Evangheliei. O primă traiectorie este compusă de călătoriile misionare, care îl vor conduce pe Paul la întemeierea unor comunități creștine. Cealaltă traiectorie este caracterizată de activitatea epistolară – 13 scrisori –, prin intermediul cărora Apostolul continuă munca de catehizare și de aprofundare a legăturii de comuniune cu cei născuți în Hristos Isus prin evanghelie (1 Cor 4, 15b). Cele trei călătorii misionare l-au purtat de mai multe ori prin Asia Mică, Turcia de astăzi, Grecia, încheindu-se la Roma, dând dovadă de înflăcărare eclezială. A fost deschis lumii, a fost disponibil față de toți prin călătorii sau prin activitatea literară, vestindu-le tuturor Cuvântul lui Dumnezeu (cf. 1 Tes 2, 1-8; 2, 13). Față de comunitățile creștine și-a manifestat marea sa afecțiune și grijă (cf. 1 Tes 2, 8; 3, 1-2), transformate într-un zel incandescent și aspru, mai ales atunci când este trădat spiritul Evangheliei (cf. Gal 1, 6-7). Care a fost izvorul acestei activități extraordinare? Fără îndoială a fost dragostea față de Hristos: „Dragostea lui Hristos ne strânge” (2 Cor 5, 14a). Datorită lui Hristos, Paul a înțeles

²³ „Paul nu neagă faptul de a fi evreu și nu își părăsește propria religie pentru a trece la alta, cum se întâmplă în mod normal când este vorba de convertire. Este așadar de preferat să se vorbească despre vocație, fiindcă Paul și Isus realizează pe deplin și definitiv mântuirea vestită de Vechiul Testament”, M. ORSATTI, *Introducere în studiul Noului Testament*, 255.

mai bine misterul lui Dumnezeu, respectiv mântuirea tuturor oamenilor, a cărui propovăduitor a fost după evenimentul Damascului, respectiv înlăturarea separărilor antice (cf. Gal 3, 28-29; Col 3, 11) și astfel să se continue lucrarea lui Hristos prin intermediul căreia mântuirea își manifestă dimensiunea sa universală.

Metoda misionară paulină (cf. Fap 17, 16-34)

Discursul lui Paul în Areopagul Atenei reprezintă un exemplu prețios în ceea ce privește dialogul între creștinism și ambientul cultural, întrucât Evanghelia a ajuns să fie propovăduită la Atena, patria morală a democrației și a culturii²⁴. Chiar dacă, la sfârșitul episodului, s-ar părea că suntem în fața unui faliment metodologic paulin, în etapa următoare, cea de la Corint, însuși Apostolul ar vrea să renege o astfel de metodă de lucru (cf. 1 Cor 2, 1-4), totuși nu este o încercare inutilă, fiind un episod plin de semnificație și bogat în idei particulare și utile, „metoda folosită de Paul este diferită, adică nu face apel la Scripturi ca punct de referință obligatoriu, ci pornește de la o religiozitate naturală, idolatră (cf. v. 23) și de la trimiterea la providența lui Dumnezeu Creatorul”²⁵.

La primul contact al lui Paul cu lumea greacă a Atenei, rămâne indignat de prezența mulțimii de idoli care populau orașul (cf. v. 16). Când Apostolul își începe discursul, tema principală este cea a ignoranței (cf. v. 30), un fundament interesant în metodologia paulină pentru a-L propovădui pe Isus Hristos, scopul fiind acela de a-i ajuta pe oameni să descopere calea care duce la Dumnezeu. Nu propune o demonstrare a existenței lui Dumnezeu sau a lucrării de mântuire a lui

²⁴ Pentru o analiză mai profundă a fragmentului a se consulta și următoarele studii: P. AUFFRET, *Essai sur la structure littéraire du discours d'Athènes (Ac XVII 23-31)*, *Novum Testamentum* 20 (1978), 185-202; J. DUPONT, *Le discours à L'Aréopage (Ac 17, 22-31) lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme*, *Biblica* 60 (1979), 530-546; C.-D. PAȚULEA, *Metodo missionario di Paolo (Atti 17, 16-34)*, în IDEM, *Briciole di Teologia Paolina*, Blaj, 2003, 93-115.

²⁵ C.-D. PAȚULEA, *Metodo missionario di Paolo (Atti 17, 16-34)*, 96.

Hristos, ci vestește în calitatea sa de profet, de apostol și nu în calitate de filosof, întrucât la cunoașterea Dumnezeului adevărat și a Fiului său Isus Hristos, om adevărat și Dumnezeu adevărat, nu se ajunge dezvoltând cunoștințele deja posedate, ci prin intermediul convertirii (cf. v. 30). Paul nu ezită să se folosească de elementele oferite de cultura locală, făcând apel la învățații greci, filosofi și poeți, descoperind aspecte pozitive chiar și în acea religiozitate idolatră. Încă de la începutul discursului, Paul face o observație: „Trecând și văzând idoli voștri, aflat-am și un altar, pe care era scris: «Dumnezeului necunoscut»” (v. 23a). Prezența unui astfel de altar, în viziunea lui Paul, reprezenta o lipsă de satisfacție de natură religioasă, o invocare a Dumnezeului adevărat. Apostolul insistă asupra acestei lipse de satisfacție religioasă: „Pe cel de dar fără să-l cunoașteți, îl cinstiți, pe acesta vi-l vestesc eu vouă” (v. 23b). Este o noutate pe care Apostolul o propune ascultătorilor săi, o noutate la care religiile păgâne nu puteau să ajungă doar cu eforturile proprii, dar care putea totuși să reprezinte o premisă, o *preparatio evangelica*, căci „tot ceea ce este bun și adevărat la ei este socotit de Biserică drept o pregătire la Evanghelie și un dar al Aceluia care luminează pe tot omul ca să ajungă să aibă viața”²⁶. În calitate de ministru creștin, Paul se folosește de tot ceea ce putea fi bun, pozitiv, în acele religii pe care le-a întâlnit, însușindu-și convingerea, răspândită în lumea greacă, că fiecare persoană umană poate să-l caute pe Dumnezeu și să-l descopere, chiar și pe băjbâite și pe întuneric, deoarece Dumnezeu este aproape de fiecare om care-l caută. Paul preferă să se folosească de afirmațiile unor poeți greci, citând un verset din poetul și filozoful antic Aratus din Cilicia²⁷: „Căci suntem și noi din neamul lui” (v. 28c).

Indiferent de situația în care s-a aflat, Paul nu a diminuat dimensiunea propovăduirii mesajului lui Hristos, dar în același timp a

²⁶ *Lumen gentium*, 16.

²⁷ Scriitor aparținând perioadei alexandrine (320 – 245 î.H.), cunoscut în special ca și poet didactic. Opera sa cea mai importantă sunt *Fenomenele*, poem alcătuit din două părți, cuprinzând 1154 versete, în care tratează despre astronomie și meteorologie după cunoașterea vremurilor sale. Nu are o valoare artistică deosebită, cu toate acestea lucrarea a fost tradusă la Roma.

depus efortul de a prezenta mesajul astfel încât să atragă simpatia tuturor ascultătorilor săi, adaptându-l la limbajul și categoriile acestora, fără a-i diminua noutatea și duritatea acestuia. Apostolul a anticipat în metoda sa misionară, concepte care sunt foarte mult aclamate astăzi, respectiv acela de „inculturare” și respectiv de „aculturare”, cel dintâi referindu-se la capacitatea și acțiunea de a întrupa viața și mesajul creștin într-un anumit spațiu cultural, cel de-al doilea punând în evidență fenomenul de osmoză între două sau mai multe culturi. Ambele fenomene trebuie însușite și practicate de către Biserică în cadrul dimensiunii sale misionare.

Episodul atenian trebuie să reprezinte pentru comunitatea creștină un izvor, o sursă de inspirație permanentă în ceea ce privește procesul de propovăduire a Evangheliei, dialogând cu cultura și ambientul înconjurător; discursul pune în evidență modalitatea de a întâlni un nou univers, pe care Biserica este provocată să-l integreze în propria sa realitate. Și nu doar atât, ci să aibă disponibilitatea de a cerceta, chiar și atunci când este vorba de o cultură păgână, în care anumitele valori trebuie să fie individualizate și puse în valoare. Paul ne-a demonstrat modul în care trebuie și putem să descoperim idei și categorii, cum sunt cele ale umanismului păgân, dând naștere dorinței de a-L căuta pe Dumnezeu din partea persoanei umane. Apostolul le-a recunoscut păgânilor dreptul și posibilitatea de a-l căuta pe Dumnezeu, urmând apoi acel salt calitativ în ceea ce privește acceptarea darului credinței, respectiv adeziunea la persoana lui Isus Hristos, mort și înviat, convertirea și capacitatea de a se lăsa transformați de mesajul evanghelic și trăirea contemporaneității Maestrului prin excelență.

Concluzie

Sociabilitatea persoanei umane ia naștere din raportul cu Dumnezeu și cu aproapele. Aceasta reprezintă un motiv de bucurie, dar, în același timp, motiv de contrast și de suferință, întrucât problema aproapelui este marcată de diversitate, sensibilitate, cultură și religie.

Dialogul trebuie să favorizeze și să permită în primul rând o mai bună cunoaștere a propriei noastre identități pentru o cât mai eficientă raportare la cel de lângă noi, chiar și într-un context conflictual. Întâlnirea cu aproapele, nu de puține ori se transformă în neliniște și anxietate, întrucât provocările actuale ne demonstrează existența unei dorințe de a practica soluțiile „drumului cel mai scurt”, care, în contextul crizei actuale a identității religioase și sociale, nu conduce la rezultatele cele mai benefice, întrucât cel de lângă noi, cel diferit este văzut și considerat ca un dușman, care prin prezența și gândirea sa amenință, reprezentând astfel doar un posibil pericol de ținut cât mai departe.

În calitate de comunitate creștină, suntem conștienți de existența problemelor și a dificultăților, dar în fața acestora nu trebuie să ne descurajăm și să ne ascundem, ci să le constatăm, să le evaluăm și să căutăm soluții dintre cele mai echilibrate. Avem obligația de a redescoperi un principiu și un criteriu de judecată și operațional indicat de către Sfântul Paul comunității din Tesalonic: „Spiritul să nu-l stingeți [...] toate să le cercetați, ce e bun să țineți” (1 Tes 5, 19.21). Învățăm în acest fel să alergăm la izvorul învățaturii lui Isus, prezent și activ în Biserică sa prin intermediul Spiritului său cel Sfânt. În acest fel continuăm să cultivăm spiritul universalității ecleziale, conștientizând necesitatea și importanța dialogului cu lumea. În măsura în care știm constata, accepta și depăși problemele și dificultățile interne și externe, suntem stimulați în ceea ce privește deschiderea echilibrată față de lume, creând comuniune la toate nivelurile, dând mărturie în ceea ce privește maturitatea omului și a comunității ecleziale și sociale.

Episcopul Iuliu Hossu la 50 de ani de la Marea Unire. Câteva realități înregistrate în documentele arhivei CNSAS

DR. ADRIAN PODAR ¹

Abstract: *The Bishop Iuliu Hossu, 50 years after the Unification. A Few Aspects Recorded in the CNSAS Archives.* 1968 Romania meant mostly celebration the historical moment of the Unification (December 1st). The only survivor of this crucial event is the Cardinal Iuliu Hossu, Greek-Catholic Bishop of Cluj-Gherla. In 1968, in the context of the harsh Romanian Communist regime, as he was considered an enemy of the popular democracy, was on *house arrest*. The article offers a brief perspective upon bishop's situation – his wish to relieve those moments and to take part in the events – realities to be found and read in State Security National Archives.

Keywords: Iuliu Hossu, bishop, Greek-Catholic Church, Communism, Romania, 1968.

Cuvinte cheie: Iuliu Hossu, episcop, Biserica Greco-Catolică, Comunism, România, 1968.

România în contextul aniversării semicentenarului Marii Uniri

Partidul Comunist al Uniunii Sovietice a sărbătorit al XX-lea congres în 1965. Gheorghiu-Dej a condus delegația României la acest eveniment. Liderul comunist român a recunoscut că Stalin își pătase reputația, complăcându-se în cultul personalității sale, permițând poliției politice să folosească teroarea; el a adăugat că „îndepărtarea lui Stalin de la conceptul marxist-leninist al rolului personalității” a avut o

¹ Profesor limba engleză, Liceul Greco-Catolic *Iuliu Maniu*, Oradea; podaradrian@yahoo.com

„influență negativă”. Nu s-a spus nimic despre raportul secret al lui Hrușciov², care a însemnat demitizarea lui Stalin. Gheorghiu-Dej a încercat în raportul său să anticipeze și să abată critica, vizând propriul său stalinism, îndreptând-o fără să-i numească, spre Pauker, Luca și Georgescu, ca adevărați staliniști din partid. De la înlăturarea celor trei conducători, partidul, pretindea el, luase măsuri decisive pentru democratizarea sa, evocând în acest sens cel de-al doilea Congres al partidului din decembrie 1955 ca început al unei noi etape prin care fuseseră reintroduse conducerea colectivă și democrația internă.

Într-o aluzie privind folosirea terorii de către Securitate, el a recunoscut că, deși forțele de securitate înregistraseră mari succese, în special în demascarea spionilor occidentali, acestea au depășit limitele legalității, lăsând să se înțeleagă că aceste abuzuri s-au întâmplat în perioada în care Teohari Georgescu a deținut mandatul de ministru de interne. Singura modalitate de a le contracara a fost consolidarea controlului de partid asupra Securității³.

La trei zile de la moartea lui Gheorghiu-Dej, la 22 martie 1965, N. Ceaușescu, la propunerea lui Ion Gh. Maurer și în numele Biroului Politic⁴, este ales în unanimitate prim-secretar al Partidului Comunist Român⁵. Acesta a ales separarea și parcursul independent față de Uniunea Sovietică. Atitudinea aceasta a fost vădită în momentul în care, după invadarea Cehoslovaciei de către țările pactului de la Varșovia, în august 1968, acesta a refuzat să participe la intervenție⁶.

² Iată un pasaj din acea relatare: „Raportul de față nu-și propune să facă o apreciere multilaterală a vieții și activității lui Stalin. Despre meritele lui Stalin s-au scris destul de multe cărți, broșuri și studii în timpul vieții sale. Este îndeobște cunoscut rolul lui Stalin în pregătirea și desfășurarea revoluției socialiste, în războiul civil, în lupta pentru construirea socialismului în țara noastră. Acestea toate sunt binecunoscute. Acum se pune o problemă de imensă importanță pentru prezentul și viitorul partidului: felul în care s-a instaurat treptat cultul personalității care, la un moment dat, s-a transformat într-o sursă de denaturări dintre cele mai grosolane și mai grave ale principiilor de partid, ale democrației de partid, ale legalității revoluționare.” Cf. <https://www.historia.ro/sectiune/general/articol/stalin-demitizat-raportul-lui-hrusciov>

³ *** *Istoria României*, ediție revăzută și adăugată, București, Corint, 2004, pp. 428-429.

⁴ *** *Istoria românilor*, București, Editura Enciclopedică, 2013, p. 275.

⁵ *** *Istoria României*, ediție revăzută și adăugată, București, Corint, 2004, p. 438.

⁶ *Ibidem*, p. 445.

Ulterior, Ceaușescu avea să manifeste autocrația și intoleranța, care mai târziu vor domina⁷. Independența⁸ față de Uniunea Sovietică a devenit „modelul românesc”. Acesta s-a caracterizat prin menținerea unei ortodoxii și a unui totalitarism fără fisură⁹.

Perioada finală a lui Gheorghiu-Dej și prima etapă a conducerii statului de către Ceaușescu sunt considerate *epoca de aur* a liberalismului; de fapt, între 1965 și 1974, s-a înregistrat o destindere atât externă, cât și internă. *Dosarul personal* avea să dispară, accentul fiind pus acum nu pe originea socială și pe biografia cetățeanului, ci pe meritele și calitățile sale profesionale. În sfârșit, între 1968 și 1970, s-au adoptat noi reglementări ale regimului pașapoartelor care au ușurat considerabil circulația românilor peste hotare. Supravegherea polițienească a scăzut și ea în intensitate¹⁰.

Între 22-25 aprilie 1968, plenara Comitetului Central al P.C.R., dezvăluie și denunță abuzurile și crimele comise între 1945-1965 împotriva „dușmanului de clasă”, chiar și în rândurile partidului. Mai mult, în 29 august 1968, în cadrul adunării festive consacrate aniversării a 20 de ani de la înființarea Securității Statului, Nicolae Ceaușescu a precizat că Partidul Comunist a privit și privește această instituție „ca o parte a forțelor revoluționare ale clasei muncitoare, ale poporului, îndreptată împotriva acelor elemente care s-ar deda la acțiuni ostile intereselor poporului și cauzei socialismului, care ar încălca legile statului nostru, ar atenta la cuceririle socialiste”, că organele de Securitate „*au de apărut, în primul rând, munca pașnică a minunatului nostru popor, dornic să-și făurească în pace destinul așa cum îl voiește el,*

⁷ *Ibidem*, p. 446.

⁸ Acest concept de *independență*, atunci când se vorbește despre România în raport cu URSS, este refuzat de către istoricul Vlad Georgescu. Acesta optează pentru cel de *autonomie*. A se vedea Vlad Georgescu, *Istoria românilor de la origini până în zilele noastre*, București, Humanitas, 1992, pp. 274, 279.

⁹ Serge Berstein, Pierre Milza, *Istoria Europei*, vol. 5, Sec. XX (din 1919 până în zilele noastre), București, Institutul european, 1998, p. 367.

¹⁰ Vlad Georgescu, *Istoria românilor de la origini până în zilele noastre*, București, Humanitas, 1992, p. 276.

dornic să edifice societatea socialistă, să înfăptuiescă ideile socialismului în ceea ce au ele mai bun, pentru a asigura omului fericire și bunăstare, posibilitatea de a se bucura de tot ceea ce omenirea a creat valoros". Aceste aprecieri despre rolul benefic al Securității în cadrul statului român vin în totală discordanță cu cele afirmate în plenarele din iunie 1967 și aprilie 1968, când N. Ceaușescu, personal, precum și cei din preajma lui, au scos la iveală gravele abuzuri, violențe și nelegiuiri săvârșite de Securitate, la indicația și cu asentimentul total al conducerii superioare de partid, în perioada mării terori instaurate în România între 1945-1965. De pe urma acesteia, sute de mii de români au fost arestați, anchetați și condamnați la moarte ori la ani grei de temniță sau duși în lagăre și colonii de muncă¹¹.

A fost afirmată răspunderea care îi revenea lui Gheorghiu-Dej pentru aceste fapte. Deși s-a întâmplat această condamnare, cei blamați nu au suferit nici cea mai mică consecință¹². Deținuții eliberați între 1963-1964 au rămas cu condamnările și dosarele penale¹³ respective¹⁴.

Politica externă a României a urmat un curs autonom. Perioada 1965-1974 a fost martora unor spectaculoase inițiative diplomatice românești, care au adus Bucureștiului respect în ochii comunității internaționale și un statut special, nu întotdeauna de invidiat, în cadrul comunității socialiste¹⁵. Între 14-18 mai, președintele Franței, generalul Charles de Gaulle, vizitează România. Din 23 până în 31 mai, la București, sosește o delegație a Partidului Laburist din Marea Britanie¹⁶. Episcopul Iuliu Hossu însuși a crezut că Nicolae Ceaușescu ar fi un mare român, o forță a comuniștilor și că ar fi un om demn de a fi cunoscut în persoană¹⁷.

¹¹ *** *Istoria României în date*, București, Ed. Enciclopedică, 2003, pp. 602-603.

¹² *** *Istoria românilor*, București, Editura Enciclopedică, 2013, p. 279.

¹³ Cu o excepție, dosarul *Procesul de la Canal*, 1952.

¹⁴ *** *Istoria românilor*, București, Editura Enciclopedică, 2013, p. 283.

¹⁵ Vlad Georgescu, *Istoria românilor de la origini până în zilele noastre*, București, Humanitas, 1992, p. 279.

¹⁶ *** *Istoria românilor*, București, Editura Enciclopedică, 2013, p. 600-601.

¹⁷ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Iustin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, ff. 227-228.

Episcopul Iuliu Hossu în preajma anului 1968

În data de 16 august, 1956, episcopul se află la mănăstirea Căldărușani, unde și-a continuat viața, în izolare, până la sfârșitul vieții. Motivul pentru care a rămas la Căldărușani îl dă însuși episcopul. Astfel, într-o notă informativă din 7 ianuarie, 1969, citim: „Deși liber, nu vrea să părăsească mănăstirea. «Aici voi fi îngropat, dar să plec ca orice fariseu, nu o voi face niciodată. Cu politica poți să-ți schimbi părerea. Cu credința însă nu te poți juca.»”¹⁸. Informațiile sunt furnizate de către sursa „Fănel”, în urma unei discuții din data de 30 decembrie, 1968, cu nepotul episcopului, ing. Hossu Iuliu Ion. Într-un alt raport sunt înregistrate următoarele: „Dr. Traian Hossu, cu asentimentul familiei, a cerut insistent conducerii Departamentului Cultelor să nu fie ‘obligați’ să-l găzduiască pe episcop, întrucât el și alte persoane fanatice vor începe probabil să activeze din nou, fapt pentru care familia sa nu este dispusă să suporte consecințele ce decurg din aceasta”¹⁹.

La început, regimul vizitelor era mult restricționat, trăind în izolare ani de zile, sub atenta supraveghere a agenților Securității. În afară de frații săi și de „vizitele” dese ale reprezentanților regimului, foarte puțină lume a reușit să-l vadă²⁰.

După data de 3 mai, 1968, rămâne, așadar, în continuare la Mănăstirea Căldărușani²¹. Deși pe noul act de identitate nu mai apare mențiunea *D.O.* (domiciliu obligatoriu), autoritățile comuniste îi stabilesc domiciliul în Moara Sărată, județul Ilfov. I-a fost repartizată o locuință la etajul unei clădiri monastice, formată dintr-o cameră și un

¹⁸ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Justin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, f. 124.

¹⁹ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Justin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, ff. 355-356. Vezi anexa 3.

²⁰ *** *Cred, Doamne, și mărturisesc. Episcopii greco-catolici și comunismul*, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2012, pp. 86-110.

²¹ Vezi anexa 4.

hol. În hol și-a improvizat un altar, unde a celebrat zilnic Sfânta Liturghie tot timpul cât a locuit acolo.

La Căldărușani a fost vizitat de rudele sale, de mulți dintre preoții și credincioșii greco-catolici și de cei care l-au cunoscut și au vrut să-l vadă pentru a-i prezenta omagiile și pentru a primi binecuvântarea sa. La 21 noiembrie, 1967, și-a aniversat la Căldărușani jubileul de 50 de ani de când a fost hirotonit episcop în catedrala din Blaj, pentru Eparhia Greco-Catolică de Cluj-Gherla. Cu această ocazie, însuși Papa Paul VI, în nume propriu, îi trimite o Scrisoare Apostolică de felicitare, pentru împlinirile celor 50 de ani de arhierie.

În anul 1969, Giuseppe Cheli, trimisul special al Papei Paul VI, după consultarea autorităților românești, împreună cu președintele Departamentului Cultelor, Gheorghe Nenciu, l-au vizitat pe Episcopul Iuliu Hossu la Mănăstirea Căldărușani. Giuseppe Cheli l-a informat că Pontiful Roman a hotărât să-l promoveze cardinal și că autoritățile române sunt de acord, având o singură condiție: să plece la Roma pentru a fi investit și să rămână acolo²².

Dialogul cu președintele Departamentului Cultelor este relevant pentru tăria de caracter a Episcopului și pentru dârzenia cu care a rămas toată viața fidel misiunii sale:

-Înalt Preasfințitul, v-ați înțeles?

-Da! Ne-am înțeles – răspunsul Episcopului ferm și hotărât – rămân aici.

-Noi nu avem ce face în țară cu un cardinal, răspunsul președintele.

-Treaba dumneavoastră, rămân aici, în țara mea, în mijlocul poporului meu, să împărtășesc soarta fraților mei, a preoților și credincioșilor mei. Nu-i pot părăsi.

Trimisul papal a informat Vaticanul despre poziția Episcopului Hossu, iar Papa i-a respectat dorința și, în consistoriul papal din 28

²² Anexa 1 prezintă intenția episcopului Hossu de a pleca în Italia. I se refuză viza. cf. ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Iustin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, f. 358.

aprilie, 1969, pentru numirea cardinalilor, numele celor doi cardinali nou promovați au rămas necunoscute. S-a anunțat doar că cei doi au fost numiți *in pectore*, ceea ce înseamnă că numirea lor rămâne în inima papei, urmând să fie făcută publică la o dată ulterioară.

Având o vârstă înaintată, sănătatea Episcopului începuse să devină mai precară. În vara anilor 1968 și 1969, a fost internat la spitalul Colentina din București pentru analize și tratament. Avea zilnic vizitatori: membri ai familiei, credincioși și admiratori, în timp ce câteva dintre maicile din capitală au format echipe de asistență permanentă.

Agravându-i-se boala, la începutul lunii mai, 1970, este internat din nou în același spital. În 30 ianuarie, împlinise 85 de ani. Deși slăbit de suferințe, bătrânețe și boală, episcopul și-a păstrat până în ultima clipă spiritul treaz, rămânând același povățuitor înțelept până la sfârșit.

Episcopul Iuliu Hossu la 50 de ani de la Marea Unire.

Câteva realități înregistrate în documentele arhivei CNSAS

Din a doua jumătate a anului 1967, cu ocazia unor sărbători, episcopul Iuliu Hossu primește mesaje de felicitare din Occident, cu precădere de la Vatican. Cu prilejul aniversării a 50 de ani de la consacrarea sa ca episcop, la 21 noiembrie, Iuliu Hossu a fost vizitat de rudele sale apropiate și de prieteni, primind din partea Papei Paul VI o scrisoare apostolică datată 15 noiembrie, 1967, în care se arăta că Sfântul Părinte îi *admiră dârzenia și statornicia*. Scrisoarea, însoțită de un text semnat de cardinalul Cicognani, avea să fie publicată la 3 decembrie, 1967, pe prima pagină a oficiosului Vaticanului *Osservatore romano*, cu titlul „O viață întreagă oferită cauzei lui Cristos”. În aceeași lună, la posturile Radio *Vatican* și *Europa Liberă*, au fost transmise emisiuni în care era evocată personalitatea prelatului greco-catolic, subliniindu-se mai ales meritele sale în privința momentului Unirii de la 1 decembrie, 1918. Radio *Vatican* a transmis la 4 decembrie, 1967, o emisiune în care

au fost elogiate meritele de păstor ale ierarhului român, iar unii cardinali i-au trimis personal scrisori de felicitare²³.

În pofida timidei îmbunătățiri a relațiilor bilaterale între România și Occident, organele Securității rămâneau vigilente, lucru dovedit și de participarea unei delegații din România la consfătuirea din 24-27 iulie, 1967, de la Budapesta, unde reprezentanți ai serviciilor speciale din unele țări socialiste au dezbătut problema activității „dușmănoase” a Vaticanului, precum și metodele de luptă împotriva acestei poziții ostile. Vechile criterii de apreciere a „dușmanului” au rămas, în esență, aceleași, iar absența consilierilor sovietici, care să dea sfaturi poliției politice românești, nu însemna că structura și funcțiile Securității s-au schimbat sau că încetase colaborarea cu serviciile similare din URSS și din celelalte țări „prietene”. Prin urmare, Securitatea a continuat să urmărească cu atenție contactele episcopului Iuliu Hossu cu puținii vizitatori, precum și impactul atitudinii sale de rezistență asupra credincioșilor care continuau să-și afirme confesiunea. Statornicia în credință a lui Iuliu Hossu a constituit un element important de încurajare pentru credincioșii greco-catolici²⁴.

În climatul de relativă destindere dintre România și Sfântul Scaun, avea să se producă anularea definitivă a restricțiilor domiciliare impuse ierarhului unit. La 30 decembrie, 1967, Direcția Generală de Informații Interne din cadrul Consiliului Securității Statului propunea ridicarea restricțiilor domiciliare cu motivația că Iuliu Hossu are o vârstă înaintată, prezintă un pericol redus pentru securitatea statului și „are unele merite” în apărarea drepturilor României asupra Ardealului de Nord.

Din ultima frază putem înțelege că erau apreciate doar „merite” din perioada 1940-1944, în timp ce contribuția ierarhului de la 1918 era

²³ Cristian Vasile, *Între Vatican și Kremlin, Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunist*, București, Curtea Veche, 2004, p. 264.

²⁴ *Ibidem*, p. 266.

trecută sub tăcere. În cele din urmă, referatul elaborat la 29 decembrie, 1967, îi recunoștea și contribuția avută cu ocazia Marii Uniri:

„având în vedere unele merite pe care Iuliu Hossu le-a avut la realizarea actului unirii Transilvaniei cu România, la 1 decembrie 1918, fiind chiar delegat să citească proclamația de la Alba Iulia, cât și faptul că este în vârstă de 82 de ani și nu prezintă pericol pentru securitatea statului propunem să i se ridice restricțiile domiciliare numitului Hossu Iuliu cu data de 30 decembrie 1967”²⁵.

Restricția *D.O.* a fost ridicată abia în 26 aprilie, 1968, și în mod efectiv la 3 mai, când i s-a schimbat actul de identitate. Episcopul a rămas la Căldărușani. Într-o notă din 23 februarie, 1968, se înregistrează că episcopul Iuliu Hossu, „aflând despre pregătirile care se fac în țară pentru sărbătorirea semicentenarului unirii Transilvaniei cu România, a solicitat unui nepot de-al său, săi [*sic!*] procure textul proclamației citită de el la Alba Iulia, rugămintă care însă nu a putut fi îndeplinită deoarece documentul este păstrat în Biblioteca Academiei R. S. România, unde nepotul său nu are acces”²⁶. Documentul este semnat la final de către șeful Direcției I, colonelul D. Borsan. Securitatea va interpreta astfel gestul episcopului:

„din materialele pe care le deținem, se desprinde faptul că Hossu Iuliu vrea să intre în posesia acestui document pentru a face uz de el și a arăta contribuția lui la actul unirii”. Este demn de semnalat faptul că, deși în cazul altor personalități istorice liderii comuniști români au îngăduit un proces de reabilitare, chiar și parțială, în cazul lui Iuliu Hossu – singurul care mai trăia dintre delegații transilvăneni care aduseseră în decembrie 1918 vestea Unirii la București, autoritățile s-au limitat doar la a permite menționarea sa, în unele lucrări de istorie, ca participant la actul de la 1 decembrie, 1918. Existau, de asemenea, temeri la nivelul Departamentului Cultelor că anumite contacte ale organelor de

²⁵ *Ibidem*, p. 267.

²⁶ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Iustin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, f. 75.

stat sau ale BOR cu reprezentanți ai Vaticanului în preajma datei de 1 decembrie, 1968, ar putea încuraja manevre ale „unor rămășițe ale fostei Biserici unite”²⁷.

„Vorbind despre aniversarea a 50 de ani de la unirea Transilvaniei cu România, Hossu și-a manifestat bucuria față de acest eveniment, dar a menționat că întrucât cultul greco-catolic nu este recunoscut de stat, el nu se poate angaja cu nimic”, lecturăm într-un alt document aflat în Arhivele CNSAS. Nota din 23 februarie, 1968, cu numele mr. Derscanu Gh. în final, continuă astfel: „Cînd directorul din Resteanu Ion din Departamentul Cultelor a venit la Hossu pentru a tatona intențiile episcopului față de sărbătorirea a 50 de ani de la unire, acesta l-a respins, fapt pe care acum îl regretă, deoarece – spune el – trebuia să fiu mai elastic”²⁸.

Aflăm dintr-o notă informativă din anul 1968, făcută securității de către sursa *Văleanu Marius*, că „Olteanu Alexandru și familia episcopului Hossu ar dori ca episcopul Hossu să fie într-un fel oarecare solicitat în vederea aniversării a 50 de ani de la Unirea Transilvaniei cu țara mamă”²⁹.

În luna octombrie, episcopul se exprima astfel: „S-ar putea ca poporul la Alba-Iulia – în timpul cuvîntărilor – să întrebe unde e IULIU HOSSU. [...] Dacă numele lui Maniu și Vaida ar fi pomenite – și nu vād cum s-ar putea vorbi de acest act fără pomenească ar liniști toate spiritele și comuniștii ar fi iubiți de popor”. Spera, așadar, că maniera de a aborda festivitățile semicentenarului aveau să fie corecte din perspectivă istorică. Spera să obțină o audiență la autorități cu ocazia acestei aniversări³⁰.

²⁷ Cristian Vasile, *op.cit.*, p. 268.

²⁸ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Iustin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, ff. 173-174.

²⁹ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Iustin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, f. 141. Vezi anexa 2.

³⁰ Realitate surprinsă într-o notă 10 octombrie 1968. cf. ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Iustin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, f. 233. Vezi anexa 5.

Arhimandritul Varahiil Jitaru³¹, paroh în Ocna Mureș, la 23 septembrie, scrie autorității centrale, cerând ca prezența lui Iuliu Hossu să fie oprită. Motivele sunt că este un „îndoit criminal” – național și de confesiune – și pentru că ar putea cauza „o călduroasă atmosferă de simpatie”, care ar putea duce la afirmarea reînființării Bisericii Greco-Catolice³².

În loc de concluzie

Iuliu Hossu este evocat de către Constantin Drăgan într-un articol intitulat *Un cardinal în ținundra de oier*.

„La 1 Decembrie viitor se vor împlini 50 de ani dela acel act. ce sfințește istoria, și mari festivități barbare vor infiora cîmpia, astăzi colectivizată, dela Alba Iulia, dar Iuliu Hossu – «Cardinalul neînsăunat», cum este numit în document –, unul dintre pușinii supraviețuitori ai acelei apoteoze românești va rămîne probabil claustrat în chilia dela Căldărușani, ca să săbătorească într-o singurătate beată de aduceri aminte, intrarea Romîniei moderne pe porțile mari ale istoriei.

Bătrînul cu ochii inchețați de lacrimile neplînse, va revedea apoi cu tăria trăirilor prezente, pastoria sa în țara cea nouă, recunoscută în sfîrșit ca a sa, unde biserica lui era acum cinstită după meritele înfăptuirilor sale trecute și după obolul adus la înălțarea morală a poporenilor avizi de lumina credinței”³³.

³¹ Din 1948 până în 1955, acesta a fost stareț la Mănăstirea Nicula. cf. <https://pangarati.mmb.ro/stareti-din-vechime-ai-manastirii-pangarati>

³² ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Iustin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, ff. 269-270.

³³ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Iustin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, ff. 287-288.

Anexa 1

Ministerul Afacerilor Interne
Comisia Pentru Pașapoarte și Vize

Strict secret
20 ianuarie 1968

NOTĂ³⁴

Referitor la memoriul numitului Hossu Iulian

Secretariatul General al Consiliului de Miniștri cu adresa nr. P.K.01959 din 20 octombrie 1965 a înaintat la Ministerul Afacerilor Interne Comisia pentru pașapoarte și vize mai multe memorii, privind cereri de viză pentru plecare în străinătate, printre care și a lui HOSSU IULIAN, cu mențiunea că acesta solicită plecarea temporară în Italia.

Neavând actele necesare, depuse la organele de miliție pentru a cere viză și fiind cu domiciliul obligatoriu, nu i s-a dat curs memoriului fiind clasat la materialele cu termen de păstrare doi ani. Acestea fiind în volum mare, până în prezent (din data de 18 ianuarie 1968 când a fost cerut) nu a putut fi găsit.-

Secretarul comisiei,
semnătură indescifrabilă

³⁴ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Iustin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, f. 358.

Anexa 2

-Mr. Banciu I
-„Văleanu Marius”
-27 februarie 1968
-locul: domic. informatorului

130/BI/28.02.1968
STRICT SECRET
Exemplar unic

NOTĂ³⁵

Materialul anexat, [*sic!*] i-a fost adus sursei de către ALEXANDRU OLTEANU, care la rîndul lui îl avea de la o rudenie care lucrează la biblioteca Academiei RSR și unde se află cartea (interzisă) de unde a fost scoasă cuvîntarea.

Sursa a multiplicat-o la mașină, personal, în 7 exemplare, fără însă a fi difuzată.

OLTEANU ALEXANDRU i-a spus sursei că nu este bine să circule acest material, iar sursa l-a asigurat că, după ce va citi materialul, i-l va restitui, ceea ce a și făcut sursa, încă ziua următoare.

OLTEANU ALEXANDRU și familia episcopului HOSSU ar dori ca episcopul HOSSU să fie într-un fel oarecare solicitat în vederea aniversării a 50 de ani de la Unirea Transilvaniei cu țara mamă.

27.02.1968
„Văleanu Marius”

N.B.

OLTEANU ALEXANDRU este nepot al episcopului greco-catolic HOSSU IULIU și se află în atenția biroului 1.

OLTEANU nu a mărturisit informatorului scopul pentru care a sustras cuvîntarea respectivă, dar în discuțiile purtate a reieșit că familia

³⁵ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Iustin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, f. 141.

episcopului HOSSU IULIU acționează tacit ca acesta să fie în atenția Opiniei, dar mai ales a conducerii statului.

HOSSU așteaptă, dar nesigur, vizita unei persoane din conducerea statului.

Mr. Banciu I.

Dact: Atomulese

ex. Unic

Anexa 3

CONSILIUL SECURITĂȚII STATULUI

D.G.I.I. Direcția I-a

Strict Seret

Exemplar nr. 1

130

8 aprilie 1968

NOTA RAPORT³⁶

Privind situația prezentă a

episcopului greco-catolic

HOSSU IULIU de la Mănăstirea Căldărușani

În ziua de 7 aprilie 1968, patriarhul JUSTINIAN MARINA a făcut o vizită la mănăstirea Căldărușani, unde se afla cu domiciliu obligatoriu episcopul greco-catolic Hossu Iuliu.

Timp de 6 ore – în care s-a servit și masa – cât au durat discuțiile între cei doi – patriarhul JUSTINIAN MARINA s-a străduit să-l convingă pe Hossu Iuliu să renunțe la ideile fixe pe care le are cu privire la subordonarea sa oarbă față de Vatican, de fapt că în prezent lucrurile

³⁶ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Iustin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, ff. 355-356.

se pun altfel și că problema fostei biserici greco-catolice nu se poate pune sub nici o formulă, mai ales că această părere o împărtășesc la ora actuală reprezentanți de seamă ai catolicismului cum sînt cardinalul König³⁷ al Austriei și cardinalul Döpfner³⁸ al R.F. a Germaniei.

Sub niciun chip Hossu Iuliu nu a voit să cedeze ci dimpotrivă căuta să-l convingă pe patriarh el se situează pe o poziție corectă, adică este oportun se analizeze refacerea fostei biserici greco-catolice. Patriarhul s-a arătat nemulțumit că n-a putut ajunge la un punct de vedere comun cu cel în cauză.

În cursul zilei de 8 aprilie 1968, fratele episcopului amintit, respectiv dr. Traian Hossu din București, a fost invitat la conducerea Departamentului Cultelor ca să .//. I se comunique hotărîrea organelor de stat referitoare la ridicarea restricțiilor domiciliare pe care le-a avut pînă acum episcopul Hossu Iuliu, după care eventual să fie adus la București în cadrul familiei.

Dr. Traian Hossu, cu asentimentul familiei, a cerut insistent conducerii Departamentului Cultelor să nu fie „obligăți” să-l găzduiască pe episcop, întrucît el și alte persoane fanatice vor începe probabil să activeze din nou, fapt pentru care familia sa nu este dispusă să suporte consecințele ce decurg din aceasta.

Avînd în vedere faptul că în ultimii ani Hossu Iuliu a înaintat la conducerea statului două memorii și nu a primit niciun răspuns, dr. Traian Hossu, a sugerat ideea ca fratele său să fie chemat la conducerea statului, spre a i se comunica, [*sic!*] că intențiile sale nu sînt în conformitate cu interesele statului și să-i recomande să le abandoneze. Aceasta fiindcă altfel el trăiește cu speranța că obiectul memoriilor sale ar avea temei, dar, din cine știe ce motive, nu i se comunică încă răspunsul.

Față de informatorul nostru „Văleanu Marius”, membrii familiei lui Traian Hossu și-au exprimat indignarea, întrucît intervențiile făcute de ei pe lîngă Hossu Iuliu de a contribui, atît cît poate, la festivitățile prilejuite ce semicentenarul Unirii, au fost respinse.

³⁷ Frnz König, 3 august 1905-13 martie 2004.

³⁸ Julius Döpfner, 26 august 1913-24 iulie 1976.

Organele noastre urmăresc în continuare problema și reacția de natură ostilă a foștilor greco-catolici.

Șeful Serviciului,
Maior Derscanu Gheorghe

Redactat: mr. Banciu Ioan
Dactilogr. A.c. Bota O.
2 exemplare

Anexa 4

CONSILIUL SECURITĂȚII STATULUI
D.G.I.I. Direcția I-a

131/ - 25.04.1968
Strict Seret
Exemplarul nr. 2

NOTA – RAPORT³⁹

privind unele aspecte din activitatea
fostului episcop greco-catolic
Hossu I.

În ziua de 24 aprilie 1963, a fost interceptată o scrisoare expedită de fostul episcop greco-catolic Hossu I. De la mănăstirea Căldărușani, adresată fratelui său Hossu Trian din București, strada Petre Pone nr. ____ [*sic!*]

Între altele expeditorul arată că organele de miliție locale i-au comunicat ridicarea restricțiilor domiciliare și de acum este liber să umble pe unde dorește.

Pentru reglementarea situației, Hossu I. Intenționează să meargă la Urziceni să-și ridice buletinul de identitate.

³⁹ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Iustin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, ff. 351-352.

Sus-numitul apreciază că măsura luată de organele de stat în ceea ce privește ridicarea domiciliului obligatoriu, este un prim răspuns la memoriile pe care el le-a adresat guvernului, arătându-și totodată nemulțumirea asupra acestui răspuns, afirmând:

„La tot cazul acesta nu este răspunsul pe care l-am așteptat patru ani la cererea de audiență și trei ani și mai bine la memorii. Anularea decretului anticonstituțional dat la 1 decembrie 1948 și reabilitarea bisericii noastre (n.n. greco-catolică) în drepturile constituționale să sperăm că este un început și sînt în așteptare aici”.

././.

În cuprinsul scrisorii, Hossu Iuliu își manifestă speranța că „Onor guvernul va chibzui ce-i de făcut pentru reabilitarea bisericii, căci aceasta este chestiunea de o dată”.

După ce dă unele sfaturi fratelui său, expeditorul, referindu-se la intenția lui de viitor, menționează:

„În ce mă privește domiciliul meu este cunoscut: CLUJ, reședința în care pînă la ridicare am fost cetățean cu drepturi depline în afară. De aceea, orice combinație ar face, tot domiciliul Cluj va fi”.

De fapt, Hossu I, în contactele pe care le-a avut cu patriarhul bisericii ortodoxe române, Justinian Marina și cu episcopul ortodox Visarion Ploieșteanul, a respins propunerile care i-au fost făcute precizînd că nu acceptă „compromisuri”, că nu va participa la festivitățile semicentenarului unirii de la Alba Iulia, deoarece „nu reprezintă pe nimeni” iar domiciliul său nu este altul decît Clujul unde a fost reședința episcopală greco-catolică de Cluj și Gherla.

Avînd în vedere poziția refractară a lui Hossu Iuliu față de propunerile reprezentanților bisericii ortodoxe române de a se antrena în acțiunile ce se organizează de stat pentru sărbătorirea semicentenarului unirii Transilvaniei cu Țara Românească și pentru a preveni inițierea unor eventuale acțiuni ostile statului,

PROPUNEM:

Hossu Iuliu să fie chemat de secretarul general al Departamentului Cultelor pentru a i se explica situația actuală a modului cum a fost soluționată problema fostei biserici greco-catolice.

În cazul în care Hossu Iuliu nu va accepta o discuție la nivelul propus, opinăm ca un tovarăș din conducerea statului să stea de vorbă cu el, aceasta putând constitui și un răspuns la cererea de audiență pe care cel în cauză a făcut-o acum patru ani.

ȘEFUL SERVICIULUI
Maior, Derecanu Gh.

Anexa 5

Primit: Mr. Albescu Mircea
Sursa: „Pascu Roxana”
Casa: domiciliul informatoarei
Data: 14 oct. 1968

121/17 oct. 1968
STRICT SECRET
Ex. nr. _____

NOTĂ⁴⁰

Vineri 11 oct. a.c., l-am vizitat din nou pe IULIU HOSSU la Căldărușani, ca să-i comunic că articolul pentru Unire, întocmit după datele și faptele indicate de persoana sa – pe plan internațional – va apare în revista „TOMIS” și că deci, va apare numele său în revistă, cu acest prilej.

Odată cu acestea, IULIU HOSSU mi-a spus că pregătește un memoriu pentru Secretarul General Nicolae Ceaușescu prin care va solicita o audiență, avînd a-i face unele comunicări. Totodată mi-a spus, mie și lui FLORAN, că se gîndește cum înțelege regimul de azi să înfăptuie această mare sărbătoare a neamului, cînd în această zi de 1 decembrie se împlinesc 50 de ani de la marele act istoric, și 20 (douăzeci) de ani de la închiderea bisericii greco-unite. „Cine o fi avut proasta inspirație să închidă biserica unită, exact în ziua marei Uniri”? a spus IULIU HOSSU.

⁴⁰ ACNSAS, Fond Informativ, Dosar nr. 28677, vol. Nr. 7, Privind Hossu Iosif Iustin și alții, 10.XI. 1970, cota I000736/7, ff. 226-228.

Apoi, a continuat: „S-ar putea ca poporul la Alba-Iulia – în timpul cuvîntărilor – să întrebe unde e IULIU HOSSU. Dacă dl. Ceaușescu, „care e un mare român, ar preîntîmpina acest lucru, într-un mod care să dea satisfacție poporului, nu-și închipuie ce popularitate teribilă ar căpăta partidul comunist. Dacă numele lui Maniu și Vaida ar fi pomenite – și nu văd cum s-ar putea vorbi de acest act fără să le pomenească ar liniști toate spiritele și comuniștii ar fi iubiți de popor”.

./.

Apoi, venind vorba de episcopii martiri, a adăugat: „Recunoașterea acestui act al Unirii, în lumina istoriei – ar constitui în acest fel – și-o reabilitare pentru cei ce-au suferit și-au fost jertfiți. N-ar mai fi nevoie de nimic altceva din partea comuniștilor, de nici o altă acțiune- odată cu deschiderea bisericii – pentru tot ce s-a întîmplat în trecut în țara noastră, la ordinul altor puteri, a întărit IULIU HOSSU”.

Apoi, „pentru că nimeni, nici chiar rușii n-ar putea spune nimic – mă refer la modul cum, poporul român ar înțelege să-și aniverseze actul Unirii – deoarece faptul acesta ține de istoria neamului nostru și nu poate fi cinstit decît în lumina lui adevărată,” a ținut să explice I. HOSSU. După care a adăugat: „Comuniștii sînt hărăziți de cel de sus sărbătorească la 50 de ani acest ac și dacă vor ști să fie cinstiți cu istoria așa cum au dovedit că sînt mari patrioți, îi vor înscrie neamul românesc ca pe cei mai mari iubitori de neam și țară”.

După care mi-a spus un lucru aproape senzațional: „Știți că pe vremea lui Ion Antonescu, Mareșalul, cînd Hitler ceruse României să-i cedeze evreii și comuniștii, alături de acțiunea lui IULIU MANIU pe lîngă ANTONESCU, după ce se sfătuiseră cu LUCREȚIU PATRASCANU și FILDERMAN, aceasta după ce MANIU primise un mesaj de la Stalin, în același timp cineva, trimis în misiune secretă de către Papa Pius al XII-lea îi cerea lui ANTONESCU să nu cedeze la acest punct în fața lui HITLER și să nu-i predea sub nici un chip pe comuniști și nici pe evrei”. Apoi, a întărit: „Vaticanul a iubit întotdeauna țara noastră”.

Discutînd din nou despre refuzul de a se expune în lume și-a merge la Cluj mi-a spus:

„Eu nu mă pot înfățișa civil. Ce să fac eu la Cluj? Unii mă vor ocoli, alții, care mă vor căuta, ori le va dăuna, ori vor crea curente, unele nefavorabile mie și altele chiar comuniștilor. Nu! Eu nu pot rămîne decît aici, pînă ce guvernul va hotărî ce e de făcut. Dacă dl. Ceaușescu

mi-ar îngădui o audiență, multe lucruri s-ar putea lămuri și în privința mea și-a viitorului celor câteva sute de mii de uniți”.

./.

Cu acest prilej FLORAN [*sic!*] i-a solicitat un interviu, pentru „Tribuna” cu subiect „Unirea”, ca fiind singurul supraviețuitor un interviu cu caracter – intern – spre deosebire de ceea ce am scris eu, un articol, iar nu interviu, cu date și fapte pe paln [*sic!*] internațional.

E drept, s-a lăsat greu IULIU HOSSU. N-ar fi vrut să facă nici un fel de declarație în acest sens. Amintindu-i însă de cuvintele și dorința exprimată față de mine cu alt prilej și anume: „că dorește prin biserica unită o sinceră colaborare cu comuniștii”, la care FLORAN a adăugat: „Dacă Papa Paul al VI-lea a făcut declarații de dragoste, și prețuire poporului român dv. cu atât mai mult, aveți datoria să vă exprimați sentimentele statornice față de poporul român, arătându-i mai întâi că sînteți liber și că vă alăturați în această mare zi – întregii suflări românești și că nu stați în rezervă”.

IULIU HOSSU ne-a privit cu fața luminată, apoi ne-a spus cu toată încrederea: „Dacă socotiți că fac bine, atunci vă dau acest interviu și fie ca domnul [*sic!*] să ne unească puterile pentru binele acestui neam, atât nouă cât și comuniștilor.”

Apoi, i-a vorbit lui FLORAN, care a notat lucruri foarte interesante, mărturisite de IULIU HOSSU, cel ce-a citit actul Unirii în fața poporului la 1 dec. 1918. –

L-am lăsat, păstrînd în suflet nădejdea că va fi primit în audiență de Nicolae Ceaușescu, pe care dorește să-l cunoască și ca om, socotindu-l un exponent [*sic!*] al forței comuniste.

„ROXANA”

N.B.

Informatoarea a mai dat un material despre IULIU HOSSU.

Aspectul mi se pare important pentru Serv. 3, căruia îi vom da nota.

Maior ALBESCU MIRCEA

dactilo: a.c. Boiciuc M.

ex. 2

Obscuritatea limbajului totalitar

IOAN F. POP¹

Abstract: *The obscurity of the totalitarian language.* In its evil evolution, the totalitarian system hijacked the historical trajectory of some people, and deserted and leveled their evolutionary relief. This system tried (and, unfortunately, succeeded) to reduce everything to the arid and utopian condition of the egalitarian "paradise". Concomitantly with the degradation and limitation of the spheres of humanity becoming, the "revolutionary" process of the gross mistrust of reality has taken place, with perverted "class" logic, restricting in the ideological stark any form of freedom. The compensation for existential minuses by forcing and overstepping an obscure language that was more concealed than it called. In order to be fully integrated into any form of reality, this colluser of illusions, which is totalitarianism, had to infiltrate language first.

Keywords: obscuritate, limbaj, totalitarism, ideologie, semiotică.

Cuvinte cheie: obscurity, language, totalitarism, ideology, semiotics.

În diacronia sa malefică, sistemul totalitar a deturnat traiectoria istorică a unor popoare, a pustiit și nivelat relieful lor evolutiv. Acest sistem a încercat (și, din păcate, a și reușit) să reducă totul la condiția aridă și utopică a „paradisului” egalitarist. Concomitent cu degradarea și limitarea sferelor devenirii umane, cu îngrădirea în țarcul ideologic a oricărei forme de libertate și-a făcut loc, printr-o perversă logică „de clasă”, procesul „revoluționar” al mistificării grosolane a realității. Cel al compensării minusurilor existențiale prin forțarea și supralicitarea unui limbaj obscur, care mai mult ascundea decât denumea. Pentru a se

¹ Muzeul Țării Crișurilor, Oradea.

putea instaura deplin în orice formă de realitate, acest colportor de iluzii, care este totalitarismul, trebuia să se infiltreze mai întâi în limbaj.

Existența depindea de ceea ce *numea* regimul ca fiind existență. Exista cu adevărat doar ceea ce de-numea el. Totul era „în suspansul numirii politice”². Se încerca, astfel, mutilarea denominațională a limbajului, ruperea oricărei corespondențe dintre cuvânt și realitate. Se năștea, cu forcepsul ideologic, o semiotică întoarsă pe dos, una în care ceea ce se dezvăluia simțului (vederii) se refuza aproape complet rațiunii (înțelegerii). Ca atare, erau scurtcircuitate orice conexiuni logice dintre ele. Limbajul nu mai reflecta lumea în datele ei reale (ideale), ci o denatura până la fals și caricaturizare. Ființa era alienată în chiar datul ei fundamental – limbajul. Dacă urmăm conotația biblică, trebuie să recunoaștem că și totalitarismul poate susține (pentru că a parodiat până și religiosul) că la începutul lui a fost cuvântul. Cu nuanța clară că, în cazul său, e vorba de cuvântul *m i n c i u n ă*. Cuvânt urmat apoi nu doar de o avalanșă de iluzii și sunete goale, ci și de o serie de fapte criminale. Determinarea, impunerea și supraviețuirea sistemului totalitar au fost favorizate, printre altele, și de obscuritatea limbajului, de posibilitatea lui de a contura multiple și false căi semantice. Toate speculate și induse deopotrivă individului și colectivității, de la reclama ofensatoare – care își exhiba mai mult goliciunea semnificației –, pînă la mutilantul impact produs de ideologia goală a politicului. Limbajul devenise mai mult o eroare întreținută a cuvintelor, un prefabricat fonologic. Or „cuvintele – după cum arată Sf. Augustin – sunt semne ale lucrurilor atunci când își primesc puterea de la ele”³. Și nu când sensul acestora vizează o iluzie strivită rapid sub presiunea mutațiilor extrinseci. Sau atunci când, cu o vorbă aristotelică, ele reprezintă doar o „perversiune a limbii”. După cum afirma un alt filosof, „limba este locul

² Badiou, Alain, *Manifest pentru filosofie*, trad. Andreea Rațiu, Ed. Ideea Deșing & Print, Cluj, 2008, p. 49.

³ *De dialectica*, trad. Eugen Munteanu, Ed. Humanitas, București, 1991, p. 53.

de adăpost al ființei”⁴, apărătoarea și păstrătoarea acesteia. Aspect *înțeles* prin omisiune de apologetii ignobilei autocrații. Aceștia au încercat să modifice *celula* umană, să exileze omul în chiar ființa sa lingvistică. Exercițiul aneantizator al obscurității limbajului a fost practicat când subliminal, când direct. Dar și ca insinuare ideologică pe lângă care falsul era strecurat în mod continuu, pînă la totala identificare a acestuia cu adevărul. Deși nu le condiționează în mod nemijlocit, sărăcia economică, deșertul spiritual reprezintă mediul cel mai fertil apariției himerelor ideologice. Terenul pe care ele par cel mai posibil de atins cu mîna. Loc în care, de altfel, membrana hipnotică a obscurității, lipită direct pe creier, a dus la irecuperabile mutații psihocomportamentale, la îmbolnăvirea iremediabilă a semnificației limbajului. S-a ajuns la situații aberante în care negrul putea fi luat drept alb, iar albul putea fi înnegrit la comandă. Se deturna în mod voit, prin inocentizarea limbajului, chiar menirea și temeiul profund al gândirii. Ambiguizarea cuvintelor pînă la debusolare și naufragiu semantic – „sintaxa e în fond inseparabilă de semantismul cuvintelor”⁵ – și schimbarea semnelor evoluției istorice în sens unic au completat pînă la delir tabloul obscurității totalitare.

Așa după cum știm încă de la sfârșitul antichității, datorită scrierilor Sf. Augustin, există trei tipuri de obscuritate. Conform împărțirii exegetice operate de acesta, vizând termenii *sensus* (simț) și *animus* (spirit), se disting trei tipuri de *obscuritas*: „1. *sensui patet, animo clausum est*: (ceva) se dezvăluie simțului, dar este ascuns spiritului; 2. *animi pateret, nisi sensui clauderetur*: s-ar releva spiritului dacă n-ar fi ascuns simțului; 3. *sensui absconditur (...) nihilo magis animo emeret*: este ascuns și simțului ceva care (...) n-ar deveni cu mult mai clar pentru

⁴ Heidegger, Martin, *Originea operei de artă*, trad. Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, Ed. Humanitas, București, 1982, p. 321.

⁵ Durand, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului*, trad. Marcel Aderca, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 412.

spirit”⁶. Dincolo de aspectul strict semiologic relevat de teologul și filosoful amintit, vom încerca o succintă analogie a tipologiilor și formelor de obscuritate din perspectivă augustiniană, aplicabilă mentalității și limbajului totalitar, cu un accent pus pe cel propagandistic. Încercare motivată de evidența că în diabolicele metode de a goli de semnificație limbajul, de a degenera și compromite relația dintre semnat și semnificant, totalitarismul a folosit, conștient ori nu, toate cele trei forme de obscuritate (Dacă în sfera realității cotidiene obscuritatea și ambiguitatea au îmbolnăvit limbajul pînă la metastază, acesta devenind principalul instrument de manipulare ideologică, ambiguitatea căutată a limbajului literar a dus, în schimb, la conservarea ultimelor rezerve de libertate, baricadate în estetic, aluzie și esopism. Cu cât era mai ambiguu din punct de vedere literar, mai evazionist, cu atât părea mai autentic în realitate. Autenticitate care a fost împinsă mult dincolo de sfera strictă a literarului⁷. Literatura a început să *valideze* adevăruri care nu țineau de sfera sa. Limbajul ideologizat nu mai suporta frustele exprimării și a comparativității, ci doar aluzia și parafraza).

1. Trecerea realității (și a proceselor acesteia) prin *sita* organelor elementare de simț genera, prin intermediul falsului limbaj, o imagine irațională, supradimensionată. Imagine care era contrară relațiilor de determinare (cauză-efect) și care producea o răsturnare și o modificare *genetică* a conținutului acesteia. Proces care era necesar implantării treptate a germenului mental de factură totalitară. Deși consecințele directe ale desfășurării realului istoric, social, economic, politic și cultural asaltau în mod violent simțurile individului, acestea erau silite, conform mecanismului obligatoriu de obnubilare, să-și deformeze reacțiile. Percepțiile trebuiau parțial anulate pentru ca rațiunea să colecționeze numai și numai „sublimul” existențial livrat de putere.

⁶ Sf. Augustin, *op.cit.* p. 203.

⁷ Vezi Empson, William, *Șapte tipuri de ambiguitate*, trad. Ileana Verzea, Ed. Univers, București, 1991, *passim*.

Trebuiau să fie aruncate din nacela judecății orice împotrivire și atitudine critică. Realității îi erau hiperbolizate atributele, nuanțele până la pragul de sus al ambiguizării și infantilizării. Atitudine care era necesară amețirii simțurilor, izolării *impresiilor* acestora. Căci „ambiguitatea este aceea care își dă silința ca interesul pentru lucrul întâmplat să piară de îndată”⁸. Instrumentul cel mai uzitat din vasta panoplie orwelliană de răsturnare a procesului de înțelegere a sensului vieții, a sinelui individual și colectiv, de stopare a căutării interogatoare și amalgamare a judecăților operaționale, printr-o politizare adjectivală dezarmantă, a fost limbajul. Și nu doar ca mijloc de comunicare a fost deturnat în acest mod – prin repetarea robotico-demențială a unor stereotipii goale –, ci și ca purtător de nelimitate posibilități ființiale. Prin intermediul limbajului falsificat, transcendentalitatea era înlocuită în mod brutal cu imanența cea mai degradantă, totul devenind simplă *logocrație*. Refuzând aproape complet exercițiul căutării, îndoiala specifică oricărui demers cognitiv, totalitarismul a parodiat doar *mistic* găsirea. El a propus, ca alternativă, o materialitate elementară, a redus fericirea, libertatea la o trăire hilară, la mascarada unei necesități istorice omnipotente. Fericirea proprie se putea raporta doar la nefericirile celorlalți, la puterea de a îndura răul. Binele era, de fapt, speranța de a putea suporta răul. În totalitarism, procesul gândirii este doar un simplu pre-fabricat mental impus din afară în scopul erodării și ruinerii lăuntrice. Deturnarea sensurilor unor cuvinte elementare, totala lor de-contextualizare, plurisemantismul evazionist al altora au dus la ruperea totală a corespondențelor dintre adevăr și imaginea congruentă acestuia, definită prin intermediul limbajului. Cu toate că „greu vom putea concepe un lucru atât de distinct încât să separăm în întregime ceea ce concepem de cuvintele care fuseseră alese pentru a-l exprima”⁹. Parazitarea gândirii cu ajutorul limbajului de tip propagandistic,

⁸ Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu, Cătălin Cioabă, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 236.

⁹ Descartes, René, *Principiile filosofiei*, trad. Ioan Deac, Ed. I.R.I., București, 2000, p. 117.

modificarea artificială a semnificației unor cuvinte în cadrul aceluiași conținut fonemic a făcut ca reflecția să nu mai corespundă realității și semnului ei lingvistic. Ca urmare a acestui fapt, în mod inevitabil „alterarea semnificantului duce la alterarea ideii”¹⁰. Într-o lume normală, aflată în bune relații cu logica, înțelegerea și reprezentarea realității intrinseci și extrinseci se face prioritar prin intermediul limbajului. Între acesta și obiectul reprezentării nu se află decât *dioptriile* propriei subiectivități, limitele date de posibilitatea individuală a oricărei gândiri. În conotația sa totalitară, limbajul a început să-și piardă treptat semnificația (dacă nu și sensul), fiind adaptat la orientarea și denivelările sistemului. El a fost transformat într-un banal *obiect* propagandistic, pretabil la multiple mistificări, la o incontinentă emisie logolatrică.

Este interesant de observat, de pildă, ce patologice înțelesuri, retorice alunecări și obscură încărcătură au căpătat cuvintele *fericire*, *egalitate*, *libertate* etc. Obligate la univocitate, ele au devenit fructele uscate ale unei limbi osificate în poncife – „limba de lemn”. Aceasta avea menirea de a pregăti gândirea de beton armat a „omului nou”. Faptele nu mai aveau nicio tangență cu vorbele, iar cu gândirea se aflau într-un dezacord total. Noțiunea de Dumnezeu a fost exilată din limbaj, credința a fost echivalată rudimentar cu superstiția. Elementele fals-spirituale deveniseră un artefact bun de mobilat mințile golite de orice idee autentică. Asta în timp ce întregul arsenal doctrinar totalitar nu era decât o *mistagogie* perversă, o calchiere misticoidă, un fel de religie *à rebours* practică de lichele. Totalitarismul, în toate variantele sale, a reprezentat (și, din păcate, mai reprezintă) o „seducție intelectuală care se sprijină pe căutarea unei mântuiri”¹¹. El reprezintă un fel de virus care bântuie, din când în când, chiar unele minți strălucite. Mistificarea

¹⁰ Saussure, Ferdinand de, *Curs de lingvistică generală*, trad. Irina Izverna, Ed. Polirom, Iași, 1998, p. 133.

¹¹ Besancon, Alain, *Confuzia limbilor*, trad. Mona Antohi, Sorin Antohi, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 47.

realității prin intermediul limbajului avea ca scop obținerea în serie a aceluși ins debusolat social și spiritual care, izolat între pereții unei lumi închise etanș, era obligat la exersarea unei grotești soteriologii comuniste. Se producea, astfel, un proces invers logicii substanțiale: nu realitatea, prin diversitatea procesualității sale, impunea o anumită evoluție opțională a limbajului. Ci acesta, printr-o bulversare a semnificației, trebuia să circumscrie în registru concret o realitate inexistentă, fantasmagorică. Drept exemplu de cronică ambiguizantă, de pervertire a semnificantului ne stă tot arsenalul și infanteria terminologică mobilizate pentru a defini noțiunea de *om*. Noțiune care, în fapt, se dovedea a fi „păzită” doar de ecoul fals al unor cuvinte reverberate eufonic. Tot acest proces prin care ceea ce se dezvoltă simțului era resemnificat, reinterpretat propagandistic și impus, în mod violent, spiritului, judecății, era menit a produce omul care, viețuind la limita inferioară a existenței, nu cunoștea alternative la *datul* istoric, sensul negației, potențele benefice ale refuzului. Nu cunoștea forța eliberatoare a cuvântului, energiile sale nebănuite.

2. Pentru a ajunge în zonele raționalului, în cele ale evaluării axiologice, *imagea* realității trebuie să treacă prin organele selective ale simțurilor. Pentru a nu ajunge la acest *tribunal*, realitatea (politică, economică, socială, culturală etc.) trebuia trecută, *ipso facto*, prin lentila deformatoare a obscurității. Există un întreg arsenal al dresajului ideologic menit a-l face pe omul de tip statistic să creadă în ceea ce nu era verificabil pe nicio cale rațională. Situație în care se sfidau chiar bazele dialecticii de tip materialist. Totalitarismul refuză complet radiografia spiritului critic, fiind în întregime doar experiența simțurilor pavloviene. El cultivă în mod diabolic doar frica, ura, schizofrenia de partid și de stat. *Suprerealismul* lingvistic aplicat cu dezinvoltură oricărui nimic ideologic menit a servi „înaltul” ideal al omului servea, de fapt, geneza antiumană a „omului nou”. E vorba de cel forjat în atelierele macabre ale învățământului politic. Indivizii sugestați în mod brutal, dar și persuasiv, subliminal, prin intermediul limbajului propagandistic

ajungeau să confunde, să identifice falsul cu adevărul¹². Societatea totalitară colectivizează individul până la depersonalizare. Acesta nefiind, până la urmă, decât un biet număr statistic bun pentru umflat realitatea oficială. Omul cuprins de disperare și apetență, hărțuit zilnic doar de ideea de a se hrăni este un om pe placul societății totalitare. Asta deoarece creierul lui funcționează doar la comanda *materialistă* a stomacului, nu și la cea analitică a spiritului justițiar. Călea cea mai folosită de stopare a procesului logic – de la percepție înspre raționalitate și acțiune – a fost falsificarea constantă a adevărului, practicarea orgiastică a minciunii înlocuitoare. În regimul totalitar, „cu cât minciuna este mai sfruntată, cu atât mai mult are șanse să se instituie ca adevăr. Cu cât ceea ce spui este mai distorsionat în raport cu realitatea, cu atât puterea de convingere a cuvintelor este mai mare”¹³.

Adevărul nu mai era un atribut al rațiunii, ci un facil artefact al propagandei ideologice. În ceea ce privește concordanța adevărului lingvistic cu realitatea lumii opresate ideologic, cu dinamica incongruențelor și cacofoniilor marxistoide, totalitarismul se află într-o totală contradicție cu o gândire care începe din antichitate, în mod limpede cu Aristotel. Încă acesta preciza faptul că „... există adevăr atunci când între subiect și predicat există o unire potrivită realității, și există neadevăr atunci când această unire nu răspunde realității”¹⁴. Minciuna este fundamentul construcției totalitare, acea *axis mundi* în jurul căreia gravitează scenariul și recuzita întregului sistem. Minciună care devenise singurul construct pe care regimul era în stare să-l proclame „Dar eroarea adevărată și propriu-zisă este minciuna, absolut incompatibilă cu adevărul, față de care e trădare și negare, chiar dacă uneori, din omenească ambiguitate, îi ia în chip periculos și înșelător

¹² Foucault, Michel, *Cuvintele și lucrurile*, trad. Bogdan Ghiu, Mircea Vasilescu, Ed. Univers, București, 1996, pp. 349-350.

¹³ Liiceanu, Gabriel, *Ușa interzisă*, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 47.

¹⁴ *Metafizica*, trad. Șt. Bezdechi, Ed. I.R.I., București, 1996, p. 360.

înfățișarea”¹⁵. Subiect și predicat, realitatea însăși putea fi doar partidul unic. Nimeni în afara lui nu avea acces la identitate, nici chiar la identitatea lingvistică. Paradoxal, un sistem declarat funciarmente ateu era cel mai dispus să creadă (în mod fariseic) numai în ceea ce nu se putea percepe, vedea și înțelege. El eluda cu dexteritate, pe de altă parte, ceea ce era mai clar și mai eclatant de văzut. Baza acestei *religii* masochiste, cu capul în jos, s-a sprijinit tot pe *abilitatea* limbajului, devenit umbrela unei fantasmagorii. Îmbolnăvirea conținutului și a imaginii semantice a unor cuvinte, esențiale în a defini personalitatea umană, cum sunt *adevăr, conștiință, calitate* etc., vor fi greu de vindecat. Ele necesită o lungă convalescență, o lungă perioadă de recuperare a sensului original. Prin blocarea și limitarea posibilităților evoluției existențiale la nivelul strict al factologicului, la nivelul simțurilor elementare, prin boicotarea organizată a oricărui mod critic de gândire se căuta aneantizarea ființei în chiar esența sa – limbajul¹⁶.

3. Există adevăruri ale căror conținuturi se refuză simțurilor, dezvăluindu-se în totalitate doar rațiunii, spiritului, prin intermediul demersului cognitiv, hermeneutic, filosofic. După cum există adevăruri ale căror evidențe se pot constata la o simplă privire sau atingere de mână. Comunicarea *realității* lor este un atribut elementar al limbajului. „Nu poate exista nici concept, nici gândire a ceea ce este sustras limbii”¹⁷. Pentru societatea de tip totalitar, periculoase (și, ca atare, interzise) sunt toate căile care ar putea duce la dezvăluirea vreunei forme de adevăr. Pe de altă parte, propaganda politică opera, *sensu strictissimo*, numai cu „adevăruri” absolute, implantate metodic în creierul oamenilor. Rolul social și politic al societății era redus doar la carnavalesca gestică a prosternării mesianice, a mătăniilor atee executate la comandă. Umbre pe ecranul social, parodieri ale ființei, indivizii erau

¹⁵ Pareyson, Luigi, *Ontologia libertății. Răul și suferința*, trad. Ștefania Mincu, Ed. Pontica, Constanța, 2005, p. 172.

¹⁶ Bon, Gustave Le, *Psihologia mulțimilor*, trad. Oana Vlad, Marina Ghițoc, Ed. Anima, București, 1990, p. 21.

¹⁷ Badiou, Alain, *op.cit.* p. 57.

doar biete copii ale unui sine falsificat. Istoria devenise un fel de scenă grotescă pe care voci răgușite repetau mecanic un interminabil text care parodia doar realitatea. Ea a ajuns doar un context în care subiecții erau doar bieți actanți cu roluri precizate, acelea de a da conținut și credibilitate anormalității. Cult al mistificării vide, totalitarismul nu putea și nu poate fi decât extază artificială exersată în gol. El este trafic ilicit de metafore și destine, egalitarism utopic cu gust de cimitir. Este un malaxor social în care libertatea ajunge o formă „revoluționară” de tortură și crimă. Aparatul ideologic perora la nesfârșit doar în numele unei unanimități care strivea individul, îl nimicea în contul unei fericiri generale, abstracte, mereu amânate. Acest mod de a vorbi doar umanității ca masă, în numele ei, era „forma cea mai sublimă și, prin urmare, cea mai de disprețuit a demagogiei”¹⁸. Discursul nu era, cu o expresie heideggeriană, „articularea inteligibilității”, ci profanarea realității chiar în semnificativitatea sa dată (vădit eronat) de limbaj. Adevărul, chiar și atunci când era inevitabil și imposibil de ascuns (precum moartea), trebuia cosmetizat rapid, trebuia făcut ineficient sau chiar ridicol¹⁹.

Omul cetății totalitare, din perspectiva sensului ființei, era pus în situația absurdă a pictorului silit să-și recunoască tablourile așezate la întâmplare, de la distanță și pe întuneric. Sau era pus în postura celui care s-ar angaja într-un dialog „constructiv” cu propriul ecou, cu propriile reverberații monologale (exemplu ne stă limbajul dirijat al *mass-mediei*). Cultura a ajuns, în mare parte, doar un prohod ideologizat, o maimuțareală pe note de partid. Dărâmarea satanică a bisericilor, interzicerea unor culte – dovezi ale unei libertăți de credință greu de controlat –, dinamitarea drumului spre libertate și credință, prin propagarea ateismului deșănțat, au fost printre ultimele acte de alienare și condamnare la moarte a spiritului. Cunoscuta (și controversata)

¹⁸ Peirce, Charles S., *Semnificație și acțiune*, trad. Delia Marga, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 261.

¹⁹ Gasset, Ortega y, *Revolta maselor*, trad. Coman Lupu, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 8.

sintagmă nietzscheană, *Gott ist tot*, a fost coborâtă din sfera meditației filosofice în cea concretă a practicii buldozerești. Se abuza din greu de o visceralitate resentimentară, de o vlăguire mentalitară de factură lobotomică. Ceea ce era ascuns simțului primar nu putea deveni cu mult mai clar nici intelectului, care era rupt de datele acestuia, fiind redus doar la rolul de a număra falsele degete ale „bunăstării”. Confiscarea semnificației uzuale a limbajului, stoparea procesului rațiunii cu ajutorul acestuia, a evoluției normale a spiritului au întărit, pentru un timp (neepuizat încă), impenetrabilul bloc de nisip al totalitarismului. Nesemnificativul vieții devenise esențial, normă. Pe când tot ce era esențial era demonetizat de apologeții ideologici ai neantului. Spiritualitatea a fost golită de orice conținut, pentru ca ființa să poată fi încătușată mai ușor. „Omul caracterizat ca lipsit de spirit devine o mașină de vorbit și nimeni nu-l împiedică să poată învăța pe dinafară atât tirade filosofice, cât și confesiuni de credință sau recitative politice”²⁰.

Limbajul, degradat în chiar esența sa, a fost preluat apoi *tale quale* de omul massă. Om care – parafrazându-l pe W. Faulkner –, între minciună și nimic (tăcere, neimplicare, indiferență) a ales minciuna ca mod deturnat de a supraviețui. Urmare a acestui fapt, limbajul a devenit, prin obscuritatea voit deformatoare, elementul predilect de manipulare. Cuvântul a fost obligat să uite că a întemeiat însăși lumea, prin chiar orizontul nelimitat al posibilităților sale. Dintr-o potență fundamentală a umanului, limbajul (de tip totalitar) a ajuns o formă de înjosire a acestuia. Proces care a transformat ființa umană, pentru o lungă perioadă de timp, într-o slugă tragică a utopiei istorice.

²⁰ Kierkegaard, Soren, *Conceptul de anxietate*, trad. Adrian Arsinevici, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998, p. 136.

Idealuri, artere și capilare sau despre comunitatea de acum o sută de ani și cea de peste 10 ani

IONUȚ MIHAI POPESCU ¹

Abstract: *Ideals, arteries and capillaries or about the community of 100 years ago and the community of 10 years on from now.* A hundred years ago, the national ideal was such an obvious reality, that people bet on their lives and deaths so that it would become a principle of political and social organisation, it was an ideal that gathered up the community. Nowadays, national identity is still one of the most important identity components, but people decide over the essentials of their lives according to much more criteria. The members of a community do not gather together for an ideal that is obvious for all of them, but they gather together for a number of ideals, each with its own weight, according to the individual. A great challenge for the great communities in the West (states, nations, Churches, parties, unions) is to tone the great ideals of the community with the lesser aims of the individual or to reconfigure them within a world that is no longer governed by great ideals.

Keywords: the great ideals, collective identity, individual, society change.

Cuvinte cheie: marile idealuri, identitate colectivă, individ, schimbarea societății.

Acum o sută de ani, idealul național era o realitate atât de evidentă, încât oamenii își angajau viața și moartea pentru ca el să devină un principiu de organizare politică și socială. Astăzi nu mai este nevoie să-ți dai viața pentru ca idealurile să devină o realitate, idealurile

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, ionut.popescu@ubbcluj.ro

nu mai sunt la scara națiunii, iar realitatea poate fi și virtuală. Individul-cetățean modern a realizat în felul său adevărul spiritual conform căruia *un om este o lume*, iar structurile social-politice au permis tuturor acestor „lumi” să coexiste. Tot mai mult, rostul statelor naționale a devenit să faciliteze împlinirea indivizilor. Atunci când condițiile dintr-un stat au fost nefavorabile, mulți indivizi și-au căutat împlinirea prin emigrație și astfel identitățile naționale, culturale și religioase se întâlneau și se contopeau într-o identitate politică construită de chiar societatea respectivă. Inevitabil, această identitate este mai superficială decât cea națională sau religioasă, inevitabil se hrănește din ele. Nu ne putem alege poporul și religia în care ne naștem și suntem crescuți, dar putem să hotărâm identitatea politică în care trăim (în regimurile libere ale modernității politice).

Cetățeanul modern trăiește în două lumi, una în care s-a născut și una pe care o construiește. Până la modernitate, organizarea social-politică era un dat asemenea limbii materne, statutul social al unui individ era în firea lucrurilor, garantat de structura universului. În modernitate, individul își poate schimba statutul social, în postmodernitate individul își poate alege chiar și identitatea sexuală, pe care modernii încă o considerau un dat natural, cu atât mai mult își pot alege religia sau naționalitatea. Dacă acum o sută de ani, comunitățile naturale se luptau pentru a deveni comunități politice, acum tocmai politicul este cel care le dizolvă, deși prin aceasta se fragilizează pe sine.² Individul postmodern are de trecut o provocare redutabilă, să reziste tensiunii dintre exigența autoîntemeierii comunității sale politice și nevoia aceleiași comunități de a se sprijini pe o identitate prepolitică. Nu putem ști cum va arăta societatea viitorului, dar nici nu putem să ne

² Această fragilizare se vede în incapacitatea de a asimila imigranții cu o identitate colectivă puternică, precum musulmanii. În anii '60 și mai ales '70, imigranții musulmani (arabi, turci sau indieni) se adaptau regulilor societății politice secularizate, pe când în ultimii ani, nu mai sunt interesați să se adapteze unei societăți secularizate și pretind ca societatea politică să se adapteze la specificul lor religios și cultural, tocmai în numele libertății individului de a alege.

lipsim de un proiect al ei, de aceea în textul de față propunem câteva repere ale răspunsului, pornind de la o dezbatere pe această temă purtată de Habermas și Ratzinger³ și de la atitudinea față de nou în societate propusă de Taleb în *Lebăda neagră*.⁴

Despre certitudine și credință în constituirea societății

În dezbaterea asupra principiului în funcție de care se organizează societatea, Jürgen Habermas argumenta necesitatea unei legitimări exclusiv politice a puterii, iar Joseph Ratzinger argumenta necesitatea unor fundamente prepolitice în organizarea statului și societății. Pentru Habermas, dacă statul de drept are fundamente pe care nu le poate justifica el însuși, atunci nu-și poate susține poziția neutră în raport cu diferitele interese ale cetățenilor, poziție în numele căreia pretinde să-i guverneze. Autofundamentarea statului este argumentată de articularea răspunsurilor următoarelor cinci întrebări: *suveranitatea poate fi derivată dintr-o legitimare non-religioasă sau non-metafizică?; chiar dacă suveranitatea ar fi derivată astfel, cum ar funcționa un stat pluralist fără o legitimare de tipul celei metafizice?; chiar dacă statul ar reuși să funcționeze, nu este amenințată destrămarea solidarității pe care se bazează statul liberal chiar de dezvoltarea statului liberal, deoarece ar crea bunăstare și individualism?; secularizarea iluministă și cea culturală, pe de o parte, și religia, pe de altă parte, se pot limita reciproc, fiecare în aria sa legitimă? ce poate pretinde statul liberal cetățenilor săi?*

În statele premoderne, fundamentul puterii și al solidarității este în afara societății (zeii, istoria mântuirii, tradiția). Puterea există, statul trebuie doar să o organizeze, cel mai adesea prin copierea ordinii Cosmosului sau a ierarhiilor cerești. Într-un stat liberal (secular), fundamentul puterii este societatea însăși. Puterea este constituită de

³ Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialectica secularizării – despre rațiune și religie*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2005.

⁴ Nassim Nicholas Taleb, *Lebăda neagră, despre impactul foarte puțin probabilului*, Curtea Veche, București, 2010.

Constituție, dreptul legitimează și constituie puterea, nu doar legitimează sau îmblânzește o putere existentă. Habermas consideră că statul liberal poate asigura suficientă legitimitate, nu ar fi nevoie de un „drept pozitiv” legitimat de o „substanță etică”.

În lipsa acesteia, solidaritatea cetățenilor se formează tocmai prin implicarea lor în funcționarea statului. Cetățenii, care sunt și autorii legilor, au o responsabilitate mai mare decât cei care doar trebuie să se supună legilor pentru că, fără buna lor implicare, legile ar fi proaste. Cetățenii nu pot fi, însă, obligați să voteze, obligativitatea votului este contrară statului liberal deoarece nu ar deriva din solidaritatea constituită de cetățeni, ci dintr-un principiu exterior. Este adevărat că cetățeanul este inserat într-o societate civilă ale cărei solidarități nu sunt constituite de stat, dar statul liberal creează singur motivații pentru solidaritate, motivații care se sprijină pe valori etice și proiecte culturale. Procesul democratic însuși asigură legătura pierdută cu tradiția. „Între membrii unei comunități politice nu se naște o solidaritate, oricât de abstractă și de mediatizată ar fi ea de drept, decât atunci când principiile justiției se inserează în rețeaua densă a unei culturi orientată de valori.”⁵

Legitimitatea și motivația pot fi asigurate de statul liberal, dar cetățenii pot alege și altă cale, pot urma doar bunăstarea proprie. Dezvoltarea piețelor care controlează tot mai mult și tot mai multe sectoare normate înainte de politic, arată că această cale este foarte probabilă. Piețele se dezvoltă la nivel transnațional, fără ca dreptul internațional să se dezvolte pe măsură și să le poată controla.

Statul liberal s-a format în confruntarea cu Biserica, secularizarea este unul dintre procesele care l-au constituit. Aceasta nu înseamnă că secularizarea trebuie să fie un proces continuu. Disoluția solidarității poate fi oprită tocmai cu ajutorul Bisericii și în această situație secularizarea trebuie înțeleasă ca un proces dublu și complementar de învățare între Biserică și Stat. Filosofia a luat anumite lucruri din

⁵ *Dialectica secularizării*, p. 88.

creștinism și le-a transpus în societatea laică (de exemplu, de la faptul că omul e făcut după Chipul și asemănarea cu Dumnezeu, s-a ajuns la ideea egalității tuturor oamenilor). În societățile postsecularizate, statul este conștient că multe dintre normele sale sunt obținute din creștinism și este în interesul său să-i păstreze instituțiile și modul creștin de raportare la societate și lume. Această atitudine ne dă răspunsul și la cea de-a cincea întrebare, statul trebuie să le ceară cetățenilor să nu amestece spiritualul cu politicul. Cei care își asumă o credință să nu-și impună crezul ca o normă civică, iar ateii să recunoască importanța socială a religiilor în general.

Joseph Ratzinger argumenta în favoarea unor fundamente prepolitice ale statului liberal, chiar dacă în actualul context cultural, politic și social ele nu mai sunt creditate. Societățile și solidaritatea lor au două provocări cărora trebuie să le facă față: mondializarea („se constituie o societate mondială în care puterile distincte se revendică una de la alta – politice, economice, culturale – se revendică din ce în ce mai mult unele de la altele și în care diversele lor spații de contact se ating și se întrepătrund mutual.”⁶) și dobândirea de către om a unei puteri pe care nu o poate controla („dezvoltarea de posibilități de acțiune ale omului, a puterii de a face și de a distruge, posibilități care pun problema controlului juridic și etic al acestei puteri cu mult dincolo de limita cu care eram obișnuiți până acum”⁷). Relativismul și chiar conflictele evidențiate de mondializare ne arată că *ethosul mondial* propus de Hans Kung este mai degrabă o iluzie, decât o speranță. Problema deciziei este rezolvată de statele democratice prin votul majorității, majoritatea poate greși sau poate abuza o minoritate, de aceea această soluție are nevoie de limite impuse de drept. O majoritate

⁶ *Ibidem* p.101.

⁷ Această expresie, *dincolo de limita cu care eram obișnuiți până acum*, reprezintă mai mult decât o simplă precizare, este un semn al noutății noii perioade: nu mai există un fundament nechestionat, astfel încât totul trebuie precizat, nu mai există ceva care să controleze puterea omului și acest ceva trebuie, găsit și formulat de către om. Există riscul instaurării unei dictaturi tocmai în numele libertății.

nu poate legifera privarea unei minorități de limba sau religia ei sau de orice altă trăsătură identitară a unei minorități. Tensiunea dintre principiul majorității și supremația unor drepturi intangibile îi este caracteristică democrației și reprezintă una dintre vulnerabilitățile ei pentru că presupune acceptarea unor idealuri în funcție de care determinăm acele drepturi intangibile, dar alegerea acestor drepturi este supusă deciziei majorității, ceea ce poate duce la un blocaj. Minoritățile etnice sau religioase au fost recunoscute prin consens de democrațiile de după cel de-al doilea război mondial, dar în cazul minorităților sexuale a existat o lungă dezbateră și această situație ne arată dimensiunea acestei vulnerabilități: oricând pot apărea noi minorități care să revendice drepturi intangibile, pe criterii dintre cele mai diverse, de la orientarea sexuală la vârstă sau culoarea părului, iar toate acestea pe de o parte slăbesc solidaritatea socială, pe de altă parte o întăresc prin activitatea și reflexia civică produsă de dezbaterile legate de recunoașterea respectivelor minorități.

În plus, puterea omului de a crea clone umane sau provocarea inteligenței artificiale aduce o provocare mult mai mare, cea a definirii a ceea ce este uman.

Istoria a mai cunoscut situații în care normele morale erau în întregime revizuite. După descoperirea Americii și după Reformă, concepția despre lume a Occidentului creștin s-a relativizat și s-a fisurat, astfel încât era necesar un nou fundament al dreptului, care să fie independent de particularitățile societăților concrete. Teoria dreptului natural a fost la un moment dat o soluție, se baza pe ideea unei naturi umane din care pot fi deduse norme pentru individ în diferitele tipuri de societăți, însă premisa dreptului natural era că natura este rațională și atunci când asocierea dintre natură și rațiune a fost contestată, natura umană a fost și ea relativizată și pusă în discuție, prin urmare nici ea nu mai poate fi o bază pentru normele de drept. Este adevărat că din teoria dreptului natural a rămas teoria drepturilor omului, însă mondializarea

ne arată că drepturile omului sunt interpretate diferit de multe state din afara spațiului cultural european, iar clonarea și inteligența artificială pun deja în discuție umanitatea însăși. Certitudinea nu mai este posibilă decât în credință, dar aceste certitudini sunt individuale și pot fi comunicate și acceptate doar de cei cu aceeași experiență sau aceeași credință. Soluția pe care o propune Ratzinger este un permanent dialog între credință și rațiune, între certitudinea individuală și solidaritatea universală.

Până acum, cultura occidentală a presupus identitatea dintre universalitate și certitudine, dar s-a dovedit că această identitate ascunde o violență care apare atunci când o rațiune limitată are pretenția de a reduce diferitul la asemănător, de a modela totul după chipul și asemănarea ei, fiindcă istoria a dovedit că rațiunea poate fi oricând mai cuprinzătoare, astfel încât să includă aspecte ale naturii umane considerate înainte incompatibile.

Despre teorie și acțiune sau Faldul lui Platon

Cum se formează o teorie? Din experiențele pe care le avem tragem învățăminte despre experiențele viitoare, dar numai pentru cele asemănătoare cu ceea ce a fost. Știm astfel că, după noapte, va răsări din nou Soarele, că dacă însămânțăm și îngrijim o plantă, ea va rodi, că după expunerea la soare vine o insolație, că dacă învățăm pentru un examen vom lua o notă mare și că dacă nu învățăm, vom lua o notă mică. Același model se aplică și în situații mult mai complexe, cum ar fi cunoașterea necesară trimiterii unei nave pe Marte sau a tratării Alzheimerului. La un moment dat, însă, pot apărea surprize: un profesor capricios să dea o notă mare unui student care a învățat puțin și care vorbește cu aplomb pe lângă subiect, iar ceea ce părea un tratament eficient pentru demență, să afecteze grav ficatul. În general, cu cât sunt mai complexe situațiile, cu atât aceste surprize sunt mai probabile.

Cu ajutorul teoriei, acțiunile noastre sunt mult mai adecvate scopului pe care-l avem și mult mai eficiente și putem anticipa anumite lucruri, precum impactul cu un meteorit. Însă întotdeauna între cunoașterea și experiența noastră va fi o diferență. Nu vedem această diferență pentru că este acoperită de ceea ce Taleb numea *faldul lui Platon*. Există un loc în care teoria nu coincide cu experiența, dar pe care nu-l vedem pentru că suntem orbiți chiar de teorie⁸. Acolo unde teoria nu mai coincide cu realitatea, teoria devine un fel de vâl, *faldul lui Platon*. Dacă acționăm conform teoriei acolo unde ea nu mai coincide cu realitatea, se produce o catastrofă. Este la fel ca în cazul cutremurelor: unde o privire obișnuită și o experiență de zeci sau sute de ani confirmă că avem o stâncă de neclintit, o privire mai avizată ar vedea o bucățiță de piatră pe o falie tectonică în fricțiune cu altă falie. Știința din zilele noastre a extins atât de mult cunoașterea, încât în experiența individuală nu prea mai apar evenimente surprinzătoare, cel puțin în ceea ce privește experiența guvernată de legile fizicii.

În cazul legilor sociale, lucrurile nu sunt nici atât de clare, nici atât de stabile pentru că bilele sau planetele nu au voință proprie, pe când actorii sociali au voință proprie. Resorturile care formează voința indivizilor sunt mult mai complexe, multe dintre ele încă nedescoperite, iar unele sunt de nedescoperit, de vreme ce țin de inconștient sau de subconștient. Acestea sunt părți ale identității individului ale căror conținuturi nu vor putea fi aduse în întregime la conștiență, căci inconștientul nu poate fi epuizat. Totuși, modelele predictive ale științelor sociale, asociate cu capacitatea de calcul și cu conectarea oamenilor în diferite rețele electronice, sunt atât de precise, încât ne amintesc că Auguste Comte considera sociologia o fizică socială. Însă avertismentul lui Taleb este pentru astfel de situații, în care teoria este atât de creditată, încât nu mai lasă loc pentru excepții, pentru situații în

⁸ Pentru legătura dintre termenul actual *teorie* și anticul *theoros* (spectator), vezi <https://www.etymonline.com/word/theory> și J. Habermas, „Interes și comunicare” în *Cunoaștere și comunicare*, Editura Politică, București, 1983, pp. 121-123.

care uităm că regula a fost făcută după realitate și că în realitate există și excepții. După ce o regulă a fost recunoscută și adoptată, ea configurează acțiunea și chiar lumea noastră. Excepțiile sunt situații din realitatea de dinaintea regulii pe care este bine să le lăsăm neconfigurate sau să le recunoaștem o configurare contrară celei reglementare, iar acest lucru este chiar în avantajul realității reglementate.⁹ Pretenția de a configura totul este totalitară, presupune că avem regula absolută, ceea ce până acum s-a dovedit fals pentru toate configurările politice. Spiritului european îi priește diversitatea.¹⁰ Excepțiile sunt locurile în care regula noastră nu se potrivește cu realitatea de configurat. O reglementare bună le recunoaște, le acceptă și încearcă să le integreze sau se reconfigurează dacă nu reușește să le integreze, nu inventează excepții și nu încearcă să le niveleze pe cele care sunt. Dacă nu recunoaștem excepțiile sau dacă le forțăm să intre în configurarea noastră, de acolo se va ivi o Lebadă neagră negativă care ne va destructura configurarea.

Luciditate și credulitate

După Marele Război, lumea s-a schimbat fiindcă cele trei imperii creștine care doreau să asigure pacea în lume se legitimau pe o concepție ce nu mai corespundea realității, iar încrederea totală în ea a generat un gros fald al lui Platon, o opacitate față de schimbările din societate, până când diferența dintre realitate și teorie a fost atât de mare încât numai un război mondial le-a repus în acord. S-au argumentat zeci de motive ale declanșării Primului Război Mondial sau ale schimbărilor majore care au avut loc după el. Credem însă că nici incidentul de la Sarajevo și nici chiar desființarea Regatului Serbiei nu ar fi generat un război mondial și că nici sfârșitul acestuia nu ar fi reconfigurat lumea

⁹ Despre importanța raporturilor regulă – excepție în cultura europeană vezi Constantin Noica, *Modelul cultural european*, Humanitas, București, 1993.

¹⁰ Daniela Sorea, „Diversity as a Chance: Gadamer and Brexit”, în *Bulletin of the Transilvania University of Brașov, Series VII, Vol. 10 (59) No. 1, 2017*, 109-114.

dacă societatea nu ar fi avut deja schimbări majore în structura ei, schimbări care nu fuseseră recunoscute.

După o sută de ani și încă un război mondial, visul celor trei imperii pare se să fi realizat: pacea este asigurată în Europa și statele sunt conectate într-o structură suprastatală la nivelul întregului continent, însă tocmai când idealul este aproape realizat, el nu mai este convingător, oamenii nu-și mai angajează viața pentru a-l definitiva sau pentru a-l păstra. Occidentalul pare să fie victima propriului succes, după ce a restructurat lumea în funcție de individ și de fericirea acestuia, pare să fi rămas fără scop, într-o nefericire difuză.

La începuturile modernității, fericirea era sinonimă cu progresul și progresul era sinonim cu fericirea. Războaiele, totalitarismele, amenințarea atomică, încălzirea globală au zdruncinat încrederea într-un progres care vine de la sine, prin simpla funcționare a societății. Aceasta nu-i mai aduce mulțumire individului fiindcă el caută o fericire pe care nu o poate găsi: „de îndată ce omul se debarasează de obligațiile comunitare, preocuparea sa sistematică pentru fericire nu poate decât să-i facă existența problematică și nesatisfăcătoare – acesta este destinul individului socialmente independent care, fără un suport colectiv și religios, înfruntă singur și neînarmat încercările vieții”.¹¹

Marile idealuri determinaseră apartenențe colective (religia, patria, clasa socială) care au întreținut atât conflicte, cât și speranța fericirii. Europa a urmat sensul istoriei în care identitățile colective se destrămau în favoarea împlinirii personale. S-au stins conflictele și marile idealuri, iar fericirea s-a îndreptat spre obiecte, o „fericire paradoxală” în care creșterea satisfacțiilor duce la creșterea frustrării. După ce bunăstarea materială și progresul tehnoscienței i-au asigurat individului îndeplinirea dorințelor, acesta a rămas descumpănit fiindcă fericirea atinsă era plictisitoare sau nesatisfăcătoare, deci nu era fericire. Individul a descoperit că este mic, că măreția îi venea din marile

¹¹ Gilles LIPOVETSKY, *Fericirea paradoxală – eseu asupra societății de consum*, Polirom, Iași, 2007.

idealuri și că posesia de bunuri (singura fericire pe care lumea i-o poate propune) nu-l împlinește. O soluție ar fi reconsiderarea spiritualității¹², doar că occidentalul de azi se raportează la ea tot în maniera unei societăți de consum, după următorul raționament: ceea ce mi se întâmplă în exterior reflectă ceea ce este în interior, prin urmare, dacă vreau să mi se întâmple lucruri frumoase, trebuie să realizez armonia interioară, de unde apelul la (pseudo)spiritualități de tejea sau de CD. Consumatorul contemporan sare direct la concluzii și în acest domeniu, crede că le poate folosi fără drumul către ele. Decepția este, însă, inevitabilă. Controlul asupra obiectelor și chiar asupra unor stări psihice nu înseamnă că putem controla fericirea.

Tânărul sau adolescentul de azi are luciditatea celui care nu mai creditează marile idealuri în care conta doar ca număr, dar și credulitatea celui care creditează toate adevărurile. Marile comunități ale ultimului secol (statul-națiune, Biserica, întreprinderile naționale, sindicatele, partidele) se reconfigurează în funcție de un individ tot mai fluid, în care și identitatea sexuală pare a fi o opțiune. Nu doar marile comunități, ci și comunitatea mai mică a familiei se destructurează și se reconfigurează, din „celula de bază a societății” a devenit un mozaic alcătuit din piese care compun desene noi de câteva ori în timpul vieții unui om.

Afirmarea individului nu duce însă în mod necesar la disoluție, la lipsa unui sens al comunității. Charles Taylor consideră că afirmarea lui ar fi avut o motivație etică¹³, tinerii nu mai creditează valori care-i transcend, dar o fac tot în numele unui ideal, adică se raportează la lucruri în felul în care cred că ar trebui să fie, nu cum sunt. Preocuparea tinerilor pentru ei înșiși nu este nici egoism, nici doar laxitate morală. Acestea sunt prezente, dar nu sunt totul, fiindcă este vorba de un ideal moral, e vorba de dorința de autodesăvârșire, oamenii se simt

¹² Alexandru BUZALIC, „Sfârșitul istoriei – de la eshatologii la ideologie”, în *Spe Salvi*, credința încrederea și speranța: istorie și prognoze”, Presa Universitară Clujană, Cluj, p. 43.

¹³ Charles TAYLOR, *Etica autenticității*, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2006.

neîmpliniți dacă nu se realizează în carieră, de exemplu, chiar dacă pentru asta își sacrifică familia, inclusiv relația cu copiii. Legătura cu idealul moral al autenticității s-a pierdut pentru că societatea afirmă neutralitatea valorică, deși aceasta este o contradicție, pentru că liberalismul caută viața bună, dar fiecare este lăsat să decidă ce înseamnă „viața bună” pentru el și prin aceasta se evită discuția și asumarea unei norme a „vieții bune”. Însă nici modernitatea, nici ultimul secol nu au schimbat un lucru care ține de așezarea omului în univers, faptul că omul își poate afla împlinirea doar în ceva care-l depășește, astfel încât provocarea pentru comunitatea de peste zece ani este un ideal sau un proiect care să-i țină laolaltă pe indivizii atât de lucizi încât nu mai pot credita un sens în afara autenticității lor, pe indivizii atât de superficiali încât creditează orice ideologie, din lipsa unui criteriu al adevărului mai profund decât propria lor autenticitate, mereu în schimbare.

În modernitate, luciditatea a acționat ca un principiu de însingurare a omului, prin dezvrăjirea legăturilor dintre om și Cosmos, prin secularizarea care a anulat monopolul Bisericii asupra interpretării simbolice a lumii, prin denunțarea tradițiilor, superstițiilor și prejudecăților, prin îndoiala față de libertatea omului exprimată de teoriile „maestrilor suspiciunii” (Nietzsche, Marx, Freud). Ea a creat un individ tot mai puternic, câtă vreme sensul existenței individului era dat de un adevăr din afara lui, adevăr care se revendica în cele din urmă de la Divinitate. Atunci când omul a ajuns eliberat de „superstiții” și „iluzii” precum Dumnezeu sau datorită față de comunitate, a ajuns totodată foarte singur și cu o mare provocare de înfruntat: să-și dea singur sens vieții sau să o trăiască cu conștiința lipsei de sens căreia nu-i mai poate opune decât o încredere puternică în sine. Această încredere nu mai poate veni din raportarea la virtuțile antichității, la divinitate sau la marile scopuri ale omenirii, nici din asumarea singurătății și

vulnerabilității existențiale a omului și atunci se îndreaptă spre integrarea într-o societate care funcționează după criteriile economice, o societate în care scopurile omului dispar sau sunt subordonate eficienței. Problema sensului vieții este mereu amânată cu problemele cotidiene de rezolvat, gândul la moarte este evitat de cele o sută de gânduri și proiecte pentru ziua de azi și pentru ziua de mâine, cu o încredere naivă că ziua de mâine stă în puterea noastră de calcul și prevedere.

Individul comunității de peste zece ani ar trebui să schimbe acțiunea lucidității și a încrederii în raportarea la sine și la comunitate. Numai argumentele rațiunii îl pot convinge de necesitatea împlinirii într-o comunitate, numai în credință poate găsi certitudinile necesare ca să nu adere cu totul la ideologii, ca să opună cu succes scopurile omului unei organizări sociale în care nu ar mai conta decât ca număr. Comunitățile nu s-ar mai constitui prin acțiunea uniformizatoare a marilor instituții, ci printr-o rețea capilară între oameni prinși suficient de autonomi încât să poată contribui la constituirea acelor noduri de sens care alcătuiesc rețeaua semnificațiilor sociale, suficient de lucizi încât să-și dea seama că autenticitatea lor se împlinește doar în comunitate. Bunele practici sociale ar putea fi expresii postseculare ale iubirii creștine.¹⁴ Perspectiva se schimbă, nu oamenii ar fi pentru instituții, ci instituțiile pentru oameni. În practică ar trebui să gândim școlile pentru elev, partidele pentru cetățeni, Biserica pentru credincios. Această schimbare este anunțată de mult, dar parcă cu cât este mai afirmată în teorie, cu atât este mai contrazisă în aplicare. Una dintre explicații este că acea autonomie este greu de atins și că întotdeauna va exista o polarizare elite-mase și masele au nevoie să adere la un scop general, la o instituție etc. O altă explicație o dă Charles Taylor atunci când vorbește de incoerența societăților liberale actuale, care declară că

¹⁴ Daniela SOREA, „Dreptate și caritate. Cinci demersuri post-seculare valorizând iubirea aproapelui”, în G. Rățulea (coord.) *Justiție și coeziune socială*, Ed. Institutul European, 2015, 207-227.

urmăresc *viața bună*, dar din dorința de neutralitate interzic orice discuție despre ce ar însemna *viața bună*. Aceasta s-ar traduce prin inconsistența unei școli pentru elev, dacă nu am un model de elev, prin superficialitatea unei Biserici pentru credincios, în lipsa unor modele ale sfințeniei, prin imposibilitatea unor partide pentru cetățeni, în lipsa unui model de societate.

Nu se poate da o schemă sau a depășirii tensiunii dintre nevoia unui model și imposibilitatea lui, soluția nu poate veni decât din acțiunea și învățămintele trase de cei implicați în activitatea socială. Încrederea într-o soluție definitivă, în care lucrurile vor fi rezolvate o dată pentru totdeauna, a dat un sens vieții oamenilor, dar astăzi luciditatea a demască această soluție ca iluzie. Încrederea îi poate mobiliza pe oameni nu prin certitudinea punctului de sosire, ci prin valorizarea drumului, inevitabil fragil și supus erorii.

Autonomia politicului: de la „Cetatea lui Dumnezeu” la cetatea omului

CARMEN POTRA¹

Abstract: *Autonomy of Politics: from the „City of God” to the City of People.* All along his life, man felt the need of an authority: either divine or lay, it was searched for and found because man constitutionally needs it. Whether he considers himself to be a rational being, free, created by God for a supranatural purpose or just a „zoon politikon” having a mere immanent purpose, the human being was not made to be alone (Gen. 2,18). Through its very creation, it possesses alterity, openness towards another similar person, together with which it could achieve its supernatural purpose.

European history foregrounds the fact that man’s life has always been under the authority of “two swords”, the religious one and the political one: they both try to claim their supremacy along the centuries in a constant war that only seldom had short instances of truce. If symbolically the image of the two contending swords means a fight, it would be wiser to focus on their intersecting point and to place the human being right there so that we should not fail noticing that the two authorities/ powers –religious and political– are meant for man and serve him.

Keywords: man, God, politics, state, authority, purpose, virtue.

Cuvinte cheie: om, Dumnezeu, politic, stat, autoritate, scop, virtute.

Persoana umană în Cetatea lui Dumnezeu

Nevoia de autoritate ca putere conducătoare permanentă a vieții umane, s-a manifestat încă de la începutul istoriei. În paradis, primii

¹ Universitatea din București, email: dorel.potra@yahoo.com

oameni răspund chemării pe care le-o adresează Dumnezeu (Gen. 3,10-11) pentru că-L recunosc drept Creator. Aflați într-o relație directă, nemediată cu Stăpânul vieții, ei știu că sunt responsabili de libertatea pe care o posedă, că trebuie să dea un răspuns autorității creatoare. Poporul evreu așteaptă cu nerăbdare întoarcerea lui Moise de la întâlnirea cu Dumnezeu, iar perioada de lipsă de autoritate divină o vor parcurge alături de o autoritate de substituit, construită de ei înșiși (Ex. 32,1). Conducerea umană nu este interzisă de către Dumnezeu, dovadă că aceasta este acordată poporului atunci când acesta o va cere (cf.Ex.18,25.)², doar că ea trebuie să fie exercitată în anumite condiții: pentru om, în folosul său, urmărind scopul final supranatural al acestuia. Autoritatea temporală, a cezarului, trebuie respectată, dar ea nu o înlocuiește pe cea a lui Dumnezeu, de aceea cetatea umană, a biologicului și materialului, finită, care se epuizează în timp și spațiu, este considerată doar o parte a celei eterne. Sf. Augustin evidențiază faptul că elementul comun celor două cetăți este omul, iar direcția pe care o imprimă virtuții sale (iubirea) face să putem discuta de două cetăți, amestecate în trup, dar separate în inimi. Orientarea iubirii spre fizic, material și trecător va determina apartenența la cetatea lumescă, pe când iubirea înălțată spre Dumnezeu, spre cele veșnice, transferă omul în cetatea divină. Așadar, atitudinea morală pe care oamenii o au față de Dumnezeu face diferența între oameni și cetăți: într-o cetate se întâlnește dorința de dominație a conducătorilor asupra supușilor, iar în cealaltă există conducători devotați, supuși care ascultă și servicii reciproce între membrii comunității³. Două concepte fundamentale⁴ se

² Vorbind de conducere, ne referim la momentul instituirii puterii judiciare, ca formă primară de organizare a unui popor deja destul de numeros, dovadă fiind necesitatea de judecată „de dimineață până seara”(Ex 18,13) a problemelor existente. Cf. „Nota i” la Ex 18,13, *Biblia*, traducere, introduceri și note A. Bulai, E. Patrașcu, Sapientia, Iași 2013, 171.

³ Cf. AURELIU AUGUSTIN, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, trad. P. Găleşanu, Ed. Științifică, București 1998, XIV, 28.

⁴ Cf. R. DONI, *Augustin: căutător neobosit al adevărului*, trad. G. Tivdă, Pauline, București 2015, 214.

regăsesc la sf. Augustin: *Dumnezeu – adevăr* prezent în interiorul sufletului uman și *persoana umană*, imagine a lui Dumnezeu. Întreaga viață și acțiune umană este analizată pornind de la cele două premise. Alegerile de voință și acțiune sunt posibile pentru că omul este liber și capabil de cunoaștere, dar mai ales datorită faptului că este susținut în permanență de Dumnezeu, care se lasă înțeleș și cunoscut la nivel intuitiv, pentru că se adresează inimii, nu simțurilor, vorbind încă de la începuturi prin profeți, apoi personal și în cele din urmă prin apostoli⁵. Omul, însă, are de ales în ceea ce privește direcția pe care o va imprima iubirii sale. Știindu-se liber, poate opta pentru iubirea de sine și în consecință se va închide spiritual, alegând materia, propria lege, fericirea care nu-l va mulțumi, într-o viață limitată temporal. Pornind de la aceeași premisă a libertății, persoana umană are o a doua variantă: înțelegând ce crede, optează conștient spre iubirea lui Dumnezeu, orientându-și întreaga viață spre obținerea fericirii veșnice. Această alegere înseamnă a transforma întreaga viață într-o ascensiune spirituală, condiționată de respectarea legii morale și practicarea virtuților, pentru ca finalul acestui drum să fie fericirea veșnică.

Apartenența la o cetate este așadar rezultat al voinței libere care se orientează spre scop: fericirea finală, pacea veșnică. Identificând viața veșnică, fericită cu pacea finală, sf. Augustin are în vedere o acțiune dinamică a vieții morale, o ierarhie din care rezultă o ordine a tuturor lucrurilor, egale și neegale, care asigură o stare de liniște⁶. Cu toate că există și o pace vremelnică, datorită faptului că omul trăiește în trup, fericirea supremă poate fi atinsă doar dacă omul trăiește cu credință după legile lui Dumnezeu, valorificând bunurile trecătoare – sănătatea, viața socială, bunuri materiale – în mod înțelept, împreună cu semenii. Recunoscând din această descriere creștinul, avem oare o imagine anticipată a cetății cerești? Este imaginea Bisericii, dar și a creștinului

⁵ Cf. AURELIU AUGUSTIN, *Despre Cetatea*, op.cit., XI, 2-3.

⁶ Cf. *Ibid.*, XIX, 13.

care se dovedește a fi în același timp reprezentarea celor două cetăți amestecate în trup, totodată și cel mai bun cetățean al societății civile. Statul și Biserica sunt societăți independente, de dorit a conviețui în armonie, pentru a asigura binele membrilor lor, care pot aparține în același timp, ambelor cetăți. Calitatea morală a membrilor și a conducătorilor, pot face sau nu din stat cetatea Babilonului: statul nu este cu desăvârșire un rău, ci, ca instrument de forță, este o instituție necesară, ca efect al păcatului strămoșesc și al consecințelor sale⁷. Statul poate fi unul bun dacă este un stat creștin, situație în care se realizează dreptatea în mod corect, are loc o valorizare a lucrurilor bune, aceeași lege morală aplicându-se tuturor, atât statului, cât și indivizilor. Imaginea de stat bun sau rău este dată de faptul că, în contextul istoric în care trăiește sf. Augustin, statul este identificat cu statele păgâne care duc lupte de cucerire, unde domnește corupție și decadentă morală, în care înfăptuirea dreptății sociale este o utopie, iar relațiile umane sunt lipsite de iubire și virtuți morale. De aceea, având experiența statelor care se războiesc mereu, sf. Augustin nu este de părere că se poate realiza o pace durabilă între cetăți care sunt mereu prinse în lupte. O unică societate universală nu este posibilă pe pământ, atâta timp cât cei răi se ridică asupra celor mai slabi, iar aceștia din urmă sunt nevoiți să reacționeze pentru a se apăra. Sf. Augustin imaginează totuși o societate care prezintă cea mai fericită condiție umană și care duce în modul cel mai potrivit la virtute: mici cetăți sau împărății vecine care viețuiesc în armonie⁸. După cum spunea și sf. Paul contemporanilor săi, este de dorit ca „oricine să se supună autorităților rânduite pentru că nu există autoritate decât de la Dumnezeu” (Rom. 13,1) înțelegându-se astfel forța morală pe care se presupune că trebuie să o posede autoritatea

⁷ Cf. F. COPLESTON, *Istoria filosofiei* (11 vol.), trad. M. Pop, A. Rădulescu, All, București 2009, vol. II, *Filosofia medievală*, 85.

⁸ Cf. AURELIU AUGUSTIN, *Despre Cetatea, op.cit.*, IV,15, și L. DÎNCĂ, *Două cetăți opuse: Cetatea pământească și cetatea lui Dumnezeu*, <<http://bibliotecapemobil.ro/content/școala/pdf/sfântul%20Augustin%20-%20Politica%20și%20religie.pdf>> (descărcat la 2 noi. 2018).

umană: ea este purtătoare de sabie, sau uneori chiar sabia, pentru a împlini dreptatea cerută de Dumnezeu și a pedepsi atunci când se înfăptuiește răul. Relația dintre conducători și popor se dovedește a fi una bună atunci când cele două părți își îndeplinesc obligațiile ce le revin, supunându-se nu de frica pedepselor, ci din conștiință (Rom.13, 4-5). De aceea, autoritatea nu este de temut pentru puterea coercitivă pe care o exercită asupra poporului, ci doar atunci când ea însăși produce răul prin conducere discreționară. În aceeași cheie a acțiunii morale înțelege și sf. Augustin rolul conducător al statului timpului său: el poate asigura binele vremelnic și viața bună pentru om, în slujba căruia există, însă viața veșnică, care este binele suveran, vine doar de la cel care a dat credința⁹. Conducătorii care vor cârmui după legile lui Dumnezeu și după credința sădită în inimi de Creator își vor transforma supușii în membri ai cetății cerești încă din viața trăită în trup: un astfel de stat se identifică cu Biserica ce-și urmează parcursul prin istorie, înaintând „între persecuțiile lumii și mângâierile lui Dumnezeu”¹⁰. Sf. Augustin consideră Biserica singura societate perfectă, net superioară statului prin autoritatea divină care a instituit-o, prin principiile morale pe care le susține, dar și prin misiunea ei socială într-o dinamică crescândă. Ea trece prin lume cuprinzând-o, se folosește de bunurile existente și este afectată mereu de greutăți, persecuții sau răutăți care-i pun la încercare înțelepciunea, răbdarea și bunătatea, însă credința, speranța și iubirea care se află în inimile membrilor ei va fi elementul de distincție până la momentul separației prin judecata lui Dumnezeu¹¹. Cele două societăți, Biserica și statul, prezintă elemente constitutive comune: persoana umană rațională, viața și conduita morală, scopul existenței, legile după care se ghidează și autoritatea conducătoare. Elementul esențial, în lipsa căruia nu se poate vorbi de societate este

⁹ *Ibid.*, XIX,4.

¹⁰ *Ibid.*, XVIII, 51.

¹¹ *Ibid.*, XVII, 54.

persoana umană rațională. Apartenența la una dintre cele două cetăți este dată de voința proprie, care în libertatea sa, alege un fel de prizonierat în lumea strict materială sau se folosește de aceeași libertate pentru a se înălța spiritual, prin iubire, la Dumnezeu. În funcție de alegerea făcută, celelalte elemente ale societății – conduita morală, legile, virtuțile, autoritatea conducătoare și scopul vieții – vor fi prezente în viața cetății, încercând să-și dovedească forța proprie. Dintre acestea, autoritatea politică va încerca – și va reuși – să devină singura autoritate conducătoare a societății, eliberându-se treptat până la separația completă de autoritatea Bisericii. Autonomia politicului nu se va rezuma la ieșire de sub conducerea religioasă, recunoscând ca autoritate pe om și pe Dumnezeu, ci va proclama de-a dreptul că *Dumnezeu a murit*, pentru ca pe locul rămas liber să așeze omul.

2. Omul în propria-i cetate

Pentru cel care se întreabă dacă omul creează epocile sau perioadele istorice creează un anumit fel de om, opera și viziunea lui Niccolo Machiavelli ar putea oferi un răspuns. Trăind în perioada Renașterii, admirația pentru clasicii antichității, specifică epocii, nu i-a fost străină nici celui ce a fost considerat fondatorul unei noi științe, a politicii, ca forță și formă autonomă a rațiunii. Aplecarea sa spre scriitorii antici, plăcerea lecturii, bucuria cunoașterii ce-i este conferită de întovărășirea ilustră este elegant exprimată în scrisoarea adresată lui Francesco Vettori:

„Când se lasă seara mă înapoiez acasă și intru în camera mea de lucru, în prag lepăd de pe mine haina de toate zilele, că-i plină de noroi și lut, îmi pun veșminte regești și de curte. Îmbrăcat cum se cuvine pentru aceasta, pășesc în străvechile lăcașuri ale oamenilor de demult: fiind primit cu dragoste de ei, mă satur cu această hrană care este făcută pentru mine și pentru care m-am născut. Nu mă rușinez a vorbi cu ei și a-i întreba de cauzele faptelor lor. Iar ei, cu omenia lor, îmi răspund: vreme de patru ceasuri nu simt nicio

plictiseală, uit orice mâhnire, nu mă tem de sărăcie, iar moartea nu mă sperie: sunt cu toată ființa mea în tovărășia lor”¹².

Contextul istoric și social zbuțuit și nesigur al începutului de sec. XVI va constitui momentul prielnic și necesar de a privi spre valorile recunoscute ale antichității, care se pot dovedi a fi soluții funcționale pentru problemele politice ale actualității: a fonda o republică, a menține statele, pentru a guverna un regat sau a organiza o armată¹³. Dacă pentru Aristotel statul este o necesitate firească ce rezidă din natura omului care este *zoon politikon* pentru că posedă noțiunea de bine și rău, pentru cugetătorul florentin statul apare ca o nevoie dată de rațiuni utilitare, el afirmând că noțiunile de bine și rău apar doar după constituirea societăților umane: „odată cu reunirea lor în societate, oamenii au început să cunoască ceea ce este bun și cinstit și să-l distingă de ceea ce este vicios și rău”¹⁴. Respingând religia cu idealurile transcendente, el va așeza omul în centrul vieții spirituale, convins că acesta își poate afla în el însuși justificarea existenței atunci când participă activ, cu tenacitate, împotriva destinului potrivit¹⁵. Este de părere că umaniștii comit o eroare fundamentală dacă se orientează spre o societate ideală cu o guvernare ideală: realitatea faptică îl obligă să găsească soluția politică, ea fiind exact contrariul vieții ideale¹⁶. Pronunțându-se asupra omului, a naturii sale și a rolului său în lume, Machiavelli se plasează într-o poziție distinctă față de imaginea vremii: omul nu este nici bun, nici rău, face binele doar din constrângere, își manifestă răutatea ori de câte ori are prilejul, iar atunci când poate alege

¹² N. MACHIAVELLI, „Lui Francesco Vettori, prea ilustru ambasador al Florenței pe lângă Marele Pontifex”, în N. MACHIAVELLI, *Principele*, trad. N. Facon, Mondero, București 2000, 5-8, aici 5.

¹³ N. MACHIAVELLI, „Discours sur la premiere decade de Tite Live”, în: N. MACHIAVELLI, *Oeuvres Completes*, tom I, texte presente et annote par E. Barnicon, Biblioteque de la Pleiade, Paris, Gallimard, 1952, 377.

¹⁴ *Ibid.*, 384.

¹⁵ A. BALACI, „Prefață”, în: N. MACHIAVELLI, *Principele*, *op.cit.*, I-XIII, aici I.

¹⁶ Cf. O. NAY, *Istoria ideilor politice*, trad. V. Savin, Polirom, Iași 2008, 187.

a face rău fără a fi pedepsit, îl va face creând dezordine¹⁷. Se pare că natura l-a înzestrat pe om cu calități mediocre, de aceea o societate nu poate fi condusă de principii etice: dacă omul este perfid, lacom, egoist, vicios, nemulțumit, violent, corupt, prefăcut, slab, el nu poate fi schimbat sau condus spre bine cu blândețe, bunăvoință și iubire, ci doar cu forța pe care o are politica¹⁸. Cu toate că tabloul este dezolant, există o soluție de natură practică: o organizare socială bine alcătuită va rezolva dezordinea și tulburările create de temeri umane amestecate cu dorințe irealizabile. Organizarea socială este o necesitate, Machiavelli promovând ideea nevoii drept cauză a adunării oamenilor în cadrul unor anumite raporturi. Astfel, nevoia de apărare și de a asigura echitate în sânul comunității reclamă prezența autorității în persoana unui conducător puternic și curajos, dar și înțelept, și drept. Cu toate că, în *Principiele*, pare că preferă ca formă de guvernământ monarhia, iar în *Discursuri* republica, alegerea unei forme se va face în funcție de împrejurările concrete, alegându-se cea utilă sau rațională pentru contextul istoric dat. Dacă Aristotel vede statul ca o necesitate naturală, ca un factor de ordine și echilibru care strunește marile puteri – facultăți ale omului, pentru Machiavelli statul se impune mai mult ca o forță conducătoare care-i va ține împreună, asigurând bunăstarea comună și binele patriei. Statul este înțeles ca putere centrală suverană care legiferează și decide în toate problemele pe care le are societatea, iar politica, adică activitatea constructivă a existenței colective, capătă autonomie prin transformarea în *plenitudo potestatis* laic¹⁹. Autonomia politicului precum și exercițiul deplin al puterii sunt cele două principii pe care se fondează statul, cărora se vor adăuga alte aspecte necesare, tehnice, adaptate situațiilor concrete pe care le aduc evenimente istorice²⁰. Pentru că observă cu atenție faptul istoric și politic al vremii

¹⁷ N. MACHIAVELLI, *Discours*, op.cit., 388-389.

¹⁸ Cf. O. NAY, op.cit., 187.

¹⁹ E. PISIER, *Istoria ideilor politice*, trad. C. Popa Amarcord, Timișoara 2007, 35.

²⁰ Cf. *Ibid.* 36-37.

sale și îi înțelege esența, Machiavelli pune bazele unei filosofii a istoriei și a vieții, pornind de la adevărul de fapt al lucrurilor, ceea ce va însemna introducerea unor teme inedite: constituirea și evoluția societății umane, valoarea virtuții omenești, raportul dintre soartă și acțiunea omului și, nu în ultimul rând, capacitatea persoanelor de a se integra în mersul evenimentelor, de a le influența sau a le determina²¹. Urmărirea adevărilor concrete, acele *verita effettuale*, este accentuată în cap. XV al *Principelui*, unde mărturisește intenția sa „de a scrie lucruri folositoare pentru cei care le înțeleg [...] că este mai potrivit să urmăresc adevărul concret al faptelor decât simpla închipuire”²², dar și faptul că există o mare diferență între imaginar și realitate, între ce este și ce ar trebui să fie, încât „acela care lasă ceea ce este pentru ceea ce ar trebui să fie, mai curând află cum ajung oamenii la pieire decât cum pot să izbutească”²³. Astfel, este exprimată poziția sa în opoziție cu gândirea politică anterioară, cea scolastică în special, insistând a se recunoaște superioritatea cercetării directe a realității obiective. Orientat spre fapte, spre experiență, este convins că „*historia est magistra vitae*”, și asta pentru că cercetarea faptelor duce la descoperirea cauzelor, analiza duce la depășirea fenomenului și pătrunderea în esența lui, iar întregul demers face posibilă înțelegerea completă, de un real folos practic, pentru a se evita repetarea unor greșeli din trecut.

Într-un cadru istoric, politic și social nefavorabil, dublat de calitatea îndoielnică a umanului, salvarea pare să vină din partea politicului. În organizarea statului, forma pare să conteze mai puțin – monarhie sau republică – însă primează conținutul, în special sensul existenței lui. Astfel, este important pentru țară să aibă o autoritate conducătoare unică, doar în acest fel va putea prospera și se va menține

²¹ R. PANTAZI, „Filozofia socială și politică în perioada Renașterii”, în: G.A. CAZAN, S. GHIȚĂ, G. VLĂDUȚESCU, (ed.), *Istoria filozofiei moderne și contemporane*, vol. I *De la Renaștere la epoca „luminilor”*, Editura Academiei Republicii Socialista România, București 1984, 176-208, aici 184.

²² N. MACHIAVELLI, *Principiele*, *op.cit.*, XV,56.

²³ *Idem.*

unită. Dacă în persoana principelui se condensează toate calitățile care sunt necesare autorității potrivite pentru a conduce este pentru că Machiavelli pune semnul de egalitate între stat și principe, cei doi termeni fiind folosiți ca sinonimi, sau cel puțin ca noțiuni inseparabile. Calitățile²⁴ pe care principele trebuie să le posedă sunt deopotrivă și calitățile statului, pentru că în același timp, un prinț puternic este echivalent cu un stat puternic, o parte a acestei puteri fiind exercitată în folosul poporului. Se poate observa că aceste calități sunt aproape o *rara avis* pentru acele timpuri, dar se cer descoperite cu necesitate, iar Machiavelli, cu simțul său practic antrenat, nu le consideră o utopie, iar dovada că le-a găsit este chiar destinatarul acestei cărți. Închinarea cărții *Principele* lui Lorenzo al II-lea de Medici, arată convingerea clară a florentinului că visul de unire al întregii Italii nu este doar un vis și că are toate șansele să vadă un stat unit și puternic. Principele trebuie să fie în primul rând un mare șef militar, posesor al unei armate numeroase, instruite, formată din membri proprii, nu din mercenari, să fie bogat pentru a întreține oștile, ferm și hotărât în acțiuni pentru a stârni admirația supușilor, dar și un realist foarte îndemânat, care să fie capabil a se adapta circumstanțelor ostile. Pentru că viața înseamnă dinamism continuu, activitate permanentă, luptă cu soarta dar și cu voința omenească, adică acțiune, este nevoie de virtute. Virtutea nu are determinările morale creștine, ci se referă la sensul etimologic (lat. Vir = bărbat), adică la bărbăție, hotărâre, energie, curaj, neînfricare, putere individuală, consecvență, simțul de a recunoaște o ocazie și de a profita de ea, priceperea de a ști să dai dovadă oricând de însușirile pe care le posezi, gânditorul făcând separația termenilor de virtute morală și virtute politică atunci când face o constatare sau o apreciere. Dacă este vorba de o constatare, virtuoși sunt cei care reușesc, prin calitățile lor să iasă biruitori în lupta cu soarta, iar când apreciază, virtuos este acela

²⁴ F. BRAUNSTEIN, J-F. PEPIN, *Marile doctrine*, trad. A. Dinescu, Antet, Oradea 1997, 34-35.

care-și folosește calitățile în folosul patriei, spre binele comun²⁵. Virtutea își descoperă puterea în lupta cu soarta, care înseamnă și un alt mod de a pune problema valorii umane, pentru că virtutea este libertatea de a fi activ, este un exercițiu continuu al voinței umane. Dacă soarta desemnează o serie de conjuncturi, de situații și de prilejuri oferite, ce pot fi potrivnice omului, ea nu poate fi numită fatalitate și nu poate cere doar resemnare din partea omului, ci dimpotrivă, se conturează cadrul de acțiune, de luptă energetică, ce pune la încercare virtutea. Întâmplările din lume nu sunt fixate de soartă sau de Dumnezeu astfel încât să anuleze liberul arbitru, ci lasă loc pentru desfășurarea acțiunilor umane în conformitate cu virtutea pe care o posedă folosind-o adecvat „pentru ca voința noastră liberă să nu fie cu totul negată, socotesc că este poate adevărat că soarta este stăpână pe jumătate din acțiunile noastre, dar că tot ea ne îngăduie să cârmuim noi singuri cealaltă jumătate”²⁶. Practic, în cadrul acțiunii își arată virtutea eficiența și puterea, atunci când se dovedește înțeleaptă acomodându-se circumstanțelor sau schimbă condițiile potrivnice, luptând pentru a extrage un folos chiar și de unde nu se întrevede. Dacă viața este lupta cu soarta, victoria presupune a deține înțelepciune și curaj, arme cu ajutorul cărora soarta poate fi supusă și chiar învinsă uneori, concluzie care ne dezvăluie concepția deplin laică a lui Machiavelli: istoria și viața individului nu sunt călăuzite de Providență, iar un principe răspunde pentru acțiunile sale, adică de felul în care a știut să domine evenimentele, de modul în care a eliminat erorile sau de felul în care a fructificat ocaziile favorabile în folosul statului²⁷.

După ce am văzut care este scopul statului, cum trebuie să fie un conducător, ce calități trebuie să posede, să ne oprim asupra modului de a atinge acest scop. Machiavelli ne spune că statele, fie republici sau monarhii, trebuie să dea dovadă de tărie și rezistență, să posede armate

²⁵ R. PANTAZI, „Filozofia socială”, *art. cit.*, 183-184.

²⁶ N. MACHIAVELLI, *Principele, op.cit.*, XXV, 86.

²⁷ Cf. N. FACON, „Nota 1” la cap. XXV, în: N. MACHIAVELLI, *Principele, op.cit.*, XXV, 196.

pentru apărare și asigurarea stabilității, de legi ferme și de moravuri bune, toate constituind elemente care determină puterea sau decăderea unui stat. Legea după care funcționează statul este una circumstanțială, o lege care se modifică în funcție de necesitățile momentului și dă un răspuns interesant la întrebarea *ce este bine să fac?* Răspunsul este unul *effetuale*, al momentului istoric adică relativ, pentru că „mai mult decât bunătatea, răul este necesar uneori pentru guvernare”²⁸, iar morala nu poate lupta decât pe un plan absolut, teoretic și ideal cu forța-virtute. Morala nu se găsește în apropierea politicii pentru că ele fac parte din lumi separate: morala cu virtuțile bunătății, demnității sau dreptății aparține personajelor unui viitor utopic, unei lumi ideale, pe când politica, fiind o știință pământeană a rațiunii și nu divină, numește virtute capacitatea, talentul și energia umane²⁹. Singura morală acceptată de politică este cea proprie științei guvernării, o morală care se naște și se dezvoltă odată cu istoria și cu societatea: este o morală statală, cetățenească, bazată pe responsabilitatea omului în fața istoriei și care subordonează individul intereselor colectivității care sunt întotdeauna superioare³⁰.

Statul este o construcție eminentamente umană, religia fiind considerată nu un fenomen revelat, ci o invenție a unor personalități puternice, care au folosit-o cu abilitate în aplanarea unor situații nedorite care au apărut la un moment dat în viața statului. Chiar dacă uneori poate fi văzută ca o adevărată forță, ea trebuie să fie întotdeauna subordonată intereselor superioare ale statului. Această concluzie reiese din studiul istoriei Romei antice, dar și din observarea și interpretarea faptelor legate de activitatea bisericii creștine în Italia. Creștinismul este respins pentru că nu posedă virtutea cetățenească, politică, nu îndeamnă la acțiune, ci la ascultare și umilință, nu se angajează în lupte, ci alege să iubească și să nu răspundă la violențe, nu este preocupat de

²⁸ A. BALACI, *Introducere, op.cit.*, V.

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Ibid.*, VI.

bunăstarea materială și cultul corpului, ci se îngrijește de suflet, pregătindu-se pentru o viață viitoare. Remarcăm o părere interesantă pe care o lansează gânditorul florentin atunci când vorbește despre tipuri de principate, făcând referire la modul prin care sunt dobândite și la tipul de principe. Dacă tuturor tipurilor de principate – fie că sunt ereditare, obținute prin luptele proprii sau ale altora, civile sau obținute prin vicleșug –, le găsește mici sau mari neajunsuri, există un fel de principat, cel ecleziastic pe care-l consideră sigur și fericit. Pentru dobândirea lui este nevoie de însușiri personale sau conjuncturi favorabile, însă conducerea ulterioară a acestuia nu le mai necesită, deoarece acest tip de principate, fiind create și păstrate de Dumnezeu sunt conduse printr-o rațiune superioară iar principii acestora

„sunt singurii principii care au state și nu le apără; au supuși și nu-i guvernează; statele lor, cu toate că nu sunt apărate, nu le sunt luate, iar supușii, cu toate că nu sunt guvernați, nu se preocupă de aceasta și nici nu se gândesc să se sustragă autorității lor (...) Deci numai aceste principate sunt sigure și fericite”³¹.

Textul prezentat este relevant pentru că prezintă concepția florentinului despre raportul stat-biserică. Înlăturarea sarcasmului și a ironiei textului precum și completarea datelor cu idei din alte opere, ne devoalează critica la adresa bisericii ca instituție ce se vrea temporală și nu neapărat la adresa conducătorilor. Se ridică împotriva bisericii un argument de ordin etic-educativ³², în sensul că, predicând virtuțile creștine, se promovează un om pasiv, ascultător, supus și răbdător care nu are energia activă și însușirile de luptă cerute de situația momentului istoric. Astfel, Biserica este acuzată că a dus o politică slabă, cu efecte dăunătoare asupra dezvoltării țării: nefiind suficient de puternică pentru a putea governa singură, a permis în mod indirect, posibilitatea de a fi cucerită de principii barbari mai puternici.

³¹ N. MACHIAVELLI, *Principele*, op.cit., XI, 44.

³² N. FACON, „Nota 1” la cap. XI, în: N. MACHIAVELLI, *Principele*, op.cit., 138-139.

După cum afirma prof. Liviu Zăpârțan, politicul se dovedește a fi adânc înrădăcinat în universul antropologic, reprezentând acea dimensiune a vieții sociale în care oamenii își construiesc și proiectează viitorul comunitar. Pentru Machiavelli, politicul este un construct eminentamente uman, a cărui naștere o cere nevoia umană de a se aduna în societate în cadrul unor anumite raporturi. De aceea, politicul înțelege și mișcă istoria omenirii în afară de Dumnezeu și de zei, care își au locul lor de unde supraveghează și poate judecă, dar nu conduc³³.

Concluzii

Omul, ca membru al unei comunități de mari sau mici dimensiuni, are nevoie de o autoritate, care să-l îndrume și să-l conducă spre a-și atinge scopul. Supranaturală sau umană, autoritatea este element esențial al cetății, factorul care dictează legea și conduita umană orientată spre scop, în același timp cu impunerea limitelor de acțiune.

Cetatea umană apare ca o construcție tridimensională în care omul este un individ asimilat obligatoriu în întregul societății – comunității, are doar conducători laici, care, printr-o lege a nevoii, flexibilă și mereu adaptabilă, guvernează în scopul realizării unui bine comun, terestru, instituind pentru acesta o morală a statului, cu caracter circumstanțial, un fel de nevoie a legii.

Dacă se face referire la *Cetatea lui Dumnezeu*, se adaugă o nouă dimensiune cetății umane. Persoana este o individualitate prin creație și o alteritate conform vocației sale supranaturale: ea se îndreaptă spre scopul supranatural – binele absolut – ascultând legea eternă a lui Dumnezeu, urmând o etică a iubirii sub îndrumarea reprezentanților lui Cristos din Biserică. Pentru că omul – materie și spirit – trăiește viața terestră în timp și spațiu, este în același timp membru al celor două cetăți: din punct de vedere fizic, biologic aparține cetății terestre, iar din

³³ Cf. N. IORGA, *Istoria literaturilor romanice în dezvoltarea și legăturile lor* (3 Vol.), Editura pentru literatură universală, București 1968, vol. II, 142.

punct de vedere spiritual, religios cetății cerești. Astfel, elementul comun al celor două cetăți este persoana umană în totalitate, iar cel de diferențiere este direcția în care se orientează iubirea sa. Cele două cetăți sunt considerate ca fiind opuse sau două săbii rivale nu pentru că există un permanent război între cei doi conducători – omul și Dumnezeu – ci pentru că singura luptă care se dă există doar în interiorul omului, un veritabil război în care luptă zilnic cu sine însuși.

Societatea de Lectură „Inocențiu Micu Clain” a teologilor din Blaj (1863-1948): traduceri din literatura religioasă europeană

ANTON RUS¹

Abstract: *„IMKlein” Reading Society of the Theologians of Blaj (1863-1948): translations from the European Religious Literature.*

Inserting into the panel of literary and reading societies of the students of the second half of the nineteenth century and the first half of the twentieth century, which aimed at promoting the national identity by cultivating their own language, the Reading Society „I.M.Klein” of Blaj’s theological students translated into Romanian several important works from the European religious literature (for example, from St. Alfons Maria de Liguori). This study, titled *„IMKlein” Reading Society of the Theologians of Blaj (1863-1948): translations from the European Religious Literature*, provides a list of published translations, analyses the motivations of their choice, identifies the intent to connect to the European spirit and assess the impact the translations have had in the cultural context of the time.

Keywords: theology; literary and reading societies; translations; religious literature; Greek-Catholic Church; Blaj Romania.

Cuvinte cheie: teologie; societăți literare/de lectură; traduceri; literatura religioasă; Biserica Greco-Catolică; Blaj România.

Este un lucru înțelept ca, păstrându-ți identitatea proprie, să înveți din „alteritatea celuilalt”, să preiei din experiența sau patrimoniul (cultural, economic, spiritual) celui care, având mai multe condiții

¹ Lect. univ. dr. pr. Anton Rus, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj, antonrus18@yahoo.it

prielnice, s-a dezvoltat înaintea ta. Națiunile mai mici au preluat din exemplul națiunilor mai mari, mai puternice, mai dezvoltate. Aceasta este o lege a firii, care evidențiază comuniunea care trebuie să existe între oameni, instituții, națiuni. Națiunea română a preluat, de exemplu, ideile despre democrație și constituție de la națiunea franceză; credincioșii greco-catolici români au preluat în cursul vremii de la confrății lor catolici europeni devoțiuni și metode pastorale occidentale eficiente. Traducerile românești ale unor lucrări europene ilustrează aspirația intelectualilor români de a se racorda culturii timpului.

Istoriografia Transilvaniei notează că, în a doua jumătate a sec. XIX, societatea românească ardeleană trece de la militantismul politic al revoluției de la 1848 la militantismul cultural. O caracteristică fundamentală a acestei perioade este dată de conștientizarea importanței fenomenului de unire a forțelor intelectuale, înregistrându-se în acest sens înființarea a numeroase instituții, asociații, societăți, reuniuni cu scopul declarat de cultivare a limbii și literaturii române. Strategia este asumată la toate nivelurile societății și prin pătrunderea cărții în diferite medii sociale, cu intenția de a contribui la ridicarea intelectuală și materială a tuturor românilor.

În spiritul îmbogățirii intelectuale și mai ales sufletești, studenții teologi de la Blaj, sub îndrumarea preoților lor coordonatori, au decis ca, pe lângă textele lor specifice, românești, să traducă unele lucrări religioase din diferite limbi europene, din mediul catolic. În studiul de față vom identifica lucrările alese pentru a fi traduse, motivațiile efortului de traducere, autorii străini traduși, tipul de literatură tradusă, coordonatorii care le-au propus studenților teologi lucrările respective, impactul pe care l-au avut acestea asupra formării lor. Pentru identificarea lucrărilor traduse, am recurs la trei surse primare: la lucrările traduse tipărite, la rubricile de bibliografie din presa periodică a vremii în care aceste lucrări erau recenzate și prezentate publicului, la Bibliografia românească modernă – Bibliografia Românească Retrospectivă – reperabilă pe internet²; nu am consultat însă Arhivele

² <http://www.biblicad.ro/bnr/brm.php> (accesat la 01 nov. 2018).

Statului – Filiala Alba Iulia, Fond Academia Teologică Blaj, cu eventuale registre ale Societății de lectură. Prezentăm traduceri în ordinea cronologică a publicării lor. Precizăm de la început contextul vremii care era acela al înființării diferitelor forme de asociații și societăți, determinate de nevoia ridicării națiunii române prin cultură; ne găsim în perioada în care apar o multitudine de asociații profesionale, culturale, în cadrul cărora se organizau întâlniri periodice și în care se susțineau conferințe, lecturi literare sau morale, toate pledând pentru iluminarea poporului prin educație. E suficient să consultăm colecțiile unor reviste de la sfârșitul sec. XIX și începutul sec. XX și să observăm o mulțime de anunțuri ale unor înființări de asociații sau de convocări la adunările acestora.

În cadrul Seminarului Teologic Greco-Catolic din Blaj, întemeiat în 1754, s-au înființat și au activat diferite asociații religioase ale studenților. Spre exemplu, în 1905, părintele spiritual al Seminarului Teologic din Blaj, Ștefan Roșianu, a înființat „Reuniunea mariană a clericilor din Blaj”³. Tot la începutul sec. XX a fost inițiată în lumea laică și religioasă o mișcare împotriva ravagiilor pe care le produce în societatea românească viciul alcoolului. Și clericii din Blaj s-au integrat acestei mișcări printr-un legământ antialcoolic, la care au subscris, în 17 decembrie 1910, optzeci de studenți în teologie și alumni ai Seminarului „Bunavestire” din Blaj⁴. Ulterior, și-au înființat și teologii din Blaj o „Reuniune de temperanță împotriva alcoolului”, cu 77 membri sub conducerea părintelui spiritual Ștefan Roșianu. Liga a fost constituită la începutul anului 1913 și nu a avut nicio activitate în afara Seminarului, dar și-a întărit rândurile cu intrarea altor colegi care inițial nu erau convinși, au câștigat cunoștințe despre modul în care se poate contracara alcoolismul. Au avut loc câteva sedințe, una constitutivă, iar altele despre ravagiile alcoolului pentru

³ Teodor Lazăr, *Un congres al Reuniunilor Mariane*, în „Unirea”, Blaj, 1914, nr. 62, p. 1; *Constituire*, în „Unirea”, Blaj, nr. 27, 1934, p. 4.

⁴ Cf. „Unirea”, Blaj, nr. 57, 1911. Subiectul a fost tratat de Victor Tudor Roșu, *Reuniunea de Temperanță Antialcoolică de la Blaj (1910-1917)*, în http://www.cclbsebes.ro/docs/sebus/25_Rosu_Tudor.pdf (accesat 01 nov. 2018).

organismul uman, despre mijloacele renunțării la patima alcoolismului. Secretar era Simion Gizdavu⁵.

Însă cea mai cunoscută și cea mai durabilă asociație a studenților teologi (alumni, seminariști) ai Seminarului Teologic Arhiepiscopesc din Blaj a fost *Societatea de Lectură „Inocențiu Micu Clain” a teologilor de la Blaj* fondată în anul școlar 1863-1864. De la apariția gazetei blăjene „Unirea”, adică din anul 1891, sunt reperabile și și ilustrative Rapoartele Generale prezentate în fiecare an și publicate în această gazetă⁶, precum și cu ocazia încheierii anului școlar, la 18 iunie 1892⁷, când președinte era Ștefan Roșianu (viitorul duhovnic al școlii), și în anii următorii⁸. În 1898/9, președinte era Victor Macavei⁹ (viitorul vicar general al Mitropoliei de la Blaj). În anul 1899¹⁰, se organizează o serată literară a societății cu ocazia desfășurării sinodului de la Blaj din noiembrie 1899¹¹, dar au loc asemenea serate și cu alte ocazii¹² precum, de exemplu, în memoria episcopului Inocențiu Micu Clain din 1902¹³, la

⁵ Simion Gizdavu, *Raport despre activitatea «Reuniunii de temperanță a teologilor din Blaj»*, în „Unirea”, Blaj, nr. 50, 1915, p. 2; „Unirea”, Blaj, nr. 51, 1915, p. 2; „Unirea”, Blaj, nr. 52, 1915, p. 2.

⁶ *Raportul general despre starea și activitatea societății de lectură «Inocențiu M. Clain» a teologilor din Blașiș pre anul școl. 1891-92*, în „Unirea”, Blaj, 1892, nr. 26, pp. 201-204.

⁷ Cf. „Unirea”, Blaj, 1892, nr. 31, p. 244.

⁸ *Raport general al societății de lectură «Inocențiu M. Clain» a teologilor din Blaș pe anul școlar 1894/5 (continuare)*, în „Unirea”, 1895, nr. 38, p. 301; în „Unirea”, 1895, nr. 40, p. 319; *Raport general al Societății de lectură «Inoc. M. Clain» pe anul scolastic 1895/6*, în „Unirea”, 1896, nr. 32, p. 252-253; în „Unirea”, 1896, nr. 34, p. 268; aici apar: președinte Iacob Popa, secretar Valeriu Giurgiu. În 1896 apar: președinte: Mihail Ilieș; secretar: Demetriu Racoțan, în „Unirea”, 1896, nr. 48, 28 nov., p. 381; *Raport general al societății de lectură «Inocențiu M. Clain» a teologilor din Blaș pe anul scolastic 1896/7*, în „Unirea”, Blaj, 1897, nr. 31, p. 244; în „Unirea”, Blaj, 1897, nr. 32 p. 252; în „Unirea”, Blaj, 1897, nr. 33 p. 260; *Raport general al societății de lectură «Inocențiu M. Clain» a teologilor din Blaș pe anul scolastic 1897/8*, în „Unirea”, Blaj, 1898, nr. 23, p. 180.

⁹ În „Unirea”, Blaj, 1898, nr. 44, p. 349.

¹⁰ *Raportul general al Societății de lectură «Inocențiu Micu Clain» pe anul scolastic 1898/9*, în „Unirea”, Blaj, 1899, nr. 33, p. 269; în „Unirea”, Blaj, 1899, nr. 34, p. 276.

¹¹ în „Unirea”, Blaj, 1899, nr. 47, p. 382.

¹² *Serată*, în „Unirea”, Blaj, 1901, nr. 5, p. 40; Adrian Solomon, *Învățământul muzical blăjean*, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2003, pp. 105-106.

¹³ *Serata Societății «Inocențiu Micu Clain»*, în „Unirea”, Blaj, 1902, nr. 5, p. 43.

care s-a rostit un cuvânt festiv¹⁴. În rapoartele pe anii următori¹⁵, ca până acum, prezentându-se activitatea Societății, se nominalizează și președinții acesteia; pentru anul 1903-1904, societatea și-a ales președinte pe Octavian Popa din anul IV¹⁶, pentru anul 1905-1906 președinte este Simion Gogan, iar vicepreședinte Septimiu Popa (viitori clerici, profesori și publiciști)¹⁷, pe anul 1908-1909 președinte a fost Iuliu Maior¹⁸ (viitor canonic și director al „Unirii Poporului” de la Blaj), în 1910-1911 președinte a fost Alexandru Lupean (care va deveni dascăl și scriitor al Blajului)¹⁹, în 1911-12 a fost Teodor Groza²⁰, în 1912/13 a fost Ioan Crișan²¹. Urmează un alt raport, pe 1913/14²², iar în 1914-15 președinte a fost Octavian Modorcea²³ (viitor dascăl al Blajului). În 23 aprilie, 1915, a fost ales membru de onoare Ioan Urban Jarnik (faimosul filolog ceh, membru al Academiei Române), care răspunde cu o scrisoare frumoasă publicată în „Unirea”²⁴. Rapoartele continuă²⁵ până în perioada interbelică, când societatea are o bogată activitate. În 16 decembrie, 1929, societatea a aranjat o serbare dedicată lui Augustin Bunea, organizată de președintele I. Borcea²⁶. Duminică, 5 iulie, 1930,

¹⁴ Eugen Pop Păcurar, *Cuvânt festiv rostit la serata societății «In. M. Clain» a clericilor din Blaj [despre IMClain]*, în „Unirea”, Blaj, 1902, nr. 5, p. 45; în „Unirea”, Blaj, 1902, nr. 6, p. 54.

¹⁵ «Inocențiu Micu Clain». *Societatea teologilor din Blaș. Raport general pe anul scolastic 1900-1901*, în „Unirea”, Blaj, 1901, nr. 28, p. 228; în „Unirea”, Blaj, 1901, nr. 29, p. 237; *Raport general despre activitatea societății de lectură «In. M. Clain» pe anul 1902-1903*, în „Unirea”, Blaj, 1903, nr. 26, p. 268; Semnează: președinte T. German, secretar: N. Ticaciu.

¹⁶ în „Unirea”, Blaj, 1903, nr. 42, p. 415; tot aici se redau știri și despre Soc. Alexi-Șincai de la Gherla.

¹⁷ *Raport general despre activitatea societății de lectură «Inocențiu M. Clain» pe anul scolastic 1905-6*, în „Unirea”, Blaj, 1906, nr. 33, p. 258; *Raport general despre starea și activitatea societății de lectură «Inocențiu Micu Clain» a teologilor din Blaj pe anul 1906/7*, în „Unirea”, Blaj, 1907, nr. 25, p. 228.

¹⁸ *Constituire*, în „Unirea”, Blaj, 1908, nr. 42, p. 353.

¹⁹ *Constituire*, în „Unirea”, Blaj, 1910, nr. 43, p. 357.

²⁰ în „Unirea”, Blaj, 1912, nr. 60-61.

²¹ în „Unirea”, Blaj, 1913, nr. 67-70.

²² în „Unirea”, Blaj, 1914, nr. 60, p. 2.

²³ în „Unirea”, Blaj, 1914, nr. 111, p. 4.

²⁴ *În semn de recunoștință*, în „Unirea”, Blaj, nr. 39, 1915, pp. 2-3.

²⁵ în „Unirea”, Blaj, nr. 47, 1915, pp. 2-3.

²⁶ în „Unirea”, Blaj, nr. 51, 1929, p. 7.

absolvenții Academiei de Teologie de la Blaj au organizat o serată artistică-literară în sala de consultații a salinelor din Uioara-Mureș, unde va conferența pr. Dumitru Neda, conducătorul Societății de lectură Inocențiu Micu Clain²⁷. Prin 1934, când președinte era Gh. Simu, societatea își ține ședința festivă de Bunavestire. Sub conducerea pr. dr. Septimiu Todoran, Societatea de lectură și-a ales pe anul 1934-1935 ca președinte pe Teodor Racovițan etc.²⁸. În 1939, teologii blăjeni au dat un concert cu prilejul împlinirii a 75 de ani de la înființarea societății de lectură IMClain²⁹.

În cadrul întâlnirilor, întrunirilor sau adunărilor periodice, se rosteau discursuri pe diferite teme³⁰. Pe lângă acest aspect, apare constant dorința ca programul întrunirilor să cuprindă și momente de rugăciune³¹.

Însă o activitate bogată a membrilor Societății de lectură „Inocențiu Micu Clain” a teologilor din Seminarul arhidiecezan din Blaj la începutul sec. XX, a fost aceea a câtorva traduceri din literatura catolică universală, pe care le prezentăm aici.

Prima traducere publicată este cartea lui Aloisiu Melcher, *Epistole către unu preotu tineru, de Aloisiu Melcher, directoru alu locului de peregrinagiu Unsers Herrn Ruhe sî inspectoru scolasticu, traduse de Membrii Societatei de lectura Inocentiu M. Clainu, Partea I*, Blasiu, Tipografia Seminariului Archidiecezanu, 1890, 369 p. Partea a II-a³² a apărut la

²⁷ în „Unirea”, Blaj, nr. 26, 1930, p. 4.

²⁸ *Constituire*, în „Unirea”, Blaj, nr. 44, 1934, p. 2.

²⁹ în „Unirea Poporului”, Blaj, nr. 23, 1939, p. 4.

³⁰ *Vitalitatea gîntei romane și trei apostoli ai romanilor: (Samuelu Clainu, Petru Maioru și George Sincăiu). Discursu compus și rostitu de Arseniu P. Bunea, teologulu de anulul alu IV-lea la ședinți'a publica a societatei de lectura „Inocentiu M. Clainiana” ținuta în 17 Maiu st. n. 1876 în Blasiu*, în „Transilvania”, Brașov, nr. 1, 1877, p. 7-10; nr. 2, pp. 18-20.

³¹ Cf. în „Cultura Creștină”, Blaj, nr. 19-20, 1914, pp. 505-508; în „Cultura Creștină”, nr. 16-17, 1917, pp. 492-494.

³² Cf. în „Unirea”, 1891, nr. 40, pp. 319-320. Cf. <http://www.biblacad.ro/bnr/brmautori.php?aut=m&page=910&&limit=10> (accesat 25 sept. 2018). În „Unirea”, Blaj, 1891, nr. 42, p. 333 se redă și numele președintelui (Teodor Vandor) și al secretarului (Ioan Țiucu). În 1892 președinte era Ștefan Roșianu; secretar Ioan Hulea, în „Unirea”, Blaj, 1892, nr. 43, p. 341. În 1895 președinte era Mih. Hodărnău și secretar Vasile Urzică, în „Unirea”, 1895, nr. 15, p. 117.

Gherla, Tipografia Aurora, A. Todoran, în 1892, 316 p. După tipărirea primului volum apar în paginile „Unirii”, în numerele ulterioare, apeluri ale membrilor Societății adresate abonaților să achiziționeze volumul pentru ca astfel, din banii adunați, să reușească să tipărească volumul al doilea. Autorul – așa cum reiese din subtitlul traducerii – este director al locului de pelerinaj „Unsers Herrn Ruhe” din Friedberg (?) și inspector școlar; (probabil devenit ulterior prelatul de naționalitate austriacă Joseph Melcher, 1806-1873, episcop de Green Bay în America³³). Traducerea a fost făcută probabil din limba germană; va trebui să căutăm și să consultăm traducerea pentru a detecta informații în acest sens în introducere sau pe coperta traducerii. Textul este scris în formă de scrisoare adresată de un preot mai în vârstă unui preot mai tânăr, cu scopul de a-i transmite îndemnuri provenite din propria experiență.

A doua lucrare care se circumscrie temei noastre este: Alfonsu Maria de Liguori, *Pregătire la mărte, adecă considerațiuni asupra macsimeloru eterne folositoare tuturorora pentru meditare și preoților spre a predica*, traducere de Membrii societății de lectură „Inocențiu M. Clain”, Blașiu, Ed. Societății, Tip. Seminariului archidiecezanu, 1893, 438 p., tipărită în mai multe ediții³⁴, fiind reeditată în anii 1913, 1930, 2004³⁵. Alfonso Maria de Liguori (1696-1787) a fost un episcop catolic italian, învățător al Bisericii, sfânt³⁶. A scris numeroase lucrări, mai ales de

³³ https://en.wikipedia.org/wiki/Joseph_Melcher (accesat 25 sept. 2018).

³⁴ Alfonsu Maria de Liguori, *Pregătire la mărte, adecă considerațiuni asupra macsimeloru eterne folositoare tuturorora pentru meditare și preoților spre a predica*, traducere de Membrii Societății de lectură „Inocențiu Micu Clain”, Blașiu, Ed. Societății, Tip. Seminariului archidiecezanu, 1893, 438 p.; ed. a II-a, 1913, 494 p.; ed. IV, Blaj, 1930, 492 p.

³⁵ Alfons Maria de Liguori, *Pregătirea pentru moarte. Meditații asupra adevărilor veșnice*, traducere de Membrii Societății de lectură „Inocențiu Micu Clain” Blaj, Ed. Galaxia Gutenberg, 2004, 336 p.

³⁶ *Pratica di amar Gesu Cristo; Le glorie di Maria; Del gran mezzo della preghiera; Pratica del Confessore etc.* Cf. T. Rey-Mermet, *Il Santo del secolo dei lumi: Alfonso de' Liguori*, Roma 1983; V. Ricci, *Alfonso Maria de Liguori*, în *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 1, Ed. Città Nuova, Roma, 1990, pp. 64-69; David Hugh Farmer, *Dicționar al sfinților Oxford*, trad. de Mihai C. Udma și Elena Burlacu, Univers Enciclopedic, București, 1999, pp. 42-43; G. Vitale, *Affonzo De Liguori. Nobbele napoletano*, Franco Di Mauro Editore, Napoli 2012.

morală, domeniu în care este considerat un maestru. O scriere ascetică foarte cotate în spiritualitatea occidentală a cunoscutului autor este *Pregătirea la moarte [Apparecchio alla morte]*, scrisă în 1758. În *Precuvântarea traducătorilor* se specifică faptul că traducerea are rolul de a îmbogăți literatura bisericească, de a oferi tinerilor o alternativă la cărțile apocrife precum *Visul Maicii Domnului; Epistolia Domnului* sau anticreștine și imorale. Părintele Ioan Sâmpăleanu, spiritualul Seminarului, a fost cel care a supervizat traducerea operei. Faptul că această traducere a clericilor blăjeni a fost publicată în ediția 4-a (1930) este o dovadă a aprecierii pe care opera o găsește în rândul cititorilor români greco-catolici. Considerațiile sale asupra marilor adevăruri creștine privitoare la păcat, scurttimea timpului, deșertăciunea lumii, îndurarea lui Dumnezeu, moartea dreptului, moartea păcătosului, judecata particulară, generală, iadul, veșnicia, raiul, iubirea lui Dumnezeu, cinstirea Euharistiei, a Preacuratei Fecioare Maria, unirea perfectă cu voința lui Dumnezeu dau efectul binecuvântat. Se consideră că în „seceta” literaturii ascetice, *Pregătirea la moarte* a dat și continuă să ofere hrană sufletească bogată și solidă oricărui suflet dornic de o viață sufletească mai bună, astfel încât cartea merită o răspândire cât mai largă atât în familiile intelectualilor, cât și în popor³⁷. Textul constă în 36 considerații utile vieții prezente ca pregătire pentru momentul final al unei morți bune. Spiritualitatea Sf. Alfons³⁸, caracterizată de simplitatea iubirii față de Dumnezeu și Maica sa, a permeat trăirea religioasă greco-catolică românească a perioadei interbelice, formând din punct de vedere spiritual preoți și laici, seminariști și intelectuali ai vremii. Traducerea este dedicată, în semn de stimă și recunoștință, ilustrisimului și clarisimului domn Victor Zmigelski, camarar de onoare al Pontificelui Roman, profesor la facultatea teologică și la gimnaziul din Blaj, redactor al gazetei „Unirea”, membru onorific al

³⁷ *Bibliografie*, în „Cuvântul Adevărului”, Bixad, nr. 1, 1931, p. 90.

³⁸ Carl Keusch, *La dottrina spirituale di sant' Alfonso*, Milano 1931.

Societății de Lectură „In. M. Clain” etc. Pe primele pagini sunt nominați membrii ordinari ai Societății, președintele Ștefan Roșianu. Traducătorii nu precizează din ce limbă și după care ediție au lucrat.

O altă realizare este traducerea lui Henry Bolo, *L'abbé, Tragedia Calvarului, tradusă și editată în românesce de membrii Societății de Lectură „Inocențiu Micu Clainu” a teologilor din Blaj, Sibiu*, Edit. Societății (Tipografia societate pe acțiuni), 1899, 287 p., recenzată în presa vremii³⁹ ca fiind o carte ce emoționează până la lacrimi, prin descrierea celui mai dramatic moment al vieții lui Isus; descrie o tragedie, dar o tragedie sfântă, în care rolul principal îl joacă Dumnezeu. Traducerea este reușită, într-o limbă română arhaică și totodată modernă, cu citate din Biblia lui Clain. Executarea tipografică și broșarea în stil franțuzesc conferă eleganță volumului. Henry Bolo (1858-1921) a fost un preot, polemist și scriitor francez, care s-a dedicat predicării și publicării de lucrări religioase, refutând conservatorismul și pledând pentru deschiderea față de lume. Fiind vicar general și având ambiția să devină episcop, intră în conflict cu episcopul său de Laval. După promulgarea legii de separare dintre Stat și Biserică din 1905, devine susținătorul așa-numiților *prêtres ouvriers* numiți mai târziu *prêtres au travail* (preoți muncitori, preți operai), inserați în mediul profesional, îndemnându-i să fie în pas cu vremurile⁴⁰. A mai publicat câteva conferințe și studii despre Fericiri, viața de căsnicie, rugăciune etc.⁴¹. Cartea a fost tradusă în limbile mari europene; a avut 18 ediții publicate în franceză și engleză între 1892 și 1910.

Peste câțiva ani, a apărut a patra traducere a societății: I.P. Toussaint, *Mântuiește-ți sufletul! Predici pentru misiuni, traduse în*

³⁹ în „Unirea”, Blaj, 1899, nr. 39, p. 320. Cf. și <http://www.biblicad.ro/bnr/brmautori.php?aut=b&page=1140&&limit=20>

⁴⁰ *L'Église et la France nouvelle*, 1892; *Ce que sera le prêtre du xx^e siècle*, Paris, 1908; https://fr.wikipedia.org/wiki/Henry_Bolo

⁴¹ http://data.bnf.fr/12327990/henry_bolo/; <http://worldcat.org/identities/lccn-no94000497/>

românește de membrii societății de lectură „Inocențiu Micu Clain” a teologilor din Blaj, Ed. societății, Tip. Seminarului Arhidiecezan, Blaj, 1906, 591 p.⁴². Membrii societății în *Prefață* afirmă că nu au schimbat nimic în text în afara faptului că predica a 41-a a originalului, care vorbea despre recitarea rozariului – „o deprindere de pietate neintrodusă în ritul nostru” – au înlocuit-o cu o predică despre har (p. X). Acest autor – prezentat de traducători ca fost preot misionar în Italia, Germania și Elveția – a scris mai multe lucrări, o alta dintre acestea fiind tradusă în limba română⁴³. Traducătorii închină lucrarea părintelui spiritual Ștefan Roșianu, profesor de teologie, cel care a promovat misiunile parohiale în mediul greco-catolic românesc. Pe primele pagini sunt trecuți membri ordinari din cei patru ani de teologie, cu președintele Simion Gogan – care va deveni peste ani un scriitor bisericesc la Cluj – vicepreședintele Septimiu Popa – de asemenea ulterior scriitor. Traducătorii nu precizează din ce limbă și după care ediție au lucrat. Cartea prezintă temele despre care se predică la misiunile parohiale: mântuirea, păcatul, judecata de pe urmă, iadul, pocăința, datorințele părinților, copiilor, bărbaților, femeilor, tinerilor, fetelor, credința, rugăciunea, euharistia, liturghia, cuminerea deasă, Maica Domnului, Biserica, sufletele din purgatoriu etc.

A cincea traducere este Francisc Xaver Wetzel, *Vatra familială*, Blaj, Tip. Seminarului teol. gr. cat., 1909, 95 p. prelucrată de Societatea „Inocențiu Micu Clain” a teologilor din Blaj; *Vatra familială. Îndemnuri și sfaturi pentru vieța casnică*, Ed. II, revăzută și întregită, Tip. și Librăria Semin. Teol. gr. cat. Balázsfalva-Blaj⁴⁴. În recenzia cărții se menționează că „clericii noștri din Blaj, în clipele de odihnă, se adună cu toții și stând alături frățește se gândesc la ziua de astăzi și la cea de mâine (...)

⁴² Cf. <http://www.biblicad.ro/bnr/brmautori.php?aut=t&page=660&&limit=20>

⁴³ *Sfaturi pentru țărani și viața s[fin]tului Izidor*, prelucrare de Ștefan Roșian, Blaj, Tipografia seminarială, 1907, 50 p.

⁴⁴ <http://www.biblicad.ro/bnr/brmautori.php?aut=w&page=100&&limit=20>

așteptând să îndrume iubitul nostru neam românesc înspre zările luminoase ale fericirii pământești și veșnice”⁴⁵. Încă din timpul studiilor „ei vreau să lucreze în direcția aceasta, dând în mâna poporului român cartea aceasta, ca să-i fie o hrană bună, edificatoare, creștinească”. Astfel, ei au ales cartea vestitului scriitor elvețian Francisc X. Wetzel. Franz Xaver Wetzel (1849-1903)⁴⁶ a fost unul dintre cei mai cunoscuți scriitori populari ai germanilor. Crescut în mijlocul poporului, a devenit un preot zelos, publicând o mulțime de cărți⁴⁷ – dintre care unele traduse în limba română⁴⁸ – în care oferă sfaturi practice poporului în jurul temei îndrăgite de el, aceea a învingerii valurilor lumii acesteia pentru a atinge adevărata fericire și pace sufletească. Cartea nu este tradusă ci, mai precis, este prelucrată din originalul german intitulat *Daheim. Ein Büchlein fürs Volk* (Acasă. O broșură pentru popor), adaptând-o condițiilor poporului român. Spre exemplu, originalul se adresează mai mult locuitorilor de la orașe, care lucrează în fabrici și care citește destul,

⁴⁵ Recenzată în „Unirea”, Blaj, 1909, nr. 18, p. 162.

⁴⁶ Născut în 25.11.1849 la Rorschach, repausat la 31.05.1903 în Ingenbohl, cantonul Straubenzell (azi comuna San Gallo). Fiul lui Franz Xaver, agricultor, și al lui Anna Maria Hopp. După liceul la Svitto și seminarul de băieți din Sankt Georgen la San Gallo, a studiat filosofia și teologia la Innsbruck (1869-1873) și a fost hirotonit preot la San Gallo (1874). Secretar episcopal (1874-1878), profesor de religie la școala reală cantonală catolică, capelan la Uznach (1881-1882), paroh la Altstätten (1882-98) și Lichtensteig (1899-1903), protopop (1895-1903) și canonic (1897-1903). Din cauza catolicismului său intransigent, în 1898 nu a mai fost tolerat ca paroh la Altstätten. Scriitor popular foarte citit însă azi uitat, a atins tiraje de milioane de exemplare cu scrierile sale edificatoare religioase-apologetice și cu cărțile sale educative (*Sparen macht reich*, 1888; *Der praktische Katholik*, 1901), care au fost traduse în multe limbi. Cf. J. Duft, *Das Schrifttum der St. Galler Katholiken 1847-1960*, 1964, spec. 93-102, 174; C. Dora, *Augustinus Egger von St. Gallen, 1833-1906*, 1994, 400-404; H. Witzig, *Polenta und Paradeplatz*, 2000, 320 sg. <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D46400.php>.

⁴⁷ <https://www.booklooker.de/B%C3%BCher/Angebote/autor=Wetzel+Franz+Xaver;>
<http://worldcat.org/identities/lccn-nb2006019775/>

⁴⁸ *Calea spre fericire. Pentru tinerime*, trad. De P. A. N., Tipografia Seminarului teologic greco-catolic, Blaj, 1914, 103 p., colecția „Biblioteca din Blaj” nr. 5; *Bucură-te Marie*, trad. de Ioan Belu, Gherla, 1913, 80 p. (recenzată în „Cultura Creștină”, Blaj, nr. 20, 1913, p. 640; în „Unirea”, nr. 3, 1914, p. 7).

care se învârt în curente democratice sau socialiste. Această adaptare este un merit al teologilor traducători, chiar inserând scene din viața poporului român, făcând astfel un serviciu cultural major. Clericii de la Blaj prezintă principiile pentru ca vatra familială, simbolul familiei, să încălzească și să lumineze inimile celor adunați în jurul ei. Lucrarea începe prin exemplul familiei sfinte, Iosif, Maria și Isus, care trăiau o viață familială liniștită, întemeiată pe temelia puternică a credinței (p. 18). Observă cum casa trebuie să fie atrăgătoare pentru căseni, adică ordonată și curată (pp. 19-25). Descrie femeilor feluri în care pot câștiga inimile soților lor pregătind mâncăruri gustoase și sănătoase (pp. 26-34). Demonstrează rostul cărților și al ziarelor bune, arată datorințele membrilor familiei unii față de alții (pp. 58-70). Concluzionează susținând că raiul pământesc este căsnicia liniștită, în care domnește seninătatea și evlavia: dacă acestea există în casă, atunci acolo va fi fericire atât pământească, cât și veșnică (pp. 71-95). Coordonatorul traducerii a fost profesorul Alexandru Lupeanu-Melin.

O ultimă (a șasea) traducere a societății de lectură este Sf. Alfons de Liguori, *Fie voia Ta... Conformare cu voința lui Dumnezeu*, traducere de dr. Septimiu Todoran, Ed. Soc. de Lectură „Inocențiu M. Clain” a teologilor din Blaj, Blaj, 1942, 47 p⁴⁹. Este a doua scriere a acestui sfânt abordată de teologii de la Blaj. Cartea este tradusă după originalul italian *Uniformità alla volontà di Dio*. Sfințenia este pentru toți: acesta este proiectul care animă viața și opera Sfântului Alfonso Maria de Liguori. Pentru a-l realiza, el iese din mănăstiri și din biserici, coboară pe străzi și se apropie de oameni, ajungând la ei prin cuvânt propovăduit, dar mai ales scris. În lucrările lui spirituale, regăsim caracteristicile peculiare prozei alfonsiene: simplă, directă, niciodată incoloră, înrădăcinată în realitate, în centrul acesteia stând farul luminos al credinței care

⁴⁹ Cartea a fost reeditată de pr. Lazăr Dogariu, Tip. Mediaprint, Târgu-Mureș, 1995, 48 p. și la Ed. Serafica, Roman, 2007.

ghidează pașii omului. După două secole, cărțile sale continuă să fie cerute și meditate, fiind hrană pentru creșterea vieții creștine și, în același timp, îndrumător pe drumul desăvârșirii. Au mai fost traduse alte scrieri ale acestui mare sfânt⁵⁰.

În concluzia acestui studiu, sintetizăm datele obținute în urma cercetării. Studenții teologi de la Blaj au identificat și au tradus în limba română șase dintre cele mai importante opere religioase din literatura catolică, occidentală. Motivațiile demersului lor sunt trei: edificarea spirituală a cititorilor români, oferindu-le acestora hrană sufletească de calitate; racordarea la patrimoniul catolic identitar universal, mai ales că nu au tradus autori răsăriteni; îmbogățirea literaturii bisericești, oferind tinerilor o alternativă la cărțile imorale, anticreștine sau apocrife precum *Visul Maicii Domnului* sau *Epistolia Domnului Hristos*⁵¹.

Observăm că procesul de traducere și publicare a fost coordonat de profesori sau duhovnici îndrumători ai teologilor, cei care au perceput nevoia unor traduceri, care au identificat operele țintă și cei care au avut competențele teologice și filologice necesare pentru traducere.

Destinatarii traducerilor sunt credincioșii (*Pregătirea la moarte; Tragedia Calvarului*), tinerii, preoții (*Epistole către unu preotu tineru; Mântuiește-ți sufletul! Predici pentru misiuni*) și familiile (*Vatra familială*). Temele lucrărilor traduse sunt viața preotului (*Epistole către unu preotu tineru*) și activitatea pastorală a acestuia (*Mântuiește-ți sufletul! Predici pentru misiuni*), pregătirea bună la moarte (*Pregătire la mórte*), meditații

⁵⁰ Cf. Anton Rus, *Pietate și devoțiuni. Viața spirituală în Biserica Greco-Catolică din România (1918-1948)*, capitolul: *Traduceri din literatura religioasă catolică*, în curs de apariție.

⁵¹ În *Precuvântarea traducătorilor* la prima ediție a cărții lui Alfons Maria de Liguori, *Pregătire la mórte, adecă considerațiuni asupra macsimelor eterne folositoare tuturor pentru meditare și preoților spre a predica*, traducere de Membrii societății de lectură „Inocențiu M. Clain”, Blașiu, Ed. Societății, Tip. Seminariului archidiecezanu, 1893, 438 p.; (ed. a II-a, 1913; ed. IV, Blaj, 1930, 492 p.) se specifică faptul că traducerea are rolul de a îmbogăți literatura bisericească, de a oferi tinerilor o alternativă la cărțile apocrife precum *Visul Maicii Domnului*; *Epistolia Domnului*, sau anticreștine și imorale.

asupra Patimii și Morții lui Hristos (*Tragedia Calvarului*), familia creștină (*Vatra familială*) și trăirea conform lui Dumnezeu (*Fie voia Ta... Conformare cu voința lui Dumnezeu*). Constatăm că, din cei cinci autori traduși, unul e german (Melcher), unul e italian (Alfonso de Liguori), unul e francez (Bolo), unul elvețian (Wetzel), iar unul italian sau elvețian (Toussaint); unul e episcop și sfânt (Sf. Alfonso Maria de Liguori), alți patru sunt preoți (Melcher; Bolo vicar general; Wetzel profesor și canonic; Toussaint, misionar). Limbile din care s-a tradus sunt germana (Melcher și Wetzel), italiana (Alfonso de Liguori), franceza (Bolo și Toussaint), aspect însă care nu este foarte clar. Anii de publicare sunt 1890 și 1892, 1893, 1899, 1906, 1909, 1942. Locul de publicare a traducerilor este Tipografia Seminarială din Blaj pentru cinci dintre acestea, Gherla și Sibiul pentru câte una singură. Mai observăm că, întrucât unele opere sunt specifice spiritualității apusene, multe dintre acestea nu au fost pur și simplu traduse, ci prelucrate sau adaptate sensibilității românești răsăritene. Traducătorii nu precizează întotdeauna din ce limbă și după care ediție au lucrat.

Considerăm că activitatea de traducere desfășurată de teologii de la Blaj a avut un impact spiritual și cultural de proporții geografice întinse și de durată. Exemplificăm prin constatarea că și astăzi în bibliotecile seminarelor teologice încă mai există exemplare ale traducerilor vechi sau reeditate utilizate încă, dar și în acelea personale ale multor studenți teologi și credincioși, care le utilizează, mai ales traducerile din Sfântul Alfonso Maria de Liguori care încă se tipăresc în diferite limbi de circulație internațională și în limba română. Traducerile acestea au influențat pozitiv formarea interioară și au nutrit pentru multă vreme spiritul religios al cititorilor. Astăzi societățile de lectură nu mai sunt la modă; există, însă, cenaclurile literare sau seratele literare care sunt într-o oarecare măsură continuatoarele fostelor societăți de lectură.

Tematica abordată aici incită la direcții de cercetări ulterioare. Beneficiind de studii⁵² despre această asociație a seminaristilor blăjeni, se va putea redacta o monografie a acesteia, în care să se analizeze comparația cu activitatea de traducere a altor asociații de lectură similare⁵³ etc. În final, centralizăm într-un tabel o analiză a situației demersului pe care l-am prezentat în studiul de față.

Nr. crt.	Autor / funcție / naționalitate	Titlu	Limba din care s-a făcut traducerea	Anul publicării traducerii	Locul publicării traducerii
1	Aloisiu Melcher, preot inspector școlar german	<i>Epistole către unu preotu tineru</i>	germană (?)	1890 + 1892	Blaj + Gherla
2	Alfonso Maria de Liguori, episcop sfânt italian	<i>Pregătire la mörte</i>	italiană (?)	1893	Blaj
3	Henry Bolo, preot vicar general francez	<i>Tragedia Calvarului</i>	franceză (?)	1899	Sibiu
4	I. P. Toussaint, preot misionar în Italia, Germania, Elveția	<i>Mântuiește-ți sufletul! Predici pentru misiuni</i>	franceză (?)	1906	Blaj
5	F. X. Wetzel, preot profesor elvețian	<i>Vatra familială</i>	germană	1909	Blaj
6	Alfons Maria de Liguori, episcop sfânt italian	<i>Fie voia Ta... Conformare cu voința lui Dumnezeu</i>	italiană	1942	Blaj

⁵² Statutele Societății de lectură a Teologilor d'în Seminariulu Archi-Diecesanu d'în Blasiu, în „Concordia. Jurnalul politicu litteraru”, Pesta, an. VI, nr. 34, 28 aprilie/ 10 mai, 1866, p. 154-155; Ioan Pleșa, Societatea de lectură „Inochentie Micu Clain” a studenților din Blaj. Schiță monografică, în „Apulum”, Muzeul Național al Unirii Alba Iulia, 1980, vol. 18, pp. 377-391; Eugenia Glodariu, Asociațiile culturale ale tineretului studios român din Monarhia Habsburgică: 1860-1918, Cluj-Napoca, Muzeul National de Istorie al Transilvaniei Cluj-Napoca, 1998; Nicolae Victor Fola, Școlile Blajului între anii 1850-1918, Evoluția instituțională și contribuția la dezvoltarea elitelor intelectuale românești, Ed. Ardealul, Târgu Mureș, 2008, pp. 77-82; Ioan Popa, Instrumentalizări politice ale școlii în sudul Transilvaniei: 1849-1018, teză de doctorat, Alba Iulia, 2011.

⁵³ Spre exemplu, Societatea de Lectură a teologilor uniți din Budapesta; Societatea „Alexi Șincai” a teologilor din Gherla; Asociația „Sf. Ioan Gură de Aur” a teologilor români din Oradea-Mare; Societatea de lectură „Andrei Șaguna” a teologilor și pedagogilor ortodocși de la Sibiu; Societatea de Lectură a teologilor români din Arad; Societatea de Lectură „Julia” a jumimii universitare din Cluj. Altele: <http://centenarulromaniei.ro/delegatii-de-drept-ai-romanilor-din-transilvania-adunarea-nationala-1-decembrie-1918-alba-iulia/>

National History and Church History: Interpenetration

SORIN VALER RUSSU¹

Rezumat: *Unirea națională și istoria Bisericii – întrepătrunderi.* Unirea de la 1918 este în mod cert tratată de istorici ca un eveniment politic central al istoriei națiunii române și al României ca stat de sine stătător. Biserica, atât cea Română Unită cu Roma, cât și cea Ortodoxă Română, au dat acestui eveniment și o conotație bisericească, afirmând și asumând fiecare dintre ele, propria contribuție prin implicarea activă și directă a unor ierarhi ai celor două Biserici surori din Transilvania. Conceptul unității religioase prin diversitate a națiunii române întregite s-a dovedit în final, falimentar.

Cuvinte cheie: Biserică, unire, întrepătrunderi, național, emancipare.

Undoubtedly, national and ecclesial history are two fundamental components of the general history of any nation. As a rule, historians treat the two subjects according to their interest or their specialization. This type of approach is natural in the context of sequential research, but possibly deficient in overall vision and interpretation.

The historical research initiated within this scientific approach is relevant in the sense of the above. The act of union of 1918, the case of our approach, is certainly treated by historians as a central political event of the history of the Romanian nation and of Romania as a state of its own. The Church, both the United Romanian with Rome and the Romanian Orthodox Church, gave this event also a church connotation,

¹ Centrul de Studii Greco-Catolice, Universitatea Babeș-Bolyai.

affirming and assuming each of them, their own contribution to the Union of 1918. By the direct and active contribution of some hierarchs of the two sister Churches from Transylvania, the Unification of 1918 is certified as a first step of religious unity through the diversity of the entire Romanian nation.

Unfortunately, although the desideratum of the political union was common, the two Churches consistently pursued their own interests: first, the Orthodox Church did not renounce the idea of the unity of the Romanian people within a single Romanian Church, clearly the Orthodox Church, the Second Church, the United Church, has ceased to assert its undeniable role in preserving and affirming the identity of Transylvanian Romanians through the spiritual bridge created with the cradle of the Latinity of our people, Rome.

Even though the course of the two Romanian church institutions in Transylvania was often marked by theological animosities, the idea of a united Romanian nation within the borders of a single Romanian state dominated the main line of the national struggle. Subsequent to the Union of 1918, each Romanian Church resumed its actions, targeting its own political, historical, cultural and material interests.

We consider that the years preceding the Union of 1918 were a standard model of national struggle, replicable in other geopolitical areas confronted with similar situations. Decision-makers, politicians and religious leaders of different, sometimes radical, orientations unite in a joint effort to achieve a major goal, above all party interests. The fulfillment of the proposed objective represents the peak of such a model and is immediately followed by the repositioning of the political and religious actors in the initial form of the action.

The Union of 1918 has again demonstrated the solidarity of the Romanian people; the territorial and political union was eclipsed by the unity of consciousness and meaning, the spiritual factor and real patriotism being the effective, necessary and obligatory levers in such an act.

The Involvement of the United Romanian Church in the Union Act. Details.

The Church, as a divine institution, regardless of its confession, is represented by the bishop. Even though the hierarchical order records the functions of Archbishop, Metropolitan, Major Archbishop and Patriarch, ecclesiastical authority is conferred by the episcopate. This clarification is necessary to identify the real role of the Church in the Unification of 1918, by emphasizing the role played by bishops within the Union. As a principle, the involvement of the bishop in an approach, regardless of his nature, implicitly involves the Church he represents.

Although this study only deals with the involvement of the Romanian Church United with Rome in the Union Act of 1918, the active role played by the Orthodox Church through its bishops Miron Cristea and Ioan I. Papp has to be remembered.

The Union of 1 December 1918 was not a spontaneous act, but it was the peak of a long process, influenced by conjunctural factors. From this point of view, neither the involvement of the United Romanian Church was a spontaneous, individual or isolated act, but was the natural course of a permanent approach. Over the years, its actions have positioned it as the main defender of the rights of all Transylvanian Romanians, regardless of their political and religious affiliation, constantly keeping and affirming the values of Romanian identity.

With the formation of the Romanian National Council in Blaj, the involvement of the United Romanian Church in the preparation of the Union Act became more and more visible, especially due to the *Unirea* newspaper, transformed into a newspaper organ of the council. Although most of the archives of the Blaj Metropolitan Church were destroyed by the Communist regime, a number of relevant documents on the subject were preserved in the form of communiqués or articles published in the newspaper.

The first article, entitled *Redactional*, contains precious technical information that prefigures the open position of the United Church towards the union's desideratum:

"All the connoisseurs joined together to write the newspaper according to the requirements of the great days of change that we are going through": it should be noted here that the editorial staff was mostly composed of united priests, professors at the Faculty of Theology or high schools owned by the Church and personalities with deep involvement in the life of the Church. According to the canons of the Church, the hierarchs of the United Church supervised any extra-church activity, thus implicitly involving the members of the new editorial in the preparation of the Union:

- "The typography will still bring any sacrifice so that the newspaper may appear daily, even in only two pages": in this case, the Church's consent was needed, knowing that the typography of the Theological Seminary belonged to United Metropolitan Church.
- "Our priests and intellectuals from the villages are asked to command more numbers at once to distribute the people to the villages": Certainly, the Church has agreed, at least tacitly, that the united priests should be involved at this level in the preparation of the Union.

We are witnessing a first step, visibly shy, in the explicit position of the United Church in the preparation of the union act, primarily due to the relationship between the Church and the Crown. We can observe, during the research, an ascending evolution of the Church's involvement, in line with the evolution of the events preceding the Union.

A first story in the territory is published in the article *Diciosânmartinul dressed in celebration clothes* signed by Professor Borza, a

relevant article for Church involvement, through the participation of the priests as honorary guests, the assembly being chaired by the united protopope Laurențiu Pascu. The following numbers of the Unirea newspaper will be more and more frequently recorded, within heading *Village Organization*, such meetings, chaired by united priests and archpriests, most of them becoming presidents of the National Communal Councils and National Guards of the locality.

Thus, we find out from the report of the canonical united Izidor Marcu, published in propaganda number 3, that "they searched the village of Magina where the counsel and national guard had already been constituted by the priest Candin Suciu", "in Cacova they organized counsel and guard, taking oath submission. The president of the council is priest Traian Rațiu", "in Poiana Aiud the national council was constituted under the presidency of the graduate theologian Gavril Filimon", "in Ponor, the counsel and guard organized by the priest Vasile Bocșa operates regularly", "they have organized the national counsel and the guard in the scattered commune 40 km, Râmete. The president is the priest Petru Buta".

We will mention here two incidents reported by the same report: the first, refers to the criminal action of a Romanian who burned 15 households for personal reasons; was captured and judged by the people, being sentenced to death and executed by the shooting of guards, the second, the vandalization of the communal house by a group of five Romanians who burned the documents and stole doors, windows, furniture, various objects; they were captured and condemned by the people for the return of stolen goods and the payment of damages caused to personal property. These actions were not singular, being recorded alongside the atrocities of the Hungarian gendarmes committed against the Romanians, who, unfortunately, in some cases, joined the Hungarians.

A new important step in the involvement of the United Church is recorded in the article "The Romanian National Council in the Alba-inferior county". The list of the C.N.R. from the Alba-inferior county and that of the Executive Committee.

We need to make a brief analysis here: Of the 62 members of the council, over 90% were priests, deacons or Greek-Catholic canonists. Moreover, the president of the council was elected Vasile Suci, future bishop and metropolitan, three vice-presidents of which Alexandru Nicolescu would become archbishop and metropolitan, three notaries of which Alexander Rusu future bishop and metropolitan. Certainly, the organizational skills and intellectual capacity demonstrated in the pre- and post-union era were solid arguments in subsequent decisions on their sanctification in the episcopate.

Three important events are reported in propaganda number 5 on November 17th, 1918. Without the proper titles, the first article records the Lugoj National Assembly, under the presidency of Bishop Valeriu Traian Frențiu, in order to form the CNN, Lugoj. The second article published the circular decree of the Bishop of Caransebeș, Elie Miron Cristea, on the introduction of new formulations of chanting in the Holy Mass, as follows: In the Great Litany, the text "For our high national authority and for the great counsel of the Romanian nation – let us pray to God". "At the reading of the Holy Gospel, after reading the Holy Gospel, the text" We still pray for our high sovereignty and for the great counsel of the Romanian nation, for the salvation and forgiveness of their sins, and for the Lord God to I hope and help them in all their things for the good of the country. "At the outpouring of the Holy Gifts, after the bishop's remembrance, the text"; Our supreme national rule and the great counsel of the Romanian nation – "the Lord God to mention them in His Kingdom".

Regarding these changes introduced in the Order of the Holy Liturgy, it should be mentioned that the decision of Bishop Cristea did

not have a legal church foundation, and the approval of the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church for such an approach was necessary. It is possible that the rapid sequence of events and the impossibility of meeting the Synod in real time would be an argument in favor of the Orthodox Church to violate their own church canons. It is also possible, however, that Bishop Cristea, out of a zeal, should pre-sentence the decision of the Council, interpreting it as typical Byzantine servility.

The third article informs the readers of the *Unirea* newspaper about the solemn deposition of the oath of all the members of the Romanian National Council in Blaj, of all the meetings and the corporations in the locality, on Sunday, after the divine service in the Blaj Cathedral. Practically, the United Church coordinated its activities and acted as a tutelage for the Council. As a natural continuation of the aforementioned informative article, *Unirea* publishes in its propaganda number 6 the ceremony of taking the oath, titled "*The Oath of the Blăjeni.*"

Two aspects call attention. First, the introduction of new Christian formulations, according to Bishop Cristea's book in Caransebeș. The text of the tales is the same, the typical of their utterance is identical, different and further is the introduction of the litany "on our Heroes everywhere, whose blood we have earned to achieve greatness the greatness of these days, the Lord God to remind them of His kingdom." We also notice the intersection of the first stump of the *Awake, Romanian!* taught by the choir of the cathedral after the gift of the Gift. Again, a brief analysis is required to avoid being accused of subjectivism. Both Churches, Orthodox and United, decided each one of them to introduce some ecclesiastics aimed primarily at replacing the remembrance of the old administration, through the representatives of the Crown, with the new administration represented by the Romanian National Council.

The major difference between the actions of the two Churches with regard to the changes made to the ordinance of the Holy Mass is

the definitive or provisional character of these churches, and the different canons of the Church, depending on the situation. Thus, according to the canons, the circular is permanent and applies throughout the territory of the ward where it was issued unless the text expressly provides otherwise. Being a law documentary, Bishop Cristea needed the approval of the Synod before publication. For the United Church, the change of order was possible without the approval of the Synod, being provisional, occasionally without the obligation to apply it in the territory.

The second aspect concerns the text of the oath in itself, a real plea for the idea of national unity, of personal commitment of each Romanian, a text preserved today due to its publication in the newspaper Unirea. We're writing the text: "I am to the Almighty God, for in all things I will be with faith and submission to the Romanian National Council in Hungary and Transylvania, which is the supreme fornication of the Romanian nation in Hungary and Transylvania. I know the duties that today's historical times require, that in all manifestations of my life I will be faithful to the Romanian unitary nation, and will not raise my hand over my brethren, live on any kind of political territory."

A new report on the situation of the organization of national councils and guards in the Apuseni Mountains region is signed by Alexandru Nicolescu and published in the propaganda number 10 under the title "From the Apuseni Mountains". The path of organizing the canonical father Dr. Alexandru Nicolescu. To avoid any confusion, I mention that the article is signed by Alexandru Lupeanu-Melin. In all the localities concerned, the priests were decisively involved and had an active role in the organizational process, identifying themselves as indispensable elements in the preparation of the Union. Basically, we can say that all the national councils in the countryside were composed of either a president or a mere member, at least one united priest. For

example: in Chişfaluu-priest I.Totoianu, in Zlatna-protopopul Iacob Domşa, Abrud-priest Piso and the archpriest Popovici, Bucium Poieni-priest Tomuş, in Câmpeni-priest Iosif Arieşan, in Bistra-priest Marcu.

An apparently banal announcement is published in the Information section: "The theologians of the Greek-Catholic seminary in Blaj are recruited as soon as possible to attend the Seminar." The announcement is signed by metropolitan vicar Vasile Suciuc.

Originally, I did not give this ad any importance, but the announcement date, November 24th, Sunday, made me come back to it. Several questions arose, the answer of which could bring to light a remarkable fact, the direct involvement of seminarians in the preparation of the Union.

Therefore:

- why were the seminarians at home?;
- why were they called on a Sunday and especially, why through the newspaper?
- why did a seemingly banal announcement appear and did not have an internal circular of the Seminar published?
- why is the announcement signed by the Metropolitan Vicar, Vasile Suciuc, and not by the Rector of the Seminary?

We will demonstrate through the answers to these questions that the entire activity of the United Church in the service of national unity was coordinated and sustained at the highest hierarchical level.

Never in the history of the Theological Seminary in Blaj, November 24th appears during the student holidays. We can assume that it is a general charter, a practice often used in the occasion of internal festivities or internal events of the Church. In this case, however, the rector did not have the decision-making power over the students' program, the only competent authority being the bishopric, respectively the bishop or the person delegated by him.

We note that the announcement is signed by Metropolitan vicar Vasile Suciu, which gives the ad the executive value of an internal circular of the Church. A circular of the Rector of the Seminar, usually published on the front page, would have attracted the attention of readers, instead, a trivial announcement was more easily overlooked. Posting the ad on Sunday is not accidental; the people frequented the Sunday service, and after that the priest read for the faithful the significant articles of the *Unirea* newspaper. Surely the announcement was included in this Sunday reading, theology students being informed of this.

The cut of the Church entitles us to make the following statements that complete the picture of the event itself:

- Certainly, the vicar went to the Seminary's premises to dispose of the general agreement of the students, with the well-established purpose of helping parish priests in the organization of the National Communal Councils, possibly having the recollection of students through the *Unirea* newspaper;
- the reason for recalling students may be associated with the choice of students delegated to the Grand National Assembly in Alba-Iulia, but also with their involvement in various local actions of the Romanian National Council in Blaj. Regarding this, I mention Father Rector Nicolae Lupea's statement that would have seen or held a picture of the group of theological students participating in the Assembly on 1st December, 1918.

The adherence of the Romanian bishops to the Romanian National Council is published under this title in the 13th propaganda of the Union, in the form of a joint statement signed by the Orthodox bishops Ioan I. Papp of Arad, Elie Miron Cristea of Caransebeș and the Greek Catholic bishop Demetriu Radu of Oradea, Valeriu Traian Frentiu of Lugoj and Iuliu Hossu of Gherla. The adhesion is signed on the occasion of the Feast of the Archangels Michael and Gabriel on 21st November, 1918. Besides this document, the circular of Bishop Valeriu

Traian Frențiu was published on November 23rd, 1918, which establishes, in the seven points, the conduct and the attitude of priests and believers in the days of the Great Assembly in Alba-Iulia.

A similar discourse, through the mobilizing message sent to the priests and believers in the Gherla diocese, is that of Bishop Iuliu Hossu, on the occasion of reading the pastoral for the day of St. Demetrius.

Only two articles remind us of the issue of *Unirea* that appeared on December 1st, 1918. The first, Circular to the venerated clergy of the Archdiocese, Greek-Catholic Romanians of Alba-Iulia and Făgăraș, presents the partial content of the Circular of the Vicar Captain Vasile Suciu, in fact an analysis of the new state created by the Union, of the role of the United Church and its faithful ones in the whole Romania. The second article, entitled "The Blajenii Delegates at the National Assembly", can be found under the heading "Information" and contains the list of all delegates from Băieni at the Great Assembly in Alba Iulia.

Following the Union Act of December 1st, 1918, the *Unirea* newspaper, 19-20 propaganda issues, presents a comprehensive report of the events in Alba-Iulia. The report is written by Ioan Coltor and published under the title Alba-Iulia Assembly. We recall, from this article, the arrival of the United Church delegation "Saturday, by train from Teiuș arrived P.S. their bishops dr. Dimitrie Radu, dr. Iuliu Hossu, the vicar of Suciu Vasile Suciu and members of the head of the Băile, Oradean and Gherlene. The same train arrived with their mixed choir and the crowd of intellectuals from Blaj and the surrounding towns "and the election of Bishop Dimitrie Radu together with Orthodox Bishop Ioan I. Papp and Gheorghe Pop de Băsești as presidents of the National Assembly.

Surprisingly, the report does not relate to the reading of the Union's proclamation by Bishop Iuliu Hossu. This is also the last issue of the *Unirea* with explicit accounts of the Church's participation, through its most prominent representatives, to the joint effort to prepare and conduct the Great Union in 1918.

Românii greco-catolici în presa orădeană (1918)

DR. SILVIU SANA¹

Abstract: *Romanian Greek-Catholics in the newspapers from Oradea (1918).* This study focuses on the presence of Romanians Greek-Catholic in the local press from Oradea in the 1918. The Hungarian newspapers "Nagyvaradi Naplo" and „Nagyvarad” reported in detail, moments of the daily life from Oradea and Bihor County, and also about the Greek-Catholic Church and her members. If in the first part of the 1918 there were just a few reference (Bishop Radu audience at the King, the fire from the Beiuș forests), in the second half of this year, when the political situation from the Austro-Hungarian Monarchy become instable, and the secession of the Romanians from Transylvania and Hungaria begun, the Hungarian newspapers shows the political implication of the Romanians in organizing the great National Assembly from Alba Iulia. We find here some important reference about Greek-Catholic persons who were involved in the preparation of the secession. This paper want to show their role in the Romanian national movement, as was evidenced by the Hungarian language press from Oradea.

Keywords: Romanians, Greek-Catholics, Oradea, Hungarians, newspapers, „Nagyvarad”, „Nagyvaradi Naplo”, Great Union from 1918.

Cuvinte cheie: români, greco-catolici, Oradea, maghiari, ziare, „Nagyvarad”, „Nagyvaradi Naplo”, Marea Unire din 1918.

Colecțiile speciale ale Bibliotecii Județene „Gheorghe Șincai” din Oradea, păstrează un număr impresionant de ziare, reviste și periodice

¹ Bibliotecar, Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai” Bihor, sana.silvu@gmail.com

din perioada anilor 1800-1952. Între exemplarele acestui fond imens de tipărituri periodice, un număr de circa 90 de titluri aparțin publicațiilor apărute în județul Bihor, atât în limba maghiară cât și în limba română. Între periodicele bihorene, o colecție aparte este cea a ziarelor „Nagyvárad” și „Nagyváradi Napló”. Periodicul „Nagyvárad” a apărut între anii 1870-1921, 1923-1934, 1940-1943, el fiind un cotidian cu informații sociale, comerciale și economice. Celălalt periodic, „Nagyváradi Napló” era un cotidian cu informații din sfera politicului.

Fiind o prezență destul de vie în peisajul orădean și bihorean, Biserica greco-catolică românească a apărut în diferite articole din aceste ziare, semn că instituțiile școlare și bisericești ale acesteia, prezenta și atunci, ca și astăzi, interesul jurnaliștilor care căutau să informeze lumea despre oameni, fapte și evenimente din sfera religioasă a Bihorului.

Pentru anul 1918, presa locală maghiară era deja orientată de câțiva ani buni spre informații politice și sociale privind „Marele Război”, dar nu au scăpat din vedere nici comunitatea românească greco-catolică din Oradea și județul Bihor. Astfel, chiar dacă sunt puține articole, ele surprind atât relațiile Bisericii cu autoritatea politică cât și implicarea în chestiuni umanitare. De asemenea, senzaționalul era și atunci la „modă” astfel că jurnaliștii nu au scăpat din vedere incidentele sau chestiunile care au atras repercusiuni față de comunitatea greco-catolică.

Un subiect gazetăresc a fost incendiul din pădurea Finișului, întâmplat în primăvara anului 1918, focul fiind pus intenționat². Atunci au ars sute de hectare de pădure din apropierea Beiușului, fumul văzându-se de la mare depărtare³.

² Focul ar fi pornit de la grajdurile unor familii de evrei din Finiș care au dat foc intenționat pentru a primi despăgubiri de la firma de asigurări. Numai că incendiul a devenit incontrollabil și s-a extins și la pădurea din apropiere. Relatarea ne-a fost făcută de profesorul dr. Blaga Mihoc, care auzise când era copil această întâmplare de la alte persoane din zona Beiușului (11 septembrie 2018).

³ „Felgyújtották a varádi görög-katholikus püspökség belényesi erdejét / Au dat foc pădurii Episcopiei Greco-Catolice de Oradea” în *Nagyváradi Napló* nr. 83/11 aprilie 1918, p.4.

În aceeași primăvară, ziarul local anunța vizita privată făcută de Episcopul de Gherla, dr. Iuliu Hossu, la Oradea⁴.

Un alt subiect gazetăresc a fost audiența Episcopului Demetriu Radu la Împărat, eveniment întâmplat tot în primăvara anului 1918. Fiind o chestiune vitală, Episcopul Radu, după un scurt sinod la Blaj, a cerut audiență la Împărat cu scopul de a apăra interesele Bisericii, lezate de ministrul de culte Appony Albert (1846-1933) prin legea XX din 1848⁵. Monarhul s-a învoit că va sprijini întotdeauna biserica greco-catolică⁶, ulterior documentul fiind înmânat ministrului de culte, Albert Appony⁷. Articolul din ziarul „Nagyvárad Napló” este tendențios pentru că la final vorbește de faptul că monarhul va sprijini biserica greco-catolică maghiară, în realitate fiind vorba de biserica greco-catolică românească.

În luna septembrie 1918, la cererea autorităților locale din Oradea, Episcopul Demetriu Radu a răspuns pozitiv unei acțiuni umanitare, cea legată de ridicarea unei aripi noi pentru femei, la sanatoriul bolilor de plămâni din Oradea. În această acțiune ierarhul a ajutat spitalul cu lemnul necesar pentru construcția acoperișului⁸.

Tot în luna septembrie a anului 1918, un articol din „Nagyvárad Napló” menționa că „datorită izbucnirii unei epidemii de gripă spaniolă, autoritățile locale au cerut Episcopiei să nu deschidă școlile, Seminarul greco-catolic fiind una dintre instituțiile care avea cei mai mulți bolnavi”⁹.

⁴ *Nagyvárad* 30 aprilie 1918, p.3.

⁵ „Radu püspök audienciát kér a kiralytol / Episcopul Radu cere audiență la Rege” în *Nagyvárad Napló* nr. 56/8 martie 1918, p. 5.

⁶ „Radu püspök a király előtt / Episcopul Radu în fața Regelui” în *Nagyvárad Napló* nr. 58/10 martie 1918, p.5.

⁷ *Nagyvárad Napló* nr. 75/31 martie 1918, p. 10.

⁸ „Megkezdek a tudoszanatorium női osztalyának építését / Încep lucrările de construcție la aripa pentru femei a sanatoriului de boli de plămâni” în *Nagyvárad Naplo* nr. 200/14 septembrie 1918, p. 2.

⁹ „Bezárták a várad iskolákat / Au închis școlile din Oradea” în *Nagyvárad Naplo* nr.213/29 septembrie 1918, p. 5.

Un subiect gazetăresc de actualitate și care a stârnit un interes major în rândul jurnaliștilor maghiari orădeni a fost coalizarea românilor greco-catolici și ortodocși în privința dreptului la autodeterminare a românilor din Transilvania și Ungaria. Publicația locală „Szabadság” a adus un frumos elogiu întâlnirii politicienilor români din 12 octombrie 1918 în casa avocatului dr. Aurel Lazăr¹⁰. Însă după declarația lui Alexandru Vaida-Voevod din parlamentul de la Budapesta, articolele ziarelor orădene cu privire la greco-catolici se focusează mai mult pe chestiunea implicării politice a românilor.

Un articol din ziarul orădean „Nagyvárad” din 16 noiembrie 1918 avea ca titlu „Românii vor să se rupă de țară [de Ungaria n.n.]”, aici menționându-se și ceea ce declarase Vasile Goldiș unui ziar arădean, anume că „Transilvania se rupe de Ungaria. În Transilvania românii sunt majoritari și acest teritoriu nu poate aparține decât României..., dar nu numai Transilvania, ci toate acele teritorii locuite în majoritate de români”¹¹. În privința Oradiei, odată ce înaintarea Armatei Române era evidentă, lumea maghiară a început să se precipite în oraș. Ziarele locale scriau despre: „Românii înaintează spre Târgu Mureș?” „De ce vin armatele românești?” „Cucerirea Oradiei”¹², „Patru săptămâni până la cucerire”¹³.

La data de 5 noiembrie 1918, ziarul local „Nagyvárad” făcea publică declarația Consiliului Național Român din Bihor, doi dintre membri fiind greco-catolicii dr. Iacob Radu și dr. Coriolan Pop¹⁴. Articolul, redactat în limba maghiară, menționa că declarația era dată în limba română, adresându-se românilor din Oradea și comitatul Bihor. În aceasta se specifica că războiul mondial a consfințit organizarea

¹⁰ Szabadság 213/15 octombrie, 1918, p. 2.

¹¹ „A románok el akarnak szakadni az országtól / Românii vor să se rupă de țară” în Nagyvárad nr.258/16 noiembrie 1918, p. 3.

¹² Nagyvárad nr. 267/27 noiembrie 1918, p.2.

¹³ Nagyvárad nr. 268/28 noiembrie 1918, p.1.

¹⁴ „A nagyváradai román Nemzeti Tanács kiáltványa / Comunicatul Consiliului Național Român” în Nagyvárad nr.248/5 noiembrie 1918, p. 4.

tuturor popoarelor pe baza dreptului natural, și în acest sens, pentru apărarea intereselor proprii, românii din Bihor s-au organizat în Consiliul Național Român. Pentru menținerea ordinii publice se vor organiza gărzi naționale, populația civilă trebuind să de-a ascultare acestora. Se mai cerea populației românești ca să se țină departe de agitații publice. Se specifica că, sunt dușmani ai poporului român, toți aceia care vatamă viața și avutul cetățenilor. Semnatarii actului erau Dr. Roman Ciorogariu, Dr. Aurel Lazăr, Dr. Iacob Radu, Dr. Coriolan Pop, Dr. Nicolae Zigre, Dr. Sever Ardeleanu¹⁵.

Implicarea elitei greco-catolice (preoți și laici) a fost activă și în privința organizării Gărzilor Naționale Românești, create cu scopul de a păstra – alături de Gărzile Naționale Maghiare – ordinea și liniștea publică în comitat. Astfel, la finele lunii noiembrie 1918, ziarul „Nagyvárad” menționa că în comandamentul Gărzilor Naționale Românești a intrat și preotul profesor Augustin Maghiar în calitate de îndrumător spiritual¹⁶.

Un alt articol din „Nagyvárad” menționa implicarea Episcopului Radu în chestiunea salarizării preoților, în contextul crizei politice din toamna anului 1918. Astfel, Episcopul Demetriu Radu a participat, în luna noiembrie 1918, la Budapesta, alături de alți prelați greco-catolici și ortodocși, ruteni și sârbi, la o întâlnire cu un reprezentant al Guvernului în chestiunea salariilor preoților¹⁷. Tot în această chestiune, probabil ca urmare a tratativelor purtate în luna noiembrie, s-a anunțat în ziarul local că preoții români vor primi „Congrua”, deși zvonul care circula, era acela că guvernul nu va mai acorda salarii preoților români din

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ „Hogy szervezik a román nemzeti gárdát ? / Cum se organizează Gărzile naționale române” în *Nagyvárad* nr. 269/29 noiembrie 1918, p.1.

¹⁷ Articolul menționează data de 28 noiembrie 1918, Budapesta, dată la care Episcopul Demetriu Radu era încă în Oradea. Totodată, autorul articolului nu pomenește de românii greco-catolici ci doar de sârbi și ruteni, menționându-i doar pe greco-catolicii maghiari (în text), lucru ce arată o eludare a adevărului în privința românilor greco-catolici („A görög, szerb, rutén papság fizetésrendezése / Chestiunea salarizării preoților greci, sârbi și ruteni” în *Nagyvárad* nr. 268/29 noiembrie 1918, p. 4).

zonele intrate sub control românesc. Același articol menționa că guvernul maghiar va plăti preoților români salariile, nedorind să-i pedepsească pentru evenimentele politice¹⁸.

Ziarul „Nagyvárad” din data 27 noiembrie 1918 menționa și delegații bihoreni desemnați pentru a participa la Marea Adunare Națională din Alba Iulia. Din partea Episcopiei și a instituțiilor ecleziastice subordonate au fost menționați Episcopul dr. Demetriu Radu, dr. Iacob Radu (din partea Capitlului), dr. Gheorghe Miculaș (din partea Seminarului), dr. Petru Tămâian (din partea Preparandiei) și dr. Grigorie Pop (din partea Cancelariei episcopale)¹⁹.

Organizarea plecării spre Alba Iulia a constituit un alt subiect asupra căreia gazetarii orădeni sau aplecat cu multă acribie. Astfel, În 28 noiembrie 1918, delegația, având în frunte pe Episcopul Dr. Demetriu Radu și Dr. Aurel Lazăr a plecat cu trenul spre Alba Iulia²⁰. O altă mare delegație, condusă de greco-catolicul dr. Vasile Chirvaiu a plecat spre Alba Iulia în fruntea a circa 200 de persoane în data de 30 noiembrie²¹.

Ziarul local orădean „Nagyvárad” din 3 decembrie 1918 menționa următoarele despre cuvântarea Episcopului Radu de la Alba Iulia: „Episcopul greco-catolic de Oradea, Dr. Demetriu Radu a mulțumit membrilor Comitetului Național pentru munca depusă încă din anul 1910, făcute în interesul libertății neamului românesc”²².

După 1 decembrie 1918, relațiile canonice cu Nunțiatura Apostolică de la Budapesta s-au modificat, o știre din ziarul local

¹⁸ „A román papok megkapjak a congruat / Preoții români vor primi congrua” în *Nagyvárad* nr. 274/5 decembrie 1918, p. 5.

¹⁹ „A gyulafehérvári nemzetgyűlés váradi tagjai / Membri orădeni ai Adunării Naționale de la Alba Iulia” în *Nagyvárad* nr. 267/27 noiembrie 1918, p. 3.

²⁰ Ziarul local bihorean îl menționa nominal doar pe dr. Aurel Lazăr ca lider al delegației (A se vedea „Biharmegyei románok gyulafehérvári nemzetgyűlésre kulönvonatot kértek / Românii bihoreni au cerut tren special pentru Adunarea Națională de la Alba Iulia” în *Nagyvárad* nr. 263/28 noiembrie 1918, p. 3).

²¹ *Nagyvárad* nr. 265/30 noiembrie 1918, p. 6.

²² A se vedea întreg articolul „A gyulafehérvári nemzetgyűlés határozata / Hotărârea adunării naționale din Alba Iulia” în *Nagyvárad* nr. 272/3 decembrie 1918, p.1. Tot aici se menționa că textul rezoluției privind Unirea cu România a fost citită de Vasile Goldiș.

„Nagyvárad”, din 10 decembrie 1918, anunța cum că românii greco-catolici vor avea un alt prelat/ambasador al Sfântului Scaun²³.

La 10 decembrie 1918, în ziarul „Nagyvárad” se anunța că Episcopul Demetriu Radu a reintrodus limba română în liceul de băieți din Beiuș²⁴. Autorul specifica faptul că acesta, anume „gimnaziul superior”, a fost întemeiat în 1829 (greșit, corect la 1828) de către Episcopul Samuil Vulcan care, încă de la înființare până în anii 50 ai veacului XIX a avut ca limbă de predare latina, după care, până în anul 1888 s-a predat în limba română. În acel an, cu ocazia unei vizite pastorale a Episcopului romano-catolic Laurențiu Schlauch, un elev a dat jos de pe clădirea liceului steagul maghiar, fapt care a stârnit reacția autorităților, care la finalul anchetei au impus ca limba de predare la ciclul liceal să fie limba maghiară. Așa a decurs predarea materiilor în gimnaziul beiușan timp de trei decenii, până în acel an, când Episcopul Demetriu Radu a decis ca limba română să fie limba de predare în toate clasele. Articolul conținea și dispoziția Episcopului dată în limba maghiară²⁵.

O știre din ziarul local orădean „Nagyvárad” menționa că vicarul greco-catolic de la Carei, Romul Marchiș, la 13 decembrie 1918, a anunțat autoritățile locale din Satu Mare că românii vor cuceri cele douăzeci și șase de comitate, între care și Sătmarul cu orașele Satu Mare și Carei. Acesta dădea asigurări autorităților ca să rămână pe loc și să colaboreze, fiecare instituție urmând să fie asistată de către un delegat român. Se menționa că după părerea membrilor sătmăreni din Consiliul Național Român, comitatul Satu Mare va fi cucerit de armata română în circa 2-3 săptămâni²⁶.

²³ *Nagyvárad* nr. 278/10 decembrie 1918, p. 5.

²⁴ *Nagyvárad* nr. 278/ 10 decembrie 1918, p. 2.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ „Szatmármegye román megszállása / Cucerirea comitatului Satu Mare de către români” în *Nagyvárad* nr. 282/14 decembrie 1918, p. 1.

Concluzie

Referințele din presa maghiară a anului 1918 dedicate românilor greco-catolici, ne arată că aceștia au fost „actori” ai momentelor politice și sociale, implicați în mod activ, atât în chestiunile bisericesti, cât și în cele sociale și politice. Informațiile obținute din aceste periodice reflectă pe de o parte, formația profesională a gazetarilor – dornici de a oferi informații „inedite” publicului, multe din acestea tendențioase și spuse pe jumătate –, iar pe de alta, o imagine exterioară din partea „adversarilor” marelui act al Unirii. Totuși, ei sunt surprinși în presa vremii, alături de ortodocși, ca fiind organizatori și actanți principali ai evenimentelor din jurul datei de 1 decembrie 1918, când, prin ierarhul lor, Demetriu Radu și alți reprezentanți, au votat pentru Unirea cu România.

Variantele românești ale snoavei despre femeia necredincioasă și unitatea culturală în diversitate

DANIELA SOREA¹

Abstract: *Romanian versions of the anecdote about the unfaithful woman and the cultural unity in diversity.* Ion Mușlea, an important Romanian ethnologist, identified 43 versions of an anecdote about an unfaithful woman on the territory of Romania in the interwar period. Mușlea compared these versions with those collected by Estonian professor Walter Anderson in the European space and claimed that the Romanian versions are the result of a cultural diffusion process. Gh. Cernea is a Romanian ethnographer who researched the areas of Rupea and Ardeal in southeastern Transylvania after the Second World War. In the Cernea collection, there is another version of the anecdote which has been transformed into a folk play. The context of this version's elaboration supports the diffusionist perspective regarding the presence of the anecdote about the unfaithful woman on the territory of Romania. However, Mușlea's view of its spread from Poland or Ukraine is not the only sustainable one.

Keywords: cultural diffusionism, European culture, folk culture, anecdote, unfaithful woman.

Cuvinte cheie: difuzionism cultural, cultură europeană, cultură populară, snoavă, femeia necredincioasă.

Introducere

„Uniți în diversitate” este mottoul Uniunii Europene². Folclorul european, cu mulțimea de variațiuni ale unor teme comune cu circulație

¹ Universitatea Transilvania din Brașov, sorea.daniela@unitbv.ro

² https://europa.eu/european-union/about-eu/symbols/motto_ro

continentală, îi dă greutate. Mottoul nu este simplu deziderat, el este, cel puțin în privința culturii populare, descriptor de realitate. Prezentul studiu probează acest fapt cu ajutorul unei snoave din colecția Fraților Grimm, a cărei răspândire a făcut obiectul unor cercetări extinse în perioada interbelică.

Folcloristul Ion Mușlea

Ion Mușlea (1899- 1966) este un folclorist ardelean născut în Rodbavul Făgărașului și licențiat al Facultății de Litere din Cluj (1922). Și-a continuat studiile (1923-1925) la Școala românească de la Paris (*École roumaine de Fontenay-aux-Roses*). Înființată în 1922 prin decret regal și condusă de Nicolae Iorga, aceasta era gândită să asigure desăvârșirea pregătirii academice pentru cei mai buni absolvenți ai facultăților umaniste din România.

Întors în țară, Mușlea a obținut titlul de doctor în etnografie și folclor în 1927 la Universitatea din Cluj, cu teza *Obiceiul junilor brașoveni*. Cu sprijinul academicianului Sextil Pușcariu³, a organizat și a condus Arhiva de Folclor a Academiei Române (1930- 1948), editând cele șapte volume ale *Anuarului* acesteia. A fost bibliotecar și director al Bibliotecii Universitare din Cluj (1936-1947) și colaborator al Muzeului Etnografic al Ardealului. A fost ales membru corespondent al Academiei Române în 1947.

După instaurarea comunismului în România a lucrat ca cercetător (mai târziu șef de secție) la Institutul de Lingvistică și Istorie Literară din Cluj, care a înglobat Arhiva de Folclor. A elaborat o mulțime de monografii și studii etnografice, unele dintre acestea, ca prelucrarea chestionarelor Hașdeu și lucrarea despre icoanele pe sticlă din Transilvania (*Icoanele pe sticlă și xilogravurile țăranilor români din Transilvania*, 1994) fiind publicate post-mortem.

³ C. TIMOCE-MOCANU: *Sextil Pușcariu și Ion Mușlea în corespondență*, 2015, <http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A13550/pdf>, accesat la 03.10.2018.

Sursa interesului lui Mușlea pentru snoava despre femeia necredincioasă

Walter Anderson, profesor la Universitatea din Tartu-Dorpat, Estonia, a publicat în 1931 lucrarea intitulată *Der Schwank vom alten Hildebrand. Eine vergleichende Studie*, o analiză comparativă a variantelor disponibile ale snoavei *De alte Hildebrand* din colecția Grimm în Europa. În formularea lui Anderson, snoava este rezumată astfel:

„O femeie necredincioasă se preface bolnavă și-și trimite bărbatul departe, ca să-i aducă un anumit leac. Bărbatul se întâlnește cu un om, care-l aduce acasă într-un coș mare (uneori într-un sac sau într-un snop de paie). În timpul acesta, nevasta a invitat la ea pe ibovnic. Omul cu coșul e lăsat în casă și ia parte la petrecerea ibovnicilor. La sfârșit se cântă strofe: întâi femeia, apoi ibovnicul, în sfârșit oaspetele; uneori cântă și bărbatul din coș. La urmă acesta iese din coșul său și totul se termină cu o scenă de păruială”.⁴

În mai mult de jumătate dintre variante (aproape 60%), amantul femeii este preotul. Anderson considera că originea snoavei este în Franța sec. XV și că de acolo aceasta s-a răspândit deopotrivă spre spanioli și italieni și spre olandezi, germani și slavi.

Anderson și-a rugat potențialii cititori să semnaleze prezența în teritoriile europene a altor variante ale snoavei decât cele pe care le avusese la dispoziție la elaborarea lucrării. Rugămintea era făcută în orizontul unei ediții următoare, revizuită, a acesteia. Mușlea a răspuns rugăminții și și-a rugat, la rândul său, colaboratorii Arhivei de Folklor să trimită informații cu privire la răspândirea în teritoriul românesc a snoavei despre femeia necredincioasă.

Variantele românești ale snoavei despre femeia necredincioasă în analiza lui Mușlea

Atunci când și-a redactat lucrarea, Anderson dispunea doar de două variante ale snoavei culese din teritoriul românesc, una în limba

⁴ Apud I. MUȘLEA: Variantele românești ale snoavei despre femeia necredincioasă, în I. MUȘLEA (ed.), *Anuarul Arhivei de Folklor II*, Imprimeria Națională, București, 1933, 197.

maghiară și alta în limba germană, fapt datorită căruia a susținut că snoava a circulat doar în Transilvania. În 1933, Mușlea dispunea, datorită materialelor trimise din teritoriu, de 22 de variante românești ale snoavei (cu tot cu cele două menționate de Anderson și cu una publicată cu titlul *Spuma de mare* în revista *Ion Creangă*, în 1912). A publicat în *Anuarul Arhivei de Folklor*, nr. II (1933) un studiu intitulat *Variantele românești ale snoavei despre femeia necredincioasă*⁵, corectând afirmațiile lui Anderson privind răspândirea snoavei și analizând caracteristicile variantelor autohtone. Întrucât a mai primit materiale de la colaboratorii din teren și după apariția volumului din 1933 al *Anuarului*, Mușlea a publicat o completare a studiului în volumul din 1935, cu titlul *Alte variante românești ale snoavei despre femeia necredincioasă*⁶, completare care a ridicat la 43 numărul variantelor românești înregistrate, cel mai mare număr după cel al variantelor germane disponibile (80) și înaintea celui al variantelor ucrainiene (18).

Repartizarea variantelor în teritoriul de atunci al României (cu provinciile și județele lui) este redată în tabelul de mai jos.

Repartizarea în teritoriu a variantelor românești ale snoavei despre femeia necredincioasă

Nr. crt.	Provincia	Județul	Variantele din județ (numerotarea Mușlea)	Numărul variantelor din provincie
1	Transilvania	Alba	1	11
		Hunedoara	31; 32; 33; 34; 35; 36	
		Năsăud	43	
		Sibiu	2	
		Turda	9; 15	
2	Maramureș	Maramureș	7	1
3	Crișana	Bihor	25	2
		Satu Mare	18	
4	Banat	Caraș	24	1

⁵ I. MUȘLEA: Variantele românești ale snoavei despre femeia necredincioasă, în I. MUȘLEA (ed.), *Anuarul Arhivei de Folklor II*, Imprimeria Națională, București, 1933, 195-216.

⁶ I. MUȘLEA: Alte variante românești ale snoavei despre femeia necredincioasă, în I. MUȘLEA (ed.), *Anuarul Arhivei de Folklor III*, Imprimeria Cartea Românească, București, 1935, 169-176.

Variantele românești ale snoavei despre femeia necredincioasă...

Nr. crt.	Provincia	Județul	Variantele din județ (numerotarea Mușlea)	Numărul variantelor din provincie
5	Oltenia	Dolj	13; 16	5
		Mehedinți	5; 8	
		Vâlcea	6	
6	Muntenia	Ilfov	27	5
		Muscel	37	
		Olt	10; 11	
		Vlașca	39	
7	Dobrogea	Constanța	23	1
8	Moldova	Baia	41	8
		Botoșani	30	
		Covurlui	3; 4	
		Fălciu	42	
		Neamț	12; 17; 19	
9	Basarabia	Ismail	28	8
		Lăpușna	21; 22; 38	
		Orhei	26	
		Soroca	14; 20; 40	
10	Bucovina	Câmpulung	29	1

Analiza întreprinsă de Mușlea asupra variantelor românești conturează deopotrivă legăturile lor cu varianta socotită de Anderson originală (numită în continuare varianta „standard”) și existența unor trăsături distincte.

Astfel, în variantele românești sunt tot patru personaje: bărbatul, nevasta lui, ibovnicul și complicele (informatorul) bărbatului, foarte rar informatorii sunt doi. Ibovnicul popă nu apare decât în două variante din Ardeal (cele la care a avut acces și Anderson) și una din Banat. Într-o variantă din sudul Basarabiei în care ibovnicul e dascălul bisericii și cel care îl lămurește pe bărbat e popa, Mușlea apreciază că ar putea fi vorba despre o substituție. În toate variantele românești, cu excepția celei din Maramureș, bărbatul e adus în casă într-un sac. Complicele este lăutar (sau știe să cânte la un instrument) în 24 de variante. În unele variante, complicele este chiar Necuratul. În nouă variante, bărbatul e trimis la mare, în patru dintre acestea explicit la Marea Neagră. Variantele sunt din Transilvania (două), Moldova (trei), Maramureș, Muntenia,

Basarabia și Crișana (câte una). În alte câteva variante, din Oltenia (trei) și sudul Transilvaniei (Sibiu, una), bărbatul e trimis la Dunăre. Mușlea sancționează considerarea de către Anderson a variantei cu trimiterea la izvorul de leac drept cea originală, arătând că, în 24 dintre cele 188 de variante analizate de acesta în lucrarea sa, bărbatul e trimis la mare și numai în 16 variante e trimis la izvor.

Mușlea evidențiază prezența „spumei de mare” ca leac cerut de femeie în 26 dintre variantele snoavei analizate de el și faptul că acest leac mai este întâlnit doar o dată, la sârbi. Nu este vorba despre mineralul cu același nume, cum sugera Anderson, pentru că bărbatul este trimis să aducă spuma de mare într-o tigvă sau într-un ulcior. Spuma de mare e element caracteristic și în descântecelor românilor, mai arată folcloristul român.

Rămășagul pe cinstea femeii (capul complicei versus jumătate din gospodăria bărbatului) se întâlnește în doar două variante din Basarabia, în timp ce el este frecvent în variantele romanice și cea grecească analizate de Anderson, mai arată Mușlea. Snoava are final tragic în două variante (una în care e omorâtă nevasta, în cealaltă e omorât ibovnicul).

Mușlea sugerează o strofă standard (compozită) a femeii în variantele românești, anume⁷

Mi-am trimis omul la mare/ După spumă de pe mare,/ Să mă ungă
pe spinare./ Omoare-l dracu pe cale!, cu variațiunile Numele să-i
vie,/ Trupul să-i rămâie! și Toată lumea să mai vie,/ Numai Matei
să nu vie!

În opt dintre variantele din Ardeal, strofa femeii se termină cu un vers obscen, care înlocuiește exprimarea dorinței ca bărbatul să nu se mai întoarcă.

⁷ I. MUȘLEA: Variantele românești ale snoavei despre femeia necredincioasă, în I. MUȘLEA (ed.), *Anuarul Arhivei de Folklor II*, Imprimeria Națională, București, 1933, 207.

Varianta standard a strofei complicelui este la Anderson de forma: „O tu, care te ascunzi în coș (sac), ascultă ce se cântă aici”⁸, urmată de regulă de provocarea de a-l bate pe ibovnic. În variantele românești, doar unele sunt de acest fel. Varianta standard compozită propusă pentru acestea de Mușlea este: *Ia ascultă sacul meu/ Cum joacă beteagul tău./ Pune mâna pe băltaș/ Și te-apucă de beteag!*⁹.

Celelalte sunt de felul: *Deslega-voiu sacu’/ Vedea-veți pe dracu*¹⁰, însoțite sau nu de îndemnul la bătaie, care dă sens acestor ultime versuri. Mușlea conturează o formă („redacțiunea”) transilvăneană a snoavei, cu strofa complicelui în varianta Anderson. Cealaltă formă pe care o conturează („munteano-moldoveano-basarabeană”) e cu „Deslega-voiu sacu’...”. În forma olteană (pe care Mușlea e tentat să o considere formă separată de cea anterioară), aceste versuri sunt urmate de îndemnul la bătaie și bărbatul e trimis la Dunăre după leac.

Versurile „Deslega-voiu sacu’...” sunt cunoscute în folclorul românesc și separat de snoavă, ca proverb în culegeri de sec. XIX (la Anton Pann, I.C. Hințescu, Ispirescu, Zanne), semnaleză Mușlea. Probabil proverbul a ilustrat la origini o snoavă. Putea fi cea despre femeia necredincioasă, într-o formă secundară, în care Necuratul apare drept complice (există în patru variante de acest fel), sau altă snoavă, de la care cea cu femeia necredincioasă a împrumutat versurile. E în egală măsură posibil, consideră Mușlea, ca snoava să fi atașat pur și simplu proverbul, fără legătură cu altă snoavă sau altă formă a unei snoave. Introducerea și răspândirea versurilor e favorizată de scurtimea, simplitatea și ușurința reținerii lor, datorită rimei.

Anderson considera că dincolo de ucraineni e greu de stabilit raportul dintre variantele snoavei, arătându-se surprins de trimiterea bărbatului la Marea Neagră și la Dunăre în variantele românești pe care le avea el la îndemână, ceea ce sugera legături cu polonezii și ucrainenii.

⁸ *Ibidem.*

⁹ I. MUȘLEA: Alte variante, op.cit., 174.

¹⁰ I. MUȘLEA: Variantele, op.cit., 210.

Anderson a avut la îndemână variante din sudul Transilvaniei, poate de acolo rezerva lui cu privire la preluări de la popoarele mai sus menționate, consideră Mușlea. Acesta din urmă arată că împrumutul s-ar fi putut face prin Maramureș sau Bucovina. Nu și prin Basarabia. Variantele de acolo (patru) nu amintesc de spuma de mare, așadar ele ar putea proveni direct de la ucraineni, numai că trei dintre ele au în strofa complicelui versurile „Deslega-voiu sacu’...”. E mai probabil ca acestea să fi venit dinspre celelalte provincii românești, nu de la ucraineni.

Variantele sârbești sunt considerate și de Anderson ca posibil derivate din cele românești. Mușlea aduce în plus argumentul variantelor oltenești (din vecini, adică), de care Anderson nu dispusese. Spuma de mare din una dintre variantele sârbești pledează pentru această relație.

Anderson a avut puține variante din Balcani la îndemână (cele două sârbești și una albaneză). *O cauză care a împiedicat pătrunderea snoavei la diferitele popoare mici ale Europei pare să se găsească în strofele intercalate în ea, care, natural, nu sunt ușor de tradus într-o limbă cu totul diferită. Să se observe că, din cele 188 texte, numai cinci sunt povestite într-o limbă neromanică, negermanică și neslavă, anume lituana, greaca, albaneza, ciuvșă și malto-raba. Aceste strofe nenorocite trebuie să fi fost cauza că povestitorii basci, celși, letoni, fino-ugrici și caucazieni n-au îndrăznit să atace motivul nostru¹¹, socotea acesta. Mușlea consideră că și situația românilor e deosebită: fără a avea vecini romanici, înconjurați de neamuri străine, au snoava, chiar cu strofe asemănătoare celor din varianta originală.*

Aceasta și este interesant în situația Românilor, mai ales din punct de vedere folkloric, că nu pot fi clasați după criterii de rasă, ci după cele de așezare geografică. Locul Românilor rămâne între popoarele sud-est-europene, unde ei sunt singurul popor romanic; între Ucrainieni și Slavii sudici, luând motive de la cei dintâi și dându-le celor din urmă, cum s-a întâmplat și în cazul snoavei noastre¹², evidențiază folcloristul român.

¹¹ apud I. MUȘLEA: Variantele, op.cit., 215-216.

¹² I. MUȘLEA: Variantele, op.cit., 216.

Rezumând, Mușlea consideră că românii nu au putut lua snoava decât de la ucraineni, basarabeni au luat-o de la români și nu direct de la ucraineni (au spuma de mare de două ori și „Deslega-voiu sacu’...” într-o variantă), iar sârbii au luat-o de la români. În teritoriul românesc, pot fi izolate două forme distincte ale snoavei, una transilvăneană, apropiată de cea standard la Anderson, și una extracarpatică, în care strofa complicei conține proverbul „Deslega-voiu sacu’...”, cu o subformă oltenească în care bărbatul e îndemnat să îl bată pe ibovnic. Spuma de mare ca leac cerut de femeie reprezintă o importantă contribuție adusă snoavei de către români. A doua contribuție românească e complicele lăutar. Și apariția Necuratului complice e contribuție românească, mai ales întrucât „După concepția țăranului nostru, dracul e nelipsit când femeia își înșală bărbatul”¹³. Variantele din sudul Transilvaniei și Banat sunt viguroase, păstrează caracteristicile andersoniene ale snoavei.

Gheorghe Cernea și tema femeii necredincioase într-o piesă de teatru popular

Un alt folclorist transilvănean, Gheorghe Cernea, născut în satul Paloș-Ardeal (astăzi în județul Brașov) și autor al unui vast proiect de investigare monografică a satelor de la granița zonelor etnografice Târnava Mare, Țara Făgărașului și Țara Bârsei, a consemnat montarea și reprezentarea unei piese de teatru cu titlul „Sacul cu alimentele (Femeia cu amant)” în 1949, în satul Ticușu-Vechi. Cernea a dobândit o copie după scenariul piesei, întocmită probabil la solicitarea autoarei de către o nepoată a acesteia, și a menționat pe ultima filă a caietului ce o conține:

„Această piesă a fost transcrisă de eleva Maria Pascu (Nr. 296) din cl. IX Școala Medie Rupea în ziua de 27 Febr. 1956. Ana Pascu e prima autoare de piese teatrale, țărancă, pe care am întâlnit-o în

¹³ *Ibidem.*

peregrinările mele prin țară. Are 62 ani. Piesa s-a jucat la Ticușul Vechiu în anul 1949 în sala comunală în prezența unui public extrem de numeros. Piesa a avut un deosebit succes. Rolul lui Ilie l-a interpretat autoarea”¹⁴.

Scenariul, reprezentând o dramatizare a snoavei despre femeia necredincioasă, poartă la sfârșit mențiunea „Scris în anul 1938 de Pascu Ana. Nr. 274. Comuna Ticușul Vechiu, județul Făgăraș, plasa Șercaia”.

Personajele piesei sunt nouă la număr: Ilie, soțul în vârstă de cincizeci de ani, Leana, de douăzeci de ani, nevasta lui Ilie, Reveica, de treizeci de ani, prietena Leanei, Rozica și Traian, servitori, Carolina, țigancă din neam de corturari, Alixandru, de douăzeci și șapte de ani, amantul Leanei, Marian, tot de douăzeci și șapte de ani, amantul Reveichi și Liță, lăutarul.

În piesă, Leana se plânge prietenei ei de traiul greu lângă bărbatul bătrân și morocănos și Reveica îi sugerează să se înțeleagă cu doftoroaia Carolina, să-l trimită pe Ilie după sare de mare, pentru băi de leac. Ilie pleacă abătut și se întâlnește cu Liță care-l lămurește ce-i cu boala nevastei lui și-i propune să-l însoțească acasă și să-l ascundă într-un sac pentru a putea să asiste la petrecerea pusă la cale de femeia bolnavă. Între timp, Leana pregătește bucate de ospăț și-i trimite pe servitori la teatru, iar Reveica îi aduce pe Alixandru și Marin, drăguții lor din fetie. Ajunge apoi Liță care-și lasă după ușă sacul cu, zice el, de ale gurii, petrecerea începe și petrecăreții strigă pe rând:

„Leana: Azi să joc și să petrec,/ Că bărbatu’, capu’ sec,/ A plecat astăzi la mare/ Să-mi aducă mie sare,/ Să mă vindec la spinare.

Reveica: De-ar ști soacra că eu joc,/ Mi-ar face pielea cojoc/ Și m-ar spune la bărbat,/ De m-ar apuca de cap.

Marian: Nevasta hai cu amant/ O cunoști de pe umblat./ Calcă rar și apăsă,/ Fără teamă de bărbat.

Alixandru: De-ar sta Ilie la mare/ Până-n ziua de Rosale!/ Foaie verde ruj mălin,/ Cu Leana să ne iubim!

¹⁴ Caietul este inventariat în colecția „Gheorghe Cernea” a Muzeului de Etnografie Brașov.

Liță: Ia ascultă, sacul meu,/ Ce zice bolnavul tău!/ Ieși din sacu' cu ciomagu',/ Lecuiește pe bolnavu'! Liță mai spune: Dezlega-voi sacu',/ Vedea-veți pe dracu'! apoi Ilie iese și prinde a o bate pe Leana, îndemnând-o să strige: „Cine-o mai face ca mine, ca mie să-i umble!”.

Particularitățile variantei dramatizate a snoavei despre femeia necredincioasă

Potrivit relatărilor consătenilor ei, Ana Pascu călătorea mult, aducând mărfuri spre vânzare din Polonia (practica, adică, potrivit denumirii locale, „hănzăritul”). Lucrarea de față susține îmbinarea în scenariul piesei ei a unei variante neromânești a snoavei cu o variantă românească extracarpatică, îmbinare facilitată de frecvențele călătorii ale autoarei.

Dintre inovațiile românești, piesa „Sacul cu alimentele (Femeia cu amant)” menționează numai complicele lăutar. Leacul dorit este sarea de mare, des întâlnită în variantele vest-europene, nu spuma de mare din multe variante românești, iar registrul realist al scenariului face improprie căutarea intervenției explicite a Necuratului.

Între elementele atipice pentru variantele românești trebuie consemnat numele soțului, Ilie, nementionat de Mușlea în demersul de conturare a conținutului standard al snoavei. Descrierea lui Alixandru, amantul nevestei din piesa Anei Pascu, ca necăsătorit, „sărac dar curat”, îl așază tipologic pe acesta mai degrabă în proximitatea accepțiunii catolice a instituției preoției decât în contextul reprezentărilor curente ale preotului ortodox. Întru susținerea accesului direct al Anei Pascu la o variantă occidentală a snoavei despre femeia necredincioasă, trebuie exploatat și faptul că toate celelalte forme românești conțin doar strofa femeii și strofa complicelui.

Discuții și concluzii despre apartenență europeană de fapt și de drept

În variantele românești, ibovnicul popă apare rar (în variantele ardelenesti cunoscute de Anderson, încă într-o variantă din Banat și, poate, prin substituie, în varianta sud-basarabeană în care popa îi spune bărbatului ce-i face nevasta). Aceasta este una dintre diferențele dintre variantele românești și cele mai din vestul Europei. Ea dă expresiei cumișteniei românilor și statutului pe care îl are preotul în comunitățile lor, în pofida cârcotelilor de felul „Să faci ce zice, nu ce face popa”. Dacă au luat din Vest snoava, românii au amendat-o, au schimbat sau au omis să menționeze ocupația ibovnicului. Dar nu l-au lăsat să fie preot. Nu este vorba despre habotnicie. Românii îl aduc cu lejeritate în discuție pe Necuratul. Referiri la acesta sunt în strofa femeii, expresie a dorinței acesteia ca bărbatul să nu i se mai întoarcă acasă („Omoare-l dracu’ pe cale”) și, mai ales, în forma munteano-moldovenesco-basarabeană a snoavei, în strofa complicei, ca amenințare: „Deslega-voiu sacu’...”.

Românii, mai ales cei din afara arcului carpatic, nu au, așadar, o problemă în a-l numi pe Cel Rău. Dar asta nu are nimic de-a face cu referirile la moralitatea preotului.

Raportarea diferită la români și la germani (din Germania provin cele mai multe- 80 dintre variantele analizate de Anderson) la ideea de ibovnic popă s-ar putea datora momentelor diferite ale creștinării acestor popoare. Raportarea mai cuminte, mai cuviincioasă a românilor ar putea fi consecința lucrării mai îndelungate și astfel mai profunde a duhului creștin în conștiința lor.

„Spuma de mare” nu a fost preluată de la ucraineni pentru că nu exista în variantele de la ei ale snoavei. Fiind prezentă în descântecele românilor, Mușlea e îndreptățit să o considere contribuție românească. Prezența elementelor marine, nejustificate prin împrumuturi, în folclorul românesc, în snoava în discuție, în descântece și în colinde,

impune atenției experiența mării în cultura populară a românilor. Spuma de mare despre care a fost vorba mai sus, vidra de mare, bourul care înoată în valuri (cu legănelul pruncului divin între coarne) sau mănăstirea din ostrovul mării despre care colindă românii din nordul Transilvaniei fac din ipoteza considerării acestora ca memorie a unei retrageri din calea apelor una asupra căreia gândul folcloristului, antropologului ori istoricului să vrea să se oprească o clipă responsabil.

Ioan Sorin Apan, un fizician absolvent de teologie ortodoxă și iremediabil îndrăgostit de cultura tradițională a românilor, a încercat coroborarea ideii lui Ryan și Pitman despre localizarea potopului în Marea Neagră cu ajutorul colindelor românești¹⁵. Ryan și Pitman¹⁶ susțin că Marea Neagră era până acum 7500 de ani un lac dulce, separat de Marea Mediterană printr-un perete stâncos, ca un dig. În condițiile unui sfârșit de glaciațiune, cu creșterea semnificativă a nivelului oceanului planetar, poate și din cauza unui cutremur, digul a cedat și apele Mediteranei au curs în cascadă în lac. În decursul unui an, apele actualei Mări Negre au ajuns la nivelul de astăzi. În acest context populația viețuitoare în apropierea malurilor fostului lac s-a îndepărtat în grabă încercând să se salveze de apele care tot creșteau, urcând spre podișuri și munți. Colindele păstrează, consideră Apan, amintirea aceluia episod. Valoarea tămăduitoare a spumei de mare s-ar putea să își aibă sursa tot acolo.

Consemnările lui Gheorghe Cernea surprind prezentarea temei femeii necredincioase ca piesă de teatru cu autor cunoscut în fața comunității românești din Ticușu Vechi, în sud-estul Transilvaniei. Prezentarea piesei, anunțată ca eveniment comunitar, nu presupune implicit necunoașterea anterioară a temei în comunitate. Ea ar putea fi simplă punere în scenă a snoavei cunoscute deja de toată lumea. Și în această ultimă variantă este vorba de ceva nou, adus în comunitate de

¹⁵ I.S. APAN: *Taina cerului. Astronomie și folclor*, Creative Publishing, București, 2015.

¹⁶ apud I.S. APAN: *Taina, op.cit.*

cineva care călătorește des în Europa, în Polonia și Boemia. Existența rutelor și a preocupărilor comerciale la populația românească din sud-estul Transilvaniei poate fi explicația pentru variantele snoavei culese în această zonă, conforme cu cea considerată de Anderson originală. Românii nu se învecinează cu polonezii și cu cehii, dar unii dintre ei călătoreau frecvent în Polonia și Boemia.

Felul în care este construit scenariul piesei de teatru nu demonstrează, dar edifică argumentativ ipoteza valorificării unor impresionante cunoștințe proaspăt dobândite în peregrinările prin Europa ale Anei Pascu. Lăutarul complice și prezența strofei acestuia în varianta extracarpatică alături de strofa considerată de Ion Mușlea standard pentru forma transilvăneană sugerează contopirea unei (unor) variante românești cu elementele vest-europene accesibile autoarei. Îndeletnicirea Anei Pascu sprijină în egală măsură ideea accesului ei la diversele forme românești ale snoavei, cu atât mai mult cu cât ancheta inițiată de Mușlea la începutul anilor '30 a activat memoria colectivă și a canalizat interesul românilor pentru povestea femeii necredincioase¹⁷. Nu este vorba propriu-zis despre difuziune culturală în acest caz, ci despre importare punctuală și intenționată a unei forme culturale noi. Cernea a surprins și a consemnat în desfășurare, în act, acest fenomen.

Și varianta difuziunii, susținută de Mușlea, îngăduie reconfigurări. Sud-estul Transilvaniei este un teritoriu în care s-au așezat acum aproape 1000 de ani coloniști germani. Poate că aceștia au adus cu ei snoava și poate că de la ei s-a răspândit aceasta în comunitățile românești. Poate că, în acest context, atribuirea ei unui jongleur din sec. XV ar trebui revizuită.

Oricare dintre aceste observații sau ipoteze pot fi dezvoltate mult dincolo de măsura acestui studiu. Ele au ca fundal apartenența firească, de la sine, a românilor la spațiul cultural european. Înaintea eforturilor

¹⁷ D. SOREA: Argument pentru integrarea europeană prin cultură, în *Annales Universitatis Apulensis. Seria Sociologie*, 2001, 79-82.

actuale de integrare europeană, cu reguli, directive, sancționări, adaptări uneori chinuitoare, românii erau în Europa prin folclor. Variantele românești ale snoavei îi arată ca purtători ai unei voci distinct conturate, tributară specificului lor etnic, interpretând o piesă comună în simfonia continentală.

O ultimă precizare, metodologică, acum. Anderson, lucrând cu două variante românești ale snoavei (din Transilvania, culese una în limba germană și cealaltă în limba maghiară) a ajuns la câteva concluzii pe care Mușlea, lucrând pe 43 de variante le-a putut amenda. Acesta din urmă a dovedit circulația snoavei în întregul teritoriu locuit de români și a indicat caracteristicile variantelor românești distincte de varianta standard andersoniană. Situația aceasta reprezintă un bun exemplu pentru capcanele abordărilor parțiale și pentru importanța cercetării cât se poate de temeinice a informațiilor disponibile în teren. Ea aduce aminte cât de justificate sunt îndemnul de responsabilizare adresate cercetătorului.

The Jubilee Year of 2018 in Prešov Greek Catholic Eparchy in the Context of the Anniversaries

PETER ŠTURÁK¹

Abstract: *The year 2018 in Presov Archeparchy was declared as a Jubilee Year.* Its duration is identical with the calendar year which means that it began on January 1st, 2018 and will end on December 31, 2018. Several important anniversaries related to the history of Presov Greek Catholic Archeparchy and the Greek Catholic Church *sui iuris* in Slovakia will be celebrated during this Jubilee Year. In my paper, I will first of all focus our attention to the very term 'Jubilee', explaining its meaning and significance in the Catholic Church. Subsequently, I will emphasize the specific spiritual aspect of the Jubilee Year as the most important dimension and I will point out its spiritual content within the activities that have taken place and that will take place as we celebrate it in the Presov Archeparchy. In the third section of this study, I will offer a concise historical probe into the history of the Greek Catholic Church in Slovakia, paying attention to its historical context throughout several centuries. I will conduct all of this in line with the logo of the Jubilee Year of 2018 which expresses beautifully its essence in the proclamation: "Yours from Yours we bring to You on behalf of all of us and everything!"

Keywords: Presov Archeparchy, Catholic Church, Greek-Catholic Church, Jubilee.

Cuvinte cheie: Arhiepiscopia de Prešov, Biserica Catolică, Biserica Greco-Catolică, Jubileu.

¹ Mons. prof. Peter Šturák, Dean of Greek – catholic theological faculty, University of Prešov in Prešov, Slovakia.

In the Catholic Church, the Jubilee Year has a symbolic meaning in the spiritual and religious sense of the word and is linked with redemption, general absolution, fully efficacious indulgences that are given only under certain conditions.² Ten churches from the Presov Archeparchy were chosen in this context as special places for gaining spiritual benefits for believers. The faithful can thus obtain fully efficacious indulgences during this Jubilee Year of 2018. Archbishop and metropolitan Jan Babjak SJ gave information about these churches in the Archbishop Office Circular as well as in his Decree about conferring the fully efficacious indulgences by the Apostolic Penitentiary in Rome under the protocol number 992/17/I., in which the importance of indulgences as spiritual benefits for piously experiencing the Jubilee Year of 2018 is clearly defined with these words: *“To cultivate piety of the faithful and for the salvation of souls, by the power conferred upon it through Christ, our Father and Lord.”*³

The essence of jubilee years is always namely conversion and our return to God, which then manifests itself in the personal, family and social lives of the converted. There were numerous Jubilee Years proclaimed in the history of the Church for the whole Catholic Church (25 altogether so far).⁴ In addition, local jubilee years were also proclaimed for the local churches reflecting certain important events in their lives. This is then what happened in 2018 in Presov Archeparchy as it is celebrating several important jubilees, above all 200 years of its canonical constitution, that is, its establishment based on valid legal norms. In the context of what has been said above, as we celebrate significant milestones in the history of the Greek Catholic Church in Slovakia, which we commemorate in 2018, we need to recognize the foundational dimension of the Jubilee year of 2018 – its spiritual dimension. We need to realize that we live during a special time, the

² JUDÁK, V.: *Jubilejné roky v dejinách*. Nitra : Kňazský seminár, 1997, p. 15.

³ Circular of Presov Greek Catholic Archeparchy, December, 2017.

⁴ JUDÁK, V.: *Jubilejné roky v dejinách*. Nitra : Kňazský seminár, 1997, s. 17.

Jubilee year, a truly important historical time that can be characterized by several contradictory factors.

On the one hand, we see an attitude of pervasive indifference toward faith; on the other hand, people are desiring something meaningful, a deep spirituality that often leads to people becoming conflicted within, or entering various sects holding dubious and potentially dangerous views. Faith is understood here as one of many human phenomena that one can embrace without truly realizing their genuine inner value and purpose in connection to transcendence anchored in it.⁵ Everyone fabricates his own religion for 'domestic use'. The Jubilee Year, however, should be a time when every one of us, based on our self-reflection, takes seriously this precious life lesson, so that we might, in a better and fuller way, realize the responsibility for our individual life of faith in the Church and with the Church, as well as outside the Church.

We often hear young people say: "Yes to God, no to Church!". This is a fundamental mistake, as St. Ciprian rightly points out: "*No one can have God for his Father, who does not have the Church for his!*". The blessed bishops P. P. Gojdič and V. Hopko, as well as the monastic priest M. D. Trčka and, of course, sister Z. Schelingova and Titus Zeman, Anička Kolesárová and all those who lived and suffered during the years of the totalitarian, atheistic regime. They lived their faith inside the Church and with the Church. It was on account of their membership in the Church and their clear moral anchoring and genuine values that they sacrificed their own lives.

The following activities serve to deepen the spiritual experiencing of the Jubilee Year of 2018 in Presov Greek Catholic Archeparchy:

The Eucharistic adoration that takes its gradual pilgrimage through all churches within Presov Archeparchy under the name 'The

⁵ JUDÁK, V.: *Jubilejné roky v dejinách*. Nitra : Kňazský seminár, 1997, s. 74.

Year of Thanksgiving before the Eucharist', then there is the wandering of the icon of Krasnobrodská Holy Mother of God across all parishes, the prayer of the Jubilee Year, the petition in Suhuba Ektenia Holy Liturgy, the possibility of obtaining fully efficacious indulgences in the selected ten temples, the thanksgiving pilgrimage to the Holy Land, thanksgiving pilgrimage to Rome, the gradual publication of the ten-volume-series of the book edition 'Greek Catholic Church in Slovakia', the inauguration of the Jubilee post stamp to commemorate the 200th anniversary of the establishment of Presov Archeparchy, the issuing of a commemorative medal and so on... All of this is meant to fulfill one fundamental goal of the Jubilee Year of 2018, as expressed in the words of Archbishop Jan:

"For the Greek Catholic Church, it is an opportunity to give thanks for all visible and invisible blessings and benefits, which God has so generously bestowed upon her, as well as an opportunity to experience anew God's love, so that we, too, may be able to love and be courageous to proclaim God's love to this world. It is also an opportunity to rediscover the joy of God's presence in our lives and in His invitation to eternal life; also an opportunity to a serious reflection over our lives of faith, love, and hope, over our love toward God, the Church, and the neighbors."⁶

We are thus commemorating several significant milestones in the history of Presov Archeparchy as well as the whole Greek Catholic Church *sui iuris* in Slovakia as a whole and also its supreme shepherd, father Archbishop and Metropolitan, Enlightened Vladyka, Mons. Jan Babjak, SJ, in the Year of Jubilee 2018.

Generally speaking, we are talking here about the following:

The Jubilee – 200th anniversary of the establishment of Presov Archeparchy by the Bulla *Relata* semper of Pope Pius VII. (September, 1818); 50th anniversary of the renewal of the Greek Catholic Church in former Czechoslovakia (June 13th, 1968); 10th anniversary of the

⁶ Circular of Prešov Greek Catholic Archeparchy, December 2017.

establishment of Presov Metropolitan Church *sui iuris* in Slovakia and the elevation of Presov Eparchy to the level of Archeparchy (January 30th, 2008) by the Bulla *Spirituali emolumento* of pope Benedict XVI);

And, of course, the **1155th** anniversary of the coming of St. Cyril and Methodius to Great Moravia (863), whose legacy the Greek Catholic Church in Slovakia claims as her own, and in whose legacy this Church wishes to continue, develop it further and thrive.

Furthermore, we are celebrating the anniversaries connected with important milestones in the life of significant figures of the Greek Catholic Church in Slovakia, such as: **130th** anniversary of the birth of blessed hieromartyr Pavol Peter Gojdič OSBM (July 17th, 1888 in Ruské Pekľany); **15th** anniversary of beatification of the hieromartyr Vasil Hopko by pope St. John Paul II (September 14th, 2003 in Bratislava-Petržalka).

Equally important are those anniversaries connected with places of pilgrimage, such as: **30th** anniversary of the proclamation of the Basilica Minor in Lutina (June 22nd, 1988 by apostolic breve of pope St. John Paul II and the **115th** anniversary of the construction of the temple in Lutina, the present-day basilica (1903), as well as **10th** anniversary of the proclamation of Mountain Zvir as a pilgrimage place (September 7th, 2008).

In the Jubilee Year of 2018, the Presov Archbishop and Metropolitan, Jan Babjak SJ, commemorates namely the following anniversaries: **65** years of life; **40th** anniversary of priesthood ordination; **15th** anniversary of episcopal chirotony (January 6th, 2003 by pope St. John Paul II. in St. Peter's Basilica in Rome); **10th** anniversary of being instituted as first Archbishop and Metropolitan of Prešov (January 30th, 2008 by pope Benedict XVI).

The year 2018 is a Jubilee Year for the Presov Greek Catholic Archeparchy and we take this as an opportunity to remember several anniversaries in its rich history. An important question is posed before

us right at the beginning: Many ask us, the Greek Catholic Christians, about our roots. I will attempt to answer this question by outlining its history, with the emphasis on the development of the legal, ecclesiastical structure of the Greek Catholic Church in our region. However, we cannot look at the events that transpired in its history only as if these events were to be analyzed by our reason or remembered in our memories, either based on available archival materials or other sources; we must also see them as historical realities which continue to be present in the life of Greek Catholic Church in Slovakia today, influencing its life in the present.

A Historical Outline and Individual Bishops of Prešov

Although the establishment of the Greek Catholic diocese dates back to 1818, the Greek Catholic Church in Slovakia perceives itself to be the carrier and promoter of the Cyrillo-Methodian heritage, which in its essence rests in the following foundational elements: 1. Eastern spirituality, 2. Liturgy in the common folk language, 3. Unity with the Apostolic See.⁷

As St. Father John Paul II articulated it in his memorable speech (addressed to the Greek Catholics) when he visited Prešov in 1995:

“There were times in history when it appeared to be very difficult to preserve this model that connected the differences between traditions with the requirement for unity ... But Your presence is an eloquent witness to how it is possible, over centuries, to be faithful to the original model, which was realized by St. Cyril and Methodius. Be proud of your ancient tradition!”⁸.

Regardless of whether or not we can conclusively confirm the claim of a ceaseless, direct Cyrillo-Methodian heritage preserved by the contemporary Greek Catholic Church in Slovakia, it is without a doubt very important to know various aspects of its historical experience, that

⁷ VASIL, C. SJ.: *Gréckokatolíci – osudy – osobnosti*. Košice : Byzant, 2000, p. 5.

⁸ Speech addressed to the Greek Catholic believers in Prešov on July 2, 1995.

is, the historical experience of the church that has lived in the region of the Carpathian range. The first phase of the life of Eastern Church in our region begins with the period of Great Moravia and lasts until the new confirmation of its catholicity, which was ratified by the Uzhorod Union in 1646. We only have scarce information about the life of the faithful (belonging to Eastern Rite) from this early period.⁹ What we do know is that monasteries (monastiere) were the centres of religious life during that time. Of utmost importance for us is the existence of the monastery in Mukachevo.

The Mukachevo Eparchy that emerged later consisted of the parishes ruled and overseen by the representatives of this monastery and these representatives (superiors) also became its first bishops. The Mukachevo monastery gradually became the official see of the highest church hierarchy of the Eastern Rite, the jurisdiction of which included our geographical area. This diocese was until its division in 1818 the only diocese for the believers of the Byzantine-Slavic rite on this territory. The 18th century Mukachevo bishops, many of whom came from the region of present-day Slovakia, such as brothers Olšavský, Ján Bradá, everyone from Spiš and Anrej Bačinský from Beňatiny, contributed to securing the independence of Mukachevo from Jágr, as well as to the later canonical renewal of Mukachevo Eparchy by the Bulla *Eximia Regalium* from September 19th, 1771. The eparchy was very large, comprising of the regions of 13 territorial provinces with almost 550 thousand believers and 729 parishes.¹⁰

Three vicariates were gradually established to secure a better management of the church. The Vicariate of Košice is important for the history of our church, because it became the foundation for the later origin of Prešov Eparchy. The Austrian emperor, Francis I, appealing to his right of patronage on November 3rd, 1815, proclaimed the

⁹ VASIL, C. SJ.: *Gréckokatolíci – osudy – osobnosti*. Košice : Byzant, 2000, p. 6.

¹⁰ ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : PETRA, 1999, p. 26.

establishment of Prešov Eparchy. The Eparchy was to be comprised of 194 parishes and about 150 thousand believers on the territory of 7 Western Comitates of Mukachevo Eparchy. On March 20th, 1816, the emperor named Gregor Tarkovič as first bishop of the new eparchy.¹¹

The erigation itself, however, was delayed and Prešov Eparchy was established on September 22nd, 1818. The papal bulla contains the following guidelines:

1. The pope proclaims Prešov as episcopal see.
2. The Church of St. John the Baptist in this town was proclaimed to be cathedral.
3. The pope establishes a chapter with five canons.
4. The episcopal residence will be in the building adjacent to (linked to) the cathedral.
5. This new episcopal diocese will be comprised of six full secular provinces – Abov, Borsod, Gemer, Spiš, Šariš and Turňa.¹²

Each of the bishops of Prešov Eparchy during its history, utilizing their talents, contributed to its gradual stabilization in difficult circumstances of the multiethnic Austrian-Hungarian Monarchy, contributing thereby to its progress and development. Gregor Tarkovič was the first bishop of Prešov. His contemporary, Alexander Duchnovič, who was a canon and an important figure in the national emancipation movement, gave this beautiful testimony: *“He was not a practical man but a theoretical one, always longing for greater knowledge. He loved to devote himself to studying theological books. Whenever other people met him, he always held a book in his hands. He was, however, a bishop of a good and gentle heart. He lived modestly, always happy to give to petitioners who kept coming to him.”*¹³

¹¹ ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : PETRA, 1999, p. 26.

¹² ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : PETRA, 1999, p. 27.

¹³ CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice: Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickem, 2014, p. 117.

Jozef Gagnec was the second bishop in Prešov Eparchy. He is generally considered the greatest bishop in terms of his contributions to the development of life in Prešov Eparchy in the 19th century. His pastoral work was permeated by his great social empathy. He founded the Society St. John the Baptist, which took care of orphans and poor students; he rebuilt the episcopal residence as well as the cathedral; 36 new temples were built during his bishopric.

The next bishop was Dr. Mikuláš Tóth. As a former university professor, Dr. Tóth devoted his energy to building up the church schools, supporting generously students from poor families. In addition, he founded several foundations supporting the youth, orphans and socially deprived. He contributed to the establishment of the predecessor of the current Theological Faculty and Seminary in 1880 in Prešov.

The fourth bishop of Prešov was Dr. Ján Vályi. He devoted his strength and abilities to a spiritual and cultural uplifting of his faithful parishioners. The building of Theological Seminary was expanded and finished during his bishopric. He ordained the future bishop Gojdič in 1911.

The last bishop in Prešov Greek Catholic Eparchy from the era of the Austrian-Hungarian Monarchy was Dr. Štefan Novák. His episcopal duties were conducted during the time of the First World War. An important aspect of his ministry was the Magyarization of the Eparchy. His efforts crumbled with the dissolving of the Monarchy, which resulted in his departure to Hungary in 1918 where he then stayed until his death.

Prešov diocese was then administered by the general Vicar, Dr. Mikuláš Russnák, one of the greatest scholars and intellectuals of his time, who had outgrown the boundaries of Prešov Eparchy with his intellectual erudition. He worked on the hymnological material related to 'Uspenija' celebration of the holy Mother of God, which became foundational for the proclamation of the latest Mariological dogma,

valid for the whole Catholic Church in 1950 by pope Pius XII. The next episcopal administrator of Prešov Eparchy was bishop of Križevac from what is today Croatia, Dr. Dionýz Nyárady, who took upon himself the difficult task of managing the Eparchy in the post-war period.

The Blessed Bishop – Martyr Pavel Peter Gojdič

The blessed bishop and martyr, Pavel Peter Gojdič, is arguably the most famous personality ever to hold the office of bishop in Prešov Eparchy and in the whole Greek Catholic Church in Slovakia. He has recently been proclaimed (among other things) the patron of the city of Prešov by father Archbishop and Metropolitan, Ján Babjak. We commemorate the 130th anniversary of bishop Gojdič's birth during this Jubilee Year of 2018.

He was a man of extraordinary qualities and character, a holy, devoted life. His sacrifices and beneficial service lifted up Prešov diocese and brought it to a great flourishing. He was ordained a bishop in the Basilica of St. Kliment in Rome on March 25th, 1927. He conducted all of his deeds in line with his episcopal motto: *"God is love, let us love Him!"*. Regardless of social status, nationality or religion, he helped everyone selflessly and with love. He founded and supported schools, one of which was the Greek Catholic High School (Gymnasium), founded in Prešov in 1936. His lifelong accomplishment was the establishment of the eparchial orphanage. It was with a fatherly love and care that he cared about the spiritual growth of his priests and the parishioners. Because of his loving and charitable relationship to believers, he was already during his life called the bishop "of a golden heart and the father of orphans." He died in Leopoldov prison on the day of his 72nd birthday as a martyr of the faith. Holy Father John Paul II. proclaimed him to be beatified on November 4th, 2001, in Rome. His relicts rest in a sarcophagus in the side Chapel of the Prešov Cathedral Church.¹⁴

¹⁴ Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, 2018, p. 135.

The Period between 1950 – 1968

The period of thriving of the Greek Catholic Church in former Czechoslovakia was forcefully interrupted as a consequence of political changes and the subsequent rise to power of a totalitarian government in Czechoslovakia after 1948. It was during this difficult time that Dr. Vasil' Hopko was consecrated an auxiliary bishop in Prešov diocese in 1947. The 20th century was not merely a century of great scientific discoveries but also a century of great, world-wide cataclysms. It was a century of a colossal human destruction, filled with unimaginable human suffering – a clear consequence of a deep, moral poverty and failure of human consciences. The political maneuvers of superpowers following the Second World War resulted in Czechoslovakia's falling into the so-called Soviet sphere of influence where the communist ideology that had deformed the basic human rights and freedoms, including the religious freedom, ruled the day. Churches in general, but especially the Greek Catholic Church, suffered the cruelest forms of oppression and persecution with the aim of their total liquidation. It was the mass media that started openly attacking the churches, leading a vicious campaign especially against the Greek Catholics. All of these attacks peaked in the so-called Prešov 'Sobor' – a pseudo-synodical meeting held on April 28th, 1950, when the Greek Catholic Church in Czechoslovakia became illegal. Its bishops went to prison and its believers remained without any shepherds.¹⁵

Many priests were being convinced to convert to the Orthodox Church; they were offered various advantages, such as money, a car, or the like. Yet most priests resisted these tempting offers and chose rather to go to exile than betraying their faith. Among them was father Eliáš Baláž (1917-2008). He experienced a great hardship during the so-called

¹⁵ Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, 2018, p. 267.

“P” action. They came up to him many times trying to persuade him, offering him at one point as much as half a million Crowns if he would only sign his conversion to Orthodoxy. Ivan Rohaľ-II’kiv, his schoolmate from high school, one of the main proponents of the liquidation of the Greek Catholic Church, offered him a lucrative place in Bratislava with a monthly salary of 20 000,- Czechoslovak Crowns. He was to become the director of a bank. Father Eliáš refused. He remembered very well that “one must obey God more than men.” (Acts 5,29).¹⁶

The Period between 1968 – 1989

A glimmer of hope for the Greek Catholic Church in former Czechoslovakia emerged in 1968 in connection with the social-political changes that had then been transpiring in the society. This hope, however, had but a very short duration due to the changes that were about to happen during the so-called era of normalization in 1970s and later even 1980s.

Living under police supervision in the Osek monastery in Czech, the auxiliary bishop of Prešov, Dr. Vasil’ Hopko (among others) stood up to defend his church in 1968. On March 19th, he turned to the Parliament in Prague with a plea to return the legal right for existence to the Greek Catholic Church. In his letter, the late bishop Vasil’ Hopko writes: “Being aware of my civic rights, I dare to submit the current non-legal status of the Greek Catholic Church in our republic to be examined by the National Assembly as the highest legislative body. ... The Greek Catholic Church got into this non-legal status in 1950, during the era of a crude violation of laws and civil rights. ... This situation has continued until the present day. ... I consider it, therefore, to be my civil duty ... following the long years of my imprisonment, to petition ... that the Greek Catholic Church, along with its late bishop, Pavol Gojdič,

¹⁶ BABJAK, J. SJ.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov*. Vol. II. (5. – 8. part). Prešov : PETRA, 2011, p. 249 – 250.

who has since died in prison, be rehabilitated and that its legal rights be recognized in the same manner as is in the case of other churches.”¹⁷

With a governmental permission, obtained by the Greek Catholic priest, Dr. Ján Murín, the first meeting of the representatives of the Greek Catholic Church took place in Košice on April 10th, 1968. The meeting was held with the participation of bishop Dr. Vasil Hopko, 133 priests from the total number of 172 of those Greek Catholic priests still alive at that time, and 64 lay people. The present members welcomed the bishop Vasil Hopko with a great joy. Then they paid respect to their 122 brothers-priests, who had not lived to see that day, singing the hymn *Vičnaja pamjat'*.¹⁸ Following many negotiations with government officials, the legal status of the Greek Catholic Church was renewed by governmental decree number 70/1968 issued on June 13.¹⁹ This means that we are celebrating the 50th anniversary of the renewal of the legal existence of our church. In the context of this anniversary, a cross was installed and sanctified by Vladyka Ján Bajak on June 28th in Prešov. The cross is situated on the place where there used to be a theological seminary and a theological academy, whose building had been demolished and replaced with the contemporary Theatre of Jonáš Záborský. The apostolic nuncius, Mons. Giacomo Guido Ottonell, other vладыkas, as well as a host of priests and believers participated in this ceremony.

General expectations that the governmental decree of 1968 would calm the tense situation, however, were not fulfilled. The individual assemblies representing parishes that were to vote on whether or not the temple and the parsonage would be given back to the Greek Catholic Church or remain in the hands of the Orthodox

¹⁷ CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickem, 2014, p. 360.

¹⁸ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, 2018, p. 145.

¹⁹ CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickem, 2014, p. 367.

Church, took place rather swiftly, but the very process of taking over the buildings and placing new priests or administrators in them proved to be very complicated. Mons. Ján Hirka was commissioned to exercise the church jurisdiction as an apostolic administrator with the rights of a bishop. The Cathedral dome of St. John the Baptist in Prešov was returned to the Greek Catholics on July 5th, 1968. The episcopal residence and seminary remained in the hands of the Orthodox Church. Another important event that took place in 1968 was the exhumation and transfer of the remains of bishop Pavol Gojdič from Lepoldov cemetery to Prešov. The complex and difficult situation became even more complicated after the entering into Czechoslovakia of the armies of the Warsaw Treaty on August 21st that year. This event gradually stopped the promising renewal process in the whole country. Though the Greek Catholic Church was allowed to function and was, at least theoretically, given equal rights with other, state-recognized churches, in reality it did not have the same conditions to freely develop its activities. The state's supervision of churches was solidifying, permeating most aspects of the life of the churches. One example of this sad situation was the issue of ordaining new priests for the church. After the death of bishop Hopko, there was no one to ordain new ministers of the altar. Bishops from former Yugoslavia had to come to Prešov to ordain new priests, first of them being Dr. Joachim Segedi and then Slavomír Miklovš. The functioning of the Greek Catholic Church had thus been renewed, but its existence was merely suffered. In spite of these harsh conditions, the Church grew internally and developed.²⁰

The Period between 1989 – 2018

True changes in the society took place only after the November 1989 events. The church could finally thrive. An example of change was

²⁰ Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, 2018, p. 185.

the naming of the ordaining bishop, Ján Hirka, to be the residential bishop of Prešov. An exceptionally significant event in the history of the diocese took place on July 2nd, 1995 when the Holy Father John Paul II visited Prešov. He did so as part of his second pastoral visitation of Slovakia when the pope came to personally thank the Greek Catholics for their faithfulness to Rome and for their suffering and sacrifices.

Another important event in the life of the Greek Catholic Church in Slovakia was the naming and the subsequent episcopal chirotony of Mons. Dr. Ján Bajbak SJ as residential bishop of Prešov from the hands of the Holy Father John Paul II in Rome in St. Peter's Basilica. We are celebrating the 15th anniversary of this event this year.

New Saints of the Greek Catholic Church in Slovakia

Among the most significant events in the life of the Catholic Church in Slovakia in its modern history was without a doubt the beatification of its members, namely the bishop P. P. Gojdič and the priest – redemptorist M. D. Trčko in 2001 and then in 2003 of bishop V. Hopko and sister Z. Schelingová. The lives of these new saints of the church have become luminous lighthouses and great examples to follow for our time.

The Elevation of the Greek Catholic Church in Slovakia to the Level of a Metropolitan Church *Sui Iuris* 10th anniversary (30.01.2008)

We celebrate yet another important anniversary in this year of Jubilee of 2018. It has been 10 years since the Bulla *Spirituali Emolumento* of pope Benedict XVI elevated the Greek Catholic Church in Slovakia to the level of a Metropolitan church *sui iuris*. This new canonical structure of the Greek Catholic Church in Slovakia has marked the end of a successful development of the 190-year long history of Prešov Eparchy, which was taken out of Mukachevo Eparchy and established on

September 22nd, 1818 by the Bulla *Relata Semper* of pope Pius VII. It was, at the same time, a recognition of more than 1100-year long history of the Greek Catholics in our region, which has its roots in the mission of the St. Cyril and Methodius, the apostles to the Slavs. The establishment of the Greek Catholic Metropolis *sui iuris* (of its own legal right) with the residence in Prešov, along with the appointment of its first archbishop and metropolitan in the person of Mons. Ján Babjak SJ; the elevation of Košice apostolic Exarchate to Eparchy with the appointment of its first eparch in the person of Mons. Milan Chautura CSsR; and the establishment of a new eparchy in Bratislava with the appointment of its first bishop, Mons. Peter Rusnák – all these constitute a great sign from the Holy See for the Greek Catholic Church in Slovakia, as well as a token of appreciation of its unique witness of unity with the Roman Church during the hardships of persecution under the totalitarian regime in 1950s. It was both a historic and a timeless event.

The Jubilee Year of 2018 is a special moment of grace for all of us living today. It is without a doubt also a great opportunity for us all to re-examine our lives. To waste such an opportunity, to fail to see its uniqueness, would be utterly unwise. It would be an unfortunate expression of indifference to the signs of the times. Our knowledge of history of our particular Church leads us to a realization that this Church has treasures that can become a source of wisdom, an unending spring and great value from which not only the priests but all faithful may draw nourishment. Not every local Church can boast of such a great number of the faithful.

The history of our Greek Catholic Church is saved in our memory. It is an unrepeatable circle of life, experienced in specific conditions determined by time and space, which the human individual may recognize and perceive based on his/her unique and unrepeatable

experience. Our own history and our knowledge of it should be our source of self-awareness, healthy pride regarding one's own contribution to the development of world culture, as well as to the flow of history of mankind. Hence the greatness of the Greek Catholic Church must not be measured solely by the number of its adherents. The measure of greatness of every individual, society, nation or state is the greatness of its/his spiritual richness and the ability to give one's knowledge on to others; it is about the ability to work together with them, learn from their experiences and to create space for others to be able to learn from their knowledge and wisdom. A good indication of the greatness of human spirit as well as the wider society are, above all, the fruits of their labour that remain and from which others can draw their strength and inspiration, today and in the future.

The Greek Catholic Church as it is made present (re-presented) in the past fates of its bishops and the faithful, has gone a long way on the windy road of history. The example of life of the great figures of the Greek Catholic Church in Slovakia has contributed to its elevation from the ashes of a firepit because it was precisely these shining examples who have become such a source of strength for all who have needed it. In his two-volume book entitled *The have Remained Faithful*, vладыka Ján Bajak SJ summarized the importance of their contribution in the following words:

“We often say today that we must draw a thick line behind our past and forget all that was evil. However, one does not forget the heroic deeds. Bright examples are to be followed, one should learn from them. May the example of a deep faith, prayer, sacrificial suffering, goodness, humbleness, peace, and service of these newly beatified members of our Church remain always a challenge for us to follow.”²¹

²¹ Porov. BABJAK, J. SJ.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov*. Vol. II. (5. – 8. part). Prešov : PETRA, 2011, p. 8.

And he continues:

“It is sometimes surprising to notice a kind of indifference with regard to events and life journeys of the heroes of faith, the confessors. For they are precious pearls and treasures who are to speak to us as well as to future generations about the immense heroism of bishops and also of ordinary priests, who opposed the fully armed enemies and being proud and unashamed they followed the voice of their Master and Teacher. They had not wavered being confronted by the abominable violence of communism, they had not accepted its conditions and seemingly beneficial offers to betray their faith in God and man. They had not alienated themselves from the truth, justice, and love.”²²

The lives of the newly beatified must become bright beacons and great examples also for our time and age. They are an encouragement and example for all the people who strive to live honestly in accordance with their faith and conscience. Let us follow their example even today! Though the Church is no longer persecuted in the same ways and forms as it used to be in the previous era, all of us are well aware that attacks against the Church have continued down to the present day, only they have become more insidious and refined. This makes them more dangerous now than ever, as they portray the church as something outdated, an institution that has nothing to say to contemporary humans. Let us not forget, however, that in the postmodern age of today it is the Church, above all else, which shows the way of salvation in the endless mercy of God. It reminds to the fragmented and unstable postmodern culture that the harmony of the world and human being stems from the harmony of one's soul.

²² Porov. BABJAK, J. SJ.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov*. Vol. II. (5. – 8. part). Prešov : PETRA, 2011, p. 8.

Axiologia muncii. Perspective

CĂTĂLINA TĂNĂSESCU¹

Abstract: *Axiology of Work. Perspectives. Labor omnia vincit improbus...* may build a country and provide a living. Did work offer happiness? It is one of the questions that the present study tries to answer. Work rises many questions. We tried to see the way the concept and its consequences evolved in time. We also tried to find out in what way those who work can benefit from it. Even though work has always been performed, opinions about it were never convergent. Church Magisterium is expressed in writings such as: *Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, *Mater et magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum progressio* or *Octogesima adveniens*. The part of the article entitled *Ora et labora christianorum* presents some issues related to work, workers, salary, income, co-administration of work and living for either families or the individual.

Keywords: axiology, work, Church, Social Doctrine, Socialism, Capitalism.

Cuvinte cheie: axiologie, muncă, Biserică, Doctrină Socială, Socialism, Capitalism.

Preambul

Într-o lume ipotetică a muncii, fiecare individ vrea să muncească până epuizează resursele momentane de energie, prin performanța sa, el își mărește propria stare de bine. Ideea de inactivitate ca *lenevie*, nu este cunoscută. Dar, în lumea noastră, munca este considerată dureroasă și ne-munca este starea de bine. Munca este o manieră concretă de a

¹ Școala Gimnazială „Mircea Ghițulecu”, com. Cuca, jud. Argeș; catal1na27@yahoo.com.

obține satisfacția. Putem spune că *inutilitatea* muncii simțită de către cel care lucrează crește într-o mai mare măsură decât munca desfășurată.

A obținut omul mai multă fericire prin muncă? Dacă productivitatea muncii ar fi mai mică decât este azi în lumea capitalistă, omul ar fi forțat să lucreze mai mult sau să renunțe la multe plăceri. Asta face ca unii economiști să proclame că fericirea este legată de confortul material ori a avea mai mult timp liber.

Deși s-a muncit mereu, părerile formale despre această întreprindere umană nu au coincis. Începând cu evreii și cultura lor până în Evul mediu cultural, munca asiduă, în lipsa unei presiuni, nu era ceva comun. Reforma protestantă a adus schimbarea prin care munca fizică a devenit cultural acceptabilă pentru toate persoanele, chiar și pentru cele bogate. Evreii vedeau munca în calitatea ei de *punițiune*, consecință a maledicției păcatului. Munca era felul în care Dumnezeu a pedepsit neascultarea oamenilor. Munca a fost necesară pentru a contracara sărăcia (*Proverbe 10, 14; Proverbe 13, 4; Proverbe 14, 23; Proverbe 20, 13; Eclesiastul 9, 10*).

La fel, grecii au considerat munca un blestem; o vedeau ca fiind inferioară, o pedeapsă (vezi *Mitului lui Sisif*) și menită celor care făceau parte din clasele sociale inferioare. La vechii greci se folosea cuvântul *pónos*², pentru a semnifica, în egală măsură, munca și durerea, și foloseau un singur cuvânt *anausos*, pentru a semnifica munca și ceea ce era vulgar. Munca manuală era menită sclavilor; nu erau apreciate nici activitățile mentale; doar munca manufacturierilor era acceptată și recunoscută ca având o oarecare valoare socială. Munca satisfăcea nevoile materiale. Înțelepciunea, chibzuința și moralitatea grecilor era legată strict de cât de mult timp liber dispunea *cetățeanul*, individul.

Romanii au preluat aceleași vederi în legătură cu munca, ulterior viziunea lor s-a răspândit în Europa. Munca era prestată de sclavi; oamenii liberi se ocupau doar de agricultură sau de marile afaceri,

² Acest termen provine din latinescul *poena*, care înseamnă *durere*.

conform Maywood. Deși munca degrada virtuțile, bogăția nu era legată direct de virtute, poate doar în felul în care era utilizată.

În Evul Mediu exista o dualitate din punct de vedere al puterii. Omul putea avea pământ și să-i fie garantat dreptul acesta de către puterea eclezială sau de către cea politică. Pe lângă dualitatea politică, a existat una și de ordin cultural în care preocupările cu scop lucrativ erau considerate inferioare dacă aveau în centru munca manuală și superioare cele legate de război, politică și cultură; războiul era considerat inferior rugăciunii.³ Acest ev a fost marcat de creștinism. El a dominat felul de a gândi. Munca rămânea percepută ca pedeapsă a lui Dumnezeu pentru păcatul originar. Acceptabilă cultural, bogăția era justificabilă doar dacă se făcea și caritate precum și dacă acoperea nevoile fizice. Exista o ierarhie a muncilor stabilită de către Sf. Toma d'Aquino. Agricultură deținea un loc primordial, acesteia îi urmau muncile manuale și comerțul. Munca ideală era viața monastică de lucru și contemplație a lui Dumnezeu.

Cei care au influențat modul de a vedea munca au fost reformatorii, Martin Luther și Jean Calvin. Luther, un fost călugăr augustinian, credea că oamenii pot să-l servească pe om prin muncă și că profesiile sunt utile. Acesta „a atacat” vechile paradigme de gândire medievale despre muncă, precizând că orientarea omului către Dumnezeu prin viață mănăstirească nu însemna sustragerea de la răspunderile seculare. Munca devenea baza universală a societății și felul de a stratifica clasele sociale. Diferența de opinie a lui Luther față de optica medievală a fost teoria legată de superioritatea unor munci față de altele. El aproba munca manuală ca fiind mântuitoare, dar nu era de acord cu comerțul, pentru că nu implica niciun fel de muncă. În viziunea sa, acumularea de bogăție era un păcat.

Weber consideră că cel care a *teologizat* comerțul a fost Calvin. Acesta a susținut ideea că munca glorifică pe Creator și îmbunătățește

³ <http://www.answers.com/work&r=67>.

lumea și individul. Însă viziunea lui Calvin asupra predestinării a fost revoluționară. Crezul central calvin conține termenul de *ales*; cei aleși erau cei cărora Dumnezeu le-a *predestinat* Împărăția Cerurilor. Pentru ca omul să se *justifice* față de Creator, trebuia să ia atitudine în acțiunile sale cotidiene, iar succesul în activitățile de pe pământ era un semn de includere în rândul celor aleși. Calvin învăța că munca *remodelatoare a lumii* trebuie făcută de toți, săraci sau bogați, pentru că aceasta este voia lui Dumnezeu și beneficiile ei trebuie reinvestite *ad infinitum* în propria afacere, fără a urmări în mod direct îmbogățirea. Alegerea unei profesii devenea o datorie religioasă și aceasta trebuia să asigure cât mai multe venituri posibile. Prin Weber, această doctrină a devenit *etica protestantă* a muncii. În capitalismul emergent, munca era bună spre deosebire de feudalismul medieval. În timpul revoluției industriale, ideea de *Beruf* sau *calling* a protestanților s-a transformat în conceptul de *utilitate publică*. În epoca modernă, munca este percepută ca fiind bună, ca sursă de satisfacție și recompensă.⁴

Francis Bacon a atacat efectele educației medievale criticând ideea că munca ar încuraja iubirea de *sloth* și *privacy*, în lucrarea sa *Advancement of Learning*. În *Leviathan*, statutul medieval al stării de relaxare e considerat de Thomas Hobbes ca fiind originea condiției umane. El a spus că oamenii nu au dus inițial o *viață edenică*, ci una scurtă, abrutizată și în sărăcie. John Locke a susținut că lumea nu a aparținut nobililor fără ocupație sau călugărilor care se rugau, ci industriașilor în lucrarea sa *Two Treatises on Government* din 1690.

Această etică a fost precedentul *eticii americane* a muncii care la început a fost de factură calvină sau britanică. Aceasta din urmă vedea munca în calitatea ei de categorie a sacralului; prin muncă și progres, omul se dovedește *vrednic de mântuire*. Utilitarismul și verbul „a face bani” sunt de acum apreciate pentru potențialul progres pe care îl aduc în lume și în viața omului. Deși se admite că nu este niciun fel de muncă

⁴ <http://www.coe.uga.edu/~rhill/workethic/hist.htm>.

ce ar putea înlocui o operă de artă sau o piesă de teatru, munca inovatorilor creativi, a *geniilor* nu pot fi clasificate praxeologic ca produse ale muncii în sensul în care economia actuală înțelege termenul *produs*. Acestea nu sunt rezultatul evident al unei munci dedicate productivității.⁵

Premise ale înnoirii muncii

Societatea modernă sau post-modernă se *conformează* unor paradigme ideologice prognozate de către Durkheim sau de către Weber. Weber vorbește despre pragmatismul vădit pecuniar fondat pe textul scripturistic, o societate în care principiile verbului *a câștiga* reglează comunicațiile și raporturile sociale. Durkheim a crezut că în societatea modernă influența religiei va scădea. Expresia folosită de acesta, „Vechii zei au murit!”, semnifică tocmai tranziția către valorile umanist-politice: libertate, egalitate și cooperare socială.⁶ Așadar, lumea modernă este una laică, seculară.

Cum poate trăi o astfel de lume? Ce preocupări spirituale ar putea avea omul secolului XXI care să poată înlocui *învechitele osanale ale Bisericii*? Cine va fi *regizorul* unei societăți dezrădăcinate care nu se va mai hrăni cu *pâinea* ce o dă pământul? Cum poate să se împlinească individul dacă *se eliberează* de Revelație punând divinitatea pe un raft prăfuit?

Omul poate trăi doar dacă este *înjugat*, dacă *duce o cruce*! Dacă schimbă o realitate, el nu se va opri, ci va adopta o alta! Prognoza socială este predictibilă în sensul că nu putem trăi, în calitatea noastră de indivizi, o viață *netedă*. Schimbarea este cheia traversării *crizelor*; aici criza este definiție a condiției umane post-moderne și aceasta nu trebuie resimțită de fiecare ființă socială pentru a exista. Mircea Agabrian, în studiile sale sociologice, vorbește despre *conștiința comună*⁷ care

⁵ <http://www.mises.org/humanaction/chap7sec3.asp>.

⁶ Anthony Giddens, *Sociologie*, București, Ed. All, 2001, p. 478.

⁷ Mircea Agabrian, *Sociologie*, Cluj-Napoca, Ed. Napoca Star, 2000, p. 17.

desemnează abilitatea de a vedea și de a acționa asupra ceea ce este evident în evenimentele ce se petrec în viața comună. Dar în ce măsură contingenta incidentelor socio-umane este dependentă de factorii conștiință și conștientizare. Omul trăiește mai degrabă *neglijent*; viața pentru *hic et nunc* a devenit religie.

Problema nu este acel *carpe diem*, ce rămâne perfect actual pentru orice credincios care simte nevoia de a-și reorganiza mereu raportul cu Dumnezeu. Criza socială este reducerea acestei trăiri la nivel strict fragmentat fără a o proiecta în timp. *Acum* nu este egal cu *prezent* decât în măsura în care, cel de pe urmă, devine o succesiune de conștientizări permanente a propriei condiții.

Iată un aforism actual: „*trăim pentru a...*” și din acest punct găsim o succesiune neverosimilă de definiții. Vă propun să ne raportăm la tema noastră, astfel că vom spune că *trăim pentru a munci*. În ce măsură este adevărat? Ne-am propus să parcurgem două doctrine actuale pentru a înțelege ce înseamnă axiologic munca, în sensul valorilor creștine, *crisofore*. Aceste doctrine sunt socialismul și capitalismul.

Socialismul sau despre bunul nimănui

Cuvântul *socialism* își are originea la începutul sec. XIX. A fost folosit pentru prima oară, autodefinitiv, în engleză, în 1827, pentru a-i descrie pe discipolii lui Robert Owen. În Franța, din nou autodefinitiv, a fost folosit în 1832, pentru a-i descrie pe discipolii doctrinelor lui Saint-Simon, iar după aceea de Pierre Leroux și J. Regnaud în *l'Encyclopédie nouvelle*. Folosirea termenului s-a răspândit rapid și a fost utilizat diferit în multe locuri și momente, atât de grupuri, cât și de indivizi care se consideră socialiști sau de oponenții acestora.

Deși există o mare diversitate de opinii printre grupurile socialiste, toți sunt de acord că își au rădăcinile comune în luptele din sec. XIX și XX ale muncitorilor din industrie și din agricultură, lupte duse conform principiului solidarității și pentru făurirea unei societăți

egalitariste, cu o economie care ar servi emancipării maselor largi populare, iar nu doar pușinilor bogătași. Socialismul trebuie privit ca o formă de organizare socială, în care interesul societății primează în fața interesului unui individ sau al unui grup restrâns de indivizi și vine în opoziție cu liberalismul, care reprezintă sistemul social în care primează interesul individului, sau al unui grup restrâns de indivizi, în fața interesului societății.

Una dintre principalele dogme ale socialismului este că munca este lipsită de utilitate în sistemul capitalist de producție, iar în socialism aceasta este plăcere pură. Astfel teoreticieni ai socialismului ca Frederick Engels sau Karl Kautsky au susținut că efectul principal al socialismului va fi să transforme munca din *durere* în *plăcere*.⁸

Economia socialistă pune la bază statul, ca administrator al bunurilor societății, bunuri comune, care să stea la baza dezvoltării întregii societăți, având ca prioritate necesitățile acesteia legate de creșterea continuă a nivelului de trai. Inițiativele particulare sunt stimulate în domeniile deficitare ale cerințelor sociale, dar sunt limitate cele dăunătoare societății, prin pârghiile financiare aflate la dispoziția statului.

Acestea sunt câteva principii de bază, care stabilesc un cadru adecvat societății socialiste, menită să aibă la bază omul cu necesitățile lui, pentru a asigura fiecărui individ condiții de trai și de perpetuare a speciei, de recreere și de respect reciproc, pentru a da cetățeanului demnitatea cuvenită ca om, ca membru al societății în care trăiește, muncește, își găsește fericirea și participă activ la bunăstarea întregii națiuni.

Socialismul este sistemul în care capitalul este proprietate publică. Acesta se referă la economiile în care mijloacele de producție și distribuție sunt deținute colectiv, astfel că bunurile și serviciile de care oamenii au nevoie sunt asigurate și distribuite echitabil.⁹

⁸ Karl Kautsky, *Die soziale Revolution* (3d ed. Berlin, 1911), II, 16ff.

⁹ Mircea Agabrian, *op.cit.*, pp. 205-206.

Socialismul este filosofia fericirii și este optimist în măsura în care crede în om și-n progresul umanității. Scopul declarat al socialismului este dezvoltarea societății muncitoare. Socialismul formează muncitorii pentru scopuri mai înalte, asigură muncitorilor posibilitatea de a influența regimul politic precum și posibilitatea de a se transforma în asociații de producție.

Munca muncitorilor stabilește o direcție colectivă a vieții economice în vederea unei repartizări juste a produselor și a participării muncitorilor la responsabilitățile și deciziile importante în viața economică și socială¹⁰. Această definiție este asemănătoare celei date de către papa Pius XI și are două caracteristici; pe de-o parte evidențiază importanța unilaterală a vieții economice, pe de alta este caracterizat drept colectivist. Astfel că finalitatea vieții sociale este viața economică înțeleasă ca fericire de a munci. Dacă omul nu este fericit, este doar vina lui, el este „făuritorul propriei fericiri”, după cum zicea Cehov.

Socialismul s-a născut din nevoia oamenilor de a se elibera de capitalism, și este o doctrină umană.¹¹ Centrul socialismului este omul social. Socialismul este o *construcție de oameni*, nu este o ideologie. Libertatea personală alterează societatea, conform lui Marx. Idealul unei societăți bazate pe comunitatea bunurilor nu dispăruse de la Platon încoace, manifestându-se chiar unele încercări de a-l instaura practic. Autori precum Bossuet sau chiar Biserica propovăduiau proprietatea comună și utilizarea împreună a bunurilor societății sau comunității. Pe aceste baze s-a născut mișcarea socialistă modernă în sec. XVIII prin scrieri de-ale lui Rousseau, Morelly, Mably, Godwin sau Fichte. Morelly pornește în discursul său *pro socialism* comparând condiția omului paradisiac în armonia creației cu cel modern cuprins de cupiditate ce este ca un *virus* și care tulbură existența individului exacerbând valoarea verbului *a avea*. Operele inițiatorilor socialismului atacă proprietatea

¹⁰ *** *Le Socialisme*, dialogue entre Georges Montaron et Marcel Clément, Paris, Beauchesne, 1969, pp. 9-10.

¹¹ *** *Le Socialisme*, p. 17.

privată ca fiind răul cel mai mare și bogăția ca pricină a alienării sociale propunând în schimb socialismul de stat al cărui întemeietor este Louis Blanc.¹²

Legat de socialism, Biserica și-a formulat crezul prin enciclica *Quadragesimo Anno* unde papa Pius XI spune: „o diviziune echitabilă a muncii, mai eficientă decât munca dispersată a fiecărui individ, asigură producția, socialiștii deduc că activitatea economică, din care ei iau în considerare doar finalitățile materiale, trebuie în mod necesar condusă social”.¹³ Opinia Bisericii se află și în *Mater et Magistra*, în lumea economică, locul primordial trebuie acordat inițiativei personale a cetățenilor care lucrează individual sau asociați”¹⁴ și pentru reconstrucție, dar aceasta trebuie să aibă în vedere nevoile omului și demnitatea sa.¹⁵

Munca nu este singura și nici forma principală de expresie umană.¹⁶ Munca nu poate fi, conform unei doctrine materialiste, centrul civilizației umane; căci esența ei este iubirea fondată pe drept. După Marx, binele suprem pentru om este modificarea universului prin muncă. Însă binele suprem este aderarea în mod liber la voia lui Dumnezeu și prin aceasta la diferitele grade de bine ce trebuie atinse. Omul are vocația muncii, urmând modelul Creatorului, dar el este întâi creatură și apoi creator. Prin definiție, omul nu poate fi un *homo faber*¹⁷, el este creator¹⁸ în sensul re-creării, după modelul lui Dumnezeu, dă viață, animă, dar nu numai prin muncă. Munca nu primează în raport cu relația Dumnezeu-om, deși ea este cea care ajută ca individul să se

¹² Tiberiu Brăileanu, *O istorie a doctrinelor economice*, Iași, Institutul european, 2000, pp. 141-149.

¹³ *Quadragesimo anno*, 119.

¹⁴ *Mater et magistra*, 51.

¹⁵ <http://www.vatican.va>.

¹⁶ *** *Le Socialisme*, p. 99.

¹⁷ Heidegger așază, cronologic vorbind, în fața lui *homo sapiens* pe *homo faber* conform *Martin Heidegger zur Einführung* <http://www.philosophybooks.info/Revista/Numero%205/Numero%205/Figal-Martin%20Heidegger.html>.

¹⁸ Statutul de om-creator este susținut în *Poporul progresiv* 27 „orice artist sau artizan, antreprenor, muncitor sau țaran, orice lucrător este un creator”.

autodepășească și a fost una dintre cheile dezvoltării noastre biologice întrucât ne-a format și perfecționat corpul și mintea.

Pieter de la Cour spunea că „poporul muncește numai pentru că și atâta timp cât este sărac”.¹⁹ Acest aforism ni se propune ca abordare generică a felului de a aborda motivația felului de a munci. Dacă privim lucrurile astfel, se poate constata că munca are scopul unic de a ridica omul din pauperitate și de a-i asigura acestuia un minim de bunăstare. În acest caz, munca se constituie pe sine ca scop, neavând nimic nobil, ci ea rămâne un mijloc pur de a parveni social. Acesta nu poate fi decât statutul omului *degradat*, înjosit. Fără considerarea valorii pe care o dă munca, individual se *devalorizează* într-o atitudine de pierdere a sensului divin al creării prin activitatea antreprenorială.

Capitalismul sau despre utilitarism

Capitalismul este sistemul în care o mare parte a capacităților colective este proprietate privată. Acesta are trei trăsături importante care îl și particularizează. Caracteristicile sunt următoarele: mijloacele economice de producție și distribuție sunt proprietate privată, motivul profitului este forța primară care ghidează comportamentul economic al oamenilor și competiția liberă²⁰ între producători și consumatori.²¹

Adam Smith, fondatorul economiei moderne, în lucrarea sa *The Wealth of Nations*, prezintă cazul unei fabrici de ace, unde, aplicând principiul diviziunii muncii, muncitorii pot ajunge la o producție de

¹⁹ Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Ed. Humanitas, 1993, p. 44.

²⁰ Ideea competiției ca ideologie deșănțată care nu mai ține seama de om și se concentrează doar pe câștigul fără limite, mișcarea de transformare a mijlocului în scop sunt criticate de către Ricardo Petrella. Acesta prezintă pericolele pe care le poate aduce o astfel de mentalitate; autorul pomenește următoarele chestiuni: logica umană dispare lăsând prioritate celei a războiului, se deturneză rolul statului, se intră în contradicție cu democrația reală, se ajunge la criză socială pe fondul exploziei sărăciei și a excluderii sociale și se prejudiciază economia de piață cf. Ioan I. Ică Jr, Germano Marani, *Gândirea socială a Bisericii*, Sibiu, Ed. Deisis, 2002, pp. 469-480.

²¹ Mircea Agabrian, *op.cit.*, p. 204.

până la două sute patruzeci de ori mai mare decât dacă ar lucra individual.²²

În *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Max Weber demonstrează felul în care Biserica Protestantă, înaintea celorlalte Biserici tradiționale, a conciliat principiile dogmei creștine cu acumularea bogăției. Calvinistii, protestanți care își bazează credința pe ideile lui Jean Calvin, cred în predestinare, actul prin care Dumnezeu predestinează ca anumite suflete să fie osândite și altele să fie mântuite. Sarcina calvinistilor în această lume este să fie ascetici (să se abțină de la plăcerile lumești) și să lucreze pentru gloria lui Dumnezeu. Pentru ei, acumularea averii nu este un păcat, ci, dimpotrivă, este socotit ca un har dat de Dumnezeu. Avera celui care muncește este pusă în slujba comunității în care trăiește. Dumnezeu nu-i iubește numai pe cei care își părăsesc averile și se izolează de comunitate, mergând în pustiu în căutarea lui, ci îi iubește și pe aceia care rămân în mijlocul oamenilor și produc bogăție. Bogăția acestora lucrează pentru comunitate, fie direct, ca un bun de consum de care se bucură toți cei care îl cumpără sau prin impozitele către bugetul public din care se fac redistribuirile în folosul tuturor, fie indirect, prin investițiile pe care le face cel care adună avere, investiții care generează locuri de muncă, deci asigură existența decentă a multor oameni sau prin acumulările de capital de care se folosesc băncile pentru a împrumuta alți investitori care multiplică bogăția comunitară. Această spirală a bogăției nu ar fi posibilă fără acei oameni care la început dovedesc curaj, au idei novatoare, tenacitate în urmărirea țelurilor propuse și o pricepere deosebită pentru administrarea resurselor umane, financiare sau naturale, într-un mod cât mai ingenios cu putință. De fapt, prin această pricepere în înmulțirea banilor cu ajutorul unor idei ingenioase care nu stau la îndemâna oricui este tradus harul dăruit de Dumnezeu bunului creștin.

²² Anthony Giddens, *op.cit.*, p. 337.

În etica protestantă mai există o idee revoluționară: aceea că marginalii dintr-o comunitate devin foarte ambițioși și eficienți tocmai datorită statutului lor de marginali. Aceștia intră în competiție cu cei care au resurse și inventează soluții ingenioase pentru situații imposibile. Prin această idee, etica protestantă inovează și în domeniul democrației, legitimând marginalii să ia loc în competiția socială fără complexe, chiar cu un fel de orgoliu al marginalului. Eficiența acțiunii raționale și spiritul democratic vor fi cuvintele de ordine ale secolelor XIX și XX.

Omul trebuie să se facă bani! La acest imperativ, Benjamin Franklin a răspuns cu un verset din *Pildele lui Solomon* 22, 29.²³ În studiile sale despre originile capitalismului, Sombart a distins două mari *leitmotive*: satisfacerea nevoilor și câștigul în funcție de nevoi și de aspirații.

Care este sursa pragmatismului capitalist? Una dintre teorii este aceea că, atunci când au transpus textul scripturistic conform credinței lor, luteranii au tradus *werk* din *Înțelepciunea lui Isus Sirah* 11, 21 cu *Beruf*, germanul ce corespunde englezescului *calling* sau românescului *vocație*. Ideea aceasta a Reformei a fost nouă în sensul în care *Beruf* nu mai înseamnă doar *profesie* ca până în Evul Mediu. Nou era aprecierea îndeplinirii datoriei în profesiile laice ca fiind conținutul suprem pe care l-ar fi putut adopta autodeterminarea etică. Și aceasta a avut drept consecință ideea că munca laică de zi cu zi are semnificație religioasă. A face voia Domnului poate, de acum, să însemne și a îndeplini datoriile zilnice. Luther înțelegea munca laică, la început, ca ținând de trup; deși voită de Dumnezeu și era baza indispensabilă a vieții religioase.

În traducerea sa, Luther dă lui *Beruf* sensul paulinului *klesis*, în sensul *chemării* (*Berufung*) de către Dumnezeu la mântuirea veșnică (I Cor. 1, 26; Ef 1, 18; 4, 1.4; Tes. 1, 11; Ebr. 3, 1; II Pt. 1, 10). Aici este vorba de sensul pur religios, dar și de profesie, muncă, îndatorire sau trudă.²⁴

²³ Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Ed. Humanitas, 1993, p. 38.

²⁴ Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Ed. Humanitas, 1993, pp. 93-98.

Capitalismul a cultivat *supraoamenii*, așa-numiții, de către Veblen, “captains of industry”. În lucrarea *Heaven upon Earth*, Janeway trasează o paralelă între aspirația la bogăție în Împărăția Cerească și aspirația de succes într-o profesie pământească. Gothein numește diaspora calvinistă drept „pepiniera economiei capitaliste”. Pentru *omul capitalist modern*, munca este o datorie, o virtute și o sursă de satisfacție personală. Există o corelare între etica religioasă și comportamentele economice.²⁵

Capitalismul rațional cuprinde întreprinderi bazate pe investițiile pe termen lung, pe libertatea juridică a forței de muncă, pe diviziunea planificată a muncii și pe alocarea factorilor de producție în funcție de cerințele pieței. Dar este de reținut că *auri sacra fames* nu are vârstă și nici nu are vreo proveniență geografică anume. Munca desfășurată conform principiilor divine este singurul mijloc de a obține certitudinea asupra grației divine; aceasta este legătura stabilită de Weber între calvinism și *spiritul capitalismului*, comportamentul ascetic precum al unui *ales*, *predestinat* asigură mântuirea.

Ora et labora christianorum

Reflecția creștină asupra muncii se deschide cu enciclica *Rerum novarum*, care începe să studieze efectele de ordin material și social produse de către revoluția industrială. Ideile pe care le explorează cu precădere sunt: multiplicarea producției, schimbarea statutului muncitorului manual sau raportul capital-muncă. Nu sunt atinse aspecte antropologice, sociale sau teologice ale muncii. *Rerum Novarum* examinează condițiile muncitorilor salariați. Problema muncii este tratată la adevăratele sale dimensiuni; este explorată cu toate implicațiile sociale și politice, pentru a fi evaluată în lumina principiilor doctrinare fondate pe Revelație, pe legea naturală și pe moralitate. Vorbind despre *bolile* societății, enciclica exclude socialismul ca remediu și susține „doctrina catolică a muncii, dreptul la proprietate, principiul

²⁵ <http://www.coe.uga.edu/~rhill/workethic/jverart.htm>.

colaborării în locul luptelor de clasă ca mijloc de schimbare socială, drepturile celor săraci și obligațiile bogaților, perfectarea justiției prin caritate și dreptul de a forma asociații profesionale”. Tema enciclicii este dreapta ordonare a societății, cerând să se identifice criteriile de judecată care vor ajuta la evaluarea sistemelor sociale existente și să sugereze linii de acțiune pentru transformările necesare pentru a le îmbunătăți. De fapt, *Rerum Novarum* stabilește paradigma de lucru în timp a Bisericii pe tema socială a muncii.²⁶ Enciclica propune o viziune sacrală despre muncă și progresul uman.

Același spirit se află și în *Gaudium et spes*, care propune munca sau activitatea umană drept cheie de *umanizare* a lumii ce așteaptă Parusia. Această constituție pastorală prezintă fața unei Biserici care „solidarizează cu oamenii și istoria lor”, propunându-le să se reînnoiască prin Cristos, pentru a fi o familie a lui Dumnezeu. Documentul prezintă în mod sistematic teme legate de cultură, economie sau viață socială, de familie și comunitate politică, de pace și comunitate umană în lumina antropologiei creștine. Societatea cu structurile ei trebuie să fie orientată spre „progresul ființei umane”²⁷.

În ultimele decenii, optimismul a fost regândit pentru că se gândește la ireversibilele pagube de ordin ecologic ce le-a produs și la generațiile următoare. *Laborem exercens*²⁸ invită la reluarea reflecției asupra problemelor legate de muncă și propune ca centrul să fie omul care lucrează privilegiindu-se astfel latura subiectivă.²⁹ La a nouăzecea aniversare a enciclicii *Rerum Novarum*, papa Ioan Paul II, prin enciclica *Laborem Exercens*, vorbește despre muncă în calitatea ei de bine

²⁶ <http://www.vatican.va>.

²⁷ <http://www.vatican.va>.

²⁸ Papa Ioan Paul II reafirmă faptul că în centrul muncii trebuie să se afle omul în demnitatea lui, el este *arbitrul și factorul decisiv* al muncii. Afirmăția se află și în mesajul transmis de către Sfântul Părinte participanților întâlnirii internaționale pe tema muncii ce s-a desfășurat la Vatican între 13 și 15 sept. 2001 cf. http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/9662.php?index=9662&po_date=14.09.2001&lang=ge.

²⁹ <http://www.diocesi.torino.it/ascolto2007/lavoro/Combi-lavoro-umano.pdf>.

fundamental al persoanei, ca element primar al economiei și cheie a întregii probleme sociale. Enciclica se evidențiază prin spiritul și etica muncii în contextul unei reflecții profunde spirituale și teologice. Munca nu trebuie înțeleasă doar ca obiectiv în sens material, ci se impune a nu se pierde din vedere latura ei subiectivă pentru că este formă de expresie a persoanei. În afară de faptul că este o paradigmă decisivă a vieții sociale, munca trebuie să permită împlinirea vocației naturale și supranaturale a persoanei.³⁰ Papa Ioan Paul II s-a făcut pe sine un promotor al umanizării muncii, așa după cum se poate constata și din discursul său ținut la a șaiszecișiopta sesiune a Conferinței Internaționale a Muncii din Geneva, cu ocazia vizitei pastorale din 15 iunie, 1982.³¹

O teologie a muncii înseamnă privirea din perspectiva creaționistă sau cea care face să se întrupeze Hristos sau cea eshatologică. Ceea ce omul *fabrică* este creația lui Dumnezeu. Munca este o adevărată mântuire. A munci înseamnă *a re-crea*.³² Există legătură între experiența de muncă și viața sacramentală.³³ Munca nu poate fi privită doar din perspectiva sa utilitaristă, ci capătă valențe etice, ea devine formă obiectivă de solidaritate. Munca nu mai este doar un instrument al obținerii bunăstării, ci ea este și un serviciu mai competent și mai activ în societate. Cum citim în *Compendiul de Doctrină Socială a Bisericii*, profesia este modul în care Dumnezeu cheamă omul la lucru nu numai pentru a-și procura pâinea, dar și pentru a fi în serviciul aproapelui. După cum spune Sf. Ambrozie, fiecare om este *mâna lui Cristos* ce continuă să creeze și să facă bine.³⁴ Se poate nota asemănarea cu doctrina protestantă a *Beruf*-ului, excepție face partea a doua legată de serviciul făcut aproapelui, adică latura altruistă a muncii.

³⁰ <http://www.vatican.va>.

³¹ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1982/june/documents/hf_jp-ii_spe_19820615_lxviii-conferenza-lavoro_it.html.

³² *Laborem exercens* 25.

³³ <http://www.diocesi.torino.it/ascolto2007/lavoro/Combi-lavoro-umano.pdf>.

³⁴ *Idem*.

Știința economică trebuie să însoțească evoluția spiritului. Economia trebuie înțeleasă ca *iconomie*, adică purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de oameni, inclusiv în ordin material. Religia modelează mintea, iar mintea modelează acțiunea spunea I.P. Culianu. Faptul economic este unul cultural și, în această calitate, el îmbracă forme specifice; munca are funcție de *matrice stilistică* a comunității care o realizează, ar spune Lucian Blaga.

Spațiului ortodox îi este caracteristic un oarecare *comunitarism* pe care se sprijină dimensiunea economică a existenței sale. Este vorba despre modelul mănăstiresc, cultivat doar pentru atingerea unor scopuri supranaturale, supraumane pentru slujirea adevăratului sens al existenței.³⁵

Ebraicul *adamah* semnifică mai mult decât grecescul *anthropos* sau decât latinescul *homo*. *Adamah* înseamnă *mundus concentratus*, dualitate, înger și om, chip și asemănare. Omul nu este numai fiul pământului exterior, sămânța sa este plantată esențialmente în ceea ce numește Biblia *adamah* sau pământul său interior. Imaginea lui Dumnezeu este sămânța lui Adamah; ea este un microverb, imagine a Verbului divin. Creștinismul îmbrățișează, cuprinde omul integral, deci și în dimensiunea sa economică. Factorul economic este o cauză a progresului social³⁶, dar bunurile obținute din muncă au o destinație universală și sunt menite fiecărui individ.³⁷

Creștinismul social din sec. XIX apare ca răspuns la socialism, care devenea tot mai materialist și mai anticreștin. Creștinismul acceptă ideea ordinii naturale, ca manifestare a Providenței. Când omul încalcă această ordine, suferă. Omul egoist, mort în urma păcatului originar, trebuie să moară pentru a deveni *omul nou*, în acord cu Dumnezeu. Această muncă de restaurare a omului este posibilă doar prin religie. Religia creștină, în sensul strict, așază pe prim plan asociația, familială,

³⁵ Tiberiu Brăileanu, *op.cit.*, p. 204.

³⁶ *Ibidem*, pp. 205-206.

³⁷ *Populorum progressio* 22.

corporatistă sau cooperatistă, după modelul eclesiastic. Într-o astfel de societate, munca nu ar mai rămâne tributară legilor pieții, iar muncitorii ar primi un *salariu just*³⁸, concept prezent și la Toma d'Aquino.³⁹ Salariile nu sunt date pentru munca prestată, ci pentru realizările muncii de ordin calitativ sau cantitativ.

Cel mai important reprezentant al școlii creștine sociale este Frédéric le Play (1806-1882) care își bazează reforma economică pe Decalog, iar principalul său obiectiv este *pacea socială*. În teoriile sale, nu primează bogăția, ci armonia socială; acesta este un concept cheie care urmărește identitatea omului ca venind de la și plecând spre Dumnezeu.

Universalismul social pune accent pe asociație și pe sindicalism, ca fundamente ale reformării economice a societății. Pacea nu poate fi întronizată decât prin restaurarea moravurilor creștine. În acest caz, statul este „ministrul lui Dumnezeu pentru bine” și el face legi drepte menite să conducă pe cetățenii solidari la Cristos.

Nu numai cu pâine va trăi omul, ci și cu orice cuvânt al lui Dumnezeu⁴⁰ este fundamentul păcatului comis de către liberalism. Centrarea existenței umane pe consumism, ca o consecință a producției, înseamnă a privi numai omul ne-pneumah, doar latura sa nespirtuală și perisabilă.

Omul trăiește misterul lui Hristos în propria sa existență în familie, la serviciu, economică, culturală sau politică. Munca poate coexista alături de contemplație⁴¹. Pentru a fi *purtătoare de Hristos*, munca umană trebuie înțeleasă și din perspectiva drepturilor la muncă⁴², iar acestea decurg din demnitatea însăși a omului.

³⁸ Problema unui salariu just continuă să existe în țara noastră. Gândirea economico-politică nu a reușit să coordoneze nevoile cu venitul minim necesar vezi *** Theological Doctrines on the Ideal Church-State Relation, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2000.

³⁹ *Ibidem*, pp. 207.

⁴⁰ Luca IV, 4.

⁴¹ Etica și ascetica muncii este prezentă în tradiția benedictină.

⁴² Problemele dreptului la muncă și a drepturilor muncitorilor sunt prezentate în volumul *** Doctrina Socială a Bisericii – Compendiu, traducere și editare de pr. prof. dr. Isidor Mărtincă, București, Ed. Universității din București, 2006, pp. 181-191.

Munca, în calitate de efort fizic, moral sau intelectual se poate defini ca acțiune asupra lucrurilor exterioare, pentru a da un scop economic și atunci omul este un remodelator și în sensul calvin. În *Geneză*, munca era o plăcere; ea nu incumba nicio vicisitudine (*Gen.* 2,15). Preocuparea de a munci, pe care omul o primise cândva ca un mijloc de a obține bucuria, după săvârșirea păcatului se transformă în greutate în *sudoare de zi cu zi*. Omul este spoliat de supranatural și de harurile lui, el *slăbește* în condiția sa naturală. Totuși, munca nu își pierde valoarea creatoare și este o manieră în care *gheorghe*⁴³ recunoaște stăpânirea lui Dumnezeu, dar și o cale de a-I servi.

Hristos nu a respins munca, ci prin munca mâinilor sale desfășurată alături de tatăl său terestru, Iosif, îi amplifică valoarea. După exemplul Mântuitorului, munca are ecou și în învățătura apostolilor. De aceea, creștinul muncește și acceptă dificultățile pe care le presupune această activitate, ca fiind mijloc de recunoaștere a suveranității lui Dumnezeu și pentru a servi altora în caritate.

Conform *Genezei* (3, 17-18), scopul muncii este asigurarea mijloacelor de susținere a traiului propriu și viața celor *de aproape* sau a societății în care trăiește individul; din nou primează altruismul. În calvinism, binele material poate să se reducă la persoana individului care lucrează sau asupra familiei sale, ca spațiu social restrâns, pierzând din vedere societatea în sensul larg.

Când acest scop al susținerii traiului nu poate fi atins fără muncă, aceasta devine o sarcină individuală și familială, altfel ne sustragem iubirii altruiste sau prevederilor drepturilor legale. În afară de această conexiune, nu poate exista obligație gravă de muncă. Munca reglează social, moral sau educativ-estetic; ea este *un alt fel de a iubi*, care poate favoriza schimburile sociale cu scopul de a ajuta.⁴⁴ Scopul dreptului la muncă este să elimine șomajul sau să ușureze greutățile celor care suferă de acest flagel. Papa Ioan Paul II vorbește de aceste problematici

⁴³ Termenii grecești *geos* – pământ și *ergonomos* – lucrător au dat *gheorghe*, adică lucrător al pământului, lucrătorul post-Cristic prin excelență.

⁴⁴ <http://www.diocesi.torino.it/ascolto2007/lavoro/Combi-lavoro-umano.pdf>.

în 18 noiembrie, 1983, cu ocazia unei conferințe naționale italiene axată pe problema muncii. Sunt dezbătute teme precum: șomajul, tinerii și dificultățile găsirii unui loc de muncă, emigranții și străinii, persoanele cu dizabilități și bătrânii sau mobilitatea profesională.⁴⁵ Omul este stăpânul propriilor acte de muncă, de aceea poate dispune de ele cum dorește poate chiar să le ofere altei persoane. Dar persoanele au dreptul la o remunerare dreaptă, care să respecte demnitatea umană și valoarea muncii. Orarul trebuie să fie rațional, problemă ridicată încă din zorii sindicalismului și să prevadă perioade de odihnă, să dea posibilitatea mamelor să-și îngrijească copiii, să ofere privilegii morale și igiene; toate acestea trebuie susținute cu un program legislativ adaptat.

Omul, prin munca sa, se leagă de opera mântuitoare a lui Cristos, care a dat muncii o valoare aleasă, lucrând cu propriile mâini la Nazaret. Fiecare om trebuie să lucreze cu fidelitate, iar societatea trebuie să asigure suficiente locuri de muncă. Aceasta este o cauză pentru care militează Biserica într-o lume puternic *financiarizată* și *financiarizantă*. Activitatea de producție nu poate să nu se conformeze exigențelor de viață ale persoanei, a vieții sale particulare, ținând seama de vârsta fiecăruia. Folosirea funcțiilor psihologice și a manifestărilor vieții umane ca mijloace se cheamă muncă. Omul muncește prin folosirea forțelor și abilităților ca mijloace de a eradica disconfortul. Munca este un mijloc și nu un scop în sine. Fiecare individ are o cantitate definită de energie și, în funcție de aceasta, poate produce un efect limitat.⁴⁶

Una dintre problemele cheie ale muncii este stabilirea modului în care cei care muncesc pot participa la fructul muncii lor. Salariul ține cont de nevoi și de criteriile de bine comun. Familia trebuie, de asemenea, să poată face economii pentru un nivel de trai normal.

Papa Pius XI, prin Enciclica *Quadragesimo anno*, considera, deja în anii '30, că salariul este „o formă neadecvată de retribuire a muncii” și recomanda ca muncitorii să devină co-interesați de proprietate sau de

⁴⁵ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/november/documents/hf_jp-ii_spe_19831118_convegno-cei_it.html.

⁴⁶ <http://www.mises.org/humanaction/chap7sec3.asp>.

administrare. Mai spunea că, „în viitor, capitalul nu trebuie să se cumuleze spre bogați, ci ar trebui coordonat corect pentru a se bucura de el și cei care îl obțin”.

Prin *Quadragesimo Anno*, Biserica serba a patruzecia aniversare a enciclicii *Rerum Novarum*. Prin aceasta, papa Pius XI recitește trecutul în lumina situațiilor economice și sociale apărute ca urmare a influențelor grupurilor financiare; enciclica studiază, de asemenea, efectele industrializării. La vremea apariției, în Europa, se impuneau regimurile totalitare și de aceea *Quadragesimo Anno* avertiza că nu se respecta dreptatea. Enciclica cerea reimpunerea principiilor solidarității și cooperării pentru a evita contradicțiile sociale. Relația dintre muncă și capital trebuie să fie caracterizată de cooperare. *Quadragesimo Anno* confirmă principiul că salariile trebuie să corespundă nevoilor nu doar ale muncitorului, dar și nevoilor familiei acestuia. Statul trebuie să aplice *principiul subsidiarității*, un element permanent în doctrina socială a Bisericii. Enciclica respinge liberalismul și reconfirmă valorile proprietății private amintind valoarea socială a acesteia.⁴⁷

Aceleași preocupări le-a avut și Pius XII care susținea proprietatea privată⁴⁸ chiar dacă aceasta era modestă. Poziția Bisericii asupra acestei probleme este concretizată de către Conciliul Vatican II și în enciclicele mai noi. Între drepturile stipulate este și acela că muncitorii pot să se organizeze în asociații care pot să-i reprezinte.

Biserica se vrea pe sine ca o promotoare a dreptății divine. De aceea Pius IX condamnă aserțiunea care prevedea că Biserica nu este competentă să indice credincioșilor o cale de a gestiona problemele temporale. Magisteriul Bisericii, prin acte ca: *Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, *Mater et magistra*, *Pacem in terris*⁴⁹, *Populorum progressio* sau *Octogesima adveniens*, delimitează sensul intervențiilor eclesiastice în problemele sociale.

⁴⁷ <http://www.vatican.va>.

⁴⁸ Această proprietate privată nu este necondiționată și absolută cf. *Populorum progressio* 23.

⁴⁹ Completând *Mater et magistra*, această enciclică aprofundează probele legate de pacea și demnitatea umană accentuând nevoia cooperării tuturor oamenilor.

Teologie și filosofie la Jean-Yves Lacoste

NICOLAE TURCAN¹

Abstract: *Theology and Philosophy in Jean-Yves Lacoste.* This paper is an Orthodox reading of the relationship between theology and philosophy in Jean-Yves Lacoste's phenomenology. It argues for the concept of "theological counter-reduction" whereas Lacoste uses the theological / liturgical / eschatological reductions, then analyses the Lacoste's equilibrium between Hegelian and postmodern views on systematic theology. It also compares mysticism and theology in Lacoste's thought and in Orthodox neopatristic theology. The text concludes with the idea that there is a legitim region of dialogue between theology and philosophy, not a mere border.

Keywords: Jean-Yves Lacoste, theology, philosophy, French phenomenology, theological counter-reduction.

Cuvinte cheie: Jean-Yves Lacoste, teologie, filosofie, fenomenologie franceză, contra-reducție teologică.

Reducție teologică și contra-reducție

Fenomenologia a avansat, în raporturile ei cu teologia, de la o respingere metodologică – vizibilă la Husserl² și Heidegger –, la o acceptare considerată de unii problematică – în cazul turnurii teologice a fenomenologiei franceze. Dacă Dumnezeu poate fi luat în discuție prin metoda fenomenologică, atunci disciplinele fie sunt bine delimitate, ca la Jean-Luc Marion, fie își dispută un teren comun, riscând să treacă una

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Ortodoxă.

² Pentru o dezvoltare a acestei teme a imposibilității apariției divinului în fenomenologia lui Husserl, a se vedea Nicolae Turcan, „Fenomenologia fără *epoché*: Problema religiei la Husserl”, în Alin Tat și Nicolae Turcan (ed.), *Simetriile înțelepciunii. Studii de filosofie și teologie*, Eikon, București, 2017, pp. 35–56.

în alta. Fenomenologia lui Jean-Yves Lacoste are raporturi remarcabile cu teologia, datorită stilului de gândire pe care l-am putea numi, deloc peiorativ, teo-fenomenologic.³

Mai întâi, dat fiind caracterul special al teologiei, se pune întrebarea dacă ea poate fi considerată o disciplină științifică și, prin aceasta, autonomă, legitimată pentru a fi predată în universități. Lacoste are în acest punct un răspuns afirmativ, care se îmbină, totodată, cu poziția tradițională: a fi teolog înseamnă, pe lângă a face știință, a avea în același timp o misiune încredințată de Biserică, adică a deține un „cuvânt autorizat”:

„Teologia nu se definește (mai întâi sau exclusiv) drept o luare liberă de cuvânt. E cuvânt autorizat. Și oricum ar fi concepută această autorizare, munca teologică e deopotrivă în sânul unei comunități și una în serviciul acestei comunități”.⁴

Criteriul acesta păstrează legătura cu tradiția și justifică legătura dintre credința comunității de credință și exercițiul intelectual, dar nu impietează „obiectul” teologiei, care rămâne relevant pentru definiția ei. Desigur că Dumnezeu nu poate fi obiectualizat, dar a spune că Dumnezeu este complet incognoscibil este o nebunie, la fel cum o nebunie este și ideea contrară, că El ar fi complet cognoscibil.⁵ În același timp, afirmă Lacoste, nu este mai puțin adevărat că teologia poate sta sub numele de „știință a definitivului”, iar prin definitiv nu se înțelege doar „ceea ce contrazice provizoriul”, ci și „ceea ce se întrevede deja

³ Termenul de „teo-fenomenologie” este împrumutat din Natalie Depraz și Frédéric Mauriac, „Théo-phénoménologie I : l’amour – Jean-Luc Marion et Christos Yannaras”, *Revue de métaphysique et de morale* 74, nr. 2 (2012), doi: 10.3917/rmm.122.0247, pp. 247–277.

⁴ Jean-Yves Lacoste, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2011, p. 14.

⁵ Jean-Yves Lacoste, „La connaissance silencieuse: Des évidences antéprédicatives à une critique de l’apophase”, *Laval théologique et philosophique* 58, nr. 1 (2002), p. 149. Tradiția ortodoxă, sintetizată de Sfântul Grigore Palama, face dreptate atât incognoscibilității divine cât și cunoașterii prin apelul la distincția-unitate dintre ființa incognoscibilă a lui Dumnezeu și energiile prin care El ni se face cunoscut.

prin el”.⁶ Rolul realității lumii, care este evanescentă în ea însăși, constă pentru teologie și în capacitatea ei de a lăsa să se întrezărească dimensiunea unei teleologii supramundane, eshatologice. Privirea teologică străbate câmpul opac al realității empirice de care se ocupă științele, care îl și parcelează în funcție de domeniul fiecăreia, pentru a avansa către un sens transcendent, invizibil pentru științe, dar accesibil teologiei. Gândirea seamănă mai degrabă cu *contemplatio* și *theoria* decât cu filosofia sau teologia contemporană.⁷ O asemenea atitudine care vorbește despre cunoașterea lui Dumnezeu în orizontul Întrupării și mântuirii este numită de Lacoste „reducție teologică”, iar fenomenologul francez o descoperă, printre rânduri, în *Fărămele filosofice* ale lui Kierkegaard.⁸

„Reducția teologică” rămâne problematică pentru metoda fenomenologică, în măsura în care ea se pune pe sine ca o presupuziție care anihilează puritatea donației fenomenale. Dar ce anume oferă disponibilitatea fenomenelor? Din perspectiva lui Dumnezeu este Revelația, din perspectiva omului – credința în ea, care este formulată și delimitată de Tradiția Bisericii. Reducția teologică este o reducere la sfințenie, adică o reducere imposibilă, fiindcă toate criteriile ei sunt în afara ei, în harul lui Dumnezeu. În deplinătatea ei, o reducere teologică ar fi dăruirea de sine lui Dumnezeu și viețuirea în orizontul Împărăției cerurilor. Această reducere ar pune, de fapt, în lumină liturgicul, înțeles de Lacoste ca ființă-înaintea-lui-Dumnezeu, opusă ființei-în-lume a lui Heidegger⁹, precum și experiența sau trăirea lui Dumnezeu, în cuvintele

⁶ Jean-Yves Lacoste, *Țimpul – o fenomenologie teologică*, trad. Maria Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2005, p. 87.

⁷ William Christian Hackett, „What is Called Theological Thinking?”, *Modern Theology* 31 (2015), doi: 10.1111/moth.12194, pp. 658–659.

⁸ Lacoste, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, p. 26.

⁹ Robert C. Reed, „Experience and the Absolute other: Why Lacoste Should Look Again at Levinas”, *Journal of Religious Ethics* 44, nr. 3 (2016), doi: 10.1111/jore.12150, p. 473; Christina M. Gschwandtner, „The Vigil as Exemplary Liturgical Experience: On Jean-Yves Lacoste’s Phenomenology of Liturgy”, *Modern Theology* 31 (2015), doi: 10.1111/moth.12193, p. 648.

părintelui Stăniloae. Experiența lui Dumnezeu este și pentru Lacoste ireductibilă.¹⁰ În opinia noastră, prin faptul că reducția teologică propune o acceptare a credinței ca transcendental, ea ar putea fi numită mai adecvat, *contra-reducție teologică*.¹¹ Lacoste o va descrie astfel:

„Reducției teologice nu-i vom cere, așadar, mai mult decât promise. Ea nu anulează ceea ce pune între paranteze. Se mulțumește să desfășoare logica unui raport, și a unui singur, cel al omului și a lui Dumnezeu. Ea își propune deci să înțeleagă că lucrul cel mai important se joacă într-un fragment, și în așa fel încât fragmentul poate fi abstras din întreg.”¹²

Deoarece nu anulează ceea ce pune între paranteze – spre deosebire de reducția fenomenologică, pentru care punerea între paranteze a existenței fenomenelor este sinonimă cu ignorarea și anularea metodologică a acestei existențe – reducția teologică a lui Lacoste se dovedește a avea un sens contrar. De asemenea, întrucât face apel la credința pe care nu o anulează niciodată prin vreo punere între paranteze de tip fenomenologic, această reducție se dovedește mai degrabă o *contra-reducție*. Rolul ei rămâne, însă, același cu cel al reducției fenomenologice: înțelegerea cât mai adecvată a fenomenelor care apar conștiinței intenționale. Prin urmare, *contra-reducția teologică* face posibilă apariția fenomenelor de care se ocupă teologia, ea deține aceeași funcție de a devoala și de a lăsa să apară, cât mai bine cu putință, aceste fenomene. Ar fi straniu ca, vorbind dinspre teologie, să nu acceptăm că, în afara credinței, fenomenele care țin de Revelație nu apar cu adevărat sau nu apar suficient de bine. Reducția fenomenologică le anihilează, în vreme ce *contra-reducția teologică* le

¹⁰ Christina Maria Gschwandtner, *Postmodern apologetics?: Arguments for God in Contemporary Philosophy* (Perspectives in Continental Philosophy), Fordham Univ. Press, New York, 2013, p. 165.

¹¹ Am discutat despre *contra-reducția teologică* în contextul încercării de a trasa contururile unei posibile teo-fenomenologii, în Nicolae Turcan, „Gândirea diacritică. Apologie și misiune culturală”, în Patriciu Vlaicu și Răzvan Perșa (ed.), *Tradiția canonică și misiunea Bisericii*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018, pp. 346–347.

¹² Lacoste, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, p. 27.

face să apară, într-un principiu răsturnat, care ar spune: „Cu cât mai multă credință, cu atât mai multă apariție”.

Într-un alt loc, Lacoste va descrie reducția teologică drept o reducere a evidenței lumii, pentru a o interpreta în lumina sensului ei final, care este pentru teologie cel eshatologic.

„Nu putem conta, s-a spus, pe o realitate disponibilă a creației și a *eschaton*-ului. Dar în lipsă, e posibil cel puțin să propunem un concept sub care să gândim investirea timpului, a istoriei, a lumii, a experienței, de către origine și *eshaton*: conceptul de *reducție teologică*. Prin acesta vom înțelege paradoxul rațiunii care sesizează neevidentul și indisponibilul, pune între paranteze evidența nemijlocită a lumii și îi substituie doar lumina (și dialecticile) interpretărilor teologice.”¹³

Paragraful insistă asupra obnubilării lumii în favoarea iluminării sensului ei eshatologic, ceea ce nu se poate realiza decât pornind de la credință. Chiar dacă lumea este redusă, prin punerea credinței ca temei pentru apariția sensurilor ei teologice și eshatologice se instituie de fapt, după părerea noastră, o contra-reducție teologică, deoarece credința este condiție de posibilitate pentru o asemenea reducție. Faptul este vizibil și din capacitatea memoriei de a acționa ca o reducție, dat fiind că memoria înseamnă un conținut deja acumulat, care nu poate fi decât *pus* în vederea fenomenalizării teologice, iar nu anihilat: „Memoria face deci operă de reducție teologică”.¹⁴ Prin urmare, am putea afirma că, asemenea memoriei, și credința are aceeași lucrare care, dat fiind că încearcă să pună în lumină definitivul eshatologiei, mai este numită de Lacoste și „reducție eshatologică”.¹⁵

Echilibrul teologiei

În *Prezență și parusie*¹⁶, Jean-Yves Lacoste vorbește despre o teologie redusă la tăcere și despre o teologie asistematică. Gândită într-

¹³ Lacoste, *Timpul – o fenomenologie teologică*, p. 142.

¹⁴ Lacoste, p. 175.

¹⁵ Lacoste, p. 239.

¹⁶ Jean-Yves Lacoste, *Prezență și parusie*, trad. Sorin Ovidiu Podar, Viața Creștină, Cluj-

un mod dublu – atât ca discurs rațional despre Dumnezeu cât și ca tăcere – teologia este redusă la tăcere în primul rând de suferința și răul prezente în lume. Firește că există răspunsuri teoretice care caută să-L inocenteze pe Dumnezeu: lumea aceasta este considerată cea mai bună dintre lumile posibile, dacă se cântărește binele și răul prezente în ea; Dumnezeu își limitează kenotic puterea, pentru a asigura libertatea creației; răul se datorează păcatului oamenilor și îngerilor căzuți; răul nu are ființă, pentru că nu este decât o *privatio boni*. Toate acestea au în comun faptul că răul este mai întâi de toate o problemă teoretică, de aceea i se răspunde tot teoretic. Dar acest lucru este la rândul lui problematic, fiindcă nu răspunde cu adevărat suferinței *personale*, individuale, non-teoretice. De aceea, susține Lacoste, răspunsul compasiunii este mai adecvat, fiindcă nu se configurează ca o teorie; a vorbi despre un Dumnezeu compătimitor, care înțelege suferința și asumă crucea, nu ține de o problemă care-și caută soluția, ci de o atitudine în fața scandalului și misterului suferinței, de a suferi împreună cu celălalt. Reducerea la tăcere a teologiei de către suferință este esențială, oferind măsura teologiei oamenilor care sunt în lume, nici îngeri, nici preafericți. A compătimi presupune a ne ruga împreună cu celălalt, a fi alături de el, nu a-i livra argumente despre sensul suferinței sale. Înainte de a fi un exercițiu intelectual, teologia se dovedește o „formă de existență” împreună cu celălalt, care depășește limitele solitudinii heideggeriene (*Mitsein* și *Fürsorge*).¹⁷

Hrănit din tăcere – „tăcere înțelegătoare” am putea spune, trimițând la spiritualitatea filocalică –, cuvântul teologic este mai întâi „vorbă vie, mai mult decât vorbă devenită text”. În aceste condiții,

„Teologul este un om care vorbește întotdeauna într-un context, fără să aibă neapărat ambiția de a cuvânta dincolo de acest context,

Napoca, 2012, pp. 151–170. Dezvoltăm aici un articol publicat deja: Nicolae Turcan, „Echilibrul teologiei”, *Tribuna* 379 (2018), p. 28.

¹⁷ Lacoste, *Prezență și parusie*, p. 154.

fără a avea neapărat ambiția ca al său cuvânt să supraviețuiască circumstanțelor care l-au suscitată”.¹⁸

Cuprinzând în mod firesc dimensiunea teoretică și cea practică, teologia este deopotrivă discurs și iubire față de aproapele care ne cere să-i vindecăm sufletul, dar și trupul. Lacoste subliniază că „Logosul teologiei include și un praxis” și „teologia are un alt limbaj decât cel al cuvintelor, alte rațiuni decât cele ale conceptelor”, fiind deopotrivă o „artă a gestului” și o „artă a cuvântului”. Comunitatea de credință „nu poate spune adevărul decât făcând binele”, pentru că „urgența spunerii se leagă de urgența făptuirii”.¹⁹

Îmbinând spunerea cu tăcerea, teologia se dovedește „un discurs lacunar”²⁰, mărturisit, de altfel, de tradiția textelor teologice, adeseori contradictorii, scrise în limbi și stiluri diferite, imposibil de transformat într-o „mare narațiune” și de a deveni astfel ținta criticii postmoderne. Lacoste critică teoria lui Lyotard despre postmodernism ca sfârșit al epocii marilor metanarațiuni, lăsând la lumină o teologie care nu se poate organiza într-un sistem filosofic fără a deveni trădătoare: „orice sistematizare teologică poate să se vadă bănuită de infidelitate fundamentală”²¹. Textele Scripturii au o multiplicitate deconcertantă, sursele teologiei fiind, așadar, în mod evident asistematice, iar tradiția interpretărilor continue, Tradiția Bisericii, chiar când apelează la cunoașterea prin concepte, se află în slujba metaforelor, parabolilor și povestirilor biblice. Fără a fi un haos, asistematicul surselor biblice dă mărturie despre bogăția inepuizabilă a sensurilor pe care le conține. Critica sistemului Scripturii nu reduce însă interpretările la tăcere – spune Lacoste sau, am spune noi, la legitimarea unei multiplicități postmoderne fără sens –, ci înseamnă „faptul de a lăsa textul biblic să se

¹⁸ Lacoste, p. 155.

¹⁹ Lacoste, pp. 156–157.

²⁰ Lacoste, p. 162.

²¹ Lacoste, p. 163.

citească în ritmul lui propriu, cu întreruperile și tăcerile, cu toată dezordinea care domnește în acest corpus heteroclit”.²²

Trăsăturile acestei teologii asistematice, lacunare și adesea redusă la tăcere susțin că, în primul rând, tăcerea teologică este legitimă pentru că este reclamată atât de suferința semenilor, cât și de lacunele textului biblic și, mai ales, de faptul că teologia încearcă să vorbească despre indicibil. Pentru că se scrie în marginile textului biblic, teologia excedează conceptele prin imagini și simboluri, într-o interpretare antihegeliană.

În aceeași ordine de idei, Lacoste sublinia ideea unei cunoașteri teologice însoțită pentru totdeauna de necunoaștere, într-un joc niciodată transgresabil „nici în timp, nici în vreo eternitate oarecare”.²³ Astfel, teologia ar fi o cunoaștere parțială ce nu închide accesul la definitiv, în măsura în care parțialitatea este

„modul în care rațiunea sesizează Logosul Însuși al lui Dumnezeu și nu o parțialitate a cărei responsabilitate ar avea-o Dumnezeu Însuși. Dar sub parțialitate se ascunde accesul omului la realitățile definitive.”²⁴

Raportul dintre cunoaștere și necunoaștere nu este unul de excludere, fiindcă Dumnezeu se manifestă în istorie în ambele moduri; „necunoașterea nu neagă cunoașterea, ci dovedește incomprehensibilitatea”²⁵, o teză care amintește de cea a incognoscibilității naturii divine din teologia răsăriteană.

În plus, în *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, Lacoste scria că o cunoaștere despre Dumnezeu este problematică, deoarece ea întâlnește obiecția lui Bultmann, care afirma că, dacă vorbim despre Dumnezeu atunci Îl considerăm un obiect, o ființare. Când totuși o facem, atunci spunem întotdeauna mai multe lucruri. În primul rând, spunem că

²² Lacoste, p. 166.

²³ Lacoste, *Timpul – o fenomenologie teologică*, p. 181.

²⁴ Lacoste.

²⁵ Lacoste.

avem de-a face cu ceva „întotdeauna mai mare”, *Deus semper major*, care poate „critica tot ceea ce spunem despre el”. Pentru Dumnezeu, „imposibilitatea de a-l cunoaște depășește întotdeauna posibilitatea de a-l cunoaște”, orice negație a acestui principiu transformându-L de Dumnezeu într-o ființare *disponibilă* printre ființările mundane.²⁶

Această imposibilitate nu ne interzice să continuăm a face teologie, adică să avem dreptul a lua cuvântul despre Dumnezeu. Există un principiu fenomenologic care spune că fiecărei apariții îi corespunde un mod de a fi, de aceea putem vorbi despre Dumnezeu pornind de la manifestările Sale: prezență, cuvânt, urmă.

În pofida imposibilității de a vorbi despre Dumnezeu, ar trebui deci să o putem face în măsura în care Dumnezeu este un obiect al științei și, mai mult decât atât, că ne este permis să-I vorbim lui Dumnezeu. Dacă L-am trata doar cu tăcerea, fără discurs, atunci nu ar fi neapărat „întotdeauna mai mare”.²⁷

Chiar dacă există o „lacună de cunoaștere”, atunci când în cauză este Dumnezeu, ea poate fi depășită: Dumnezeu nu este doar obiect al științei, ci și al cunoașterii, prin faptul că „poate intra în câmpul simțirii, al familiarității”.²⁸ O teologie care este doar știință, iar nu cunoaștere a lui Dumnezeu, este teologie de Școală: „o teologie care nu tutuiește, care respinge la marginile ei lauda, pentru care Dumnezeu e acolo doar pentru ca să vorbim de/despre el”.²⁹

Însă, după cum ne arată Anselm și Augustin, conceptul este omniprezent în rugăciune, adică știința în cunoaștere, încercând să formuleze un limbaj coerent. Cu toate acestea, cunoașterea este a lor, a lui Anselm și Augustin, nu a noastră.³⁰

²⁶ Lacoste, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, pp. 252–253.

²⁷ Lacoste, pp. 253–254.

²⁸ Lacoste, p. 245.

²⁹ Lacoste, p. 254.

³⁰ Lacoste, p. 255.

Prin urmare, când este vorba de cunoaștere, nu de știință, „Dumnezeu ne e cunoscut ca necunoscut”, adică un Dumnezeu cunoscut ca absent și care nu se dă spre a fi simțit.³¹ Necunoaștere, absență, non-simțire. Pentru a elimina confuzia sacrului, este nevoie de o știință, de o teologie, altfel „viața spirituală s-ar rătăci acolo unde ar lipsi o teologie (a vieții) spirituale”³². Sacrul lui R. Otto păcătuiește prin faptul că îi ia sacrului orice chip.³³

În al doilea rând, limbajul conceptual al unei anumite teologii este redus la tăcere de „non-conceptele biblice”: poeme, psalmi, metafore, parabole etc.

„Limbajul nonconceptual, în mod central limbajul poemului și al narațiunii, nu e mai-puțin-decât-conceptual, ci mai-mult-decât-conceptual. [...] Textul biblic nu e introductiv teologiei și limbajului ei. Ci oferă, dimpotrivă, un limbaj înaintea căruia conceptele noastre nu au nimic mai bine de făcut decât să [...] tacă”.³⁴

În al treilea rând, reducerea la tăcere a teologiei este și o „introducere la rugăciune”, în care textul se citește liturgic, într-un act de mulțumire. Lacoste susține utilitatea teologiei asistematice tocmai prin faptul că teologia este mai mult decât sistem filosofic, ce își permite să nu răspundă *discursiv* tuturor problemelor puse, ci prin compasiune și dragoste, se dezvăluie ca o „manieră de a fi, mult mai mult decât o manieră de a vorbi”.³⁵ Ea nu încetează să rămână coerentă, dar are o „coerență microsistematică”³⁶, vorbind despre Dumnezeu din lăuntru iubirii.

Opinia lui Lacoste o întâlnește, până la un punct, pe cea a Părintelui Florovsky, care nu înțelegea nici el teologia drept un sistem

³¹ Lacoste.

³² Lacoste, p. 258.

³³ Lacoste, p. 257.

³⁴ Lacoste, *Prezență și parusie*, pp. 167–168.

³⁵ Lacoste, p. 169.

³⁶ Lacoste, p. 170.

închis, de vreme ce Biserica se află încă în timp, desfășurându-și în continuare istoria sfântă a mântuirii, sub asistența Duhului Sfânt care locuiește în ea:

„Niciun sistem complet de credință creștină nu este totuși posibil, căci Biserica se află încă în pelerinajul ei. Iar Biserica păstrează Biblia ca pe o carte de istorie, pentru a aduce aminte credincioșilor despre natura dinamică a revelației dumnezeiești, «în multe rânduri și în multe chipuri»”.³⁷

„Dinamica revelației”, despre care pomenește Părintele George Florovsky, se trăiește, așadar, neîncetat în Biserică fiindcă, în fapt, ontologia eclezială, care justifică situarea liturgică și experiențială a omului, depășește pretenția care vrea să transforme teologia într-un sistem închis, rațional autonom, fără a-i anihila însă unitatea de fond. Subordonată vieții, gândirea teologică trebuie să rămână atentă la evenimentele duhovnicești care se produc și în timpul nostru, ca evenimente ale istoriei sfinte, așa cum s-a aplecat să interpreteze evenimentele trecutului consemnate în Sfintele Scripturi și în monumentele Tradiției. Prezența tainică a Duhului Sfânt în trupul mistic al lui Hristos, care este Biserica, obligă la această deschidere, de aceea se poate vorbi cel mult de un „sistem” *deschis*, atent la „caracterul existențial al teologiei patristice”³⁸ și pasibil de completări și sinteze ulterioare.

Cu toate acestea, adevărul scrierilor Părinților Bisericii – în pofida greșelilor explicabile – au urmărit să descopere, în mod treptat, prin participare la viața liturgică, adevărul Duhului Sfânt, viu în Biserică, acel adevăr care înseamnă lămurire, iluminare și descoperire. Deschiderea despre care vorbește părintele Florovsky nu este o schimbare radicală a cunoașterii teologice deja dobândite și nici măcar o îmbunătățire, ci o lărgire a ei în contexte noi de viață. Această dinamică

³⁷ George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția: trupul viu al lui Hristos*, ed. Gabriel Mândrilă, trad. Florin Caragiu, Platytera, București, 2005, p. 37.

³⁸ Florovsky, p. 416.

non-contradictorie față de Tradiție a cunoașterii sporește profunzimea adevărului exprimat teologic.³⁹

Atitudinea *particulară* a omului care se roagă, căutând inspirația Duhului Sfânt este cunoscută în tradiția duhovnicească sub numele de discernământ (*diakrisis*). Virtuții discernământului nu-i lipsește nici tăcerea, nici cuvintele; istoria dogmelor Bisericii dovedește că răspunsurile au fost cu adevărat diacritice, după cum afirmă formula folosită de Sinoadele ecumenice: „Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă...”; în fața unei probleme contextuale a fost mărturisită și formulată o credință care a devenit explicit afirmație universală. Rămâne deci de înțeles că universalitatea nu este exclusă din aceste formulări contextuale, că gândirea diacritică poate oricând deveni gândire dogmatică, iar dogmatica poate constitui repere pentru o viitoare gândire diacritică, dar că această universalitate nu are un scop filosofic, de conceptualizare cu orice preț, ci de stabilire a unor limite ale credinței adevărate, menită să păstreze nealterată chemarea la viață: „Eu am venit ca viață să aibă și din belșug să aibă” (In 10, 10). În definitiv, chiar dacă Duhul Sfânt nu lucrează în afara categoriilor și cunoștințelor noastre, inspirația Lui le debordează, le modifică și le schimbă sensul, de la o dimensiune metafizico-raționalistă, la viață.

Apologia lui Lacoste pentru teologia asistematică este, așadar, legitimă doar în măsura în care reușește să evite două extreme, pe cea hegeliană și pe cea postmodernă și se situează echilibrat între totalitarismul conceptual și refuzul nihilist al oricăror fundamente metafizice. Fără a respinge cunoașterea adevărului, ea încearcă să scape de povara sistemului închis, precum și de relativismul unor păreri nesubsumate unei cunoașteri prin iubire, crescută însă pe adevărul Revelației creștine. Faptul că teologia este, potrivit lui Lacoste, multidimensională, atât din punctul de vedere al discursurilor, cât și din punctul de vedere al praxisului și rugăciunii, înseamnă că ea, teologia,

³⁹ Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, trad. Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 22 ș.u.

se plasează în istoria de dinainte de eshaton, în *acum*-ul unde vedem în ghicitură, dar vedem îndeajuns pentru a ne orienta pe calea mântuirii. Este locul „experienței preeshatologice”, a lucrurilor penultime, după cum scria altundeva.⁴⁰

Mistică și teologie

Cu toate acestea, trebuie remarcat că această viziune asistematică a teologiei cuprinde în subtext tensiunea dintre iubire și teologie, dintre mistică și discurs elaborat, dintre iubire și discurs teologic, tensiune pe care teologia ortodoxă nu o cunoaște. „Teologia mistică” despre care vorbea Vladimir Lossky, presupunea o susținere reciprocă, iar nu o respingere între cele două dimensiuni ale teologiei, gândire și viață.⁴¹ Între iubire și tăcere teologică, pe de o parte, și discurs teologic sistematic, pe de altă parte, nu există o cezură, ci o reciprocă întemeiere: teologia se hrănește din tăcerea și lucrarea iubirii, iar iubirea își ia energia din adevărurile teologiei (chiar Jean-Luc Marion susținea ideea că scrisul teologic se hrănește din tăcere).⁴²

Lacoste ia în discuție raportul dintre mistică și experiența filosofică și consideră că mistica este dificil de definit, datorită obiectului ei vag și conceptualizării de asemenea vagi. Între mistică și rugăciune, pietate etc., se află nu o frontieră, ci o zonă frontalieră, un spațiu mai larg de întâlnire. Față de universalitatea experienței filosofice – de exemplu, *cogito*-ul cartezian, angoasa heideggeriană și reducția husserliană –, experiența mistică este extrem de personală, imposibil de universalizat. Această separație nu era la fel, constată Lacoste, în antichitatea târzie și în special în neoplatonism, unde mistica și filosofia se îmbinau într-o singură experiență.⁴³

⁴⁰ Jean-Yves Lacoste, *Experiență și Absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului*, trad. Maria Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2001, pp. 177–178.

⁴¹ A se vedea Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit (Dogmatica)*, trad. Vasile Răducă, Anastasia, București, s.a., cap. I.

⁴² Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 2ème éd., Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p. 9.

⁴³ Lacoste, *Prezență și parusie*, pp. 173–176.

A gândi filosofic despre mistică este un exercițiu legitim, cu toate că mistica oferă de negânditul, excesivul, debordantul. Fără a suporta hermeneutica și fiind accesibilă mai curând prin mărturisiri, decât prin demonstrație, experiența mistică are de-a face mai mult cu dorința, iar filosofia despre ea trebuie să ia în calcul această vecinătate. Experiența filosofică este pur mundană, pe când experiența mistică este cea care, prin dorință, depășește această lume.⁴⁴ Lacoste înțelege că filosofia este „o primă tentativă de a gândi”⁴⁵, o „experiență la distanță de *eschaton*”⁴⁶, limitată de orizontul lumii, într-un fel o experiență neterminată, dar nu e mai puțin adevărat că, în înțeles preeshatologic, și experiența mistică este nedeplină, penultimă.⁴⁷

Rămânând în cadrul raporturilor dintre filosofie și teologie, Lacoste se întreabă dacă „experiența ultimă”, eshatologică, aceea de după moarte, nu abolește cumva distincția dintre filosofie și mistică? Răspunsul oferit pentru această întrebare este afirmativ, din mai multe motive. Mai întâi, spune el, experiența filosofică, în calitate de mod al lui a-fi-în-lume, nu poate avea pretenția unei experiențe eterne: „Nimeni nu e filosof pentru eternitate”⁴⁸. Apoi, chiar experiența mistică nu se bucură de parusie, ci doar de o prezență, inevitabil tainică și nedeplină, „experiență trăită la modul începutului”.⁴⁹

Apariția fenomenologică a lui Dumnezeu

Cum apare Dumnezeu, din perspectiva fenomenologiei?⁵⁰ Pentru a răspunde, Lacoste pornește de la percepție și insistă mai întâi pe două atribute ale acesteia, prezente în filosofia lui Husserl: (1) percepția oferă lucrul însuși, așa cum este el, în carne și oase, adică autentic; și (2) percepția este în mod inevitabil parțială și imperfectă. O posibilă lege ar

⁴⁴ Lacoste, pp. 180–182.

⁴⁵ Lacoste, p. 183.

⁴⁶ Lacoste, p. 184.

⁴⁷ Lacoste, p. 185.

⁴⁸ Lacoste, p. 187.

⁴⁹ Lacoste, p. 188.

⁵⁰ Ne ghidăm în continuare după Lacoste, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, pp. 32–59.

suna deci în felul următor: „experiența perceptivă are de a face în același timp cu fenomenalul și non-fenomenalul. Sau, mai limpede încă: percepția are de-a face și cu non-perceptibilul”.⁵¹

Firește că, pe de o parte, această lege ar putea fi amendată fiindcă, potrivit simțului comun, ea nu ia în considerare că „non-fenomenalul” și „non-perceptibilul” nu reprezintă transcendențe veritabile, ci doar necunoașteri, care pot fi gândite ca neținând încă de sfera percepției (fie o latură a cubului nu a fost încă percepută în acest moment, fie un aspect al unei percepții anterioare a fost uitat etc.). Ele aparțin mai degrabă necunoașterii momentane. Pe de altă parte, însă, se poate admite că există și ceva de ordinul invizibilului care nu devine niciodată complet vizibil, ci rămâne invizibil în chiar dezvoltarea sa.

Însă fenomenologia nu se reduce doar la percepție, ci la fenomen, adică la ceea ce apare. Or conștiinței intenționale îi apar și numere, și valori, și legi logice, iar ele nu sunt *sensibile*. Există diferite moduri de apariție pentru că există diferite moduri de ființă, adică, în acest caz, de obiectivitate. Heidegger oferă mai mulți termeni pentru a sesiza această diferență în regiunea lui a fi: „existență” – pentru om, „viață” – pentru animal, „a fi la îndemână” – pentru lucru și „a subzista” – pentru numere.⁵²

Dacă pentru apariția eului, Lacoste discută problema *simțirii*, care deține și un caracter cognitiv, în privința lui Dumnezeu apariția este diferită. Lacoste semnalează că vederea lui Dumnezeu nu este o vedere intuitivă, ci un eveniment eshatologic, o „vedere” prin credință: „aici și acum, nu vedem, ci, dacă e cazul, credem”.⁵³ (Din perspectiva teologiei ortodoxe, aceasta ar putea fi considerată o marcă nihilistă, însă Lacoste are în vedere problema apariției pentru o conștiință fenomenologică, iar nu pentru o conștiință a unui sfânt, care face experiența acestei vederi, după cum se întâmplă în cazul isihasmului și

⁵¹ Lacoste, p. 38.

⁵² Lacoste, pp. 42–43.

⁵³ Lacoste, p. 50.

vederii luminii necreate. Lacoste nu respinge posibilitatea unei atari experiențe și recunoaște că teologia clasică numește „vedere” experiența iubirii de Dumnezeu, dar el preferă pentru ea termenul de „parusie”.⁵⁴⁾

Dumnezeu ar putea apărea ca afectivitate, însă aici Lacoste îl citează pe Ioan al Crucii: „Dacă simți, nu e Dumnezeu”⁵⁵, pentru a-l depăși, afirmând, în ciuda ambiguității afectivității, că „n-avem la urma urmei niciun drept să-i interzicem Absolutului să ne apară, și să o facă în domeniul afectivității”.⁵⁶ Apariția lui Dumnezeu Îi semnalează transcendența („cu totul altul”, după cum spunea Rudolf Otto) și este descrisă cu termeni de numinos, fascinant, sacru etc., dar și altceva decât aceștia, ori mai mult decât acești termeni.

Mai mult decât atât, Lacoste afirmă oarecum surprinzător pentru meditația fenomenologică, faptul că Dumnezeu poate să apară „în carne și oase”:

„Poate însă Dumnezeu, oricare ar fi dis-analogia care domină raporturile percepției și afectivității, să ne apară «în carne și oase»? Există argumente în favoarea acestei ipoteze.”⁵⁷

Experiențele lui Dumnezeu, fiindcă țin de domeniul simțirii, sunt vagi și nu permit, de pildă, diferențierea clară între divin și demonic. În chiar apariția Sa, Dumnezeu se ascunde mai mult decât se arată. De aceea, experiența care ține de Dumnezeu este „infiniț parțială”. Însă nu este mai puțin adevărat că o transcendență non-divină poate oferi „o preînțelegere a transcendenței divine”, la fel cum apariția lui Dumnezeu în simțire, chiar dacă vagă și imperfectă, nu poate fi respinsă.⁵⁸

„Am vorbit de un Dumnezeu prezent «trupește», sau «în carne și oase», și nu era o aluzie la teologia Întrupării. Voia să spună pur și simplu că uneori putem lua cunoștință de prezența divină fără să o

⁵⁴ Lacoste, p. 58.

⁵⁵ Lacoste, p. 50.

⁵⁶ Lacoste, p. 51.

⁵⁷ Lacoste, p. 52.

⁵⁸ Lacoste, pp. 54–55.

confundăm cu nicio alta – că Dumnezeu poate să ne apară, nu după legile teofaniei, ci la modul modest al unei prezențe simțite.”⁵⁹

Însă, și în acest caz, „Dumnezeu este mai mult non-simțit decât simțit”, fapt obligatoriu pentru a nu-L transforma pe Dumnezeu în idol, adică aflat la dispoziția noastră. „A ști că scapă dominației totdeauna posibile a simțirii înseamnă a respecta transcendența lui”, scrie Lacoste.⁶⁰

Iubirea are asupra cunoașterii o prioritate paradoxală, dar trebuie ținut seama și de faptul că nu oferă niciodată o completitudine cognitivă, care L-ar transforma pe Dumnezeu în idol la dispoziția simțirii. Lacoste sugerează aici critic, dar nu fără precauții, că eshatologia realizată – așa cum apare la Hegel și Bultmann – nu este prea departe de idolatrie. „Hegel și Bultmann nu cunosc din iubirea lui Dumnezeu decât un *amor Dei intellectualis*”, ei „iubesc teologia mai mult decât pe Dumnezeu”. În concluzie, Dumnezeu poate apărea ca fenomen, cu condiția ca ceea ce nu apare în această apariție să debordeze fenomenul însuși. În cuvintele lui Lacoste: „fenomenalitatea lui Dumnezeu nu poate fi înțeleasă dacă nu înțelegem că Dumnezeu își transcende fenomenalitatea”. Iar această apariție ține de intenționalitatea iubirii, fiindcă „iubirea singură înțelege mai întâi că prezența e prezență, și apoi că prezența nu e decât prezență”. Finalul sugerează, așadar, că apariția lui Dumnezeu la modul afectivității este legitimă, dar aceasta doar dacă se înțelege că în acea apariție transcendența Sa rămâne neatinsă.⁶¹

Întâlnim aici o schiță a cunoașterii lui Dumnezeu analoagă celei pe care teologia ortodoxă o plasează la capitolul privitor la teologia apofatică. Fără a fi doar exercițiul intelectual al negării unor concepte,

⁵⁹ Lacoste, p. 55.

⁶⁰ Lacoste, p. 56.

⁶¹ Lacoste, pp. 57–59.

apofatismul reprezintă tocmai experiența a ceea ce nu poate fi gândit, și cunoașterea care are conștiința unei necunoașteri și mai ample. Fără a pune la dispoziția gândirii sau simțirii pe Dumnezeu, omul face experiența tocmai a transcendenței Sale, a tainei infinite. Prin urmare, am putea spune că Dumnezeu apare în mod apofatic: în orice apariție inevitabil parțială și nedeplină – fie în câmpul afectivității, fie al gândirii – ceea ce nu apare, ceea ce rămâne transcendent deține o importanță fundamentală, pentru că taina lui Dumnezeu rămâne infinită. Chiar dacă folosește limbajul fenomenologiei, gândirea lui Jean-Yves Lacoste întâlnește gândirea apofatică a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. În opinia noastră, există aici o *diferență de accent*: dacă Sfântul Dionisie privilegia „întunericul supraluminos” al teologiei apofatice, Lacoste gândește pornind dinspre fenomenele vizibile, pentru a ajunge, în cele din urmă, să sublinieze importanța aceleiași zone a transcendenței divine, a incongnoscibilului și incomprehensibilului.

Teologie și filosofie

„A gândi nu este o lucrare exclusiv teologică”⁶², scria Lacoste. Teologia și filosofia, două discipline distincte și cu trăsături definitorii, se întâlnesc, în viziunea sa nu neapărat printr-o graniță, ci printr-o zonă mai largă, în care concepte și metode se suprapun și aparțin amândurora. Frontiera dintre teologie și filosofie este cel mai bine exprimată prin înțelegerea morții: „teologia este singura care știe pozitiv, și afirmă în aceeași măsură, că moartea nu are și nu este ultimul cuvânt”⁶³. Acolo unde filosofia interoghează, pentru a rămâne într-un dincoace neliniștitor de zidul ineluctabil al morții, teologia deține o cunoaștere ce pare definitivă, dar e astfel doar prin credință.

⁶² Jean-Yves Lacoste, „Response to Gschwandtner, Hart, Schrijvers and Hackett”, *Modern Theology* 31, nr. 4 (2015), doi: 10.1111/moth.12196, p. 682.

⁶³ Lacoste, *Timpul – o fenomenologie teologică*, p. 31.

Spațiul dintre cele două se dovedește cu mult mai larg și se datorează neputinței noastre de a delimita filosoficul, obligându-ne să rămânem în marginile ambelor discipline. Refuzul lui Lacoste de a rămâne în limitele unui discurs teologic este manifest.⁶⁴ Dar filosofia și teologia nu sunt delimitate cu o claritate ce ne-ar putea în toate cazurile arăta până unde se întinde una și de unde începe cealaltă. Există mai degrabă „o regiune de frontieră”, iar nu o limită, regiune vizibilă și datorită moștenirii idealismului german, în special Hegel și Schelling, dar și datorită textelor lui Kierkegaard.⁶⁵

Făcând o paranteză, rămâne de întrebare dacă limita nu reprezintă măsura omului: filosoful care are credință își va permite să susțină că o asemenea regiune este mai vastă; pentru necredincios, totul s-ar putea reduce la o graniță. Am putea să considerăm că premisa Revelației ar constitui un asemenea criteriu, cu care cele două domenii ar putea fi separate. Însă o gândire care se revendică de la Revelație poate fi în același timp filosofică și teologică, de aceea e nevoie de un alt criteriu. Oare tipul de discurs ar putea fi mai adecvat? Rugăciunea ar fi cu siguranță de domeniul teologiei, fiindcă ea depășește orizontul lumii și obiectualitatea ei⁶⁶, pe când o demonstrație silogistică ar trebui să țină de filosofie. Însă nici aici nu suntem pe un teren ferm și ne-o arată textele argumentative sau polemice ale Părinților Bisericii, care s-au folosit de silogisme și argumente pentru a susține adevărurile de credință.

Să recunoaștem atunci că există o *pondere a divinului* care articulează intențiile unui text și care poate face, într-o oarecare măsură, diferența. Întrucât teologia este doar o parte din ceea ce înseamnă

⁶⁴ Kenneth Jason Wardley, *Praying to a French God: The Theology of Jean-Yves Lacoste* (Intensities: Contemporary Continental Philosophy of Religion), Routledge, 2014, p. 204.

⁶⁵ Lacoste, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, p. 6.

⁶⁶ Kevin Hart, „‘Poverty’s Speech’: On Liturgical Reduction”, *Modern Theology* 31 (2015), doi: 10.1111/moth.12192, p. 644.

modul de viață al Bisericii, teologic este textul care trimite dincolo de el, către acest mod de viață, din care de altfel se și hrănește. Cu alte cuvinte, putem afirma că țin de teologie acele texte pe care le-am putea numi *iconice*, texte ce formulează nu doar pretenții de raționalitate, ci și de viață în conformitate cu experiența Bisericii.

O asemenea delimitare conduce la câteva consecințe importante. Prima este aceea că există o reciprocă întemeiere a textului teologic și a rugăciunii, adică, în cuvintele Avvei Evagrie, „Dacă ești teolog (dacă te ocupi cu contemplarea lui Dumnezeu), roagă-te cu adevărat; și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog”⁶⁷. Fără a se hrăni spiritual din rugăciune și fără a se deschide către rugăciune, demonstrațiile teologiei pot rămâne literă moartă, vestigii ale unei vieți moarte ori a unei vieți nicicând trăite. În al doilea rând, teologia este o funcție a Bisericii, legătura fiind atât de strânsă încât teologii autentici sunt cei care ilustrează exemplar puterea de sfințire și de har pe care o deține Biserica, trup și mireasă a lui Hristos. Viața Bisericii, care nu este după chipul lumii acesteia, ci după cel al Împărăției ce va să vină, reprezintă piatra de demarcare dintre cele două domenii. Sfinții sunt teologi cu toții, chiar dacă nu o exprimă întotdeauna; în măsura în care se folosesc de un discurs precum cel filosofic, ei vor face tot teologie, în pofida mijloacelor de exprimare, care ar putea fi și altele, precum poezia, de exemplu. Și în acest caz avem o teologie „poetică”, așa cum în cel dintâi avem o teologie „filosofică”. Nu este niciun barbarism aici, fiindcă accentul cade pe teologie ca experiență mai întâi și abia în al doilea rând ca tip de discurs. Prin urmare, teologia și filosofia pot fi bine delimitate, și această limită trece prin conștiința și viața Bisericii. O filosofie care nu are prea mult de-a face cu rugăciunea și modul de viață eclezial și duhovnicesc, reprezintă doar o filosofie religioasă, o filosofie a religiei, nicidecum o teologie.

⁶⁷ Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune*, în *Filocalia*, vol. 1, ediția a IV-a, trad. Dumitru Stăniloae, Harisma, București, 1993, p. 112.

Revenind la gândirea lui Jean-Yves Lacoste, ea nu este „nici filosofică, nici teologică”.⁶⁸ La Marion, dimpotrivă, domeniile erau foarte bine despărțite, fiindcă filosofia respecta principiul îndoielii metodice, al lui Descartes, încercând să obțină doar ceea ce rațiunea fenomenologică poate confirma prin descriere. Filosofia nu se ocupa cu Revelația, dar putea aborda fenomene ale Revelației, însă în mod fenomenologic, adică fără a decide asupra adevărului lor religios, ci doar descriind posibilitatea lor. Pentru Lacoste, însă, separația dintre cele două nu este atât de sigură. Lacoste este de acord cu Kierkegaard (cel din *Fărăme filosofice*) că rațiunea filosofică se desăvârșește prin cea teologică, iar teologul este „cel mai adevărat dintre filozofi”.⁶⁹

„Fărămele sunt filozofice? Sau sunt teologice sub haină filozofică? Faptul că sunt scrise în marginile teologiei – în marginile abundențelor lecturi teologice ale lui Kierkegaard – e neîndoielnic. Dar la fel de neîndoielnic e și faptul că ele manifestă neputința noastră de a delimita filozoficul. Rămânem aici fără îndoială în marginile filozofiei, ca și în cele ale teologiei. Orice etichetare ne e din acest moment interzisă. Să convenim că faptul are puțină importanță. Caracterul fluctuant pe care îl atribuim filozoficului poate fi un atu teoretic mai mult decât un deficit. Poate că la marginile filozofiei (și ale teologiei) vom învăța mizele ultime ale filozofiei (și ale teologiei).”⁷⁰

Filosofia implică o viață filosofică, un fel de a trăi, iar monahii din deșertul Egiptului au deturnat sensul filosofic al filosofiei, hotărând „că ei erau adevărații filozofi, cei care duceau cu adevărat viața demnă de a fi trăită”⁷¹. Suprapunerea teologiei cu filosofia provine în acest caz nu de la metoda discursivității raționale, ci de la modul de viețuire. Doar când filosofia pierde această dimensiune, separarea dintre cele două discipline devine mai accentuată; ca „mod de viață” însă, filosofia

⁶⁸ Joeri Schrijvers, *An Introduction to Jean-Yves Lacoste* (Ashgate Studies in Theology, Imagination and the Arts), Routledge, Burlington, VT, 2012, p. 1.

⁶⁹ Lacoste, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, p. 18.

⁷⁰ Lacoste, p. 31.

⁷¹ Lacoste, pp. 19–20.

se validează la fel ca teologia și presupune aceeași reciprocă întemeiere – de la viață la concept și de la concept la viață, deși prioritatea îi aparține vieții. S-ar putea spune că teologia a păstrat până astăzi această dimensiune decisivă a filosofiei. De aceea, pentru Jean-Yves Lacoste, cele două – teologie și filosofie – se întâlnesc adeseori, într-un spațiu mai extins decât o simplă graniță.

Despre reevaluarea experienței religioase

DANIEL-CORNELIU ȚUPLEA¹

Zusammenfassung: *Über die Neubewertung der religiösen Erfahrung.* In den vorliegenden Aufsatz sind wir von der folgenden Frage geleitet: Sind die religiösen Vorstellungen und die religiöse Praxis nur Masken, die dazu dienen, das Leiden des Menschen und die Unvollkommenheit zu bewältigen? In den ersten Teil des Aussatzes wird gezeigt, warum die Religionskritik zu einer neuen Auffassung der Beziehung Glauben und Wissen geführt hat. In den zweiten Teil des Aufsatzes wird gezeigt, warum die neuen Wissenschaften über die Seele (Psychoanalyse, analytische Psychologie), zu einer Neubewertung der religiösen Erlebnisse geführt haben. In den dritten Teil des Aufsatzes wird eine Skizze zur religiösen Praxis als Seelsorge entworfen.

Schlüsselbegriffe: Christentum, religiöse Vorstellungen, Illusion, Glück, Archetypus, Unbewusstes, Affektivität, Seelsorge, Glauben und Wissen.

Introducere

Dacă aruncăm o privire asupra tezaurului religios occidental, putem afirma că religia și practica religioasă facilitează conviețuirea umană și participă activ la edificarea culturii. Cultura, generalmente, cuprinde pe de parte, toată „știința și capacitatea de acțiune pe care oamenii le-au urzit pentru a stăpâni forțele naturii și de a obține de la ea bunurile pentru satisfacerea trebuințelor umane”², și pe de altă parte,

¹ Universitatea Babeș-Bolyai.

² Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 109.

instituțiile necesare pentru reglarea relațiilor între oameni și împărțirea bunurilor. Una dintre aceste instituții necesare este biserica și, fără a ne hazarda, putem afirma cu certitudine că învățăturile religioase au o dublă sarcină: de a compensa neajunsurile derivate din conviețuirea umană și de a veghea asupra respectării normelor culturale³.

Cu privire la religie și la practica religioasă, ne propunem să analizăm în detaliu următoarea chestiune: răspund învățăturile religioase⁴ nevoii psihice a omului de a masca o realitate crudă și de a compensa neajunsurile, consolidând în imaginar o lume ideală? Este credința în Dumnezeu expresia și produsul slăbiciunii și neputinței umane? Se confirmă în societatea de astăzi așteptarea lui Sigmund Freud și anume că, odată cu afirmarea „primatului intelectului”, lumea occidentală va fi eliberată de iluzii și implicit de reprezentările religioase. Nu se dovedește a fi și această dorință a fondatorului psihanalizei, argumentată în articolul *Viitorul unei iluzii*, doar o „nouă” iluzie⁵?

Să ne eliberăm de iluzii! Acest îndemn pare a fi temeiul teoretic de la care pleacă Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche și Karl Marx. Scopul este unul clar, acela de a abandona „lanțul iluziilor” pentru a oferi omului, posibilitatea de a crește și de a acționa ca om liber. Dar acest temei teoretic este, în fond, unul religios: *Adevărul vă va face liberi!*

³ Cfr. Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 118.

⁴ Din perspectiva tradiției creștine, învățăturile religioase ne spun, pe de o parte, că asupra noastră veghează o providență ce nu ne lasă pradă forțelor naturii, iar pe de altă parte, ele ne introduc în misterul vieții învățându-ne că moartea nu este o nimicire, ci începutul unei noi existențe. Binele va fi răsplătit, răul va fi pedepsit (dacă nu în această lume atunci cu siguranță în viața de dincolo). Învățăturile religioase ne ajută să stăpânim spaimile, suferințele și greutățile vieții ce sunt destinate să fie stărpite definitiv (în viața de apoi). Cfr. Tuptea Daniel, „Despre rolul reprezentărilor religioase”, în *Spe Salvi – credința, încrederea și speranța: istorie și prognoze*, editori: Alexandru Buzalic, Ionuț Mihai Popescu, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2017, 428.

⁵ Freud însuși a fost conștient de faptul că o bună parte a dorințelor și așteptărilor noastre pot fi ulterior dovedite ca fiind iluzii. Cfr. Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 142.

Pentru a înlătura neînțelegerile, trebuie să ne punem de acord asupra semnificației termenului iluzie. *Grosso modo* este vorba de o *speranță nefondată*. Subiectul în cauză speră în lucruri și fapte irealizabile. Care este forța, motivația ce stă la baza iluziilor. Răspunsul este unul ce la prima vedere pare banal. Teama. Viața omului pe pământ este plină de pericole. Omul trăiește într-o lume crudă și periculoasă. Pentru a depăși angoasele exterioare și interioare el creează iluzii (Freud) așa-numitele structuri metafizice (Nietzsche) ce răspund dorinței unei „lumii adevărate”⁶. Aceste structuri emoționale-metafizice au rolul de a îndulci suferințele, de a demonta angoasele oamenilor și în același timp oferă acestora un sens unitar cu privire la viață. Omul trăiește cu și din iluzii pentru că aceste iluzii fac viața ceva mai suportabilă. Cum? Prin interpretarea și eventual ascunderea sau justificarea mizeriei din viața reală. Karl Marx vede în religie un instrument ce acoperă realitatea cu iluzii. Religia este suspinul unei creaturi oprimate, *opium* pentru popor. Abrogarea și depășirea religiei privită ca „fericire iluzorie” a poporului este sarcina omului nou, om ce trebuie să devină conștient de propriile sale forțe. Îndeplinirea acestei sarcini este absolut necesară pentru ca omul nou să devină realmente fericit⁷.

Originea religiei este greu de definit. Totuși, în opinia aproximativă derivată dintr-o atitudine progresist-raționalistă a omului, găsim câteva indicii cu privire la religie. Aceste indicii au ca punct de plecare slăbiciunea omului. Neputința omului, față de forțele exterioare ale naturii și interioare ale sufletului, stă la originea religiei. Structurile emoționale, la care apelează oamenii și care apar în culturi diverse sub diverse înfățișări (Zeus, Dionisos, Orfeu, Zarathustra etc.), au sarcina: „de a izgoni teama din natură, de a face pace cu cruzimea soartei, mai ales așa cum se arată ea în moarte, și de a despăgubi pentru suferințele

⁶ Cfr. Nietzsche F., *Götzen-Dämmerung*, KSH 6, dtv, München 1999, 80-81.

⁷ Cfr. From E., *Jenseits der Illusion. Die Bedeutung von Marx und Freud*, dtv, München 2006, p.122.

și privațiunile care le-au fost impuse oamenilor prin conviețuirea culturală”⁸.

Omul, la începutul evoluției culturale, nu a fost în măsură să înțeleagă și să stăpânească, doar cu ajutorul rațiunii, aceste forțe pomenite anterior. Prin urmare, omul a fost nevoit, pentru a stăpâni aceste forțe, să apeleze la ajutorul altor „forțe emoționale”. Sarcina acestor noi forțe emoționale a fost aceea de a reprima și stăpâni acele puteri ce nu puteau fi dominate doar cu ajutorul rațiunii. În acest proces cultural, omul a dezvoltat ceea ce Freud numește o „producție” de iluzii⁹.

Totuși, în momentul în care lumea înconjurătoare devine ceva mai prietenoasă, în primul rând datorită progresului tehnico-științific, iluziile sunt recunoscute în natura lor ca iluzii. Omul se trezește din starea de „visare”, se regăsește pe sine și are șansa să devină conștient de propria-i forță și putere și, în același timp, este chemat să transforme realitatea astfel încât să trăiască dincolo și fără nevoia de iluzii¹⁰.

În ochii criticilor fenomenului religios, religia pare a fi considerată ca fiind o etapă utilă a progresului istoric dar, în același timp, o etapă sau un fenomen ce trebuie depășit. Omul modern, individualist și emancipat de constrângerile caracterului natural al formelor tradiționale de viață, nu mai vede în religie acel mijloc de îndreptare a ordinii și vieții sociale. Jurgen Habermas ne spune că forțele religioase ale integrării sociale au fost istovite din cauza procesului iluminismului. Totuși, este o iluzie să ne punem speranța într-o dialectică a iluminismului. Dialectică căreia i-ar reveni sarcina de a „pune în valoare rațiunea ca echivalent al puterii unificatoare a

⁸ Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 118.

⁹ Cfr. Freud S., *Die Zukunft einer Illusion*, GW 14, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1999, 325-380.

¹⁰ Cfr. From E., *Jenseits der Illusion. Die Bedeutung von Marx und Freud*, dtv, München 2006, p. 20.

religiei”¹¹. Consensul dintre rațiune și credință trebuie restabilit. O altă cale trebuie parcursă. Încercări în această privință ne sunt oferite de științele sufletului apărute la începutul secolului XX (Psihanaliză, psihologia analitică).

Reevaluarea experienței religioase

Chiar dacă Sigmund Freud s-a considerat pe sine ca fiind un om de știință, el se aseamănă totuși unui filozof ce construiește un sistem. Argumentele acestei ipoteze ne sunt oferite de evoluția însăși a acestei noi științe a sufletului. Psihanaliza, imediat după debutul ei istoric, s-a detașat de limitele strâmte ale practicii medicale făcând incursiuni în antropologie, religie, sociologie, artă și ocultism. Astfel, psihanaliza, chiar dacă nu poate fi considerată în sens strict o filozofie sau un sistem filozofic, se impune ca *Weltanschauung*¹². Vorbim de o expansiune extraordinară și anume, de la metoda de tratare a nevrozei la un nou mod de a interpreta întreaga natură umană. Cu alte cuvinte, această nouă știință despre suflet devine o perspectivă bine conturată cu privire la sensul vieții și la poziția omului în lume. Din această nouă perspectivă, atât Biblia, cât și celelalte surse ale patrimoniului cultural uman ne oferă, prin narațiuni, modele (arhetipuri) ale comportamentului ce ascund nevoi psihologice. În narațiuni, în mituri și în alte forme simbolico-artistice de exprimare ale omenirii, găsim cea confruntare între conștient și inconștient (între conținutul mental manifest și conținutul mental ascuns).

Din interiorul acestei noi perspective de gândire, ce, din punct de vedere filozofic, o putem numi filozofie hermeneutică, ni se deschide o privire diferită asupra naturii umane. Pe cale de consecință, religia și credința, ca părți constitutive ale naturii umane, nu mai sunt privite ca

¹¹ Habermas J., *Discursul filozofic al modernității*, Ed. All, București 2000, 93.

¹² Cfr. Storr A., *Freud*, Panorama Verlag, Wiesbaden 2004, p. 15.

fenomene intermediare (etape primitive în dezvoltarea societății umane) ce în epoca „dezvrăjirii lumii” trebuie depășite de/prin forța rațiunii, ci mai curând putem vorbi de o reevaluare a experienței religioase.

Descoperirea inconștientului și importanța dimensiunii afective ca elemente esențiale ale reevaluării experienței religioase

Sigmund Freud ne spune în *Viitorul unei iluzii* că o parte semnificativă a patrimoniului psihic al unei culturi nu a găsit încă o expresie adecvată, dar, acest tezaur poate fi accesibil dacă investigăm reprezentările religioase. Carl Gustav Jung urmează această cale deschisă de maestrul său și în renumita sa operă *Psychologie und Religion*¹³ încearcă să culeagă roadele conținute în intuițiile ideilor religioase.

Freud a descoperit inconștientul individual. Este vorba de conținuturi mentale cum ar fi amintirile și fanteziile infantile și constată că acestea se bucură de o „viață” autonomă. Conținutul mental al inconștientului derivă din viața conștientă a individului. Aceste conținuturi mentale ale subiectului, ce au o viață autonomă în inconștient, sunt rezultatul suprimării sau al uitării. Totuși, aceste conținuturi mentale ale inconștientului pot exercita ulterior o anumită influență asupra comportamentului. O parte din aceste conținuturi mentale ale inconștientului individual poate fi accesată cu ușurință. O altă parte, cum ar fi de exemplu dorințele sau amintirile dureroase, suprimate de subiect și care au o influență nefastă asupra comportamentului individului, necesită efort pentru a ieși din profundul vieții sufletului individual. Aceste conținuturi mentale pot deveni conștiente cu ajutorul psihanalizei.

Cum să aduci la lumină elementul suprimat? Prin terapie – psihanaliză. De exemplu, prin analizarea viselor și cu ajutorul asociațiilor libere (gânduri spontane și necenzurate). Teza de la care

¹³ Cfr. Jung C.G., *Psychologie und Religion*, dtv, München 2001.

pleacă Freud în diagnosticarea bolilor sufletului este următoarea: conștientul omului modern, pe de o parte, suprimă o cantitate esențială din experiențele trăite și, pe de altă parte, conflictul dintre realitatea inconștientă din el (rezultată din suprimare) și negarea acestei realități din partea conștientului poate să declanșeze în omul modern nevroza. Aducerea la lumină a elementului suprimat din inconștient în conștient este calea terapeutică aleasă de Freud pentru vindecarea simptomelor nevrotice.

La început, Sigmund Freud a crezut că este suficient să explici pacientului de ce a apărut o anumită evoluție și ce a descoperit în urma analizei psihanalistul în inconștientul pacientului. Această interpretare (Deutung) intelectuală ar trebui să aducă cu sine o schimbare în pacient.

Totuși, ulterior, Freud și-a dat seama că o cunoaștere intelectuală produce schimbări doar dacă e vorba de o cunoaștere *afectivă*¹⁴.

Cu alte cuvinte, atâta timp cât pacientul persistă într-o atitudine de auto-observare neimplicată, nu intră în contact cu inconștientul, eventual gândește această realitate profundă din interiorul său fără a o trăi. O cunoaștere intelectuală ca atare nu produce schimbări. Un pacient care intelectualmente devine conștient de propriile înclinații inconștiente este probabil în măsură să stăpânească mai bine aceste înclinații. Pentru obținerea acestor rezultate este suficientă etica tradițională și nu e nevoie să apelăm la psihanaliză.

Totuși, scopul psihanalizei este să faci inconștientul conștient pentru a produce schimbări benefice sănătății psihice a pacientului. Să faci inconștientul conștient nu este doar un act intelectual, ci este o experiență caracterizată de spontaneitate și rezeziune (evident nu lipsită de reflecție și speculații) care are evident o componentă afectivă. Iute i se deschid cuiva ochii iar sinele și lumea apar sub o nouă înfățișare. Este un act prin care pacientul devine conștient asupra

¹⁴ Cfr. From E., *Jenseits der Illusion. Die Bedeutung von Marx und Freud*, dtv, München 2006, p. 103.

experiențelor, gândurilor și sentimentelor care erau inconștiente sau mai bine spus este un act al unei noi priviri asupra propriei existențe¹⁵. Este o trăire ce transcende cunoașterea teoretică și intelectuală. Similară este și trăirea religioasă ce garantează omului, dincolo de cunoaștere, seninătate și echilibru afectiv, ingrediente absolut necesare pentru o viață fericită.

Psihanalistul devine medic al sufletului și stabilește condițiile pentru o viață fericită a pacientului. Psihanalistul nu este nici filozof, nici teolog, dar ocupându-se de suflet nu poate evita chestiunile cu privire la viața religioasă. Având preocupări similare și anume „grija pentru suflet”, preoții și psihanaliztii pot deveni aliați sau dușmani.

Rațiune și credință

Cu privire la viața sufletului, din perspectiva raportului dintre rațiune și credință, Carl Gustav Jung elaborează o teorie nouă. Din perspectiva psihologiei analitice întemeiată de Jung, expresiile religioase, pe de o parte, nu au nevoie de certificarea raționalismului metafizic oglindit în științe naturii și, pe de altă parte, privite din prisma experienței sufletului se bucură de o anumită autonomie în raport cu realitatea fenomenelor fizice. Sufletul este un factor autonom și expresiile religioase sunt mărturii sufletești, mai precis, procese mentale ce în ultimă instanță se bazează pe procese ale inconștientului colectiv¹⁶.

Reprezentările religioase, chiar dacă culturalmente uneori apar sub forma unor imagini antropomorfe, au la baza lor *Arhetipurile numinoase*, mai precis este vorba de un temei emoțional comun ce nu poate fi cuprins de rațiunea critică¹⁷. Expresiile religioase ne trimit la entități ce transcend realitatea conștientului. Carl Gustav Jung vorbește în acest sens de arhetipuri ale inconștientului colectiv.

¹⁵ Cfr. From E., *Jenseits der Illusion. Die Bedeutung von Marx und Freud*, dtv, München 2006, pp. 98-106.

¹⁶ Cfr. Jung C.G., *Antwort auf Hiob*, dtv, München 2001, 8.

¹⁷ Cfr. Jung C.G., *Antwort auf Hiob*, dtv, München 2001, 9.

Arhetipurile sunt structuri universale disponibile în sufletele tuturor oamenilor, structuri mentale independente de istorie sau cultură (asemănătoare ideilor platonice). Un arhetip nu este o idee moștenită, ci mai degrabă un mod al funcției psihice moștenite (model de comportament). Predispoziția către anumite experiențe este arhetipală și moștenită, dar nu experiența însăși¹⁸.

Rolul inconștientului colectiv, din perspectiva lui Carl Gustav Jung, este unul de reechilibrare a personalității conștiente individuale conform unui principiu de complementaritate (compensare). Exemplu: fiecare sex interiorizează calitatea sexului opus, idealizându-l. Astfel, în inconștientul fiecărui bărbat (*animus*) se ascunde un comportament de tip feminin (*anima*). Și viceversa este valabilă. *Anima* și *animus* sunt două arhetipuri universale independente de istorie, de cultură și de timp, iar conținutul manifest al acestora, îl găsim exprimat în mituri sau în vise¹⁹. De exemplu, conținutul manifest al eroului sau al lui Dumnezeu corespund arhetipului *animus*, iar Dumnezeul iubirii și al vieții sexuale corespund celui de *anima*.

Inconștientul colectiv este structurat de arhetipuri pe care le găsim în toate culturile și în psihicul individual. Inconștientul individual este format din conținuturi mentale ce la un moment dat au fost uitate sau înlăturate din viața conștientului. Conținuturile inconștientului colectiv (Arhetipurile) nu sunt achiziționate individual, nu rezultă din activitatea psihică a suprimării, ci sunt înnăscute. Arhetipurile sunt forme ale reprezentării, ale simțirii sau ale acțiunii omului ce apar și ne sunt de ajutor în situații critice. Le-am putea numi forme instinctive²⁰.

¹⁸ Cfr. Stevens A., *Jung*, Panorama-Verl., Wiesbaden 2004, 48-62.

¹⁹ Cfr. Jung C. G., *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewusstsein*, dtv, München 2001, 74-97.

²⁰ Cfr. Jung C.G., *Psychologie und Religion*, dtv, München 2001.

Putem individualiza caracteristicile esențiale ale arhetipurilor și anume: ele apar în situații critice, au puteri coplesitoare și sunt de natură emoțională. Arhetipurile sunt temeiurile vieții conștiente, modele înnăscute ale comportamentului. Putem vorbi de puteri inconștiente ce ne sar în ajutor în momentele critice ale existenței.

Fenomenul religios este caracteristic tuturor comunităților umane și prin urmare o expresie a unui arhetip al inconștientului colectiv. Omul este apelat de o putere ce îl depășește și care îi sare în ajutor. Dumnezeu este o forță pe care omul nu o poate controla și care îi invadează gândirea.

Carl Gustav Jung recunoaște importanța fenomenului religios atât în viața individului, cât și în cea a societății. Experiența religioasă are un temei emoțional și nu poate fi înlăturată de formele științifice ale rațiunii critice din nomenclatorul existenței umane. Mai degrabă am putea afirma că: experiența religioasă răspunde unei exigențe profunde a naturii umane. Pentru Carl Gustav Jung, experiența religioasă conține un element specific emotiv și anume supunerea față de o putere superioară fie aceasta Dumnezeu sau inconștientul²¹.

Carl Gustav Jung ne spune că pe Dumnezeu Îl întâlnim în interiorul naturii umane, în suflet. Psihologic, din perspectiva lui Carl Gustav Jung, dacă o idee există, ea este adevărată. Existența psihologică e subiectivă atât timp cât ea se referă la o idee prezentă doar într-un singur individ, dar ea devine obiectivă când întâlnește consensul general (*consensus gentium*) și este împărtășită de o comunitate mai mare sau de o întreagă societate. Acest punct de vedere, conchide Jung, este și cel pe care îl întâlnim în domeniul științei²². Totuși, dacă o idee este adevărată pentru simplu fapt că există este evident că: o idee „există” atât în cazul unei idei ce corespunde unei realități de fapt, cât și atunci când este o pură iluzie. Simplul fapt că o idee există, după cum bine

²¹ From E., *Psicanalisi e religione*, Ed. Mondatori, Milano 1987, 22. Cfr. Jung C.G., *Psychologie und Religion*, dtv, München 2001.

²² Vgl. Jung C.G., *Psychologie und Religion*, dtv, München 2001, 9.

spune Erich Fromm, nu poate să o facă adevărată²³. Pe de altă parte, istoria ne-a arătat că validarea unei idei prin consens general poate aduce cu sine un dezastru mondial. Prin urmare, trebuie să ne îngrijim de adevărul ideilor care transformă realitatea prin consens. Adevărul ideilor trebuie să aibă o relație cu fenomenele reale. Altfel nu am putea face diferența dintre iluzii și un sistem paranoic²⁴.

Căutarea adevărului în creștinism nu este doar o idee de bază, ci și o datorie a naturii umane (*Adevărul vă va face liberi*). Iar oamenii, după cum ne-a învățat Aristotel, sunt înzestrați suficient pentru adevăr. Căutarea adevărului este o sarcină dificilă și facilă în același timp. Întâmpinăm dificultăți pentru că este imposibil să cuprindem adevărul în totalitate, dar este și ușor pentru că este imposibil să nu cuprindem adevărul. Iar, în ultimă instanță, cauza dificultății cuprinderii adevărului nu stă în lucruri, ci în noi²⁵. Omul devine virtuos în momentul în care este obișnuit să caute adevărul. Căutarea adevărului, din perspectiva omului religios, nu se reduce la un ideal steril și abstract, ci devine o regulă de viață. Trăirea religioasă capabilă să transforme omul și să deschidă calea unei vieți fericite nu se reduce la un act intelectual, ci cuprinde și un temei emoțional (Jung) sau, cum spune Freud, este și o cunoaștere afectivă.

În loc de concluzie: despre nevoia religioasă a omului

E important să ne întrebăm nu dacă omul este sau nu religios, ci care este religia sa. În sens larg, nu întâlnim oameni fără nevoi religioase. Cel puțin aceasta este convingerea de la care pleacă Erich Fromm. Practic aceste nevoi religioase se exprimă în manieră diversă prin venerarea: unei plante, unui copac, unei autorități diabolice, a unui Dumnezeu invizibil, a unei națiuni, a unui partid politic, a puterii, a

²³ From E., *Psicanalisi e religione*, Ed. Mondatori, Milano 1987, 19.

²⁴ Cfr. From E., *Psicanalisi e religione*, Ed. Mondatori, Milano 1987, 19.

²⁵ Cfr. Aristotel, *Metafizica*, Ed. Iri, București 1999, II,993 b.

banilor sau a succesului²⁶. Din aceste forme pot lua naștere iubirea sau ruina, tirania sau frăția, iar forța rațiunii poate fi stimulată sau paralizată²⁷.

Important este dacă atitudinea practică a acestor forme religioase ajută sau nu omul în calea sa spre desăvârșire. Nevoia religioasă și anume nevoia de orientare și devoțiunea față de o forță supranaturală este conaturală omului și este confirmată de prezența constantă a fenomenului religios în fiecare etapă a istoriei umane²⁸. Psihanaliza nu face decât să confirme înrădăcinarea fenomenului religios în propriile condiții ale existenței umane. Nevoia religioasă și religia vor juca în continuare un rol esențial în viața socială conturată de rațiunea „secularizată”. Dar în ce mod? În continuare vom schița o posibilă abordare.

Este practica religioasă occidentală astăzi un mijloc de adaptare la normele sociale sau asistență spirituală ce privește în primul rând grija pentru suflet? Legile și regulile comportamentale existente într-o societate, la un moment dat, furnizează și criteriile de evaluare pentru ceea ce este normal și sănătos pentru individ. Uneori, puterea religioasă a impus regulile și criteriile de evaluare ale comportamentului, altelei s-a îngrijit să adapteze propria doctrină regulilor și criteriilor de evaluare impuse de societate și nu arareori a privit omul și lumea înconjurătoare din prisma griji pentru suflet (o constantă ce a însoțit creștinismul de la debut până în prezent).

În epoca secularismului occidental a cărei doctrină politică se fundamentează pe separarea puterii politice de cea religioasă și implicit pe garantarea libertății religioase, potrivit pare a fi rolul în care religia să-i ofere credinciosului dezvoltarea individuală (îngrijirea sufletului) și

²⁶ O idee asemănătoare o găsim exprimată în opera lui Mircea Eleade *Sacrul și profanul*. Chiar dacă sacrul și profanul constituie două moduri diferite de a trăi în lume, omul areligios se „comportă încă religios, fără să știe”.

²⁷ From E., *Psicanalisi e religione*, Ed. Mondatori, Milano 1987, 28.

²⁸ Cfr. From E., *Psicanalisi e religione*, Ed. Mondatori, Milano 1987, 29.

nu adaptarea la normele sociale în continuă schimbare. Grija față de suflet permite subiectului în cauză o perspectivă unitară asupra existenței și prin urmare o cale sigură pentru o viață fericită. Totuși, un rezultat implicit al grijii pentru suflet, dacă nu vrem să rămânem încremeniți în lumea ideală a lui Platon, este și capacitatea de adaptare a credinciosului la o situație sau alta. Prin urmare, putem vorbi de un primat al grijii pentru suflet care nu exclude capacitatea de adaptare absolut necesară conviețuirii sociale.

Religia poate astăzi să își asume rolul asistenței spirituale în concordanță cu o dezvoltare personală pentru că omul nutrește și astăzi nevoia de a-și satisface anumite nevoi umane esențiale cum ar fi responsabilitatea, solidaritatea, iubirea, independența și integritatea alături de valorile sociale întemeiate pe libertate, egalitate și fraternitate. Aceste exigențe ale spiritului sunt inerente naturii umane și valabile în orice cultură. Punerea în practică a acestor nevoi spirituale face să oglindească în individ și în societate binele și dreptatea.

Omul religios este cel ce își asumă în realizarea propriilor obiective un echilibru al acestor nevoi socioumane pentru a beneficia de o viață justă și fericită. Este adevărat faptul că există oameni iresponsabili, egoiști etc., dar nu pentru că valorile religioase, umane și sociale nu există, ci pentru că acestea nu sunt în acord cu mentalitatea colectivității din care fac parte (comunitatea de hoți, de traficanți, de „politicieni”). Individul care prin apartenența la o colectivitate „oarecare” violează propria-i integritate morală și intelectuală își slăbește personalitatea și suferă. Doar că nu știu că temeiul suferinței este lipsa integrității morale și intelectuale, crezând că suferința vine din altă parte. De aceea este nevoie de terapie sau, mai bine spus, de asistență spirituală.

Prin urmare o „adaptare” la un anumit mediu poate fi nocivă în speță când persoana în cauză devine doar un mijloc pentru ca „ceilalți” să își realizeze scopurile meschine. Iar preotul ca păstor al sufletelor

poate juca un rol esențial de îndreptare și conservare a echilibrului interior al persoanei în cauză. Rugăciunea fără o asistență care să sprijine dezvoltarea personală a subiectului este evident ineficientă.

Există un fond comun al patrimoniului uman cu privire la căutarea adevărului și realizarea dreptății și o asemănare între: învățăturile profetilor, Socrate, Hristos și doctrina iluminiștilor. Erich From descrie acest fond comun după cum urmează: „Omul trebuie să caute și să recunoască adevărul, trebuie să fie liber și independent, să fie privit ca scop în sine și nu ca mijloc în mâna altora, trebuie să-și iubească aproapele pentru că, fără iubire, chiar dacă posedă putere, bogăție și inteligență, nu este decât o scoarță goală pe dinăuntru. Omul trebuie să cunoască diferența dintre bine și rău și să se supună vocii conștiinței”²⁹. Din această perspectivă, obiectivele înțelepciunii populare, ale religiei, ale filosofiei și ale psihologului sunt identice și privesc fericirea omului. Dar, din acest patrimoniu comun, putem declina o atitudine pur etică a omului. De ce ar trebui să mai vorbim și de o practică religioasă? Pentru că doar practica religioasă și experiența religioasă trăită are capacitatea de a transforma viața individului. Mai precis, o cunoaștere intelectuală, de exemplu, cu privire la ce este bun și ce este rău și o reflecție intelectuală asupra acestei cunoașteri nu are forța de a transforma omul fără o trăire afectivă oferită de practica religioasă.

Idealurile spre care se îndreaptă umanitatea cum ar fi cunoașterea, iubirea aproapelui, alinarea suferinței umane, independența și sensul responsabilității constituie nucleul etic al marilor religii pe care se bazează cultura (Occidentală sau Orientală). Dumnezeu și practica religioasă nu pot fi scoase din acest registru cultural în favoarea eticii, a rațiunii sau a consensului rațiunii comunicative³⁰. Carl Gustav Jung ne-a arătat faptul că inconștientul colectiv este un izvor al revelației, un

²⁹ From E., *Psicanalisi e religione*, Ed. Mondatori, Milano 1987, 67.

³⁰ Cfr. Habermas J., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, (2 Bde.), Frankfurt am Main 1981, Bd. 2, p. 103.

simbol ce în limbaj religios apare sub numele de Dumnezeu. Influența inconștientului colectiv asupra vieții este un fenomen religios³¹. Dacă privim cu sinceritate în interiorul sufletului nostru, nu putem să renunțăm la acest tezaur religios ce ne ajută, pas cu pas, să devenim conștienți de libertatea noastră și să ne cunoaștem limitele și idealurile (binele, adevărul, dreptatea și iubirea) pentru a atinge țelul suprem și o viață fericită. Potențialul simbolic al tezaurului religios este un bun social universal ce va determina în continuare, într-o măsură mai mică sau mai mare, viața individului și a colectivității.

³¹ Cfr. From E., *Psicanalisi e religione*, Ed. Mondatori, Milano 1987, 81-82.



ISBN 978-606-37-0312-6