

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „SFÂNTUL ANDREI ȘAGUNA“ DIN SIBIU



STUDIA DOCTORALIA ANDREIANA



Nr. 1/2021

EDITURA ANDREIANA

Nr. 1/2021

STUDIA DOCTORALIA ANDREIANA

FACULTATEA DE TEOLOGIE „ANDREI ȘAGUNA” DIN SIBIU

Studia Doctoralia Andreiana

I

Anul X / Nr. 1 (ianuarie-iunie) 2021

Editura Andreiana, Sibiu
ISSN 2285–8555

Studia Doctoralia Andreiana



Publicație semestrială realizată sub egida
Centrului de Cercetare Teologică
al Universității „Lucian Blaga” din Sibiu



Colegiul editorial:

PREȘEDINTE:

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

REDACTOR-ȘEF:

Pr. Conf. Dr. Habil. Daniel BUDA,
Decanul Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din Sibiu

MEMBRI:

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică Jr
Pr. Prof. Dr. Vasile GRĂJDIAN
Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIFĂR
Pr. Prof. Dr. Aurel PAVEL
Prof. Dr. Paul BRUSANOWSKI
Prof. Dr. Ciprian STREZA

Prof. Dr. Sebastian MOLDOVAN
Pr. Conf. Dr. Habil. Constantin NECULA
Pr. Conf. Dr. Habil. Nicolae MOȘOIU
Pr. Conf. Dr. Habil. Constantin OANCEA
Lect. Dr. Habil. Ciprian TOROCZKAI
Lect. Dr. Habil. Alina PĂTRU

Comitetul de redacție:

SECRETARI DE REDACȚIE:

Drd. Sorin-Gabriel POMĂNĂ, Drd. Ștefan POPA

CORECTURĂ:

Drd. Ștefan PÎNTEA

TEHNOREDACTARE:

Drd. Fabian FILIPESCU

Redacția și administrația:

Arhiepiscopia Sibiului
Str. Mitropoliei, nr. 35, 550179, Sibiu
E-mail: studia.doctoralia@gmail.com
Web: reviste.ulbisibiu/studia-andreiana

Cuprins

EDITORIAL	5
Arhid. Drd. Adrian-Nicolae URSU <i>Procesiunile liturgice în Imperiul Bizantin</i>	7
Drd. Cristian PAȘCA <i>Cuvânt și tăcere la „dascălii pustiei”</i>	18
Diac. Drd. Bogdan HOSU <i>Agnosticismul: origine, tipologie și dezvoltare în diferite societăți contemporane</i>	27
Pr. Drd. Alexandru SOCACIU <i>Voievozi români ctitori în Țara Făgărașului și perspectiva istoricului Andrei Șaguna</i>	41
Pr. Drd. Cristian Vlad IRIMIA <i>Legile maghiarizării și românii din Transilvania în perioada 1867-1944</i>	63
Pr. Drd. Sorin MUSTĂȚĂ <i>Parohia românească din satul Vad – personalități</i>	88
Pr. Drd. Ionel CUȚUHAN <i>Evoluția organizării teritoriale și dinamica demografică în ținutul Neamțului pe cursul mijlociu al râului Bistrița, în secolul al XIX-lea</i>	107
Drd. Alexandru LAZĂR <i>Sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul „secolului salvării universale”. Posibile cauze ale dezvoltării conceptului de universalism creștin</i>	124
Pr. Drd. Alexandru ANASTASIU <i>Θηρίον, δράκων și ὄφεις πετόμενοι vs. Behemot, Leviathan și Saraph – o analiză patristică despre dinozauri, ihtiozauri și pterozauri, contemporanii noștri</i>	139
Drd. Nicolae-Sebastian MOȘOIU <i>Valoarea morală a Sfintei Liturghii – o perspectivă ortodoxă</i>	163
AUTORI.....	189

EDITORIAL

Prezentul număr al *Studia Doctoralia Andreiana*, nr. 1 din 2021, cuprinde zece contribuții, pe cele mai diverse teme, scrise de către doctoranzii Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu și ai Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

Adrian-Nicolae Ursu a contribuit cu un studiu liturgic despre procesiunile penitențiale și ecleziastice în Imperiul Bizantin, sub îndrumarea Înaltpreasfinției Sale Prof. Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului. Cristian Pașca a contribuit cu un studiu despre îndrumarea spirituală a părinților din pustie și despre superioritatea tăcerii în viața duhovnicească, sub îndrumarea Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr. Bogdan Hosu a scris un studiu despre originea, tipologia și dezvoltarea agnosticismului în diferitele societăți contemporane, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Aurel Pavel. Alexandru Socaciu a contribuit cu un studiu istoric despre evocarea făcută de Sf. Ierarh Andrei Șaguna voievozilor români citori din Țara Făgărașului, sub îndrumarea Prof. Dr. Paul Brusanowski. Cristian Vlad Irimia propune un studiu despre situația românilor ardeleni în contextul legilor maghiarizării din perioada dualistă, scris sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Aurel Pavel. Sorin Mustață publică un studiu despre personalitățile parohiei românești din satul Vad, aflat în Țara Făgărașului, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr. Ionel Cuțuhan a scris un studiu despre evoluția organizării teritoriale și dinamica demografică în ținutul Neamțului de pe valea mijlocie a râului Bistrița, sub îndrumarea Prof. Dr. Paul Brusanowski. Alexandru Lazăr și-a adus contribuția cu un studiu despre posibilele cauze ale dezvoltării conceptului de universalism creștin la cumpăna dintre secolele XIX și XX, sub îndrumarea colegului Pr. Prof. Dr. Gabriel-Viorel Gârdan de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. Alexandru Anastasiu a scris un amplu studiu de Teologie Dogmatică, cu comentarii istorice-critice la cartea biblică a Genezei, sub îndrumarea Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu. Nicolae-Sebastian Moșoiu și-a adus contribuția cu un studiu despre valoarea morală a Sfintei Liturghii din perspectivă ortodoxă, sub îndrumarea Lect. Dr. Ciprian Toroczka.

Oferim, aşadar, publicului interesat un număr al *Studia Doctoralia Andreiana* cu zece contribuții, dintre care unul poate fi încadrat în domeniul Teologiei

Liturgice, patru pot fi încadrate în domeniul Teologiei Sistemate și patru în cel al Teologiei Istorice.

Salutăm în mod deosebit publicarea în acest număr al *Studia Doctoralia Andreiana* a unui studiu scris de un doctorand de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. Este un semn de bună colaborare între cele două centre teologice ortodoxe românești, pe care dorim să o aprofundăm pe viitor.

Pr. Conf. Dr. Habil. Daniel BUDA,
Redactor-Şef al *Studia Doctoralia Andreiana*

Procesiunile liturgice în Imperiul Bizantin*

Arhid. Drd. Adrian Nicolae URSU

Abstract:

The Edict of religious freedom favourable to Christians decreed by Emperor Constantine in 313 facilitated the opening of new perspectives in the development of Christian worship and the opportunity for public expression. From the position of the new status, the Christian cult favoured subsequently by various imperial regulations expressed the public nature of the unity of faith also through processions. Processions underwent a gradual evolution from the 5th century, peaking in the 7th century, after which their popularity went into a slight decline caused by the demographic decline and political instability of the empire. In addition to processions of a strictly liturgical nature, there was also the practice of liturgical processions triggered by events in the civilian environment: earthquakes or invasions. All of these reflect the close relationship between state and church, known in history as the Byzantine Symphony.

Keywords:

Liturgy, byzantine, empire, procession, earthquake, invasion, politics, eucharist

Cultul creștin nu a fost un cult permis pe teritoriul Imperiului Roman în primele trei secole ale erei noastre, creștinii fiind adesea persecutați – sau tolerați în cele mai bune situații¹. În aceste condiții, adunările clandestine ale creștinilor se făceau sub incidența ilegalității, cu iminentă posibilitate de conspirativă, fapt care explică centralitatea eshatologică a teologiei primelor veacuri. Penuria

* Articol scris sub îndrumarea ÎPS Prof. Univ. Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ Vezi „Corespondența lui Plinius cel Tânăr cu împăratul Traian”, în Diac. Ioan I. Ică Jr, *Canonul Ortodoxiei – Canonul Apostolic al Primelor Secole*, vol. I, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 309.

documentelor creștine pentru această perioadă se datorează, de asemenea, statutului ilicit al cultului creștin, a cărui evoluție a fost obstrucționată de această condiție.

După edictul de toleranță al lui Constantin, cultul creștin dobândește un nou statut, nu doar de religie tolerată, ci de religie privilegiată, iar răspândirea sa se produce rapid, nu după mult timp, devenind religia oficială a Imperiului, sub domnia împăratului Teodosie I². Libertatea exercitării cultului a atras, deopotrivă, noi provocări pentru comunitățile de creștini, a căror componență creștea vertiginos. În primă fază, cultul creștin va fi nevoit să facă concurență serioasă cultelor păgâne, iar mai apoi să-și consolideze învățătura de credință în fața propriilor dezbinări și diviziuni cauzate de erezii și schisme. Pe fundalul acestor situații își fac apariția procesiunile liturgice, ca o extensie a dezvoltării teologiei sacramentalității timpului și spațiului. Procesiunile au fost practici populare în toate marile centre urbane creștine, construite pe fundamentul comun al expunerii unității Bisericii în fața curentelor culturale multi-pluraliste ale vremii.

Originea procesiunilor liturgice de la Constantinopol

Noul statut al cultului creștin a însemnat nu doar dobândirea legitimității, ci și șansa unei exprimări cultice publice în contextul exuberantelor manifestări ale cultelor păgâne de pe cuprinsul întregului Imperiu. A fost nevoie de o adaptare rapidă a exprimării cultice, simplitatea actelor liturgice a secolelor trecute fiind înlocuită cu o manifestare rituală care să se potrivească ceremonialului curții imperiale în cazul Constantinopolului³, sau să concureze cu oficiul cultelor păgâne în alte provincii ale Imperiului Roman.

După ce mută capitala imperiului la Constantinopol, împăratul Constantin configurează structura orașului după modelul Romei, construind noi edificii, printre care și două biserici: Sfânta Pace și Marea Biserică⁴, cu scopul de a-i oferi splendoare și grandoare luminească (Noua Romă), dar mai ales conotație simbolică: împărăția pământească era menită să închipuie Împărăția Cerească, iar împăratul era socotit *locotenentul lui Dumnezeu pe pământ*⁵. În aceste condiții, a fost nevoie

² Pr. Dr. Ioan Octavian Rudeanu, *Istorie și spiritualitate în Bizanțul timpuriu*, Ed. Călăuza, Deva, 2002, p. 110.

³ După mutarea capitalei imperiului la Constantinopol, în anul 330, de către împăratul Constantin, cultul creștin a beneficiat de privilegii în noua capitală, dar acest lucru a necesitat și o configurare a acestuia după ceremonialul curții imperiale în sensul exprimării publice.

⁴ John F. Baldwin, *The Urban Character of Christian Worship – The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, *Orientalia Christiana Analecta* 228, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1987, p. 172.

⁵ Pr. Prof. Dr. Emanoil Băbuș, *Bizanțul – Istorie și Spiritualitate*, ediția a II-a, Ed. Sophia, București, 2010, p. 60.

de o adaptare cultică potrivită atât politicii imperiale, cât și structurii topografice a orașului, a cărui configurație se dorea a fi creștină. Pe fundalul acestor deziderate, au căpătat notorietate procesiunile liturgice, care par să fi avut inițial caracter propagandistic⁶.

Originea procesiunilor liturgice de la Constantinopol nu poate fi stabilită cu exactitate. Este clar însă că procesiunile nu sunt practici de origine creștină, ci împrumuturi din cultura păgână, care au fost adaptate necesităților pastorale ale comunităților creștine, aflate în plină expansiune după edictul de toleranță, cu scopul de a-și face simțită prezența în societate. Situația de la Constantinopol, privilegiată de reglementările imperiale de după anul 313, prezintă câteva particularități. Aici nu a existat o topografie a orașului ca la Ierusalim, care a permis o celebrare procesională în locurile istorice ale marilor evenimente din viața Mântuitorului Hristos și nici un cult al martirilor ca la Roma⁷, care presupunea o procesiune dinspre cetate spre martirioanele care adăposteau moaștele sfinților. La Constantinopol, în schimb, practica procesiunilor s-a dezvoltat pe fondul unei congruențe între Stat și Biserică. Relațiile dintre Stat și Biserică au dobândit raporturi sinergice începând cu Constantin cel Mare, atingând cote identitare maxime în timpul lui Justinian, care a consacrat conducerea imperială bizantină ca teocrație⁸. Pe fundalul acestei bune relații, procesiunile creștine au definit și perpetuat sentimentul comun al unității în spațiul public. Au existat unele păreri care au afirmat că la originea procesiunilor stau acțiunile de rezistență ale creștinilor în fața procesiunilor de popularizare a ereziei ariene, dar procesiunile propagandistice nu au fost singurele practici procesionale de la Constantinopol.

J.F. Baldovin⁹ a făcut o analiză atentă a originii și evoluției procesiunilor de la Ierusalim, Roma și Constantinopol și a concluzionat pertinent că la originea procesiunilor din Constantinopol stă manifestarea unității Bisericii într-un spațiu facilitat de organizarea civilă a orașului și a bisericilor pe care Constantin le-a edificat cu intenția de a creștina orașul¹⁰. Unitatea a fost un factor determinant al întregii expansiuni ulterioare a cultului creștin, iar la Constantinopol perpetuarea sentimentului unității a fost politică de Stat.

Particularitatea procesiunilor de la Constantinopol este dată tocmai de această unitate care a caracterizat relația Stat-Biserică, a cărei manifestare a fost

⁶ John F. Baldovin, *The Urban Character...*, p. 184.

⁷ *Ibidem*, pp. 115-118.

⁸ Pr. Prof. Dr. Emanoil Băbuș, *Bizanțul...*, p. 224. Vezi și: Pr. Al. Schmemmann, *Teocrația Bizantină și Biserica Ortodoxă*, trad. Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, în *Revista Teologică*, an. II (1992), nr. 1, pp. 86-97.

⁹ John F. Baldovin (n. 1947) a fost profesor de Liturgică la *Boston College School of Theology and Ministry*.

¹⁰ John F. Baldovin, *The Urban Character...*, pp. 209-214.

marcată prin celebrarea liturgică atât a evenimentelor care țin de structura anului bisericesc (sărbători sau alte evenimente comemorative din istoria bisericească), cât și a celor din viața societății civile, cum ar fi: cutremurele¹¹, invaziile și epidemiile.

Mărturii despre practica procesiunilor de la Constantinopol sunt descrise în unele scrieri ale Sf. Grigorie de Nazians, care îi îndeamnă pe creștini să nu participe la procesiunile arienilor¹², dar și în scrieri ale Sf. Ioan Gură de Aur, despre care s-a susținut că a adus și a introdus practica procesională de la Antiohia la Constantinopol, deși există dubii serioase în această privință, potrivit descrierilor procesionale ale istoricilor Socrate¹³ și Sozomen¹⁴. Alte scrieri, mai târzii, în care se precizează informații cu privire la rânduiala procesională de la Constantinopol, sunt consemnate în scrierile lui Teodor Citețul, Teofan Mărturisitorul, Fotie patriarhul, în *Cronica Pascală* și în *Tipiconul Marii Biserici*¹⁵. Există chiar și unele reglementări imperiale cu privire la procesiuni, care prevăd norme ale desfășurării acestora, dar și pedepse în cazul abaterilor. Manifestările procesionale ale ereticilor, de pildă, erau interzise în timpul împăratului Teodosie al II-lea (401-450)¹⁶, iar reglementările împăratului Justinian prevăd pedepse pentru cei ce deranjau buna desfășurare a procesiunilor¹⁷.

Practica procesională de la Constantinopol a început probabil destul de timid pe la mijlocul primei jumătăți a sec. IV și s-a dezvoltat treptat, atingându-și apogeul în sec. VII, după care a intrat într-un ușor declin, cauzat de situația politică tot mai instabilă a imperiului, scăderea demografică a populației și frecvența sporită a atacurilor inamice asupra cetății împărătești.

Exprimarea procesională s-a dezvoltat în mai multe direcții: unele au fost de natură propagandistică, altele penitențiale (generate de cutremure, invazii sau

¹¹ Vezi sinaxarele mineiilor din 26 ianuarie, 16 august, 25 septembrie, 26 octombrie și 6 decembrie care fac referire la pomenirea cutremurelor rămase în conștiința locuitorilor din Constantinopol.

¹² John F. Baldwin, *The Urban Character...*, p. 181.

¹³ Vezi cărțile II, 38; II, 43; IV, 1; V, 7; VI, 8; VI, 14; VII, 45 din *Istoria Bisericească* a lui Socrate, în *Socrate Scolasticul, Istoria Bisericească*, trad. ÎPS Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat al României, ediție diortosită și îngrijită de Pr. Lect. Dr. Petru Pantiș, Ed. Asta Museum – Ecclesiast, Sibiu, 2016.

¹⁴ Vezi cărțile II, 32; III, 20; V, 18; VII, 23; VIII, 8; VIII, 21; VIII, 23; IX, 2 din *Istoria Bisericească* a lui Sozomen, în *Istoria Bisericească de Sozomen*, trad. ÎPS Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat al României, Tipo-Litografia „Cărților Bisericesci”, București, 1897.

¹⁵ John F. Baldwin, *The Urban Character...*, pp. 185-197.

¹⁶ Vezi culegerea de legi imperiale, în două volume, editată de: T. Mommsen și P.M. Meyer, *Codex Theodosianus. Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, APVD WEIDMANNOS, Berlin, 1904-1905.

¹⁷ John F. Baldwin, *The Urban Character...*, pp. 211-212.

epidemii) și altele au avut caracter eclezial (procesiuni pentru cinstirea relicvelor bisericești și premergător-euharistice). Ne vom axa în studiul nostru pe cele penitențiale și cele liturgice, care au avut o influență și popularitate sporită pentru o mai lungă perioadă de timp, întinsă pe mai multe secole.

I. Procesiuni penitențiale

1. Procesiuni determinate de cutremure

Istoria seismică a orașului Constantinopol este cunoscută ca una foarte activă. Pe parcursul istoriei bizantine, Constantinopolul a fost lovit de mai mult de 70 de seisme majore¹⁸. Primul cutremur despre care există mărturii a avut loc în anul 342, în timpul domniei împăratului Constans, dar cel mai cunoscut este *Cutremurul cel Mare* din 26 octombrie 740, care a generat o practică procesională menționată în sinaxarul Mineiului din 26 octombrie: „La douăzeci și patru de ani ai împărăției lui Leon Isaurul (457-474), la al nouălea Indiction, în 26 zile ale lui octombrie, s-a făcut cutremur mare și înfricoșător în Constantinopol, atât cât au căzut cele mai înalte și mai frumoase locașuri și mulți s-au prăpădit împreună cu acelea. Pentru aceasta, în această zi, a Marelui Mucenic Dimitrie, se face și pomenirea acelei groaznice înfricoșări a cutremurului, mergând cu litie la Biserica din Vlaherne, a Preacuratei și slăvitei Stăpânei noastre Născătoarea de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria, săvârșind aici și dumnezeiasca Liturghie”¹⁹. O altă mențiune referitoare la cutremur este consemnată în sinaxarul mineiului din 26 ianuarie și se referă la cutremurul din timpul împăratului Teodosie cel Tânăr (408-450): „Acest cutremur s-a întâmplat la sfârșitul împărăției lui Teodosie cel Mic, fiul lui Arcadie și al Eudoxiei, într-o zi de duminică, la două ceasuri din zi. Și au căzut zidurile cetății și multe case s-au surpat, mai ales de la intrarea Troadisienilor până la Poarta de Aramă cea cu patru uși. Cutremurul a ținut trei luni. Iar împăratul, făcând litanie cu tot soborul, zicea cu lacrimi: «Izbăvește-ne, Doamne, de urgia Ta cea dreaptă, și șterge păcatele noastre, prin pocăință, căci ai clătinat pământul și l-ai cutremurat, pentru păcatele noastre, ca să Te preaslăvim pe Tine, Bunule și de oameni Iubitorule, Dumnezeuul nostru»”²⁰. În sinaxarul din 25 septembrie se face o altă referire la un cutremur din timpul domniei împăratului Teodosie cel Tânăr: „Tot în această zi, pomenirea aducerii aminte de cutremurul

¹⁸ Un inventar complet al seismelor de la Constantinopol (342-1454), vezi la: Glanville Downey, *Earthquakes at Constantinople and Vicinity*, *Speculum* 30, The University of Chicago Press, 1955, pp. 596-600.

¹⁹ *Mineiul pe Octombrie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2021, p. 453.

²⁰ *Mineiul pe Ianuarie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 444.

cel mare, în care s-a făcut răpirea unui prunc în văzduh: Pe timpul împărăției lui Teodosie cel Mic, vrând Dumnezeu să Se arate oamenilor, mai înainte de ziua Învierii, a îngăduit de a fost cutremur înfricoșător. Pentru aceasta a făcut litanie tot poporul cu împăratul Teodosie, și cu patriarhul Proclu și cu tot clerul Bisericii și cu tot orașul pentru frică, afară în câmp. Și fiindcă atunci din ispita diavolului începuse eresul teopashiților (a celor ce ziceau că Dumnezeu a suferit), fără de veste a fost răpit un copilăș care se înălța în văzduh. Și strigând toți cu frică și cu spaimă multe ceasuri: «Doamne, miluiește», s-a coborât iarăși copilășul, șezând ca pe un norișor, și a spus cu glas mare, că cetele îngerilor cântă întreit sfânta laudă: «Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pe noi». Și îndată cu glasurile acestea și-a dat copilășul sufletul la Dumnezeu și a încetat cutremurul²¹. Alte mențiuni ale cutremurelor se mai găsesc în sinaxarele din 16 august²² și 6 decembrie²³. Varietatea și anvergura cutremurelor au generat practici penitențial-procesionale comemorative cu participarea întregii comunități, în frunte cu împăratul și cu patriarhul, cu toții adresând rugăciuni și cereri pentru iertarea păcatelor și izbăvirea de groaza acestor calamitățiilor.

2. Procesiuni determinate de invazii

Alte procesiuni penitențiale la Constantinopol au avut loc în timpul invaziilor (sinaxarul zilei de 5 iunie²⁴), zidurile cetății fiind apărate nu doar prin forțele armate, ci mai ales cu rugăciuni și cereri stăruitoare din partea întregului popor, prin postiri și prin procesiuni pe străzile cetății cu relicve creștine, spre al căror ajutor nădăjduia întreaga cetate. În sinaxarul sâmbetei din Săptămâna a V-a a Postului Mare este istorisită izbăvirea minunată a creștinilor din Constantinopol, prin mijlocirea Maicii Domnului, în timpul împăratului Iraclie și a patriarhului Serghie, din mijlocul unui asalt invazionist, în urma

²¹ *Mineiul pe Septembrie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015, p. 455.

²² „Tot în această zi, pomenirea înfricoșătoarei spaime a cutremurului care venise asupra noastră în vremile acelea și de care, fără de nădejde, ne-a mântuit Iubitorul de oameni Dumnezeu”, în *Mineiul pe August*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2022, p. 273.

²³ „Tot în această zi, pomenirea înfricoșătoarei amenințări a cutremurului, ce a fost adus peste noi cu iubire de oameni”, în *Mineiul pe Decembrie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2019, p. 100.

²⁴ „Tot în această zi, pomenirea izbăvirii celei ce cu iubirea de oameni a venit asupra noastră, în înfricoșătoarea groază și nevoie de răpire de către barbari; căci cu dreptate era să fim robiți de ei, și să cădem uciși de sabie, însă Domnul cel îndurător și iubitor de oameni, pentru milostivirile milei Sale, în afară de orice nădejde ne-a izbăvit”, în *Mineiul pe Iunie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 76.

unei procesiuni penitențiale²⁵: „Patriarhul, purtând împreună cu tot poporul dumnezeiasca icoană a Maicii Domnului, mergea împrejurul cetății, pe deasupra zidurilor. Iar când Sarvar dinspre răsărit și Hagan dinspre apus au început să dea foc locuințelor dimprejurul cetății, patriarhul umbla pe deasupra zidurilor cetății, purtând icoana cea nefăcută de mână a lui Hristos, și cinstitele și de viață făcătoarele lemne ale Crucii”²⁶. În cadrul aceluiași text se istorisește despre o altă procesiune penitențială, când Constantinopolul a fost atacat de „mahomedani”, în timpul domniei lui Leon Isaurul: „Poporul credincios al cetății a luat cinstitul lemn al cinstitei și de viață făcătoarei Cruci și cinstita icoană a Maicii lui Dumnezeu-Călăuzitoare și au mers de jur împrejurul zidului cetății, rugând pe Dumnezeu cu lacrimi să se îndure de ei”²⁷.

3. *Procesiuni determinate de epidemii*

Din sfera procesiunilor penitențiale fac parte și procesiunile din timpul marilor epidemii aducătoare de moarte. Relația foarte strânsă dintre Biserică și Stat a determinat o reciprocitate în îndeplinirea prerogativelor. Astfel, problemele imperiului au devenit și problemele Bisericii, la fel cum problemele interne ale Bisericii au devenit probleme de Stat²⁸. Bolile au fost foarte frecvente în timpul Imperiului Bizantin, dar niciuna nu a cunoscut o atât de mare anvergură precum ciuma lui Justinian²⁹, care a fost una dintre cele mai mortale epidemii din istoria umanității. Probabil, această mare plagă care a lovit Imperiul Bizantin stă la originea practicii procesionale amintite în sinaxarul din 1 august: „Era obiceiul la Constantinopol în această zi de a scoate Lemnul Sfânt al Cinstitei și de viață-făcătoarei Cruci din palatul imperial în procesiune până la Catedrala Sfânta Sofia, la care participau mulțime de preoți și diaconi, care o tămâiau pe drum. Procesiunea se oprea pe parcurs la o fântână cu un baptisteriu, unde se făcea binecuvântarea apei, pentru ca apoi Sfânta Cruce să fie pe masa altarului Sfintei Sofia. Din Marea-Biserică se făceau apoi, în fiecare zi, până la sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, procesiuni în cartierele orașului, pentru a purifica aerul și a-i proteja pe locuitorii capitalei de epidemiile ce se puteau răspândi cu

²⁵ Se face pomenirea acestei întâmplări și în sinaxarul din 15 august, la praznicul Adormirii Maicii Domnului.

²⁶ *Triodul*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 458.

²⁷ *Ibidem*, p. 459.

²⁸ Pentru a soluționa diferitele dispute teologice, bazele bizantine au contribuit esențial prin convocarea Sinoadelor Ecumenice sau a unor Sinoade locale, deseori implicându-se chiar mai mult decât era necesar.

²⁹ Dionysos Stathakopoulos, „The Justinianic plague revisited”, în *Byzantine and Modern Greek Studies* (24), The Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, University of Birmingham, 2000, pp. 256-276.

repeziciuni la acea epocă și mai aieva pe căldurile din luna august. Astfel, după ce a folosit tuturor celor care au cinstit-o cu credință, Sfânta Cruce era repusă în palatul împăratului”³⁰.

II. Procesiuni ecleziastice

Pe lângă aceste procesiuni de natură civilă, care au reprezentat răspunsul liturgic al Bisericii la problemele societății, au existat, de asemenea, și unele procesiuni a căror natură a ținut strict de latura liturgică. Aceste procesiuni liturgice au avut ca scop cinstirea relicvelor bisericești (a moaștelor, a icoanelor sau a unor obiecte sau edificii sacre) ori s-au definit ca mobilitate a comunității ecleziale de la un punct dinainte stabilit către o biserică rânduită slujirii euharistice.

1. Procesiuni de cinstire a relicvelor bisericești

Îmbogățirea patrimoniului spiritual al bisericii de la Constantinopol cu diferite relicve sacre a determinat o mobilitate procesională prin cetate, spre cinstirea acestora, dar și spre sfințirea locurilor. Dintre acestea, unele procesiuni au fost determinate de aducerea unor moaște³¹, altele de permutarea unor relicve ale Maicii Domnului, ca: Punerea în raclă a Brâului Maicii Domnului adus de la Ierusalim în zilele împăratului Arcadiu³² (395-408), Aducerea veșmântului Maicii Domnului de la Ierusalim la Constantinopol în zilele împăratului Leon cel Mare³³ (456-474) sau Aducerea Brâului Maicii Domnului de la Zila la Constantinopol în anul 942³⁴. Există și mărturii ale unei practici procesionale deosebite cu icoana Maicii Domnului: Hodighitria (*Îndrumătoarea* sau *Cea care arată Calea*), care se făcea la Constantinopol în fiecare marți³⁵. Alte procesiuni au fost legate de cinstirea lemnului Sfintei Cruci: Mutarea lemnului Cinstitei Cruci de la Ierusalim la Constantinopol în anul 633 de către împăratul Heraclie (prăznuire în 14 septembrie), Scoaterea lemnului Cinstitei Cruci din palatul imperial și purtarea lui spre Biserica Sf. Sofia și procesiunea prin cetate, de la 1 până în 14 august, când era dus înapoi în palatul imperial (prăznuire în 1 august); sau de târnosirea

³⁰ *Mineiul pe August...*, p. 21.

³¹ Cum sunt, de pildă: Aducerea moaștelor Sf. Ioan Gură de Aur la Constantinopol în zilele împăratului Arcadie (395-408), cu zi de prăznuire: 27 ianuarie. Aducerea moaștelor Sf. Ioan Gură de Aur este descrisă și în *Istoria Bisericească* a lui Socrate, în cartea a VII-a, cap. 45.

³² *Mineiul pe August...*, pp. 538-539.

³³ *Mineiul pe Iulie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2022, p. 43.

³⁴ *Mineiul pe Aprilie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2014, pp. 129-130.

³⁵ Averil Cameron, *Bizantinii. Stat, religie și viață cotidiană în Imperiul bizantin*, trad. de Sebastian-Laurențiu Nazăru și Iulian Moga, Ed. Polirom, Iași, 2020, p. 196.

unor biserici: Târnosirea Bisericii Maicii Domnului din Vlaherne (prăznuire în 31 iulie), Târnosirea bisericii Sfântului Ap. și Ev. Ioan, aproape de Sfânta Biserică cea Mare, la Constantinopol (prăznuire în 2 august), Târnosirea Marii Bisericii a Sfintei Sofia (prăznuire în 23 decembrie). O altă practica procesională este relată-tă în sinaxarul zilei de 16 august unde se istorisește Aducerea icoanei nefăcute de mână a Mântuitorului de la Edesa la Constantinopol³⁶.

2. *Procesiuni euharistice*

De o importanță deosebită pentru studiul liturgic sunt procesiunile liturgice premergătoare Euharistiei. Tipiconul Marii Biserici³⁷ limitează tabloul procesiunilor la zilele de sărbătoare și la unele sâmbete și duminici, dar este clar că acesta prezintă o situație mai târzie, o compilație a evoluțiilor procesionale euharistice, diferită de practica procesională de la sfârșitul sec. IV și începutul sec. V, când practica procesională era mult mai populară înaintea slujirii euharistice³⁸. Obiceiul creștinilor de a se strânge la o biserică, dinainte anunțată, de unde se pleca în procesiune spre o altă biserică în vederea slujirii euharistice, este cunoscut încă din timpul Sf. Ioan Gură de Aur³⁹. Acest obicei a cunoscut pe parcursul timpului multiple variații, influențând partea introductivă a Liturghiei prin adăugarea unor elemente noi, de care practica procesională este responsabilă direct: oficiul celor trei antifoane, introducerea Trisaghionului și a ecteniilor.

a. Oficiul celor trei antifoane. În timpul Sf. Ioan Gură de Aur, începutul Liturghiei debuta direct cu salutul păcii⁴⁰, fără solemnitate și fără existența vreunui psalm. Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662), de asemenea, nu pomenește nimic de psalmi sau cântare la intrarea în Biserică, ci menționează doar intrarea comună a episcopului și a credincioșilor în Biserică ca debut al ritualului euharistic⁴¹. Prima mențiune cu privire la psalmi, ca parte premergătoare a ritualului euharistic, o aflăm la Sf. Gherman al Constantinopolului: „Psalmii antifonici

³⁶ *Mineiul pe August...*, pp. 270-273.

³⁷ Editat în două tomuri de către Juan Mateos, *Le Typicon de la Grand Église, Orientalia Christiana Analecta*, tom. I, 165, tom. II, 166, Pontifical Institutum Orientalium, Roma, 1962-1963.

³⁸ John F. Baldovin, *The Urban Character...*, p. 212.

³⁹ Un inventar amănunțit al procesiunilor euharistice, vezi la: John F. Baldovin, *The Urban Character...*, pp. 190-197.

⁴⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, „Scrieri – Partea a III-a, Omilii la Matei (Omilia XXXII-a)”, în *PSB*, vol. 23, trad. Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 402.

⁴¹ Sf. Maxim Mărturisitorul, „Mistagogie despre sfânta biserică și sfânta sinaxă”, în Diac. Ioan I. Ică Jr, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine*, Ed. Deisis, Sibiu, 2011, p. 222.

ai Liturghiei sunt prezicerile profeților care vestesc dinainte venirea Fiului lui Dumnezeu strigând: «Dumnezeul nostru S-a arătat pe pământ și cu oamenii a petrecut» și «în strălucire S-a îmbrăcat», arătând cu alte cuvinte întruparea Lui, pe care noi o vestim primind-o și învățând-o prin cei care au fost ei înșiși slujitori și martori oculari ai Cuvântului»⁴². Rugăciunea intrării care acompaniază oficiul celor trei antifoane se regăsește abia în Codicele Barberini. Tipicul Marii Biserici menționează ca psalmi obișnuiți ai intrării psalmii: 92, 93 și 95, în timp ce pentru sărbătoarea Crăciunului, Arătării, Paști, Înălțare și Pogorârea Duhului Sfânt, aceștia diferă⁴³. Psalmii au fost adăugați, probabil, între anii 630 și 733, sau poate chiar mai devreme, dacă cumva Sf. Maxim face abstracție de ei și nu îi consideră parte a ritualului euharistic. Introducerea lor în Euharistie este încă nerezolvată și argumentată diferit de Mateos⁴⁴, Taft⁴⁵, sau Baldovin⁴⁶, dar este cert că ei au făcut parte din practica procesională încă de la începutul sec. V⁴⁷.

b. Introducerea Trisaghionului. Mateos a demonstrat că Trisaghionul a fost utilizat inițial ca tropar în psalmodia antifonică a procesiunilor, iar mai apoi, ca tropar al intrării⁴⁸. Sf. Maxim nu îl pomenește, probabil din cauză că execuția acestuia se făcea încă înainte de intrarea în biserică. Schimbarea utilității Trisaghionului nu a eliminat complet și funcția lui inițială, motiv pentru care mai apare ca tropar procesional în 25 septembrie, 6 noiembrie, 8 septembrie, 16 ianuarie și 11 mai⁴⁹.

c. Ecteniile. Acestea au, de asemenea, originea în practica procesiunilor staționare (mai ales ectenia întreită – sau ectenia cererii stăruitoare), în cadrul

⁴² Sf. Germanos, Arhiepiscopul Constantinopolului, „Relatare și viziune mistică despre biserică”, în *De la Dionisie...*, pp. 263-264.

⁴³ John F. Baldovin, *The Urban Character...*, p. 215.

⁴⁴ Mateos consideră că doar al treilea psalm aparține procesiunilor (al intrării), în timp ce ceilalți doi au fost adăugați ulterior ca urmare a dezvoltării ritualului pregătirii darurilor. Vezi: Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină*, trad. Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, pp. 34-48.

⁴⁵ Pe baza mențiunilor în Tipiconul Marii Biserici a existenței unor zile cu procesiuni staționare în care oficiul celor trei psalmi antifonici era executat, Taft a considerat că aceștia au fost transferați ulterior în ritualul euharistic al zilelor fără procesiuni, ultimul psalm din cei trei înlocuindu-l pe cel al intrării obișnuite. Vezi R. Taft, „How liturgies grows”, în vol. *Beyond East and West – Problems in Liturgical Understanding*, second edition, Ed. Orientalia Christiana, Pontifical Oriental Institute, Roma, 2011, pp. 213-215.

⁴⁶ Baldovin susține că a existat o flexibilitate a numărului de psalmi în practica procesională în funcție de distanța dintre locul de plecare și biserica de destinație și o alternanță a oficiului celor trei psalmi și a psalmodiei antifonice în zilele procesionale staționale și non-staționale. John F. Baldovin, *The Urban Character...*, pp. 217-218.

⁴⁷ John F. Baldovin, *The Urban Character...*, p. 214.

⁴⁸ Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului...*, pp. 129-133.

⁴⁹ John F. Baldovin, *The Urban Character...*, p. 219.

căroră aveau funcția de a marca prin mijlociri opririle procesionale. Ușor-ușor au intrat în uzul Sfintei Liturghii, locul lor actual fiind rezultatul unor însemnate permutări⁵⁰.

Concluzii

Procesiunile au fost foarte populare la Constantinopol și în toate marile orașe creștine. Particularitatea procesiunilor de la Constantinopol a fost dată de relația foarte apropiată dintre Stat și Biserică, în virtutea căreia marile evenimente din viața societății civile au generat răspuns liturgic din partea comunității ecleziiale, manifestat prin practici procesionale propagandistice, penitențiale sau ecleziastice.

Procesiunile au avut o puternică influență și în dezvoltarea introductivă a ritualului euharistic. Dacă, în sec. IV, Euharistia începea simplu, cu intrarea episcopului și a credincioșilor în biserică, binecuvântarea de pace și lecturile biblice, din sec. V, după sporirea numărului bisericilor, se poate identifica o practică nouă înaintea slujirii euharistice: componența sinaxei se constituia într-o locație dinainte stabilită, de unde se pornea în procesiune spre biserică staționară unde avea să se săvârșească Sfânta Liturghie. O parte din structura rituală a procesiunilor a fost transferată mai apoi ca parte introductivă a Liturghiei chiar și în zilele fără practică procesională, fapt care a rămas definitiv în structura introductivă a Liturghiei.

Notorietatea și intensificarea practicii procesionale a evoluat concomitent cu expansiunea Imperiului Bizantin și a început să își piardă din popularitate odată cu declinul acestuia. În perioada gloriei, procesiunile au fost un manifest vizibil al credinței și al unității deopotrivă, o ieșire în cetate, dar și o formă de propovăduire, o expunerea a frumuseții și sublimității credinței creștine. În perioadele dificile ale istoriei Imperiului Bizantin, procesiunile au avut caracter penitențial, cu participarea întregii comunități alături de împărat și patriarh, cu toții implorând mila lui Dumnezeu și cerând izbăvirea.

Procesiunile liturgice constantinopolitane au reprezentat o puternică formă de exprimare în societate a frumuseții cultului creștin. Dacă această practică a intrat în desuetudine, cu strălucirea și faima de altădată uitată, nu trebuie neglijată însă eficiența procesiunilor în mărturisirea credinței și poate ar fi potrivită o reînviere a acestei practici, mai ales în aceste zile în care cultul ortodox devine o practică tot mai izolat-privatizată, ascunsă între zidurile bisericilor și tot mai străină de societatea modernă.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 220-225.

Cuvânt și tăcere la „dascălii pustiei”*

Drd. Cristian PAȘCA

Abstract:

The „teachers of the wilderness” spoke little, they did not speak willingly, without being asked for repetitively and persistently. Usually the answer they gave was very short and strictly on the subject. The decision of the holy fathers to answer or not was often influenced by the purpose of the questions. If the purpose of the questions was not spiritual, then the holy father would remain silent. In the spiritual life, discourse and silence are like two wings that help the soul fly to the heights. From the experience of the great „scholars of the wilderness” we learn that there are situations in which there is no perfect balance between discourse and silence. At some point you can see that the scales tilt to one side. From the following we will be able to observe to which side the scales will tilt and how much silence and word matter on the way to perfection. We will also see to what extent in the spiritual ascent, the superiority of silence finally proves necessary.

Keywords:

Fathers of the wilderness, word, silence, spiritual life, apophthegm

În *Patericul Egiptean* vom întâlni multe cuvinte de învățătură și întâmplări elocvente care au ca temă tăcerea și silirea de sine a omului care și-a închinat întreaga ființă slăvirii și slujirii lui Dumnezeu.

Părinții deșertului¹ ne spun că numai cuvintele care izvorăsc din tăcere au o valoare autentică și sunt dătătoare de viață. Cuvintele care se nasc din zgomotul și din neliniștea lumii nu sunt decât pseudo-cuvinte sau umbre ale cuvintelor

* Articol scris sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr, care și-a dat acordul pentru publicare.

adevărate. Primii creștini nu căutau „cuvinte alese”, nici „cuvinte potrivite”, ci „cuvânt”: „*Avva, spune-mi un cuvânt*”². De multe ori, asceții creștini umblau întreaga viață să caute un singur cuvânt – care concentrează în el viața și mântuirea. La cererea insistență a ucenicilor, cel mai prețios dar al Bătrânilor era să lase în loc de moștenire un cuvânt scurt și de mântuire. Viața unui om era concentrată într-un singur cuvânt care era pentru el hrană, cunoaștere, înțelepciune, frumusețe, adevăr și, mai ales viață, care salvează și împlinește. Pentru un astfel de cuvânt, creștinul lăsa toate și, în sensul propriu al cuvântului, străbătea prin arșiță și ploi, prin munți și văi, mii de kilometri. Un astfel de cuvânt, plin de adevăr, după care creștinul înseta, este defapt o tăcere comunicată. Părinții pustiei, prin darul discernământului acordau o mare atenție la modul în care se foloseau atât de cuvinte, cât și de tăcere: „Pentru că există câte un om care grăiește zeci de mii de cuvinte folositoare și i se socotește ca tăcere. Și este un altul care grăiește un singur cuvânt deșert și i se socotește ca și când ar fi călcat în picioare toate învățăturile Mântuitorului”³.

În viața spirituală, cuvântul, alături de tăcere, creează o realitate concretă, în care fiecare o conține și o pune în valoare pe cealaltă. Astfel, între cuvânt și tăcere se creează o strânsă legătură, care ne oferă posibilitatea să credem că în măsura în care sunt folosite, atât cuvântul, cât și tăcerea pot fi ziditoare. Avva Pimen, când a fost întrebat de un frate dacă este mai bine a vorbi sau a tăcea, a răspuns:

¹ Expresia „Părinți ai deșertului”/„Părinți ai pustiei” face referire la celebrii anahoreți egipteni, din secolele IV-V, care au părăsit regiunile fertile și populate ale Văii și Deltei Nilului pentru a se retrage în deșert. Departate de comunitățile credincioșilor și de zgomotul lumii, i-a naștere „o nouă paternitate spirituală, legată nu de o funcție oficială și ierarhică în Biserică, ci de daruri excepționale ale înțelepciunii și cuvântului”. Poporul creștin îi va numi „Părinți ai pustiei”/„Părinți ai deșertului”. Pentru a recunoaște titlul de „Părinți ai deșertului” în plinătatea sensului „trebuie să ne ferim în primul rând, de a-l atribui tuturor anahoreților egipteni din secolele IV-V. Nu toți aceștia erau „părinți”. *Istoria lausiacă* face o distincție clară între părinți și frați”. (Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, ediția a 3-a, traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2013, pp. 6, 19).

² Cuvântul este doar un mijloc, un instrument, o cale, prin care se transmite viața: „Cuvântul e sămânța prin care se transmite oamenilor viața lui Dumnezeu, viața lui Hristos, Fiul Cel Unic, viața Duhului. Cuvântul își are importanța sa; cuvintele omenești inspirate, modelate de Duhul, devin purtătoare de viață” (Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților...*, pp. 22-23). Dacă citim apoftegmele putem observa faptul că semnificația cuvintelor rostite avea mai puțină importanță. În umbra cuvintelor se afla dorința puternică de a se apropia de „avvă”, de a intra în legătură cu el și de a ocupa un loc în inima și rugăciunea „avvei”: Cuvintele nu sunt unicul mijloc prin care un om al lui Dumnezeu își exercită paternitatea sa. El este părinte prin întreaga sa ființă și prin întreaga lui lucrare, astfel că el poate foarte bine nici să nu vorbească; el este părinte chiar înainte de a vorbi, prin tăcerea sa, și rămâne părinte și după ce a vorbit” (*Ibidem*, p. 23).

³ Varsanufie și Ioan, „Scrișori duhovnicești” 554, în *Filocalia*, vol. 11, trad. din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2017, p. 454.

„Cel ce vorbește pentru Dumnezeu bine face și cel ce tace pentru Dumnezeu, asemenea”⁴. Relația dintre cuvânt și tăcere, în viața duhovnicească, este determinată atât de echilibrul interior și de nivelul duhovnicesc al fiecărei persoane, cât și modul în care relaționează cu cei din jur. Sfântul Isaia Pustnicul ne îndeamnă, mai întâi, să luăm aminte la noi înșine, la adâncul ființei noastre: „La aminte la tine cu amănunțime”, apoi să ne luptăm ca să dobândim tăcerea: „Silește-te să te deprinzi cu tăcerea ca să-ți dea Dumnezeu puterea să lupți și să te deprinzi cu ea”. În cele din urmă, ne povățuiește să păstrăm un echilibru între cuvânt și tăcere fiindcă persoana umană comunică și prin cuvânt, dar și prin tăcere: „Iar de ți se ivește trebuința să grăiești și faci întâi proba în tine însuși, că este o trebuință binecuvântată și voită de Dumnezeu, ca mai degrabă să grăiești decât să taci, deschide gura cu frică de Dumnezeu și cu cutremur, având fața în jos și cuvântul cinstitor și supus... să vorbești puțin, din motiv de iubire, și să taci repede. Și de ești întrebat despre ceva, ascultă cât e nevoie să spui și nu grăi nimic mai mult”⁵.

„Dascălii pustiei” erau scumpi la vorbă, nu vorbeau de bună voie, fără să fie rugați și, de cele mai multe ori rugați cu multă stăruință. De obicei, răspunsul pe care îl ofereau era foarte scurt și strict la subiect. Avva Evprepie a deprins tăcerea prin a nu vorbi decât întrebat. La intrarea sa în monahism i-a adresat unui bătrân celebra întrebare: „Avvo, spune-mi un cuvânt, cum să mă mântuiesc”. Bătrânul i-a răspuns: „De voiești să te mântuiești, când vei merge la cineva, să nu apuci mai înainte să grăiești, până nu te va întreba”. Minunându-se de răspunsul pe care l-a primit, a pus metanie și a zis: „Cu adevărat multe cărți am citit și astfel de învățătură nu am cunoscut”⁶. Exista, în vechime, un obicei, ca atunci când cel mai mare nu începea să vorbească, cei mai mici păstrau tăcerea. Nici un avvă nu dădea sfaturi dacă se afla de față un altul mai bătrân. De fiecare dată când veneau frați la Avva Pimen, el îi trimitea la Avva Anuv, fiindcă era mai vârstnic. Avva Anuv, din smerenie, le zicea: „La fratele meu Pimen duceți-vă că el are darul cuvântului”⁷. Dacă se întâmpla ca Avva Anuv să fie de față, atunci Avva Pimen nu scotea nici o vorbă de față cu el, pentru că el „niciodată nu voia să-și dea cuvântul lui deasupra cuvântului altui bătrân”⁸.

⁴ Avva Pimen 147, în *Pateric*, ediția a 4-a, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, pp. 200-201.

⁵ Isaia Pustnicul, „Douăzeci și nouă de cuvinte” XXVII, 14, în *Filocalia*, vol. 12, trad. din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2017, pp. 199-200.

⁶ Avva Evprepie 7, în *Pateric...*, pp. 73-74.

⁷ Avva Pimen 108, în *Pateric...*, p. 195.

⁸ Avva Pimen 105, în *Pateric...*, p. 194.

Atitudinea părinților de a răspunde sau nu, era de multe, ori influențată și de scopul întrebărilor. Dacă scopul întrebărilor nu era unul duhovnicesc, atunci avva nici măcar nu deschidea gura. Odată, un frate s-a dus la Avva Teodor și l-a rugat trei zile la rând să-i spună un cuvânt. Avva nu i-a răspuns, iar fratele a plecat întristat. Întrebat fiind de ucenicul său: „Avvo cum de nu i-ai zis vreun cuvânt; căci s-a dus scârbit?” Bătrânul n-a ezitat să-i răspundă: „Cu adevărat nu i-am grăit lui, căci este negușător și în cuvinte străine voiește să se slăvească”⁹. Dacă cineva întreba doar de dragul de a întreba era muștrat cu asprime, care izvora dintr-un duh al dragostei și al paternității. Odată, Avva Isaac stătea foarte aproape de Avva Pimen și deodată s-a auzit glasul unui cocoș. Nedumerit, Avva Isaac întreabă: „Sunt vietăți aici, avvo?”. Surprins de această întrebare, Avva Pimen îi răspunde: „Isaac de ce mă silești să vorbesc? Tu și cei asemenea cu tine îi auziți pe aceștia, iar cel ce se trezește n-are grijă de acestea”¹⁰. De asemenea, atunci când subiectul discuției este unul duhovnicesc, dar este foarte înalt, părinții păstrează tăcerea. Un monah l-a rugat pe un frate să-l ducă la Avva Pimen. După ce s-au întâlnit, monahul, început să vorbească din Scriptură, despre tot felul de lucruri spirituale și cerești, dar, spre surprinderea lui, Avva Pimen și-a întors fața și nu i-a răspuns. Văzând că păstrează tăcerea, a ieșit supărat din chilia bătrânului. Atunci fratele l-a întrebat pe Avva Pimen de ce a refuzat să-i vorbească. Bătrânul i-a răspuns: „Acesta din cei de sus este și cele cerești grăiește, iar eu din cei de jos sunt și cele pământești vorbesc. Dacă mi-ar fi vorbit despre patimi ale sufletului, i-aș fi răspuns”. Când a aflat acestea, monahul venindu-și în fire, a intrat din nou la Avva Pimen și, cu lacrimi în ochi l-a rugat: „Ce voi face avvo, că mă stăpânesc patimile sufletului?”. Îndată, bătrânul, i-a răspuns cu bucurie: „Acum bine ai venit! Deschide-ți gura ta pentru acestea și eu o voi umple de bunătăți”¹¹. Există și situații în care bătrânii își întrerup tăcerea și muștră cu asprime. Avva Ioan Colov se afla într-o înaltă stare duhovnicească; cineva a intrat și a început să-i laude lucrul mâinilor sale (împletea funie). El a tăcut. Celălalt a încercat, din nou, să-l determine să vorbească. Și de această dată, a păstrat tăcerea. Dar, a treia oară i-a răspuns oaspetelui: „De când ai intrat aici, L-ai scos afară pe Dumnezeu de la mine”¹².

Am amintit doar câteva exemple dintre apoftegmele bătrânilor prin care putem să observăm legătura dintre cuvânt și tăcere și rolul pe care îl au în viața duhovnicească. Așa cum se poate observa din cele amintite anterior, tăcerea și cuvântul alcătuiesc un echilibru dacă se întrunesc minim două condiții: în primul

⁹ Avva Teodor al Fermei 3, în *Pateric...*, pp. 91-92.

¹⁰ Avva Pimen 107, în *Pateric...*, pp. 195-196.

¹¹ Avva Pimen 8, în *Pateric...*, p. 179.

¹² Avva Ioan Colov 32, în *Pateric...*, p. 108.

rând, să fie un om împlinit duhovnicește (duhovnicesc), iar în al doilea rând, acesta să fie deschis către slujirea aproapelui. Aceste aspecte sunt cât se poate de evidente în viața părinților deșertului. Numai în asemenea situație tăcerea poate deveni cuvânt fără a-l denatura, iar cuvântul poate purta greutatea, pacea și odihna tăcerii. Un asemenea echilibru mai puțin obișnuit pentru noi este un mod de viață pentru cei înaintați duhovnicește. Nu putem să trecem cu vederea fără să amintim, în acest sens, viața și măsura înaltă la care ajuns Sfântul Teodosie Chinoviarul (exarhul chinovilor): „El îi făcea pe cei din mijlocul zgomotului să se afle într-o liniște mai mare decât cei din pustiu și era, totodată, în mulțime și în singurătate”¹³. Tăcerea, după cum putem observa, în această situație, este o problemă de echilibru interior. Un astfel de om echilibrat este mereu liniștit și poate controla trecerea de la cuvânt la tăcere fără să-și piardă tăcerea, liniștea, isihia.

În viața spirituală, cuvântul și tăcerea sunt ca două aripi care ajută sufletul să zboare către înălțimi. Din experiența marilor „academicieni ai pustiei” vom afla că sunt situații în care nu există un echilibru perfect între cuvânt și tăcere. La un moment dat se poate vedea faptul că balanța se înclină într-o anumită parte. Din cele ce urmează vom putea observa în care parte se va înclina balanța și cât cântărește tăcerea și cuvântul în calea spre desăvârșire. De asemenea, vom vedea în ce măsură, în urcușul spiritual, se impune, în cele din urmă, superioritatea tăcerii.

Îndrumarea prin cuvânt și tăcere. Superioritatea tăcerii în viața duhovnicească

Cuvântul nu este numai rațiune, energie și comuniune, ci este concentrare de forță care poate salva existențial persoana umană. Acest aspect se poate realiza numai prin comunicarea și comuniunea tainică, directă și vie cu Mântuitorul Iisus Hristos, prin harul Sfântului Duh.

Calitatea tăcerii și a cuvântului depinde de sursa din care își trag seva. Dacă pacea Duhului Sfânt ar hrăni cuvântul și tăcerea, atunci am avea șansa ca atunci când ne întâlnim unii cu alții, să vorbim din adâncul inimii așa cum a vorbit Avva Antonie când l-a întâlnit pe Avva Ilarion. A zis Avva Antonie: „Bine ai venit, luceafărul cel ce răsari dimineața”; iar Avva Ilarion i-a răspuns: „Pace ție stâlpule de lumină care luminezi lumea”¹⁴. Aceasta este una dintre cele mai frumoase întâlniri din *Pateric*, poate chiar cea mai frumoasă. Cuvintele acestor aștrii ai tăcerii sunt cuvinte pline de Duhul Sfânt. *Dacălii pustiei* ne arată că nu este loc

¹³ Nichifor din Singurătate, „Cuvânt plin de mult folos despre rugăciune, trezvie și paza inimii”, în *Filocalia*, vol. 7, trad. din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2006, p. 14.

¹⁴ Avva Ilarion, în *Pateric*..., p. 127.

pentru „cuvântul deșert”. Dacă în dialogul dintre persoane există această exigență a comunicării, cu atât mai mult această exigență este necesară atunci când vrem să vorbim cu Domnul. Părinții au învățat, prin harul lui Dumnezeu, când să tacă și când să vorbească, dar, mai ales, au mai învățat tăcerea într-o rugăciune, tăcere în care Domnul poate să se odihnească în inima noastră și să ne vorbească. Chiar și cuvintele rugăciunii devin neînsuflețite și goale de sens, dacă sunt dezgolate de duhul cuvenit al tăcerii și smereniei inimii. Cea mai înaltă formă a rugăciunii este rugăciunea fără cuvinte, rugăciunea tăcută, curată. În adâncul cel tainic al inimii, adevărata rugăciune este o trăire tainică, o simțire greu de exprimat și un negrăit suspin. Sfinții Părinți ne învață că „Rugăciunea adevărată” are loc „în Duh și Adevăr”¹⁵ și este o anticipare prin har a „fericirii eshatologice”¹⁶. Cel care experimentează aceasta nu va vorbi niciodată în discursuri analitice, întrucât Dumnezeu este dincolo de orice concept, de orice înțelegere și nu poate fi cuprins în categoriile noastre discursive. Numai cel care merge „nematerial spre Cel Nematerial” va înțelege printr-o intuiție nemijlocită că nouă ne rămâne doar „venerarea tăcută a Negrăitului”¹⁷.

Tăcerea a avut o funcție pozitivă în povățuire. O istorisire pare să împărtășească viziunea că tăcerea poate fi mai folositoare, mai ales în situația unui om profund implicat în treburile lumești. Unui asemenea om – în cazul de față, arhiepiscop – nu îi vor fi de folos, oricât de multe schimburi de cuvinte politicoase, interesante sau spirituale, dacă nu are dispoziție să le primească. Este vorba de Arhiepiscopul (papa) Alexandriei, Teofil, care a venit într-o zi în vizită la Avva Pamvo. „Zi vreun cuvânt episcopului, ca să se folosească”, i-au cerut frații lui Pamvo. Dar el a refuzat să-i vorbească vizitatorului și le-a spus fraților că: „Dacă nu se folosește de tăcerea mea, nici de cuvântul meu nu poate să se folosească”¹⁸. În altă situație, când se discuta despre virtuți, avva nu era zgârcit la vorbă. Într-o seară a venit la Avva Ioan Colov un frate. Au vorbit despre virtuți toată noaptea și fără să-și dea niciunul seama s-a făcut dimineață. Bătrânul a ieșit să-l conducă și au rămas la vorbă până la ceasul al șaselea. Apoi, l-a poftit din nou în chilie, au luat gustarea și în cele din urmă a plecat fratele¹⁹. Uneori, părinții duhovnicești au simțit această nevoie de a împărtăși din experiențele lor. Avva Sisoe, odată, stând în chilie, a strigat cu glas mare: „O, ticăloșie!”. Ucenicul său îl întreabă:

¹⁵ Gabriel Bunge, *Rugăciunea în Duh și Adevăr*, traducere de Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2015, p. 229.

¹⁶ *Ibidem*, p. 362.

¹⁷ *Ibidem*, p. 366.

¹⁸ Theofil Arhiepiscopul Alexandriei 3, în *Pateric...*, p. 98.

¹⁹ Avva Ioan Colov 26, în *Pateric...*, p. 107.

„Ce ai, părinte?” Bătrânul îi răspunse: „Caut un om să vorbesc și nu găsesc”²⁰. Cu siguranță, Avva Sisoe, căuta un om căruia să-i împărtășească din lucrarea dumnezeiască și vie a Duhului, care umple sufletul de pace și bucurie negrăită.

Unul dintre cei mai tăcuți dintre părinții Patericului a fost Avva Arsenie. În vremea în care era mare dregător la palat, unde vorbitul în deșert și intrigile se țeseau din cuvinte, Arsenie se ruga lui Dumnezeu astfel: „Doamne, îndrumează-mă, ca să știu cum mă voi mântui!” Un glas i-a răspuns: „Arsenie, fugi de oameni și te vei mântui”. Apoi, după ce s-a retras în viață singuratică, s-a rugat din nou cu aceleași cuvinte. Un glas mare i-a răspuns: Arsenie, fugi, taci, liniștește-te!”²¹. Era scump la vorbă chiar și cu ucenicii săi, dar era foarte cunoscut în toată pustia Egiptului și mulți se străduiau să-i urmeze virtuțile: isihia, smerita cugetare și tăcerea.

La început, părinții pustiei au pornit pe calea tăcerii fără să aplice principiul înalte. Avva Agathon a deprins tăcerea ținând în gură, timp de trei ani, o piatră²². Avva Euprepie a deprins tăcerea prin a nu vorbi numai atunci când era întrebat. Acest sfat practic al părinților – „De vei fi întrebat, răspunde, iar de nu, taci!”²³ – are o bogăție de semnificații spirituale, fără să fie o încălcare a libertății de exprimare, ci, dimpotrivă, o barieră sănătoasă împotriva grăirii în deșert. Avertismentul Sfântului Apostol Iacov – „limba, nimeni dintre oameni nu poate să o domolească. Ea este un rău fără de astâmpăr; ea este plină de venin, aducătoare de moarte” (*Iac* 3, 8) – era bine cunoscut și perpetuat mai ales în rândul monahilor. Dacă viața lor ar fi fost pusă în pericol, atunci ar fi ales mai degrabă să moară decât să vorbească. În acest sens, Avva Sisoe ne relatează: „Eu știu frați care umblau și cel ce îi povățuia a rătăcit noaptea; și erau doisprezece și toți știau că rătăcesc. Și s-au luptat fiecare să nu spună. Iar după ce s-a făcut ziuă, pricepând cel ce-i conducea că a rătăcit din cale, le-a zis: iertați-mă, am rătăcit! Și au zis toți: și noi știam, dar am tăcut. Iar el, auzind, s-a minunat zicând că până la moarte se stăpânesc frații să nu grăiască și L-a slăvit pe Dumnezeu. Iar lungimea căii din care s-au rătăcit era de douăsprezece mile”²⁴.

Alții au deprins tăcerea impunându-și să nu vorbească o perioadă determinată de timp, fiind conștienți în același timp de faptul că sufletul are mai mult folos din practica tăcerii. Avva Iosif l-a întrebat pe Avva Nistero: „Ce voi face limbii mele, căci nu o pot stăpâni? Și i-a zis lui bătrânul: dar de vei vorbi, ai odihnă? I-a zis lui: nu. Și a zis bătrânul: deci, dacă nu ai odihnă pentru ce vorbești? Mai bine

²⁰ Avva Sisoe 47, în *Pateric...*, p. 231.

²¹ Avva Arsenie 1, 2, în *Pateric...*, p. 12.

²² Avva Agathon 15, în *Pateric...*, p. 27.

²³ Avva Pimen 45, în *Pateric...*, p. 185.

²⁴ Avva Sisoe 30, în *Pateric...*, pp. 228-229.

taci și de se va întâmpla vorbă, mai vârtos ascultă decât să vorbești”²⁵. Dialogul dintre avvă și ucenic, oricât de edificator ar fi, nu poate înlocui tăcerea experienței personale, necesară pentru înțelegerea profunzimii vieții duhovnicești. De aceea, *dascălii pustiei* îndeamnă, în permanență, la practica solitară: „Un frate a venit la Schit la Avva Moise, cerând de la dânsul cuvânt. Și i-a zis lui bătrânul: du-te, șezi în chilia ta și chilia te va învăța pe tine toate”²⁶.

Tinerii, începători fiind în cele ale vieții duhovnicești, vor avea mare folos dacă vor împlini un canon al tăcerii, chiar dacă unii consideră că este nepotrivit. *Bătrânii* – înaintați în virtute – vorbesc, cu dreaptă socoteală, numai atunci când este necesar. Avva Ammun Nitriotul s-a dus la Avva Pimen și i-a zis: „Când mă duc la chilia aproapelui, sau când el vine la mine pentru vreo trebuință, ne sfîm să vorbim unul cu altul, ca nu cumva să se ivească vreo vorbă străină”. Bătrânul i-a apreciat nevoința, zicându-i: „Bine faci, căci tinerețea are trebuință de păzire”. Mulțumit fiind de răspuns și dornic de a înainta în virtute, Avva Ammun, l-a întrebat, din nou, pe Avva Pimen: „Dacă va fi nevoie ca să vorbesc cu aproapele, voiești să vorbesc din Scripturi sau din cuvintele bătrânilor?” Bătrânul i-a răspuns din nou: „Dacă nu poți să taci, mai bine este să vorbești din cuvintele bătrânilor, și nu din Scriptură, căci nu mică primejdie este.”²⁷ Atenția *bătrânilor* față de fiecare cuvânt rostit evidențiază faptul că au luat seama la avertismentul Mântuitorului: „Pentru orice cuvânt deșert pe care-l vor rosti, oamenii vor da socoteală în fața Judecării” (*Mt* 12, 36). Observația finală a avvei este puțin intrigantă. De ce este mai bine să vorbești din cuvintele bătrânilor decât din Scriptură? Care este diferența între cele două categorii de cuvinte? Oare nu ar fi potrivit ca acestea să izvorască din același Duh? Iată un posibil răspuns la această nedumerire: Cuvintele bătrânilor sunt rodul actualizării permanente a Scripturii. Acestea reprezintă mărturii ale unui traseu deja parcurs, iar nevoințele lor transpun, în timp, Cuvântul veșnic al Domnului.

De multe ori, chiar și cele mai folositoare cuvinte se dovedesc a fi inferioare tăcerii. Odată s-a făcut mare sobor, iar Avva Evagrie – mare învățat și bun cunoscător al sufletelor – a luat cuvântul. În clipa aceea „zis-a lui preotul: știm, Avvo, că de erai în țara ta, poate și episcop vrei să fii și cap multora, iar acum ca un străin șezi aici. Iar el, umilindu-se, nu s-a tulburat, ci clătinând cu capul, a zis lui: adevărat este părinte! Însă odată am grăit, iar a doua oară nu voi mai adăuga”²⁸. Pentru a dovedi cu orice preț superioritatea ei, cunoscătorul tăcerii, atunci când este rugat să ofere un cuvânt salvator, abia răspunde: „Un frate l-a

²⁵ Avva Nistero 3, în *Pateric...*, p. 168.

²⁶ Avva Moise 7, în *Pateric...*, p. 151.

²⁷ Avva Ammun Nitriotul 2, în *Pateric...*, pp. 35-36.

²⁸ Avva Evagrie 7, în *Pateric...*, p. 75.

întrebat pe Avva Sisoe, zicând: «Spune-mi un cuvânt!» Iar el i-a zis: «De ce mă silești să vorbesc în zadar? Iată, fă ce vezi!»²⁹. Despre Avva Pamvo se spune că era vestit pentru darul tăcerii. „Trei fapte trupești am văzut noi la Avva Pamvo: nemâncarea până seara în fiecare zi, tăcere și rucodelie (lucrul mâinilor) mare”³⁰. Tăcerea lui era diferită de a celorlalți nevoitori. Atunci când era întrebat de vreun cuvânt al Scripturii sau i se cerea vreun sfat duhovnicesc niciodată nu răspundea, ci spunea că nu știe cuvântul³¹. Modul în care viețuia avva ne arată faptul că, în permanență, avea, în conștiință, cuvântul Scripturii: „Pentru orice cuvânt deșert, pe care-l vor rosti, oamenii vor da socoteală în Ziua Judecății. Căci din cuvintele tale vei fi găsit drept, și din cuvintele tale vei fi osândit” (*Mt* 12, 36-37).

Dascălii pustiei vorbesc foarte puțin despre experiențele lor. Dacă cei care cer cuvânt de folos nu au dorința de a-l împlini, atunci părinții păstrează tăcerea. Câțiva frați și mireni s-au dus la Avva Felix și l-au rugat să le spună un cuvânt. Bătrânul a tăcut. În cele din urmă, la rugămintea lor, bătrânul le-a spus: „Acum nu este cuvânt. Când întrebau frații pe bătrâni, și făceau cele ce le zicea lor, Dumnezeu le da cum să grăiască. Iar acum, fiindcă întreabă adevărat, dar nu fac cele ce aud, pentru aceea a ridicat Dumnezeu darul cuvântului de la bătrâni și nu află ce să le grăiască”³². Mulți sunt cei care vor doar să audă cuvinte duhovnicești, fără a avea dorința de a le pune în practică. Pe aceștia Sfântul Simeon Noul Teolog îi numește *vânători de cuvinte*: „Dar ca să nu întind prea mult cuvântul și să nu divulg cele de nedivulgate vânătorilor de cuvinte care obișnuiesc să se îmbogățească cu bunurile altora, să le lăsăm pe acestea învăluite în tăcere pentru cei care vor să le caute prin știința făptuitoare (practică)”³³.

În viața duhovnicească, tăcerea asigură un progres, o creștere pe calea către desăvârșire: „Bun lucru este a tăcea, mai presus decât a grăi, și fericiți sunt cei ce au primit cheia aceasta. Fericiți cei ce tac, că aceștia nu păcătuiesc în chip conștient; căci scris este: «Cine-și păzește căile sale își păstrează sufletul; iar cine-și iubește viața își cruță gura» [*Pr* 16, 17]... Mai bun e cel ce tace decât cel ce spune multe, chiar dacă grăiește lucruri bune”³⁴.

²⁹ Avva Sisoe 39, în *Patericul Sinaitic*, ediția a 2-a, traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2010, p. 229.

³⁰ Avva Pimen 150, în *Pateric...*, p. 201.

³¹ Avva Pamvo 13, în *Pateric...*, p. 208.

³² Avva Felix, în *Pateric Egyptian*, Editura Sophia, București, 2011, p. 277.

³³ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*, ediția a 2-a, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 220.

³⁴ Simeon Monahul, *Cuvinte pentru străpungerea inimii*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 47.

Agnosticismul: origine, tipologie și dezvoltare în diferite societăți contemporane*

Diac. Drd. Bogdan HOSU

Abstract:

Agnosticism as a phenomenon is poorly covered in scientific Rumanian publications, failing to argument the agnosticism thesis and its implications on the present Rumanian society, and even less so the method of approach of this philosophical movement from a religious or social perspective. The Romanian Orthodox Church operates in a society shaped by secularity and the forth stage of the globalization we find ourselves in, so that it is imperative for us to comprehend this philosophical movement that originates in the 19th century and that has reached our society. Comprehending this phenomenon becomes a missionary imperative at an institutional level for the Romanian Orthodox Church, at a parish level for the clergy that conduct their pastoral ministry in a society in which agnosticism is real, present, as well as for the fallowers that wish to fathom the study of theology.

As we will see in the following, the term `agnostic` used by Thomas Henry Huxley in the 19th century emerged as a finality, resulting from centuries of cogitation from some of the greatest philosophers and scientists. We will attempt to outline, as much as it is achievable, within the limits of this article, the origins of agnosticism, its nuances, its connection with atheism, the world wide statistics concerning agnosticism, and more importantly, agnosticism in Romania.

Keywords:

agnosticism, atheism, theism, the spectrum of agnosticism, Thomas Huxley, Richard Dawkins, secularization, the agnostic`s typology

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel, care și-a dat acordul pentru publicare.

Conceptul de agnosticism, etimologia și creatorul termenului

În ceea ce privește etimologia termenului putem afirma faptul că în limba română termenul de *ateu* este prezentat de Dicționarul explicativ al limbii române ca fiind „doctrina care se bazează pe negarea existenței lui Dumnezeu și a oricărei divinități”¹. Originea acestuia este din Antichitate, în limba greacă fiind *ἄθεος*, format din radicalul *θεος*, însemnând *zeu*, și prefixul *ἄ-*, care înseamnă *fără*.

Pe de altă parte, termenul de agnostic, de la grecescul *a- gnōsis*, însemnând *fără a cunoaște*, a apărut mult mai târziu, în secolul al XIX-lea, folosit într-o scriere cu caracter academic de către Thomas Henry Huxley. El a folosit termenul agnostic în anul 1869, deși a fost publicat abia la 20 de ani după eveniment. Motivul pe care el însuși îl descrie este în a face o diferență între agnosticism și gnosticism. Gnosticii, amintim succint, erau o sectă din primele veacuri ale erei noastre, care afirmau că dețin atât cunoașterea lui Dumnezeu, cât și a voinței Sale. Ei s-au separat de creștini prin însăși doctrina lor despre cunoașterea lui Dumnezeu, pe care o considerau ca fiind mai elevată decât cea a creștinilor, denunțând astfel o formă de superioritate. În cele ce urmează vom încerca să conturăm situația în care apar primii agnostici și astfel să răspundem la întrebarea: Care au fost primii agnostici?

Pentru a putea răspunde la această întrebare, vom reveni la etimologia termenului. Pentru prima dată a fost folosit de Thomas Henry Huxley, biolog al secolului al XIX-lea, despre care vom discuta mai pe larg în cele ce urmează. Trebuie menționat faptul că fenomenul de agnosticism nu a fost creat de Thomas Henry Huxley, ci doar termenul a fost exprimat de el, și trebuie să ținem seama de faptul că gândirea agnostică a fost dezvoltată treptat, de altfel chiar Huxley este influențat de scriitori filosofi anteriori lui, începând din Antichitate cu Pyrrho din Elis ca reprezentant al metodei de cunoaștere a mediului înconjurător numită scepticism sau pyrronianism și continuând cu alte personalități ale istoriei, printre care îi amintim pe David Hume, Immanuel Kant și Charles Darwin.

Este important să cunoaștem contextul în care folosește T.H. Huxley acest cuvânt, *agnostic*, care este un termen atât de simplu, dar exprimat în urma unor evenimente socio-culturale complexe. Secolul al XIX-lea este cunoscut ca fiind secolul în care știința sau cunoașterea despre lume s-a dezvoltat într-un ritm alert, iar invențiile și descoperirile erau elemente centrale ale înaltei societăți, fie că analizăm din punct de vedere economic sau cultural. Anglia secolului al XIX-lea este marcată de o schimbare majoră în plan economic și social, epoca victoriană fiind amintită astăzi ca o perioadă de timp marcată de progres economic și

¹ Dicționarul explicativ al limbii române, <https://dexonline.ro/definitie/ateism>, accesat ultima dată în 10.12.2020.

științific. Era, de asemenea, o ruptură între învățătura creștină promovată prin Biserica Anglicană și noile descoperiri ale lui Charles Darwin.

În anul 1868, James Thomas Knowles, editor al revistei *Nineteen Century* și arhitect împreună cu Charles Pritchard, astronom, cleric, și Alfred Tennyson, poet, hotărâsc să contureze un grup de studii teologice, cu scopul de a discuta subiecte teologice importante, într-o manieră obiectivă, precum erau caracterizate discuțiile pur științifice. Desigur, la scurt timp, James Knowles a trimis invitații de aderare la acest grup și altor persoane care aveau perspective teologice fascinante și care puteau să aducă un plus de valoare viitoarelor acțiuni ale grupului de discuții.

O discuție în interiorul grupului a reliefat o posibilă problemă care nu ar fi ajutat la viitoarele dezbateri, și anume concentrarea pe problemele de natură teologică, care ar face ca divergențele dintre știință și teologie să nu se împrăștieze, ci din contră, să se amplifice ajungând ca unul din obiectivele grupului să nu poată fi atins niciodată². Astfel, s-a luat decizia ca acest grup să fie numit „*Metaphysical Society*”. În limba română, traducerea acesteia este Societatea Metafizicii sau Societatea de Metafizică.

Printre primii care au aderat la acest grup a fost Thomas Henry Huxley, fiind deja cunoscut ca un orator desăvârșit și cercetător care a studiat medicina. A fost, de asemenea, chirurg asistent pe nava de război HMS Rattlesnake, în 1854 lector la Școala de Mine și profesor de psihologie la Royal Institution. De asemenea, era cunoscut ca un apărător al teoriei darwiniste. În contrast cu Darwin, care era marcat într-un mod negativ de efortul depus promovându-și teoria, Thomas Huxley se afla la apex-ul vieții, caracterizat de vitalitate, ajungând să îi fie desemnat pseudonimul „*Darwin's Bulldog*”³.

În societatea menționată s-au remarcat câteva opinii, viziuni, păreri filosofice despre lume, la care oamenii au aderat: pozitivism, materialism, teism ș.a.m.d. Thomas Huxley nu a dorit să accepte una dintre acestea, deoarece nu cuprindeau nivelul de cunoaștere pe care el considera că îl reprezintă, realizând că tocmai această lipsă a unui nivel de cunoaștere îl definește. Problematika consta în faptul că nu a existat un termen care să rezume această opinie, astfel că el creează unul nou: agnosticism. Așa cum am menționat la începutul articolului, Thomas Henry Huxley a fost ajutat de personalitățile care erau membre ale Societății Metafizice precum Richard Hutton sau James Knowles. Ei au ajutat la răspândirea acestui termen prin publicațiile lor în revistele vremii precum *Spectator*, *Nineteenth*

² Robin Le Poidevin, *Agnosticism, a very short introduction*, Ed. Oxford University Press, 2010, pp. 18-19.

³ *Ibidem*, p. 19.

*Century, Leisure Hour, Fraser's Magazine, Notes and queries, Westminster Review, Theological Review, Church Quarterly Review*⁴.

De altfel, în anul 1876, Leslie Stephen, un apropiat al lui Thomas Huxley, a publicat o apologie, „*An Agnostic Apology*”. Deși acesta era un membru al colegiului Cambridge, Trinity Hall, și o persoană religioasă, în câțiva ani de la contactul cu agnosticismul și-a dezvoltat un scepticism marcat de îndoieli. Avem așadar un prim exemplu de personalitate cultivată, care aderă la acest mod de gândire.

Așadar, putem observa cum termenul „agnosticism” circula în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, 1869-1889, perioada în care nu se cunoaște inițiatorul termenului agnostic, fără să fie recunoscută vreo personalitate care să fi folosit cuvântul, deși, după cum am menționat, Thomas Huxley l-a folosit în anul 1869. Este probabil ca Thomas Huxley să fie satisfăcut de faptul că alte personalități au folosit acest termen tocmai spre răspândirea termenului respectiv a conceptului. Charles Watts, un nou editor al revistei „*The Agnostic Annual*”, a publicat o scrisoare primită de la Thomas Henry Huxley cu privire la termenul agnostic, astfel că Huxley a fost forțat în a recunoaște faptul că el este fondatorul acestui termen. Din păcate, el s-a aflat într-o poziție inconfortabilă, deoarece era acuzat de ateism de către directorul King's College. De asemenea, a fost acuzat că promovează o identitate nouă a necredincioșilor, că agnosticii sunt de fapt necredincioși sau apostaziați. Uneori, agnosticismul a fost prezentat în publicațiile vremii într-un mod negativ, acest mod de gândire și de raportare la cunoaștere fiind portretizat ca o nouă viziune asupra religiei⁵.

În anul 1889, pentru a lămuri situația incertă și posibil pentru a opri orice speculație, fie ea negativă sau pozitivă asupra termenului de agnostic, Thomas Huxley scrie: „*Agnosticism is not properly described as 'negative' creed, nor indeed as a creed of any kind, except in so far as it expresses absolute faith in the validity of a principle, which is as much ethical and intellectual. This principle may be stated in various ways, but they all amount to this: that it is wrong for a man to say that he is certain of the objective truth of any proposition unless he can produce evidence which logically justifies that certainty. This is what Agnosticism asserts: and in my opinion, it is all that is essential to Agnosticism.*”⁶ și mai adaugă „*I do not very much care to speak of anything as 'unknowable'*”⁷. Astfel, putem observa cum Thomas Huxley încearcă prin mărturie scrisă publică să prezinte că Agnosticismul nu este o nouă religie, ci doar un mod de a gândi, de a argumenta asupra cunoașterii unui

⁴ *Ibidem*, p. 22.

⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁷ *Ibidem*, p. 27.

subiect, folosind argumente clare care pot fi dovedite. În acest sens, menționăm faptul că este evidentă influența empirismului asupra gândirii lui Huxley.

Tipologia agnosticismului

În dicționarul Oxford „*Oxford English Dictionary*”, ediția din anul 1888 apare mențiunea că termenul *agnosticism* a fost receptata de T. Huxley dintr-un pasaj al Noului Testament. „*Then Paul Stood in the midst of Mars's hill, and said, Ye men of Athens, I perceive that in all things ye are too superstitious. For as I passed by, and beheld your devotions, I found an altar with this inscription, To the unknown God. Whom therefore ye ignorantly worship, him I declare unto you*”⁸. Referitor la sintagma *the unknown God*, amintim faptul că în textul original din limba greacă folosită de Sfântul Evanghelist Luca în scrierea cărții Faptele Apostolilor apare sintagma *agnosto theo*. Acest fragment face referire la vizita Sfântului Apostol Pavel în Atena, respectiv la momentul când le vorbește atenienilor din Areopag „*Și Pavel, stând în mijlocul Aeropagului, a zis: Bărbați atenieni, în toate vă văd că sunteți foarte evlavioși. Căci străbătând cetatea voastră și privind locurile voastre de închinare, am aflat și un altar pe care era scris «Dumnezeului nenăscut». Deci pe Cel pe Care voi, necunoscându-L, Îl cinstiți, pe Acesta îl vestesc eu vouă.*” (FA 17, 21-23). De precizat este faptul că în perioada aceea a fost o pestă în Atena. Populația s-a dus în Egipt la un oracol și au conclud că trebuie să ridice altare zeilor necunoscuți. Se pare că existau mai multe astfel de altare închinare zeilor necunoscuți.

În ceea ce privește fenomenologia ateismului, putem afirma că încă din perioada Antichității, religia Greciei antice accepta și alte zeități de origini orientale în panteonul său, precum Mithra, Isis, Cybela ș.a.m.d., astfel distanțându-se de fundamentalismul specific religiilor monoteiste. Acele temple ale religiei Greciei antice reprezentau, pe lângă spațiu de rugăciune și comuniune cu reprezentarea sacrului, și spații de activitate socială. De altfel, toate activitățile aflate în desfășurare la temple erau considerate activități nuanțate cu caracter civic, astfel că aceste practici aveau scopul implicit de a aduce o oarecare stabilitate la nivelul cetății⁹. Cei care se sustrăgeau practicilor religioase erau aspru pedepsiți. Au fost condamnați pentru impietate Anaxagora, Socrate, Prodicos, Aristofan. Așadar, ateismul în perioada Antichității a fost un fenomen condamnat, contestat. Diogenes Laertios, filosof al secolului al III-lea e.n., a scris prima istorie exhaustivă a filosofiei grecești, iar acesta îi împarte pe filosofi în două mari categorii, în funcție de principiul epistemologic al doctrine lor filosofice: dogmaticii și scepticii.¹⁰

⁸ *Ibidem*, p. 28.

⁹ Ovidiu Morar, *O istorie a ateismului*, Ed. Herald, București, 2018, p. 17.

¹⁰ *Ibidem*, p. 18.

„Toți cei care fac afirmații despre lucruri, considerând că acestea sunt cognoscibile, sunt dogmatici; cei care își suspendă judecata, din convingerea că lucrurile nu pot fi cunoscute, sunt sceptici”¹¹. Așadar, este posibil ca a doua categorie de filosofi să fie fondatorii acestui mod de gândire care stă finalmente la baza agnosticismului.

Observăm o diferență evidentă dintre ateism și agnosticism: cei din urmă își susțin ideea în baza unui scepticism, nu pot să afirme existența lui Dumnezeu fără dovezi concrete.

Robin Le Poidevin menționează că agnosticismul este un compromis: „*is the 'don't know' position on God existence, and that it is a compromise between theism and atheism*”¹². Trebuie menționat că această poziție se află aproximativ la mijlocul acestor două fenomene de gândire, deoarece agnosticismul nu răspunde la întrebarea „Există Dumnezeu?”. Un răspuns oferit de logica agnostică, care este legitim, este „Nu știu”, spre deosebire de un teist, care ar răspunde pozitiv, iar un ateist, negativ. Așadar, agnosticismul este o poziție nu între teism sau ateism, ci o poziție care este marcată de nivelul de cunoaștere empirică-probată asupra unui subiect sau a unei teme de reflexie.

Există și limite pe care agnosticismul, ca fenomen de gândire, nu le depășește. Poziția sa asupra existenței lui Dumnezeu este cea dintâi, deoarece are tendințe unidimensionale. Se plasează atât la o distanță considerabilă față de teism, precum și de ateism. În cele ce urmează, voi încerca să sistematizez problematica apărută datorită tendinței unidimensionale prezentate de agnosticism. Există din punct de vedere al intensității două tipuri asupra capacității interne a agnosticismului. Există agnosticism slab și agnosticism puternic. Agnosticismul slab este caracterizat de poziția pe care în general oamenii o au asupra științei faptului că există sau nu există Dumnezeu, este de altfel o poziție subiectivă, cu un caracter mult mai degajat, neimplicat. Agnosticismul puternic sau ferm apare în antiteză și afirmă că nu avem cum să știm dacă există sau nu Dumnezeu, deoarece însăși reprezentarea sacrului din orice religie are un caracter incomprehensibil, de nepătruns după resursele de cercetare actuale. Remarc în aceste momente că aceste nuanțe ale agnosticismului slab, respectiv puternic sau ferm, sunt adjective menite să determine relația dintre cele două și nu se referă la persoanele care manifestă interes față de fenomenul agnostic. Așadar, dacă criteriul de bază în viziunea agnostică este determinat de cunoașterea științifică actuală, este legitim să afirmi că nu cunoști dacă o reprezentare a sacrului există și, implicit, manifestarea sa este de agnostic puternic, ferm.

¹¹Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv de Avram M. Frenkian, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 68.

¹²Robin Le Poidevin, *op. cit.*, p. 8.

O a doua problemă asupra existenței este determinarea orientării agnosticizmului, fie local, asupra unui domeniu, sau global, asupra tuturor domeniilor posibile. Spre exemplu, putem vorbi de un agnosticizmul în materie de religie sau un agnosticizmul în materie de orice disciplină academică. Robin Le Poidevin afirmă că agnosticizmul, ca fenomen, ca atitudine, nu este limitat și nu este dedicat exclusiv religiei, existând un agnosticizmul științific, concentrându-se asupra obiectivelor de natură științifică. Acest tip de agnosticizmul este parte fundamentală a caracterului oricărui demers științific¹³.

Avem, desigur, astăzi, o scală a agnosticizmului. Richard Dawkins, în „*The God Delusion*”, formulează următoarea ipoteză: o persoană are capacitatea de a crede sau de a nu crede în existența lui Dumnezeu. Ceea ce este impresionant în această ipoteză este faptul că Richard Dawkins formulează o scală pentru o mai bună înțelegere a ceea ce crede a poziționării agnosticizmului față de teism și față de ateism, astfel: Teist convins, Teist de facto, Agnostic înclinat spre teism, Agnostic, Agnostic înclinat spre ateism, Ateu de facto, și Ateu convins¹⁴.

Teist convins sau teist exclusiv este persoana care crede cu certitudine că Dumnezeu sau o reprezentare a sacrului din orice religie există. Această persoană trăiește în concordanță cu morala creștină și își trăiește viața în funcție de revelația dumnezeiască. Am putea spune fără o reținere că această persoană trăiește o viață hristocentrică, în ceea ce privește ortodoxia. Niciodată o persoană din această categorie nu va accepta vreo teorie prin care să fie discutată o posibilă negare a existenței lui Dumnezeu, chiar dacă ar avea parte de dovezi irefutabile.

Teist de facto sau teist recunoscut în baza practicii. O persoană din această categorie, în accepțiunea lui R. Dawkins, nu știe cu siguranță dacă Dumnezeu sau o reprezentare a sacrului există, însă crede cu siguranță în Dumnezeu și își trăiește viața în funcție de această prezumție. De altfel, singura distincție dintre acest mod de gândire și cel anterior este determinat de acceptarea câtuși de puțin a unor dovezi nu neapărat concludente referitoare la existența sau inexistența lui Dumnezeu. De altfel, până la sosirea unor dovezi despre inexistența lui Dumnezeu, și ne referim în acest caz la dovezi științifice, empirice, persoana din categoria *de facto theist* alege să creadă în Dumnezeu, alege să trăiască hristocentric. Persoanele din această categorie pot fi considerate ca semințele acțiunilor iluminizmului, a eliminării studiului teologic din spectrul științific al universităților începând cu secolul al XIX-lea. Deschiderea spre o dovadă de negație a existenței unei divinități, în speță Dumnezeul creștin, poate determina persoana aflată în această

¹³ *Ibidem*, pp. 5-6.

¹⁴ Richard Dawkins, *Dumnezeu, o amăgire*, Ed. Curtea Veche Publishing, trad. Victor Godeanu, București, 2018, pp. 59-60.

categorie să schimbe comuniunea sa cu Dumnezeu într-o lipsă a comuniunii, să rupă comuniunea și să o suplinească pe aceasta cu scepticismul.

Agnostic înclinat spre teism sau categoria persoanelor care sunt înclinate spre teism sunt de altfel cele mai apropiate de agnosticismul relativ. O persoană aflată în această stare a credinței este cu siguranță susceptibilă în a accepta orice dovadă științifică, orice probă empirică care demonstrează inexistența lui Dumnezeu.

Agnostic reprezintă grupul agnosticilor de referință. Ei sunt cei care prezintă un grad înalt de scepticism, susținând, în funcție de teorii și argumentele aferente, atât existența, cât și inexistența lui Dumnezeu. Ei reprezintă urma absolută a scepticismului religios, dar și a limitării cercetărilor științifice până în contemporaneitate. Practicarea cultului de către aceste persoane este la un nivel limitat, scăzut, datorită convingerilor despre Dumnezeu, despre probabilitatea existenței Lui. De asemenea, împotriva acestor așa-numiți „complet imparțiali”, lumea academică este rezervată, atât cea contemporană, precum și cea de acum două veacuri, din perioada când Thomas Huxley își dezvoltă teoriile asupra agnosticismului.

Pentru înțelegerea ultimelor trei categorii: Agnostic înclinat spre ateism, Ateu de facto, „Ateu convins” este necesară o actualizare a informațiilor despre principalul factor care a dus la dezvoltarea lor, și anume procesul de secularizare. Cauza sau motivul principal al înstrăinării oamenilor de credința creștină, inclusiv a celor care au aparținut unei Biserici creștine sau au fost botezați, este rolul determinant al secularizării cu urmările ei, al dezvoltării tehnologice și a ruperii dialogului roditor dintre înstituția Bisericii și a științei empirice. Această dezvoltare tehnologică și necesitatea de dezvoltare tehnologică reprezintă efectul unei nevoi politico-economice, astfel că globalizarea este un factor esențial în apariția și instaurarea gândirii seculare, care, la rândul ei, a favorizat dezvoltarea răspândirii și acceptării poziției ateiste sau agnostice. Desigur că nu putem ignora concepția autonomă despre lume a omului secolului al XVII-lea și urmările cunoscute astăzi sub forma de iluminism. Datorită conflictului pe care l-a avut cu teologia apuseană, cultura iluministă a deplasat centrul de interes al omului contemporan, de la Dumnezeu și credință, la rațiunea solitară autonomă bazată pe știință. Menționez faptul că epoca iluministă nu a acordat un loc nici măcar secundar concepției creștinismului despre forțele de generare a energiei înconjurătoare, ci s-a bazat direct pe forțele analitice și matematice de înțelegere a lumii, ca mai apoi omul să poată să ajungă la o înțelegere deplină a realității înconjurătoare. Desigur că avem în acest sens și trebuie precizată eroarea teologiei creștine raționaliste, care a confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație, astfel că, potrivit acestei concepții, Dumnezeu a creat lumea care, în virtutea unor cauze secunde imanente, separate de cauza lor primară

transcendentă, funcționează ca un sistem independent și autonom față de Dumnezeu. Această eroare a fost remediată la Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Canbera, în anul 1991, însă, după cum vedem, secole întregi eroarea a activat în mintea oamenilor, respectiv a societăților. Această eroare a dat naștere de-a lungul timpului la numeroase teorii despre ființialitatea omului, precum teoria evoluționistă, care încearcă să explice originea vieții și dezvoltarea ei pe pământ prin intermediul unor cauze naturale, astfel că prezența lui Dumnezeu este absolut nulă. Teorii de acest caracter continuă și astăzi, nu s-au oprit după hotărârea luată la Canbera în anul 1991, astfel că și ele reprezintă un factor pentru secularizare. Prin teorii de acest caracter se distruge voința omului de a căuta calea spre mântuire, prevăzută desigur cu alegeri, căutări spre valorile adevărate și netrecătoare și, astfel, omul ajunge să caute lucruri materiale și trecătoare. Așadar, precizez că preocuparea societății europene nu mai este religia, ci economia, chiar și la nivelul noilor structuri europene. Parlamentul European, care pretinde că ar apăra drepturile umane, însă dreptul la religie nu este doar un drept oarecare, ci trebuie susținut. Religia este eliminată din viața publică, este izolată în viața interioară a subiectivității umane. Pericolul pentru Biserica Ortodoxă și pentru mesajul ei este acela că s-a legiferat secta religioasă întemeiată pe subiectivismul unor pastori care nu promovează valorile creștine fundamentale, ci interese proprii și, de aceea, omul se află în ipostaza de a alege să urmeze un pastor, respectiv o sectă creștină care nu apără valorile umane, creștine respectiv mântuitoare¹⁵.

Agnostic înclinat spre ateism este nivelul sau grupa care reprezintă persoanele nesigure de existența lui Dumnezeu și datorită evoluției tehnologiei de astăzi, dar și datorită faptului că teologia este tratată de lumea academică undeva la periferia nucleului de cercetare. Argumentele, teoriile despre inexistența lui Dumnezeu devin pentru acest grup de persoane punct de referință în trăirea vieții. Nerecunoașterea unei autorități morale revelate în Sfânta Scriptură sau transmise prin Biserica Ortodoxă reprezintă chestiuni cotidiene. Nu sunt lipsite de posibilitatea de schimbare, sunt aproape în accepțiunea lor despre religie și existența unui sacru de categoria a treia, a imparțialilor, dar din cauza convingerilor mai restrânse și favorizante științei și tehnologiei înclină spre inexistența lui Dumnezeu.

Ateist de facto sau ateistul practicant reprezintă ultima treapă înainte de ateism absolut sau implacabil. Aceste persoane nu cunosc cu siguranță inexistența lui Dumnezeu, însă prezintă o atitudine respingătoare față de o posibilă existență

¹⁵ Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 288-295.

a lui Dumnezeu, bazându-și argumentele pe experiență, cât și pe accelerările tehnologiei moderne, care Îl eludează pe Dumnezeu ca factor din orice reușită. Oamenii de știință contemporani oferă pentru această categorie suficiente motive și promisiuni de dezvoltare tehnologică pentru a le capta finalmente opinia și orientarea în materie de religie și Dumnezeu.

De facto atheist sau ateul implacabil este ultima categorie în scala dezvoltată succint de R. Dawkins. În această categorie intră persoanele care susțin cu certitudine că Dumnezeu nu există, indiferent de dovezile prezentate. Aceștia se folosesc de teorii care nu numai că denigrează instituția Bisericii, dar și de avansul tehnologic galopant început cu perioada postbelică. Printre reușitele tehnologice în domeniul aero-spațial de pildă, iar aici sunt menționabile misiunile Apollo de străpungere a atmosferei, de aterizare pe Lună și de analiză a Universului prin telescopul Hubble. A urmat și dezvoltarea în domeniul fizicii prin construirea acceleratoului de particole și de descoperire în secolul al XXI-lea a unei particule numite de mass-media „*particula lui Dumnezeu*”, numită de cercetători particula elementară „*Higgs boson*”, o particulă subatomică, care în ultimul deceniu a fost supranumită „*particula lui Dumnezeu*”. În opinia cercetătorilor din cadrul Acceleratoului de particule - *Large Hadron Collider*, C.E.R.N Geneva particula „*dă masă tuturor celorlalte particule; ea le ține pe toate în masă și ajută la existența creaturilor*”¹⁶. De menționat că în lumea academică numele oferit de mass-media nu a fost adoptat. Mass-media a profitat de titlul cărții laureatului premiului Nobel pentru fizică în anul 1988 Leon Lederman: *The God Particle: If the Universe is the answer, What is the question*. Pe de altă parte, avem și dezvoltarea tehnologică de natură medicală care îi oferă ateului implacabil o atitudine de respingere a comuniunii cu Dumnezeu sau cu Biserica, punându-și toată nădejdea exclusiv în tehnica medicală și nu în ajutorul lui Dumnezeu - Proniatorul. De asemenea, se conturează o persoană cu o atitudine ostilă întregii Bisericii, a clerului și a credincioșilor, deoarece existența unei instituții care promovează sacrul îi este lipsită de sens.

Agnosticismul astăzi în spațiul american și european

După cum am amintit anterior, apariția agnosticismului a fost precedată de o evoluție în gândirea scepticismului, din antichitate de la Pyrro din Elis, până la Thomas Henry Huxley și în contemporaneitate promovat printre alții de Clinton Richard Dawkins. O întrebare relevantă în demersul științific al

¹⁶Dumitru Megheșan, *Un posibil dialog între teologia Logosului divin și bosonul Higgs în contextul teologiei părintelui Dumitru Stăniloae*, 01.10.2013, <https://mitropolia-banatului.ro/33554432/wp-content/uploads/2012/11/CARTE-FINAL.pdf>, accesat ultima dată în 31.01.2021.

explicării agnosticismului o reprezintă identitatea: este un fenomen cultural, un mod de gândire și raportare la sacru sau o atitudine anti-clericală? Vom aborda în cele ce urmează fiecare poziție pentru a stabili o imagine mai comprehensivă asupra agnosticismului.

În primul rând, agnosticismul poate fi tratat ca fenomen începând cu recunoașterea termenului de către Thomas H. Huxley, la mijlocul secolului al XIX-lea. De atunci, acest termen și poziția agnostică a ajuns să se răspândească neconținut, ajutat de mijloacele tehnice, dar și de contextul social și economic, ajungând pe toate continentele. Schimbul de informații cu caracter pozitiv sau negativ se face la un nivel fără precedent datorită avansului tehnologic, o carte sau o descoperire nouă ajunge în toate colțurile pământului în intervalul câtorva secunde, o imposibilitate pentru primii misionari creștini, de pildă. Din statisticile secolului al XX-lea și al XXI-lea voi menționa statistici privitoare la opiniile celor care se autointitulează ca fiind agnostici, pentru a putea contura dimensiunea acestui fenomen din societățile lumii. Din nefericire, pe teritoriul României de astăzi nu au fost efectuate încă statistici privitoare la agnosticism, dar putem să ne formulăm o opinie față de prezența agnosticismului și adoptarea lui în țările din America și Europa, regiuni care își externalizează foarte bine cultura, cu aspectele pozitive, dar și cu cele negative, în țări precum România.

În America de Nord, *Pew Research Center*, într-un studiu care a inclus 35.000 de persoane¹⁷, publicat în august 2019, a relevat faptul că în Statele Unite ale Americii agnosticii au în medie 1,3 urmași, în vreme ce ateii 1,6, catolicii 2,3, iar protestanții evanghelici 2,3. Cercetătorii adresează și o întrebare retorică: dacă numărul copiilor născuți în familii agnostice este scăzut, de unde este numărul tot mai mare al celor care adoptă această atitudine față de credința în existența lui Dumnezeu? Răspunsul cel mai firesc este format dintr-o complementaritate de factori, precum creșterea propagandei ateiste și agnostice cât și renunțarea la vârstă adultă la confesiunea primită în copilărie.

Un alt studiu¹⁸ al aceluiași centru de cercetare a formulat un chestionar de 32 de întrebări privitor la cunoștințele religioase din creștinism și celelalte mari religii ale lumii. Din acest studiu reiese faptul că agnosticii cunosc cel mai bine

¹⁷ Christopher Ingraham, *Charted: The religions that make the most babies*, 12.05.2015, <https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2015/05/12/charted-the-religions-that-make-the-most-babies/>, accesat ultima dată în 18.09.2020.

¹⁸ Dalia Fahmy, *Among religious 'nones,' atheists and agnostics know the most about religion*, 21.08.2019, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/08/21/among-religious-nones-atheists-and-agnostics-know-the-most-about-religion/>, accesat ultima dată în 19.09.2020.

religia creștină răspunzând corect în medie la 17 întrebări, ateii la 17,9 întrebări, catolicii la 14 întrebări, iar protestanții evanghelici la 15,5 întrebări.

Un al studiu¹⁹ arată cum o cincime din populația S.U.A. și o treime din adulții sub 30 de ani sunt neafiliați din punct de vedere religios. Din anul 2007 până în anul 2012 procentul celor neafiliați a crescut constant și a ajuns de la 15% în 2007 la 20% în 2012. În rândul agnosticilor, procentul a crescut de la 2,1% la 3,3% în 5 ani. Deși studiul are o vechime de 7 ani, putem observa cum numărul agnosticilor a crescut constant, în vreme ce creștinii au scăzut în același interval de timp cu 5%. De asemenea, în cadrul aceleiași studiu s-a realizat faptul că cei neafiliați unei religii au reprezentat 7% din populație în anul 1972, iar în anul 2010 au reprezentat 18%. Numărul celor care spuneau că Dumnezeu există, persoanele din grupa teist implacabil a scăzut de la 88% în 1987 la 80% în anul 2012. Studiul acesta oferă o cauză deosebit de interesantă: manifestarea secularizării în societatea americană

În Canada, un stat dezvoltat economic de pildă, s-a realizat un studiu²⁰ în anul 2018, care arată cum 55% dintre canadieni se declară creștini, 5% agnostici, 8% ateii și 16% sunt neafiliați religios. Statisticile în Canada arată cum a crescut numărul agnosticilor, ateilor și celor neafiliați religios, care împreună reprezentau 4% în anul 1971, la 24% în 2011. Același studiu confirmă faptul că 64% dintre canadieni cred că religia ocupă un loc mult mai puțin important decât în urmă cu 20 de ani. De asemenea, 29% dintre canadieni ar dori ca religia să ocupe un rol cât mai mic în societatea canadiană și 36% dintre canadieni declară că nu se roagă niciodată.

Un studiu din anul 2008²¹ arată cum 4% din populația S.U.A. care câștigă peste 100.000 de dolari pe an este în categoria agnosticilor, 3,2% din populația generală sunt agnostici bărbați, iar 1,8% sunt de gen feminin.

În Europa, un studiu realizat în anul 2018²² asupra mai multor țări din Europa arată cum în Olanda, unul dintre statele europene în care sondarea populației s-a aplicat, are un număr mai mare de agnostici, ateii și neafiliați declarați, formând un procent de 48% din populația generală, pe când creștinii formează doar 41%.

¹⁹ Pew Research Center, "Nones" on the Rise, 09.10.2012, <https://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise/>, accesat ultima dată în 20.09.2020.

²⁰ Michael Lipka, *5 facts about religion in Canada*, 01.07.2019, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/07/01/5-facts-about-religion-in-canada/>, accesat ultima dată în 20.09.2020.

²¹ Pew Research Center, *Chapter 3: Religious Affiliation and Demographic Groups*, 1.08.2008, <https://www.pewforum.org/2008/02/01/chapter-3-religious-affiliation-and-demographic-groups/>, accesat ultima dată în 20.09.2020.

²² Pew Research Center, *Religious identity*, 29.05.2018, <https://www.pewforum.org/2018/05/29/religious-identity/>, accesat ultima dată în 21.09.2020.

De asemenea, cei chestionați, când au fost întrebați care au fost motivele pentru care au părăsit religia în care au fost botezați, o medie de 68% din fiecare țară au spus că s-au îndepărtat încet, încet de religie, iar 58% au răspuns pentru că au fost în dezacord cu poziția socială a religiei, 59% au fost dezamăgiți de scandalurile din instituțiile reprezentante. Remarc faptul că România nu a fost inclusă în acest studiu, ci state precum : Austria, Belgia, Danemarca, Elveția, Finlanda, Franța, Germania, Italia, Irlanda, Olanda, Marea Britanie, Norvegia, Portugalia, Spania, Suedia.

În Letonia, un stat în care comunismul a activat pe o perioadă îndelungată, cu același impact negativ precum în România, un studiu din 2018 a reliefat faptul că unul din cinci cetățeni este agnostic²³. Un procent de 21% este semnificativ pentru a ne oferi o imagine asupra identității religioase.

Concluzii

Așadar, din cele prezentate pe scurt despre agnosticism putem să desprindem câteva concluzii constructive pentru teologia ortodoxă românească. Thomas Henry Huxley a fost un om de mare cultură al secolului al XIX-lea, care a încercat să ofere o nouă viziune în ceea ce privește raportarea la existența sacrului, dar și la cunoașterea a ceea ce reprezintă mediul înconjurător, dacă este posibil sau nu este posibil să admitem că știm că Dumnezeu există.

Această încercare a venit într-un context social și economic, Marea Britanie în epoca victoriană, o epocă a reușitelor tehnologice și economice pentru imperiu, o societate care gusta din fenomenul numit secularizare și efectul ei – îndepărtarea de Dumnezeu. Termenul pe care Thomas Henry Huxley îl alege să definească poziția de neutralitate privind acceptarea sau ignorarea existenței lui Dumnezeu în baza cunoștințelor este ales și folosit de către el pentru prima dată în anul 1869 și recunoaște crearea termenului abia în 1889, însă trebuie să reținem că folosirea acestui termen reprezintă o finalitate a unui proces de dezvoltare a modului de gândire agnostic, început din Antichitate cu primul reprezentant al scepticismului.

O altă concluzie în urma celor prezentate constă în scala agnosticului și tipologiile agnosticismului. Această scală, elaborată de Richard Dawkins, un biolog și promotor al cercetărilor științifice în defavoarea cunoașterii lui Dumnezeu prin ortopraxie, o persoană care militează deschis împotriva creștinismului, din poziția sa de agnostic. În cartea sa, *The God Delusion*, spune foarte concis că este

²³ Pew Research Center, *Pope Francis to visit the three Baltic countries – only one of which is majority Catholic*, 21.09.2018, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/09/21/pope-francis-to-visit-the-three-baltic-countries-only-one-of-which-is-majority-catholic/>, accesat ultima dată în 22.09.2020.

sceptic privind existența lui Dumnezeu, asemenea lui Bertrand Russell și încearcă să ofere diferite exemple de imposibilitate a existenței lui Dumnezeu. Acestea le vom aborda într-un viitor articol. Richard Dawkins este doar una dintre personalitățile de astăzi care promovează această abandonare a lui Dumnezeu, mărturisind ca fiind inoportună trăirea creștinismului. Trăim într-o epocă în care schimbul informațional este hiperbolizat în cantitate și din păcate invers proporțional în calitatea conținutului, iar de multe ori chiar imoral.

Din păcate, agnosticismul propus de Thomas Henry Huxley acum mai bine de un veac a fost folosit de adepții agnosticismului înspre mărirea distanței și îngreunarea dialogului dintre religie și știință. Lipsa unui dialog eficient și a unui demers comun, unitar spre binele comunităților, a dus la o dezvoltare a numărului de adepți ai agnosticismului, a numărului de persoane care cel mai probabil au fost educate într-un mediu creștin, într-o familie creștină și care au ajuns să apostazieze, susținând că nu știu dacă există sau nu Dumnezeu.

De asemenea, trebuie să ținem cont de faptul că numărul adepților agnosticismului este în creștere în societățile occidentale, unde procesul de secularizare este mai dezvoltat, însă un factor al acceptării agnosticismului poate fi și privarea persoanelor de o spiritualitate deplină, de spiritualitatea ortodoxă, pe care cei mai mulți creștini nu o cunosc, nu au avut contact cu ea și, în ciuda posibilității de transmitere a informațiilor într-un timp rapid, cei mai mulți nici nu au contact cu ceea ce numim spiritualitate ortodoxă.

Voievozi români ctitori în Țara Făgărașului și perspectiva istoricului Andrei Șaguna*

Pr. Drd. Alexandru SOCACIU

Abstract:

This essay aims to present the voivodship foundations in Făgăraș County in order to demonstrate the Făgăraș origin of the Bessarabian dynasty. This method of presenting the foundations was taken from the historian Andrei Șaguna, Metropolitan of Transylvania, today a saint in the Orthodox calendar. Also, the large number of churches and monasteries of the rulers of Wallachia demonstrates the importance of the land of Făgăraș for the history of the Romanians, the clean Romanian nucleus of the inhabitants and the Romanian continuity attested almost a millennium before.

Keywords:

voievode, ruler, monastery, church history, border cross

Introducere

Faptele înaintașilor noștri constituie un adevărat patrimoniu pe care l-am moștenit prin naștere și care nu poate fi ignorat, abandonat sau delapidat. Zestreă aceasta face parte din noi, ne naștem datorită ei, din ea, prin ea și pentru ea, pentru a o apăra, pentru a o valorifica, pentru a ne fi călăuză și sprijin în acțiunile viitoare. Dar pentru a naște și a construi această moștenire, mai multe generații și-au dat obolul lor, de aceea acest patrimoniu reprezintă atât izvoare concrete în care sunt înfipte rădăcinile existenței noastre, cât mai ales surse vii pentru menținerea vieții și încrederii în forțele proprii, precum și motive de acțiune pentru construirea viitorului.

Invers spus, pentru a ne putea construi viitorul, pentru a avea o stimă de sine vie și eficientă, trebuie să ne cunoaștem trecutul, să ni-l asumăm și să-l

* Articol scris sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Paul Brusanowski, care și-a dat acordul pentru publicare.

înțelegem, să-l actualizăm și să-l regândim prin analiză și comparație. Acest efort ne provoacă să aducem trecutul în prezent prin metode care să determine construirea temeinică spre mai bine a viitorului nostru prin imitație, prin puterea exemplului, prin recunoașterea adevăratelor valori în detrimentul pseudo-valorilor, deci prin alegeri inspirate, cumpănite și eficiente.

Spre acest complex demers tinde și studiul de față. Deși sunt cunoscuți cei mai importanți voievozi români care au ctitorit în Țara Făgărașului, cu toate acestea, redescoperirea lor poate provoca o mai bună promovare a zonei din punct de vedere istoric-cultural, dar și o mai bună apreciere a valorilor moștenite de la străbuni pentru a le conserva și a le transmite mai departe. Studiul de față își propune nu doar scoaterea la suprafață a unor nume de pomelnic sau clădiri de biserici și mănăstiri care se leagă de epoci istorice importante, ci pune în lumină mai ales **virtutea de ctitor**, care lasă o urmă profundă în timpul vieții/domniei pentru generațiile viitoare, dar și motivul ctitoriei, de multe ori nebagat în seamă, dar extrem de valoros. **Aceasta este o perspectivă șaguniană de a prezenta istoria Bisericii, a patrimoniului ei**¹. Fiecare ctitorie voievodală vorbește de personalitatea ctitorului și de intenția lui, de comemorarea strămoșilor din familia sau dinastia sa de proveniență sau de o gândire eshatologică – deci și un interes duhovnicesc, de o anumită responsabilitate național-patriotică sau chiar de vreun mesaj transmis peste generații care trebuie înțeles și întreținut și pe mai departe.

Perspectiva istoricului Andrei Șaguna

Mitropolitul Andrei Șaguna și-a construit discursul istoric mai ales prin prisma motivelor care au generat anumite fapte, dar și evoluția în timp a acestora. Să nu fie trecut cu vederea faptul că Andrei Șaguna nu a fost istoric de meserie! Dar, prin manualul de istorie bisericească tipărit la 1860, auto-intitulat „manuscris”, „modest” și „neterminat”, Mitropolitul Andrei Șaguna a deschis o poartă pentru istoricii români. Aceasta cu rezerva că el scrie la jumătatea secolului al XIX-lea nu pentru a face istorie neapărat, ci mai ales pentru a trezi conștiințe adormite deja de peste un veac și jumătate prin acțiunile potrivnice ortodoxiei ardeleni. Andrei Șaguna a pus doar un început deloc modest pentru epoca și greutățile din vremea lui, iar cartea lui de istorie a ajuns până la București! Și acolo trebuiau trezite simțămintele românești spre frații oropsiți din Ardeal.

La acest mare ierarh transilvănean, înșiruirea de evenimente istorice nu este una de tip matematic-ingineresc sau filosofic-artistic, o seacă enumerare a

¹ A se vedea ICTOPIA БИЦЕРИЧЕИ ОРТОДОКСЕ РЪСЪРПITENE дела..., Tomul I (420p.) și Tomul II (316p.), Tipografia diecezană, Sibiu, 1860. Atunci când ne vom referi la activitatea de istoric a Sfântului Ierarh Andrei Șaguna vom cita din această lucrare pe care o vom nota scurt la citare ca: A se vedea ICTOPIA БИЦЕРИЧЕИ...

întâmplărilor, ci și o arătare a anumitor efecte și cauze, chiar dacă sumar și, la o primă vedere, neînsemnate. O carte de istorie doar cu prezentarea de nume, ani, fapte și povestiri are meritul de a enumera și de a reține. Însă prezentarea unor amănunte de fond, de contextualizare a intențiilor care au generat anumite fapte și situații istorice trece de la o simplă istoricitate, spre evocare, spre cunoașterea motivelor care au stat la baza evenimentelor. Se poate numi chiar și o fructificare a unei șanse istorice sau de o asumare istorică, de valorificare istorică a unei oportunități care se ivește sau care se conturează pentru a nu rata ocazia de a înfăptui. „*A fi omul epocii tale*” este poate o lozincă ieftină, dar, totodată, și o unică stare istorică de a fi folositor multor generații postume. Acest aspect de analiză a autorului de istorie Andrei Șaguna se dorește a fi scos în evidență în acest modest studiu. Totodată, se dorește și prezentarea unor cititorii făgărășene în limbaj, analiză istorică și metodă de lucru șaguniene, după cum a fost prezentat mai sus. Acest demers nu a fost exploatat la adevărata lui valoare din punct de vedere al istoriei Bisericii, mai ales pentru sub-regiunea istorică și geografică de care se ocupă studiul de față, anume de cea a Țării Făgărașului. De aceea, acest mic studiu se oferă Zilelor Academice Șaguniene din anul 2021 pentru a revalorifica patrimoniul făgărășean prin perspectiva analitic-istorică dezvoltată de marele ierarh transilvănean.

Mitropolitul Andrei Șaguna poate fi considerat, astfel, unul dintre primii istorici români din Transilvania. Dar calitatea de istoric a sa trebuie analizată ceva mai în detaliu, căci demersul său nu este unul pur istoric, nu se încadrează într-o istoricitate. În prezentarea momentelor și monumentelor istorice, Șaguna pune mai întâi problema contextelor și urmărilor. La o lectură sumară, orice cititor poate reține nu doar relatarea istorică, ci mai ales motivul și efectul.

Pentru acest demers al studiului de față se impune o oarecare reluare într-o cheie modernă și mai științifică și/sau critic-contextualizată a discursului istoric făcut de Sfântul Andrei Șaguna la mijlocul secolului al XIX-lea. Poate este mult prea pretențios spus, dar studiul de față face o prezentare a istoriei faptelor trecute prin prisma implicărilor în viața și trecutul făgărășenilor a domnilor munteni și moldoveni. Această implicare a voievozilor nu este una întâmplătoare, ci ea are rădăcini adânci, are legături vii de-a lungul multor secole și este păcat să nu fie valorificată. Voievozii români au ridicat biserici și mănăstiri în Țara Făgărașului nu pentru că nu aveau ce face cu banii și cu influența lor, ci pentru că au avut motive bine întemeiate, motive ce țin de expresia „*în sângele nostru respiră martiri*”².

² A se vedea *Imnul Întâlnirii Internaționale a Tinerilor Ortodocși de la Sibiu din anul 2018*, autor versuri Prof. Petruța Socaciu, muzica Pr. Costin Butnar.

Implicarea voievozilor români în acest mic spațiu românesc este una unică în toată istoria României, mai ales pentru contextul politic anevoios și extrem de riscant al epocilor în care s-a desfășurat această salbă de ctitorii. Se impune, așadar, și o dezvoltare ulterioară a acestui studiu, mai ales prin comparație cu alte regiuni istorice din perioada Evului Mediu românesc, dar aici este demn de reținut faptul că regiunea Țării Făgărașului a jucat un rol imens în istoria tuturor provinciilor românești și că de aici pleacă, cumva, dorința de recompensare sau de recunoștință atât materială, ecclesială, culturală, confesională și, de ce nu, etnică pentru rolul istoric pe care l-a avut Terra Blachorum, Țara Românească făgărașeană, una dintre cele mai vechi formațiuni statale pur românești de pe teritoriul actual al țării.

Trebuie să subliniem foarte clar că Mitropolitul Andrei nu face o incursiune în documente scrise, așa cum o fac istoriografii mai serioși de după el, și ei fără studii de istorie, cum ar fi Pușcariu, de exemplu. Dar atunci când face referiri bibliografice, istoricul Șaguna nu-și asumă numai un rol de simplu povestitor.

De exemplu, viața mănăstirilor sud-transilvane din secolul al XVIII-lea este un capitol care ne poate edifica despre metoda de lucru a ierarhului. Cu toate acestea, *Sfântul Ierarh Andrei Șaguna trebuie înțeles în contextul vremii sale, cu metodele din epoca sa, nu separat de acestea*. Astfel, informațiile prezentate de ierarh despre mănăstirile făgărașene sunt rezultatul unei circulare a episcopului prin protopopii săi. Despre Făgăraș, protopopul Petru Popescu (unul dintre cei mai longevivi în această funcție, dacă nu cumva este vorba de tată și fiu), sursa mitropolitului, prezintă mai multe mănăstiri în paragină, inclusiv cele distruse în 1761 prin intervenția generalului Bukow. Dar cheia în care face aceste precizări este relevantă pentru studiul de față³. De pildă, după ce ierarhul prezintă

³ Foarte interesant este că episcopul Andrei Șaguna pare să fi și vizitat ruinele mănăstirilor, nu doar să scrie o istorie despre ele. Apoi, important este că nu cade în ispita istoricilor Ștefan Meteș, Silviu Dragomir sau Ioan Lupaș în prezentarea vetrelor monahale, căci este bine informat când prezintă o singură mănăstire în hotarul satului Veneția de Jos, fără să se hazardeze să o numească „Mănăstirea Veneția de Sus” sau chiar „Mănăstirea Veneția de Jos”, cum total greșit o fac unii dintre marii istorici ardeleni. Șaguna o numește clar *Mănăstirea Veneția*, pentru ca următoarea mănăstire prezentată de ierarh să fie „Mănăstirea Comăna de Sus”, așa cum este și real. Fac această precizare în această notă de subsol (!), pentru că o informație eronată a unui istoric poate produce mult rău în comunități, pentru că, din orgoliu, la Veneția, oamenii (!), nu popii sau superiorii lor, își dispută paternitatea asupra mănăstirii, azi fiind o mare confuzie asupra hotarului de care aparține vechea mănăstire. Precizarea lui Șaguna este veridică, pentru că Veneția de Sus nici nu a existat ca sat, decât după jumătatea secolului al XIX-lea, iar vatra veche a satului Veneția era chiar pe terenul fostei mănăstiri, după care satul s-a mutat lângă Olt (azi Veneția de Jos), pentru ca mai apoi să vină în zonă „pădurari” din diferite zone ale Ardealului, care au locuit în colibe și mai apoi au înființat o nouă comunitate, lângă pădure, anume Veneția de Sus. Faptul acesta este elocvent pentru că porecla locuitorilor a și fost „colibași”, de la locuințele făcute de primii

mănăstirile făgărășene, se apleacă spre istoria mănăstirii Șinca Nouă, unde arată ce efect a avut brutalitatea militară austro-ungară din 1761: „*Preoții de astăzi (1850-1860, n.n.) din Șinca Nouă, amândoi înaintați în vârstă, zic că locuitorii de astăzi din Șinca Nouă au fost veniți din Șinca Veche⁴, ca lângă Mănăstire să-și facă case, și așa s-a făcut satul Șinca Nouă și că Biserica lor este chiar aceea a călugărilor*”⁵.

Un alt exemplu în demersul istoric al Mitropolitului Șaguna este și următorul pasaj, unde, în mod particular și cu multe detalii, este prezentată Mănăstirea Sâmbăta de Sus: „*Această mănăstire e zidită din vremurile vechi... se găsește că biserica ei s-au zugrăvit (adică s-a pictat, s.n.) la anul 1767*”⁶. Foarte interesant că este prezentat acest detaliu, în plină epocă habsburgică, 1850-1860, mai ales că în anii aceia mănăstirile ardelenene erau „*puse la pământ*” și călugării erau alungați, iar soarta aceasta au primit-o aproape 200 de mănăstiri transilvănene. Apoi, când vorbește de mănăstirea Scorei, mitropolitul prezintă un amănunt mai mult popular decât istoric, parcă vrea să atragă atenția mai mult prin sensibilizare decât prin prezentarea unei informații reci de istorie: „*Biserica Mănăstirii de la Scorei nu de mult a fost acoperită cu paie de către un creștin din Cârțișoara, ca să nu se dărăpăneze cu totul. Și pe locurile acestor mănăstiri este și astăzi poiană cu pomi buni deosebită de celelalte locuri sălbatice*”⁷. Parcă mitropolitul ar vrea să invite pe vreun călugăr sau ctitor nou să refacă vatra mănăstirii, să refacă vatra veche mănăstirească.

Așadar, metoda șaguniană de a prezenta istoria trecută ne poate aduce în situația de a vedea motivele și valoarea faptelor istorice conjugate cu realitatea bisericească din epoca lor. Această metodă este folosită pentru redescoperirea importanței istorice a ctitoriilor din Țara Făgărașului, nu doar valoarea duhovnicească de ctitorie, ctitorii deloc întâmplătoare, ele în sine, dincolo de spațiul lor ecclesial, transmițând semnale istorice extrem de importante, din păcate slab cercetate și prezentate în istoriografia românească.

Țara Făgărașului – scurtă prezentare

Cea mai veche atestare documentară a regiunii amintite mai sus, anume a Țării Făgărașului, a Țării Oltului sau a Țării lui Negru-Vodă – cum este cunoscută

localnici, jumătate în pământ, jumătate deasupra. Cum spuneam, la făgărășeni, porecele, numele și toponimele sunt foarte important de studiat!

⁴ Migrația aceasta a populației, cauzată de impunerea greco-catolicismului de către Împărăteasa Maria Teresa, a fost de fapt migrația multor săteni din satele de lângă Olt spre munți, încercând să scape de legile absurde promovate de habsburgi pentru dez-naționalizarea și catolicizarea ardelenilor.

⁵ A se vedea ICTOPIA BICEPIȚEL..., p. 118.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Idem*, pp. 119-120.

încă din cele mai vechi timpuri – coboară până la 11 martie 1291⁸, făcând din această regiune una dintre cele mai vechi comunități românești, ceea ce înseamnă și că locuitorii acestei regiuni au stăpânit acest pământ din timpuri străvechi. Apoi, aluzie în documentele vechi cunoscute referitoare la această fâșie de țară locuită de români avem chiar cu un secol mai devreme. Unul din aceste documente este acela în care se vorbește de faptul că teutonii au ocupat Țara Bârsei de lângă cea a românilor (nu putea fi decât cea a făgărășenilor din punct de vedere geografic) undeva înainte de 1211⁹; apoi, prin faptul că se face mențiunea expresă că aceștia nu vor plăti vamă când vor trece prin Țara Românilor: „*Oqud nullum tributum debeant persolvere, nec populi eorum, cum transierint per terram Blachorum*” [să nu se ceară (perceapă) vreun tribut (taxă), nici chiar propriilor lor oameni (populații), când vor trece prin pământul Valahilor (românilor) trad. n.]¹⁰.

Dacă se privește mai atent că din punct de vedere geografic Țara Făgărașului este situată astăzi chiar în centrul, în „inimă” Țării, se poate constata, astfel, poziția strategică a ei pentru rolul istoric important pe care l-a jucat. Nu trebuie să fie uitat nici faptul că *această micuță și densă Țară de români este și locul de naștere a Țării mari și întinse Românești, a Ungrovlahiei*, aspect care prezintă forța organizatorică, politică, superior-culturală și/sau etnică față de autohtonii care i-au întâmpinat, se pare, fără animozități belice¹¹.

De altfel, o privire mai atentă în trecutul regiunii Făgărașului poate genera o înțelegere mai clară despre legăturile pe care localnicii le-au avut cu sudul și răsăritul Carpaților, spre Țara Românească, în principal, și spre Moldova, chiar dacă legăturile cu această Țară de români nu a fost fructificată din punct de vedere istoric la adevărata valoare. Apoi, ne atrage atenția că la sud de Carpați, în vecinătatea Țării Făgărașului, există și azi denumiri de localități cum ar fi denumirea orașului Târgoviște, care cel mai probabil este un cuvânt compus de la Târgul Viștei, adică a satului făgărășean Viștea, în care există una dintre cele mai

⁸ Prof. Ion Funariu, Ileana Potroviță-Funariu, *Terra Blachorum – o micro-monografie a Țării Făgărașului*, Brașov, 2010, pp. 8-11; a se vedea și Prof. Valer Literat și Pr. Moise Ionașcu, *Orașul și Țara Făgărașului*, Tipografia „Hațegan”, Făgăraș, 1943, pp. 7-8.

⁹ Eudoxiu Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. I, București, 1887, pp. 56-57.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 74-75. Această frază reiese din Diploma regelui ungar Andrei II din 1222.

¹¹ Pentru aceste afirmații poate fi consultată lucrarea lui Nicolae Iorga, *Amintiri din Țara Oltului*, 26 aprilie 1936, publicată la Vălenii de Munte, 1936. Această lucrare s-a „născut” dintr-o conferință ținută la Făgăraș la invitația Asociațiunii ASTRA, Despărțământul Făgăraș. Printre altele, istoricul Nicolae Iorga afirmă că: „noi avem datoria să ne îngrijim de acele locuri unde era trecutul românesc mai adânc”. De asemenea, despre originea făgărășeană a Munteniei se găsesc indicii prețioase în colecția de *Documente* ale lui Eudoxiu Hurmuzaki, Ioan Pușcariu, Dimitrie Onciul etc.

vechi biserici de zid de pe teritoriul făgărășean, construită la sfârșitul secolului al XV-lea, undeva în jurul anului 1487¹². Țărișoara vecină Țării Oltului, spre apus, anume Țara Amlașului, a dat și ea denumiri de sate în sudul țării, ceea ce confirmă faptul că valahii din sudul Transilvaniei au fost nevoiți să plece de pe teritoriul lor din cauza presiunilor străine lor de neam și credință, și că aceștia au luat cu ei și denumirile de sate, denumiri ce reprezentau o identitate, ceea ce astăzi o reprezintă numele de familie. Bunăoară, în diplomele boierești consemnate de Ioan Cavaler de Pușcariu prin anii 1892-1895, în general boierii aveau două nume: un nume de botez, aproape în totalitate numele unor sfinți mai importanți din calendar, dar și încă un nume, „de familie” să spunem, care sugera mai mult locul de unde erau de origine, chiar dacă nu totdeauna era similar cu numele localității, ci erau nume specifice de familie numai din satul respectiv. Și azi, la târgurile importante de pe teritoriul făgărășean, oamenii se recunosc din ce sate provin prin numele de familie. Însă, în multe cazuri, unii localnici au luat cu ei și „o poreclă”, anume cea a denumirii satului din care proveneau, cum ar fi: Grigorie Monea-Venețianul¹³, Vasile Modorcea-Gridanul¹⁴, George Gridan¹⁵ etc.

Tot în legătură cu aceasta, trebuie scos în evidență faptul că nu se cunosc foarte multe date istorice concrete despre ridicările de biserici și mănăstiri pe cuprinsul Țării Făgărașului, chiar dacă unele dintre cele mai vechi locașuri de cult datează din secolele XII-XIII, iar cele mai numeroase, și despre care există date istorice, din secolele XIV-XVIII.

Apoi, faptul că numeroase documente vechi vorbesc de plecarea unui număr destul de mare de români peste munți spre regiunea cuprinsă între Carpați și Dunăre, arată o oarecare paternitate a Țării mici a Făgărașului și Amlașului spre Țara Românească, de aici și grija mare a domnitorilor munteni pentru acest teritoriu omogen și bine ancorat în tradițiile autohtone românești și creștine.

Basarabii

Obârșia sau originea dinastiei basarabilor trebuie căutată în Țara Făgărașului. Aceasta este o ipoteză ce trebuie argumentată mai la vale. Prin acest studiu se va realiza o argumentație în sprijinul acestei afirmații, de altfel ea reprezintă și soluția propusă la titlul de la începutul acestui studiu.

¹² Pr. Prof. Valeriu Literat, *Biserici vechi românești din Țara Oltului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, pp. 126-129.

¹³ Protopop în Scheii Brașovului, autor al Monografiei satului Grid.

¹⁴ Cel care a cumpărat Cetatea Făgărașului la un moment dat.

¹⁵ Cel care a cumpărat Cetatea Făgărașului la un moment dat.

Faptul că nu toți istoricii susțin teza de mai sus este deja un lucru foarte bine cunoscut¹⁶. În zona de răsărit a Făgărașului, grație unui localnic, învățător emerit, „dintre cei vechi”, Constantin Gubernat din Comăna de Jos, județul Brașov, trecut la cele veșnice anul trecut, la o vârstă destul de înaintată, prezent în mai toate problemele comunității de-a lungul longevității sale, s-a insuflat o oarecare ură sau, mai bine zis, dispreț printre localnici la adresa istoricului Neagu Djuvara, mai precis asupra teoriilor sale cum că locuitorii satului Comăna ar fi cumani negricioși la față, sigur urmașii lui Negru-Vodă, la fel de negricios, de unde porecla de negru din numele domnitorului. Chiar dacă nu acestea sunt cuvintele *ad literam* ale istoricului Djuvara, cert este că fruntașii satului le-au reținut foarte bine, inclusiv în recenta publicare a Monografiei satului Comăna, scrisă și editată de medicul satului, fiu de fruntaș al localității¹⁷.

Basarabii, dacă nu sunt strămoși români proveniți din simbioza traco-geto-daco-romană cu sclavi aduși în epocă de către romani pe teritoriul actual al României, și care și aceștia s-au contopit în simbioza clasică, atunci cu siguranță că aici s-au românizat și, foarte important, s-au încreștinat. Este adevărat că nu putem ignora invaziile cumane, pecenege sau tătaro-mongole pe teritoriul făgărașean, dar acestea trebuie înțelese ca elemente sporadice care au adus mult deranj și care au rămas în conștiința localnicilor până în zilele noastre. Așa, de pildă, în amonte de satul Comăna de Sus din Țara Făgărașului, există o trecătoare spre interiorul munților, denumită și azi de localnici „poarta tătarului”, care de fapt era o trecătoare unde tătarii (migratorii puși pe furt, distrugere, viol etc.) erau așteptați și surprinși de ambuscade¹⁸. În plus, în aceeași zonă, în satul făgărașean vecin, Veneția, localnicii au reținut un alt element importat din epoca respectivă, epoca marilor invazii:

¹⁶ A se vedea Gheorghe Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, Editura Eminescu, București, 1980, pp. 87-95. Virulent, autorul ajunge chiar și la afirmația: „*Coborârea din Ardeal este o legendă, întemeierea prin autohtoni este istoria*” (p. 91). Totuși, autorul înțelege să afirme altfel despre întemeierea Moldovei, prin cuvintele: „*Pentru Moldova se poate admite venirea din Maramureș a elementelor de conducere, nicidecum însă scurgerea unei populații întregi prin pasurile munților*” (p. 92). Deci pentru Moldova se poate admite că a existat un descălecat, pentru Țara Românească, nu! În decurs de câteva fraze. Deja e clar că există o simplă patimă în expunerea brătiană. Oricum, istoricii contemporani ignoră teza de mai sus cum că nu a existat un descălecat și că Negru Vodă ar fi un personaj legendă.

¹⁷ Cornel Comșa și Lucian Comșa, *Monografia satelor Comăna de Jos și Comăna de Sus*, Ed. Aldus, Brașov, 2021.

¹⁸ Bineînțeles că această afirmație are iz de legendă, dar cum să se fi emis un document în vremurile acelea despre astfel de fapte de apărare, prin care localnicii, mai ales femeile, se retrăgeau în munți pentru protecție, iar prin ambuscade în zone strategice alese să oprească avântul cotropitorilor?

Nu tot atât de tăcute sunt văile și stâncile din pădurile Veneției. Aceste văi întunecoase cu stânci ascunse sunt uneori surori de cruce cu suferințele venețienilor din timpuri mai vechi.

Gârbova este dealul cel mai înalt al pădurilor Veneției, de o înălțime de 999 m. Vârful dealului este tăiat în două, de unde cred că vine și numele de Gârbova. [...] Bătrânul stejar, care domină aceste înălțimi, brăzdat de văi stâncoase și prăpăstioase, a fost în vremuri străvechi cimitirul înfiorător al tinerelor fete venețiene, urmărite de hoardele barbare, care le batjocoreau și le chinuiau.

Aceste nenorocite de fete fugeau la Mănăstire, în fundul pădurii, unde, după multe rugăciuni și lacrimi fierbinți, urcau la bătrâna ocrotitoare Gârbova, găsindu-și fiorosul sfârșit al durerilor, aruncându-se în fundul prăpăstioaselor stânci¹⁹.

Însă, „*după faptă, după port*”, basarabii nu prea par cumani sau chiar migratori oarecare adevărați, cum susține Neagu Djuvara²⁰, luându-se după denumirea unor sate făgărășene: Comăna/Comana, Cuciulata etc. Dar basarabii nu pot fi considerați nici barbari proveniți din invazii fulgerătoare care se mulțumesc cu răpiri și furturi de moment; nu par nici instabili din punct de vedere al mobilității, ci chiar strategii buni, constructori de cetăți, ctitori de biserici și mănăstiri; nu par nici doar rămășițe ale stepelor asiatice, prin faptul că au locuit și au construit în munți și păduri, uneori chiar alpine, astfel un mediu total diferit de cel cu care au fost obișnuiți și care se presupune că ar fi mediul lor natural. De altfel, nici un popor migrator nu poate fi atestat ca fiind atât de statornic încât să se fi putut impune decisiv în istoria ținutului făgărășean²¹, deși elemente cumane, pecenege, maghiare, tătar-mongole, săsești etc. se pot găsi pe acest teritoriu, însă doar fragmente izolate, nu decisive/conducătoare (sic!). Inclusiv marile așezări și cetăți romane nu s-au putut construi pe teritoriul Țării Făgărașului, ci mai degrabă la limitele lui, „pe granițele” naturale. Deci, încă din vremea romană se poate vorbi de o populație omogenă, compactă, greu de penetrat cu elemente străine ei.

¹⁹ Av. Dr. Octavian-Gheorghe Comaniciu, *Monografia satului Veneția de Jos. Memorii*, Ed. Asociațiunii Astra, Sibiu, 2019, p. 14. Ca o legendă populară, localnicii știu că femeile fugeau în munți din cauza invaziilor, pentru a se ascunde, iar dacă erau urmărite și aici, atunci se urcau până la mănăstire, drumul fiind prin râu și nu pe vreun drum de pământ. Dacă erau descoperite și aici, atunci se urcau pe creste, pe vârful Gârbova, unde se aruncau în gol, dacă și aici erau urmărite de barbari. Așadar, „munții noștri aur poartă” nu se referă numai la veniturile din exploatarea masei lemnoase sau a zăcămintelor naturale, ci și la protecția pe care o ofereau localnicilor.

²⁰ Neagu Djuvara, *O scurtă istorie ilustrată a românilor*, Humanitas, București, 2013, pp. 58-59 și 70-77.

²¹ A se vedea Antal Lukács, *Țara Făgărașului în Evul Mediu. Secolele XIII-XVI*, București, 1999.

Astfel, se poate presupune că basarabii au venit din Asia și că în timp s-au așezat mai statornic în părțile acestea și că, în contact cu puternicul element autohton, au devenit „aluatul care dospește frământătura”, *dar care s-a schimbat și pe sine în același timp*. Iar schimbarea aceasta trebuie să fi fost atât de profundă, încât să-și piardă urma sau să fie destul de greu de identificat? Greu de precizat cu exactitate, din cauza lipsei mai multor documente sau informații istorice.

Însă, cu toate acestea, e mai plauzibil și mai lesne să presupunem că basarabii sunt români adevărați, ieșiți și ei din românizarea și încreștinarea firească purtată în aceste ținuturi de-a lungul timpului, iar faptele lor, care au lăsat urme, mai ales din Evul Mediu românesc, pot să susțină această ipoteză²².

Ca să ne întoarcem la logica lui Neagu Djuvara și pentru a o demonta, cum că numele localităților vorbesc de originea locuitorilor, vom face și alte precizări. În zona satului Comăna există și onomastice similare: Comana, Cumana, Coman, Comanici, Corman, Cormanici. Oare și acestea să vorbească tot de originea cumână sau sunt denumiri foarte vechi care s-au păstrat de-a lungul timpului? Despre vechimea acestor onomastice se poate urmări și în lucrările lui Ioan Cavaler de Pușcariu²³. Cel mai relevant în acest sens este faptul că Pușcariu reușește să demonstreze că primul document scris în care se vorbește despre români este cel în care aceștia sunt pomeniți în contextul revendicărilor lui *Ugrinus* din dieta de la Alba Iulia din 1291²⁴; însă onomastica nu vorbește de originea etnică, ci numele erau folosite frecvent, când de unii, când de alții, și că onomastica nu este neapărat relevantă pentru demonstrațiile istorice, cum sunt, de pildă, documentele în care apar diferite nume puse în anumit context. Apoi, în genealogia protopopului greco-catolic Ionașcu Monea din Veneția de Jos²⁵, care urcă până spre 1185, apare numele de Comana, care primește valea Comăanii, implicit satul Comăna. Prin deducție logică, satul și valea și-au luat numele de la moștenitoarea acestora, care era femeie și care era rudă cu Negru-Vodă, prin descendență. Însă cumanii s-au stabilit cu un secol mai târziu în regiunea Ungariei, anume în secolul al XIII-lea. La mijlocul secolului al XIV-lea, mai exact la 15 iulie 1372, Vladislav Vlaicu, printr-o diplomă emisă de el

²² Ioan-Aurel Pop și Ioan Bolovan, *Istoria Transilvaniei*, Ed. Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2016, pp. 65-68.

²³ Ioan Pușcariu, *Date istorice privitoare la familiile nobile române*, ediția a II-a, Ed. societății culturale Pro Maramureș „Dragoș Vodă”, Cluj-Napoca, 2003. Idem, *Fragmente istorice despre boierii din Țara Făgărașului*, ediția a II-a, Ed. societății culturale Pro Maramureș „Dragoș Vodă”, Cluj-Napoca, 2006. Nicolae Josan, *Ioan Pușcariu (1824-1912). Viața și activitatea*, Alba Iulia, 1997. Idem, *Ugrinus – 1291*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, București, 1901.

²⁴ Ioan Pușcariu, *Ugrinus – 1291*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, București, 1901, pp. 3-9.

²⁵ *Ibidem*, pp. 12-15.

întărește posesiunile de la Veneția, Comăna și Cuciulata, fără să pomenească de vreun străin de neamul românilor²⁶.

Mai mult decât atât, în pădurile dese și întunecate de la Comăna, Negru Vodă a avut chiar și o cetate²⁷, o fortificație. Oare cine să fi construit și să fi stăpânit în această Cetate? Încă nici un istoric nu a îndrăznit să o pună sub sceptrul vreunui voievod sau cneaz român. Indiciile istorice par să conducă spre un domn din neamul românesc, probabil un Basarab. Putem presupune și că neamul cuman a ridicat cetatea de la Comăna. Dar pare absurd ca un popor avid de putere și acaparare să își fi construit o cetate în creierii munților și să se mulțumească doar cu atât, fără să se impună în teritoriul pe care și-l revendică. Iar dacă poporul cuman ar fi fost în număr însemnat, nu se justifică faptul că cetatea nu a fost una de dimensiuni mai mari, cu un rol istoric mai însemnat, ci mai degrabă o fortificație de apărare și conservare. Voi explica mai jos de ce putem presupune că cetatea de la Comăna este o cetate a basarabilor prin indicii și aluzii concrete, însă fără documente istorice, din păcate, dar asta doar pentru că ele lipsesc, nu pentru că indiciile folosite nu prezintă adevărul.

Voievozi români, ctitori în Țara Făgărașului

În prezentarea de față este necesar să iasă la lumină faptul că toți voievozii români care au ctitorit în Țara Făgărașului sunt descendenți ai basarabilor (sic!) și toate acestea ar trebui să dea multe explicații cu privire la originea făgărașeană a basarabilor. În contra tuturor tezelor susținute de istoricii maghiari, teritoriul Făgărașului a fost dorit de basarabi nu doar pentru a proteja statul maghiar de invaziile tătare sau otomane, ci și pentru că aici sunt originile basarabilor. Acesta poate fi considerat un argument romantic, dar parcă nu prea se justifică prin simplă melancolie ridicarea unor edificii de zid în localități profund marcate de sărăcie și slabă educație. Trebuie ca ctitoriile să transmită mai mult decât atât.

Faptul că mai toți domnitorii români de la sud de Carpați și-au legat numele și de acest ținut este iarăși un argument în plus că basarabii au ceva în comun cu ținutul Făgărașului. Dar pentru a susține acestea, să pornim pe linia ctitoriilor de biserici și mănăstiri, începând de la cei mai vechi voievozi ctitori din sudul Carpaților Meridionali.

²⁶ *Documente privind istoria României. B. Țara Românească (147-1500)*, București, 1953, p. 23.

²⁷ Victor Eskenasy, „O nouă fortificație românească din Țara Făgărașului – Cetatea Comanei (sec. XIII-XIV)”, în *Monumente istorice și de artă*, vol. I, 1981, pp. 34-44. A se vedea și Ioan Ciupea, *Făgăraș – mic îndreptar turistic*, Ed. Sport –Turism, București, 1983, pp. 100-101; I. Glodariu, Fl. Costea, I. Ciupea, *Comăna de Jos – așezare de epocă dacică și prefeudală*, Cluj-Napoca, 1980, p. 18.

Mănăstirea de la Veneția

Atestarea documentară a acestei vetre monahale aparține unui document emis de Vladislav Vlaicu la 15 iulie 1372 (cum s-a arătat deja mai sus). În acest prețios act voievodal se spune că mănăstirea se afla în ruină. Deci ea trebuie să fi existat cel puțin cu 150-200 de ani înainte²⁸, așa am putea presupune anul 1170 sau 1222. Descălecatul lui Negru Vodă se presupune că ar fi fost undeva prin 1215-1245, ceea ce coincide exact cu perioada când această mănăstire a fost părăsită total sau poate numai de o mare parte dintre viețuitori. Cu siguranță că părăsirea acestei mănăstiri nu a fost bruscă, ci treptată. Voievodul făgărășean părăsește zona de răsărit a Țării Făgărașului pentru cea din regiunea orașului de azi, unde istoricii au stabilit o altă fortificație a lui Negru Vodă, pe locul din stânga Oltului, în partea vestică a orașului, un loc numit de localnici „La Cetate”²⁹, loc încă rămas necercetat arheologic. Apoi, de la Făgăraș, voievodul s-a retras spre Carpați, în amonte de satul Breaza, unde a ridicat din nou o cetate³⁰. Această cale, ca și multe altele, era frecvent folosită pentru transhumanță, comerț, schimburi economice, culturale și religioase cu zona de la sud de Meridionali. Așadar, munții Făgărașului și trecătorile lor au servit și ca adăpost pentru populația autohtonă din cauza presiunilor străine ce s-au perindat în Transilvania, presiuni declanșate fie prin forță, fie prin acaparări abuzive de pământ agricol.

Însă tot acest parcurs și demers dinspre răsăritul Țării Făgărașului, de la Comăna de Sus și Veneția, prin Făgăraș spre Breaza, și construcția de cetăți în aceste locuri presupune o perioadă întinsă, sub nicio formă doar câțiva ani. Să presupunem numai o perioadă de 100 de ani între cele trei construcții, și dacă scădem din 1215 cei 300 de ani, reiese că dinastia basarabilor e foarte veche, coborâm undeva la anul 900, deci nici măcar în perioada invaziilor secuiești și maghiare (sic!).

Dar, trebuie să fie aduse argumente asupra faptului că Cetatea de la Comăna de Sus aparține lui Negru Vodă, deci dinastiei basarabilor. Nicio informație istorică de până acum nu atestă lucrul acesta, nici măcar cei care au studiat arheologic și istoric locul respectiv. Să nu trecem cu vederea că și la Comăna de Sus a existat o mănăstire, dar amănunte despre această vatră monahală nu avem, nici măcar despre vechimea ei, cu atât mai puțin despre ctitorul ei.

²⁸ Cf. Comaniciu, *Monografia...*, p. 15.

²⁹ Cf. Ioan Ciupea, *Făgăraș...*, p. 25.

³⁰ A se vedea Thomas Nägler, „Cercetările din cetatea de la Breaza (Făgăraș)”, în *Studii și comunicări*, Muzeul Brukenthal, nr. 14, 1960, pp. 93-106.

Biserica din Comăna de Jos

Unul dintre cei mai importanți ctitori de biserici și mănăstiri din Țara Românească este voievodul Matei Basarab (1632-1654). El era nepotul Sfântului Neagoe Basarab (1512-1521), a fost oștean al lui Mihai Viteazu (1593-1601) ca și tatăl său, Danciul, căzut în bătălia de la Șelimbăr (octombrie, 1599). Foarte puțini știu că Matei Basarab a ctitorit o biserică de mir în satul Comăna de Jos din Țara olteană a Făgărașului, cu hramul Cuvioasa Parascheva³¹. De ce o ctitorie a dinastiei basarabilor în extremitatea estică a Țării Făgărașului, cea mai departe de munții Meridionali, cea mai îndepărtată de Țara Românească? După câțiva ani de la ctitorirea bisericii, Șerban Vodă Cantacuzino trimite numeroase daruri scumpe acestei biserici de mir. Ctitoria și darurile s-au făcut nu tocmai pentru a menține legătura spirituală vie cu localnicii din Comăna?

De aceea, suntem îndreptățiți să afirmăm că basarabii au creat un refugiu serios la Comăna, în munți, sigur undeva înainte de Descălecatul din 1215, aceeași după ce românii au fost deposedați de pământurile de la Cârța prin venirea sașilor. Probabil că românii aveau deja un cnezat, un voivodat sau poate chiar un centru românesc în zona respectivă a Cârței, care a dat o oarecare unitate în timp regiunii, de unde s-au retras spre Țara Bârsei, dar netrecând cu totul munții Perșaniului. Apoi, acolo și-au stabilit o fortificație pentru a se apăra de invaziile

³¹ Nicolae Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al localităților și monumentelor medievale din Transilvania*, ediție îngrijită și adăugită de ÎPS Dr. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, și Pr. Prof. Dr. Vasile Oltean, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 351. A se vedea și Ștefan Meteș, *Viața bisericească a românilor din Țara Oltului*, Sibiu, 1930, p. 43; Ștefan Meteș, *Istoria bisericii românești din Transilvania*, vol. I, Sibiu, 1935, pp. 335-336.

Cu toate acestea, în lucrarea făgărășeanului Valeriu Literat, *Biserici vechi românești din Țara Oltului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, pp. 32-35 și 130-136, autorul face și niște confuzii. Profesorul Literat este singurul contestatar serios al ctitoriei lui Matei Basarab de la Comăna de Jos (p. 134, nota 12), iar argumentul său că pe o *Evangelie* din 1782 găsită de domnia sa în biserică aceasta și donată satului apare sigiliul lui Șerban Voievod Cantacuzino și că în acel an nu mai era domn Matei Basarab nu pot fi luate în serios. Același autor observă forma bisericii, atipică bisericilor din jur, făgărășene, tot el afirmă vechimea mare a locașului de cult și nu ia în seamă și alte fapte istorice: cearta cu voievodul Vasile Lupu, cel care ctorește pe partea opusă a Oltului, vis-a-vis, la Ticușu Nou, iar hramurile celor două Biserici poartă stindardul Sfintei Cuvioase Parascheva. În plus, chiar Literat spune, câteva paragrafe mai sus, că el citește: pe o „grindă de stejar care ține catapeteasma se vede o însemnare de meșter, din care s-ar putea citi cu aproximație” anul 7151 sau 7154, adică 1643-1646, dar „citirea corectă ar fi de 7151, făcându-ne să admitem că anul 1643 este un termen *ante quem de zidire a locașului*” (*op. cit.*, p. 132). Cu siguranță, cele două ctitorii vorbesc de împăcarea temporară a celor doi voievozi români, mijlocită de harnicul și vestitul mitropolit Varlaam al Moldovei – în acest sens, a se vedea studiul meu: *Țara Făgărașului și Moldova în secolele XVI, XVII și XVIII: schimburi de populații, influențe religioase și strategii politico-militare*, publicat la Simpozionul Teologic Internațional al Facultății de Teologie din Iași, mai 2021, 10 p.).

cumane ce au venit ulterior, însă mai ales de cele săsești aflate în plină ascensiune, știut fiind că în vecinătatea estică a Comănei s-au așezat și sașii, și ungurii, la Ticușu (aproximativ 1373)³² și la Cobor³³. Apoi, într-o oarecare perioadă de stabilitate, românii basarabi au venit spre Făgăraș, unde din nou ridică o cetate de apărare, iar de acolo spre Breaza, din nou în munți. Inclusiv denumirea de „făgărășeni” spune mult despre Țara cu fagi mulți, sau faptul că fagii din munți au reprezentat și locuri de refugiu și ascunzătoare.

Așadar, Matei Basarab a ctitorit la Comăna de Jos o biserică și spre pomenirea și ținerea în vie amintire a locurilor de pe unde s-au perindat basarabii, dar pentru a-și încuraja românii care au rămas pe locul acela să reziste în fața presiunilor străine, să nu îmbrățișeze catolicismul, să nu se înstrăineze de neamul românesc. Asta după ce Mircea cel Bătrân Basarab a ctitorit aproape de Cârța, la Scorei, cum se poate urmări mai jos. În favoarea celor spuse aici, pot fi aduse și alte argumente destul de solide, chiar dacă ele nu provin din documente scrise, dar se bazează pe o oarecare intuiție istorică, așa cum o expune și mitropolitul Șaguna în istoria sa.

Satul Ticușu Nou, aflat în vecinătatea directă a satului Comăna, râul Olt făcând despărțirea de hotar, a fost populat de către sași cu moldoveni pribegi veniți din Moldova după ce Petru Rareș (1527-1538; 1541-1546) a pierdut domnia. În asemenea situație dificilă și instabilă, „o mulțime de boieri și moldoveni fugiră în Transilvania. Dintre acei pribegi fură dar românii cei primiți de sașii din Tekeș (azi Ticuș, *subl. n.*) pe hotarul lor cel pustiu”³⁴. Iar dintre moldovenii veniți, erau chiar boieri, elemente reprezentative ale clasei conducătoare, căci se poate observa și din cele două nume de boieri care au ajuns în acel an în zona satului Ticușul, cum ar fi boierul Alexandru III Cornea și boierul Buzea: „Cornea luă în posesiune unghiul de către Veneția inferioară... numirea aceluia teritor se numește până azi «unghiul Cornii». Buzea își făcu coliba mai sus... lângă lacul numit «lacul Buzii» ocupând moinile din împrejurime”³⁵. Este posibil ca aceste venituri de boieri din Moldova să fie puse și pe seama conflictului dintre Ștefan Mailat, originar din Comăna de Jos (!) (ajuns chiar Principe în Transilvania prin catolicizarea familiei sale), și domnitorul moldovean Petru Rareș, care se răzbuina pe răutatea

³² Nicolae Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al localităților și monumentelor medievale din Transilvania*, ediție îngrijită și adăugită de ÎPS Dr. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, și Pr. Prof. Dr. Vasile Oltean, Editura Andreiana, Sibiu, 2013, vol. II, p. 366.

³³ Nicolae Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al localităților și monumentelor medievale din Transilvania*, ediție îngrijită și adăugită de ÎPS Dr. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, și Pr. Prof. Dr. Vasile Oltean, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, vol. I, p. 347.

³⁴ Ioan Cârlan-Ticușanul, *Monumentul meu. Monografia satului Ticușu Nou*, ediția a II-a, Brașov, 2013, p. 14.

³⁵ *Ibidem*.

lui Mailat de a lua cetatea Unguraşului de sub voievodatul Moldovei, iar între cei doi voievozi au avut loc chiar şi ciocniri de oşti. Posibil să vorbim de înţelegeri şi interese moldavo-săseşti împotriva intereselor maghiare din zona Comănei, sau poate chiar dorinţa saşilor de a-şi asigura avutul prin crearea unui sistem de pază în vecinătatea râului Olt, cel mai cunoscut drum pe unde ajungeau invaziile tătare dinspre Moldova. Aşa se explică remarca: „*le-au dat o parte din hotarul lor, pe care să-l apere de încălecări străine*”³⁶ – făcută cu 100 de ani mai târziu. Căci veniri de moldoveni în regiunea de est a Făgăraşului, chiar la Ticuşu Nou, se înregistrează şi în timpul domniei lui Vasile Lupu (1634-1653), după cum scrie cronicarul: „*saşii din Täckes nemai putând lucra hotarul lor cel mare, la anul 1627 s-au tocmnit cu nişte români pribegi fugiţi din Moldova, pe care i-au primit între ei, până ce vor veni timpuri mai bune şi le-au dat o parte din hotarul lor, pe care să-l apere de încălecări străine, să rupă ţărâna şi să-l folosească ei în contul lor propriu, până ce vor avea saşii lipsă de el, dar să le ajute la purtarea dărilor şi să dea dijmă preotului săsesc din toate produsele câmpului; iar când saşii vor avea lipsă de el, să-l lase liber*”³⁷.

Deci venirea moldovenilor în zona satului Comăna de Jos, chiar dacă au venit în satul Ticuşu Nou, aflat peste Olt, deci în vecinătatea vetrei satului Comăna, l-au determinat pe basarabul Matei să-şi pună amprenta asupra unui loc de origine a neamului său. Deci venirea moldovenilor în zona Comănei a atras interesul lui Matei Basarab de a face ceva concret pentru strămoşii săi, pentru a păstra vie amintirea basarabilor, poate şi un interes de orgoliu, ca nu cumva zona să treacă sub moldoveni, ştiut fiind că Vasile Lupu îşi dorea tronul Ţării Româneşti pentru el însuşi. Cu toate acestea, zona de răsărit a Făgăraşului a primit o ctitorie voievodală importantă din partea basarabilor, iar acest lucru nu este de puţină importanţă. Asta arată şi originea basarabilor, dar şi interesul lor pentru locul lor de origine.

Ar mai fi interesant să observăm că în zona aceasta de est a Ţării Făgăraşului există aşa zisele porecle. Oamenii nu se identifică numai cu numele de la botez sau numai cu numele de familie – care şi el e un deviat din poreclă –, ci au şi nişte porecle originale după care se identifică. De exemplu, dacă spui în Veneţia de Jos că-l cauţi pe Nicolae Stoica, nimeni nu îţi poate spune despre cine vorbeşti, căci numai astăzi există 25 de bărbaţi în sat cu acest nume. Dar, dacă spui Nicolae Stoica a lui Basarab, toată lumea ştie care este omul, căci alţii se numesc a lui Tempeş, al lui Tei, al lui Cornoii, al lui Lucu etc. Porecla de Basarab să nu fie oare o rămăşiţă a basarabilor? Aceasta este o temă ce presupune o cercetare viitoare mai

³⁶ *Ibidem*, p. 16.

³⁷ G.D. Teutsch, *Istoria saşilor transilvăneni* – „*Merke zu einer Geschichte der Sachsen in Siebenbürgen*”, Sibiu, 1839, pp. 534-535.

amănușită și în celelalte sate. Cert este aici că în zonă există această poreclă: de „al lui Basarab”!

Mănăstirea Scorei

Astăzi, această mănăstire nu mai există, dar locul edificării ei a mai fost cercetat de arheologi în timpurile mai noi³⁸. Ea a fost distrusă de către generalul austriac Nicolas Adolf von Bukow în iunie 1761, totuși ea a fost o ctitorie³⁹ a domnitorului Mircea cel Bătrân (1386-1418), așa cum reiese dintr-o diplomă nobiliară din 27 decembrie 1392⁴⁰. Acest act este foarte important, căci basarabul Ioan Mircea cel Bătrân dăruiește mănăstirii egumenului Stanciul și fratelui său Călin tot satul și horatul satului Scorei. Ba mai mult, îi numește pe cei doi frați ***fidelibus nostris*** (fideii ai noștri, *subl. n.*). Pe aceste considerente, vine foarte bine remarca lui Ioan Pușcariu din subsolul diplomei, un fel de *nota bene*, că hotarul satului Scorei, donat călugărilor la 1392, era în graniță cu satul Cârța. Faptul acesta este deosebit de important, mai ales că pământul de la Cârța a fost luat de sub jurisdicția românilor prin diploma Regelui Andrei al II-lea, prin expresia *terram exemptam de Blaccis*⁴¹. Deci putem remarca foarte bine că intenția Basarabului era de a păstra teritoriile românești prin instituția bisericii, deci dania de ctitor a voievodului arată și grija față de români în fața înstrăinărilor. Ctitoria și dania lui Mircea cel Bătrân este foarte importantă, cunoscut fiind faptul că acest Basarab a fost unul dintre cei mai darnici voievozi spre românii din acest ținut, considerat chiar „adevăratul întemeietor al boierilor din Țara Oltului ardelenescă”⁴². Se cunosc patru diplome de înzestrare a unor boieri din Țara Făgărașului cu moșii mari, chiar sate întregi: Mândra, Scorei, Braniștea cu Vadul Șercăii și Viștea de Sus. Probabil au existat și alte diplome boerone care nu s-au păstrat, căci colecția lui Pușcariu, Hurmuzaki sau Densușianu a fost publicată doar la finalul secolului al XIX-lea, pe când numai diplomele pe care le cunoaștem au fost emise la sfârșit de secol XIV, început de secol XV. Cam 500 de ani este prea mult să se fi păstrat chiar toate donațiile dinspre basarabii de la sud de Carpați spre cei din Nord, dar în cazul satului Scorei, diploma arată și că mănăstirea de acolo era o ctitorie basarabă, ceea ce este esențial pentru continuitatea românească pe aceste meleaguri străvechi, dar și în iconomia studiului de față.

³⁸ A se vedea lucrările arheologului Alexandru Marin, în Gavril Popa, *Scoreiul, veche vatră românească din Țara Făgărașului*, Sibiu, 1998 (lucrare scrisă în 1987!).

³⁹ Ștefan Meteș, *Mănăstirile românești din Transilvania*, Ed. Arhidiecezana, Sibiu, 1936, pp. 96-97.

⁴⁰ Ioan Pușcariu, *Fragmente...*, pp. 39-41.

⁴¹ Eudoxiu Hurmuzaki, *Documente...*, p. 79.

⁴² Augustin Bunea, *Stăpânii Țării Oltului*, Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca, 2010, p. 49.

Ctitoria lui Mihai Viteazu de la Făgăraș

După unirea tuturor provinciilor românești, domnitorul Mihai Viteazu a ctitorit o biserică de piatră în Făgăraș, la 1600. Astăzi nu i se mai cunoaște nici locul, dar se știe despre ea că a fost zidită în partea de răsărit a șanțului de apărare a Cetății⁴³. Chiar dacă în 1617 nu mai exista respectiva biserică, aceasta pentru că deja crescuse influența calvină în Făgăraș și, odată cu aceasta, presiunea calvinizantă, așa cum reiese din înființarea unei școli calvine cu predare în limba română, la 1657⁴⁴. Faptul că Mihai Viteazul dăruiește domeniul Făgărașului soției sale „*sub cuvânt că înaintașii săi avuseră timp îndelungat această moșie*”⁴⁵, el fiind al 16-lea domn român care stăpânea regiunea, ne arată faptul că, în linia domnilor munteni, interesul pentru rădăcinile făgărașene era destul de mare, de o importanță deosebită. Așa ne explicăm de ce nu cedează Făgărașul împăratului Rudolf pentru arhiducesa Maria Cristierna, ci de aici pleacă spre cucerirea Moldovei. Este clar că Făgărașul a reprezentat o importanță strategică deosebită pentru domnul muntean, cetatea fiind în centrul celor trei cuceriri ale sale. În acest loc are strategia de a vedea „*limpede și rolul pe care îl putea juca Făgărașul în planurile sale militare și politice. Forța umană și materială a domeniului, puternica cetate și însăși situarea sa geografică, aproape de Țara Românească și de secuii care i-au fost credincioși*” jucau un rol însemnat în decizia domnului de a-și stabili reședința (Letopisețul Cantacuzinesc). Dar trebuie să subliniem încă o dată faptul că *Cetatea Făgărașului, lângă care se afla și prima biserică voievodală din localitate, este locul de pregătire a campaniei în urma căreia a fost realizată pentru prima dată unirea politică a celor trei țări române*. Biserica nu a lipsit din marile înfăptuiri naționale, de aceea trebuie să marcăm orice ctitorie din această regiune, pentru a înțelege că locurile de ctitorie nu erau alese la întâmplare, ci aveau și un imbold sufletesc în eforturile de afirmare națională.

Ctitoriile brâncovenеști din Țara Făgărașului

Dintre toți ctitorii munteni, domnitorul Constantin Brâncoveanu (1688-1714) a zidit cel mai frumos și cel mai trainic, el a intrat adânc în conștiința națională și datorită eforturilor sale, care au dat curaj românilor asupriți. L-a ajutat și lunga sa domnie, pașnică, de 26 de ani, dar este tot meritul său de bun negociator, strateg, chivernisitor, creștin devotat până la sânge și darnic cu cei ce-i cereau mila. Acesta ar putea fi cel mai vast subcapitol al studiului numai dacă am aminti faptele voievodului pentru care a făcut diferite ctitorii. Dar influența

⁴³ Ioan Ciupea, *Făgăraș...*, pp. 33-34.

⁴⁴ Pr. Prof. Valeriu Literat și Pr. Moise Ionașcu, *Orașul și Cetatea Făgărașului...*, pp. 14-15.

⁴⁵ Augustin Bunea, *Stăpânii...*, p. 70.

brâncovenească a început cu Preda Brâncoveanu Vornicul, tatăl domnitorului, cel care a cumpărat tot domeniul Sâmbetei de Sus, pentru ca domnitorul să cumpere domeniul de la Sâmbăta de Jos, parte din Rucărul de pe Olt, ambele sate Berivoi și Poiana Mărului, „*ceea ce lasă să se întrevadă planul de a câștiga succesiv tot ținutul Făgărașului*”⁴⁶. Dacă punem la socoteală și faptul că rudele sale au mai cumpărat domenii în Țara Făgărașului, ajungem la aceeași concluzie. Astfel, stolnicul Constantin Cantacuzino avea Copăcelul, jumătate din satul Recea și Porumbacul de Sus. Boierul Drăghici Cantacuzino, la 1662, a cumpărat satul Cuciulata.

Pentru că cercetarea istorică și mulțimea de documente abundă în informații despre ctitoriile brâncovenești, ne vom rezuma doar la impactul istoric și motivele construcției lor, acestea fiind destul de însemnate și complexe și situate în locuri unde proprietățile voievodale erau însemnate și valoroase pentru toate administrațiile, indiferent de etnia și religia conducătoare, dar care au beneficiat și de oarecare protecție prin prisma aceasta. Pe scurt, ctitoriile Sfântului Constantin în Țara Făgărașului constau în următoarele:

1. **Mănăstirea din Braniștea satului Sâmbăta de Sus** – capodoperă arhitecturală, nucleul de ortodoxie al făgărășenilor din tot secolul al XVIII-lea, școală de preoți și învățători școlari (*dascăli de psaltichie* sau *grămăticii* – cum erau numiți în epocă), focar de spiritualitate, cultură și de păstrare etnică în regiune.

2. **Crucea de hotar din Arpașul de Jos** – aflată și azi lângă drumul cel mare ce leagă Făgărașul de Sibiu, crucea Brâncoveanului de la Arpaș încă așteaptă cercetarea și interpretarea istoricului. Ce l-a legat pe Brâncoveanu de o localitate unde s-au așezat puținii pecenegi care au trecut prin zonă? Rămâne încă o pistă de cercetare, nu poate fi o pură întâmplare. Cel care și-a construit casa chiar lângă troița respectivă, și poate că sunt câteva generații care au locuit lângă ea, nu au avut pasiunea distrugerii, deși este prea puțin vizibilă trecătorilor, dar cu siguranță că pentru localnici are o însemnătate majoră.

3. **Biserica Sfântul Nicolae din Făgăraș** – ca să poată ridica această biserică, voievodul Constantin a trebuit să plătească Bisericii Calvinice din Făgăraș suma de 400 de florini, echivalentul a 200 de taleri leoni⁴⁷. Din pisanie reiese limpede că biserica este „un manifest ortodox” într-o localitate veche românească supusă presiunii calvine. Pisanția era scrisă ca atunci când ctitoria era realizată în Țara Românească, nu în Țara Făgărașului controlată de maghiari. Dar ceea ce se trece adesea cu vederea este faptul că această biserică a avut pe lângă ea și o școală confesională în limba română cu susținerea familiei Brâncoveanu, Preda Vornicul

⁴⁶ Pr. Prof. Valeriu Literat, *Biserici Vechi...*, p. 139.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 155.

putând fi considerat primul ctitor al ei. Această școală, cu toate lipsurile ei, concura cu școala Sussanei Loranffi, care, sub pretextul că aplică normele moderne ale lui Amos Comenius din Cehia, în vogă în Europa la vremea aceea, oferea școală în limba română, dar profund calvinizantă. Deci nu doar clădirea bisericii ne interesează, ci mai ales susținerea pe mai departe a elementului românesc din Făgăraș, principalul loc de târg pentru întreaga zonă a Țării, unde schimburile de mărfuri erau secondate de schimburi culturale, de aceea se impunea și conservarea românismului și a ortodoxiei în vechiul târg.

4. Biserica brâncovenească din Sâmbăta de Sus – Apuseană – ea a fost de fapt o ctitorie a lui Preda Vornicul, tatăl Sfântului Constantin. Acest ctitor a zidit aici o biserică și pentru nevoile duhovnicești ale localnicilor și a le ușura greutatea zidirii unei biserici de piatră, dar și pentru a-și consolida influența în noul domeniu cumpărat. Cu siguranță că venirea sa în sudul Carpaților presupunea riscul cheltuirii banilor și pierderea averii din cauzele cunoscute din epoca respectivă, anume agresiunea maghiară și impunerea dictonului regal *cuius regius, eius religio*. Dar Brâncovenii își doreau ca această fășie de țară, cu oameni nobili, moșieri, Țară foarte veche românească, menționată în documentele muntene, stăpânită, organizată și folosită în trecutul a peste 16 domni de la sud de Carpați de peste 400 de ani, să revină și în proprietatea lor, poate tot ca un loc de refugiu, căci amenințarea și presiunea turcă devenea tot mai agresivă la Dunăre, iar pierderea tronului putea fi iminentă. Sau poate pur și simplu sentimentul de conservare și sprijin pe care muntenii s-au simțit obligați să-l ofere românilor făgărășeni, vechea Țară de origine a marilor conducători din Muntenia.

5. Biserica din Poiana Mărului – ridicată undeva în 1707 pe locul unei biserici de lemn. Satul acesta, cu tot domeniul ce ținea de el, a fost cumpărat de domnitor, care, strateg bun fiind, a încercat să cumpere mai ales domeniile satelor de lângă munți, spre țara unde era domn. Dar ctitoriile lui s-au făcut ca să capete încrederea localnicilor și să le ofere și lor sprijin, să-i ridice din situația în care se aflau, toate acestea pentru consolidarea poziției sale în sudul Transilvaniei, între românii de același neam și sânge.

6. Biserica din Berivoi Mari, ctitoria Doamnei Maria Brâncoveanu – nu avem acces la prea multe amănunte despre această ctitorie, dar o prezentăm aici ca atare, urmând ca pe viitor să întregim studiul de față cu amănuntele necesare, completând cu noi detalii despre celelalte ctitorii deja prezentate mai sus.

7. Biserica din Ticușu Nou, ctitoria lui Vasile Lupu – despre această ctitorie s-a vorbit deja mai sus, în legătură cu ctitoria lui Vladislav Vlaicu de la Veneția, mănăstirea și cetatea de la Comăna de Sus, ctitoria lui Matei Basarab de la Comăna de Jos și plecarea lui Negru-Vodă spre Făgăraș. Aici adăugăm doar că ctitoria lui Vasile Lupu a avut un rol fundamental în păstrarea ortodoxiei în

viața românilor făgărășeni de la est de Țara Făgărașului și că aducerea hramului Cuvioasei Parascheva a jucat un rol fundamental în această parte de Țară, căci jumătate din cele aproximativ 30 de locașuri de cult din zonă poartă amintirea acestei sfinte protectoare. Un și mai mare efect a avut acest demers al lui Vasile Lupu prin faptul că localnicii nu și-au pierdut contactul cu valorile deja asumate în trecut, ci posibil să nu fi fost nici familiarizați cu noua doctrină în care se declarau și la care aveau fie pentru valori materiale, fie pentru anumite libertăți și avantaje. Cu siguranță că schimbarea confesională propusă și dictată de puterea politică din Transilvania nu a fost resimțită la adevărata valoare la nivel local și individual, ci a fost doar o schimbare pentru „popi și episcopi”, în general, fără ca oamenii simpli să înțeleagă cu adevărat miza schimbărilor reale. Pentru ei, valorile asumate deja de generațiile anterioare nu s-au schimbat deloc. Iar venirea moldovenilor în răsăritul Țării Făgărașului a fost una de bun augur ortodoxiei autentice.

Ba mai mult, se pare că domnul moldovean își pregătea oarecum retragerea din fruntea Moldovei și așezarea sa în răsăritul Făgărașului. Aici putem emite câteva argumente serioase în susținerea acestei idei prin studiul prezentat mai sus⁴⁸:

a. Părintele Prof. Acad. Dr. Mircea Păcurariu admite caracterul voievodal al bisericii Cuvioasa Parascheva de la Ticușu Nou. În teza sa de doctorat, părintele academician afirmă că: „în 1627 au venit aici alte familii (de moldoveni, *subl. n.*), în frunte cu preoții lor Emanoil Lupu și fiul său Filip, întemeind satul Ticușu Nou, alături de cel vechi. Mitropolitul Varlaam al Moldovei, care era înrudit cu cei doi preoți, a stăruit pe lângă Vasile Lupu să ajute pe acești pribegi ca să-și ridice o biserică. Și astfel, cu cheltuiala domnului Moldovei, s-a zidit, în 1634, biserica din Ticușu Nou, cu stilul obișnuit în Moldova, împodobită cu frumoase picturi”⁴⁹.

b. Coincidență sau nu, numele de familie al preotului Emanoil Lupu ne atrage atenția asupra numelui voievodului moldovean. În monografia satului Ticușul Nou, scrisă în 1931 de Ioan Cârlan Ticușanul, în vârstă de aproape 80 de ani la momentul respectiv, redă numele preotului ca fiind Emanoil Lup⁵⁰, și nu „Lupu”, dar vorbește de o dinastie a „Lupeștilor”, ceea ce înseamnă că finalul „u” este fie o omisiune în lucrarea sa, fie o cutumă lingvistică de la vremea aceea. La

⁴⁸ În mare parte, aceste idei sunt reluate din studiul meu publicat la Iași în luna mai, 2021, cu titlul: *Țara Făgărașului și Moldova în secolele XVI, XVII și XVIII: schimburi de populații, influențe religioase și strategii politico-militare*, publicat la Simpozionul Teologic Internațional al Facultății de Teologie din Iași, mai 2021, 10 pp.

⁴⁹ Pr. Prof. Acad. Dr. Mircea Păcurariu, „Legăturile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania cu țara Românească și Moldova în secolele XVI-XVIII”, teză de doctorat, în *Mitropolia Ardealului*, anul XIII, nr. 1-3, Sibiu, 1968, p. 147.

⁵⁰ Ioan Cârlan Ticușanul, *Monumentul meu...*, p. 29.

o analiză mai detaliată a numelor de familie românești, în general, dar în special a celor făgărășene, terminația „u” de la final atrage atenția în mod special asupra românismului familiei. De exemplu: avem nume ca Socaci, dar și Socaciu – deși „szakács”, citit „socaci”, din limba maghiară, înseamnă „bucătar” – ceea ce arată caracterul profund românesc al unei familii cu nume maghiarizat; un alt exemplu este familia Comanici, dar și Comaniciu, Popeneci, dar și Popeneciu etc.

c. Un argument important este și poziția strategică a noii așezări a refugiaților Moldoveni: pe o colină, deasupra Oltului, cu o vizibilitate înspre tot răsăritul Țării Făgărașului, având în spate două comunități cu fortificații, una săsească (Ticușu Vechi) și alta maghiară și săsească (Cobor), ca și o pădure extrem de generoasă, vizibilă și astăzi.

d. Amintirea unor fortificații rudimentare aparținătoare unor familii de boieri moldoveni înstăriți, Alexandru III Cornea și boierul Buzea, reprezintă un alt argument în plus spre căutarea unei poziții defensive a domnitorului moldovean, Vasile Lupu. Chiar se afirmă că „*se povestește că Gruitul cel Mic ar fi fost în vremurile bătrâne cetățuia unui crai mare*”⁵¹.

e. Se știe că și domnitorul Ștefan cel Mare și-a pregătit din vreme un refugiu în Transilvania, a ctitorit la Vad, lângă Cluj-Napoca, sau chiar și Petru-Rareș sau Ștefăniță Vodă au ridicat biserici tot în regiunea ardeleană; domnul Petru Rareș a pornit război cu Ștefan Mailat pentru cetatea Ungurașului din Transilvania, dar este posibil și pentru a consolida comunitatea moldovenească de la Ticușu Nou, căci aceasta din urmă se află direct învecinată cu satul Comăna de Jos, locul de origine al voievodului Ștefan Mailat, care a ajuns să dețină și satul Crihalma prin schimburi financiare și latifundiare, satul Crihalma fiind învecinat și el direct cu Ticușul Nou.

Concluzie

Această prezentare și-a atins scopul de a oferi o prezentare a ctitoriilor voievodale din Țara Făgărașului și motivele strategice ale realizării lor, dincolo de caracterul firesc spiritual/duhovnicesc pe care fiecare construcție de biserică o are pentru cel care o realizează. Această metodă a fost folosită și de marele ierarh transilvănean, Sfântul Andrei Șaguna, în lucrarea sa de Istorie Bisericească Universală și Românească. Așadar, pentru istoria ținutului, toate aceste ctitorii au o însemnătate deosebită pentru evenimentele ce au urmat epocilor acestor ridicări de edificii religioase. Rămâne ca istoriografia Transilvaniei să mai producă și alte cercetări în domeniu, foarte multe din acestea pot fi deja lecturate într-o sinteză uimitoare a unor cercetători ardeleni de excepție, anume în lucrarea de anvergu-

⁵¹ *Ibidem*, p. 14.

ră, publicată în 2016, *Istoria Transilvaniei*, editată sub coordonarea președintelui Academiei Române, profesorul Ioan-Aurel Pop⁵².

Prin studiul acesta s-a încercat și oferirea unei alternative serioase pentru dovedirea făgărășeană a dinastiei basarabilor. Fără acest element, puterea creatoare a multor conducători pe care i-a avut Țara Românească nu poate fi înțeleasă și asumată pentru viitorul neamului. Încă de la descălecatul lui Negru-Vodă la Câmpulung, din 1215, primul gest al voievodului făgărășean a fost ctitorirea unei mănăstiri, cea a Câmpulungului. Apoi, toți basarabii au ctitorit biserici și mănăstiri, adevărate capodopere unele dintre ele, și toate au un rol istoric și duhovnicesc foarte bine conturat în epoca lor, unele din rolurile ridicării lor duc mai departe eforturile și intențiile ctitorilor. Am putea sublinia o dată în plus că *o ctitorie voievodală este o istorie întreagă*, asta dacă și urmărești efectele realizării ei. Apoi, odată cu trecerea peste munți a românilor făgărășeni ia ființă unirea tuturor elementelor românești de la sud de Carpați. Mai știm și că o mare populație românească din ținut, inclusiv unguri și sași, l-au însoțit pe Negru-Vodă spre sudul Carpaților Meridionali, și presupunem că au luat cu ei și preoți și călugări făgărășeni, cum este și firesc. Vocația de ctitori a marilor voievozi români a fost și o însușire a marilor basilei bizantini, așa ne putem da seama de elementul curat ortodox răsăritean care a animat Țările române de-a lungul întregului mileniu al doilea.

Ce mai rămâne acum de făcut? Ce facem cu aceste ctitorii? Doar le scriem istoria și le conservăm pentru generațiile viitoare? Oare putem să insuflăm același avânt creator și aceeași statornicie în generațiile care vin? La întrebările acestea retorice vom răspunde cu atitudine pozitivă și mulțumitoare, căci este imposibil să deții o asemenea zestre impresionantă adunată și încă nedescoperită la adevărata valoare și să nu fii atent cum te inspiră ele pentru viața care trebuie dusă mai departe, cu lipsurile, neajunsurile, incertitudinile, schimbările frecvente și haotice, societăți tot mai consumiste și mai apăsătoare politic și ideologic.

⁵² Ioan-Aurel Pop, Thomas Năgler (coordonatori), *Istoria Transilvaniei*, 3 volume, Academia Română Centrul de Studii Transilvane – Cluj-Napoca și Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2016, vol. I (381 pp. + anexe), vol. II (448 pp.) și vol. III (723 pp.).

Legile maghiarizării și românii din Transilvania în perioada 1867-1944*

Pr. Drd. Cristian Vlad IRIMIA

Abstract:

In this chapter we identified those laws adopted by the Hungarian Government which were intended to build, to support and propagate the formation of a Hungarian identity in Transilvania. The purpose of elaborating the subject that the title implies was to account the effects of the denationalization campaign propagated within the Romanian nation regarding the main aspects of social life: fundamental rights, resources, defense, education and culture.

Keywords:

Identity, state policy, denationalization, magyarization

În acest studiu voi prezenta, pe baza documentării bibliografice, coordonatele principale ale politicii maghiare și voi analiza implicațiile acesteia asupra comunității românești din Transilvania. Totodată, voi încerca să stabilesc în ce măsură se argumentează ipoteza conform căreia instaurarea regimului austro-ungar din 1867 și a celui horthyst din 1940 a reprezentat pentru românii din Transilvania începutul unui amplu proces de deznaționalizare.

Obiectivul demersului meu este acela de a recupera evenimentele istorice în vederea reprezentării consecințelor de natură demografică, economică și socială a populației românești din Transilvania. De asemenea, mi-am propus să cercetez, prin regresie istorică, în ce măsură s-au respectat drepturile și libertățile fundamentale ale românilor transilvăneni.

După o înțelegere a fenomenului din punct de vedere istoric și a contabilizării efectelor politicii maghiare în spațiul transilvan, voi elabora și formula câteva raționamente aplicabile domeniului identității naționale.

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel, care și-a dat acordul pentru publicare.

Procesul deznaționalizării este definit¹ ca o sumă de măsuri legislative, economice și administrative menite să înlocuiască anumite valori naționale, cu altele impuse de politica statală a unei noi comunități etnice².

Date despre măsurile adoptate de regimurile străine în vederea deznaționalizării românilor din Transilvania, Bucovina de Nord și Basarabia³ se regăsesc în lucrările și articolele scrise de următorii autori: Marius Bâtcă, Valentin Burlacu⁴, Gheorghe Ghimpu⁵, Ion Constantin⁶, Apostol Stan⁷, Gheorghe Negru⁸, Nicolae Roșca⁹, Anatol Petrencu¹⁰, Cosmin Pătrașcu Zamfirache¹¹, Ioan Străjan¹²,

¹ DEZNAȚIONALIZĂ, deznaționalizez, vb. I. Refl. (Despre grupuri etnice) A-și pierde particularitățile naționale în cursul unui proces istoric de conviețuire îndelungată cu altă populație sau în urma unei politici naționaliste duse de guverne reacționare. ♦ Tranz. A face ca o grupare etnică să-și piardă particularitățile naționale, printr-o politică naționalistă de oprimare. Google. Dex, disponibil la <https://dexonline.ro/definitie/deznationalizare>, accesat ultima dată la 22.02.2021.

² Deznaționalizarea este un proces istoric, care atentează la limba, cultura și religia unei comunități, fie pe cale „pașnică”, fie materializată prin dezinteresul sau lipsa totală a sprijinului moral și material acordat de către oficialități școlii, bisericii și al altor instituții ale comunității respective, fie pe cale mai puțin „pașnică”, prin măsuri legislative (vezi legile Trefort, Appony etc.) sau pe cale violentă de „purificare”, din care nu lipsesc mijloacele extremelor violențe din timpul Diktatului de la Viena, de exemplu. „Dimensiuni ale procesului de deznationalizare si asimilare”, disponibil la <http://www.crestinortodox.ro/carti-ortodoxe/romanii-covasna-harghita/dimensiuni-procesului-deznationalizare-asimilare-82202.html>, accesat ultima dată la 22.02.2021.

³ Marius Bâtcă, „28 iunie 1940 – Zi de doliu. 71 de ani de la anexarea Basarabiei și Bucovinei de nord”, disponibil la <http://www.ziuaveche.ro/international/basarabia/28-iunie-1940-%E2%80%93-zi-de-doliu-71-de-ani-de-la-anexarea-basarabiei-si-bucovinei-de-nord-40132.html/>, accesat ultima dată la 21.02.2021.

⁴ Valentin Burlacu, „Instituțiile cultural-educative din R.S.S. Moldovenească – Instrument de rusificare (1944-1950)”, în *Destin românesc*, nr. 2/2002, p. 73.

⁵ Gheorghe Ghimpu în *Conștiința națională a românilor moldoveni*.

⁶ Ion Constantin, *Basarabia sub ocupație sovietică de la Stalin la Gorbaciiov*, București, 1994, p. 75.

⁷ Apostol Stan, „Procesul de rusificare a Basarabiei”, în *Destin românesc*, nr. 3/2001, p. 149.

⁸ Gheorghe Negru, *Politica etnolingvistică a R.S.S. Moldovenească*, 2000.

⁹ Nicolae Roșca, „16 mai 1812 – O zi neagră în istoria noastră, ziua în care Prutul a devenit hotar de țară”, disponibil la <https://cersipamantromanesc.wordpress.com/tag/deznationalizarea-romanilor/>, accesat ultima dată la 21.02.2021.

¹⁰ Anatol Petrencu, „Politica de deznaționalizare a românilor din Basarabia – țarism și bolșevism”, disponibil la <https://cersipamantromanesc.wordpress.com/2013/06/02/politica-de-deznationalizare-a-romanilor-din-basarabia-tarism-si-bolsevisim/>, accesat la 21.02.2021.

¹¹ Pătrașcu Zamfirache, „Adevărul despre soarta românilor din Transilvania în timpul stăpânirii maghiare. Cum s-au transformat din cucerii autonomi în „răufăcători”, disponibil la http://adevarul.ro/locale/botosani/adevarul-despre-soarta-romanilor-transilvania-timpul-stapanirii-maghiare-s-au-transformat-cuceritii-autonomi-raufacatori-1_574ef1695ab6550cb887dbd4/index.html, accesat ultima dată la 21.02.2021.

¹² Ioan Străjan, „Deznaționalizarea și maghiarizarea românilor din Ardeal prin biserică și școală înainte de 1 Decembrie 1918”, disponibil la <http://www.condeiuardelean.ro/articol/dez->

Ștefan Pascu¹³, Vasile Moiş¹⁴, Ioan N. Ciolan¹⁵ și Rudolf Bergner¹⁶. Părerile acestor autori sunt unanime și relevă faptul că procesul deznaționalizării românilor a avut la bază următoarele măsuri: subminarea oricărei influențe de protejare a românilor de către Statul Român, legiferarea de politici inumane, discriminatorii și represive împotriva românilor dintre care se pot aminti: impunerea unei alte confesiuni decât cea ortodoxă sau a unei orânduiri bisericești anti-românești, îngrădirea și interzicerea folosirii limbii române, eliminarea intelectualității și subminarea actelor de cultură românească, prigonirea sistematică (deportări, expulzări forțate, arestări, confiscarea bunurilor și a proprietății private) a liderilor comunității românești (oameni politici, întreprinzători, clerici etc.), facilitarea exodului populației românești în România, guvernarea teritoriului ocupat prin puterea dictatorială, incriminarea oricăror manifestări ale libertății de opinie și a presei românești, înlocuirea identității românești prin inocularea ideologiilor străine prin educație (gradiniță, școală, administrație) etc.

Pentru a înțelege conceptul deznaționalizării românilor din Transilvania și a cunoaște modul de manifestare al directivei acesteia, am analizat și am interpretat faptele istorice întâmplate în perioada regimurilor Dualist și Hortyst, deoarece consider că acest demers științific reprezintă un mod de abordare obiectiv, în ceea ce privește tema pusă în discuție.

Ca surse principale de cercetare, am folosit lucrări de istoriografie scrise de autori, precum: prof. dr. Mircea Păcurariu – „Încercări de maghiarizare a românilor transilvăneni”, conf. univ. Mihai Fătu – „Fizionomia regimului horthyst de ocupație, Biserica Românească din nord-vestul țării sub ocupația horthistă 1940-1944”, Constantin Voicu – „Biserica strămoșească din Transilvania în lupta pentru unitatea spirituală și națională a poporului român”, Antonie Plămădeală – „Lupta împotriva deznaționalizării românilor din Transilvania în timpul dualismului austro-ungar” și „Românii din Transilvania sub teroarea regimului dualist austro-

nationalizarea-si-maghiarizarea-romanilor-din-ardeal-prin-biserica-si-scoala-inainte-de-1, accesat ultima dată la 21.02.2021.

¹³ Ștefan Pascu, „Românii din monarhia Habsburgică împotriva Dualismului”, în vol. *Românii din Transilvania împotriva Dualismului*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1978.

¹⁴ Vasile Moiş, *Autonomia „Ținutului Secuiesc”*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2014.

¹⁵ Ioan N. Ciolan, *Transilvania – ultima prigoană maghiară, sau Transilvania prigonită de unguri*, Editura Petru Maior, Târgu Mureș & Liga Cultural Creștină „Andrei Șaguna”, Sfântu Gheorghe, 1995, pp. 51-52.

¹⁶ Rudolf Bergner (1860-1899) a clasificat procesul de deznaționalizare a românilor ardeleni în trei etape: bilingvismul, uitarea limbii natale și pierderea confesiunii. Sursa: Google. Dimensiuni ale procesului de deznationalizare si asimilare”, disponibil la <http://www.crestinortodox.ro/carti-ortodoxe/romanii-covasna-harghita/dimensiuni-procesului-deznationalizare-asimilare-82202.html>, accesat ultima dată la 22.02.2021.

ungar (1867-1918)", Petre Țurlea – „Ip și Trăznea atrocități maghiare și acțiune diplomatică", Ioan Lăcătușu și Vasile Stancu – „Contribuții documentare privind istoria românilor transilvăneni", Sorin Mitu – „Transilvania mea", Florian Dudaș – „Teroare în Maramureș", Vasile Stoica – „Suferințele din Ardeal", Aurel I. Rogojan – „Fereastra serviciilor secrete", Liviu Maior – „Habsburgi și Români", precum și articole semnate de prof. univ. dr. Ioan Bojan, Gheorghe Vasilescu, Ana Doboreanu, Ovidiu Muntean, Constantin Păduraru, Alexandru Duță, Dr. Gheorghe I. Bodea și Vasile T. Suci, Ioan Străjan, prof. Ștefan Manciu, Ioan Lăcătușu etc.

Mi-am propus să tratez tema organizând conținutul capitolului în șase subtitluri: „Legea recensământului", „Maghiarizarea numirilor de localități și a numelor", „Pauperizarea societății românești", „Măsurile de exterminare prin munca forțată", „Epurarea românilor prin expulzare" și „Anihilarea culturii românești". Am ales aceste subteme întrucât ele însumează elocvent naționalismul politicii maghiare din Transilvania în care s-a circumscris viața comunității românești.

Istoricul Arthur J. May afirmă că, odată cu alipirea Transilvaniei la Ungaria, s-a diminuat complet posibilitatea de afirmare a naționalităților, iar politica de maghiarizare începuse să constituie axul principal al guvernării statului ungar¹⁷.

Politica de maghiarizare dusă de unguri a fost asumată și recunoscută cu sinceritate de Ludovic Mocsáry¹⁸ în articolul intitulat „Chestiunea naționalităților", publicat în ziarul „Egyetértés", nr. 306 din 25 decembrie 1907, din care citez: *„O teamă grozavă ne împinge să săvârșim acțiuni în adevăr extravagante. Mă refer la tendința generală de maghiarizare. Știm foarte bine că se neagă acest adevăr. Dar atunci, pentru ce se aplaudă frenetic din toate părțile, atunci când marele șovin Dezső Bánffy (fost prim-ministru al Ungariei) repetă că nu va fi fericire mai mare pentru patria noastră, până când ultimul individ aparținând rasei române sau slovace nu va fi transformat într-un adevărat ungar? Zadarnic vrem să negăm toate acestea, căci această dorință bolnăvicioasă trăiește în noi și constituie unul din elementele esențiale care stau la baza politicii noastre cu privire la naționalități"*¹⁹.

Memorandum-ul de la 1892 oglindește situația românilor din Transilvania și cuprinde mai multe nemulțumiri și imputări la adresa regimului maghiar, după cum urmează: se exprimă lipsa de încredere în Dieta de la Budapesta și în guvernul maghiar; se condamnă politica rasistă și discriminatorie maghiară; se

¹⁷ „Statul și dreptul în Transilvania sub regimul dualismului austro-ungar (1867-1918)", disponibil la <http://www.qreferat.com/referate/istorie/STATUL-SI-DREPTUL-IN-TRANSIL-VA549.php>, accesat ultima dată la 27.02.2021.

¹⁸ Președintele Partidului Maghiar al independenței.

¹⁹ Paul Abrudan, Mihai Racovițean, *Documente istorice*, Editura Țara Noastră, București, 1991, p. 102.

amendează legea electorală care nu permite românilor să voteze; se invocă lipsa de drepturi a românilor; se exprimă nemulțumirea față de obligativitatea limbii maghiare în școli, grădinițe și administrație; se semnalează lipsa desăvârșită a comișilor din cele 23 de comitate (prefecturi) românești; se critică marginalizarea intelectualilor români din universități, ministerul cultelor și tribunale; se cere respectarea autonomiei Bisericii Ortodoxe; se condamnă dizolvarea Juriului din Sibiu; se cere recunoașterea drepturilor de asociere culturală, agricolă precum și accesul la exploatarea pădurilor²⁰.

Odată cu intrarea în Transilvania a Brigăzii 2 motorizată (septembrie), „care în baza Ordonanței 760 din 1939 emisă de Ministerul Ungar de Interne avea puteri depline de a adopta orice măsură ce se impunea împotriva celor care erau declarați «indezirabili față de Coroana Sf. Ștefan»”²¹; s-a început un amplu proces de maghiarizare. Perioada noiembrie 1940 – martie 1945 se caracterizează prin măsuri de maghiarizare de natură civilă, cum ar fi: deznaționalizarea prin religie, școală și armată; supunerea românilor la restricții economice (anularea brevetelor de industrie și comerț, exproprierea proprietăților români²², neaprovizionarea localităților românești cu alimente, confiscarea de bunuri etc.)²³. Formațiunile maghiare dispuneau în misiunile lor de concursul armatei, jandarmeriei și a poliției regale maghiare (Magyar Kiralyi Rendorseg), care aveau ca atribuții represiunea și intimidarea românilor ardeleni²⁴.

Raportul²⁵ cu privire la românii din Transilvania, alcătuit în 1944 de către Ministerul Afacerilor Străine de la București, ce se intitulează „Patru ani de stăpânire maghiară” prezintă măsurile politicii ungare de prigonire a românilor, astfel:

²⁰ ÎPS Părinte Antonie Plămădeală, *De la Filotei al Buzăului la Andrei Șaguna*, Sibiu, 1997, pp. 166-167.

²¹ Ioan Lăcătușu și Vasile Stancu, *Contribuții documentare privind istoria românilor transilvăneni*, Editura Eurocarpatica, Sfântu Gheorghe, 2016, p. 381.

²² „Pe baza decretului 1440/1940 ME, emis de guvernul ungar, au început procesele intentate de foști moșieri maghiari pentru redobândirea pământurilor expropriate. Procesele de revizuire au afectat 1369 de sate. Au fost restituite vechilor proprietari unguri cca 77.000 iugăre prin depozitarea țăranilor români. Dezső Szabó s-a încumetat să scrie astfel: „După orice mare experiență... reflexul normal al rasei noastre ar fi trebuit să fie o colonizare internă. Cu toate mijloacele posibile trebuie să li se smulgă și să se adune pământurile românilor la un loc, unde să se strângă sute de mii de familii maghiare, iar pământurile suferințelor de totdeauna să fie făcute ungurești” (notă), Google, „Colonizări în Transilvania?”, disponibil la http://www.oocities.org/rsorban/Colonizari_in_Transilvania.htm, accesat ultima dată la 27.02.2021.

²³ Ioan Lăcătușu și Vasile Stancu, *Contribuții documentare...*, p. 378.

²⁴ Mihai Fătu, *Fizionomia regimului horthyst de ocupație, Biserica Românească din nord-vestul țării sub ocupația horthystă 1940-1944*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985, p. 47.

²⁵ A.N.I.C., fond Inspectoratul General al Jandarmeriei, dosar 20/1940, f. 223.

„1. Expulzări și refugieri; 2. Distrugerea capitalului biologic românesc, urmărită prin: a) omoruri, b) violențe și maltratări, c) arestări și internări, d) tratament brutal și maltratări în armată, campanii de muncă și unități paramilitare, e) înfometare; 3. Deportări în Germania, prin rechiziționări pentru muncă forțată; 4. acțiunea de maghiarizare”²⁶.

1. Legea recensământului din anul 1880

Procesul de asimilare forțată a românilor transilvăneni s-a realizat prin „Legea recensământului”²⁷, votată de către Statul Ungar în anul 1880. În urma aplicării acesteia, potrivit documentelor, românii au pierdut 50.177 de persoane numai în trei județe (27.376 în Satu Mare, 14.959 în Bihor și 7.842 în Trei Scaune), iar Prof. Dr. Mircea Păcurariu afirmă că „la aceeași cifră se ridicau pierderile din celelalte județe.”²⁸ Arhiva Națională Maghiară a păstrat aceste date referitoare la Transilvania și le-a publicat în 1983 prin istoricul Dávid Zoltán²⁹, în doar 30 de exemplare, fapt ce a restricționat accesul la aceste informații³⁰.

Prof. Dr. Constantin Voicu prezintă datele recensămintelor ungare din anii 1880, 1890, 1900 și 1910 și remarcă faptul că aceste date sunt falsificate în detrimentul numărului românilor, dar, în ciuda acestei realități, totuși situația arată că populația românească a fost majoritară³¹ (vezi tabelul 6).

²⁶ Petre Țurlea, *Ip și Trăznea atrocități maghiare și acțiune diplomatică*, Editura Enciclopedică, București, 1996, p. 40.

²⁷ De exemplu, după 1867, în recensămintele efectuate de autoritățile maghiare nu au mai fost înscrise la rubrica limba maternă (după care apreciem apartenența etnică a locuitorilor) țigani, armenii și evreii. Aceștia au fost incluși în rândul maghiarilor, contribuind astfel la ridicarea proporției acestora în ansamblul populației (notă), „Dualismul – regim politic de asupraire națională și de maghiarizare forțată a românilor din Transilvania”, disponibil la [http://www.universulromanes.com/ginta/threads/2335-Structurile-demografice-din-Transilvania-%C3%AEn-timpul-dualismului-\(1867-1918\)](http://www.universulromanes.com/ginta/threads/2335-Structurile-demografice-din-Transilvania-%C3%AEn-timpul-dualismului-(1867-1918)), accesat ultima dată la 27.02.2021.

²⁸ Mircea Păcurariu, *Încercări de maghiarizare a românilor transilvăneni. Politica Statului Ungar față de Biserica Românească din Transilvania în perioada dualismului 1967-1918*, Sibiu, 1986, p. 36.

²⁹ Directorul Arhivei Institutului Central de Statistică din Budapesta.

³⁰ Disponibil la <http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/studrom.htm>, accesat ultima dată la 27.02.2021.

³¹ Constantin Voicu, *Biserica strămoșească din Transilvania în lupta pentru unitatea spirituală și națională a poporului român*, Sibiu, 1989, pp. 92-93.

<i>Etnici</i>	1880	1890	1900	1910
români	2.294.421 (47,44%)	2.556.444 (47,98%)	2.793.674 (47,20%)	2.909.260 (46,20%)
maghiari	916.628 (18,94%)	1.146.990 (21,50%)	1.394.647 (23,80%)	1.617.231 (25,70%)

2. Maghiarizarea numirilor de localități și a numelor (1896-1898)

Ideologia maghiară s-a dezvoltat, începând cu anul 1897, datorită proiectului de lege propus de baronul Banffy Deszo, care a dispus o acțiune de maghiarizare a numirilor de localități din Transilvania; astfel că au fost redenumite mai multe așezări românești, după cum urmează: Albac a devenit Fehervolgy, Câmpeni – Topanfalva, Baia de Arieș – Aranyosbanya, Ponor – Nagyponor, Sălcium de Sus – Felsoszolcsva, Valea Geoagiului – Kis Gyogy Patak, Mărișel – Havasnagyfalva, Sibiul – Nagy Szeben, Cornățel – Hortobagyfalva, Cristian – Keresztenysziget, Nucet – Szent Janoshegy, Șelimbăr – Sellemberk, Șura Mare – Nagy Csur, Tălmăcel – Kis Talmacs, Cetatea de Baltă – Kukulovar, Crăciunelu de Sus – Felsokaracsonyfalva etc.³²

Adelina Emilia Mihali, în calitate de doctorand al Universității din Cluj-Napoca, notează într-o cercetare proprie legată de toponimie faptul că microtoponimele ce se referă la denumirile particulare de localități (de exemplu), sunt o materializare lingvistică a identității societății ce locuiește în zona respectivă sau un mod de rememorare a trecutului și a vieții sociale a comunității³³. Studiul Adelinei E. Mihali confirmă că numele topice sunt o înmagazinare a memoriei colective, asigură legătura cu istoria neamului și constituie un garant al identității³⁴.

Politica de maghiarizare nu a scăpat din vedere acest lucru, ci a adoptat anumite măsuri în acest sens.

Efortul de formare societală a Statului Ungar s-a bazat și pe campania de schimbare a numelor de familie, ce ducea inevitabil către deznaționalizarea românilor. Instrucțiunile cu privire la acest lucru au fost elaborate de Talkes Simon în

³² Mircea Păcurariu, *Încercări de maghiarizare a românilor transilvăneni. Politica Statului Ungar față de Biserica Românească din Transilvania în perioada dualismului 1967-1918*, Sibiu, 1986, pp. 39-40.

³³ Adelina Emilia Mihali, „National identity reflected in the microtoponymy of the upper Vișeu Valley”, Maramureș, p. 635, disponibil la <http://www.upm.ro/gidni/GIDNI-01/Lds/Lds%2001%2087.pdf>, accesat ultima dată la 02.03.2021.

³⁴ *Ibidem*, p. 641.

lucrarea „Hogy magyarositsuk a rezetékneveket” (Cum să maghiarizăm numele de familie), publicată la Budapesta în 1898.³⁵

Președintele Societății centrale de maghiarizare a numelui, Talkes Simon și-a justificat planul scriind în broșura sa următoarele: *„Așa cum prin botez, creștinul devine membru al comunității creștine, tot așa, prin maghiarizarea numelui de familie, prin botez național, cel cu nume străin este primit în societatea maghiară, în rândurile adevăraților fii ai națiunii. Acest botez, acest crez este, din punctul de vedere social și național, mult mai important decât botezul religios, care nu dă decât un prenume și aduce adepți numai religiei, pe când maghiarizarea numelui de familie îl face maghiar și astfel ne mărește încrederea reciprocă și ne face egali întreolaltă, maghiarizarea numelui având încrederea reciprocă și ne face egali întreolaltă, maghiarizarea numelui având, prin urmare, un mare rol etic în consolidarea și unificarea națiunii noastre (...) Maghiarizarea numelui este un jurământ de credință, o angajare patriotică (...)”*³⁶.

Cu schimbarea numelor a fost însărcinat un Comisariat din Târgu Mureș, care a organizat anumite Asociațiuni de maghiarizare³⁷. Liderul acestei campanii a fost deputatul Gustav Beksics, care și-a exprimat devotamentul pentru această cauză a maghiarizării numelor, în lucrarea sa „Magyarosadás és Magyarosítás”, din care citez: *„Maghiarii trebuie să se răspândească nu numai în orașe, dar deopotrivă la țară. Societatea maghiară ar trebui să ocupe mai mult teritoriu. Va trebui să apăsăm ca un munte asupra elementelor române care ne sunt ostile. Ca o apă care curge încet dar continuu, deopotrivă noi trebuie să minăm masa română. Iată scopul ce trebuie să și-l propună orice societate maghiară bine și serios organizată”*³⁸.

Prof. Dr. Mircea Păcurariu spune că Asociația intitulată „Kozponti nevmagyarosító tarsaság”, cu aprobarea Ministerului de Interne, a schimbat până în 1896 peste 14.000 de nume; spre exemplu: numele Lupu era schimbat cu Farkaș, Albu – Feher, Grecu – Gorog, Cumanu – Kun, Neamțu – Nemet, Român – Olah, Armeanu – Ormeny, Rusu – Orosz, Sasu – Szasz, Ciobanu – Juhasz etc.³⁹.

Profesorul Jon Deboel, de la Universitatea de Științe Politice și Sociale din Belgia, susține că, în urma unor studii științifice, este demonstrat faptul că la nivel subconștient și conștient, persoanele umane au tendința de a se comporta

³⁵ Constantin Voicu, *Biserica strămoșească...*, p. 104.

³⁶ Paul Abrudan, Mihai Racovițean, *Documente istorice*, p. 97.

³⁷ ÎPS Părinte Antonie Plămădeală, *Lupta împotriva deznaționalizării românilor din Transilvania în timpul dualismului austro-ungar*, Sibiu, 1986, p. 140.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 42.

așa cum le sugerează atât numele, cât și prenumele⁴⁰; așadar, această cercetare a eminentului profesor argumentează și totodată confirmă faptul că politica maghiară de schimbare a numelor s-a înscris în acțiunile de deznaționalizare a românilor.

3. *Pauperizarea pe criterii etnice*

Situația economică a românilor din Transilvania rezultă din petiția din decembrie 1866, prin care românii semnatari s-au adresat împăratului de la Viena, astfel: „Cu ochii lăcrămători se roagă prea umilit, subsemnații (...), ca Maiestatea Voastră să scăpați Marele Principat al Transilvaniei din totala decadență”⁴¹.

Politica regimului ungar a vizat adoptarea de măsuri represive în perioada guvernării dualiste, cum ar fi: politica fiscală dezavantajoasă, sistemul cotelor obligatorii, reducerea activului băncilor românești, refuzarea autorizațiilor de funcționare, îngrădirea desfășurării activității avocaților, medicilor și intelectualilor români etc.

Statisticile din 1910 arată disproporții mari privind gradul de acces la meserii între români (27,1%) și maghiari (52.5%); dar și între proprietarii de pământ care dețineau suprafețe de pământ de circa 500 ha: maghiari (85%) și români (6%)⁴². De asemenea, Ordonanța cu nr. 4870/1942 a avut ca scop ruinarea meșterilor români, al căror număr a scăzut dramatic, de la 18.352 la 1.261 în județele Bihor, Satu Mare, Cluj și Mureș⁴³.

Ziarul românesc „Gazeta Transilvaniei”, în numărul 3/15 martie 1877, dezvoltă motivele pentru care românii erau nevoiți să plece de pe locurile natale transilvănene, astfel: „În Transilvania, românul nu are voie să fie român. Dacă un impiegat român va îndrăzni să vorbească în limba sa, sau să arate cel mai mic semn de simpatie pentru națiune, pentru poporul din care a ieșit – își pierde postul, își pierde existența. Dacă un impiegat român va lua de mireasă o româncă, el trece de agitator daco-roman și cade în dizgrația marelui stăpân”⁴⁴.

Ocupația horthystă, prin ordinul guvernului nr. 1440/1941, a reușit ca până în anul 1944 să exproprieze circa 77.160 de jugăre cadastrale și imobile agricole, din care un număr de 42.236 au fost restituite moșierilor maghiari⁴⁵.

⁴⁰ Ion Munteanu, „Păstrarea identității prin nume în contextul globalizării”, disponibil la [https://www.google.ro/?gws_rd=cr&ei=MwW4WJ3gEIeSsgGC1LyQCQ#q=identitate+romanea+sca+prin+pastrarea+numelui&*>](https://www.google.ro/?gws_rd=cr&ei=MwW4WJ3gEIeSsgGC1LyQCQ#q=identitate+romanea+sca+prin+pastrarea+numelui&*>https://www.google.ro/?gws_rd=cr&ei=MwW4WJ3gEIeSsgGC1LyQCQ#q=identitate+romanea+sca+prin+pastrarea+numelui&*>), accesat ultima dată la 02.03.2021.

⁴¹ George Barit, *Istoria Transilvaniei*, vol. III, ediția a II-a, Brașov, 1995, p. 448.

⁴² Paul Abrudan, Mihai Racovițean, *op. cit.*, p. 97.

⁴³ Constantin Voicu, *op. cit.*, p. 228.

⁴⁴ Paul Abrudan, Mihai Racovițean, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁵ Constantin Voicu, *op. cit.*, p. 227.

Comandamentul maghiar a depozitat în Transilvania de nord un număr de 133 de comune de sesiile parohiale⁴⁶.

Conform unei declarații⁴⁷ semnate de Bungărdean Ioan la 16 iunie 1942, aflăm că regimul maghiar a dus o politică de înfometare față de români, deoarece, după cum reiese din mărturia la care facem referire, românii au primit o cotă de 150 g de făină pe zi și 10 kg de porumb pe an, pe când ungurii au avut o cotă de 50 de kg de porumb anual⁴⁸.

Considerând faptul că sărăcia reprezintă o amenințare la adresa securității umane⁴⁹, putem conchide că aceste măsuri au vizat eliminarea elementului românesc din societatea transilvană și, totodată, au încurajat afirmarea naționalității maghiare pe plan economic în detrimentul naționalităților conlocuitoare. Pe de altă parte, considerând faptul că dimensiunea economică a apărării presupune combaterea emigrației muncii, nediscriminarea comercianților, asigurarea forței de muncă și respectarea unei competitivități sănătoase⁵⁰, putem conchide că aceste măsuri îndreptate împotriva românilor din Transilvania au constituit un atentat naționalist maghiar la adresa securității umane și identitare a comunității românești.

4. Măsurile de exterminare prin munca forțată

Măsurile grave luate de autoritățile horthyste împotriva populației românești reies și din ordinul nr. 3.712 din 9 iulie 1941, adoptat de Comandamentul Corpului IX armată din Cluj, prin care s-a hotărât organizarea a 4 detașamente de muncă românești a câte 50 de persoane⁵¹.

Conform celor scrise de Karsai Elek în „Fegyvertelen alltak az aknamezokon” (Budapest, 1962, pp. 564-566), la 6 iunie 1942 au fost chemați la lucrări de construcție circa 5.000 de români, „pe durată nedefinită, în condiții sanitare sub

⁴⁶ ÎPS Părinte Nicolae Corneanu, *Biserica românească din nord-vestul țării în timpul prigoanei horthyste*, EIBMBOR, București, 1986, p. 45.

⁴⁷ Arhiva M.Ap.N., fond 5.417, dos. 1.172, f. 140.

⁴⁸ Paul Abrudan, Mihai Racovițean, *op. cit.*, p. 178.

⁴⁹ Declarația de la Copenhaga adoptată în 1995 la Summit-ul Mondial pentru Dezvoltare Socială: „sărăcia absolută se caracterizează prin imposibilitatea satisfacerii nevoilor umane de bază, ceea ce înseamnă absența hranei, apei potabile, asistenței medicale, sănătății, adăpostului, educației și informării”. Sursa: Alexandra Lucinescu și Dorel Bușe, „Sărăcia absolută – o amenințare la adresa securității umane”, *Impactul evoluției relațiilor internaționale asupra mediului de securitate*, Ed. Universității Naționale de Apărare, București, 2010, p. 495.

⁵⁰ Moștofei Constantin și Dușu Petre, „Apărare colectivă și apărare națională”, în *Studii de securitate și apărare*, vol. 2, Ed. Universității Naționale de Apărare, București, 2005, p. 86.

⁵¹ Dr. Gheorghe I. Bodea și Vasile T. Suci, „Teroarea din anii ocupației fasciste”, în *Moisei, Revista Vatra*, Târgu Mureș, 1982, p. 28.

orice condiții umane, fără hrană suficientă, până la epuizare completă, oamenii fiind insultați, loviți, batjocoriți”, adevăruri dezvăluite de actele cuprinse în vol. 363, pp. 13, 15, 16-22, al fondului 71 din Arhiva Ministerului Afacerilor Externe⁵². Referiri la faptul că românii transilvăneni, fie bărbați sau femei, au fost obligați să muncească forțat în Ungaria, se regăsesc în adresa ministrului german Kilinger de la 26 mai 1943, prin care se cerea guvernului Reichului „să intervină pentru a-i ajuta pe românii din nordul Transilvaniei”⁵³.

5. Epurarea românilor prin expulzare

Pentru perfecționarea măsurilor de maghiarizare împotriva românilor, s-a înființat, la dorința ungarului Aczel Ede, un „Institut de cercetări rasiale, menit să determine emigrarea în masă a românilor din Ardealul ocupat”⁵⁴.

Fondul mare alocat de Statul Ungar (3.000.000 forinți în 1894 și 10.000.000 forinți în 1910) a avut ca scop cumpărarea a 91.000 ha de teren în Someșul Mare, Vița, Ludoș, Deva, Hunedoara, Alba de Jos, Mureș, Arad, Cluj, Caraș-Severin etc., în vederea expansiunii și întăririi ungarilor în Transilvania⁵⁵.

Legea colonizării, votată în 1894, a fost susținută și aplicată nu doar prin eforturile satului ungar, ci și prin „Societatea economică națională maghiară” (OMGE), „Societatea economică ardeleană” (ECE), „Societatea maghiară ardeleană de cultură” (EMKE), „Uniunea culturală din Ungaria de Sud” (DEMKE) etc.⁵⁶.

Comandamentul ungar politico-ideologic a acționat împotriva românilor prin „Legea colonizării”. Aplicarea acesteia a avut ca efecte aducerea coloniștilor unguri în câmpia Transilvaniei și confiscarea de la băștinașii români: a bisericilor, a școlilor, a caselor parohiale, a caselor particulare (grajdurilor cu animale) a pământurilor, a terenurilor de pășunat etc.⁵⁷. Această realitate este întărită de observațiile lui Nicolae Iorga făcute în 1906, cu prilejul vizitei în părțile Lugoșului: *„Neamul nostru e stăpân peste toate aceste părți. Pentru a sfârâma această continuitate, cârmuirea ungurească de astăzi a întrebuițat obișnuitul mijloc al colonisărilor. Unguri din toată lumea, și firește nu dintre cei mai buni au fost ispitiți aici și așezați într-un număr de sate, care fac ca un lanț în jurul Lugoșului. Dar ele nu-și pot afla rostul, nici câștiga trăinicia dorită de întemeietori: locuitorii pribegesc, sunt înlocuiți prin alți oameni de strânsură și de plească, până se duc și aceștia, așa încât în mijlocul*

⁵² *Ibidem*, p. 32.

⁵³ *Ibidem*, p. 35.

⁵⁴ Mihai Fătu, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁵ Constantin Voicu, *op. cit.*, p. 103.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 36.

trăinicieii noastre neclintite e o veșnică prefacere și preschimbare a veneticilor. Și doar aceștia au toate înlesnirile, și pentru dânsii s-au luat din arenda românilor acele pășuni întinse și bogate, din care se ținură atâtea cirezi și turme! Acești unguri meniți să ne fărâmițeze și să ne schimbe firea învață răpede limba noastră. Până și satele lor cu nume patriotice primesc câte un grosolan botez de la «Valahi», și astfel Szaparyfalva, «satul lui Szapary», se zice și Țipariul”⁵⁸

Ca fenomen în masă, emigrarea a început să se manifeste în prima parte a sec. al XX-lea, între anii 1899-1914 (vezi tabelul nr. 4), dintre care numai 71.512 persoane au revenit în Transilvania.

Tabelul 4. Emigrarea populației din Transilvania între 1899-1914⁵⁹

Anul	1890	1900	1901	1902	1903	1904	1905	1906	Total
Nr.	8.418	6.481	9.528	9.876	12.253	17.902	36.202	41.451	142.111
Anul	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	1914	Total
Nr.	50.021	15.634	22.149	25.149	15.766	30.872	34.594	40.169	382.045

Potrivit datelor din perioada anilor 1904-1907, emigrarea a atins cele mai mari cote (vezi tabelul 5).

Tabelul 5. Evoluția populației românești din Gledin, Susenii Bârgăului și Mijlocenii Bârgăului între 1850-1910⁶⁰

Anul	1870	1880	1890	1900	1910	1870-1910
Nr.	2.847	2.606	2.739	3.026	3.173	326

După cum arată tabelul nr. 10, comunitatea românească, deși era mai numeroasă decât cea maghiară, a scăzut de la 54,9% la 53,7%, ca urmare a politicii de asimilare dusă de stăpânirea maghiară, pe când, în aceeași perioadă, populația maghiară a crescut de la 25,2% la 31,6% (vezi tabelul 6).

⁵⁸ Nicolae Iorga, *Neamul românesc în Ardeal și Țara Ungurească la 1906*, Editura Saeculum I.O., București, 2005, pp. 388-389.

⁵⁹ Datele au fost preluate din I.I. Adam, I. Pușcaș, Izvoare de demografie, Sursa: „Dualismul – regim politic de asuprire națională și de maghiarizare forțată a românilor din Transilvania”, disponibil la [http://www.universulromanesc.com/ginta/threads/2335-Structurile-demografice-din-Transilvania-%C3%AEn-timpul-dualismului-\(1867-1918\)](http://www.universulromanesc.com/ginta/threads/2335-Structurile-demografice-din-Transilvania-%C3%AEn-timpul-dualismului-(1867-1918)), accesat ultima dată la 27.02.2021.

⁶⁰ *Idem*, Numerele sunt calculate pe baza informațiilor din: Az 1881 év elején....; Magyar Statisztikai Közlemények, Újsorozat, 42 kötet, Budapest, 1912.

Tabelul 6. Structura etnică a populației Transilvaniei (1880-1910)⁶¹

***	1880	1900	1910
***	Număr	Număr	Număr
Români	2.231.165 54,9%	2.682.435 55%	2.827.419 53,7%
Maghiari	1.024.742 25,2%	1.436.896 29,5%	1.662.180 31,6%
Germani	487.145 12%	582.027 11,9%	564.559 10,7%
Sârbi-croați	52.105 1,3%	51.160 1,1%	53.455 1%
Slovaci	25.305 0,6%	29.904 0,6%	31.655 0,6%
Ruteni	14.514 (0,4%)	20.587 0,4%	25.620 0,5%
Alții	224.431 5,6%	69.012 1,5%	95.814 1,9%

Datorită situației și a condițiilor grele de trai induse de noua guvernare maghiară din Comitatul Ciuc⁶², din zona Joseni mulți români au emigrat în România, America⁶³ și alte țări, după cum urmează: în anul 1891 au plecat în România 613 bărbați și 243 femei, în total 856 persoane din 4.310, ceea ce reprezintă 19,86 %; iar în anul 1904, numărul celor ce au emigrat a fost de 5.514 în România, 700 în alte țări europene, 44 în America, 1 pe alt continent, însumându-se un număr de 6.259 persoane⁶⁴ (vezi tabelul 7).

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Comitatul Ciuc era format din punct de vedere administrativ din patru plase: Ciucul de Sus (27 localități), Gheorgheni (12 localități), Tulgheș (5 localități), Casin (17 localități) și orașul Miercurea-Ciuc.

⁶³ An de an, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, numărul celor emigrați în America a crescut. Când s-a declanșat primul război mondial, numărul românilor aflați în America se cifra la 100.000-1 50.000 de suflete. În America au emigrat, în anul 1910, 25.237 de persoane, din care aproape 10.000 erau români, ceea ce reprezintă aproape 39,62%.

⁶⁴ www.cimec.ro, Ana Doboreanu, „Date privind amploarea, direcții și alte aspecte ale emigrării populației din Comitatul Ciuc la sfârșitul secolului al XIX și începutul secolului al XX-lea”, în *Revista Angustia*, 11, 2007, p. 120.

Tabelul 7. Plecări din zona Joseni în 1891

Emigrare către România	Procentaj	Bărbați	Femei	Total
	19,86%	613	243	856

Conform cercetărilor făcute de Ana Dobreanu, aflăm că din cele 5.647 de persoane plecate din comitat, 1.114 persoane (61 ,40% erau bărbați și 38,59% femei) au fost din zona Casinu (Casinu Nou, Iacobeni, Imper, Plăieșii de Jos, Plăieșii de Sus – azi comuna Plăieșii de Jos), ceea ce reprezenta 19,70%⁶⁵ (vezi tabelul 8 și 9);

Tabelul 8. Plecări din zona Cașinu în 1904

România	America	Europa	Alt continent	Total
5514	44	700	1	6259

Tabelul 9. Situația pe localități a plecărilor din zona în 1904

Localități	Număr persoane plecate
Casinul Nou	1762
Iacobeni	1308
Imper	1158
Plăieșii de Jos	966
Plăieșii de Sus	1233

Evoluția anuală a emigranților din Transilvania între 1899 și 1914⁶⁶

Anul	1899	1900	1901	1902	1903	1904	1905	1906
Nr.	8.418	6.481	9.528	9.876	12.253	17.902	36.202	41.451
Anul	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	1914
Nr.	50.021	15.634	22.729	25.149	15.766	30.872	34.594	40.169

⁶⁵ *Ibidem*, p.122.

⁶⁶ Ioan-Aurel Pop și Ioan Bolovan, *Istoria Transilvaniei*, Editura Școala Ardeleană, ediția a II-a, Cluj-Napoca, 2016, p. 247.

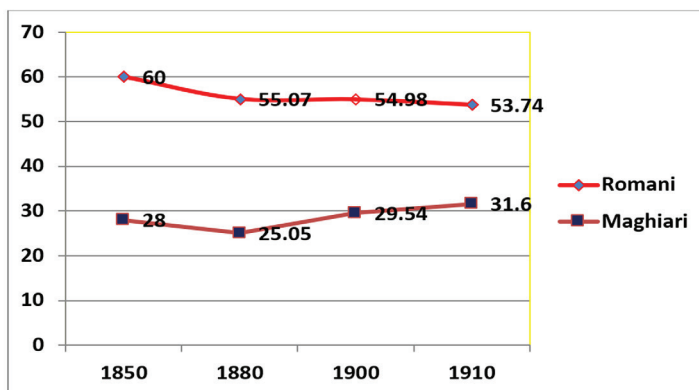
Conform datelor înregistrate în tabelul de mai sus observăm că au emigrat un număr de 382.045 de transilvăneni.

Compoziția etnică a Transilvaniei între 1850 și 1910⁶⁷

Anul	1850	1880	1900	1910
Români	1.226.901 (59,5%)	2.231.165 (54,9%)	2.682.435 (55%)	2.827.419 (53,7%)
Maghiari	536.843 (26%)	1.024.742 (25,2%)	1.436.896 (29,5%)	1.662.180 (31,6%)
Germani	192.270 (9,3%)	487.145 (12%)	582.027 (11,9%)	564.359 (10,7%)

Pentru a exemplifica situația din Transilvania privind evoluția populației românești, care a scăzut de la 55,7% la 53,74%, în comparație cu cea maghiară care a crescut de la 25,05 la 31,6 în perioada 1880-1910⁶⁸ prezentăm graficele nr. 1 și 2.

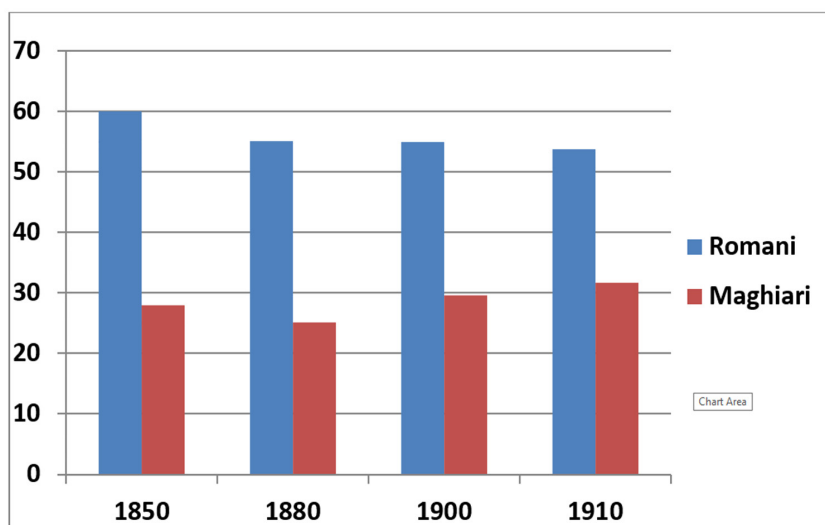
Graficul 1. Evoluția principalelor grupuri etnice din Transilvania



⁶⁷ *Ibidem*, p. 251.

⁶⁸ Brie Mircea, „Identitatea etnică în Transilvania (a doua jumătate a secolului XIX – începutul secolului XX): repere metodologice”, disponibil la <http://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/33468>, accesat ultima dată la 28.02.2017.

Graficul 2. Structura etnică a populației din Transilvania (1850-1910)



Mircea Păcurariu, în lucrarea „Studii de istorie a Bisericii Ortodoxe Române”, menționează că românii ardeleni din Țara Făgărașului, și anume din satele Copăcel, Dejani, Drăguș, Sâmbăta, Voievodeni, Voila, Ucea sau cei din Munții Apuseni, din Câmpeni, Neagra, Albac, Bistra, Lupșa, Vidra, Cărpiniș, precum și cei din Banat și Arad, după anul 1878 au înființat sate noi în Dobrogea, pe care le-au denumit cu aceleași nume pe care le purtau așezările de origine din Transilvania⁶⁹. Aceste localități sunt identificate ca fiind următoarele: Săcele, Hațeg și Abrud din comuna Adamclisi, Petroșani (Comuna Deleni), Făgărașu Nou și Sâmbăta Nouă (județul Tulcea), Nazarcea, fostă Galeșu (jud. Constanța), Ciobanu, Ciobănița, Satu nou, Poiana, Sibioara, Ardealu etc.⁷⁰.

La 1 februarie 1941, *Cotidianul „Ellenzék”* semnat de György Bodor, în cadrul articolului „Problemele adevărate ale Transilvaniei de Sus”, a susținut ideea colonizării Transilvaniei de către unguri⁷¹; iar Mikó Imre, la 1 decembrie 1941, la Cluj, a susținut o conferință în care a promovat ideea că Ungaria își revendică dreptul de stăpânire asupra întregului arc Carpatic, în bazinul căruia a programat

⁶⁹ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 568.

⁷⁰ Idem, *Studii de istorie a Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Academiei Române, București, 2009, p. 569.

⁷¹ „Colonizări în Transilvania?”, disponibil la http://www.oocities.org/rsorban/Colonizari_in_Transilvania.htm, accesat ultima dată la 27.02.2021.

întoarcerea și stabilirea tuturor maghiarilor din întreaga lume, după colonizarea românilor transilvăneni în părțile Nistrului⁷².

Tabelul 10. Populația probabilă a Transilvaniei de Nord după criteriul naționalității⁷³

a. la data de 31 iulie 1940

Totalul populației	Români	Unguri	Evrei, șvabi, germani, țigani ș.a.
2.630.443	1.322.788	975.275	263.173

b. în a doua jumătate a anului 1944

Totalul populației	Români	Unguri	Evrei, șvabi, germani, țigani ș.a.
2.523.500	1.100.766	1.385.000	37.734

Trebuie să specificăm că în tabelul de mai sus nu este înregistrat numărul românilor dispăruți, morți, expulzați sau refugiați⁷⁴, care se ridică la 540.000 de persoane⁷⁵.

Conform datelor oferite de postul de radio de la Budapesta în data de 24 noiembrie 1940, de la ora 20:15, numărul expulzărilor efectuate în perioada 5 septembrie – 14 noiembrie se prezintă astfel: 329 – Cluj, 92 – Someș, 467 – Ciuc, 3.513 – Sălaj, 653 – Bihor, 1.120 – Maramureș, 1.332 – Năsăud, 1.200 – Satu Mare, 1.178 – Mureș⁷⁶.

Statisticile au înregistrat, oficial, în perioada noiembrie 1940 – 1 decembrie 1943, un număr de 218.927 de expulzați, însă cifra refugiaților care nu s-au

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibidem*, notă: „Dacă ținem seama de toți cei dislocați, refugiați, masacrați și dispăruți, numărul total al populației din Transilvania de Nord, în a doua jumătate a anului 1944, ar fi trebuit să fie 1.919.413, și nicidecum 2.523.900.

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ Aurel I. Rogojan, *Fereastra serviciilor secrete*, E. Compania, București, 2011, p. 333.

înregistrat la fișierul central este estimat a fi de circa 60.000 – 70.000 de persoane, astfel că numărul expulzării ajunge să fie de 280.000 – 290.000⁷⁷.

Documentele istoriografice rețin date despre tratamentul la care au fost supuși românii care se refugiau. Nota informativă⁷⁸ nr. 43 din 1 mai 1942 prezintă faptul că grănicerii și jandarmii unguri „despoaie pe românii ce sunt în curs de refugiu peste frontieră în România, de toate lucrurile de valoare ce au asupra lor, precum și de bani (...)”; menționându-se că procedura a implicat din partea grănicerilor unguri brutalități și „loviri cu patul armei, pumnii etc.”⁷⁹.

Până la jumătatea anului 1944, din cauza prigoanei, s-au refugiat din Transilvania în România 217.942 persoane (16,5% din totalul populației românești din Ardeal)⁸⁰.

Studiind un document datat 23 august 1944, istoricul Mihai Fătu arată că: „Cea mai mare parte dintre expulzații români au fost ridicați de către organele militare și polițienești, adunați în convoaie escortate și izgoșiți peste frontieră, fără nici o formalitate de expulzare și sub amenințarea că vor fi executați dacă se vor înapoia. În numeroase cazuri, autoritățile militare au silit pe expulzați să dea declarații în scris, că pleacă de bunăvoie și că renunță la cetățenia maghiară și la tot avutul lor. Expulzații au fost supuși celor mai umilitoare suferințe, în timpul transporturilor și la punctele de frontieră”⁸¹.

Constantin Păduraru, cercetând documentele perioadei 1940-1944, a transmis faptul că județul Neamț a primit un număr de 3.406 refugiați români, care proveneau din județele ardelen: „Ciuc (Tulgheș, Bicazul Ardelean), Mureș (Teaca, Toplița, Borsec, Corbu, Bilbor, Sărmaș), Sălaj (Zalău, Oarba de Sus), Bistrița-Năsăud (Dumitrița Mică)”; aceștia, stabilindu-se ulterior în localitățile nemțene: „Gaiu, Călugăreni, Tașca, Bistricioara, Pângărați, Bicaz, Vaduri, Ceahlău, Slobozia, Tarcău, Podoleni, Broșteni, Buhalnița, Roznov, Buhuși, Gârcina, Bălățești, Ghigoești”⁸².

Potrivit unor surse documentare⁸³, aflăm tratamentul pe care l-au aplicat autoritățile maghiare românilor arestați pentru false acuzații. Aceste informații ne-au survenit datorită declarației făcute de Iulian Radu din Brașov, care a prezentat în detaliu momentele terifiante prin care a trecut. El relatează că a fost arestat în

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Arhiva M. Ap. N., fond 5.417, dos. 914, f. 207.

⁷⁹ Paul Abrudan, Mihai Racovițean, *op. cit.*, p. 173.

⁸⁰ Mihai Fătu, *op. cit.*, p. 60.

⁸¹ *Ibidem*, p. 129.

⁸² Constantin Păduraru, „Situția refugiaților transilvăneni din teritoriul cedat vremelnice Ungariei hortyste, stabiliți temporar în județele Neamț și Bacău”, în *Revista Angustia*, 11, 2007, p. 259.

⁸³ Arhiva M. Ap. N., fond 5.417, dos. 914, f. 359, 361.

data de 11 octombrie 1940, a fost legat la mâini și picioare, a trebuit să meargă pe jos 10 km până la Sfântu Gheorghe, unde a fost supus interogatoriului (bătut până la pierderea conștiinței), a fost încarcerat în pivniță (fără aer și lumină), schingiuit și torturat pentru a recunoaște că este spion; apoi, după ce a fost escortat la Miercurea Ciuc, a trebuit să suporte detenția timp de 4 zile fără mâncare și apă, fără posibilitatea de a-și face nevoile fiziologice; după care a fost mutat la Debrețin, unde au urmat alte schingiuri – „atârnați cu capul în jos, întinși cu frânghii și loviți până la nesimțire, apoi deșteptați din amețeală cu dușuri de apă rece (...) care îngheța pielea” și „împroșcați cu dușuri de apă fiartă și aburi fierbinți; iar după transportarea la Losonc a fost obligat la muncă sub amenințarea împușcării pe motiv de evadare, după care a fost judecat la Cluj (maltratat timp de 12 zile) și expulzat prin punctul Chichiș la data de 17 noiembrie⁸⁴.

O mărturie edificatoare cu privire la expulzarea românilor din Transilvania se regăsește consemnată în pastorală de Crăciun din anul 1940, a episcopului Nicolae Popovici al Oradiei, pe care o citez: „În urma Dictatului de la Viena, trupul neamului și al țării noastre a fost sfârtecat fără milă și dreptate (...) Zeci de mii de români au fost scoși de jandarmii maghiari, prin surprindere, din casele lor și din agoniseala vieții lor și, după ce au fost batjocoriți, umiliți și amenințați cu împușcarea, au fost întemnițați și apoi au fost duși între baionete și imbarcați în vagoane de vite și au fost alungați peste graniță, fără nici un simț de omenie și de rușine, numai cu hainele pe ei. Așa au fost alungați toți românii fruntași din orașele Transilvaniei de nord. Așa am fost alungat și eu, episcopul vostru, din reședința episcopescă din Oradea și, după ce am stat în temniță, în noaptea de 4 spre 5 octombrie, am fost încolonat cu alți peste 300 din cei mai de seamă români ai orașului Oradea, între jandarmi, și am fost imbarcați în vagoane de vite și apoi trimiși peste graniță. După alungarea noastră – care a fost semnul începerii prigoanei – au fost alungați cu miile și țărani noștri din satele și de pe moșiile lor”⁸⁵.

Telegraful Român, nr. 42 din 13 octombrie 1940, relatează faptul că în data de 6 octombrie a sosit la Curtici un tren plin cu expulzați români proveniți din Cluj, Oradea și Sighet, un altul a sosit în aceeași gară încărcat cu 160 de persoane, iar un alt tren a ajuns luni, plin cu 360 de oameni și „alte transporturi soseau fără încetare în aceleași condiții barbare”⁸⁶.

Măsurile ce au avut ca scop alungarea românilor transilvăneni din anul 1941 au fost prezentate în declarația din 7 ianuarie de către fostul primar al localității Poiana Sărată, care a relatat următoarele: „În urma acestor învinuiri, localnicii unguri au prins și schingiuit pe următorii localnici, ajutați fiind de autoritățile

⁸⁴ Paul Abrudan, Mihai Racovițean, *op. cit.*, p. 159.

⁸⁵ ÎPS Părinte Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 71.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 73.

militare maghiare: Ioan Ciobanu, Nicolae Ciobanu, Ioan Vlej, pe care i-au bătut în modul cel mai barbar în timp ce alți locuitori jefuiau în voie casele acestora. Teroarea a mers din ce mai înăsprită până în ziua de 25 septembrie 1940, când am înțeles că adevăratul lor scop a fost ca nici un picior de român să numai rămână în comuna Poiana Sărată. La această situație am dat de știre la câțiva locuitori, cărora însă nu le venea crede, așa că totul a rămas la voia întâmplării, ce va vrea D-zeu să facă cu noi. La data de 15 octombrie 1940, au venit autoritățile cu propunerea ca toate familiile bărbaților ce erau trecuți în Regat înainte de ocupare să fie expulzate, chemând toate femeile la primărie și forțându-le să dea declarații de renunțare la cetățenia maghiară și imediat după aceasta au fost aruncate peste graniță cu cât au putut lua după ei. Până la graniță au fost petrecute de mine. Apoi, la graniță am stat de vorbă cu dl. vameș, căruia i-am spus situația în care ne aflam noi. L-am rugat să nu mai primească lumea goală, fără îmbrăcăminte. Atunci s-a întâmplat un conflict între vameș și comandantul militar ungur, la care incident am asistat și eu, stăruind și eu pe lângă comandantul militar că deși au ordin să ne expulzeze, să nu ne arunce așa goi, ci să lase lumea să-și mai ia câte ceva din ale gospodăriei. Autoritățile maghiare însă nu prea au ținut seama de aceste rugăminți ale populației. În aceeași zi s-a prezentat la primăria comunei Poiana Sărată un colonel ungur, comandantul garnizoanei deplasată la Târgu Secuiesc, căruia i-au ieșit înaintea femeii între care se găseau Sofia Ion V. Drăgoiu și Teofilia Gh. Toaca, care s-au plâns acestuia că fiind gravide, parte din femeile din sat care așteptau momentul nașterii, nu puteau părăsi casa la ordinul primit de la sublocotenentul Molnar; deși li s-a promis că vor fi lăsate și au fost compătimate, totuși seara pe la orele 10 au fost expulzate împreună cu alți 60-70 de bărbați pe care i-au adunat cu armata de prin gospodăriile lor. A doua zi dimineața, după expulzarea populației în masă, fiind reținut ca autoritate comunală, am fost chemat pentru a lua parte la comisia de expulzare și trimis prin sat pentru a vedea dacă se mai găsește ceva locuitori români care încă nu fuseseră expulzați. În loc de a mă reîntoarce și a da declarația cum că toți românii au plecat de bună voie, am crezut util decât să semnez o declarație mincinoasă să trec peste graniță, lucru pe care l-am și făcut”⁸⁷.

Conform unor date culese din Arhiva Inspectoratului Regional de Poliție Galați, în aprilie 1941, au fost recenzați la Galați 70 de refugiați, din care 63 erau bărbați și șapte femei, la Buzău 19 (16 bărbați și 3 femei), în județul Putna 87 (65 bărbați și 22 femei), la Râmnicu-Sărat 216 (168 bărbați și 48 femei), iar la Tecuci 19 (12 bărbați și șapte femei dintre care toți români cu excepția a trei maghiari⁸⁸.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 263.

⁸⁸ Alexandru Duță, „Date preliminare despre refugiații din Transilvania de Nord stabiliți în sud-estul României în anii 1940- 1944”, în *Revista Angvstia*, 11, 2007, p. 270.

În județul Trei Scaune, în anul 1941 erau cu 11.592 mai puțini români și cu 26.173 mai mulți unguri, în comparație cu anul 1930⁸⁹.

Există în Arhiva Națională a județului Covasna (Fond Pretura Plășii Buzăul Ardelean, Dosar nr. 661, p. 225) mai multe mărturii scrise din perioada expulzării românilor de către ocupația maghiară, dintre care o prezint pe cea semnată de 12 covăsneni, la data de 16 noiembrie 1940: *„Subsemnații (urmează numele a 12 persoane), foști locuitori din comuna Covasna, județul Treiscaune, prin prezenta declarăm că în dimineața zilei de 15 noiembrie 1940, am fost somați de către organele Jandarmeriei fără nici un preaviz, să ne prezentăm la Primăria Comunei Covasna, pentru a fi expulzați și a fi trecuți peste hotare. Încă în noaptea zilei de 15 Noiembrie 1940, am și fost trecuți prin pădurea de la Zagon, peste hotar. La plecarea noastră nu am fost lăsați să ne luăm cu noi nici un fel de obiecte mobile, afară de un rând de albituri și mâncare pentru 2 zile, iar familiile noastre au fost forțate să rămână pe loc. În tot timpul cât am fost sub dominația ungară am fost persecutați și tratați într-un mod sălbatec. Românii noștri din această comună și din comunele vecine, au trebuit să sufere toate brutalitățile jandarmilor unguri, care conduceau la postul de jandarmi pe locuitorii pașnici, aplicându-le bătăi grave. A trebuit să suferim brutalitățile locuitorilor unguri, care organizați în bande călări cu pietre și ciomege atacau în cursul nopții locuințele românilor, spărgându-le geamurile și ușile. În tot acest timp eram nevoiți să ne petrecem nopțile refugiați pe afară și prin păduri. Unii dintre noi am fost acuzați de acte de spionaj, iar D-nul O. V. N. a fost acuzat că a transportat grenade și un camion de arme pe care le-a distribuit populației române – pentru a împiedica înaintarea armatei maghiare, făcând totodată spionaj în favoarea României. Pentru aceste fapte în mai multe rânduri a fost purtat la Postul de Jandarmi, apoi s-a organizat contra Domniei Sale un complot, angajându-se locuitorul N. L. din comuna Boroșneul Mare pentru a-l asasina. La sosirea trupelor maghiare o delegație de români în frunte cu preotul Irimie Ticușan au ieșit întru întâmpinarea acesteia, unde au fost huiduiți de populație fără ca armata sau alte organe să fi intervenit spre a ne lua apărarea. Populația maghiară este liberă de a formula orice fel de pretenții față de români, iar noi trebuie să satisfacem toate pretențiile lor neîntemeiate, deoarece autoritățile și Jandarmeria dădeau concursul tuturor ungarilor fără ca noi să fi avut dreptul a ne justifica. Față de oierii noștri au formulat pretenții pentru motivul că ar fi pășunat recoltele lor timp de 22 de ani, pretinzând pentru acest timp desbăgubiri fabuloase de 20-50.000 lei. Satele românești au aspect jalnic, casele cu geamuri și ușile sparte, pereții dărmați de bombardamentul bolovanilor și ceomegilor aplicate de bandele organizate de către studenții copii ai intelectualilor unguri. Și astăzi geamurile de la casele românilor*

⁸⁹ Ioan Lăcătușu și Vasile Stancu, *op. cit.*, p. 385.

sunt bătute cu scânduri, pentru a nu fi expuse din nou atacurilor nocturne. Foștii funcționari sunt făcuți răspunzători și puși în situația de a despăgubi pe locuitorii unguri pentru impozitele plătite față de Statul Român, sau pentru orice alte sume, ce au fost plătite drept cote legale de unguri. În comuna Covasna nu ni s-a admis să avem școală confesională. În școală se predă toată materia în limba maghiară, iar copii noștri care la rugăciune își fac cruce sunt bătuiți peste degete, fiindu-le interzis de a se închina decât numai în limba maghiară. Familiile celor rămași în concentrare în timpul ocupației sunt și ele expulzate fără nici un fel de avere. Drept pentru care am dat prezenta declarație, (urmează semnăturile olografe ale celor 12 persoane din Covasna)⁹⁰.

Tabelul 11. Situația refugiaților ardeleni în perioada septembrie 1940-1944

Luna	Anul			
	1940	1941	1942	1943
Ianuarie		7.378	1.134	1.432
Februarie		6.487	1.501	3.097
Martie		3.711	3.050	2.375
Aprilie		2.346	4.212	2.960
Mai		1.767	9.311	1.879
Iunie		1.108	5.603	1.607
Iulie		876	24.355	1.667
August		1.123	16.914	1.632
Septembrie	7.691	1.722	3.562	1.378
Octombrie	30.070	2.633	2.292	1.278
Noiembrie	30.989	4.056	1.410	1.189
Decembrie	19.829	1.725	1.070	
Total:	88.579	35.432	74.414	20.494

Sursa: Arhiva M.I., fond documentar, dosar nr. 546, vol. 6, f. 111⁹¹

⁹⁰ Ioan Lăcătușu, „Pagini din calvarul românilor covăsneni, în timpul ocupației horthyste din toamna anului 1940”, *Revista Angustia*, 11, 2007, p. 276.

⁹¹ Ion Ardeleanu, Gheorghe Bodea, Mihai Fătu, Oliver Lustig, Mircea Mușat, Ludovic Vajda, *Teroarea horthysto-fascistă în nord-vestul României*, București, 1985, p. 143.

Sursele istorice menționează faptul că numărul românilor ardeleni care au fost nevoiți să-și părăsească gospodăriile și casele, refugiindu-se din calea politicii horthyste, s-a ridicat la 217.942 (înregistrați oficial), dar neoficial s-a estimat plecarea a 290.000 de români din Transilvania⁹².

6. Anihilarea culturii românești

După semnarea Dictatului de la Viena în 1940, Pál Teleki – primul ministru al Ungariei și Horthy Miklós au declanșat un regim al terorii în Transilvania, asupra întregii populații românești. O mărturie în acest sens se regăsește în paginile lucrării „Moisei”⁹³, unde autorii notează următoarele: *„Arestările și internările horthyste s-au îndreptat împotriva tuturor elementelor socotite incomode, periculoase, potrivnice statului horthyst, în special împotriva păturii intelectuale românești (a învățătorilor, profesorilor, preoților, avocaților, medicilor, inginerilor etc.) din satele și orașele ocupate, cu scopul de a distruge fizic, moral, economic această pătură socială, de a intimida și a-i determina să-și părăsească meleagurile străbune și comunitățile proprii pe care le slujeau prin preocupările, îndeletnicirile și posibilitățile lor spirituale, culturale, economice, profesionale, sociale și politice. Din documentele și statisticile vremii rezultă că, până la data de 31 octombrie 1941, numărul românilor din teritoriul cotoptit, arestați și întemnițați, s-a ridicat la cifra de 13.339 de persoane”*⁹⁴.

Un astfel de scenariu reiese din întâmplările petrecute în județul Trei Scaune (Covasna) în anul 1940; când din pricina violențelor și a terorii instaurate de maghiari, mulți intelectuali români au fost izgoniți sau au fost nevoiți să se retragă din fața maghiarilor dezlănțuiți, cum ar fi de exemplu: preotul Virgil Iancu și învățătorul Vișan din Micfalău, care s-au refugiat; preotul Ioan Bunuș, împreună cu silvicultorul Lazăr Borda, care au fost amenințați; cântărețul ortodox Gheorghe Gașpar din Bășanii Mari a trebuit să fugă din sat⁹⁵.

Potrivit cercetărilor dr. Nicolae Corneanu, cunoaștem situația profesorilor din școlile românești, care nu au primit nici un fel de remunerație financiară și nici o subvenție ca ajutor pentru întreținerea activității școlare. Tot domnia sa afirmă că, începând cu data de 1 august 1941, o parte dintre cadrele didactice care funcționau în Academiiile teologice de la Cluj, Gherla și Oradea au primit un salariu de 250 pengö, însă corpul profesoral din școlile normale confesionale,

⁹² Ioan Vlăduță, *Pagini din istoria neamului românesc*, Suceava, 2012, p. 161.

⁹³ Dosarul nr. 48 din 1942 (fila 320) din Arhiva Istorică Centrală.

⁹⁴ Dr. Gheorghe I. Bodea și Vasile T. Suci, *op. cit.*, p. 22.

⁹⁵ Ioan Lăcătușu, Vasile Stancu, *op. cit.*, p. 379.

ce au aparținut Episcopioilor din Cluj și Oradea nu a fost salarizat de stat, sarcina aceasta fiind asumată de cele două eparhii⁹⁶.

Ziarul „România nouă” din 11 noiembrie 1940, citat de dr. Nicolae Corneanu, prezintă în mod sistematic situația școlilor și a dascălilor români⁹⁷ (vezi tabelul de mai jos).

Tabelul 15. Situația școlilor și a numărului de cadre didactice din Transilvania

Nr. de școli și profesori înainte de 1940	Nr. de școli și profesori după 1940
1966 școli primare cu 4.692 învățători	3.982 învățători refugiați, 710 rămași din care 10% păstrați în serviciul din cadrul școlilor
67 unități de învățământ profesional, liceal și superior	Un singur liceu (Năsăud) și 7 secții românești pe lângă diferite licee
800 de profesori români ai școlilor de grad secundar	162 profesori rămași (restul de 638 s-au refugiat)

Cu privire la cultura română susținută de „Asociațiunea transilvană pentru literatura română și cultura poporului român”, liderul regimul maghiar Huszár a declarat despre această organizație românească că este „unul din principalii factori ai agitațiilor separatiste române, cel mai periculos element din punct de vedere al politicii de stat ungar (...) și, pentru viitor, nu trebuie să se mai permită înființarea nici unei societăți de acestea pe baze naționale”⁹⁸.

În paralel cu aceste măsuri, regimul maghiar a dus o politică de propagandă maghiară prin literatura promovată prin diferitele publicații: cartea „Magyar Feltamadas”, broșura „Gzözünk”, poeziile „Vom învia”, „Frați maghiari”, „Marș pentru premilitari”, „Cântec de război”, „Cântece patriotice”, „Marșuri ardelene” etc.⁹⁹.

De pildă, o analiză a cărții¹⁰⁰ „Magyar Feltamadas”, al cărei autor este Szabolcsy, publicată sub egida Academiei de Științe din Budapesta, a Președinției Consiliului de Miniștri și a Ministerului Instrucțiunii Publice, arată scopul și caracterul anti românesc pentru care a fost concepută¹⁰¹. Din cuprinsul acesteia

⁹⁶ ÎPS Părinte Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 47.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 133.

⁹⁸ Paul Abrudan, Mihai Racovițean, *op. cit.*, p. 99.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 176-177.

¹⁰⁰ Arhiva M. Ap. N., fond 5.417, f. 66-67.

¹⁰¹ Paul Abrudan, Mihai Racovițean, *op. cit.*, p. 176.

se evidențiază următoarele texte ce constituie un atac la adresa Statului Român: „Numai atunci vom fi fericiți, când tot imperiul din marea împărăție a Sfântului Ștefan, va fi în sânul patriei noastre și numai atunci va muri definitiv Trianonul. Putem spune că suntem poporul ales al lui Dumnezeu, că pe cer este scris că Ungaria a fost mare și va fi mare” (în prefață).; „În cimitirul din Arad plâng mamele maghiare de când valahul sălbatic a călcat pe acest pământ” (p. 16); „Dumnezeu cere de la noi jertfe de sânge, ca să curățim pământul de gunoiul românesc” (p. 21); „Pământul nu poate fi patria unui popor opincar” (p. 27); „Românii, rutenii și șvabii sunt șerpi care sug sângele maghiarilor” (p. 69); iar la pagina 71 se scrie: „Tremură Românie, tremură Românie, barbară Românie, că ungurul nu mai poate suporta, pentru că nu suferă stârpirea fiilor ei trupește și materialicește. Grijește tu acum, grijește vagabond și bandit, că ungurul te va învăța pe tine cum să cinstești sărbătorile populare, legile și cultura maghiară”¹⁰².

În acest articol am identificat acele legi adoptate de politica guvernului ungar ce au avut menirea de a construi, susține și propaga formarea unei identități maghiare în Transilvania. Scopul elaborării subiectului pe care îl incumbă titlul a fost acela al contabilizării efectelor create de campania deznăționalizantă propagată în sânul națiunii române, în ceea ce privește principalele aspecte ale vieții sociale: drepturi fundamentale, resurse, apărare, educație și cultură.

Subiectul elaborat în cadrul acestui articol legat de studierea politicii statului Dualist și Horthyst și efectele acesteia asupra românilor din Transilvania confirmă faptul că românii ardeleni au fost siliți să accepte identitatea maghiară promovată de stat sau, în caz contrar, să suporte cele mai grele consecințe și riscuri: lipsirea de drepturile fundamentale, suferințe, sărăcie, marginalizare socială etc.

¹⁰² *Ibidem.*

Parohia românească din satul Vad – personalități*

Pr. Drd. Sorin MUSTĂȚĂ

Abstract:

Among the villages of Țara Făgărașului, the village of Vad, called by some „the village with lords”, is also a place of honor. His people, over time, have shown that in order to become a gentleman, they must have studied at school. They also showed us that a man with a noble soul goes to church, knowing that „...*without Me you can do nothing*” (In 15, 5), and that work intertwined with prayer raises the soul to heaven.

The personalities captured in this study offer us these teachings by their own example. Priests, teachers, simple peasants and patriots born in the village are positive examples, that give us courage and make us understand that in life, everything is possible when you put faith first.

Keywords:

Church, soldiers, priests, teachers, school

Localitatea Vad, această frumoasă și străveche așezare a Țării Făgărașului, își are începuturile în negura vremurilor. Ea face parte din Țara Făgărașului, așa cum găsim la majoritatea cercetărilor istorici ai zonei, sau din Țara Oltului, o denumire populară, preluată și folosită în studii etnografice și geografice¹.

Satul se află într-un cadru natural deosebit, datorat formelor de relief impunătoare care se pot observa încă de la intrarea în localitate. Astfel, spre sud și sud-vest zărim culmile semețe și trufașe ale Munților Făgăraș, spre est și sud-est

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ Constantin Catrina, Ioan Lupu, *Județul Brașov, Monografie*, Ed. Sport-Turism, București, 1981, p. 24.

Munții Perșani și Măgura Codlei văzute în zare, în nord Podișul Transilvaniei cu dealurile împădurite de peste Olt și spre vest câmpia întinsă a Făgărașului.

Frumusețea acestei zone este sporită de *Valea Șincăi*, apa care alunecă argintie și jucăușă prin sat și de farmecul deosebit al Dumbrăvii Narciselor.

Vatra satului este situată într-o zonă de șes, ocupând o suprafață de 2 km², între platourile *Coastă* la est și *Aluniș* la vest, având 391 de numere de casă și 231 de gospodării.

Localitatea este împărțită în două părți inegale de *Valea Șincăi*: partea din stânga sau *Peste vale* este mai mică, iar partea din dreapta este cea mai mare.

Din această localitate s-au ridicat multe personalități, oameni bravi, harnici și curajoși care sunt pentru noi și generațiile tinere un exemplu de urmat și un model de viață.

Canonical Augustin Bunea

Unul dintre cărturarii ce a văzut lumina zilei în satul Vad a fost preotul greco-catolic Augustin Bunea, membru al Academiei Române.

Acesta s-a născut în ziua de 4 august 1857, în casa părinților Arseniu (fost preot paroh la Vad între 1850-1890) și Veroana Urs, nepoata colonelului David Baron Urs de Mărgineni, celebrul luptător de la Solferino, din 1859², și de la Lissa, din 1866³.

El a fost al treilea dintre cei 6 copii care au văzut lumina zilei în această familie preoțească. Cel mai mare dintre frați a fost Tiberiu, de profesie magistrat și care a decedat de tânăr. A urmat Arsenie, fost administrator al fondurilor grănicerești din Sibiu. Mai apoi, a venit pe lume Augustin, preotul care a ajuns doctor în filosofie și membru al Academiei Române. Al patrulea a fost Aurel, cel care a absolvit Școala Comercială din Brașov și a întemeiat firma Bunea din Galați. În 1914, la izbucnirea războiului de întregire a neamului, aceasta a fost socotită cea mai mare firmă din țară. El a deținut și funcția de vicepreședinte al Camerei de Comerț din București, lucrând alături de renumiți oameni politici ai vremii. Aici amintim pe politicianul Grigorie Trancu Iași, alături de care a trudit la stabilirea tarifelor și legilor vamale. Îl amintim apoi pe Alexandru Radovici, ministrul industriei și comerțului din timpul guvernării Brătianu, alături de care a lucrat pentru întocmirea legislației comerciale, ținând multe conferințe pe această temă. Acesta a fost cel care l-a ajutat financiar pe fratele său Augustin la susținerea mișcării naționaliste din Ardeal. A fost prieten cu Nicolae Iorga, pe

² Ion Bianu, „A. Bunea”, în *Convorbiri literare*, XLIV, 1910, pp. 117-119.

³ Victor Lazăr, *Baronul David Urs de Mărgineni*, București, 1971.

care l-a ajutat adeseori cu fonduri bănești la tipografia acestuia, din Vălenii de Munte, dar și pentru tipografia „Viața Românească”.

Le-a urmat apoi Ioan, care a deținut funcția de protopop, iar ultimul, Gheorghe, a fost cel care a rămas plugar acasă, în timp ce frații săi mai mari erau la învățătură⁴.



Preotul Augustin Bunea a urmat cursurile școlilor elementare din satul natal și Ohaba între 1864-1870, apoi cursurile Gimnaziului român din Brașov (actualul Colegiu Andrei Șaguna) între 1870-1877 și cursurile Gimnaziului din Blaj. Studiile academice le-a făcut la Roma, la Colegiul *De propaganda fide*, unde a studiat filozofia și teologia. La 4 decembrie 1881 a fost hirotonit preot, iar în 1882 a obținut doctoratul în teologie⁵. Întors acasă, la Blaj, a trecut prin toate treptele ecleziastice, până la cea de canonic, ocupând, pe rând, mai multe funcții: profesor de dogmatică la seminar, secretar consistorial, inspector școlar arhidiecezan și altele la fel de importante⁶.

A găsit mereu resurse nebanuite să dezvolte și înclinațiile sale pentru studiile de istorie, lucru ce l-a apropiat mult de istoricul Nicolae Iorga, alături de care a schimbat păreri pe seama unor subiecte nu suficient de bine elucidate, cum erau cele din istoria Transilvaniei.

Opera istorică a lui Augustin Bunea a continuat ideile politice ale Școlii Ardelene, urmărind lupta de emancipare a românilor transilvăneni pe tărâmul confesional, împotriva absolutismului habsburgic și austro-ungar. Deși în marea lor majoritate lucrările sale gravitează în jurul Bisericii greco-catolice, în fond, el tratează aspecte multiple din istoria social-politică și culturală, cu predilecție din secolul al XVIII-lea, bazate pe izvoarele culese din arhive cum sunt cele din Transilvania, Viena sau Budapesta. Spiritul erudit l-a făcut pe Augustin Bunea să depășească confesionalismul catolic și să aducă contribuții de seamă la cercetarea profundă a vieții social-politice din Transilvania în epoca afirmării românilor ca națiune politică⁷.

La data de 24 martie/6 aprilie 1901, Academia Română l-a ales pe Augustin Bunea ca membru corespondent, ca mai apoi, la 28 mai/10 iunie 1909, apreciindu-i

⁴ Alexandru Bărbat, *Dezvoltarea și structura economică a Țării Oltului*, Cluj, 1938, p. 281.

⁵ ***, *Album în amintirea canonicului Augustin Bunea*, Ed. Seminarului teologic gr.-cat., Blaj, 1910, p. 20.

⁶ Gabriel Stempel, „Augustin Bunea – Luptător pentru limbă și credință”, în *Magazin Istoric*, an. XXXI, nr. 7, iulie 1997, p. 59.

⁷ Ioan Vlad, *Ioan Senchea – Martirul Ardealului*, Brașov, 2004, p. 105.

însemnatele lucrări de istorie social-politică și culturală a Transilvaniei secolului al XVIII-lea, să îl primească membru titular⁸.

Cu această ocazie, presa făgărășană l-a elogiat în ziarul „Olteanul”: „*O legitimă dorință a românilor ardeleni s-a împlinit, învățatul canonic dr. A. Bunea din Blaj a fost ales membru titular al Academiei Române. Noi oltenii, avem motiv îndoit de a ne bucura de această alegere, pentru că noul academician e fiu al Țării Oltului (...) care poate fi mândră de acest distins fiu al ei. Mândru poate fi și Blajul care are în sânul său trei membrii ai Academiei: mitropolitul membru de onoare, iar canonicii Ioan M. Moldovan și dr. Bunea membrii titular*”⁹.

Dintre multele activități desfășurate de Augustin Bunea mai menționăm faptul că a conlucrat la înființarea Reuniunii de Consum din Blaj, a Reuniunii femeilor române și a Casinei române din Blaj, iar din 14 martie 1893 până în februarie 1902 a fost membru ordinar al Comitetului din Sibiu pentru administrarea fondului grănicerilor români din primul regiment de graniță.

De asemenea, în activitatea sa clericală a primit mai multe distincții: în 1891 a fost numit de mitropolitul Ioan Vancea protopop onorar, în 1892 suveranul pontif Leon al XVIII-lea l-a numit camerier papal, în 1879 a fost numit de episcopul Lugojului, Demetriu Radu, protopop onorariu și asesor consistorial al diocezei Lugojului.

O activitate mai puțin cunoscută de-a sa a fost cea de culegător de poezie populară¹⁰. Toate aceste poezii, strigături sau ziceri pe care le-a cules au fost adunate din satul natal în vremea copilăriei, pe când era elev în clasa a V-a la Gimnaziul românesc din Brașov. Aici a fost coleg de bancă cu Andrei Bârseanu, cunoscutul folclorist și director al Asociației ASTRA. Aceștia au redactat o revistă scrisă cu mâna, așa cum se obișnuia pe vremea aceea la „societățile de lectură” ale gimnaziștilor. Pe foaia de titlu apărea scris: „*Conversațiuni – jurnal literar, Anul I (20 ian.-20 mai). Ridegeat de Classa V gimnasială – Arangeatori Aug. Bunea, A. Bârsean – Brașov 1875*”.

Redăm aici primele versuri apărute în colecția Augustin Bunea și publicate în revista „Conversațiuni”:

1. „Tu, murgule-n pasu mare, / S-ajungem în sat cu soare, / C-am o mândră ca o floare, / Din obrazu-i pica sânge, / Când o văd inima-mi plânge.

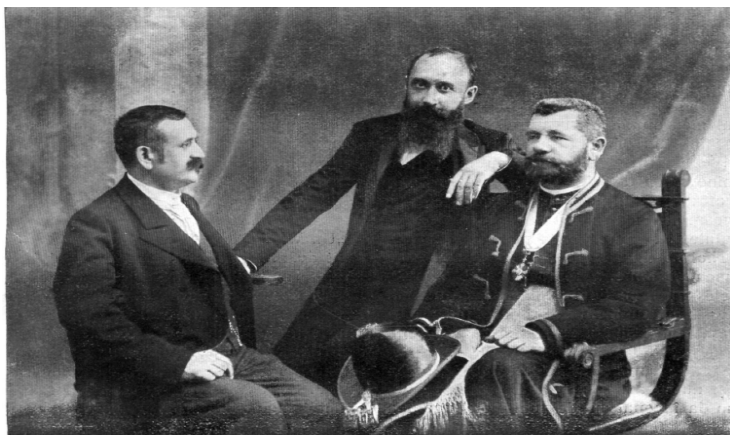
2. Zice popa că nu fură, / Și l-am prins la ouă-n șură; / Zice popa că nu ia, / Și l-am găst la iapa mea.

⁸ Doina N. Rusu, *Istoria Academiei Române, Repere Cronologice*, 1992, pp. 97-121.

⁹ Ziarul *Olteanul*, nr. 10, 1909, p. 2.

¹⁰ Virgil Florea, „Augustin Bunea – Culegător de poezii populare”, în *Revista de Etnografie și Folclor*, nr. 1, București, 1967, pp. 61-73.

3. Câți feciori de oameni mari, / Toți fraitari și căprari; / Numai eu, fecior de popă, / M-a pus dracu să bat dobă”¹¹.



Trei prietini: Andreiu Bârseanu, N. Iorga și Dr. Augustin Bunea.

El s-a stins din viață foarte repede, la numai 52 de ani. Sfârșitul său a fost unul neprevăzut. După alegerea sa ca membru al Academiei Române, în după amiaza zilei de 30 noiembrie 1909, pe când își redacta discursul de recepție, a fost lovit de apoplexie, ceea ce i-a adus decesul.

În ședința Camerei Deputaților, istoricul Nicolae Iorga a rostit: „*Domnilor colegi, ieri s-a stins la Blaj, canonical Augustin Bunea, care a fost o glorie a culturii românești de dincolo, istoric desăvârșit care a pus bazele studiilor critice privitoare la istoria românilor din Ardeal, orator fără pereche, scriitor din aceia cu care românii de dincolo își fac cinste, Augustin Bunea a ținut strânse, în toată activitatea sa literară legăturile culturale ale românilor din Ardeal cu românii de aici...*”¹².

Din toate părțile au curs sute și sute de mesaje de condoleanțe, toți apreciind activitatea sa. Printre aceștia s-au numărat Nicolae Iorga, Alexandru Lepădatu, Gheorghe Pop de Băsești, Ioan Cavaler de Pușcariu, Maria Reli Agârbicianu (originară din Vad), Titu Perția din Făgăraș și mitropolitul Ioan Mețianu care în telegrama sa scria: „*Sibiu. Asociindu-mă și eu la durerea Veneratului Capitul, cauzată de încetarea din viață a domnului canonic Dr. Bunea, rog cerul să ne consoleze*”¹³.

În pridvorul bisericii din Vad, pe un perete stau mărturie câteva versuri adresate lui:

¹¹ *Ibidem*, p. 64.

¹² *** , *Album în amintirea...*, p. 14.

¹³ *Ibidem*, p. 73.

„Stejar din dumbrava Vadului, / Suflet din sufletul neamului, / Far etern luminos, ne arată calea, / Adevărul și viața în Hristos”. Pios omagiu din partea consătenilor prin învățătorul G. Strâmbu și preotul Grigorie Vuță¹⁴.

Cu toate că majoritatea istoricilor îl consideră blăjean, românii făgărășeni și vădenii din satul său îl consideră fiu al Vadului și al Țării Oltului.

Preotul Profesor Iacob Borcea

Tot din acest sat s-a ridicat un alt preot și anume **preotul profesor Iacob Borcea**. Acesta s-a născut la data de 6 decembrie 1906 din părinți țărani. A urmat cursurile școlii primare din satul natal, apoi primele clase la Liceul „Sfântul Vasile” din Blaj, după care a frecventat cursurile Liceului „Radu Negru” din Făgăraș. Revine în clasa a XII-a în Blaj unde își finalizează cursurile școlii, obținând în 1926 examenul de bacalaureat. S-a înscrie la Academia Teologică din Blaj, unde pentru o perioadă a activat ca președinte al Societății teologilor „Inochentie Micu Klein”. Dorind să-și astâmpere setea de cunoaștere, se înscrie, în 1930, la Facultatea de Filosofie și Litere a Universității București, unde a studiat filosofia și pedagogia. Facultatea a absolvit-o în 1933, iar după un an s-a angajat ca pedagog la internatul seminarului. A deținut funcția de profesor la Liceul „Sfântul Vasile” din Blaj unde a predat până în 1948.

După căsătoria cu aleasa inimii, a fost hirotonit preot, dar decretul de desființare a Bisericii Greco-Catolice l-a trimis la munca câmpului pentru a-și putea câștiga existența și pentru a-și putea întreține cei șapte copii. În 1960 a fost profesor în satele Șercaia și Veneția urmând ca mai apoi, să se întoarcă în Blaj pentru a preda limba franceză la Liceul Forestier. De aici s-a și pensionat.

S-a mutat la cele veșnice în 17 martie 1978¹⁵, fiind înmormântat în cimitirul orașului.

Învățătorul Octavian Pop

O altă personalitate marcantă a localității noastre, a fost **dascălul Octavian Pop**. Acesta s-a numărat printre cei mai buni dascăli pe care școala satului Vad, i-a putut avea în primele trei decenii ale secolului XX. În vremea lui, școala din sat a ajuns să fie socotită printre cele mai prestigioase școli rurale de pe meleagurile făgărășene.

¹⁴Text din holul Bisericii Ortodoxe din Vad.

¹⁵Ioan Grecu, Ioan Funariu, Lucia Baki, *Personalități din Țara Făgărașului 1800-prezent*, Ed. Mesagerul de Făgăraș, 2015, p. 39.

Prima mențiune a unei școli în satul Vad o avem din anul 1811, când este amintit și primul ei dascăl: Toma¹⁶. Cursurile funcționau în casa cântărețului bisericesc, a învățătorului sau în case închiriate, iar plata dascălilor și chiria localului erau suportate de părinții copiilor, în bani sau produse naturale, pe baza angajării acestora¹⁷. Abia în vremea învățătorului Gheorghe Raica (1868-1872) s-a construit primul edificiu școlar din localitate.

În anul 1851 regimentele grănicerești au fost desființate, iar școlile au fost trecute sub jurisdicția și întreținerea comunității religioase de care aparțineau, adică de Biserica Greco-Catolică. Consistoriul unit răspunde Ordinului nr. 21528 din 1863 al Guvernului Transilvaniei și raportează că „școli unite foste grănicerești bine organizate sunt la Beșimbac¹⁸ și Vad, cea din Vad s-a bucurat de o frumoasă reputație, aceasta era școală trivială, la fel ca cea unită din Făgăraș¹⁹”.

Începând cu anul 1866, învățătorii sunt retribuiți cu 50 de florini pe an. Primul și cel mai pregătit dascăl al Vadului de până la el a fost Isăilă Damian, el fiind primul care va purta titlul de „jupân dascăl”. A fost absolvent al Școlii Superioare de la Ohaba și apoi al celei de la Orlat-Sibiu. El este cel care a introdus un spirit nou, introducând scrisul și cititul în limba latină.



Octavian Pop s-a născut în anul 1877 și a fost absolvent al școlii primare din satul natal, apoi al școlii centrale din Ohaba și al Școlii Normale de învățători din Blaj. Timp de treizeci și doi de ani a fost director și inspector școlar.

În 1892, datorită creșterii numărului mare de elevi, școala din sat se reclădește din temelii. Astfel, apar două săli noi și o cancelarie pentru director.

Izbucnirea Primului Război Mondial a făcut ca și învățătorul să fie mobilizat și astfel să părăsească școala în august 1914.

Vreme de trei ani, în sat nu a mai fost nici un învățător, însă la 1 septembrie 1917 învățătorul Octavian Pop s-a întors de pe front și și-a reluat postul de învățător.

Un an mai târziu, la 27 decembrie 1918, a fost numit vicepreședinte al Asociației învățătorilor români din Comitatul Făgăraș, fiind unul dintre promotorii acesteia.

¹⁶ Nicolae Albu, *Istoria școlilor românești din Transilvania între 1800-1867*, București, 1971, p. 16.

¹⁷ Ionică Oancea, *Învățămintul în zona Făgărașului până la 1948*, Iași, 1979, p. 22.

¹⁸ Este vorba de localitatea Olteț, din județul Brașov.

¹⁹ Nicolae Albu, *op. cit.*, p. 162.

În anul 1921, școlile confesionale au trecut în patrimoniul statului, astfel că și școala din sat va face același lucru la 1 noiembrie 1921.

În timpul mandatului său de director al școlii, a funcționat în sat o Școala de Arte și Meserii (între 1924 și 1930). Acest lucru face ca în 1925 să se vadă și roadele ei. La expoziția județeană organizată la Făgăraș, Vadul participă cu multe exponate realizate manual. Pentru acest lucru regale Ferdinand I îl decorează pe învățător cu Ordinul „Răsplata Muncii”.

În anul 1927, școala dispunea, ca mijloc de educație și culturalizare, de o bibliotecă școlară cu 915 volume, de un muzeu școlar bogat, de o grădină de legume, de un cor pe două voci și de o avere de 11.200 lei, la care se adaugă Societatea Tinerilor, care număra 79 de membri și o avere de 52.884 lei²⁰. Pentru intensificarea cercurilor culturale au fost inventate posturi onorifice la activitățile extrașcolare. Primul care a primit această distincție a fost președintele Asociației județene a învățătorilor din Făgăraș și Târnava Mare, adică Octavian Pop.

În anul 1928, Camera Agricolă premiază învățătorii conducători de grădini școlare pentru rezultatele obținute în ultimii 3-4 ani, iar printre cei premiați s-a numărat și învățătorul Pop, cu suma de 1000 de lei. Tot în același an, directorul școlii din Vad a fost ales ca reprezentant al făgărășenilor în Senatul României, funcție pe care a ocupat-o între lunile martie și noiembrie.

În anul 1931 s-a pensionat, bucurându-se de toată truda de la catedră, predând mai departe ștafeta fiului și mai apoi nepotului său, care vor încerca să îi calce pe urme.

La 16 iulie 1941²¹, Octavian Pop s-a mutat la cele veșnice, la vârsta de 64 de ani, fiind înmormântat în cimitirul bisericesc din sat.

Școala din Vad a pregătit în decursul istoriei sale sute de copii pentru diferitele școli superioare și universități, Vadul fiind satul din Țara Făgărașului cu cel mai mare număr de intelectuali, numit odată „satul cu domni”²².

Profesorul Toma Cocișiu

O altă personalitate a localității noastre a fost **Toma Cocișiu**, profesor, publicist și scriitor.

El s-a născut la 28 august 1887 în satul nostru, în casa părinților George și Ana Cocișiu, oameni simpli, oameni de la țară. Școala primară a făcut-o în localitatea natală și apoi a urmat gimnaziul la Brașov. La Blaj a frecventat Institutul de Pedagogie, fiind în prima promoție a acestui institut. După absolvire,

²⁰ G. Codrea, *Istoria învățământului popular din Țara Făgărașului*, Făgăraș, p. 76.

²¹ Registrul „Protocolul Morților” al Parohiei Gr.-Cat. din Vad, poziția 9 /1941, p. 63.

²² Corneliu Pop, *Monografia școlii primare din comuna Vad*, Tipografia Ioan Lazăr, Făgăraș, 1933, p. 22.

a fost numit învățător în satul Pianu de Sus (astăzi în județul Alba), de unde s-a transferat în Pănade, nu departe de Blaj.



Între 1911 și 1914 a urmat cursurile de vară de la „Universitatea populară” din Vălenii de Munte, întemeiată de istoricul Nicolae Iorga.

La 1 decembrie 1918 a participat la Marea Adunare Națională de la Alba Iulia.

În toamna anului 1919 este numit directorul Școlii de stat din Blaj, unde va activa până la pensionare. Aici și-a desfășurat multipla sa activitate pedagogică. De numele său se leagă renumitul „Experiment de la Blaj”, care s-a desfășurat între anii 1928 și 1943, unde s-a încercat predarea cursurilor după recomandările didactice ale unor mari pedagogi și gânditori, din Antichitate și până în vremea noastră, îndrumând elevul să învețe și să descopere prin efortul propriu. Elevul trebuia să aibă acea satisfacție a cunoașterii individuale, iar învățătorul să-i dea numai instrumentele cunoașterii de care elevul, prin autoinstruire, să aibă nevoie toată viața. Ideile sale au părut înaintea unora prea îndrăznețe sau chiar fanteziste, dar ele capătă din 1939, o recunoaștere internațională, prin publicarea unui amplu referat asupra noii metodologii în prestigioasa revistă „*Pour L'Ere Nouvelle*”. Ea a fost elogiată și de pedagogi români ca Onisifor Ghibu, Ilie Popescu-Teiușan și nu numai. „Școala experimentală de la Blaj” avea și o revistă numită „*Răsai soare*”, în care erau publicate cele mai bune lecții susținute de elevi.

Pe lângă bogata sa activitate didactică, el a mai desfășurat și o intensă activitate publicistică, scriind articole și cronici de specialitate, dar și manuale școlare. Încă din vremea în care era elev la Institutul de Pedagogie, a debutat în revista „*Foaia școlastică*”, condusă de profesorul său Ioan Fekete-Negruțiu. Printre cele tipărite, amintim aici: *Abecedarul* – 1921, *Carte de citire clasele II, III și IV* – 1922, *Geografia cl. III-IV* – 1923, *Istoria României cl. II-IV* – 1923, *Fizica și Chimia cl. IV și Științele naturii cl. IV*, ambele în 1923, *Legende românilor* – 1924, *Povești din natură* – 1924, *Metode active și creatoare în educație* – 1938 și multe alte. A colaborat și cu publicațiile blăjene: „*Unirea*”, „*Unirea poporului*” și „*Blajul*”²³.

S-a stins din viață la 25 mai 1986, în Blaj, fiind înmormântat în cimitirul mare al orașului.

²³ Ioan Grecu, Ioan Funariu, Lucia Baki, *op. cit.*, p. 77.



Toma Cocîșiu împreună cu elevii săi

Preotul Popa Nicolae

Un alt învățat care a odrăslit de pe meleagurile Vadului a fost **preotul profesor și canonic Popa Nicolae**. El s-a născut, conform datelor noastre, la 21 iulie 1889, din părinții Nicolae Popa, de profesie notar, și Ana, născută Macaveiu²⁴. Școala primară a urmat-o în satul natal, iar mai apoi studiile liceale la Făgăraș. După terminarea liceului s-a înscris la Seminarul Teologic din Blaj, pe care l-a absolvit în 1911. A fost hirotonit preot în 1912, iar mai apoi, în timpul războiului, a slujit ca preot militar.

În 1919 s-a înscris la Facultatea de Litere din București, pentru a studia istoria și geografia, lucru pe care l-a finalizat în 1921, prin susținerea examenului de licență. În toamna aceluiași an a fost numit profesor la catedra de istorie și geografie a Școlii Normale de Învățători din Blaj, iar între 1929 și 1936 a ocupat funcția de director al acestei școli. De asemenea, a fost numit canonic metropolit în 1936 și, în acest timp, sub supravegherea sa directă, s-a construit noua clădire a Școlii Normale de Învățători cu internat.

S-a mutat la Domnul, conform datelor din arhiva bisericii noastre, la data de 17 august 1968²⁵.

Patriotul Iacob Rotar

O personalitate cu totul aparte este pentru satul nostru, este bravul vă-dean **Iacob Rotar**, omul simplu de la țară, care s-a distins de ceilalți săteni prin conștiința sa de neam și prin patriotismul său.

²⁴ *Protocolul Matricol al Botezaților*, al Parohiei Gr.-Cat. din Vad, poziția 30/1889.

²⁵ *Ibidem*.

El s-a născut la data de 15 august 1890, într-o familie cu patru copii ai părinților Ion Rotaru și Maria, născută Mărginean, și a decedat la 30 octombrie 1976²⁶.

La izbucnirea războiului din 1914, primăria din sat a comunicat preturii din Șercaia că în evidențele sale sunt 183 de persoane bune de armată, dintre care 83 erau plecate în America pentru a-și câștiga avere, lucru pe care îl putem observa la mai toți tinerii din zonele mărginașe ale imperiului Austro-Ungar. Douăzeci de persoane erau plecate în București și alte 80 de persoane locuiau în sat, care au fost mobilizate. Printre aceste 80 de persoane îl întâlnim și pe Iacob Rotar. Mai menționăm faptul că în Arhiva Muzeului Țării Făgărașului, în manuscris, găsim tabelul cu cei care au plecat în America. Pe fila 18, la poziția 177 îl găsim pe Iacob Rotar, care în martie 1912 intra în America prin portul New-York, călătorind spre Ohaio.

Cu toate acestea, în 1914, este înrolat în armata austro-ungară împreună cu un alt vădean, Tămaș Mărginean, și trimiși pe frontul din Galiția²⁷. Acolo au suportat rigorile războiului vreme de doi ani, frământat de ideea inutilității sacrificiului pentru o cauză străină neamului românesc. Cu riscul de a fi prins, condamnat și împușcat, acesta s-a hotărât să părăsească frontul.

Într-o noapte întunecoasă a părăsit tranșeele împreună cu consăteanul său, care, timorat de imprevizibilul situației, s-a întors înapoi pe front, unde a căzut prizonier la ruși, și de unde s-a întors abia în anul 1932, după 18 ani de prizonierat²⁸.

Câteva luni i-au trebuit lui Iacob Rotar să ajungă acasă, el mergând doar noaptea, pe căi ocolitoare și prin păduri, ca să nu fie prins. În ajun de Sfântul Nicolae 1916, a ajuns în localitatea Homorod, iar de acolo, într-o noapte, acasă.

Aici a stat ascuns mereu în casă, prin șură sau prin împrejurimi, iar seara, după ce se înnopta, mai făcea treabă prin curte îmbrăcat în hainele soției. A fost căutat foarte des de jandarmii unguri de la Șercaia, însă de fiecare dată soția sa spunea că este *plecat cătană*. Atunci când se înmulțeau și mai tare controalele, el se refugia în pădure sau pleca câte o lună ori două de acasă.

Când frontul a început să se clătine în 1918, anunțând sfârșitul războiului, Iacob Rotaru a ieșit la lumină fără ca să se mai ascundă de nimeni.

²⁶ *Ibidem*, poziția 38/1890.

²⁷ Gheorghe Faraon, „Contribuții la istoria Țării Făgărașului. Participarea vădenilor la Primul Război Mondial”, în *Acta Terrae Fogorasiensis*, nr. 3, an. 2014, p. 182.

²⁸ Valeriu Crișan, „Stări din Rusia, ce povestește un român făgărașean, care s-a întors acum acasă din Rusia, unde a stat ca prizonier timp de 18 ani”, în *Unirea Poporului*, Blaj, an. XV, nr. 10, din 12 martie 1933, pp. 2-4.

După prăbușirea frontului și descompunerea statului Austro-Ungar, a apărut o perioadă în care populația zonei a trebuit să se organizeze singură, pentru a prelua puterea de la fostele autorități și să se apere, având în vedere că armatele erau în dezintegrare, iar armata germană se retrăgea înfrântă. Astfel la „11 noiembrie 1918, la Banca Furnica din Făgăraș, la 5 după amiază a avut loc adunarea românilor făgărășenii, în care s-a hotărât organizarea românilor din zonă prin crearea sfatului sătesc și a gărzilor naționale, în satele și comunele făgărășene”²⁹.

În Vad au fost aleși ca președinți ai sfatului sătesc, părintele Ioan Bunea (paroh între 1890-1928), Dr. Nicolae Boeriu³⁰, ca președinte al gărzii naționale, iar printre membrii acestei gărzii naționale îl regăsim și pe Iacob Rotar.

Fiul³¹ lui Iacob Rotar povestește cum tatăl său a participat la evenimentul minunat de la Alba Iulia de la 1 decembrie 1918. Pentru acest eveniment, fiecare sat trebuia să-și stabilească doi delegați care să participe la Marea Adunare Națională. Lucrul acesta l-au făcut și cei din Vad, delegând pe Nicolae Păsărar și pe Iacob Rotar. Aceștia aveau să se pregătească și să plece la drum cu căruța. Pe drum însă, cei doi s-au ferit mereu de jandarmii maghiari care mai aveau încă unități active pe ici-colo.

El își amintește că pe drum, pe o parte călătoreau delegațiile române, iar pe cealaltă parte a drumului, oștile germane se retrăgeau înfrante din țară.

Adunarea s-a desfășurat pe câmpul lui Horea, cu multe discursuri, cântece patriotice și entuziasm. Toată suflarea și-a exprimat voința nestrămutată de libertate, independența națională și alipirea la România.

Delegații vădenilor au ajuns la timp, având astfel privilegiul să asculte de la tribuna oficială discursurile oamenilor politici Vasile Goldiș, Gheorghe Pop de Băsești și a altor vorbitori, asistând astfel la acest eveniment unic al națiunii lor, votarea plebiscitară a unirii Transilvaniei cu România, într-un entuziasm delirant, în bătaia clopotelor bisericilor, fâlfăitul steagurilor tricolore și în intonarea „Deșteaptă-te, române”.

Anii au trecut, iar Iacob și-a continuat viața trăind simplu, modest, retras și tăcut. A dus o viață austeră, munca fiindu-i de căpătâi, reușind să crească șase copii (patru băieți și două fete).

La 50 de ani de la Marea Unire, în anul 1968, Iacob Rotar, în vârstă de 78 de ani, a avut din nou prilejul să calce pe câmpul lui Horea, unde poporul român din Transilvania își hotărâse soarta la 1 decembrie 1918. A fost invitat împreună

²⁹ Nicolae Borzea de Viști, *Organizarea românilor în orașul Făgăraș din Țara Voievozilor Români, la 11 nov. 1918*, Făgăraș, 1925, p. 47.

³⁰ *Ibidem*, p. 50.

³¹ Este vorba de domnul Gheorghe Rotar, din Vad, nr. 190, episcopul bisericii noastre, în vârstă de 90 de ani.

cu alți participanți supraviețuitori ai evenimentului istoric, la festivitățile comemorative ale semicentenarului, fiind felicitat de președintele de atunci, Nicolae Ceaușescu, și primind medalia comemorativă: „*Semicentenarul unirii Transilvaniei cu România, 1968*”.



Până în ultima clipă a vieții și-a păstrat în suflet sentimentele sale românești, cerând discret soției sale ca la momentul plecării din această lume să fie înmormântat în vechiul port românesc național, cu cioareci din pânură albă, în cămașă, cu șerparul și cu cheptarul pe care mult le-a iubit.

Eroul Ion Simion

Pentru că am vorbit adeseori de Primul Război Mondial și de încorporările ce s-au făcut la nivelul localității noastre, nu putem trece cu vederea amintirea unui erou al satului, un om care a purtat cu bărbăție, cu demnitate și cu credință toate ororile acestei deflagrații mondiale și care a stat prizonier la ruși aproape douăzeci de ani, ca mai apoi să-și vadă întreaga viață năruită.

Țăranul Ion Simion povestește cu deamănuntul momentul chemării la oaste și trăirile familiei sale. El spune că în satul Vad, mobilizarea armatei austro-ungare s-a făcut de cu seară și până dimineață. Patrulele de cătane împărătești au umplut satul cu sunetul trâmbițelor și al tobelor care chemau la înrolare.

Pentru el și familia lui a fost cea mai grea noapte, pentru că în casa părintească nu puteau auzi decât sunetul trâmbițelor din stradă și plânsul mamei, care se auzea din camera vecină. Teama de moarte îi frământa pe toți ai casei. Numai ideea că plecarea sa la război poate să însemne pierderea unuia dintre copiii familiei, le dădea părinților insomnii și multe lacrimi pe obraz. Chiar mama a fost cea care i-a făcut bagajul de plecare, peste care a vărsat lacrimi grele. El descrie drama familiei astfel: „*tata avea ochii de năuc, iar mama, în timpul unei singure nopți, slăbise, se zbârcise, fața i se făcuse ca cenușa și ochii, plini de lacrimi nestăpânite, îi luceau ca de friguri. Am plecat cu un nod de durere în piept, ce mi se ridica spre*

gâtlej, sufocându-mă; tot timpul războiului, apoi, fața răscolită a mamei de durere mută mi-a rămas în minte, chinuindu-mă. Cum poți să iei pe copil din brațele mamei și să-l trimiți la moarte?”³².

Ajuns în unitate, a fost îmbrăcat cu haine „soldățești”, i s-a dat o armă de către un sergent major și a fost urcat într-un vagon de marfă alături de mulți alți tineri soldați și dus pe frontul rusesc.

Își amintește că unul dintre soldații aceștia tineri a dorit să vadă cât de aproape este pericolul rusesc, deoarece de o bucată de vreme era foarte multă liniște și nimic nu se mai întâmpla. Astfel, mai mult în joacă, a ridicat un deget din tranșeul în care se afla și în clipa următoare zeci de împușcături s-au auzit, care i-au retezat acestuia degetul. Ba mai mult, acesta a fost dus de urgență în spatele frontului unde a fost judecat de auto-mutilare și condamnat la moarte de „ai noștri”. A fost legat de un stâlp și împușcat. Acest fapt l-a marcat foarte mult și l-a făcut să înțeleagă că nu e de joacă cu războiul.

În tranșee, viața nu i-a fost una ușoară. El își amintește cum se odihneau soldații, rezemați de parapet și cu picioarele în apa până la genunchi, gata mereu de atac.

Doi ani de zile a durat asaltul acesta contra rușilor. Dintr-un grup de 30 de soldați, între care era și el, într-o singură noapte au fost uciși în luptă aproape toți colegii, reușind el cu încă un coleg să scape cu viață.

O singură dată, mărturisește Ion Simion, a fost nevoit să ucidă un rus cu baioneta, așa, față în față, dar și atunci mai mult de frică, pentru ca să nu fi ucis de către acesta. Toată viața l-a urmărit în minte imaginea rusului care, împuns fiind cu baioneta, se uita îngrozit la el, prăbușindu-se. Chiar și noaptea se mai trezea după încetarea războiului având în minte chipul acela. Spunea: „...mă trezesc în sudori, în genunchi, mă închin la icoană și mă rog să mă ierte: – Iartă-mă, frate pe care te-am ucis...”³³.

Pe lângă aceste orori ale războiului îndurate, Ion Simion a mai avut de purtat pe umerii săi o altă dramă, una personală.

Într-o permisie, întors acasă, s-a căsătorit cu fata mult iubită, alături de care n-a petrecut mult timp, deoarece a fost nevoit să se întoarcă pe front. Și-a lăsat însă soția cu mama ei, ca să-i poarte de grijă.

Întors pe front, a avut parte de un nou atac din partea rușilor, care i-au bombardat pe români cu gaze otrăvitoare, fapt ce i-a afectat gâtul și plămânii, provocându-i chiar sângerări puternice la nivelul lor. Astfel, bolnav și neajutorat, la un nou asalt al rușilor s-a văzut luat prizonier. A fost dus pe targă mult timp din

³² Interviu acordat revistei „Realitatea ilustrată”, nr. 339, din 27 iulie 1933, p. 5, cu ocazia împlinirii a 19 ani de la momentul începerii Primului Război Mondial.

³³ *Ibidem*, p. 6.

pricina bolii provocate de gaze, ca mai apoi să fie dus într-un grup de prizonieri nemți și români și lăsat să se descurce singur: *„am fost porniți pe jos, ca o turmă de vite, păziți de cazaci cu bărbile roșii, cu armele încărcate și cu biciuri (...) mersul mă făcea să gâfâi din greu: plămânii mă ardeau, de parcă mi-ar fi turnat cineva plumb topit în ei, de câte ori suflam mai adânc. Mă cuprindeau amețeli doborâtoare și adesea mă înăbușeam și cădeam pe drum. Cu biciuri și paturi de pușcă, mă sculam și porneam iar, blestemându-mi zilele și ingenunchind uneori în fața cazacilor, ca să-i rog să mă împuște și să sfârșesc cu viața aceasta de iad. Am fost mânați astfel pe șosele și câmpii zile întregi. Cei care cădeau de oboseală și nu se mai ridicau, când erau bătuți cu puștile, erau lăsați să moară în zăpadă”*³⁴.

Ajunși într-o gară, au fost imbarcați în vagoane de vite, în care mirosea foarte greu, cu găuri mari în podele și scânduri lipsă la pereți și duși până în Siberia. Pe drum au fost hrăniți foarte rar. La 2-3 zile li se dădea câte o cană cu o fiertură groasă și amăruie. În aceste condiții greu de imaginat au călătorit zile și nopți de-a rândul, până într-un final, când au ajuns la destinație.

Acolo, au fost nevoiți să-și sape singuri bordeie în pământ ca și cum și-ar fi săpat fiecare propriul mormânt. Cu timpul, gerul aspru al Siberiei a adus boala tifosului exemic, care pe mulți i-a făcut să capete bube pe corp. Fără vreun tratament, mulți au murit, așa încât, de la o vreme, trăiau în acel lagăr cei vii împreună cu cei decedați de boală.

Cei care au supraviețuit acestei boli au fost mutați din acele bordeie improvizate într-o mină de cărbuni, unde au fost forțați să muncească. Astfel și-au petrecut mulți ani din viață toți prizonierii, fără să primească vreo veste de undeva sau fără ca să știe dacă războiul continuă sau a luat sfârșit. Au ajuns chiar să se socotească părăsiți de Dumnezeu și de ceilalți oameni. Până într-o noapte, când au fost iarăși imbarcați în tren și duși în Manciuria (provincie în N-E-ul Chinei) și puși iarăși la muncă forțată.

Șansa a venit când, printre muncile primite, a fost și cea de a încărca un vapor cu cărbuni. În acest timp, unii dintre prizonieri au reușit să se furișeze pe acel vapor plin cu cărbuni și să evadeze, iar alții au fost mai apoi eliberați de trupele japoneze, în timpul războiului chino-japonez.

Reușind astfel să scape din prizonierat, s-a întors după aproape 20 de ani acasă, unde drama lui a continuat. Cei de acasă, nemaștiind nimic de el și nemaiprimind nici o veste, în toți anii aceștia cât a fost luat prizonier, l-au socotit decedat pe front. *„Eu, fiind declarat mort, mi-am găsit soția măritată, având cu noul ei soț trei copii. Tata și mama au murit de mult. Sora mea, necinstită de soldați, a murit la spital în timpul războiului. Acum, eu am rămas fără nici un rost pe lume,*

³⁴ *Ibidem.*

purtat de toate vânturile ca o frunză uscată... Când obosesc, sângele mă podidește uneori pe gură și gâlgăirile lui mă înecă. Ai mei sunt morți, soția mea este a altuia... Viața mi-am trăit-o în fundul tranșeelelor și în fundul minelor. Asta mi-a adus mie războiul”³⁵.

Acesta este unul dintre eroii satului nostru, care, alături de mulți alții ca el, au dus pe umeri suferințele războiului și urmările lui atât în plan social, cât și în plan personal.

Căpitanul Ștefan Boieriu

Acesta este un alt patriot înflăcărat care a răsarit din satul nostru. El s-a născut în ziua de 14 mai 1886, din părinții Ioachim și Elena Boieriu. Despre el știm faptul că a absolvit școala primară în sat și mai apoi școala comercială în 1908. A ocupat diferite funcții: practicant, contabil, secretar la bănci în Sibiu și Hunedoara, iar în 1919, după Marea Unire, a fost promovat în funcția de director al Băncii Generale de Asigurări din Sibiu, de unde, în 1926, când banca a fost strămutată la Cluj sub denumirea de „Prima Ardeleană”, a ocupat funcția de director general.

Patriot înflăcărat, a luat parte la Primul Război Mondial, unde a căzut prizonier la ruși. A activat alături de ceilalți vădeni pentru recrutarea voluntarilor ardeleni. A intrat în Iași cu primul eșantion în 7 iunie 1917, ca aghiotant al comandantului, făcându-i-se o primire triumfală. A fost decorat cu medalia „Ferdinand I” și cu „Coroana României în grad de cavaler”³⁶.

Instituția condusă de el a avut un mare rol în viața economică a românilor transilvăneni. A editat pe cheltuiala sa cărți, subvenționând, printre altele, tipărirea, în anul 1935, lucrării istoricului ardelean Ștefan Meteș, *„Situția economică a românilor din Țara Făgărașului”*, lucru de care autorul îi este recunoscător în prefața cărții.

A mai ocupat funcția de consul al Spaniei la Cluj, lucru ce i-a înlesnit mari prietenii cu oamenii de cultură ai țării, precum Ion Agârbicianu, Sabin Drăgoi, Alexandru Lepădatu, Octavian Goga, Lucian Blaga și Mihail Sadoveanu³⁷.

Profesorul Nicolae Răcheriu

Din categoria oamenilor culți ai satului face parte și **profesorul emerit Răcheriu Nicolae**, fost director al Liceului făgărășan „Radu Negru”. El s-a

³⁵ *Ibidem*, p. 7.

³⁶ Viorica Eugenia Stoica, *Du-mă dorule acasă... în Vadul din Țara Făgărașului*, Ed. Negru-Vodă, 2013, p. 44.

³⁷ *Ibidem*.

născut în ziua de 5 martie 1913 din părinți țărani. A urmat școala primară în satul natal, apoi Școala Pedagogică din Oradea și Facultatea de Matematică din cadrul Universității Cluj. După absolvire a funcționat mai întâi ca învățător în satele Vlădeni și Mândra, apoi ca profesor de matematică la școlile din Vad, Șinca Veche, Școala Generală nr. 1 și Liceul „Radu Negru” din Făgăraș. A ocupat numeroase funcții de conducere: subinspector școlar pentru Șercaia, inspector școlar la Secția de învățământ a Raionului Făgăraș, director la Școala Generală nr. 1 și membru în Consiliul Superior al Școlilor din Republica Socialistă România, unde erau doar șapte membri³⁸. În timpul războiului a fost mobilizat, având gradul de sublocotenent, și a luptat pe ambele fronturi, în est și în vest, fiind rănit și decorat de două ori. A mai ocupat funcția de director adjunct al Liceului „Radu Negru”, primind titlul de profesor emerit.

S-a mutat la cele veșnice în ziua de 6 septembrie 1986³⁹.

Doamna Viorica Eugenia Stoica

Un alt cadru didactic care face cinste satului și care s-a preocupat mereu de aducerea în amintire a înaintașilor săi este **doamna Viorica Eugenia Stoica**, născută în familia Langa din Vad, la data de 21 septembrie 1929, în casa părinților Tiberiu și Eugenia. A absolvit Școala Normală de învățătoare din Blaj în 1948, urmând a se angaja treptat ca educatoare, învățătoare, profesor suplinitor și director la școlile din Vad, Veneția de Jos, Șinca Nouă și Făgăraș. S-a remarcat în întreaga sa activitate ca un profesor dedicat catedrei, militând pentru modernizarea spațiilor școlare de pe raza fostului raion Făgăraș, fapt pentru care a fost numită inspector școlar metodist pentru clasele I-IV. A căutat mereu să aducă tot ce este mai modern și mai actual în procesul educativ și s-a străduit să își perfecționeze mereu cadrele didactice.

În întreaga sa carieră s-a străduit să desfășoare o activitate bogată atât în cadrul școlii, cât și cu sătenii, fiind mereu convinsă că trebuie să fie o „făclie care trebuie să se stingă luminând”⁴⁰. În anul 2013, doamna profesor Viorica a publicat o carte de amintiri personale legate de viața satului Vad, de înaintașii domniei sale, de obiceiurile de aici și de toate momentele frumoase trăite lângă cei dragi în toată perioada copilăriei sale.

Astăzi, pe doamna Viorica Eugenia Stoica, în vârstă de 92 de ani, o putem găsi în satul Veneția de Jos, acolo unde s-a și căsătorit, locuind alături de una dintre ficele ei.

³⁸ Ioan Grecu, Ioan Funariu, Lucia Baki, *op. cit.*, p. 466.

³⁹ Registrul „*Protocolul Morților*” al Parohiei Ortodoxe Vad, poziția 10/1986, p. 39.

⁴⁰ Ioan Grecu, Ioan Funariu, Lucia Baki, *op. cit.*, p. 478.

Toți acești oameni de seamă, răsăriți în satul de lângă „Dumbrava cu Narcise”, sunt pentru noi repere ale unui trecut trăit cu patimă.

Chiar dacă oamenii de altădată nu mai sunt, casele lor au rămas până astăzi în picioare și, odată cu ele, amprenta puternică a celor ce odinioară le-au însuflețit. Pecetea acestor oameni destoinici a rămas ca un semn în sufletele multora. De la astfel de oameni învățăm că lucrul cel mai de preț este omenia, că a fi omenos înseamnă a avea credință și bunătate. Ei sunt cei care ne-au învățat, prin exemplul viețuirii lor, ce înseamnă patriotismul și tot de la ei învățăm că pentru a ajunge domn în societate trebuie să fi învățat la școală. Mai învățăm că un om cu suflet nobil merge la biserică și că munca și rugăciunea sunt cele două aripi care-l înalță spre cer.

Oamenii aceștia, deși nu mai sunt fizic printre noi, vor rămâne mereu în inimile noastre, pentru că cei dragi ai noștri nu mor niciodată. Ei trăiesc prin noi, pentru că moartea nu vine odată cu așezarea lor sub glie, ci odată cu uitarea.

ANEXE



Medalia „Semicentenarul Unirii Transilvaniei cu România, 1968” acordată lui Iacob Rotar



Tabloul de la absolvirea Institutului Pedagogic din Blaj al învățătorului Toma Cocîșiu



Școala și biserica din Vad în vremea învățătorului Octavian Pop – 1892



Școala și biserica satului în anul 1910

Evoluția organizării teritoriale și dinamica demografică în ținutul Neamțului pe cursul mijlociu al râului Bistrița, în secolul al XIX-lea*

Pr. Drd. Ionel CUȚUHAN

Abstract:

This article presents the territorial changes caused by historical events during the nineteenth century in Neamț County in general and in the area of the middle course of the Bistrita River, also called Valea Muntelui, in particular. Because in the 19th century the Mountain Valley was limited to the west and north of the border with the Habsburg Monarchy, given the unbridled desire of the Austrians to capture as much of the territory of Moldova, this area has lost important parts over time from the territory. The territorial changes corroborated with the influx of Romanian migrants from Transylvania established here, also determined administrative changes that had consequences on the life of the inhabitants of this land, in terms of church, social, economic and cultural.

Keywords:

Neamț County, Bistrița Valley, Russian-Austro-Turkish wars, migrants, faith

Scurtă descriere geografică

Râul Bistrița¹, cunoscut pe porțiunea sa dintre izvoare și confluența cu Râul Dorna ca Bistrița Aurie², este un râu din România care izvorăște din Munții

* Articol scris sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Paul Brusanowski, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ Denumirea provine din limba slavă, semnificația actuală în limbile moderne are înțelesul de repede/rapid sau inteligent, [https://ro.wikipedia.org/wiki/Bistri%C8%9Ba_\(dezambiguizare\)](https://ro.wikipedia.org/wiki/Bistri%C8%9Ba_(dezambiguizare)) (accesat ultima dată la 26 ianuarie 2021).

² Era cunoscut sub numele de Aurar, deoarece în apele și nisipul său se găseau fricile de aur (Constantin D. Gheorghiu, *Dicționar geographic al județului Neamțu (la anul 1890)*, Tipografia și

Rodnei de la 1850 m altitudine, de sub vârful Gargalău. Străbate Carpații Orientali și se vărsă în Siret, în aval de Bacău, având o lungime totală de 288 km și un debit de 66,5 m³/s, iar diferența de nivel pe lungime de 1 km este de 4 m în cădere, dezvoltând o viteză de deplasare a apei destul de mare. De aceea, în trecut, Bistrița era denumită de către unii geografi Rapida.

Valea Bistriței este formată din munții ce se întind pe ambele maluri ale râului Bistrița, precum și locurile mai așezate aferente acestuia, care prezintă o alternanță a lățimei lor, care de multe ori se reduce la lărgimea albiei râului, iar în expansiuni ea trece de 1 km. Valea Bistriței comunică cu Transilvania prin pasul Tulgheșului, deschis de pâraul Bistriciora, și prin trecătoarea Bicașului, deschisă de pâraul Bicaș, iar cu valea Moldovei prin trecătoarea Petru Vodă – Pipirig, Neamț. Zona aferentă cursului mijlociu al văii Bistriței sau „Valea Muntelui”, cum o denumesc nemțenii, este hotarul de Nord-Vest al vechiului ținut Neamț și se întinde de-a lungul râului Bistrița pe distanță de 100 km, de la limita nordică a comunei Crucea județul Suceava, până la limita sudică a localității Potoci în județul Neamț. Între cele două limite indicate ale acestui areal astăzi se găsesc satele ce compun comunele: Crucea și Broșteni în județul Suceava, Borca, Farcașa, Poiana Teiului, Grințieș, Ceahlău și Hangu în județul Neamț.

Această zonă, deși astăzi o regăsim în componența administrativă a celor două județe, înainte de anexarea Bucovinei³ de către Monarhia Habsburgică făcea parte din ținutul Neamț.

Evenimente istorice și consecințe ale acestora asupra organizării administrativ-teritoriale

Schimbările pe care teritorial le suferă o diviziune administrativă sunt dictate de către anumite cauze de ordin intern, politic sau economic, sau de ordin extern. Situația ținutului Neamț de mărginaș la hotarul țării pe care a avut-o, l-a făcut să fie părtaș și modificărilor teritoriale suferite de către Moldova în curgerea veacurilor. O așezare pe baze administrative a acestei provincii apare de timpuriu. Evident, numele ținutului e luat de la Cetatea și Țârgul Neamț. Prima mențiune scrisă

fonderia de litere Thoma Basilescu, București, 1895, p. 58.

³ Numele oficial german, die Bukowina, al provinciei sub dominația austriacă (1775-1918), a fost derivat din forma poloneză Bukowina, care la rândul său a fost derivată din cuvântul ucrainean Буковина (Bucovina), și din forma comună slavă buk, cu sensul de fag (бук [buk] ca, de exemplu, în ucraineană, sau chiar Buche în limba germană). Un alt nume german pentru regiune, das Buchenland, este folosit mai ales în poezie, și înseamnă „țara fagilor”. În limba română, în contexte literare sau poetice, este folosit uneori numele Țara Fagilor, https://ro.wikipedia.org/wiki/Ducatul_Bucovinei (accesat ultima dată la 19 ianuarie 2021).

asupra ținutul nostru o găsim într-un act din 7 ianuarie 1407⁴ de la Mitropolitul Iosif și domnitorul Alexandru cel Bun, prin care se arată că mănăstirea fusese înzestrată cu două sate „la gura Neamțului” de către „răposatul domn Io Petru Voievod”, două mori și o vie. Se mai consemnează faptul că mănăstirea mai avea și alte multe și variate bunuri, ceea ce duce la concluzia că aici de multă vreme exista o comunitate monahală numeroasă și organizată. Ținuturile sau județele sunt formațiuni politico-teritoriale, care ar fi „o împărțire provincială mai veche decât întemeierea țărilor însăși”⁵, cum spunea A.D. Xenopol. Ba conducându-se după vechimea cetății de reședință de mai târziu, istoricul ieșean fixează cu certitudine existența ținutului nostru înainte de descălecarea. Ocupând o regiune care constituie împreună cu cele vecine ale Sucevei, Moldovei și Troțușului, leagănul țării lui Dragoș⁶, putem socoti Neamțul printre cele mai vechi ținuturi moldovene.

Pentru valea Bistriței documentele din perioada timpurie a Statului Moldovean sunt destul de sărace. În 1501, Ștefan cel Mare (1457-1504) le confirmă călugărilor de la Neamț dreptul de folosire a muntelui, amintind doar generic domnii dinaintea sa: „...pentru ca să fie tari și puternici cu această carte a noastră, să-și apere muntele Neamțului, de la obârșia Vorcașei, până-n gura Largului și de acolo pe unde a fost hotaru acestui munte din zilele de demult pe timpul domnilor de demult ai Moldovei...”⁷. Chiar dacă documentele privitoare la această zonă sunt destul de puține pentru a dovedi existența viețuirii omenești în zonă, continuitatea de locuire poate fi demonstrată cu dovezile arheologice descoperite, fiind scoase la lumină artefacte din cea mai veche epocă istorică (preistoria). Cercetările arheologice făcute în această zonă, începând cu anul 1955⁸, au dus la descoperirea unor obiecte cu o vechime de aproximativ 35000-25000 ani, descoperite la: Dârțu (Ceahlău), Scaune (cota 1328 m), Cremenish (cota 1400 m), Lutărie, Frasinu Grințieș, Podiș Bistricioara, valea Largului, valea Bicazului, care atestă continuitatea de locuire a acestor zone din paleoliticul superior⁹, adică trecerea de la epoca de piatră, la zorii civilizației, până în prezent. La Scaune putem vorbi

⁴ C. Cihodaru et al., „Documenta Romaniae Historica-A.Moldova”, vol. I, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1980, p. 29.

⁵ Alexandru D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, vol. V, Ed. Librăriei Școlilor Frații Sarga, Iași, 1892, p. 173.

⁶ *Ibidem*, p. 172.

⁷ *** , *D.I.R. A Moldova, veacul XVI*, vol. I (1501-1550), Ed. Academiei R.P.R., București, 1953, pp. 158-160.

⁸ Nicolae Zaharia, *Descoperiri paleolitice în Moldova între anii 1952 și 1957*, Arheologia Moldovei 1, Institutul de Arheologie Iași, 1961, pp. 26-27, *apud* <http://www.arheo.ro/arheologia-moldovei-1961-1/> (accesat ultima dată la 12 ianuarie 2021).

⁹ Gheorghe Drugă, *Moșia sau Domeniul Hangului-Studii...*, p. 5.

de așezări permanente, care, prin bogăția materialului litic, constituie o adevărată așezare atelier cu caracter permanent¹⁰. La aceste descoperiri arheologice un rol deosebit a avut Părintele Constantin Matasă¹¹, fiu al acestor meleguri. Pe valea Bistricioarei, în comuna Tulgheș, județul Harghita, prima comună de la granița cu Moldova și în vecinătatea Masivului Ceahlău, Preotul Vasile Șuteu, paroh al Parohiei Tulgheș, a descoperit urme din epoca bronzului, precum și arme și monede din timpul împăratului roman Constantinus¹². Chiar și în ultimele trei decenii au fost făcute descoperiri arheologice ocazionale, fiind scoase la lumină scrieri protoliterate incizate în piatră, cu o vechime estimată la 4500-6500 ani.

Pornind de la primele știri păstrate în documente, valea Bistriței a fost împărțită de timpuriu între braniștele¹³ mănăstirilor vecine, după cum urmează: Crucea, Holda și Broșteni făceau parte din braniștea mănăstirii Voroneț, Borca, Cotârğaș și Mădei a mănăstirii Slatina, Pârăul Pântii, Stejarul și Sabasa a mănăstirii Rașca, Farcașa și Galu a mănăstirii Neamț, Buhalnița a mănăstirii Buhalnița (Hangu); iar Cârnu, Tarcău, Oantu, împărțite între mănăstirile Bisericanii și Bistrița. De-a lungul timpului, hotarele suprafețelor deținute de fiecare mănăstire au cunoscut modificări ca urmare a unor cauze juridice, economice, canonice sau de altă natură.

Cum evenimentele istorice au uneori consecințe directe asupra organizării teritoriale, războaiele ruso-austro-turce au avut o influență covârșitoare și dramatică asupra Principatelor Moldovei și Munteniei, în general, și asupra ținutului Neamț și a văii Bistriței pe cursul său mijlociu, în special. Astfel, deși unele dintre aceste războaie au avut loc în secolul al XVIII-lea, consecințele lor au fost resimțite deplin în secolul al XIX-lea.

Războaiele ruso-austro-otomane reprezintă confruntarea celor trei mari imperii: habsburgic, rus și otoman, pentru rezolvarea „problemei orientale”¹⁴,

¹⁰ V. Căpitanu, „Descoperiri paleolitice în bazinul Bistriței”, în *Carpica*, nr. 1, Muzeul de Istorie Bacău, 1968, p. 15.

¹¹ S-a născut la 20 ianuarie 1878, în satul Răpciuni (azi Ceahlău), com. Hangu, jud. Neamț, fiind primul copil din cei 12 pe care i-a avut familia preotului Dumitru Matasă, <https://www.muzeu-neamt.ro/personalitati/constantin-matasa.html> (accesat ultima dată la 12 ianuarie 2021).

¹² Daniel Dieaconu, *La poale de Ceahlău, Oameni, locuri, fapte – între istorie și legendă*, Ed. Cetatea Doamnei, Piatra Neamț, 2006, pp. 27-28 (Constantinus Flavius Iulius, Constanțiu al II-lea, a fost cel de-al doilea fiu al lui Constantin cel Mare și al Faustei).

¹³ BRANIȘTE, braniști, s.f. 1. Pădure rară sau parte de pădure cu arbori bătrâni în care este interzisă tăierea lemnului; p. gener. pădure. 2. (Înv.) Moșie domnească (mănăstirească) folosită ca pășune și fâneță. <https://dexonline.ro/definitie/brani%C8%99te> (accesat ultima dată la 24 ianuarie 2021).

¹⁴ „Criza Orientală” sau „problema orientală” este o perioadă în istoria Europei caracterizată prin încercările de rezolvare a problemelor diplomatice și politice generate de decăderea Imperiului Otoman. Expresia nu este aplicată unei probleme anume, dar include o varietate de

deschisă după înfrângerea otomanilor la Viena în 1683, urmată de Pacea de la Karlovitz din 1699, unde austriecii primesc Ungaria și Transilvania și astfel Monarhia Austriacă ajunge vecină cu Moldova, iar pentru hotarele Moldovei ia sfârșit epoca semnelor naturale prin linia de despărțire a apelor și începe epoca hotarelor convenționale: pajurele împărătești și bourii Moldovei, săpați de obicei în arbori, care în fapt sunt ușor de îndepărtat, ceea ce va întreține permanente neînțelegeri și certuri cu privire la hotar.

Războiul ruso-austro-turc din 1736-1739 creează Rusiei oportunitatea să ocupe Moldova.

Războiul ruso-turc din 1768-1774, în cursul căruia Rusia a ocupat Țările Române, înlăturându-i pe domnitorii fanarioți, a creat precedentul pentru fragmentarea teritoriului Moldovei. Astfel, vechea dorință a austriacilor de a rășlui teritorii din trupul provinciilor românești nu întârzie să se transpună în fapt, mai ales pe fondul slăbiciunii armatei turcești¹⁵, care a fost învinsă. Acest război se încheie cu Tratatul de la Kiuciuk-Kainargi în 28 de articole, articolul XVI discutând problema Țărilor Române. Astfel, Imperiul Rus înapoia Sublimei Porți toată Basarabia, cu orașele și satele și cu tot ce ține de această provincie; mai înapoia, de asemenea, și cetatea Benderului. Înapoiază, de asemenea, cele două principate ale Munteniei și Moldovei. Imperiul Otoman le primește cu următoarele condiții, făgăduind în mod solemn păzirea lor cu sfințenie: de a încheia cu toți locuitorii acestor principate, de orice demnitate, rang, stare, chemare sau neam ar fi ei, fără nicio excepție, amnistia absolută și veșnica uitare în favoarea tuturor acelor care ar fi comis, într-adevăr, vreo crimă, sau ar fi fost presupuși de a avea scopul de a jigni interesele Porții, restabilindu-i în primele lor demnități, ranguri și posesiuni și înapoindu-le averile de care s-au bucurat înaintea războiului, libera închinare a religiei creștine, de a înapoia mănăstirilor și celorlalți particulari pământurile și posesiunile care le-au fost luate, de a

chestiuni apărute între secolele al XVIII-lea și al XX-lea, în special cele care au generat instabilitate în regiunile europene aflate sub dominația turcilor, https://ro.wikipedia.org/wiki/Chestiunea_Oriental%C4%83 (accesat ultima dată la 24 ianuarie 2021).

¹⁵ Pe când rușii dobândesc izbânzi atât de strălucite pe un element cu totul străin până atunci lor, pe uscat victoriile urmează una după alta, deși acestea nu erau câștigate atât prin bravura generalilor ruși, cât prin nedestoinicia turcilor, ceea ce îl face pe Frederic cel Mare să asemene acest război cu o luptă între chiori și orbi în care cei dintâi sfârșesc prin a-i învinge pe ceilalți. Astfel, rușii îi înving pe turci la Cahul, iau Ismailul și Chilia, apoi Benderul, Brăila și Cetatea Albă, iar tătarii dintre Dunăre și Nistru se supun de bunăvoie împărătesei. În 24 decembrie 1773 survine moartea sultanului Mustafa al IV-lea și îi urmează Abdul Hamid, sub care războiul mai ține încă vreo jumătate de an și, fiind tot în folosul rușilor, turcii se hotărăsc să primească pacea cu orice condiții, <https://www.historia.ro/sectiune/general/articol/razboiul-ruso-turc-din-1768-1774-si-pacea-de-la-kuciuk-kainargi> (accesat ultima dată la 19 ianuarie 2021).

încuviința familiilor care vor dori a părăsi patria lor pentru a se așeza în altă parte, o liberă ieșire cu toate averile lor și pentru ca aceste familii să reglementeze într-un mod cuviincios afacerile lor, se fixează termenul de un an pentru această ieșire liberă din țara lor¹⁶, precum și alte facilități, iar Poarta făgăduiește a fi cu omenie și generozitate în birurile pe care le va pune asupra lor în bani și de a le primi prin mijlocirea unor deputați care-i vor fi trimiși la fiecare doi ani; la terminarea plății acestor biruri, nici pașii, nici guvernatorii, nici orice altă persoană nu va putea să le mărească, nici să ceară alte plăți sau biruri sub orice numire sau sub orice pretext ar fi, ci ele trebuie să se bucure de toate acele foloase de care s-au bucurat în timpul domniei fostului sultan. Poarta dă voie suveranilor acestor două state a avea lângă ei, fiecare, câte un însărcinat, luați dintre creștinii bisericii grecești, care se vor îngriji de afacerile principatelor, de asemenea, miniștrii curții imperiale ai Rusiei, să poată vorbi în favoarea lor și făgăduiește a-i asculta cu considerarea ce se cuvine unei puteri prietene și respectate¹⁷. Deși termenii acestui tratat ar fi fost destul de prielnici principatelor române, totuși turcii nu au respectat cele făgăduite. După multe tergiversări, o convenție definitivă se

¹⁶ Un exemplu în acest sens îl constituie proprietarul Moșiei Hangu de pe valea Bistriței, Matei Cantacuzino, născut la 1750, a luat de soție pe orfana domniță Ralu Callimachi, fiica lui Grigore vodă Callimachi și a Elenei Mavrocordat. El dobândi titlu de cneaz și moșii în Rusia ca urmare a politicii active filoruse pe care a avut-o în Moldova, iar după preluarea Moldovei de către turci a plecat imediat în Rusia, lăsând în țară pe soția sa, Domnița Ralu, care a căutat să vândă fictiv moșiile în așa fel încât vânzările să respecte atât stipulațiile tratatului de pace, cât și pe acelea ale dreptului moldovenesc, făcând înștiințările necesare înainte de 1 iunie 1792, data la care începeau vânzările la licitație de către stat. Astfel, condițiile tratatului au putut fi ocolite de către Ralu prin câteva tertipuri: a vândut sub preț moșii puțin rentabile, dar a rămas stăpână pe moșii aducătoare de venituri substanțiale, pe care le-a declarat vândute; a simulat vânzări sau schimburi prin înțelegeri cu rude sau prieteni foarte apropiați; a invocat faptul că nu se găseau cumpărători ori lichidități care să-i ofere un preț rezonabil pentru anumite moșii. În acest mod, au fost salvate numeroase moșii, precum Hangu, Bălățești, Mânjești ori Baia, pe care, în deceniile următoare, doi dintre fiii cneazului, răposat între timp, Gheorghe și Alexandru, împreună cu mama lor, reînorși în Moldova, le-au revendicat. Se poate ca domnița Ralu, rămasă cu greutatea vânzărilor, dar și cu responsabilitatea casei și a celor trei copii încă mici, să fi căutat să întârzie plecarea în Rusia după expirarea celor 14 luni de grație, dar boierii ostili soțului său, deveniți sftnicii lui Mihai vodă Suțu, l-au convins pe domn să părăsească la Poartă pe Matei și pe Scarlat Sturza. Sultanul ar fi pus preț pe capul lor și să-și fi trimis ienicerii să-i prindă, fapt pentru care toată casa lui Matei, anunțată de arhimandritul Veniamin Costache, a părăsit în grabă Moldova. Înainte de a pleca în Rusia odată cu oștile țarinei Ecaterina a II-a, Matei Cantacuzino cotropise o parte din moșia Mănăstirii Neamțului, cuprinsă între Obârșia Dreptului și Muntele Bușmei. Plângerile făcute de călugări n-au avut nici un rezultat. Atât Toader Balș, care a deținut un timp moșia, cât și prințesa Ralu Cantacuzino, au amânat sub diverse pretexte reluarea proceselor. Prințesa obiecta că nu este „pe deplin stăpână”, căci soțul ei și, după moartea sa, fiii, erau în Rusia.

¹⁷<https://www.historia.ro/sectiune/general/articol/razboiul-ruso-turc-din-1768-1774-si-pacea-de-la-kuciuk-kainargi> (accesat ultima dată la 19 noiembrie 2021).

încheie la Palamutka, sat moldovenesc nu departe de Nistru, la 2 iulie 1776, unde austriecii și otomanii au semnat o convenție de frontieră. În aceste condiții, turcii cedează din Moldova o regiune istorică, cuprinzând un teritoriu de 10.441 km², care acoperea zona aferentă orașelor de astăzi: Rădăuți, Suceava, Gura Humorului, Câmpulung Moldovenesc, Vatra Dornei, Siret și Vicovu de Sus din România, precum și Cernăuți, Cozmeni, Zastavna, Vășcăuți pe Ceremuș, Vijnița, Sadagura și Storojineț din Ucraina, pe care, inițial, pentru denumirea teritoriului anexat, austriecii au utilizat diferite toponime, printre care „Moldova austriacă” sau „Comitatul Sucevei”. Cu timpul, pentru a face uitată legătura cu Moldova, a fost adoptată denumirea de „Bukowina”, de la cuvântul slavon „buc”, ce înseamnă „pădure de fagi”, „făget”.

Din harta lui Dimitrie Cantemir (Anexa 1) se vede că districtul Neamț cuprindea la 1711¹⁸ întreaga vale a Bistriței de la Piatra până la Dorna¹⁹, confirmând o împărțire străveche, prin fireasca așezare a celor dintâi locuitori pe văi și organizarea vieții lor în legătură cu „scurgerea apelor”. După rășluirea Bucovinei din teritoriul firească al Moldovei, s-a alcătuit județul Suceava cu reședința la Baia, ca un protest împotriva răpirii capitalei domnești Suceava, iar o parte din suprafața văii Bistriței, care până atunci a făcut parte din județul Neamț, va trece la noul înființat județ Suceava, respectiv teritoriul de la Dorna până la hotarul nordic al comunei Broșteni. Acest lucru determină modificarea hotarelor vechi și trasarea altora după interesul austriecilor, coborând hotarul județului Neamț de la Vatra Dornei pe malul stâng estic al râului Bistrița până la poalele muntelui Rarău, în satul Chiril. În continuare, limita mergea până la „*stânca crăpată de pe vârful numitului munte Rarău*”²⁰. De acolo până la muntele Obcina Chirilu, apoi Capul Băeșescu și cuprinzând toate pământurile satului Stulpicani până la pâraul numit Vadul Negrileasa, urcând apoi pe munții Obcina Ciumerna și culmea Clătita Mică, apoi munții Clătita Mare, spre Cornul Luncii până la Bunești.

¹⁸ <https://glasul.info/2015/04/02/harta-moldovei-realizata-de-dimitrie-cantemir-1737/> (accesat ultima dată la 19 ianuarie 2021).

¹⁹ Faptul că vechiul ținut Neamț cuprindea toată zona cursului mijlociu al văii Bistriței de la Piatra Neamț până la Vatra Dornei este consemnat și în Procesul Verbal Nr. 3 a Ședinței Extraordinare a Consiliului Județean Neamț din 25 Februarie 1936, publicat în *Buletinul oficial al județului Neamț*, anul XVIII, nr. 9 din 26 februarie 1936, tipărit la Imprimeria județului Neamț. În acest proces verbal este consemnată și o solidă argumentație, prezentată de prefectul Leon Mrejeru, despre apartenența acestei zone la județul (ținutul) Neamț până în anul 1780. Prefectul amintește despre harta lui Dimitrie Cantemir, dar și despre o altă hartă veche, „*cam de pe la 1780*”, ce se afla în posesia d-lui G.T. Kirileanu (conducătorul Bibliotecii Palatului Regal).

²⁰ Victor Andrei, *Evoluția teritorială a vechiului Ținut Neamț-Extras din Anuarul liceului de băieți Piatra Neamț pe anul 1934/35*, Institutul de Arte Grafice „Lumina”, Piatra Neamț, 1935, p. 14.

Pe malul drept al râului Bistrița, noua linie de hotar merge mai spre Nord de vechiul hotar nemțean, dar această stare de lucruri nu rămâne multă vreme. Ținutul Sucevei din care nu mai rămăsese dincoace de Cordun decât o fâșie îngustă, e refăcut cu același nume, adăugându-i-se părți luate din ținuturile vecine. Această modificare este săvârșită de domnitorul Constantin Moruzi, în răstimpul domniei sale în Moldova între anii 1777-1782. Metoda adoptată e aceea a creării unui patruleter, ca și cel existent anterior, și care se regăsește și în harta lui Cantemir. În urma acestei modificări, Ținutul Neamț pierde în favoarea Ținutului Sucevei aproape jumătate din Valea Bistriței, hotarul Nordic spre noul ținut mergând aproape în direcție E-V. În Condica Vistieriei Moldovei la 1808²¹, regăsim cele mai nordice comune ale Ținutului Neamț în Ocolul Muntele comunele: Farcașa și Pipirig, iar în Ocolul de Sus comunele: Oglinzi, Brusturi și Drăgănești. În jumătatea răsăriteană a ținutului nostru, hotarul se păstrează nemodificat, fiind același ca pe vremea lui Cantemir. Pe valea Bistriței hotarul coboară până la hotarul de nord al localității Farcașa, așa cum va dura acolo un secol și jumătate, până după Războiul Întâi Mondial.

Un alt război între ruși și austrieci, pe de o parte, și turci, pe de alta, are loc în anul 1787. Pacea de la Șiștov și Iași din 1791 nu aduce mare câștig celor două aliate învingătoare. Țările Române, disputate de ambele aliate, rămân mai departe sub suzeranitatea turcească, cu toate că austriecii cuprinseseră Moldova între Carpați și Siret. Pacea dintre turci și austrieci hotărăște, între altele, și fixarea graniței dintre Moldova și Transilvania²². O comisie mixtă turco-austriacă se și întrunește la 29 august 1792 la Fălticeni²³, unde se va face în detaliu această delimitare, aducând o modificare de hotar destul de important părții apusene a ținutului nostru. Observăm în Anexa 3²⁴ că noul hotar e cu mult distanțat, uneori cu 30 km, cum e în dreptul Bistricioarei la Prisecani, față de cel vechi al cumpenei apelor de la Borsec. Rășluirea hotarului de apus nemțean se va continua și în secolul următor, pofta de acaparare austro-ungară neavând nici un fel de limite. Hărțile din 1790, cât și condica Liuzilor din 1803, ne permit să afirmăm că, în afară de schimbările arătate în hotarul de apus și de miazănoapte, restul hotarelor ținutului cunosc puține retușări.

²¹ Tudor Ciobanu et alii, *Populația Țării Moldovei la începutul secolului al XIX-lea – Izvoare fiscal și statistice din anul 1808*, vol. I, Ed. Lexicon LP, Chișinău, 2019, pp. 8-9.

²² Teodor Codresco, *Uricariulu cuprinzătoru de: brisoave, anaforale și alte acte ale Moldo-Vlahiei de la suta XIV până și la ca a XIX, partea a patra*, Tipografia Buciumului Romanu, Iașii, 1857, pp. 269-280.

²³ Victor Andrei, *Evoluția teritorială a vechiului Ținut Neamț...*, p. 15.

²⁴ A se vedea latura vestică a hărții prezentate în Anexa 3.

Organizarea administrativ-teritorială

Din punct de vedere administrativ-teritorial ținutul Neamț și, implicit, Valea Bistriței au fost organizate după cum urmează:

În perioada 1741-1743, pe când domnea a doua oară în Moldova Constantin Mavrocordat, acesta a înfăptuit o reformă administrativă, prin care ținuturile moldovenesti au fost împărțite în ocoale, conduse de ocolăși sau privighetori de ocol. Numele și numărul ocoalelor apar cu multă claritate în Catagrafia Moldovei din anul 1774²⁵.

În acel an, ținutul Neamț cuprindea următoarele ocoale:

1. *Ocolul de Sus* îngloba satele din partea de nord-vest a actualului județ Neamț, între Munții Carpați și râul Moldova.

2. *Ocolul Pietrii* era situat în partea de sud-vest a actualului județ, de la Oșlobeni până la Bicaz. Pe teritoriul său se afla și târgul Piatra, reședința ținutului.

3. *Ocolul Mijlocului* era în dreapta râului Moldova, între localitățile Războieni și Prăjești.

4. *Ocolul Bistriței* cuprindea o zonă din dreapta și din stânga râului Bistrița. Spre sud-est îngloba Buhușiul și alte câteva localități, care astăzi fac parte din județul Bacău.

5. *Ocolul Siretului* era în dreapta râurilor Moldova și Siret, cuprinzând și câteva sate din nord-estul actualului județ Bacău.

Reședințele ocoalelor erau respective la: Tg. Neamț, Piatra, Oncești, Șerbești, Mastacăn.

Ocolul de Sus, în anul 1774, avea în componență următoarele localități: „Crăcăoanii, Ghindăoanii, Crăcăul Negru, Bălțătești, Grumăzești, Târgu Nou i Petrecanii, Târpeștii, Ocea, Topolița, Săcălișăștii, Hilioara Agapiei, Târgul Neamțului, Măneștii, Vânătorii Săcului, Poslușnicii mănăstirii Neamțului ot mănăstire, Preuteștii i Timișeștii, Drăgăneștii, Brusturii, Răuceștii i Făgețalul, Oglinzii-ungureni, Urichenii, Rădenii, Țăbucanii i Uscății, Davidenii, Păstrăvenii, Hangul, Buhalnița, Largul i Galul, Pipirigul”²⁶ (Hangul, Buhalnița, Largul și Galul sunt situate pe valea Bistriței).

Începând cu anul 1803, în ținutul Neamțului, pe lângă cele cinci ocoale existente, se înființează Ocolul Muntele²⁷, cu reședința la Tarcău, din care fac

²⁵ <http://www.recensamantromania.ro/istoric/primele-cercetari-demografice/>.

²⁶ Ioan Murariu, *Organizarea administrativ-teritorială a ținuturilor Neamț și Roman în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea*, <https://ro.scribd.com/document/499150460/30-carpica-XXX-08> (accesat ultima dată la 21 ianuarie 2021).

²⁷ Tudor Ciobanu et alii, *Populația Țării Moldovei la începutul secolului al XIX-lea – Izvoare fiscal și statistice din anul 1808*, vol. I..., p. 8.

parte satele: Pipirigu, Galu, Hangu, Schitul Hangu, Buhalnița, Cărnău, Tarcău, Oanțul.

În anul 1816, organizarea teritorială rămâne identică situației din 1803. Situația aceasta teritorială se va menține o jumătate de veac, cu toate că în acest timp, Principatele Române cunosc acțiunea de organizare administrativă prin Regulamentul Organic.

Totuși, numărul mare al ținuturilor și mai ales defectuoasa lor formă geometrică, cerea o reformă. E ceea ce se încearcă în anul 1833, de a se face o simplificare administrativă prin „întrândirea” ținuturilor, după expresia cancelarului timpului. Din 16, câte fuseseră până atunci în Moldova, ținuturile urmau să fie reduse la 10. Ținutul Neamț ar fi trebuit cu totul desființat și împărțit între ținuturile vecine, și anume: partea nordică să fie trecută la ținutul Suceava, iar cea sudică ținutului Roman, care ar fi ajuns astfel vecin cu Transilvania.

Proiectul aparținea Ministrului dreptății, marele logofăt și cavaler Constantin Sturdza, iar hărțile necesare au fost lucrate de către căminarul Petru Asachi²⁸, „*Prezidentul judecătoreșcului tribunal din Botoșani*”. Reforma concepută astfel nu s-a aplicat, iar reforma administrativă se va termina de abia la 1844, sub Mihail Sturdza. Reforma aceasta administrativă desființează trei ținuturi: Cârlișura, Herța și Hârlăul și rectifică forma altora. Ținutul Neamț suferă și el câteva importante schimbări. Hotarul de răsărit e retras de pe Siret și de lângă Bacău pe linia Racova-Siliște-Bozieni-Balș-Talpa. La Est și Sud-Est, Neamțul pierde întreg ocolul Siret. Spre Nord-Est, spre ținutul Suceava, hotarul e retras mai spre Sud pe linia Oglinzi-Răucești-Timișești, ținutul nostru cedând câteva sate dinspre râul Moldova.

În schimb, spre Sud-Vest, hotarul e mutat pe linia de astăzi Buhuși-Valea lui Ion-Tazlău, ceea ce-i aduce un număr însemnat de sate. În forma fixată de Mihail Sturdza, ținutul nostru va rămâne până la 1918.

²⁸ Conform cărții scrise de profesorul Victor Andrei, *Evoluția teritorială a vechiului Ținut Neamț*, la pagina 18, aflăm că „*Biblioteca Academiei Române posedă din acel timp 5 hărți administrative. Patru din ele sunt «închipuite» de căminarul Asachi. Din acestea, trei la scara rusească de 1/96 verste cuprinse într-o singură foaie, ne înfățișează pe rând: 1. Situația anterioară a ținuturilor; 2. Ținuturile judecătorești după dislocația din Aprilie 1833 și 3. Ținuturile în noul proiect de rotundire. Harta a patra a aceluiași închipuitor e redarea ultimului proiect la scara mai mare de 1/48 verste... A cincea hartă ne înfățișează Moldova în forma anterioară anului 1833 la scara de 1/420.000 și e opera generalului rus Bergenheim, anume imputernicit de către Kisselef, tradusă fiind apoi de către praporcicul Șonțul. De sigur, Asachi va fi folosit harta generalului rus sau o reproducere după ea la o scară convenabilă. Aceste două hărți ca și aceea a lui Ottzelovitz — pomenită mai sus — poartă o nouă modificare: în partea sa Sud-Estică țin. Neamț se întinde până la confluența Bistriței cu Siretul. Totuși țin. Bacău își păstrează aici o fâșie care merge în lungul hotarului vechiu al lui Cantemir până în Șiret, separând printr-o ciudată gâtuitură, de restul ținutului, noul teritoriu înglobat Neamțului*”.

În anul 1844 regăsim, din punct de vedere al organizării la nivel de ținut, ca și în anul 1816, la Ocolul Muntele adăugându-se satele Bistricioara și Călugăreni²⁹. În luna martie 1864, Legea Comunală a introdus în organizarea administrativă a țării modelul francez, în care țara este împărțită în județe, iar acestea în ocoale sau plăși, care, la rândul lor, sunt formate din comune care au personalitate juridică și reprezintă celula administrativă. Constituția de la 1866 a adus nou numai reforma nomenclaturii administrative. Astfel, numirile: ținutul, ocolul, ispravnicul, priveghetorul de ocol, sunt schimbate respectiv în: județ, plasă, prefect și subprefect. În 1872, județul Neamț era organizat în cinci plăși. Plasa Muntele, cu sediu la Bicaz, avea în componență comunele: Pângarați, Vaduri, Buhalnița, Bistricioara, Galu, Călugăreni, Hangu și Bicaz³⁰. Mai târziu, în anul 1890, județul Neamț era organizat în patru plăși: plasa Bistrița, plasa de Mijloc, plasa Neamț și plasa Piatra-Muntele, rezultată din unificarea plasei Piatra și plasei Muntele.

Totuși, la granița de apus continuă să se mai facă modificări forțate de austro-ungari, ceea ce va aduce necesitatea unei noi hotărâri în anul 1887, avându-se ca bază vechiul hotar din 1792. Încălcările de hotar continuă și în secolul următor și numai războiul pune capăt vechii acțiuni de rășluire. Prin tratatul de pace semnat la palatul Cotroceni în București, la 7 mai 1918, urmat după preliminarile de la Buftea, la 5 martie 1918, ni s-a impus cedarea munților din partea dreaptă a râului Bistrița, pe linia Farcașa-Bistricioara-Bicaz, așa cum se află reprezentat în anexa 4. Din fericire pentru noi, cele impuse României prin tratatul de la București nu au mai fost puse în practică niciodată, iar cedarea munților nu s-a mai făcut.

Dinamica demografică din spațiul văii Bistriței

În vremurile îndepărtate, valea Bistriței era populată de călugări și ciobani. Densitatea locuitorilor era destul de scăzută, fapt ce a determinat pe unii autori să considere că întreaga zonă era aproape nelocuită. Începând cu secolul al XVIII-lea, numărul locuitorilor a început să crească, fluxul de populație va veni mai puțin dinspre dealuri, ci mai mult dinspre apus. Popularea se face în ritm mai lent în epoca lui Ștefan cel Mare, mai accelerat în secolele următoare, spre a culmina în secolul al XVIII-lea, trecătorile revărsând dinspre Ardeal, valuri de populație migratoare, în marea majoritate a cazurilor cu români veniți din Transilvania, în grupuri mai mari ori mai mici, sau singuratici. Motivele plecării erau diferite: sărăcia, lipsa de pământ roditor, scumpetea sau foamea, asuprirea și persecuții, conflicte religioase

²⁹ V. Andrei, „Două hărți ale ținutului Neamț lucrate de un elev a lui Gh. Asachi”, în *Anuarul școlii normale Piatra Neamț*, 1934, p. 95.

³⁰ D. Frunzescu, *Dicționarul topografic și statistic al României*, Tipografia Statului, București, 1872, pp. 224, 346.

și mai ales frica de cătănie. Cu toate că fugarii riscau pedepse mari, ei totuși aflau poteci ascunse prin munți, pe care treceau la frații lor moldoveni, formând acolo așezări noi ori sălășluindu-se în satele existente. Despoierea țăranilor români de drepturile de proprietate asupra pământului cultivabil în folosul nobililor și burghezilor străini: sași, secui și maghiari, apoi legarea de glie și despoierea de dreptul de liberă migrație, precum și marile poveri fiscale, erau cauze economice suficiente pentru a determina pe țăranii români să-și părăsească vatra de baștină și să caute un trai mai tihnit, mai omenesc, dincolo de munți, unde trăiau frați de aceeași limbă și credință cu dâșzii. La cauzele de natură economică s-au mai adăugat și altele de natură politică, socială și confesională, care au contribuit într-o foarte mare măsură, la înrăutățirea situației țăranimii ardeleni în propria lor țară de baștină. Națiunea română nu era recunoscută ca națiune politică în Ardeal, alături de națiunea săsească, secuiască și maghiară. Persecuțiile religioase, din cauza păstrării credinței strămoșești, a fost de cele mai multe ori factorul determinant pentru plecarea spre a-și căuta un loc în care munca lor să găsească o răsplată mai dreaptă și un trai mai omenesc. În Moldova, aceștia se bucurau de unele înlesniri chiar din prima zi a sosirii, timp de 6 luni putând să-și aleagă sălașul, după care participau la suportarea sarcinilor care erau mai reduse ca în Ardeal. De asemenea, erau foarte căutați, fiind oameni muncitori și pricepuți în ale gospodăriei. Boierii și mânăstirile trimiteau adesea agenți în Ardeal ca să-i îndemne spre emigrare, iar organele de graniță le înlesneau trecerea dintr-o parte în alta. Începând cu anul 1762, emigrarea în Moldova se făcea în grupuri mari. La hotarul Moldovei aveau loc adeseori ciocniri sângeroase soldate cu morți și răniți. Între 1761-1764, dar și mai târziu, au loc emigrări în masă, când sate întregi au pibegit în Moldova în frunte cu preotul, dascălul, primarul, vornicul și vătămanul³¹. Ca exemplu în acest sens avem pe primii locuitori ai satului Grințieșu Mare, din comuna Grințieș, care au venit într-un grup destul de însemnat împreună cu preotul lor, Grigore³². În anul 1793 au ridicat biserica din lemn cu hramul „Duminica tuturor sfinților”, care se păstrează în stare foarte bună, pictura catapetesmei este executată de Teodosie Zugravul, un artist foarte talentat și păstrează icoanele originale, în special icoanele împărătești, cele ale Mântuito-

³¹ 1. Conducător al obștii dintr-un sat liber. 2. Reprezentant al stăpânului de pământ dintr-un sat aservit, însărcinat cu îndeplinirea obligațiilor locuitorilor satului față de stăpân, <https://dexonline.ro/definitie/vataman> (accesat ultima dată la 12 ianuarie 2022).

³² Preotul Grigore este primul preot înscris în pomelnicul ctitoricesc întocmit la 1794, ce se păstrează în altarul la biserica monument istoric, cu hramul „Duminica Tutohur Sfinților”, în prezent Parohia Grințieșu Mare. Despre acest preot se menționează că „au dat osteneală mai mult decât toți”. În acest pomelnic se mai amintește și despre preotul Iacob, despre care nu avem alte informații decât numele.

rului și cea a Maicii Domnului, icoana hramului Duminica Tuturor Sfinților și cea a Sfântului Ierarh Nicolae. Tot Teodosie Zugravul semnează atât un Epitaf de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, realizat probabil după construirea bisericii, cât și pomelnicul ctitorilor păstrat în altar. Pomelnicul apare sub forma unui triptic scris și pictat pe două plăcuțe din lemn de paltin, reprezentând icoana „Bunei Vestiri”, în interiorul căruia este înscris pomelnicul ctitorilor în limba română, cu litere chirilice. Acesta ne prezintă ca repere istorice numele domnitorului Mihail Suțu (1793-1795), a mitropolitului Iacob Stamati (1792-1803), anul finalizării, 1794, numele enoriașilor ctitori și jertfa fiecăruia.

„Pomelnicu bisericeii din Grințiașu unde să prăznuieste și Hramul Duminica Tuturor Sfinților s-au făcut biserica aceasta în timpul domniei domnului Suțu voievod iar cârma bisericii o purta Iacob Mitropolitul Moldovei, văleat 1794.

Ctitorii:

*Toader Baloș acesta au dat 70 de lei
Erei (preot) Iacob, Nastasie 50 de lei au dat
Constantin Vătavul cu Hritina au dat policantru
Vasile Vodă Vărvava au dat 100 de lei
Necolae Marie Vodă au dat 17 lei
Rusu Bosiioc 50 de lei
Gavril Atotu Paraschiva - 50 de lei
Mihailu și fiul său Chirilă și Marie 50 de lei au dat
Mihăilă Olariul Vărvava aceștia au dat 50 de lei
Glagoraș Aflorii 4 lei
Ursul Covăsan au dat fier
Gheorghe Pantazi au dat veșminte la biserică
Arghirie au dat cuie, Năstasie iară au dat cuie, Grigoriță iară au dat cuie,
Petre iară au dat cuie
Ion Ioteș au dat 5 lei
Ioniță Ucureanu au dat 4 lei
Vasile Cherolisie Marie au dat 10 lei
Bartolome Dochia au dat 10 lei
Teodosie Zugravul au dat 3 lei
Ereul (preotul) Grigorie, slujitorul bisericeii osteneală au dat mai mult decât
toți.*

Adăugate mai târziu încă două familii: Mihăilă Vodă au dat 2 lei, Macovei au dat 20 de lei. Dumnezeu să-i primească în veșnicele lăcașuri. Și s-au scris acest pomelnic cu sfatul a toți ctitorilor.”

Situații similare avem și la Farcașa, Galu, Ceahlău și Bistricioara, unde se află biserici din lemn cu specific ardelenesc, construite în secolele XVIII și XIX. De asemenea, în satul Popești au venit la începutul secolului al XIX-lea un grup de credincioși din zona Nășăudului împreună cu preotul lor, Daniel Nițu. La momentul sosirii lor în zonă, cătunul în care s-au așezat se numea Crăpăturile. Ulterior, preotul Daniel Nițu a avut fii, nepoți și strănepoți preoți, care și-au luat numele de familie Danielescu³³, iar satul s-a numit apoi Popești. În satul Mădei, de asemenea, s-a așezat o comunitate de ardeleni împreună cu preotul lor, veniți cel mai probabil în secolul al XVIII-lea din Prundu Bârgăului. La Borca, memoria populară păstrează tradiția conform căreia aici s-a așezat, la începutul secolului al XIX-lea, o comunitate de români veniți din zona Brașovului. Mai concret, în *Condica sudiților*³⁴ din 1825, printre Țuțuienii din Săliște, stabiliți în Moldova, se regăsesc „Nicolai Drăgănilă, cioban la Borca, cu soția și fiul său și Gheorghi Coșocar, cioban la Borca, cu soția și trei copii...”³⁵, fapt ce poate duce la ipoteza că în această localitate, pe lângă cei consemnați în listele din *Condica sudiților*, ar fi putut multe alte familii din zona Săliștei sau Brașovului, care să fi renunțat la statutul de sudiți, pentru a se stabili definitiv pe aceste plaiuri.

Exodul populației din Transilvania reprezenta, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, un fenomen social cu multiple implicații economice.

Strămutarea în România a primit un mare impuls ca urmare a revoluției din 1848, a unirii Munteniei cu Moldova în 1859, precum și a înfăptuirii reformei agrare din 1864, care au deschis calea dezvoltării capitaliste a agriculturii și a industrializării, precum și a trecerii la construcția rețelei de căi ferate. În noua conjunctură economică, când economia României resimțea o nevoie tot mai mare de

³³ Unul dintre urmașii preotului Daniel Nițu este Părintele Profesor Daniel Danielescu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași, care este stră-stră-strănepot al acestuia.

³⁴ În documentele din Moldova, locuitorii care se aflau sub protecție străină se numeau sudiți. Erau considerați ca o categorie orășenească distinctă, privilegiată sub raportul regimului juridic, fiscal și vamal, diferențiată de restul populației din târgurile și orașele moldovenești. Între sudiții austrieci îi întâlnim și pe Țuțuienii veniți din Săliștea Sibiului și din împrejurimi. Prima înregistrare a lor este catagrafia (recensământul) sudiților din 1825. Această catagrafie a fost cea mai detaliată, amplă și mai veridică sursă documentară despre supușii străini în Moldova. Recensământul s-a realizat la ordinul Porții Otomane, care, încă din 1822, a solicitat verificarea tuturor străinilor din Moldova, dispoziție repetată prin scrisoarea vizirală din 24 august/5 septembrie 1824 adresată domnitorului Moldovei, Ioniță Sandu Sturza.

³⁵ Silviu Văcaru, „Oieri sălișteni stabiliți în Moldova la începutul secolului al XIX-lea”, în *Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis*, nr. 5, 2013, p. 367 (<https://www.cclbsebes.ro/terra-sebus-5-2013/>).

brațe de muncă, numărul transilvănenilor veniți aici pentru a-și câștiga existența devine tot mai mare.

Pentru a crea o imagine asupra dinamicii demografice din zona noastră în secolul al XIX-lea (fără a face o sumă totală a întregii populații din zona de referință), luând un eșantion bine determinat, măsurabil, vom folosi observarea în timp a evoluției demografice, defalcată pe două sate componente ale comunei Grințieș:

1. *Satul Poiana*

Anul 1835³⁶: 60 familii, aproximativ 300 locuitori,

Anul 1899: 145 familii, 487 locuitori,

Anul 1930: 206 familii, 786 locuitori.

2. *Satul Grințieș*

Anul 1835: 50 familii, aproximativ 250 locuitori,

Anul 1899: 113 familii, 359 locuitori,

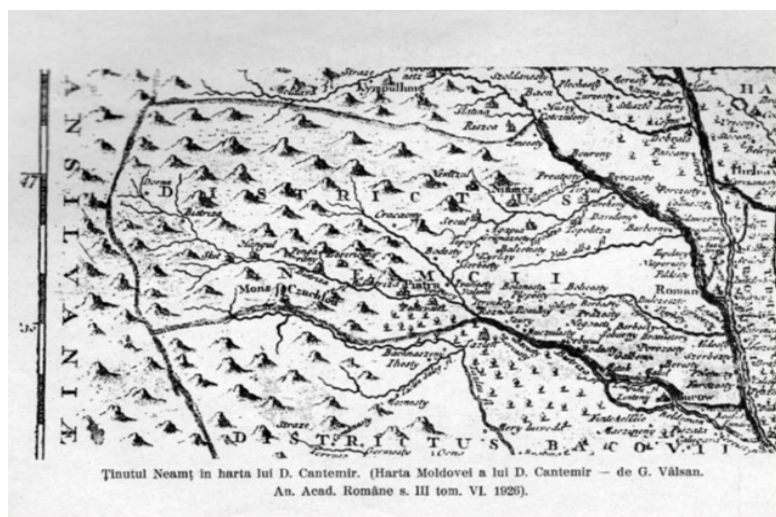
Anul 1930: 168 familii, 681 locuitori.

Comparând datele statistice pe fiecare dintre cele două sate, se constată o creștere a numărului de familii și de persoane pe întreg parcursul celor trei repere temporare la anii: 1835, 1899 și 1930. Această creștere destul de importantă a numărului de familii și persoane poate fi în parte consecința ritmului natural anual de creștere a populației, dar și creșterii din alte cauze, în cazul nostru, al migrației.

În concluzie, putem constata puternica influență a evenimentelor istorice asupra Ținutului Neamț, în general, și asupra cursului mijlociu al văii Bistriței, în special, asupra teritoriului acestuia, a organizării administrativ-teritoriale și a dinamicii demografice din această zonă. Toate acestea au avut un rol hotărâtor și asupra organizării vieții bisericești, sociale, economice și culturale pe întreg cuprinsul văii Muntelui, în decursul secolului al XIX-lea, creând astfel premisele unei dezvoltări spectaculoase a vieții sub toate aceste aspecte în secolul al XX-lea.

³⁶ Datele demografice prezentate sunt preluate din harta întocmită în anul 1835 de ofițerii topografi ruși (pentru ridicarea birurilor), în care au fost evidențiate toate așezările cu mai mult de 20 gospodării, precum și unele informații care se regăsesc în lucrarea profesorului C.C. Giurgescu, *Principatele Române la începutul sec. al XIX-lea*, Ed. Științifică, București, 1957, p. 176, precum și în lucrarea *Satele din regiunea Hangu-Bicaz în sec. al XVIII-lea și prima parte a sec. al XIX-lea scrisă de C. Cihodaru*, în *Analele Științifice ale Universității „Al. Ioan Cuza” Iași*, secț. III, Tomul XIII/1967, p. 17.

Anexa 1



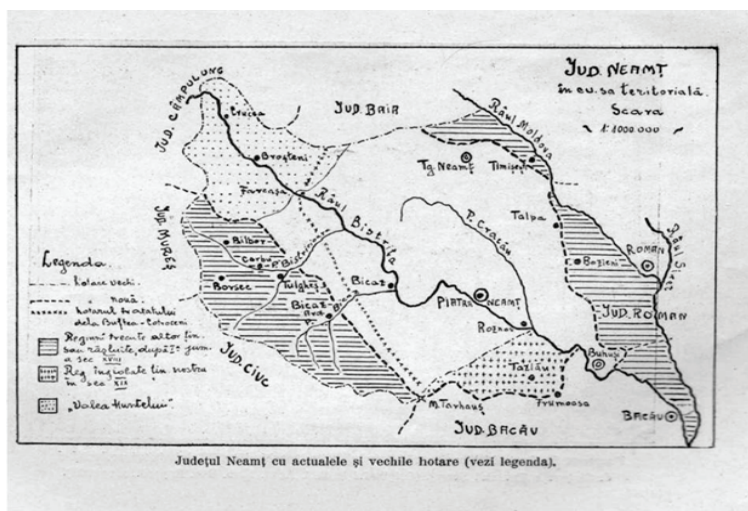
Sursa: https://ro.wikipedia.org/wiki/Harta_Moldovei_-_Dimitrie_Cantemir
(accesat ultima dată la 18 ianuarie 2021)

Anexa 2



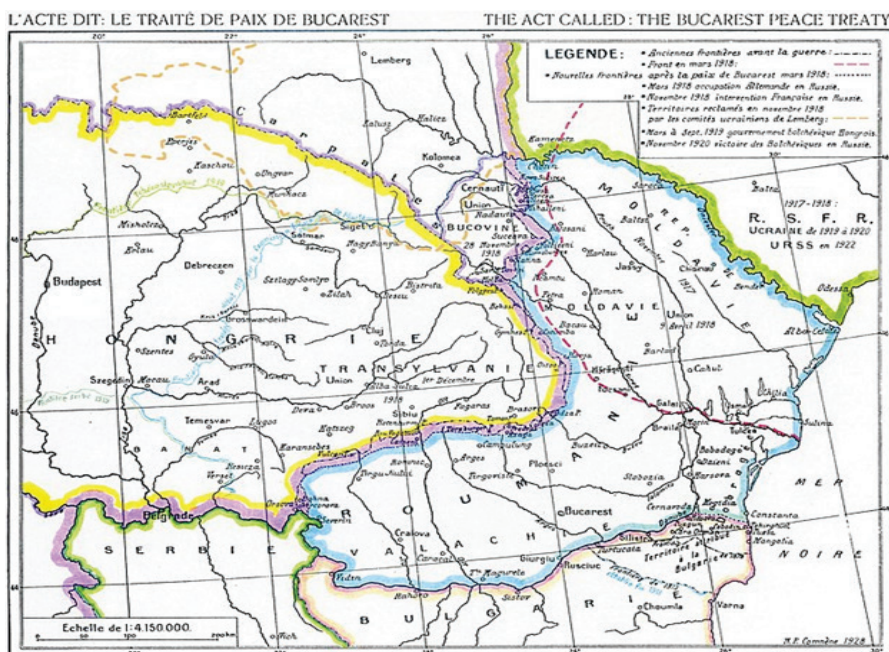
Sursa: <https://www.oldmapsonline.org/map/geoportost/BV042775650>
(accesat ultima dată la 18 ianuarie 2021)

Anexa 3



Sursa: Victor Andrei, *Evoluția teritorială a vechiului Ținut Neamț – Extras din Anuarul liceului de băieți Piatra Neamț pe anul 1934/35*, Institutul de Arte Grafice „Lumina”, Piatra Neamț, 1935, p. 16.

Anexa 4



Sursa: [https://ro.wikipedia.org/wiki/Tratatul_de_la_Bucure%C8%99ti_\(1918\)](https://ro.wikipedia.org/wiki/Tratatul_de_la_Bucure%C8%99ti_(1918)) (accesat ultima dată la 21 ianuarie 2021)

Sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul „secolului salvării universale”. Posibile cauze ale dezvoltării conceptului de universalism creștin*

Drd. Alexandru LAZĂR

Abstract:

Since the 20th century, the eternal hell has become a topic often discussed by a number of theologians and Christian thinkers, who, through their studies, have shown that the very arguments put forward in favor of the doctrine of an eternal hell can prove the contrary. Throughout the paper, we wish to emphasize the possible causes of the development of the concept of Christian universalism. In Europe the pastoral fear has diminished for many believers the belief in the existence of eternal torment. The situation is different in the United States. J. Hunter spoke about the ethics of civility, which was already widespread among younger evangelicals in the 1980s - who today are in their 50s or 60s and thus, in key positions of Christian leadership. Preachers talk more easily about the benefits of being a Christian - „if you follow Christ, your life will become better”. But nowadays they, as well as secular Christians, are generally reluctant to talk about the consequences of deliberately hearing the Gospel and rejecting Christ. This can give the impression that „everyone is fine” and no one is „broken” or „lost” in sin. Amidst this, the views of some new theologians have caught on among believers, even if this teaching contradicts the Scripture.

Keywords:

Universalism, Christian, Salvation, Grace, Damnation

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Gabriel-Viorel Gârdan de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, care și-a dat acordul pentru publicare.

Introducere

Secolul al XX-lea a fost catalogat de către teologii contemporani ca fiind, prin excelență, secolul universalismului¹. Universalismul² a ajuns să fie considerat ca fiind una dintre temele cele mai importante din teologia actuală³. Globalizarea și contactul permanent cu diverse religii necreștine i-au determinat pe teologi să trateze problema prin prisma pluralismului religios⁴ și să prezinte un universalism care să fie crezut/acceptat chiar și de ateii⁵, întrucât Dumnezeu secolului al XXI-lea trebuie să fie acceptat de noua generație de oameni fără religie. Teologul calvin McClymond întărește această concluzie, spunând că întoarcerea recentă spre universalism este legată de interesul apologetic de a face creștinismul credibil într-o lume seculară și chiar ostilă acestuia⁶.

Deși universalismul a apărut și s-a manifestat în diferite momente ale istoriei creștine, fiind prezent mai ales în operele lui Origen din Alexandria (secolul al III-lea) sau ale Sfântului Grigorie de Nyssa (secolul al IV-lea), ca mișcare organizată a avut începuturile sale în Statele Unite la mijlocul secolului al XVIII-lea. Creșterea bruscă a sprijinului față de universalism pare clar că are ceva de-a face cu situația culturală actuală a creștinismului din Statele Unite. Ideea universalismului, în secolele anterioare respinsă de Biserică și adesea denunțată ca o erezie, a găsit un sprijin din ce în ce mai mare în rândul teologilor creștini începând cu anii 1960 și apoi în literatura creștină populară încă din anii '90⁷. Ulterior, a cunoscut un succes remarcabil și în industria cinematografică⁸. În Europa, sfârșitul

¹ Michael McClymond, *The Devil's Redemption, A new history and Interpretation of Christian Universalism*, vol. I-II, Baker Academic, 2018, p. 38.

² Pentru a defini această opinie teologică cu privire la mântuirea tuturor oamenilor, începând cu secolul al XVIII-lea s-a statornicit termenul de universalism, termen care conține și alte conotații care nu țin de domeniul teologiei, însă folosit în domeniul teologiei, acest termen desemnează mântuirea universală.

³ Ilarion Alfeyev, *Hristos, biruitorul iadului. Pogorârea la iad din perspectiva ortodoxă*, Sophia, 2007, p. 256.

⁴ Nigel M. de S. Cameron, „Universalism and the Logic of Revelation”, în *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, Autumn, 1988, p. 101.

⁵ Hugh Rock, *God Needs Salvation. A new vision of God for the Twenty-First Century*, Winchester, Christian Alternative, 2014, p. 4.

⁶ Michael McClymond, *op. cit.*, p. 1012.

⁷ Michael McClymond, *Universalism and „the Devil's redemption”*, accesibil online: <https://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2018/06/16/universalism-and-the-devils-redemption/>.

⁸ În anul 1998 a fost realizat un film sugestiv cu privire la modul existențial de percepție a raiului și a iadului de către omul simplu. Acest film, intitulat *What Dreams May Come* prezintă povestea de iubire între Chris Nielsen și soția sa, Annie. Chris moare și ajunge în rai, iar soția sa, ne-suportând durerea despărțirii, se sinucide, ajungând în chinurile eterne. Filmul povestește despre călătoria lui Chris din rai în iad, în căutarea soției. Mesajul principal este tocmai imposibilitatea

secolului al XIX-lea ne-a reliefat învățătura despre iad ca fiind în declin. Adversarii iadului creștin au atacat tot mai intens această învățătură, considerată punctul slab al doctrinei creștine, breșa prin care se poate pătrunde în cetate pentru a o distruge⁹.

În textul de față, ne propunem să deslușim care au fost posibilele cauze care au favorizat dezvoltarea universalismului. În rezolvarea acestei probleme ne vom axa asupra următoarelor aspecte:

1. Intensificarea pastorală fricii și modul în care aceasta a influențat credința omului;
2. Etica civilizației răspândită în comunitățile creștine din America;
3. Influența teologilor și noile schimbări de paradigmă ale universalismului creștin.

1. Intensificarea pastorală fricii

1.1. Predica exagerată despre infern

Perioada revoluționară nu a schimbat radical credința în infern, însă a grăbit evoluția acesteia. Ajungând în perioada restaurației franceze și pentru a rezista vitregiilor vremii, Biserica s-a ancorat de tot ceea ce era fix, deviza ei de conducere devenind: „nu noului”. Din acest motiv, s-au înăspriț trăsăturile în care era perceput și prezentat infernul. Toate acestea și-au arătat impactul pe parcursul secolului al XX-lea.

Încă din timpul Restaurăției, papalitatea împreună cu episcopii și teologii au adăugat noi precizări și au înmulțit avertismentele cu privire la chinurile iadului. Întreaga pregătire teologică era focalizată pe acest element. Părintele Pierre-Denis Boyer, conducătorul școlii de la Saint-Sulpice, le spunea seminariștilor că toată lumea va fi condamnată la chinurile iadului. Îndemnurile pastorale ale directorului erau foarte concrete în acest sens: „când le veți vorbi despre iad acelora pe care îi veți păstori, nu vă feriți să recurgeți la exagerările oratoriei umane, nimic nu

conceperii raționale și existențiale a fericirii veșnice în lipsa persoanelor iubite. Mănat de iubire, Chris dorește să fie alături de soția sa în iad, decât să stea în rai, întrucât, fără ea, raiul e oricum iadul. De asemenea, filmul protestant *Come Sunday*, lansat în anul 2018 și bazat pe evenimente reale din viața pastorului penticostal Carlton Pearson, reușește să ne problematizeze în legătură cu învățătura clasică despre mântuirea universală și să lanseze câteva argumente pro-universalism, care cu greu pot fi trecute cu vederea, relevând totodată reticența sporită a membrilor bisericii penticostale de început de secol XXI vis-a-vis de o astfel de teorie, considerată din capul locului o erezie.

⁹ Alexandru Lazăr, „Actualitatea apocalipsei. Între iubirea lui Dumnezeu și libertatea omului”, în *Astra Salvensis*, an. IX (2020), nr. 17, p. 175.

poate fi exagerat când se vorbește despre un subiect pe care mintea și imaginația omului nu-l vor putea niciodată cunoaște”¹⁰.

Directorul le inocula studenților ideea că judecata finală a lui Dumnezeu va fi nemiloasă și dură: „la judecata Lui, Dumnezeu va păstra diferitele proceduri ale judecății oamenilor: vinovații vor fi interogați și veți vedea cât de sever va găsi iertarea, greșelile vor fi date în vileag și veți înțelege ce rușine amară îi va cuprinde pe toți vinovații, apoi va fi pronunțată sentința și veți auzi ce înfricoșătoare va fi”¹¹.

Studenții care au ieșit din curtea seminarului au diseminat mesajul mai departe în parohii, l-au așternut prin scris în catehisme și l-au învățat de la amvon. În aceeași perioadă, Pr. Jean Marie de Lamennais își teroriza comunitatea din Bretagne plimbând un sicriu cu oase printre oameni. Ajungând la cimitir, în fața comunității, îi întreba retoric pe cei prezenți unde au ajuns acei oameni. Tot părintele răspundea că aceștia au ajuns în iad, și tatăl care a neglijat educația bisericească a copiilor lui, și bogatul care nu a dat milostenie din avutul lui, și săracul care a cârțit despre condiția sa, și femeia căreia i-a plăcut dansul și aranjatul, și plugarul care, după munca câmpului, s-a dus la cârciumă¹².

De asemenea, abatele Le Reux imita la predica sa duminicală pe o femeie care s-a gătit și s-a dus să danseze la un bal ca să-i atragă pe bărbați. Apoi, părințele îl imita pe diavolul care vine și o ia pe femeie pentru a o duce în chinurile iadului. Atât de tare răgea preotul, încât enoriașii săi au ieșit fugind pe toate ușile bisericii de la Belle-Isle-en-Terre.

La mijlocul secolului al XIX-lea, preoții deja se loveau de scepticismul credincioșilor în ceea ce privește existența iadului. Așa se face că părintele Louis-Augustin Robinot a ajuns să constate că enoriașii săi nu mai sunt deloc ca pe vremuri: „neîncrederea a luat locul naivității creștine, fără să fie mai învățați, judecă mai mult, au devenit mai pretențioși, mai puțin încrezători în cei care îi păstoresc, mai puțin dispuși să-i creadă pe cuvânt. Nu mai e suficient să le prezinți adevărurile credinței, acum trebuie să le și demonstrezi aceste adevăruri. Nu mai e de ajuns să le atragi atenția asupra obligațiilor ce decurg din credința lor, trebuie să le spui și de ce sunt obligați să facă cutare lucru, să se abțină de la cutare lucru: într-un cuvânt, trebuie să te străduiești să-i convingi într-atât, încât să nu aibă nicio îndoială că știm să apărăm religia mult mai bine decât se pricep dușmanii ei s-o atace”¹³.

În această perioadă au început credincioșii să născocescă tot felul de glume pe seama chinurilor iadului și să trateze totul cu indiferență: „Sunt alții care,

¹⁰ Georges Minois, *Istoria infernurilor*, p. 302.

¹¹ *Ibidem*, p. 303.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 304.

deși par să respecte doctrina religioasă, își permit s-o interpreteze cum vor ei, dovedindu-se la fel de răi catolici ca necredincioșii. Căci fără să facă pe nimeni mai învățat, moda necredinței îi face azi pe mulți pretențioși și îndrăzneți, până și în satele noastre sunt astăzi oameni care, deși nu știu altceva decât hârlețul și plugul cele de toate zilele, își permit să se îndoiască de cutare sau cutare lucru, au păreri, consideră mai importante ideile lor personale asupra dogmelor fundamentale, manifestând o încredere în sine pe care aș vrea să nu o consider”¹⁴.

Părintele Claude Tailland, slujitor al bisericii Saint-Pierre din Macon, constată și el la mijlocul secolului al XIX-lea că lumea a început să nu mai creadă în chinurile iadului și să ia în răs tot ceea ce se povestește pe marginea acestui subiect devenit tabu: „unii creștini care nu s-au gândit niciodată serios la învățăturile religiei sau care îl coboară la mărunțul nivel al minții lor înguste, refuză să creadă în infern, ba chiar fac din acesta un subiect al glumelor și sarcasmului lor. Alții, cei mai mulți la număr, admit la modul speculativ adevărul infernului, dar în viața de toate zilele se lasă conduși de poftele lor, ca și cum nu ar crede în iad”¹⁵.

1.2. Sfântul Jean Marie Vianney

Jean-Marie Vianney este un sfânt al Bisericii Catolice, mort în anul 1859 și canonizat în anul 1925. A fost un preot model al Bisericii sale, fiind renumit pentru oroarea bolnăvicioasă față de senzualitate, pentru austeritate dură, dar și pentru frica exagerată de infern pe care o inducea credincioșilor săi.

Acesta considera că marea majoritate a oamenilor vor fi condamnați la iad, începând cu cei căsătoriți: „Cum să-ți închipui că vei ajunge în cer, când în fiecare seară te supui tentației odiosului păcat al cărnii?”¹⁶. În concepția sa, există doar anumiți oameni căsătoriți care se pot mântui, însă aceștia depind doar de alegerea arbitrară a lui Dumnezeu: „Deși e atât de greu să obții mântuirea când ești căsătorit și deși majoritatea oamenilor, fără să se îndoiască măcar un singur moment de soarta ce-i așteaptă, vor fi osândiți, cei pe care Dumnezeu îi cheamă la El pot să se salveze”¹⁷.

În gândirea sa, omul nu se poate mântui decât dacă va fi nefericit toată viața, „dacă întreaga ta fericire a constat în suferințe și în lupte”¹⁸.

Acesta îl prezenta pe Hristos în scaunul de judecată de la finalul istoriei ca pe un Dumnezeu dornic de a pedepsi pe fiecare după păcatele sale: „Este un

¹⁴ *Ibidem*, pp. 304-305.

¹⁵ *Ibidem*, p. 307.

¹⁶ St. John Marie Vianney, *The sermons of the Curé D'Ars*, Editura Lulu Pr, 2016, p. 18.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Jean-Marie Baptiste Vianney, *Thoughts of the Curé D'Ars*, TAN Books & Publishers, București, p. 21.

judecător pe bună dreptate mâniat, care judecă oamenii cu toată asprimea justiției Sale. Nu mai este păstorul milos care vine să caute oile rătăcite și să le ierte, ci este un Dumnezeu răzbunător care vine să despartă pentru totdeauna pe păcătoși de cei drepti, să-i zdrobească pe nelegiuiți sub răzbunarea Lui cea mai cumplită și să reverse asupra dreptilor un val neîntrerupt de bucurii”¹⁹. Părintele Jean Marie Vianney ne spune că judecata este pe cât se poate de dreaptă: „sentința cumplită, dar nesfârșit de dreaptă. Căci ce poate fi mai drept decât această judecată?”²⁰.

Părintele consideră că toți păgânii care nu L-au cunoscut pe Hristos vor fi negreșit pedepsiți, pentru că nu au avut știință de vestea cea mare a lui Hristos. Toate acestea părintele le pune pe seama ghinionului, dar, chiar și așa, soarta lor nu mai poate fi schimbată, pentru că nu există mântuire în afara Bisericii:

*„Vai! Sărmanele popoare care se închinau idolilor vor vedea până la sfârșitul veacurilor că neștiința a fost în parte cauza pierzaniei lor. Ah, își vor spune unii altora, dacă Dumnezeu ne-ar fi dat și nouă harul și lumina pe care le-a pogorât asupra creștinilor! Ah, dacă am fi avut fericirea să primim învățătură ca ei! Ah, dacă am fi avut noi predicatori care să ne ajute să-L cunoaștem și să-L iubim pe Dumnezeu, cel care ne-a iubit și a suferit atâta pentru noi! Ah, dacă ni s-ar fi spus cât de mult îl ofensează păcatul pe Iisus Hristos, și cât de mult este prețuită virtutea în ochii lui Dumnezeu, am mai fi putut noi oare să păcătuim, am fi putut întoarce spatele cu dispreț unui Dumnezeu atât de bun? N-am fi preferat mai bine să murim de o mie de ori decât să-L supărăm? Dar, vai, nu am știut ce trebuie să facem ca să obținem mântuirea. Da, am avut nenorocul să ne naștem, să trăim și să murim închinându-ne la idoli. Ah, dacă am fi avut fericirea să-L cunoaștem și acum suntem osândiți pentru că nu am știut ce trebuie să facem ca să obținem mântuirea.”*²¹

Întreaga acțiune demarată de Biserica Catolică în această perioadă a avut rezultate nefaste în timp. În urma unei anchete sociologice, Yves Lambert a constatat că, încă de la începutul veacului trecut, în provincia Bretania, unde a studiat acest fenomen, credincioșii nu mai erau sensibilizați de frica iadului. Tocmai de aceea au luat naștere anumite expresii pentru a mai ameliora teama unora, ca de pildă: „*Nimeni nu s-a întors de acolo ca să ne spună cum este*” sau „*Dacă noi mergem în iad, aproape toată lumea ajunge acolo*”. După alți 80 de ani, autorul constată că aproape deloc nu mai există credința în posibila existență a iadului, iar expresiile precum: „*Infernul? Nu știm dacă mai există*” sau „*La ora actuală oamenii nu au obiceiul să mai creadă că există infern*” sunt des răspândite.

¹⁹ Georges Minois, *Istoria infernurilor*, pp. 311-312.

²⁰ *Ibidem*, p. 312.

²¹ *Ibidem*, p. 311.

Astăzi înregistrăm o schimbare majoră de paradigmă. Lumea s-a îndreptat dinspre o pastorală a fricii spre o teologie fericită. *Pew Research Center*, un grup privat de experți care oferă informații despre probleme sociale, opinia publică și tendințele demografice care modelează Statele Unite și lumea, au semnalat faptul că locuitorii Europei de Vest sunt mai susceptibili să spună că Dumnezeu i-a răsplătit personal vreodată, decât să spună că i-a pedepsit din cauza comportamentului lor. În Spania, de exemplu, 41% dintre adulți cred că Dumnezeu i-a răsplătit, în timp ce doar 18% cred că au fost pedepsiți de Dumnezeu²².

	Rewarded them	Punished them
Portugal	63%	23%
Spain	41	18
Italy	40	24
Ireland	36	25
Austria	29	19
Belgium	21	11
Germany	28	19
Netherlands	19	10
Sweden	16	7
Switzerland	32	23
France	28	20
Norway	19	11
Finland	25	18
United Kingdom	25	18
Denmark	14	8
MEDIAN	28	18

De asemenea, la întrebarea: „Cum îl percepi tu pe Dumnezeu?”, răspunsurile pozitive nu au încetat să apară. Astfel, o persoană în vârstă de 67 de ani, de naționalitate spaniolă, a răspuns: „Pentru mine, Dumnezeu este bunătate. Bunătatea în sensul cel mai larg al cuvântului: bine. Și apoi, deoarece îmi place foarte mult familia, cred că este un super-tată. El este acolo când ai nevoie, te va ierta pentru ceea ce faci greșit, te va lăsa liber dacă vrei și nu te va reproșa deloc. El va explica, și nimic mai mult”²³. O persoană din Regatul Unit, în vârstă de 39 de ani, afirma: „Dumnezeu acceptă tot, este pașnic și iertător. Cred că aceasta înțeleg

²² „Being Christian in Western Europe”, in *Pew Research Center*, May 29, 2018, p. 113.

²³ *Ibidem*, pp. 114-115.

din Biblie și cred că aceasta ne cere El. Deci, presupun că ar fi puțin arogant dacă El Însuși nu ar fi așa, nu-i așa? Deci cred că acestea ar fi caracteristicile Lui”²⁴.

Concepția asupra iadului în catolicism a generat o literatură angoasantă cu ecouri proeminente până în zilele noastre²⁵. La începutul secolului al XX-lea a fost publicat un Manual de Teologie Dogmatică Ortodoxă, sub îndrumarea lui Iosif Olariu. Poziția sa referitoare la chinurile iadului este evidentă: „mustarea conștiinței, ce îndură păcătoșii, se înfățișează ca urmări ale unei pocăințe fără folos”²⁶. Iar în alt loc afirmă: „Chinurile constau, în primul rând, în înlăturarea de la fața lui Dumnezeu și invidia provocată de vederea bunurilor înalte de care se împărtășesc cei drepți. Suferințele vor fi diferite, astfel că unii vor fi pedepsiți mai aspru, alții mai puțin, conform păcatelor săvârșite, ca să se observe dreptatea dumnezeiască”²⁷.

O legătură rece între sfinți și păcătoși în viața de apoi este reliefată și în gândirea dogmatiştilor Ioan Zăgrean și Isidor Todoran. Legătura indiferentă dintre sfinții din rai și chinurile păcătoșilor din iad este, în gândirea acestor autori, un alibi pentru a rezolva eventualele sentimente de iubire și milă: „*Este inacceptabilă afirmația că suferințele celor din iad ar produce suferințe celor din rai, de vreme ce aceștia știu bine că cei din iad au refuzat până în ultima clipă a vieții lor ajutorul divin și că numai prin îndârjirea lor au ajuns în iad. Dacă în lumea viitoare locuiește dreptatea (cf. 1 Ptr 3, 13), păcătoșii din iad nu pot inspira nici milă, nici compătimire celor din rai, căci numai ei singuri sunt vinovați de soarta lor, fiindcă au respins cu încăpățănare, din propria lor voință, orice ajutor spre a se mântui și continuă în această stare*”²⁸.

De asemenea, Părintele Profesor Vasile Borca este de părere că Dumnezeu va fi un acuzator care va judeca fără părtinire și nedreptate: „*Mai întâi, Dumnezeu va apărea ca un acuzator crunt care va scoate la iveală, va da pe față toate fărădelegile comise. În acest sens, Dumnezeu Se va folosi de acele cărți în care au fost însemnate faptele fiecăruia. A doua fază a judecății constă în pronunțarea sentinței, care va fi*

²⁴ *Ibidem*, p. 114.

²⁵ Rămâne paradigmatică, în acest sens, cea mai celebră lucrare a lui Dante Alighieri, *Divina comedie*, unde este reliefată coborârea lui Dante în Infern, trecerea sa prin Purgatoriu și ascensiunea spre Paradis, culminată cu apoteoza unirii cu Divinitatea. A se vedea Dante Alighieri, *Divina Comedie*, traducere de Eta Boeriu, Editura Casa Școalelor, București, 1994.

²⁶ Iosif Olariu, *Manual de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Tiparul Tipografiei Diecezene, Caransebeș, 1907, p. 802.

²⁷ *Ibidem*, p. 810.

²⁸ Isidor Todoran, Ioan Zăgrean, *Dogmatică Ortodoxă. Manual pentru seminariile teologice*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2000, p. 361.

*irevocabilă. Atât răsplata, cât și pedeapsa vor fi personale și netransmisibile. Ultima fază a judecății constă în începerea executării sentinței*²⁹.

II. Secularizarea limbajului

II.1. Etica civilității

McClymond ne semnalează faptul că la finalul secolului al XX-lea s-au creionat mai multe versiuni ale universalismului. Aceste teorii multiple sunt destul de diferite unele de altele. La fel ca niște drumuri diferite, dar care toate duc în vârful unui deal, singurul lucru pe care diferitele „universalisme” îl au în comun este salvarea finală pentru toți. Ele ajung la destinația finală prin diferite modalități și este o diferență majoră între universalisții care cred că toată lumea merge imediat după moarte în ceruri (așa-numiții „ultra-universalisți”) și cei care cred că majoritatea oamenilor au nevoie să fie izbăviți de păcatele lor înainte de a merge la cer (pe care eu îi numesc „purgationiști”). Universalisții creștini nu au reușit niciodată să fie de acord cu privire la această problemă importantă³⁰.

Într-o lucrare recentă, Raluca Mocean Pleșa sintetizează cinci puncte de gândire, cinci perspective asupra mântuirii universale³¹:

1. particularismul – care învață o dublă predestinare a omenirii de către Dumnezeu;
2. exclusivismul – care învață că mântuirea este rodul exclusiv al credinței puternice în Persoana Mântuitorului Hristos;
3. inclusivismul – cel care crede că cea mai ușoară cale spre mântuire este credința în Mântuitorul Hristos, însă acceptă și posibilitatea mântuirii sufletelor necredincioase;
4. condiționalismul – care învață că, la finalul eshatologic al timpului istoric, doar cei care au urmat și au crezut în Hristos vor avea parte de bucuria intrării în Împărăția lui Dumnezeu, iar ceilalți oameni, care nu au crezut și nu au făcut fapte vrednice de pocăință, vor fi anihilați;
5. arminianismul – care afirmă că Dumnezeu este nelimitat în iubirea Sa, însă, cu toate acestea, mântuirea universală este limitată din cauza unor factori asupra cărora Dumnezeu nu ar avea control, cum ar fi libertatea umană.

²⁹ Vasile Borca, *Omul – încununare a operei creației. Natura și destinul său în lumina Revelației biblice a Vechiului Testament*, Editura Universității de Nord, Baia Mare, 2007, p. 311.

³⁰ Michael McClymond, *Universalism and „the Devil’s redemption*, accesibil online: <https://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2018/06/16/universalism-and-the-devils-redemption/>.

³¹ Raluca Mocean Pleșa Borca, *Actualitatea apocalastazei. Între iubirea lui Dumnezeu și libertatea umană*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2021, p. 10.

Ideea mântuirii universale, în secolele anterioare respinsă de biserică și adesea denunțată ca o erezie, a găsit un sprijin din ce în ce mai mare în rândul teologilor creștini începând cu anii 1960 și apoi în literatura creștină populară încă din anii '90. Tocmai de aceea, Michael McClymond asociază această explozie a universalismului cu un băț de hochei așezat orizontal, cu secțiunea finală înclinată în sus³², pentru că, timp de multe secole, nu a existat sprijin pentru această credință venită din partea Bisericii și apoi, inopinat, o creștere spectaculoasă a interesului și a sprijinului pentru universalism într-o scurtă perioadă de timp³³.

În anii '40, teologul reformat Emil Brunner a scris despre universalism ca fiind o „doctrină pe care Biserica a recunoscut-o ca o erezie”³⁴. Acum pare să nu mai fie cazul. Învățătura creștina despre așa-numitele lucruri considerate de secole și chiar de milenii ca fiind de nemișcat s-a schimbat rapid în gândirea multora. Cartea pastorului evanghelic Rob Bell, *Love Wins*³⁵, a provocat mulți creștini declarați să reconsidere universalismul³⁶, la fel ca schimbarea de gândire a fostului pastor pentecostal afro-american, Carlton Pearson, care, fiind declarat eretic în 2004, și-a construit propriul cult închinat „Evangheliei Incluziunii”, promovându-și viziunea sa universalistă³⁷.

³² Michael McClymond, *Universalism and „the Devil’s redemption”*, accesibil online: <https://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2018/06/16/universalism-and-the-devils-redemption/>.

³³ Alexandru Lazăr, *op. cit.*, p. 176.

³⁴ Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God, Dogmatics*, vol. 1, Editura The Westminster Press, Philadelphia, SUA, 1949, p. 352.

³⁵ Rob Bell, *Love Wins: A Book About Heaven, Hell, and the Fate of Every Person Who Ever Lived*, HarperOne, Reprint edition, U.S.A., 2011.

³⁶ Rob Bell – pastorul influent al Bisericii Biblice Mars Hill din Grand Rapids, Michigan – a postat videoclipul promoțional pentru noua sa carte, *Love Wins*. Zvonurile au început să se răspândească aproape imediat că viitoarea carte a lui Bell pledează pentru universalism și, fără a fi surprinzător, internetul a devenit fierbinte. Sâmbătă, 26 februarie, Justin Taylor, un cunoscut neo-calvinist, și-a postat reflecția provizorie despre Bell ca universalist pe blogul The Gospel Coalition și, se pare, până în acea seară aproximativ 12.000 de oameni au recomandat postarea lui pe Facebook. În aceeași zi, Rob Bell a fost în top zece subiecte în tendințe pe Twitter. Și de acolo numărul postărilor pe blog a explodat. Peste noapte, universalismul a trecut de la a fi o problemă marginală pe care majoritatea evanghelicilor au simțit că o pot ignora, la a fi următoarea mare dezbatere. Cartea lui Bell, când a fost publicată (15 martie 2011), a ridicat o mulțime de întrebări incomode cu privire la înțelegerea tradițională a iadului și a susținut o viziune asupra iadului ca (a) ororile rezultate din păcatul uman care sunt trăite în această epocă, și (b) judecata divină în veacul viitor. Dar, potrivit lui Bell, acest iad post-mortem nu este o pedeapsă veșnică (fie în sensul unui chin conștient etern sau al anihilării), ci un proces intenționat de Dumnezeu ca educativ și corector pentru cei care îl suferă. Ieșirea din iad este, în viziunea lui Bell, posibilă. În ceea ce privește universalismul, Bell sugerează cu blândețe că Dumnezeu dorește să salveze pe toți, L-a trimis pe Hristos să moară pentru toți, promite că îi va salva pe toți și este capabil să-și facă voia.

³⁷ Carlton Pearson, *The Gospel of Inclusion. Reaching Beyond Religious Fundamentalism to the True Love of God and Self*, Atria, New York, 2006.

Nu s-a găsit nicio dovadă că a existat vreo schimbare semnificativă de opinie asupra eshatologiei în rândul romano-catolicilor înainte de Vatican II (1962-1965). Ulterior consiliului, în anii '70, a existat o dezbatere asupra inclusivismului și cu privire la ideea lui Karl Rahner a „creștinului anonim”. Doar cu apariția lui Hans Urs von Balthasar a început dezbaterea contemporană privind o apropiere a catolicismului de universalism³⁸.

Creșterea bruscă a sprijinului față de universalism are legătură cu situația culturală actuală a Bisericii din lumea occidentală. Ce factori culturali sunt în joc? La această întrebare ne răspunde sociologul James Davison Hunter care, încă din anii 1980, a vorbit despre apariția unei „etici a civilității” printre evanghelicilor tineri americani (deși această observație ar putea fi generalizată pentru evanghelicii din Canada, Marea Britanie, Europa continentală, Australia, Noua Zeelandă etc.)³⁹.

Principiul important în „etica civilității” este „nu jigni pe ceilalți”. Hunter a sugerat că această atitudine era deja răspândită printre evanghelicii mai tineri din anii '80 – care astăzi au în jur de 50 sau 60 de ani și, deci, sunt în poziții cheie ale conducerii comunităților creștine. Multe aspecte ale învățaturii Noului Testament au fost profund jignitoare pentru cei care au auzit pentru prima dată mesajul Evangheliei (de exemplu, noțiunea de „Mântuitor răstignit”). Cultura noastră din secolul al XXI-lea poate nu va fi jignită de aceleași lucruri, dar aproape cu siguranță va fi jignită de unele lucruri care sunt clar învățate în Biblie, centrându-se astăzi, mai ales pe probleme de pluralism/exclusivitate, sexualitate și eshatologie⁴⁰.

Țesut în Biblie este un mesaj despre „două căi” – o cale spre binecuvântare și „o cale care duce la moarte” (*Pr* 14, 12). Un text precum Psalmul 1 nu menționează niciodată „iadul” ca atare, dar implică o distincție între calea celor dreți și calea celor răi și sugerează un tip de socoteală și poate și o separare care vine. În Noul Testament, aceste teme se concentrează mult mai mult, de exemplu, în cuvântarea eshatologică a lui Hristos din capitolul 25 al Evangheliei după Matei, când pomenește că va despărți pe oameni la fel cum un păstor separă oile de capre. Dar dacă stăm să ne gândim, spune Hunter, care va fi reacția probabilă într-o congregație tipică americană de astăzi, dacă predicatorul urcă în amvon, citește acest pasaj din Matei 25, îl expune drept literal și îl aplică asupra congregației aflate înaintea lui? „Unii dintre noi astăzi suntem «capre», în timp

³⁸ Hans Urs von Balthasar, *Mic discurs despre iad*, Editura Anastasia, București, 1994.

³⁹ Michael McClymond, *Universalism and „the Devil’s redemption”*, accesibil online: <https://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2018/06/16/universalism-and-the-devils-redemption/>.

⁴⁰ *Ibidem*.

ce alții sunt «oi». Acesta va fi un mesaj jignitor pentru mulți oameni, inclusiv pentru oamenii care frecventează acel cult.

Predicatorii vorbesc mai ușor despre beneficiile de a fi creștin – „dacă îl vei urma pe Hristos, viața ta va fi mai bună”, însă aceștia, precum și creștinii laici, sunt în general reticenți astăzi să vorbească despre consecințele auzirii deliberate a Evangheliei și a respingerii lui Hristos. Acest lucru poate da impresia că „toată lumea este în regulă” și nimeni nu este „pierdut” sau „stricat” în păcat. Aceasta ar însemna că există un dezavantaj pentru a fi creștin, dar nu există un dezavantaj pentru a nu fi creștin. Este posibil să nu fie ceea ce spun predicatorii, dar ar putea fi ceea ce aud oamenii. Mesajul universalist reprezintă înghețarea tortului – declarația oficială potrivit căreia nimeni nu este cu adevărat în pericol⁴¹.

O întrebare evidentă este aceasta: pe această bază, ce face cineva cu Mântuitorul, Care a transmis atât de des ideea că multe persoane sunt într-adevăr în pericol (grâul separat de neghină, ușa închisă spre sărbătoare)? Trebuie luat în considerare un text din Evanghelie: „Și I-a zis cineva: Doamne, pușini sunt, oare, cei ce se mântuiesc? Iar El le-a zis: Siliți-vă să intrați prin poarta cea strâmtă, că mulți, zic vouă, vor căuta să intre și nu vor putea” (Lc 13, 23-24). Pare imposibil de reconciliat un text ca acesta cu universalismul. Și cu cât petreci mai mult timp cu textele evanghelice, cu atât este mai probabil să te simți mai incomod.

De-a lungul secolelor, învățătura mântuirii universale s-a bazat, în general, pe un fundament ontologic sau metafizic. Spiritul uman trebuie să se întoarcă la Dumnezeu datorită naturii sale inerente și derivării sale de la Dumnezeu. Este o „scânteie a divinului”. Așa cum spiritul uman este destinat lui Dumnezeu, răul este destinat uitării. Din cauza slăbiciunii ontologice a răului, dacă nu chiar irealitate, nu are putere de a rămâne metafizică. Bazându-ne pe această premisă, s-ar putea compara sinele uman cu un balon de heliu depus în interiorul pieptului, eliberat atunci când o persoană moare. De îndată ce are loc moartea, atunci duhul se ridică spre cer. Balonul de heliu se ridică din cauza unei proprietăți naturale (adică densitatea sa gazoasă, care este mai mică decât cea a atmosferei înconjurătoare). Cu toate acestea, dacă se întâmplă astfel mântuirea umană, atunci toată lumea este salvată doar datorită unei trăsături intrinsece pe care o posedă toate ființele umane⁴². Atunci nu există loc pentru har și nu este nevoie de un salvator. Teologia universalistă contemporană, în unele cazuri, gravitează înapoi spre punctul său de plecare gnostic. Fostul penticostal Carlton Pearson vorbește acum despre toate ființele umane ca fiind „esențial” divine⁴³. Profesorul John Crowder

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Pearson Carlton, *The Gospel of Inclusion. Reaching Beyond Religious Fundamentalism to the True Love of God and Self*, Atria, New York, 2006, p. 8.

a scris despre cum Dumnezeu în Hristos „a absorbit întreaga ordine creată în El Însuși”⁴⁴. Acestea sunt relatări metafizice și nu biblice despre mântuire. Nu lasă niciun loc pentru har și reduc la minimum credința, pocăința și ascultarea⁴⁵.

III. Influența teologilor și noile schimbări de paradigmă ale universalismului creștin

Începutul noului mileniu a ridicat cu sine o serie largă de schimbări facilitate de accesul la informații, universalismul devenind astfel o problemă actuală. O serie de teologi au început să respingă ideea unei condamnări veșnice, afirmând diverse forme ale universalismului. Astfel, teologul evanghelic Robin Parry se declară un „universalist dogmatic plin de speranță”⁴⁶, teologul protestant american David W. Congdon, cel mai tânăr autor ce s-a făcut cunoscut în sfera teologică printr-o nouă perspectivă asupra universalismului, propune noua formă de universalism numită: „universalismul teo-actualizat eshatologic”⁴⁷; Jürgan Moltmann vorbește despre promisiunea universalismului creștin oferită de Mântuitorul Hristos prin jertfa de pe cruce⁴⁸; Rob Bell propune o imanentizare a eshatonului, printr-o legătură permanentă între împărăția lui Dumnezeu și chemarea la o ameliorare socială; Carlton Pearson pornește de la viziunea panteistă a lui Dumnezeu, Care locuiește în toate obiectele, în toate religiile, în toți oamenii, în toate culturile, în toate ideologiile, în toate conceptele sau credințele oamenilor. De asemenea, au apărut noi viziuni eshatologice propuse de către teologii carismatici John Crowder⁴⁹, Francois Du Toit⁵⁰, Benjamin Dunn⁵¹. Teologul Ortodox David Bentley Hart dezvoltă o viziune filosofică a universalismului creștin. Lucrarea *That All Shall Be Saved*⁵² construiește trei direcții principale de legitimizare a unei viziuni universaliste. Le-am numit:

⁴⁴ John Crowder, *Mystical Union*, Santa Cruz, Sons of Thunder, 2010, p. 119.

⁴⁵ Michael McClymond, *Universalism and „the Devil’s redemption”*, accesibil online: <https://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2018/06/16/universalism-and-the-devils-redemption/>.

⁴⁶ Gregory MacDonald, *The Evangelical Universalist*, Second Edition, with a foreword by Oliver D. Crisp, Eugene, Cascade Books, 2012, p. 4.

⁴⁷ David W. Congdon, *The God Who Saves: A Dogmatic Strech*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2016, p. 12.

⁴⁸ Jurgen Moltmann, *The coming of God. Christian Eschatology*, SCM Press LTD, London, 1996, p. 251.

⁴⁹ John Crowder, *Cosmos Reborn: Happy Theology on the New Creation*, Sons of Thunder, Portland, 2013.

⁵⁰ Francois Du Toit, *Divine Embrace*, Mirror Word, Hermanus, 2012.

⁵¹ Benjamin Dunn, *The Happy Gospel! Effortless Union with a Happy God*, Shippensburg, Destiny Image, 2011.

⁵² Alexandru Lazăr, *op. cit.*, p. 175.

1. Argumentul Creatorului responsabil: anume că natura divină a creației duce la mântuire în mod implicit;
2. Argumentul binelui de natură divină: anume că tot ce e pământesc niciodată nu va nega bunătatea lui Dumnezeu;
3. Argumentul solidarității umane: anume că toți oamenii constituie o entitate, deci fie toți sunt mântuiți, fie niciunul.

Concluzii

Ab initio, observăm că problema iadului veșnic și a salvării universale a devenit, cel puțin în ultimul secol, o temă recurentă. În Apus, învățătura despre iad se află într-un declin decelabil. Adversarii iadului creștin vor ataca tot mai intens această învățătură, considerată punctul slab al doctrinei creștine, breșa prin care se poate pătrunde în cetate pentru a o distruge⁵³. Pe de altă parte, predica despre infern nu îl mai atinge pe omul contemporan, părtaș la experiențele cutremurătoare ale veacului, iar credința în infernul tradițional se prăbușește. Pe baza acestor elemente, schimbarea de perspectivă asupra universalismului creștin a fost iminentă. Oamenii din mediul occidental secularizant și relativizant au trecut ușor de cealaltă parte a baricadei, schimbând frica iadului cu speranța salvării universale. Pentru unii, o astfel de schimbare de perspectivă poate părea a fi doar un alt exemplu al diluării neobosite a modernității asupra cuvintelor din Evanghelie, un optimism superficial care refuză să recunoască puterea răului în lumea noastră și responsabilitatea noastră pentru ea. Pentru Biserică, însă, reprezintă o problemă majoră. Începutul noului mileniu a adus cu sine o serie de schimbări, facilitate de accesul larg la informații, universalismul devenind o problemă în dezbateră a căreia e invitată și Biserica Ortodoxă să-și expună o poziție cât mai clară și mai convingătoare pentru omul contemporan. Universalismul nu este o concepție destinată unui grup închis de teologi, ci el trebuie înțeles de fiecare persoană în parte. Biserica trebuie să răspundă oricui și oricând, tocmai pentru că ia în serios pe toți oamenii, împlinind cuvântul Apostolului Petru, care ne cere „să fim gata să răspundem oricui ne cere socoteală despre nădejdea noastră” (1 Ptr 3, 15).

Chiar dacă universalismul ar fi susținut doctrinar de Biblie, ceea ce oricum nu este cazul, și chiar dacă argumente teologice și filosofice solide l-ar susține, universalismul tot nu ar putea să fie învățătura publică oficială a Bisericii Creștine fără să fie în neînțelegere cu fundația morală, spirituală și misionară a instituției. Cazul real pe care îl avem, al Bisericii Universaliste din Statele Unite, demonstrează acest fapt. Enoriașii au devenit din ce în ce mai puțini și au fost

⁵³ Alexandru Lazăr, *op. cit.*, p. 175.

nevoiți să își unească biserica cu altă oficialitate în declin, cea a Unitarienilor, devenind împreună *Asociația Universalist-Unitariană*. Lucrurile au decăzut până în punctul în care au scos complet cuvântul „Dumnezeu” din baza doctrinară, ca nu cumva vreun agnostic ce și-ar dori să participe la slujbele lor să fie supărat.

Rezultatele la care am ajuns ca urmare a acestui demers științific pot fi valorificate în alte proiecte și studii. Se pot analiza alți autori contemporani care abordează acest subiect dificil și sensibil, însă, indiferent de abordare, majoritatea argumentelor converg înspre o singură soluție: universalismul creștin care vizează salvarea în final a tuturor oamenilor nu este posibilă, având în vedere amploarea libertății și responsabilității umane, care au consecințe în eternitate. În același timp însă, putem nădăjdui, cu suficiente temeiuri, că numărul celor care îl vor respinge veșnic pe Dumnezeu va fi foarte mic.

Θηρίον, δράκων și ὄφεις πετόμενοι vs. Behemot, Leviathan și Saraph – o analiză patristică despre dinozauri, ihtiozauri și pterozauri, contemporanii noștri*

Pr. Drd. Alexandru ANASTASIU

Abstract:

To answer to the research problem¹, we will briefly go through the Holy Scripture, Patristic Writings, Masoretic Text, etymologies of used words and historical-critical commentaries.

We need a statistic and a comparison of the used terms for these creatures in Holy Scripture and in the Masoretic text, to see what terms to use, to understand the original meaning that God gave to us. These words are widely used throughout the world, so we will consider the way they are paradigmatically received. We must use the correct paradigm, so we won't mislead those we communicate with. Therefore, we will analyse, in passing, the significance of the behemoth and the leviathan (or leviathan-like creatures) – widespread throughout the universal culture – according to the opinion of historical-critical researchers.

To see whether God's inspired Scripture speaks of these animals (presented as our contemporaries, even after the flood) symbolically (as about some monstrous mythical creatures or unseen, dark spirits) or historically (biologically,

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Nicolae Moșoiu, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ If dragon, serpent running away (δράκοντα ὄφιν φεύγοντα), dragon coiled (δράκοντα ὄφιν σκολιόν), the dragon of the sea (δράκοντα τον εν τη θαλάσση), beast (θηρία), huge whales (μέγα κῆτος), dragon (δράκοντα), which are found in the Old Orthodox Testament (LXX and its translations), are the same with behemoth, leviathan, rahab and tannin from the manipulative Masoretic text (taken over by Protestants and Roman Catholics) and whether these creatures are:

- dinosaurs, pterosaurs, and ichthyosaurs.
- something else: mythical creatures, symbols of dark spirits or other contemporary creatures.

scientifically, as of some real creatures, which could be seen, created by God) we will consult the patristic interpretations of the texts that speak about them.

To establish if they live at the same time as we do or not, we will search for the presence of these historical creatures both in the patristic texts and in the universal culture.

Keywords:

Dragon, serpent who flees (δράκοντα ὄφιν φεύγοντα), dragon coiled (δράκοντα ὄφιν σκολιόν), the dragon of the sea (δράκοντα τον εν τη θαλάσση), beast (θηρία), huge whales (μέγα κῆτος), dragon (δράκοντα) behemot, leviathan, rahab, tannin, dinosaurs, pterosaurs, ichthyosaurs, contemporaneity

I. Introducere

Atât în depozitele fosilifere, în diverse documente istorice (inclusiv Sfânta Scriptură și scrierile Sfinții Părinți) sau legendare, cât și în anumite monumente arheologice se găsesc foarte multe dovezi ale existenței unor făpturi uriașe, cu anumite proprietăți specifice, care nu pot fi confundate cu fauna cu care suntem obișnuiți. Ele sunt numite balaur, șarpele ce fuge (δράκοντα ὄφιν φεύγοντα), balaur încolăcit (δράκοντα ὄφιν σκολιόν), balaur din mare (δράκοντα τον εν τη θαλάσση), fiară (θηρία), chișii cei mari (μέγα κῆτος), dragon (δράκοντα), șerpi zburători (ὄφεις πετόμενοι), aspidă zburătoare (ἀσπίδων πετομένων), behemot, leviathan, rahab, saraph m'ophaph și tanin. Aceste creaturi au și semnificații simbolice (alegorice), pot fi și făpturi mitice sau magice, dar, cu certitudine, după aspectul descris/sculptat/pictat/anatomic al oaselor sunt și specii cunoscute azi cu numele de dinozauri, pterozauri și ihtiozauri.

Nu numai copiii, dar și adulții sunt fascinați de aceste făpturi, din cauza dorinței omului de îndumnezeire care îl face să fie fascinat de tot ce este puternic, creat de Dumnezeu pentru contemplația tăriei duhovnicești, dar folosit uneori de cugetarea trupească pentru a o substitui, idolatrizându-le sub formă de zei, făpturi fabuloase sau supraomeni. În mitul evoluționist, care înlocuiește azi cu atâta perseverență și succes basmele cosmogonice cu zei, dragoni, leviathani și alte făpturi mitice (în care făpturile vii prezente sunt create prin sacrificiul acestor făpturi monstruoase), dinozaurii sunt prezentați ca niște specii dispărute în timpul evoluției (în lupta pentru existență) ca noi să putem apărea (de fapt sacrificate de hazard ca natura să progreseze în marșul transformist de la sinapside la mamifere), încât au ajuns aproape să fie sinonimi cu evoluționismul. De aceea cine încearcă să demonstreze că dinozaurii sunt specii contemporane nouă² stârnește

² Deși, de fapt, pentru creaționiști e totuna dacă sunt extinse sau nu – extincția lor nu neagă creația, de curând, de către Dumnezeu, în mod direct, prin minuni, a tuturor făpturilor, fiindcă

controverse, deși argumentele istorice, arheologice și paleontologice, sunt evidente, confirmând Geneza care ne descoperă că dinozaurii au fost creați în aceeași săptămână în care a fost creat și omul, căderea noastră (care a adus în creație stricăciunea și moartea), neascultarea fiilor lui Dumnezeu și amestecarea lor cu ficele oamenilor (care a adus Potopul global), fiind motivul pentru care trăiesc astăzi într-un număr atât de mic încât să fie văzuți atât de rar. Cu toate acestea, după cum vom vedea, ei sunt prezenți chiar și după Potop, fiind contemporanii noștri, existând mărturii care atestă supraviețuirea unor specii chiar și în zilele noastre, cu toate că Dumnezeu le ascunde fie ca să nu ne îngrozească, fie ca să nu le mitizăm/idolatrizăm sau exterminăm.

II. Fiară, balaur și șarpe zburător (θηρίον, δράκων și ὄφεις πετόμενοι) vs. Behemot, Leviathan și Saraph

II.A Etimologie

Denumirea de dinozaur, ihtiozaur și pterozaur a fost introdusă abia în anii 1840³, 1835⁴ și, respectiv, 1834⁵. Fiindcă textele sfinte, ce consemnează prezența acestor specii în istorie, au fost scrise mai înainte de acești ani, în ele s-au folosit denumirile clasice de balaur/dragon sau fiară (δράκων, θηρίον) pentru dinozaur, balaur din mare (δράκων ὁ ἐν τῇ θαλάσῃ) pentru ihtiozaur și, respectiv, zburător ce zboară (πετεινόν πτερωτόν), șerpi zburători (ὄφεις πετόμενοι) și aspidă zburătoare (ἀσπίδων πετομένων) pentru pterozaur, spre a-i deosebi de șerpui obișnuiți (ὄφεις) și hipopotami (ἵπποπόταμος).

multe din făpturile create de Dumnezeu au suferit și continuă să sufere dispariția, din cauza păcatelor omului.

³ Taxonul „Dinosauria” definit de paleontologul Sir Richard Owen. Δεινός „înspăimântător de mare” + σαῦρος „reptilă”/„șopârlă”. V. Sir Richard Owen (KCB FRMS FRS), „Report on British fossil reptiles”, în *Report of the British Association for the Advancement of Science*, nr. 9, Londra, 1840 și <https://ro.wikipedia.org/wiki/Dinozaur#Etimologie>, accesat la data de 2 noiembrie 2019.

⁴ Ihtiozaurii = ἰχθυς „pește” + σαῦρος „șopârlă” = reptile marine mari aparținând ordinului Ichthyosauria (Henri Marie Ducrotay de Blainville în 1835)/Ichthyopterygia („peștii cu aripi” – Sir Richard Owen în 1841). V. Sir Richard Owen (KCB FRMS FRS), „Report on British fossil reptiles. Part II.”, în *Report of the Eleventh Meeting of the British Association for the Advancement of Science; Held at Plymouth in July 1841*, Londra, 1841; Henri Marie Ducrotay de Blainville, „Description de quelques espèces de reptiles de la Californie, précédée de l'analyse d'un système générale d'Erpetologie et d'Amphibiologie”, în *Nouv. Annal. Mus. Hist. Nat.*, Paris, nr.4, 1835 și <https://en.wikipedia.org/wiki/Ichthyosaur>, accesat la data de 2 noiembrie 2019.

⁵ Πτερόν „aripă” + σαῦρος „șopârlă” = reptile zburătoare. V. Johann Jakob Kaup, „Versuch einer Eintheilung der Säugethiere in 6 Stämme und der Amphibien in 6 Ordnungen”, în Lorenz von Oken (Ed.), *Isis encyclopädische Zeitschrift, vorzügl. für Naturgeschichte, vergleichende Anatomie u. Physiologie*, Ed. Brockhaus, 1834, p. 315 și Pterosaur - Wikipedia, accesat la data de 16 noiembrie 2021.

Desigur că de multe ori se vorbește despre balaur, fiară și șarpe în sensul duhovnicesc de diavol. Dar asta nu exclude existența făpturilor uriașe și/sau înfricoșătoare/vătămatoare (despre care oamenii aveau o cunoștință senzorială) la care făcea Dumnezeu apel, pentru a-i face să înțeleagă ce cumplită fiară gândită este diavolul.

În LXX⁶, cuvântul Λεβιαθάν sau Λευιαθάν nu există. El a fost adăugat (ca un fel de surogat – combinație între LXX și TM⁷) doar în ABP⁸.

În dicționarul Brill⁹, ca și în Lexiconul Greco-Englez¹⁰, avem un cuvânt care aduce aminte de Λεβιαθάν (leviathan – balaurul marin): λεβιάς -ov, ó lebias = „pește de apă dulce”, termen folosit în Aristoph. fr. 430, Diph. 17.9, Ephip. 12.4. Dacă ne uităm în dicționarul STRONG¹¹, vedem că, printre alte traduceri absurde, behemot = hipopotam și leviathan = crocodil (corespondență nepotrivită cu modul în care sunt descrise fiarele respective în Sfânta Scriptură), se regăsesc și sensurile reale, date de Dumnezeu (prin cei șaptezeci de Sfinți Proroci – restauratori fără greșală ai Vechiului Testament) în LXX (de fiară și, respectiv, de balaur/dragon – pe care le-am diferențiat prin *text înclinat*).

Să cercetăm acum diferitele variante ale Vechiului Testament:

II.A.1 *Behemot*

1 verset găsit, 1 rezultat (*Iov* 40, 15), pentru toate declinările. Cuvântul este, așadar, folosit o singură dată, doar în *Iov* 40, 15, doar în bibliile care au la bază textul masoretic (TM), deci cel neoriginal. De exemplu:

TM,1917: „Behold now Behemot (בְּהֵמוֹת), which I made with thee; He eateth grass as an ox”.

TM,1987: „הִנֵּה-נָא בְּהֵמוֹת אֲשֶׁר-עָשִׂיתִי עִמָּךְ הָצִיר כִּבְקָר יֹאכֵל:”

STRONG:

⁶ Septuaginta.

⁷ Textul Masoretic.

⁸ Charles Van der Pool (Ed.), *The Apostolic Bible Polyglot: He Paliatia Kai He Kaine Diantheke*, Ed. Apostolic Press, Newport, 1996. Oriunde există în acest articol traduceri din limba engleză, ele ne aparțin în lipsa unei alte specificații.

⁹ Franco Montanari, Madeleine Goh, Chad M. Schroeder et al., *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Ed. Brill, Leiden, 2015.

¹⁰ Henry G. Liddell, Robert Scott, Henry S. Jones et al., *A Greek - English Lexicon*, Ed. Clarendon Press, Oxford, 2007.

¹¹ James Strong, *The Exhaustive Concordance of the Bible: Showing Every Word of the Text of the Common English Version of the Canonical Books, and Every Occurrence of Each Word in Regular Order; Together with a Comparative Concordance of the Authorized and Revised Versions, Including the American Variations; Also Brief Dictionaries of the Hebrew and Greek Words of the Original, with References to the English Words*, Ed. Hodder and Stoughton, Londra, 1894.

- „H930 מִבְּחֶמּוֹת (be-hay-mohth') 1. Un bou de apă¹²; 2. hipopotamul sau calul Nilului [sub forma de plural a rădăcinii H929, dar, în realitate, un singular, derivat din limba egipteană]”.
 - „H929 מִבְּחֶמָּה (be-hay-maw ,) 1. (corect) o *fiară necuvântătoare*; 2. (în special) orice patruped sau *animal mare*; 3. vitele (adesea colective) [dintr-o rădăcină neutilizată (probabil că înseamnă a fi necuvântător)]”.
- Așadar, rădăcina acestui cuvânt nu duce la ideea de bou de apă sau de hipopotam, ci la o fiară de dimensiuni mari, lucru care corespunde și cu cuvântul original, θηρία (fiară), din LXX (v. *infra*).

Este absurd, așadar, să susținem utilizarea termenului „behemoth”, care se întâlnește doar într-un text corupt, o singură dată, *semnificația lui reală fiind tot de fiară* (după cum se vede din descrierea ei în *Iov* 40, 15), iar nu de bou de apă sau de hipopotam. Nu putem spune despre boul de apă sau hipopotam că este „începătura zidirii Domnului/ ἀρχὴ πλάσματος κυρίου” (*Iov* 40, 14/19 – B,1914/LXX), adică cel dintâi ca mărție, nu ca cronologie, dar cu siguranță este o afirmație plauzibilă pentru dinozaur.

Singularitatea cuvântului Behemot îl transformă într-un personaj legendar, un substantiv propriu, restrângându-i posibilitatea înțelesurilor doar la o figură alegorică mitică particulară. În realitate Dumnezeu a vrut să-i arate lui Iov caracteristicile firii unei fiare, adică proprietățile pe care le au mai mulți indivizi ai aceleiași specii create de El, cu o prezență istorică (biologică, naturală)¹³ cunoscută lui Iov, pentru a-l duce din contemplația naturală a creației concrete la cunoașterea măreției dumnezeiești. Asta nu exclude ca aceste fapte să poată reprezenta, în mod alegoric, și duhurile întunericului, deci, nu numai indivizi, ci și persoane¹⁴. Folosirea cuvântului „fiară” lărgeste posibilitatea înțelesurilor (și comun, și particular, și fiare, și persoane), nu o restrânge ca „behemot” doar la un personaj fabulos. De altfel, vom vedea că această substituție a comunului cu particularul a dus la construirea religioasă (păgân satanistă) și culturală a unui adevărat mit al lui Behemot, ca și în cazul lui Leviathan.

¹² O creatură foarte ambiguă. Poate fi bivolul indian, arni, sau bivolul de apă (Bubalus bubalis), o zodie chinezească, o creatură amfibie, prezentă și în folclorul scoțian, două specii de broască (Bombinator igneus și Bombinator pachypus), o pasăre de baltă (Botaurus stellaris) și un gândac mare de apă (Hydrophilus piceus).

¹³ După cum vom vedea mai jos, la tâlcuirea Sfinților Părinți la cartea lui Iov.

¹⁴ După cum vom vedea mai jos, la tâlcuirea Sfinților Părinți referitoare la acest fel de fiare.

II.A.2 Θηρίον

Θηρίον (= fiară) se găsește în 61 de versete și are 64 de rezultate: Facerea – 6 versete găsite, 6 rezultate; Ieșirea – 4 versete găsite, 4 rezultate; Leviticul – 6 versete găsite, 6 rezultate; Deuteronomul – 1 verset găsit, 1 rezultat; 2 Regi – 1 verset găsit, 1 rezultat; 4 Regi – 1 verset găsit, 1 rezultat; 2 Paralipomena – 1 verset găsit, 2 rezultate; Iov – 3 versete găsite, 3 rezultate; Psalmii – 4 versete găsite, 4 rezultate; Isaia – 5 versete găsite, 6 rezultate; Ieremia – 3 versete găsite, 3 rezultate; Iezechiel – 12 versete găsite, 12 rezultate; Daniel – 8 versete găsite, 8 rezultate; Osea – 2 versete găsite, 2 rezultate; Sofonie – 1 verset găsit, 2 rezultate; Faptele Apostolilor – 2 versete găsite, 2 rezultate; Tit – 1 verset găsit, 1 rezultat. Pentru toate declinările lui θηρίον am găsit 139 de versete în ABP.

LXX Iov 40, 15: „ἀλλὰ δὴ ἰδοὺ θηρία παρὰ σοὶ χόρτον ἴσα βουσὶν ἐσθίει”
STRONG:

- „G2342 θηρίον therion (thee-riy'-on) un animal periculos. [diminutivul lui ther (un animal sălbatic, vânător)]”.
- „G2339 θήρα thera (thee'-ra) 1. vânătoare. 2. (la figurat) distrugere. [de la el (un animal sălbatic, prădător)]”. Desigur că un bou de apă sau un hipopotam nu poate fi descris prin astfel de cuvinte, ci numai o fiară distrugătoare, periculoasă. De aceea, mai potrivită este tălmăcirea românească, care nu s-a abătut de la LXX, unde i se spune „fiară”, pe care o redăm mai jos.

În B,1914 avem (pe lângă cea mai fidelă și completă tălmăcire românească ortodoxă a Sfințelor Scripturi) și o altă numerotație. Astfel că Iov 40, 15 (în numerotarea protestantă actuală) este echivalat cu Iov 40, 10 (B,1914): „Ci iată este *hiară* la tine, care mănâncă iarba ca boii”. Descrierea anatomo-fiziologică mai amănunțită a acestei fiare distrugătoare (regăsită și în Sfânta Scriptură, în continuarea versetului citat, în armonie cu cea din tratatele de paleontologie), care totuși nu este carnivoră, o vom reda mai jos. Acolo vom putea înțelege de ce în Iov 40, 15(10) este vorba de un dinozaur și nu de vreun alt animal.

Așadar, mult mai potrivită decât behemot (care derutează nu atât prin etimologie, cât prin răstălmăcirea ei modernă – tributară evoluționismului¹⁵ și sincretismului¹⁶) este folosirea termenului corect, revelat de Dumnezeu, răspândit în

¹⁵ Care nu poate admite realitatea că dinozaurii sunt contemporanii noștri, ci doar hipopotamii și boii de apă.

¹⁶ Rezultatul evoluționismului aplicat istoriei religiilor. Cercetătorii evoluționiști (de fapt raționalist-psihiști, care nu cunosc viața mental-duhovnicească) consideră că toate religiile sunt rezultatul progresului „instinctului religios” al animalelor, în cadrul umanității. Ei cred, din cauza uniformismului, transformismului și axiomei timpului îndelungat, că religiile sunt un rezultat al activității raționale și emoționale omenești. Nici evoluționiștii teiști nu cred în existența supra-

întreagă Sfânta Scriptură, și care nu lasă loc de răstălmăcire, de „θηρία (= fiară)”. Desigur că fiarele sunt de multe feluri, însă cum este această fiară din Iov (și, implicit, cărei specii cunoscute îi aparține) vom vedea din descrierile ei anatomo-fiziologice, pe care le aflăm în textul revelat al LXX, și din corespondența lor în studiile paleontologice moderne.

II.A.3 *Leviathan*

5 versete găsite, 6 rezultate, pentru toate declinările: Iov – 2 versete găsite, 2 rezultate; Psalmii – 2 versete găsite, 2 rezultate; Isaia – 1 verset găsit, 2 rezultate. Ca și behemot este un cuvânt rar, cu semnificații legendare (lesne de răstălmăcit) care se găsește doar în traduceri provenite din denaturatul text masoretic, doar în versetele *Iov* 3, 8; 41, 1 (40, 25); *Ps* 74, 14; 104, 26; *Is* 27, 1. De exemplu:

TM,1917:

- *Iov* 3, 8 „Let them curse it that curse the day, who are ready to rouse up leviathan (לווייתן)”.
- *Iov* 41, 1 „Canst thou draw out leviathan (לווייתן) with a fishhook?”
- *Is* 27, 1 „In that day the LORD with His sore and great and strong sword will punish leviathan (לווייתן) the slant serpent, and leviathan (לווייתן) the tortuous serpent; and He will slay the dragon (תנין) that is in the sea”.

TM,1987:

Iov 3, 8 „קִבְּהוּ אֲרִי־יָוִם הַעֲתִידִים עָרַר לַוִּיתָן:”

- *Iov* 40, 25 (corespondentul *Iov* 41, 1) „תִּמְשֹׁךְ לַוִּיתָן בַּסֶּכֶה וּבַחֲבֵל תִּשְׁקִיעַ:”
 - *Is* 27, 1 „בַּיּוֹם הַהוּא יִפְלֹד יְהוָה בַּחֲרָבוֹ הַקָּשָׁה וְהַגְּדֹלָה וְהַחֲזָקָה עַל לַוִּיתָן נָחֵשׁ בָּרָם:”
- ”וְעַל לַוִּיתָן נָחֵשׁ עֲקֹלְתוֹן וְהָרַג אֶת־הַתַּנִּין אֲשֶׁר בַּיָּם:”

naturalului mai presus de simțuri, viu și concret. Din lipsa de practică autentică religioasă, ei nu știu că oamenii, au posibilitatea unui dialog personal concret cu Dumnezeu direct (prin cuvinte) și indirect (prin minuni), nu doar prin semne îndepărtate vagi și răstălmăcibile, adresate simțirii trupesti. Fiind ignoranți față de întreaga realitate nevăzută, ignoră și existența și lucrarea demonilor, pe care neamurile pătimăse i-au considerat zei și care au ca lucrare de bază descentrarea adevărului absolut revelat (printr-un dialog lăuntric sau chiar senzual cu adepții lor), pentru a-l transforma în adevăruri relative, numite azi religii. De fapt, toate războaiele, văzute și nevăzute, sunt o luptă între revelație și relativizare. Ei nu au avut (sau și-au pierdut) credința în revelația absolută dumnezeiască, pe care au înlocuit-o cu rațiunea relativă omenească. De aceea nu pot distinge între Ortodoxie și religiile care sunt abateri de la Ea. Vechiul Testament este considerat de istoricii religiilor de azi un fel de operă literară, istorico-legendară, de propășire a poporului evreu, cu autori anonimi și pseudo-autori, iar nu Cuvântul lui Dumnezeu insuflat Sfinților Proci. Din acest motiv consideră și că behemot-ul este o faptură mitică, un produs religios sincretic cultural pe care și l-ar fi însușit și autorii Vechiului Testament, aflați în pas cu moda contextului lor istorico-geografic. (v. *infra*).

STRONG:

- „H3882 לִיַּוְיָתָן livyathan (liv-yaw-thawn') 1. un animal încolăcit, adică un șarpe (în special crocodilul sau un alt *monstru marin mare*). 2. (la figurat) *constelația dragonului*. 3. (de asemenea) ca simbol al Babilonului”.
- „H3867 לַוָּה lavah (law-vaw) 1. (în mod corespunzător) a încolăci. 2. (implicit) a uni, a rămâne. 3. (de asemenea) a împrumuta (ca formă de obligație)”.

Este absurdă, așadar, desemnarea acestui animal cu termenul de „leviathan” care se întâlnește doar într-un text corupt, doar de șase ori, iar *semnificația lui reală este de monstru marin mare, dragon, animal care se poate încolăci* (după cum se vede din descrierea ei succesivă în *Iov* 40, 20/40, 25/41, 1, de fapt un ihtiozaur). Crocodilul nu se poate încolăci, iar șarpele are un alt nume [„H5175 נָחַשׁ nachash – naw-chawsh’”) și o altă rădăcină etimologică [„H5172 נָחַשׁ nachash (naw-chash’) 1. (propriu-zis) a șuiera, a șopti o vrajă. 2. (în general) a prezice”), chiar și în textul masoretic. În LXX i se spune, mult mai apropiat de realitate, μέγα κήτος, respectiv δράκοντα.

II.A.4 Κήτος

Κήτος (= chit) 7 versete găsite, 8 rezultate. Deși chiții se regăsesc în Sfânta Scriptură doar de șapte ori, totuși au implicații duhovnicești bogate, dacă îi studiem cu discernământ.

LXX:

- κήτη:

Fc 1, 21 (τὰ μεγάλα) „καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὰ κήτη τὰ μεγάλα καὶ πᾶσαν ψυχὴν ζῶων ἐρπετῶν ἃ ἐξήγαγεν τὰ ὕδατα κατὰ γένη αὐτῶν καὶ πᾶν πετεινὸν πτερωτὸν κατὰ γένος καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλὰ”.

Iov 9, 13 (B,1914 sumeti) „αὐτὸς γὰρ ἀπέστραπται ὀργὴν ὑπ’ αὐτοῦ ἐκάμφθησαν κήτη τὰ ὑπ’ οὐρανόν”.

- κήτος:

Iov 3, 8 (μέγα) „ἀλλὰ καταράσαιτο αὐτὴν ὁ καταρώμενος τὴν ἡμέραν ἐκείνην ὁ μέλλων τὸ μέγα κήτος χειρώσασθαι”.

Iov 26, 12 (B,1914 valuri) „ἰσχύι κατέπαυσεν τὴν θάλασσαν ἐπιστήμη δὲ ἔτρωσε τὸ κήτος”.

- κήτει:

Iona 1, 17 (2, 1 – μεγάλῳ) „καὶ προσέταξεν κύριος κήτει μεγάλῳ καταπιεῖν τὸν ἰωαν καὶ ἦν ἰωνας ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας”.

Iona 2, 10 (2, 11) „καὶ προσετάγη τῷ κήτει καὶ ἐξέβαλεν τὸν ἰωναν ἐπὶ τὴν ξηράν”.

- κήτους:

Iona 1, 17 (2, 1) „καὶ προσέταξεν κύριος κήτει μεγάλῳ καταπιεῖν τὸν ἰωναν καὶ ἦν ἰωνας ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας”.

Iona 2, 1 (2, 2) „καὶ προσηύξατο ἰωνας πρὸς κύριον τὸν θεὸν αὐτοῦ ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ κήτους”.

STRONG:

- „G2785 κήτος ketos (kee'-tos) un pește uriaș (cu gura căscată după pradă)”.
- „G5490 χάσμα chasma (chaz'-ma) «abis» sau spațiu gol (interval de nestrăbătut) [dintr-o formă a unui chaos primar învechit «a sta cu gura căscată sau a căsca»]”.

DEX¹⁷: „chit (-ți), s.m. – Balenă, cetaceu. Ngr. κήτος, în parte prin intermediul sl. kitŭ (Murnu 13; cf. Vasmer, Gr., 78). Sec. XVI”.

B,1914:

- *Fc* 1, 21 „Și au făcut Dumnezeu *chitii cei mari* și tot sufletul vietăților, ce se târăsc, care le-au scos apele după felul lor; și toată pasărea sburătoare după fel; și au văzut Dumnezeu că sunt bune”.
- *Iov*:

3, 8 „Ci să o blesteme pre ea, cel ce blestemă ziua aceea, cel ce va să prinză *chitul cel mare*”.

9, 13 „Nimeni nu se poate împotrivi mâniei lui și toți cei *sumeți* se pleacă supt dânsul”. Probabil o tâlcuire tropologică. B,1688 redă mai aproape de tâlcuirea istorică „Pentru că El au întors mînie, de El s-au înduplecat chitoasele ceale de supt ceriu [*κήτη τὰ ὑπ' οὐρανόν* – *n.n.*]”.

26, 12 „Cu vîrteuta a potolit marea, și cu știința a liniștit *valurile*”. Probabil, gândindu-se la rădăcina etimologică a lui κήτος, χάσμα, «abis» sau spațiu gol, tâlcuitorii B,1914 s-au gândit la o tâlcuire alegorică, adică la „valuri” atât de mari cât un abis. Dar B,1688 redă tâlcuirea istorică „Cu vîrteuta au potolit marea, și cu știința au așternut chitosul [*ἔτρωσε τὸ κήτος* – *n.n.*]”.

- *Iona*:

2, 1 „Rugăciunea lui *Iona* pentru mântuire. Și au poruncit Domnul unui *chit mare* să înghițā pre Iona; și a fost *Iona* în pânțelele *chitului* trei zile și trei nopți”.

2, 2 „Și s-a rugat *Iona* către Domnul Dumnezeuul său din pânțelele *chitului*, și a zis:”.

¹⁷ chit – definiție și paradigmă | dextonline.ro, accesat la data de 20 noiembrie 2021.

2, 11 „Și au poruncit Domnul *chitului*, și a lepădat pre *Iona* la uscat”.

Așadar, folosind cuvântul „mare” „μέγα”, Sfânta Scriptură afirmă că există și chiți mici. Lucru firesc dacă ne gândim că, până și în explicația din DEX, chitul este un cetaceu (începând din sec. XVI). Iar cetaceele (mamifere fără păr, acvatic) sunt și mici, și mari, cu dinți (Odontoceti – delfinii, zifidele, cașaloții, beluga, narvalul, marsuinul, etc.) și cu fanoane (Mysticeti – balenele). Însă, spre deosebire de evoluționiștii ahtiați după clasificări ramificate (prin care doresc să dovedească transformismul), Sfânta Scriptură nu intră în astfel de amănunte, ci descrie tipurile de făpturi mult mai inclusiv, în grupuri largi, cuprinzând, uneori, chiar și clase de făpturi asemănătoare (în cazul de față Reptilia – ihtiozaurii – și Mammalia – cetaceele), iar alteori diferențiază făpturi din aceeași clasă: de exemplu atât din clasa Reptilia cât și din Mammalia anumite specii au fost făcute în ziua a cincea (chiții cei mari și târătoarele din apă – *Fc* 1, 21), altele în ziua a șasea (fiarele și târătoarele de pe pământ – *Fc* 1, 24)¹⁸. Astfel că din chiții cei mari pot face parte și ihtiozaurii. De altfel și evoluționiștii sunt șocați de asemănarea ihtiozaurilor cu cetaceele moderne: respiră aer, nasc pui vii (nu depun ouă)¹⁹ și au sânge cald²⁰. Este evident, așadar, că Sfânta Scriptură vorbește și de ihtiozauri ca de făpturi create din ape, în aceeași zi (a cincea) cu ceilalți chiți mari, cu peștii, cu târătoarele din apă și cu zburătoarele. Nu avem cum să știm, însă, dacă *Iona* a fost înghițit de un cetaceu sau de un ihtiozaur, iar referințele din *Iov* 3, 8 nu fac vreo descriere anatomo-fiziologică, ca în cazul fiarei din *Iov* 40, 15(10), ca să putem spune cu precizie a cărei clase de viețuitoare îi aparține chitul cel mare.

¹⁸ Sfânta Scriptură vorbește, așadar, încă de la creație, de o asemănare a făpturilor, prin zidirea comună, în aceeași zi, în funcție de mediul lor de existență. Cele acvatice și cele aeriene sunt create în aceeași zi și, de aceea, se aseamănă mai mult între ele, fiindcă și aerul, și apa sunt fluide. Cele terestre sunt create în altă zi, și, de aceea se aseamănă mai mult între ele, fiindcă au de trăit în condiții de uscat, similare. Rațiunile firii, deci și trupurile, și fenotipul, și genotip-ul, sunt create și programate de Dumnezeu pentru a se potrivi unui anumit mediu și pentru a se adapta la schimbările lui. Este, într-un fel, temelia din creație a micro-evoluției, adică a adaptării organismelor la mediu, care va funcționa, așa de eficient, și după stricarea făpturilor prin păcat. În schimb, Dumnezeu nu a împărțit creația făpturilor pe zile, în funcție de criteriile evoluționiste de clase (reptile și mamifere), descurajând, și în acest fel, sugestia falsă: că zilele creației ar simboliza macro-evoluția făpturilor (sau transformarea lor treptată), de la inferior la superior (una dintr-alta).

¹⁹ J. Channing Pearce, „Notice of What Appears to Be the Embryo of an Ichthyosaurus in the Pelvic Cavity of Ichthyosaurus (Communis?)”, în *Annals and Magazine of Natural History*, 17, nr. 109, 1846, pp. 44-46.

²⁰ A. Bernard, C. Lecuyer, P. Vincent et al., „Regulation of body temperature by some Mesozoic marine reptiles”, în *Science*, 328 (5984), 2010, pp. 1379-1382; Yasuhisa Nakajima, Alexandra Houssaye și Hideki Endo, „Osteohistology of the Early Triassic Ichthyopterygian Reptile *Utatsusaurus Hataii*: Implications for Early Ichthyosaur Biology”, în *Acta Palaeontologica Polonica*, 59, nr. 2, 2014, pp. 343-352 și Ichthyosaur - Wikipedia, accesat la data de 20 noiembrie 2021.

Este evident, însă, că acest chit din *Iov* 3, 8, nu are cum să fie același cu balaurul din *Iov* 41, 1 (41, 20), descris anatomo-fiziologic, atât de amănunțit, în Sfânta Scriptură (*Iov* 40, 20-34)²¹. Deci utilizarea masoretică a aceluiași cuvânt, „leviathan”, pentru a denumi două făpturi cu totul deosebite, „chiți” și „balauri”, este o mare eroare. Masoreții, ca peste tot unde au intervenit în Vechiul Testament, au făcut și aici o greșală evidentă în răstălmăcirea lui, confundând chiții cei mari cu balaurii/dragonii/fiarele monstruoase din Sfânta Scriptură, numindu-i, fără discernământ, „leviathan” și pe unii, și pe alții. În plasa lor, din cauza formării lor protestante, au căzut și autorii ABP-ului, când au grecizat acest nume ambiguu, sub forma „Λεβιαθάν”, cu care au înlocuit originalul LXX *Iov* 3, 8 „μέγα κῆτος” (identic în LXX ca și în CS,325²²).

II.A.5 Δράκων

Δράκων (= dragon/balaur), cu toate declinările lui, se regăsește de 49 de ori în Sfânta Scriptură (v. ABP): Ieșire; Levitic²³; Deuteronom; 3 Regi²⁴; Neemia; *Iov*; Psalmi; Ecclesiastul²⁵; Isaia (cap. 40 cu sens de „mână plină”, cap. 27 și 51 cu sens de „balaur”); Ieremia; Plângerile lui Ieremia; Iezechiel (cap. 10 și 13 cu sens de „mână plină”, cap. 29 și 32 cu sens de „balaur”); Amos; Miheia; Apocalipsa²⁶ și în toate (mai puțin în cele notate), au, în mod evident, și sensul istoric de făpturi naturale (nu doar simbolice), adică de dragoni/balauri/dinozauri (v. *infra*). După cum θηρίον (64 de incidente) îl surclasează pe behemot (1 incidență), tot așa δράκων (cu 49 de incidente) îl surclasează pe leviathan (6 incidente), arătând, și prin statistică, că este un animal obișnuit, nu unul excepțional/fabulos. Să dăm câteva din multele exemple:

LXX:

- *Iov* 41, 1 „ἄξεις δὲ δράκοντα ἐν ἀγκίστρῳ περιθήσεις δὲ φορβεὰν περὶ ῥῖνα αὐτοῦ”;

²¹ V. *infra*.

²² Codex Sinaiticus - See The Manuscript | Job |, accesat la data de 7 ianuarie 2022.

²³ Δράκα/δρακί, cu un sens mai special, de „mână plină”, adică de cât poate cuprinde mâna, pentru a căpăta bunăvoința lui Dumnezeu – de la verbul δέркоμαι, a privi cu bunăvoință, cu favoare, ca în „λαγέταν γάρ τοι τύραννον δέρεται”, Pindarus, „Pythia”, 3.85, în Pindarus, *Pindaru Olympia. Pythia. Nemea. Isthmia = Pindari Olympia. Pythia. Nemea. Isthmia : Adiuncta est interpretatio Latina ad verbum ; Cum indicibus necessarijs*, Ed. Saur, München, 1990.

²⁴ Același sens ca în nota anterioară.

²⁵ V. *supra*.

²⁶ Apocalipsa, fiind o carte prorocască, apelează la făpturile reale, naturale, cunoscute oamenilor, dându-le însă un sens alegoric, simbolic.

- *Is* 27, 1 „τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐπάξει ὁ θεὸς τὴν μάχαιραν τὴν ἀγίαν καὶ τὴν μεγάλην καὶ τὴν ἰσχυρὰν ἐπὶ τὸν δράκοντα ὅφιν φεύγοντα ἐπὶ τὸν δράκοντα ὅφιν σκολιὸν καὶ ἀνελεῖ τὸν δράκοντα τον εν τη θαλάσση”;
- *Ir* 9, 11(10) „καὶ δώσω τὴν ιερουσαλημ εἰς μετοικίαν καὶ εἰς κατοικητήριον δρακόντων καὶ τὰς πόλεις ιουδα εἰς ἀφανισμόν θήσομαι παρὰ τὸ μὴ κατοικεῖσθαι”;
- *Plg* 4, 3 „καὶ γε δράκοντες ἐξέδυσαν μαστοὺς ἐθήλασαν σκύμνοι αὐτῶν θυγατέρες λαοῦ μου εἰς ἀνίατον ὡς στρουθίον ἐν ἐρήμῳ”;
- *Am* 9, 3 „ἐὰν ἐγκρυβῶσιν εἰς τὴν κορυφὴν τοῦ καρμήλου ἐκεῖθεν ἐξερευνήσω καὶ λήμψομαι αὐτοὺς καὶ ἐὰν καταδύσωσιν ἐξ ὀφθαλμῶν μου εἰς τὰ βάθη τῆς θαλάσσης ἐκεῖ ἐντελοῦμαι τῷ δράκοντι καὶ δήξεται αὐτούς”;
- *Mi* 1, 8 „ἐνεκεν τούτου κόψεται καὶ θρηνήσει πορεύσεται ἀνυπόδετος καὶ γυμνὴ ποιήσεται κοπετὸν ὡς δρακόντων καὶ πένθος ὡς θυγατέρων σειρήνων”.

STRONG: „G1404 δράκων drakon (dra'-kōn) un soi fabulos de șarpe (presupus hipnotizator). [probabil dintr-o formă derivată de la δέρκομαι derkomai «a privi, a arăta»]”. Este interesantă asocierea frecventă, în literatura greacă, a verbului δέρκομαι chiar cu prima din componentele etimologice ale dinozaurului, și anume cu „dino δεινόν”. Această asociere semnifică faptul că făptura la care se referă verbul se aude/arată înfricoșător (σμερδαλέον/ὀφθαλμοῖς δέρκομαι)²⁷. Nu trebuie să ne mire confundarea dragonului cu șarpele în STRONG, cum nu trebuie să ne mire nici confundarea leviathanului cu un șarpe/crocodil și a lui behemot cu un bou de apă/hipopotam. Teologii protestanți sunt afectați de uniformismul istorico-critic (necredința în minuni și în existența făpturilor/faptelor/persoanelor care nu sunt atestate de curentul oficial), pe de o parte nevrând să se facă de râs în opinia publică, pe de alta neimaginându-și că lumea ar putea avea și un alt mod de lucru decât cel cu care ei sunt obișnuiți.

²⁷ Cf. *A Greek - English Lexicon*, 2007. De exemplu: „δεινὸν δερκόμενοι-θάμβος δ' ἔχεν εἰσορόωντας” HOMERUS, „Iliada”, în Martin Litchfield West, *Homeri Ilias. Volumen alterum, Volumen alterum rhapsodias XIII-XXIV et indicem nominum continens*, coll. *Homeri Ilias – Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, vol. 1, Ed. K.G. Saur, Stuttgart-Leipzig, 1998, 3.342; „σμερδαλέον δὲ δέδορκεν ἐλισσόμενος περὶ χειρὶ” *idem*, „Iliada”, în Martin Litchfield West, *Homeri Ilias. Volumen Prius, Rhapsodias I-XII Continens*, coll. *Homeri Ilias – Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, vol. 2, 2000, 22.95; „ἢ δεινὰ λέξαι, δεινὰ δ' ὀφθαλμοῖς δρακεῖν” Aeschylus, „Eumenides”, în Gilbert Murray, *Aeschyli septem quae supersunt tragoediae : acc. tetralogiarum ad has fabulas pertinentium fragmenta, elegiae, poetae vita, operum catalogus, Suidae et marmoris Parii testimonia*, coll. *Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis [Scrip. Graeci]*, Ed. Clarendon Press, Oxford, ²1960, (pp. 325-367), 34 etc.

Nici leviathanul, nici dragonul/balaurul nu au cum să fie șerpi propriu-ziși fiindcă termenul șarpe este diferit, și anume ὄφις, având originea de la verbul ὀπτάνομαι (= a privi)²⁸. După cum am văzut mai sus, cuvântul balaur chiar se asociază în Sfânta Scriptură cu un șarpe de un anumit fel, ca să se poată vedea că, deși uneori seamănă, este totuși diferit de el. De altfel, și în cazul explicației STRONG a cuvântului δράκων, se precizează că dragonul/balaurul este o faptură mai specială decât șarpele, fiindcă are proprietăți fabuloase, poate hipnotiza, doar fiindcă derivă dintr-un verb care înseamnă „a privi”. Dar și șarpele derivă dintr-un verb care înseamnă „a privi”. Astfel că deosebirea între dragon și șarpe nu poate proveni doar din modul cum acționează prin privire. Sfânta Scriptură nu descrie nicăieri capacitatea de hipnoză a vreunui animal, așadar STRONG nu expune vreun adevăr revelat, ci doar o opinie protestantă, făcându-se vinovat de același fel de ignoranță ca și atunci când afirmă că δράκων este o faptură fabuloasă – deși Sfânta Scriptură o descrie ca pe una reală.

După cum LXX și B,1914 ne arată că leviathanul folosit în TM în *Iov* 3, 8 nu poate fi șarpe/crocodil, fiindcă aceste fapte nu se potrivesc deloc cu marele chit, care este mai degrabă un monstru marin; tot așa ne arată că leviathanul din *Iov* 40, 20 (echivalentul *Iov* 41, 1/40, 25) și din *Is* 27, 1 nu poate fi șarpe/crocodil, fiindcă aceste fapte nu seamănă cu diferitele specii de balauri (balaurul șarpele ce fuge, balaurul cel încolăcit, balaurul cel din mare), descriși, sub formă de δράκων și în restul Sfințelor Scripturi:

- *Iov* 40, 20 (echivalentul *Iov* 41, 1/40, 25) „Aduce-vei *balaurul* cu undița, vei pune căpăstru împrejurul nasului lui?”;
- *Is* 27, 1 „În ziua aceea aduce-va Dumnezeu sabia cea sfântă și mare și tare asupra *balaurului*, *șarpele ce fuge* (δράκοντα ὄφιν φεύγοντα), și asupra *balaurului celui încolăcit* (δράκοντα ὄφιν σκολιόν) și va ucide pre *balaurul cel din mare* (δράκοντα τον εν τη θαλάσση)”. Chiar dacă *balaurul cel încolăcit* și *balaurul șarpele ce fuge* ar fi, totuși, niște specii de șerpi mai mari, iar nu doar niște fapte asemănătoare șerpilor, însă diferite de ei (fiindcă au asociat în textul LXX și cuvântul ὄφιν), cu atât mai evident este atunci că *balaurul cel din mare* nu e, în niciun caz, vreun fel de șarpe, ci o faptură cu totul diferită, nefiind asociat cu el. Dar, din câte știm, șarpele nu poate fugi, ci doar se târăște: (B,1914) *Fc* 3, 14 „Și au zis Domnul Dumnezeu șarpelui: pentru că ai făcut aceasta, blestemat să fii tu din toate dobitoacele și din toate hiarele pământului; pre pieptul tău și pre pânțele te vei târî”. Așadar, *balaurul șarpele ce fuge*

²⁸ Strong G3789, respectiv G3700.

(φεύγοντα²⁹), nu poate fi șarpe, ci o altă specie, care poate că seamănă cu șerpuii, dar care are picioare;

- *Ir* 9, 11 „Și voiui da Ierusalimul spre înstreinare, *spre lăcuință balaurilor*, și cetățile Iudei spre stingere le voiui pune, nelăcuindu-se; cine este omul cel înțelegător și să înțeleagă acestea? Și acela către care este cuvântul gurei Domnului, vestească vouă, pentru care lucru a pierit pământul? Aprinsu-s-a ca pustiu cel neumblat”. Deci, și pe vremea înstrăinării Ierusalimului³⁰, nu numai pe vremea lui Iov³¹, încă mai existau balauri;
- *Plg* 4, 3 GHIMEL „Și *balaurii dezbrăcară țâțele, aplecat-au [alăptat-au – n.n.] puii lor*, fetele poporului meu spre nevindecare, ca pasărea în pustie”. Iată că unii balauri erau și mamifere, alăptându-și puii, deși dinozaurii sunt considerați cu toții reptile. Dar cine a văzut vreodată vreun șarpe alăptând?
- *Am* 9, 3 „De se vor ascunde în vârful Karmilului, de acolo îi voiui cerca, și îi voiui lua pre ei; și de se vor afunda dinaintea ochilor mei întru adâncurile mării, acolo voiui porunci *balaurului, și-i va mușca pre ei*”;
- *Mi* 1, 8 „Pentru aceasta va plânge și se va tângui, umbla-va desculță și goală, face-va *tânguire ca a balaurilor* și plângere ca a fetelor sirinilor”. Aici se vorbește tocmai despre zgomotele mari făcute de balauri³², despre care am scris și mai sus. Cine a auzit vreodată vreun șarpe să se tânguiască? El poate doar să se sâsâie.

Cele mai multe specii de balauri sunt descrise, așadar, într-un mod condensat, nu în Iov (unde sunt descrise doar două, dar mai amănunțit – v. *infra*), ci în Isaia 27, 1.

²⁹ Strong, G5343 φεύγω = a fugi.

³⁰ Dacă Sfântul Proroc Ieremia înainte vestește aici despre robia babilonică, atunci este vorba de anii 504-434 î.Hr., cf. LXX; Sf. Mân. Sfinții Apostoli, Buena Vista, *Viețile Sfinților Proroci – Prorocii mari și Prorocii mici ai Vechiului Testament*, Ed. Sophia – Ed. Cartea Ortodoxă, București, 2010, pp. 644-645 și Sf. Cuv. Maxim Mărturisitorul, *Despre calcularea datei Paștilor. Comput bisericesc*, coll. *Historia Christiana*, vol. 1, Ed. Doxologia, Iași, 2018, pp. 98-99, 103. Dacă înainte vestește despre pustiirea Ierusalimului, atunci este vorba de 70 d.Hr.

³¹ Cca 1896-1648 î.H., cf. LXX (B,1914) *Fc* 26, 34; 36, 10-13; *Iov* 42, 16.

³² „Din moment ce Scriptura arată că dragonii (taniim) erau bine cunoscuți pentru plânsul lor trist (*Mi* 1,8), nu ar trebui să fim surprinși când paleontologii [...] concluzionează că hadrozaurii Lambeosaurinae aveau anatomia potrivită pentru a emite sunete nazale de frecvență joasă de genul tonurilor joase ale instrumentelor de suflat de lemn, precum cornul curb scandinav sau cimpoiul sorab”. Marcus Ross, (PhD) et al., *Uncovering the Truth about Dinosaurs*, Ed. Institute for Creation Research, Dallas, 2016, p. 54.

II.A.6 Rahab

Termenul se găsește doar în TM *Iov* 9, 13; 26,1 2 și *Is* 30, 7, din care ultimul nici nu are vreo legătură, măcar îndepărtată, cu fiarele de care discutăm, ci se referă la aroganță. Ca și ceilalți termeni evreiești, rahab e foarte discutabil și nepotrivit, atacând istoricitatea și caracterul comun pe care le transformă în metaforă și particular/personaj.

TM,1917:

- *Iov* 9, 13 „God will not withdraw His anger; The helpers of *Rahab* (רַהַב) did stoop under Him”;
- *Iov* 26, 12 „He stirreth up the sea with His power, And by His understanding He smiteth through *Rahab* (רַהַב)”;
- *Is* 30, 7 „For Egypt helpeth in vain, and to no purpose; Therefore have I called her *arrogancy* (רַהַב) that sitteth still”.

TM,1987:

- *Iov* 9, 13 „:לֹא־יִשָּׁב אָפוּ [תַּחְתּוֹ כ] [תַּחְתּוֹ ק] יִחְזוּ עֲזָרֵי רַהַב”;
- *Iov* 26, 12 „:יִבְחֹזוּ הַיָּם [וּבְתוֹכָנָהוּ כ] [וּבְתוֹכָנָהוּ ק] מְחֹז רַהַב”;
- *Is* 30, 7 „:וּמִצָּרִים הִבָּל יִרְיֶק יִצְוָרוּ לָכֵן קָרָאתִי לְזֹאת רַהַב הֵם שָׂבָת”.

STRONG:

- H7293 „rahab (rah'-haḅ) fanfaron(-adā)”;
- H7292 „rahab (raw-haḅ') 1. a îndemna cu asprime. 2. (la figurat) a pisălogi, înfrumusețare, captură, a acționa cu insolentă [o rădăcină primitivă]”.

A nu se confunda cu femeia desfrânată Raav (Rahab) din *Ios* 2,1, al cărei nume are un alt termen la origine, cu o altă etimologie și cu o altă pronunțare: „H7343 בַּחֲרַב Rachab (raw-chawḅ') 1. Mândrie”, provenind din „H7342 בַּחֲרַב rachab (raw-chawḅ') încăpător, în orice (sau în toate) sens(-urile), la propriu sau la figurat.”.

LXX:

- *Iov* 9, 13 „αὐτὸς γὰρ ἀπέστραπται ὀργὴν ὑπ' αὐτοῦ ἐκάμφθησαν κήτη τὰ ὑπ' οὐρανόν”;
- *Iov* 26, 12 „ἰσχύι κατέπαυσεν τὴν θάλασσαν ἐπιστήμη δὲ ἔτρωσε τὸ κῆτος”;
- *Is* 30, 7 „αἰγύπτιοι μάταια καὶ κενὰ ὠφελήσουσιν ὑμᾶς ἀπάγγελον αὐτοῖς ὅτι ματαία ἢ παράκλησις ὑμῶν αὐτῇ”.

B,1688:

- *Iov* 9, 13 „Pentru că El au întors mînie, de El s-au înduplecat chitoasele ceale de supt ceriu [κήτη τὰ ὑπ' οὐρανόν – *n.n.*]”;
- *Iov* 26, 12 „Cu vîrtaea au potolit marea, și cu știința au așternut chito-sul [ἔτρωσε τὸ κῆτος – *n.n.*]”;

- *Is* 30, 7 „Eghipteanii în deșărt și în zadar vor folosi voao, vestește-le lor că în deșert iaste mângâierea voastră aceasta”.

B,1914:

- *Iov* 9, 13 „Nimeni nu se poate împotivi mâniei lui și toți cei *sumeți* se pleacă supt dânsul”.
- *Iov* 26, 12 Cu vîrtutea a potolit marea, și cu știința a liniștit *valurile*”. De ce sunt folosiți acești termeni în loc de chiți, v. *supra*;
- *Is* 30, 7 „Eghiptenii nimic, și în zadar vor folosi vouă, vestește-le lor, că deșartă este mângâerea voastră aceasta”. Nici măcar de aroganță nu se vorbește aici, în textul relevat al LXX. De unde se vede că inserția lui rahab, în acest verset, este o intruziune exclusiv masoretică ce n-are legătură nici cu chiții, nici cu patima mândriei.

II.A.7 Taniin/Taniim³³

Este singurul termen evreiesc mai răspândit, folosit în legătură cu aceste fiare și se traduce tocmai prin „dragon”, descriind astfel aceeași creatură pe care o deservește și cuvântul δράκων. În felul acesta putem concluda că este un cuvânt folosit în mod licit, atunci când nu e tradus ca șacal.

27 versete găsite, 27 rezultate pentru toate declinările: Facerea, 1 verset găsit, 1 rezultat; Ieșirea, 3 versete găsite, 3 rezultate; Deuteronomul, 1 verset găsit, 1 rezultat; Neemia, 1 verset găsit, 1 rezultat; *Iov*, 2 versete găsite, 2 rezultate; Psalmii, 4 versete găsite, 4 rezultate; Isaia, 6 versete găsite, 6 rezultate; Ieremia, 6 versete găsite, 6 rezultate; Iezechiel, 2 versete găsite, 2 rezultate; Miheia, 1 verset găsit, 1 rezultat. Vom nota aici cele mai reprezentative exemple:

TM,1917:

- *Is* 27, 1 „In that day the LORD with His sore and great and strong sword will punish leviathan (לְוִיָּתָן) the slant serpent, and leviathan (לְוִיָּתָן) the tortuous serpent; and He will slay *the dragon* (תַּנִּינִן) that is in the sea”.
- *Iz* 29, 3 „speak, and say: Thus saith the Lord GOD: Behold, I am against thee, Pharaoh King of Egypt, *The great dragon* that lieth in the midst of his rivers, That hath said: My river is mine own, And I have made it for myself”.
- *Mi* 1, 8 „For this will I wail and howl, I will go stripped and naked; I will make a wailing like the *jackals*, And a mourning like the ostriches”.

TM,1987:

³³ Scris cu doi de „i”, pentru a nu fi confundat cu taninurile (compuși vegetali polifenolici). V. Costin, D. Nenișescu, *Tratat elementar de chimie organică*, vol. 2, Ed. Tehnică, București, 1958.

- *Is* 27, 1 בַּיּוֹם הַהוּא יִפְקֹד יְהוָה בְּחֶרְבוֹ הַקָּשָׁה וְהַגְדֹּלָה וְהַחֲזָקָה עַל לִוְיָתָן נָחֹשׁ בָּרָם”
ועל לִוְיָתָן, נָחֹשׁ עֲקֹלָתוֹן וְהָרַג אֶת־הַתַּנִּינִן אֲשֶׁר בָּיָם: ס”
- *Iz* 29, 3 דָּבָר וְאַמְרָתָּ כֹּה־אָמַר | אֲדַנִּי יְהוָה הִנֵּנִי עֲלִידָה פֶּרֶעָה מִלֶּךְ־מִצְרַיִם הַתַּנִּים 3
הַגְּדֹל הָרַבֵּץ, בְּתוֹךְ יְאֲרֵיו אֲשֶׁר אָמַר לִי יְאֲרֵי וְאֲנִי עָשִׂיתִנִּי:”
- *Mi* 1, 8 עַל־זֹאת אֶסְפָּדָה וְאִילִילָה אֵילָכָה [שִׁילָל כ] (שׁוּלָל ק) וְעָרוֹם אֶעֱשֶׂה מִסְפָּד 8
כַּתְנִים וְאַבְל, כְּבָנוֹת יַעֲנָה:”

STRONG:

- H8577 tanniym (tan-neem')/ *tanniyn* (tan-neen') „*un monstru marin sau terestru, adică șarpele de mare sau șacalul*”. Ne mirăm cum poate cineva să creadă că șarpele de mare sau șacalul sunt monștrii.
- H8565 *tan* (tan) 1. *un monstru (format supranatural)*, adică un șarpe de mare (sau un *alt animal marin imens*). 2. (de asemenea) un șacal (sau un *alt animal îngrozitor terestru*). Tot la fel de mult ne miră cum ar putea un monstru format supranatural și un animal marin imens să fie șarpele de mare (a cărui lungime maximă este de 3 m³⁴) sau șacalul (lungime = 70-150 cm, înălțime/greabăn = 50 cm, greutatea maximă 12-15 kg³⁵) să fie un animal îngrozitor.

LXX:

- *Iz* 29, 3 „καὶ εἰπόν τάδε λέγει κύριος ἰδοὺ ἐγὼ ἐπὶ φαραῶ τὸν δράκοντα τὸν μέγαν τὸν ἐγκαθήμενον ἐν μέσῳ ποταμῶν αὐτοῦ τὸν λέγοντα ἐμοὶ εἰσιν οἱ ποταμοὶ καὶ ἐγὼ ἐποίησα αὐτούς”;
- *Mi* 1, 8 „ἐνεκεν τούτου κόψεται καὶ θρηνηήσει πορεύσεται ἀνυπόδετος καὶ γυμνὴ ποιήσεται κοπετὸν ὡς δρακόντων καὶ πένθος ὡς θυγατέρων σειρήνων”.

B,1914

- *Iz* 29, 3 „Acestea zice Domnul: iată eu asupra ta Faraoane împăratul Eghiptului, *balaurule cel mare*, care șezi în mijlocul râurilor Eghiptului, cel ce zici: ale mele sunt râurile, și eu le-am făcut pre ele”.
- *Mi* 1, 8 „Pentru aceasta va plânge și se va tângui, umbla-va desculță și goală, face-va tânguire ca a *balaurilor* și plângere ca a fetelor sirenelor”.

Așadar, chiar și în textul masoretic, avem de a face cu patru făpturi uriașe, monstruoase: behemot, leviathan, rahab (chiții, balenele comparați/te cu mândria) și taniin. Unele sunt de uscat, altele de mare, altele amfibii, dar singurul cu-vânt sigur, care nu lasă loc de interpretări deviate spre symbolism, fie că ar fi vorba de vreun personaj misterios/legendar particular (adică de vreun mit), fie că ar fi vreo monstruoasă morală, este *taniinul*. Atât ca frecvență de utilizare care ne

³⁴ V. George S. Fichter, *Poisonous Snakes*, Ed. F. Watts, New York, 1982 și Sea snake - Wikipedia, accesat la data de 23 noiembrie 2021.

³⁵ Șacal - Wikipedia, accesat la data de 23 noiembrie 2021.

indică firea (ce este comun) și nu ipostasul (ce este particular), cât și ca utilizare legiuită, fidelă Sfintei Tradiții, este o bună tălmăcire, nemanipulativă, a echivalentului δράκων/dragon/balaur. Astfel că, spre deosebire de primii trei termeni evreiești, a căror utilizare poate duce la erori de comunicare a înțelesurilor din spatele lor, mult prea alunecoase, ne putem folosi și de taniin, alături de θηρίον/dράκων sau fiară/balaur (dragon) și, în același timp, să și respectăm realitatea istorică a dinozaurilor/ihtiozaurilor, consemnați în Sfânta Scriptură.

II.A.8 Πετεινόν Πτερωτόν

Πετεινόν Πτερωτόν (= zburător ce zboară) După ce am depistat dinozaurii (detectând chiar și legăturile lingvistice cu „dino δεινόν”) și ihtiozaurii în Sfânta Scriptură, ne mai rămân pterozaurii. Ei nu sunt descriși anatomo-fiziologic, ca și primii, dar, în schimb, au o legătură lingvistică mult mai puternică (și ca etimologie, și ca incidență) decât ei, chiar din primul capitol al Sfintelor Scripturi, ca mărturie a creării lor în ziua a cincea, alături de celelalte zburătoare și de chiții cei mari:

Fc 1, 21:

- LXX „καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὰ κήτη τὰ μεγάλα καὶ πᾶσαν ψυχὴν ζῶων ἐρπετῶν ἃ ἐξήγαγεν τὰ ὕδατα κατὰ γένη αὐτῶν καὶ πᾶν πετεινὸν πτερωτὸν κατὰ γένος καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλὰ”.
- B,1688 „Și făcu Dumnezeu chitoșii cei mari și tot sufletul vitelor tîrîtoare care au scos apele, după fealurile lor, și tot *zburătoriul ce zboară*, după fealu-ș. Și văzu Dumnezeu cum sînt bune”.
- B,1914 „Și au făcut Dumnezeu chiții cei mari și tot sufletul vietăților, ce se târăsc, care le-au scos apele după felul lor; și toată *pasărea sburătoare* după fel; și au văzut Dumnezeu că sunt bune”.

Interesantă este repetiția celor două cuvinte, cu origine etimologică comună πετεινὸν πτερωτὸν sau *pasărea sburătoare* sau, mai sugestiv, *zburătoriul ce zboară*. Oare nu au fost făcute, în aceeași zi, și păsările (zburătoarele) care nu zboară? Dar nu se specifică, în alt loc, facerea păsărilor care nu zboară. Sau poate este o întărire prorocască, tocmai pentru zilele noastre, că nu numai păsările cu pene, ci și pterozaurii fac parte din această categorie, infirmând, încă odată, transformismul reptile – păsări? Fiindcă și πετεινὸν și πτερωτὸν au origine etimologică comună cu pterozaurii:

STRONG:

- G4071 „πετεινόν peteinon (pe-tei-non’) a *animal zburător*, de exemplu *pasărea*”. Așadar, nu numai păsările, ci orice animal zburător, deci și mamiferele zburătoare (liliacul), și reptilele zburătoare (pterozaurii) – 92 de versete găsite în ABP;

- G4420 „πτέρυξ pterux (pter'-ix) aripă” – 71 de versete găsite în ABP. Și G4071, și G4420 au originea etimologică în G4072;
- G4072 „πέτομαι petomai (pe'-to-mai), πετάομαι petaomai (pe-ta'-o-mai), πτάομαι ptaomai (pta'-o-mai) – a zbura”.

Repetiția de sens ale celor două cuvinte o întâlnim chiar și în TM, deși acolo se folosesc, totuși, două cuvinte de origine etimologică diferită:

- TM,1917: „And God created the great sea-monsters, and every living creature that creepeth, wherewith the waters swarmed, after its kind, and every *winged fowl* after its kind; and God saw that it was good”.
- TM,1987: „וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הַתַּיִם הַגְּדֹלִים וְאֵת כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה | הָרֹמְשִׁת אֲשֶׁר, וְכָל־עוֹף כָּנָף לְמִינֵהוּ וַיִּבְרָא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב:”

STRONG:

- H5775 „וֹפִי owph (ofe) pasăre (ca acoperită cu pene sau, mai bine zis, care acoperă cu aripi), adesea colectiv”. Deci, pot fi incluși și pterozaurii care nu au pene. 70 de versete găsite în TM. Origine etimologică de la H5774;
- H5774 „וֹפִי uwph (oof) 1. a acoperi (cu aripi sau cu taină); 2. a zbura; 3. a cădea în leșin”.
- H3671 „כַּנָּף kanaph (kaw-nawf') 1. o margine sau extremitate; 2. o aripă (de pasăre sau armată)”. Prin acest cuvânt se accentuează că nu e vorba de pene, ci mai degrabă de aripi, așadar și de pterozaurii fără pene. 85 de versete găsite în TM. Origine etimologică de la H3670.
- „H3670 כָּנַף kanaph (kaw-naf') (corespunzător) a proiecta lateral, adică probabil (reflexiv) a se retrage”.

II.A.9 Saraph

Ca și în cazul celorlalți termeni evreiești (mai puțin Taniin/Taniim), *saraph*, este un termen vag, asemenea dumnezeului teiștilor. El este cu totul nepotrivit pentru pterozauri, abătându-ne mintea de la realitatea naturală a unor făpturi, făcute în prima săptămână a creației, la făpturi legendare și, mai grav, la confundarea acestor fiare cu Sfinții Serafimi, înjosind Sfinții îngeri cei mai apropiați de Dumnezeu, și trăgând pterozaurii, făpturile lui Dumnezeu, în lumea imaginară a rabinilor.

Termenul *saraph* se găsește doar în 7 versete din TM: *Nm* 21, 6, 8; *Dt* 8, 15; *Is* 6, 2, 6; 14, 29; 30, 6, arătând, și prin aceasta, nelegitimitatea folosirii lui ca referință la o specie de făpturi și apropierea lui de legendă.

TM,1917:

- Nm 21, 6 „And the LORD sent *fiery serpents* among the people, and they bit the people; and much people of Israel died”.
- Nm 21, 8 „And the LORD said unto Moses: ‘Make thee a *fiery serpent*, and set it upon a pole; and it shall come to pass, that every one that is bitten, when he seeth it, shall live’.”
- Dt 8, 15 „who led thee through the great and dreadful wilderness, wherein were serpents, *fiery serpents*, and scorpions, and thirsty ground where was no water; who brought thee forth water out of the rock of flint”.
- Is 6, 2 „Above Him stood the *seraphim*; each one had six wings: with twain he covered his face and with twain he covered his feet, and with twain he did fly”.
- Is 6, 6 „Then flew unto me one of the *seraphim*, with a glowing stone in his hand, which he had taken with the tongs from off the altar”.
- Is 14, 29 „Rejoice not, O Philistia, all of thee, Because the rod that smote thee is broken: For out of the serpent’s root shall come forth a basilisk, And his fruit shall be a *flying serpent*”.
- Is 30, 6 „The burden of the beasts of the South. Through the land of trouble and anguish, From whence come the lioness and the lion, The viper and *flying serpent*, They carry their riches upon the shoulders of young asses, And their treasures upon the humps of camels, To a people that shall not profit them”.

TM,1987:

- „Nm 21, 6 וַיִּשְׁלַח יְהוָה בָּעָם אֶת הַנָּחָשִׁים הַשָּׂרָפִים וַיִּנְשָׁכוּ אֶת־הָעָם וַיָּמָת עַם־רַב :מִיִּשְׂרָאֵל” nachash saraph (șarpe veninos).
- „Nm 21, 8: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עֲשֵׂה לָּךְ עֹרֶף וְשִׂים אֹתוֹ עַל־גִּם וְהָיָה כָּל־הַנִּשְׁוֹף :סָרָפ” saraph (veninos).
- „Dt 8, 15: הַגִּדֹל וְהַזּוֹרָא נָחָשׁ / עֹרֶף וְעָקֹב וְצִמְאֹן אֲשֶׁר אֵין” nachash (șarpe) un fel de făptură; saraph (veninos), alt fel de făptură.
- „Is 6, 2: שָׂרָפִים עֹמְדִים | מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפִים שֵׁשׁ כְּנָפִים לְאֶחָד בְּשֵׁתֵים | יְכֹסֶה כְּנֻיֹו שֵׁרָפִים” seraphim. וּבְשֵׁתֵים יְעוֹפֶה: יְכֹסֶה רִגְלָיו וּבְשֵׁתֵים יְעוֹפֶה: seraphim.
- „Is 6, 6: וַיָּעֹף אֵלַי אֶחָד מִן־הַשָּׂרָפִים וּבִגְדוֹ רֹצֶפֶה בְּמַלְאָכִים לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ” se-raphim.
- „Is 14, 29: אֶל־תִּשְׁמְחִי כְלָשֶׁת כְּלָד כִּי נִשְׁבֵּר שִׁבְט מִבֶּן כִּי־מִשְׁרַשׁ נָחָשׁ יֵצֵא צָפֵעַ :סָרָפ מִן־עוֹפֶה” saraph m’opheph (zburător veninos).

- „Is 30, 6 מִשָּׂא בְּהִמּוֹת נָגַב בְּאַרְצוֹ צָרָה וְצוּקָה לְבִיָּא וְלִישׁ מִהֶם אֶפְעָה וְשָׂרָף מֵעוֹפֹף saraph eph`eh (aspidă veninoasă).

STRONG:

- „H8314 שָׂרָף saraph (saw-rawf') 1. arzător; 2. (la figurat) otrăvitor (șarpe); 3. (specific) un serafim sau o creatură simbolică (de o culoare ca a cuprului). Din H8313”. Așadar, din necunoașterea Sfinților Serafimi, revelată nouă de Sfântul Duh prin Sf. Ier. Dionisie Areopagitul, protestanții au impresia că saraph-ul este doar o creatură simbolică, de culoarea cuprului, neștiind că Sfinții Serafimi sunt îngerii cei mai apropiați de Dumnezeu, tocmai fiindcă ard de dragostea Lui. Vom vedea, mai jos, cât de răstălmăcit poate fi acest cuvânt, din cauza ignorării Sfinților Părinți. Chiar dacă, uneori, cuprul poate imita lucirile focului, el nu arde. Singurul și roșiatic, și arzător, rămâne doar focul. Otrava însă poate produce inflamație și, de aceea, se poate numi și arzătoare, uneori chiar ducând la arsuri chimice, precum unele substanțe secrete de pterozauri, cu care aceștia își atacă victimele. (v. *infra*)³⁶.
- „H8313 שָׂרָף saraph (saw-raf'). 1. A fi în foc; 2. A da foc”.

Dar, în TM, atunci când se vorbește de saraph ca făpturi văzute (iar nu de Sfinții Serafimi), pe lângă cuvântul saraph, pentru a defini aceste creaturi naturale, se mai folosesc și alte cuvinte, care duc la distingerea lor de Sfinții Îngerii, deși protestanții, fiind lipsiți de discernământ, le confundă cu ei, mergând după tehnica (atât de dăunătoare și specifică ecumenismului și evoluționismului) asemănărilor fără limită, neținând cont de deosebiri. Aceste cuvinte distinctive sunt:

- „H5175 שָׂחָךְ nachash (naw-chawsh'). Șarpe (de la șuieratul lui). Din H5172”.
- „H5172 שָׂחָךְ nachash (naw-chash'). 1. (Propriu-zis) a șuiera, a șopti o vrajă. 2. (în general) a prezice”.
- „H660 הֶעֱפָץ `eph`eh (ef-eh'). O aspidă sau un alt șarpe veninos. Din H659”.
- „H659 עָפָה `epha` (eh'-fah). 1. (corespunzător) o suflare; 2. Nimic”.
- „H5774 אוּפָּה uwph (oof) 1. a acoperi (cu aripi sau cu taină); 2. a zbura; 3. a cădea în leșin”.

Până și în TM, când saraph:

³⁶ În David Woetzel, „The Fiery Flying Serpent”, în *Creation Research Society Quarterly*, vol. 42, nr. 4, 03.2006, pp. 241-251 se afirmă că pterozaurii au fost numiți, de către evrei, saraphi nu numai din cauza mușcăturii otrăvitoare/ arzătoare pe care o au, ci și din cauza luminozității pe care o emană (v. *infra*).

1. e folosit singur, înseamnă serafim;

2. când e însoțit de:

a) „nachash/ephēh” poate fi un șarpe luminos (prin luminiscență – unii pterozauri au această proprietate) sau care arde (prin otrăvă – unii pterozauri sunt otrăvitori ori prin mușcătură, ori prin secreția pielii³⁷);

b) „uwph” e șarpe zburător³⁸.

Așadar, în TM, singurul text care poate fi tălmăcit corect ca reptilă zburătoare este *Is* 30, 6 (deși în textele englezești, bazate pe TM, sunt inserați de multe ori șerpi înflăcărați și zburători). În restul TM avem doar șerpi veninoși/zburătoare veninoase, făpturi veninoase nespecificate și serafimi. Asemănarea dintre aceste făpturi și pterozauri, conform TM (mai puțin *Is* 30,6) este forțată de puțini dintre creaționiștii protestanți criptozoologi (prin găunoasa metodă a identificării pe baza „asemănării probabil asemănătoare cu aparenta asemănare, îndepărtată, a similarităților posibile”), ca într-o febră delirantă imaginativă, cu totul nepotrivită cu sobrietatea adevărului. Mult mai mult folos ar avea tâlcuitorii Sfințelor Scripturi dacă ar cunoaște că revelația Vechiul Testament este păstrată doar în LXX. Atunci și ceilalți creaționiști, care caută cu prudență adevărul, nelansându-se în afirmații subiective, ar observa că, totuși, în LXX, este posibil ca Dumnezeu să fi vorbit despre pterozauri, contemporanii noștri. Nefiind forțați de extrema de a vedea pterozauri peste tot, n-ar ajunge nici la extrema, opusă ei, de a nu vedea pterozauri nicăieri.

II.A.10 ὄφεις πετόμενοι, ἀσπίδων πετομένων ≠ σεραφιν

LXX:

- *Nm* 21, 6 „καὶ ἀπέστειλεν κύριος εἰς τὸν λαὸν τοὺς ὄφεις τοὺς θανατοῦντας καὶ ἔδακνον τὸν λαόν καὶ ἀπέθανεν λαὸς πολὺς τῶν υἱῶν ἰσραὴλ”.
- *Nm* 21, 8 „καὶ εἶπεν κύριος πρὸς μωυσῆν ποίησον σεαυτῷ ὄφιν χαλκούν καὶ θές αὐτὸν ἐπὶ σημείου καὶ ἔσται ἐὰν δάκη ὄφιν ἄνθρωπον πᾶς ὁ δεδηγμένος ἰδὼν αὐτὸν ζήσεται”.
- *Dt* 8, 15 „τοῦ ἀγαγόντος σε διὰ τῆς ἐρήμου τῆς μεγάλης καὶ τῆς φοβερᾶς ἐκείνης οὗ ὄφιν δάκνων καὶ σκορπίος καὶ δίψα οὗ οὐκ ἦν ὕδωρ τοῦ ἐξαγαγόντος σοι ἐκ πέτρας ἀκροτόμου πηγὴν ὕδατος”.

³⁷ Despre caracteristicile anatomo-fiziologice ale pterozaurilor v. *infra*.

³⁸ Care poate fi ori un șarpe „zburător” (mai degrabă „alunecător”, prin alunecarea în aer după plonjarea dintr-un copac – *Chrysopelea*, care are un venin ce nu-l vatămă pe om); ori un șarpe cu aripi (pterozaur).

- *Is* 6, 2 „καὶ σεραφιν εἰστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ ἕξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ καὶ ἕξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ καὶ ταῖς μὲν δυσὶν κατεκάλυπτον τὸ πρόσωπον καὶ ταῖς δυσὶν κατεκάλυπτον τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυσὶν ἐπέταντο”.
- *Is* 6, 6 „καὶ ἀπεστάλη πρὸς με ἐν τῶν σεραφιν καὶ ἐν τῇ χειρὶ εἶχεν ἄνθρακα ὃν τῇ λαβίδι ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου”.
- *Is* 14, 29 „μὴ εὐφρανθεῖτε πάντες οἱ ἀλλόφυλοι συνετρίβη γὰρ ὁ ζυγὸς τοῦ παίοντος ὑμᾶς ἐκ γὰρ σπέρματος ὄφεων ἐξελεύσεται ἔκγονα ἀσπίδων καὶ τὰ ἔκγονα αὐτῶν ἐξελεύσονται ὄφεις πετόμενοι”.
- *Is* 30, 6 „ἢ ὄρασις τῶν τετραπόδων τῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν τῇ θλίψει καὶ τῇ στενοχωρίᾳ λέων καὶ σκύμνος λέοντος ἐκείθεν καὶ ἀσπίδες καὶ ἔκγονα ἀσπίδων πετομένων οἱ ἔφερον ἐπ’ ὄνων καὶ καμήλων τὸν πλοῦτον αὐτῶν πρὸς ἔθνος ὃ οὐκ ὠφελήσει αὐτοὺς εἰς βοήθειαν ἀλλὰ εἰς αἰσχύνην καὶ ὄνειδος”.

(B,1914):

- *Nm* 21, 6 „Și au trimis Domnul în popor *șerpi omorîtori*, și mușcă pre popor, și a murit popor mult din fiii lui Israil”.
- *Nm* 21, 8 „Și au zis Domnul către Moisi: fă ție *șarpe de aramă*, și-l pune un semn, și va fi de va mușca șarpele pre om, tot cel mușcat văzându-l pre el, va trăi”.
- *Dt* 8, 15 „Cel ce te-au povățuit pre tine prin pustia cea mare și înfricoșată: unde sunt *șerpi care mușcă* și scorpii și uscăciune, unde nu era apă, cel ce ți-au scos ție izvor de apă din piatră foarte vârtoasă”.
- *Is* 6, 6 „Și s-a trimis la mine unul din *Serafimi*, și în mână avea un cărbune de foc, care îl luase cu cleștele din altar”.
- (B,1914) *Is* 6, 2 „Și *Serafimi* stau împrejurul lui, șase aripi la unul și șase aripi la altul și cu două își acoperiau fața, și cu două își acoperiau picioarele, și cu două zburau”.
- (B,1914) *Is* 14, 29 „Nu vă veseliți toți cei de alt neam, că s-a sfârșit jugul celui ce vă bătea pre voi; că din sămânța șarpelui vor ieși pui de aspidă, și puii lor vor ieși *șerpi zburători*”.
- (B,1914) *Is* 30, 6 „Întru necaz și întru strâmtoare leul și puiul de leu, de acolo și aspidă și pui de *aspidă zburătoare*, cari aduceau pre asini și pre cămile avuția sa la neam, care nu le va folosi lor spre ajutor, ci spre rușine și ocară”.

STRONG:

- „G2289 θανατώ thanatoo (tha-na-to’-ō). A omorî, a ucide. Din G2288”.
- „G2288 θάνατος thanatos (tha’-na-tos). Moarte”.
- „G5470 χάλκεος chalkeos (chal’-ke-os). Arămiu. Din G5475”.

- „G5475 χαλκός chalkos (chal-kos'). Cupru (substanța sau un instrument/ o monedă făcut/ă din ea)”.
- „G1143 δάκνω dakno (ḍak'-nō). 1. A mușca; 2. (la figurat) a contracara”.
- „G785 ἀσπίς aspis (a-spiys'). 1. Pavăză sau scut rotund; 2. folosit de un șarpe (ca încolăcirea în sine), probabil «aspidă»”.
- „G4072 πέτομαι petomai (pe'-to-mai), πετάομαι petaomai (pe-ta'-o-mai), πτάομαι ptaomai (pta'-o-mai). A zbura”.

Spre deosebire de TM, Sfinții Părinți care au scris LXX au fost, întotdeauna, mult mai clari, evitând ambiguitățile și răstălmăcirile, având darul discernământului și accentuând deosebirile, mai ales când asemănările atentau la dreapta credință. Când a fost vorba de Sfinții Serafimi au spus *σεραφιν*; când a fost vorba de șarpele de aramă au spus *ὄφιν χαλκούν*; când a fost vorba de șerpi mușcători/ omorători au spus *ὄφεις δάκνων/ὄφεις τοὺς θανατοῦντας*; când a fost vorba de șerpi zburători/aspide zburătoare au spus *ὄφεις πετόμενοι/ ἀσπίδων πετομένων*.

Șerpilor/aspidele care zboară sunt singurele făpturi, din cele de mai sus, care ar putea fi pterozauri, în cazul în care Sfinții Părinți nu s-au referit la șerpilor care alunecă prin aer, ci la șerpilor care au aripi. Deosebirea dintre șerpi și aspide ar sugera că, dacă șerpilor/aspidele zburătoare sunt, de fapt, pterozauri³⁹, iar nu șerpi alunecători sau gânditori (năluciri ale duhurilor sau persoane istorice simbolizate prin fiare), atunci există atât specii de pterozauri neveninoase *ὄφεις πετόμενοι*, cât și veninoase *ἀσπίδων πετομένων*. Apropierea anatomo-fiziologică de pterozauri este și mai accentuată în cazul aspidelor zburătoare, nu numai din cauză că nu sunt târătoare, ci și din cauza prezenței veninului. Șerpilor alunecători nu pot fi asemănați cu aspidele⁴⁰, fiindcă veninul lor nu este mortal ca al acelora, nevătămând în niciun fel omul.

³⁹ Fiindcă șerpilor autentici au fost blestemați să se târască pe pământ (B,1914) *Fc* 3, 14 „Și au zis Domnul Dumnezeu șarpelui: pentru că ai făcut aceasta, blestemat să fii tu din toate dobitoacele și din toate hiarele pământului; pre pieptul tău și pre pânțele te vei târî”.

⁴⁰ Șarpe extrem de veninos, din zona Nilului. Poate fi și *Vipera aspis*, și *Cobra Egipteană* (*Naja haje*).

Valoarea morală a Sfintei Liturghii – o perspectivă ortodoxă*

Drd. Nicolae-Sebastian MOȘOIU

Abstract:

The present study aims to highlight how contemporary Orthodox theology has rediscovered the centrality of the Liturgy in the worship and life of the Church, based on biblical and patristic sources. Orthodox hermeneutics thus has ethical implications for both understanding and experiencing the Church as the „Mystical Body of Christ”. This is the profoundly Christological and pneumatological dimension of ecclesiology. The Romanian theologian Dumitru Stăniloae, with his fundamental work on the indissoluble link between spirituality and communion in the Orthodox Liturgy, will be the permanent reference point for our considerations.

Keywords:

Liturgy, Church, spirituality and communion, Dumitru Stăniloae

Introducere

Adunarea de cult a Bisericii (Liturghia) are scopul de a sfinți poporul lui Dumnezeu (*laos*)¹, oferindu-i iubirea lui Dumnezeu în formă materială, concretă și propunându-i un model de etică liturgică, o chemare a iubirii divine pentru un răspuns omenesc plin de iubire. Sfințirea personală nu poate fi despărțită de

* Articol scris sub îndrumarea Lect. Univ. Dr. Habil. Ciprian Toroczkai, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹Termenul „liturghie” este preluat de creștinism din lexicul Antichității grecești. Inițial desemna „lucrarea/opera publică” pe care cetățenii erau chemați să o îndeplinească (construcția de drumuri, de ziduri, apeducte, fortificații etc.). În creștinism a fost preluat termenul pentru a desemna cultul public. În Biserica Ortodoxă actuală, cuvântul „liturghie” denumește generic toate ritualurile oficiate de popor și de cler. Prin adăugarea adjectivului „divin”, cultul desemnează actul liturgic cel mai important, Sfânta Euharistie.

sfințirea poporului din care persoana face parte². Ideea formării poporului român ca popor creștin a fost creditată cu meritul stabilirii tradiției bisericești în ethosul românesc. „Ortodoxia noastră este astăzi cel mai sigur criteriu de diferențiere, căci noi suntem în lume singurul popor latin de credință ortodoxă. Această împerechere fericită de sânge latin cu alese însușiri sufletești, venite din Răsărit, ne ridică valoarea rasei noastre”, scria părintele Dumitru Stăniloae³. Elementele istorice, dogmatice și liturgice pot contura o schiță de etică liturgică pornind de la Sfânta Euharistie. „Dogma trăiește în Liturghie, o însuflețește și o spiritualizează neconținut, iar cultul ortodox practică dogma, se întemeiază pe ea... Intimitatea dintre doctrină și cult ajunge până la transpunere chiar, așa încât liturghia a început să fie indicată ca foarte bogată în *loci theologici*, adică izvor pentru dogmatică”⁴, afirma Părintele Petre Vintilescu.

Studiul de față își propune să evidențieze modul în care teologia ortodoxă contemporană a redescoperit, având ca izvoare sursele biblice și patristice, centralitatea Liturghiei în cultul și viața Bisericii. Hermeneutica ortodoxă are astfel implicații etice atât în înțelegerea, cât și în experiența Bisericii ca „Trup mistic al lui Hristos”. Este vorba despre dimensiunea profund hristologică și pnevmatologică a eclesiologiei. Teologul român Dumitru Stăniloae, cu lucrarea sa fundamentală despre legătura indisolubilă dintre spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă, va reprezenta reperul permanent al considerațiilor noastre.

Liturghie și ethos sfințit(or)

În Împărăția cerurilor, neamurile vor fi prezente în mod distinct și comunitar și își „vor aduce în ea slava și cinstea neamurilor” (*Ap* 21, 26). Liturghia comună pământească se va revela (*apokalipsis*) ca fiind aceeași cu Liturghia cerească, trăită eshatologic anticipat din timp, aceeași Jertfă a lui Iisus Hristos. „Tu singur ești sfânt și toate neamurile vor veni și se vor închina înaintea Ta” – *Ap* 15, 4 și 7, 9. Cultul particular și cultul comun se întrepătrund ca unică lucrare de mântuire, asumată de indivizi într-o comunitate de iubire, astfel încât parcursul împlinirii credinței personale și realizarea unității de iubire în comunitatea Bisericii (traseul

² Eclesiogeneza nu este neapărat simultană cu etnogeneza. În cazul poporului român, „receptarea Evangheliei este concomitentă cu procesul de formare a unui popor, dar și a unui corp eclezial” (Conf. Dr. Nifon Mihăiță, Arhiepiscopul Târgoviștei, *Misiologie creștină. Curs pentru Facultățile de Teologie, Târgoviște*, 2002, p. 249).

³ Dumitru Stăniloae, „Ortodoxie și latinătate”, în *Gândirea*, an. XVIII, nr. 4/ 1939, p. 197.

⁴ Pr. Prof. Petre Vintilescu, „Funcțiunea catehetică a Liturghiei”, în *Studii Teologice*, seria II, nr. 1-2, martie-aprilie, 1949, p. 17.

ei liturgic) se unesc în Sfânta Euharistie⁵. Sfânta Liturghie sau cultul adus în comun de credincioși exprimă, la părintele Petre Vintilescu, și „un fenomen social românesc”. Din punct de vedere al eticii sociale, Sfânta Liturghie recapitulează „fința etnică a poporului român”, care se împlinește eshatologic „în categoria paradigmelor din rațiunea divină”. Cu toate că accentul studiului nostru va cădea pe sinteza magistrală de etică liturgică a părintelui Dumitru Stăniloae, contribuțiile celorlalți teologi români la cercetarea temei nu trebuie subestimate. De aceea, aportul fundamental al părintelui Petre Vintilescu oferă o perspectivă liturgică asupra eticii euharistice, deschisă cercetărilor viitoare. Pentru el, argumentele istorice, sociale, morale și teologice în interpretarea Sfintei Liturghii la teologii români confirmă că poporul român și-a format în timp, prin participarea la cultul divin, „o mentalitate creștină-ortodoxă a vieții românești, de esență liturgică”⁶. Cu această rațiune comunitară a existenței se va înfățișa la Judecata de Apoi („tu singur ești sfânt și toate neamurile vor veni și se vor închina înaintea Ta” – Ap 15, 4).

Întreaga conștiință religioasă a românilor s-a construit în timp „exclusiv în atmosferă liturgică”⁷, opinie care confirmă calitatea de mediu etic pedagogic, creator al mentalității creștine „de esență liturgică”⁸. Preluând ideea înrăuririi fundamentale a liturgicului asupra structurilor etice individuale și colective ale poporului român, pr. prof. Ion Bria sublinia că morala comunitară creștină rămâne în stadiu de devenire (refuzând acceptarea ei ca sedimentare neclintită și pancronică de valori), adică o misiune mereu actuală și o aspirație a credinței. El scria despre misiunea de „receptare” permanentă a Bisericii a dogmelor prin cult și etică, lucrare care implică fiecare nouă generație de creștini. Formarea mentalității sociale prin participarea la cultul comun (Liturghie) rămâne tema fiecărei comunități din prezent, de receptare a tradiției cu responsabilitatea integrării ei în Liturghia veșnică⁹. Un alt exemplu pentru interpretarea morală a Liturghiei îl reprezintă opera teologică a mitropolitului Nicolae Mladin, care considera că mântuirea unui popor se află în raport direct cu participarea la și împlinirea poruncilor în cultul Bisericii sau cu

⁵ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, „Spre plinirea Evangheliei”. *Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea Tradiției*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 129.

⁶ Pr. Prof. Petre Vintilescu, „Liturghia în viața românească” în volumul ÎPS Mitropolit Nicolae Corneanu (coord.), *Ortodoxia Românească*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1992, p. 181.

⁷ Pr. Prof. Petre Vintilescu, *art. cit.*, p. 183.

⁸ *Ibidem*, p. 192.

⁹ La Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, „Biserica Ortodoxă Română și limba națională ca expresie morală a unității poporului român”, în *Glasul Bisericii*, an. XXXVI, nr. 10-12, 1977, pp. 860-879, și Conf. Dr. Nifon Mihăiță, Arhiepiscopul Târgoviștei, *Misiologie creștină. Curs pentru Facultățile de Teologie*, Universitatea „Valahia”, Târgoviște, 2002, p. 249.

trăirea sacramentală la nivel comunitar a vieții lui Iisus Hristos. Pentru el, „Ortodoxia este viața lui Iisus Hristos prelungită în istorie până la sfârșitul veacurilor”¹⁰.

Pr. prof. Ilie Moldovan analizează considerațiile părintelui profesor Dumitru Stăniloae referitoare la etnic și etnicitate, în încercarea de redefinire a acestora în termeni teologici dintr-o perspectivă interconfesională modernă. Pr. prof. Ilie Moldovan, „teolog al familiei, al natalității, al etnicității euharistice”¹¹, discută despre câțiva termeni (neam, popor și națiune), folosind formule ca: „fință etnică”, „paradis etnic românesc”, „legea neamului”, „vindecarea arborelui genealogic”¹², pe care le aprofundează.

Se pleacă de la termenul „etnic”, văzut ca „o unitate umană *sui-generis*, supraindividuală și supraempirică. Trecut, pământ, sânge, lege, limbă, port, datini, credințe, virtuți, muncă, așezământ, aptitudini și îndeletniciri fizice și culturale, ...prinse într-o singură sinteză”¹³. Această unitate redată prin etnicitate reprezintă punctele de reper ale existenței. Trebuie însă realizată o deosebire între etnicul ca produs al existenței căzute și etnicul restaurat în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, în încercarea cercetătorului de a identifica acele „noduri divine, punți de legătură ontologică”¹⁴.

Etnicul dobândește multiple semnificații, în funcție de spațiul la care ne raportăm și de domeniul luat în calcul. De exemplu, conform învățăturilor Bisericii romano-catolice, etnicul este receptat prin prisma scolasticii, devenind o categorie abstractă. Așadar, potrivit romano-catolicilor, creștinismul nu poate fi național¹⁵, putându-se vorbi despre o distincție dintre natură (atribuită națiunii) și supra-na-

¹⁰ Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, „Martirii Ortodoxiei”, în vol. Arhim. prof. Vasile Prescu-re, Pr. Dr. Nicolae Răzvan Stan (coord.), *Tineretul și creștinismul. Repere duhovnicești pentru tinerii vremurilor noastre*, tipărit cu binecuvântarea ÎPS Teofan, Mitropolitul Olteniei, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2008, p. 199.

¹¹ Pr. Conf. Dr. Picu Ocoleanu, „Natalitate dumnezeiască și etnicitate euharistică”, în volumul *Teologie ortodoxă în destin românesc. Omagiu Părintelui Profesor Ilie Moldovan la 80 de ani*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, pp. 172-193.

¹² Pr. Prof. Ilie Moldovan, „Biserica strămoșească în fața unei noi încercări proavortioniste de surpare a vieții neamului”, în *Îndrumător bisericesc*, 2000, Sibiu, pp. 165-172; două volume dedicate familiei: *În Hristos și în Biserică. Iubirea, taina căsătoriei și În Hristos și în Biserică. Adevărul și frumusețea căsătoriei*, Alba Iulia, 1996, și volumul special dedicat adolescenței: *Adolescența, preludiv la poemul iubirii curate. Viața intimă a elevului de liceu în perspectiva educației creștine ortodoxe*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, la care se adaugă volumul omagial dedicat Pr. Prof. Ilie Moldovan: *Teologie ortodoxă în destin românesc. Omagiu Părintelui Profesor Ilie Moldovan la 80 de ani*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008.

¹³ Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, „Actualitatea gândirii Părintelui Dumitru Stăniloae cu privire la etnic și etnicitate”, în volumul *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire Pr. Prof. Acad. Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 120.

¹⁴ *Ibidem*, p. 126.

¹⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Sibiu, 1939, pp. 13 și 21.

tură (atribuită credinței creștine), deosebire care nu se poate constitui în element definitoriu al etnicului. Pe de altă parte, o altă modalitate de abordare și definire a etnicului este cea „ideologică și idealistă”. Ernest Renan consideră necesară o includere a principiului spiritual în explicarea etnicului. Din punctul său de vedere, individul și națiunea sunt produsul unei acumulări de semnificații prin „stăpânirea în comun a unei bogate moșteniri de amintiri” și prin „consimțământul actual, dorința de a trăi împreună”¹⁶.

Pr. Prof. Ilie Moldovan consideră că atât „naturalismul” romano-catolic, cât și „idealismul” psihologic nu constituie manifestările potrivite ale etnicului și folosește sintagma „Legea neamului”¹⁷, introdusă de părintele prof. Dumitru Stăniloae, pentru a realiza o legătură între teoriile creștinismului apusean și concepția transcendentă a Ortodoxiei. Din această perspectivă, se poate discuta despre realitatea spirituală a etnicului care face referire la lege și obiceiuri. Această realitate spirituală este coroborată și completată de elementele antropologice, geografice sau istorice, căci „toți aceia care au o origine comună sunt de același neam și au trăit din moși-strămoși pe același pământ”. De asemenea, tot pr. prof. Ilie Moldovan consideră că etnicul „este un întreg format dintr-o comunitate înrădăcinată într-un pământ, nu mai puțin însă și într-o transcendență... o natură rezidită în Hristos”¹⁸, observând valențele nelimitate ale etnicului (cele exterioare, vizibile și verificabile și cele nevăzute, spirituale). Pe aceeași linie, părintele profesor Dumitru Stăniloae considera că „un neam... este o realitate spirituală”¹⁹. Concluzionând, am putea spune că se poate vorbi despre o receptare spirituală a etnicului în Ortodoxie. În acest sens, imaginea etnicului este reprezentată de Patrie, simbol al speranțelor unui neam și reprezentarea istorică a acestuia. În Patrie, Duhul Sfânt însușă dorința de a viețui conform obiceiurilor și potrivit credinței creștine, căci „forma este principiul ideal al existenței unui lucru”, izvorât din Dumnezeu²⁰.

Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă

În *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă* (1986)²¹, părintele Dumitru Stăniloae propune un gen hermeneutic liturgic, motivat de participarea

¹⁶ Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, „Actualitatea gândirii...”, p. 123.

¹⁷ Pr. Dumitru Stăniloae, „Legea Neamului”, în *Luceafărul*, Sibiu, februarie 1942, pp. 42-48.

¹⁸ Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, „Actualitatea gândirii...”, pp. 124-125.

¹⁹ *Ibidem*, p. 47.

²⁰ *Ibidem*, pp. 127-128.

²¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, Ed. Episcopiei, Craiova, 1986.

consecventă și constantă la cultul Bisericii. Ciclurile Tainelor și al Laudelor Bisericii creează un *context* didactic și moral, care devine *mediu* al creșterii duhovnicești, prin înglobarea Trupului și Sângelui lui Iisus Hristos în fiecare persoană. Deși motivația părintelui Stăniloae pentru acest gen hermeneutic oscilează de la argumentele istorice la cele sistematice, toate semnificațiile continuă linia interpretării liturgice întâlnite la Sfinții Părinți²². Modelul de interpretare urmărește păstrarea învățaturii de credință ortodoxe, în dimensiunea sa *sincronică*, sistematică, situație în care aspectele evoluției istorice a dogmelor (*diacronia*) trecând în plan secundar. În discursul teologic, indicatorul-model rămâne punctul de convergență dintre *dogma* și *kerigma*. Cu alte cuvinte, surprinderea mesajului divin atât în aspectul său etern (diacronic), cât și prezent (sincronic)²³. Sinteza practică a interpretării liturgice o constituie în teologia românească experiența „spiritualității filocalice”. Misiunea proclamării Evangheliei în lume, prin fapte și prin cuvinte, a fost magistral sintetizată de pr. prof. Ion Bria în sintagma „liturghia după Liturghie”²⁴. Expresia conține o mare parte din misiunea extinderii eticii liturgice, prin amplificarea operei catehetice și hermeneutice în mediile sociale care participă sporadic la cultul Bisericii.

În sec. XIX și XX, Biserica Ortodoxă s-a delimitat de mediile politic și social – destinate oricum separării de mediul eclezial în concepția apuseană iluministă –, statul încercând, la rândul lui, din ce în ce mai accentuat să preia atribuțiile Bisericii în societate. Conceptul menționat mai sus al pr. prof. Ion Bria – „liturghia după Liturghie” – a ajutat la recuperarea prin inclusivism a unei mari părți din lumea secularizată. „Tradiția ortodoxă n-a separat aceste orientări, ci le-a împreunat în curentul *Liturghiei după liturghie*, adică prelungirea și continuitatea Liturghiei dincolo de cult și templu, sub forma diaconiei și solidarității”²⁵, adică dilatarea eticii liturgice în afara cultului, înspre „nivelul spiritualității și mentalității populare”. Prin revendicarea sentimentului de familiaritate cu Dumnezeu, cu care credinciosul are o relație de afecțiune aproape casnică, Biserica s-a coborât în societate

²² Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică în Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica părintelui Dumitru Stăniloae*, traducere diac. Ioan I. Ică jr, ediția a II-a, Editura Deisis, Sibiu, 2006, p. 334.

²³ Pr. Prof. Ion Bria, *Hermeneutica teologică. Noțiuni introductive*, Universitatea „Lucian Blaga”, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Sibiu, 1999, pp. 36-37.

²⁴ Idem, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină – azi*, Editura Athena, 1996, p. 27; vezi pe aceeași temă de același: *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1995, pp. 115-118, și „*Spre plinirea Evangheliei*”. *Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea Tradiției*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, pp. 129-130.

²⁵ Idem, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină – azi*, Editura Athena, 1996, pp. 209-210.

printr-o deschidere liturgică maximă (motiv de reproș din partea unor exponenți ai lumii teologice academice). Deși pornită ca o politică socială, misiunea etică izvorâtă din cult a Bisericii Ortodoxe Române, profund solidară cu condiția umană, a marcat destinul și istoria poporului român în secolul al XX-lea. Ținând cont că Sfânta Liturghie nu se supune unei tematizări de problematice trecătoare (politice, economice, sociale sau culturale), generate de dinamica socială seculară, ci rămâne legată de singura temă necesară – mântuirea omului prin Jertfa lui Iisus Hristos; vocația Bisericii „constă tocmai în faptul că, punând un accent considerabil pe coborârea dinamică a lui Dumnezeu în lume, creștinismul ortodox românesc arată singura cale posibilă prin care omul contemporan poate transforma atitudinea chinuitoare a neantului din ființa lui în plenitudine de viață”²⁶. Pe de altă parte, există situația când anumite elemente secundare de cult, introduse ori rămase accidental în structura Liturghiei sunt interpretate ca imuabile, intangibile și absolute (un *dat divin*)²⁷. De aceea, prima încercare de interpretare a unui text liturgic trebuie să fie din perspectivă istorică. De exemplu, teologul Karl Christian Felmy scria că „cea mai bună explicare a cultului divin este cea istorică”²⁸, reluând lectura textelor liturgice în manieră ascendentă: literară, morală, alegorică, mistică și teologică.

Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a marcat teologia românească și universală prin articole, studii și volume de o profunzime, originalitate și înnoire teologică fără precedent²⁹, cu mențiunea că și-a dorit ca opera sa să fie numai un început și un pretext pentru dezvoltări viitoare în cercetarea teologică. La un moment dat își exprima regretul că „n-a unit îndeajuns teologia spirituală cu cea misionară”³⁰. Legătura permanentă cu izvoarele „teologiei patristice l-a ajutat pe Părintele

²⁶ Pr. Prof. Dumitru Popescu, „Vocația europeană a creștinismului românesc”, în volumul ÎPS Mitropolit Nicolae Corneanu (coord.), *Ortodoxia Românească*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1992, pp. 199-200.

²⁷ Ieromonah Petru Pruteanu, *Liturghia Ortodoxă. Istorie și actualitate*, ediția a II-a, revizuită și completată, Editura Sophia, București, 2013, p. 5.

²⁸ Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeuiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu Istoric*, traducere pr. prof. Ioan I. Ică, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 5.

²⁹ Teologia Pr. Prof. D. Stăniloae constituie un început pentru hermeneutica liturgică românească, fapt afirmat în câteva cărți și studii dedicate operei sale: Dr. Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998; Conf. Univ. Dr. Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*, traducere: Anca Dumitrașcu și Adrian Guiu, Ed. Polirom, Iași, 2001; Conf. Univ. Dr. Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 1999; Dr. Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în „Spiritualitatea ortodoxă”. „Ascetica și mistică” Părintelui Dumitru Stăniloae*, traducere: diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2003.

³⁰ † DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Știința mântuirii: vocația mistică și misionară a teologiei*, ed. a II-a, Ed. Basilica, București, 2014, pp. 225 și 233.

Stăniloae să pună în vedere caracterul personalist al teologiei ortodoxe”. Datorită capacității de sinteză între diferite domenii ale spiritului, părintele Dumitru Stăniloae a fost numit „patriarhul teologiei românești”. Gândirea teologică a Părintelui Stăniloae a reușit să ocolească extremele scolastică și contemplativă, transformând discursul teologic într-o „teologie a întâlnirii omului cu Dumnezeu și cu semenii prin Biserică”³¹. În același timp s-a raportat critic la prozelitismul misionar al creștinismului apusean, accentuând vigoarea Ortodoxiei românești de a crea o morală liturgică, izvorâtă din viața cu Hristos, trăită în cult. Puterea misionară a unei etici liturgice constă din deschiderea Ortodoxiei românești față de valorile lumii și răspunsul istoric actual la mesajul Evangheliei. Conceptul de „lege strămoșească” păstrează elementele de evlavie pre-creștine, preluate și transfigurate în principii de morală creștină³².

Lucrarea părintelui Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, este un exemplu de îmbinare teoretică între *lex orandi* și *lex credendi*, o imagine complexă a unității dintre doctrina Bisericii și experiența sa liturgică sau, cum o caracteriza teologul Jürgen Henkel, „un masiv compendiu liturgic, o enciclopedie a cultului ortodox”³³. Respectând principiul Sfântului Ciprian al Cartaginei, proclamarea Evangheliei (*kerygma* Cuvântului), care stă în centrul Liturghiei catehumenilor, se împlinește în Liturghia euharistică (*dogma* în Trupul și Sângele aceluiași Cuvânt, Iisus Hristos), astfel încât în rânduiala cultului euharistic locul Evangheliei de pe Sfânta Masă este luat de Darurile de Pâine și Vin („Și Cuvântul s-a făcut Trup” – *In* 1, 14). În gândirea teologică a părintelui Stăniloae și pe tot pe parcursul compendiului liturgic menționat se poate observa o legătură strânsă între dimensiunile dogmatică, liturgică și doxologică. Experiența liturgică a Bisericii a fost permanent comentată și completată cu noi interpretări liturgice, generând o serie de lucrări despre Liturghie și isihasm, gen vandabil, care și-a atins punctul maxim într-o inflație a literaturii evlavioase, adeseori apocrife. Vom căuta să scoatem în evidență câteva repere de etică liturgică din opera părintelui Stăniloae, locul hermeneuticii liturgice în cadrul modurilor consacrate de interpretare biblică și teologică și câteva cazuri concrete de prelungire a acestei etici în „liturghia după Liturghie” (cazul călugărilor „neadormiți” și al Asociației Oastea Domnului).

Cultul Bisericii Ortodoxe păstrează, în forma concentrată a Liturghiei, toate învățăturile morale ale creștinismului, înțelese ca posibilitate de creștere spirituală

³¹ Gheorghe F. Anghelescu, Cristian Untea, *Părintele Dumitru Stăniloae, un urmaș vrednic al patristicii clasice (bio-bibliografie)*, tipărită cu binecuvântarea ÎPS Teofan, Mitropolitul Olteniei, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2008, pp. 22-23.

³² Pr. Dumitru Stăniloae, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1992.

³³ Jürgen Henkel, *op. cit.*, p. 335.

liberă, atât individuală, cât și comunitară, deoarece se întemeiază și se înnoiește permanent prin Taina Botezului și Împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului.

Hermeneutica a apărut ca o disciplină prin excelență teologică. Preocuparea ei de bază o constituie definirea, stabilirea principiilor, metodei, scopului și aplicarea regulilor de interpretare a textelor biblice, ulterior a modului de aplicare a acestora în împrejurările concrete ale vieții. Înșușirile teologice ale interpretării au fost preluate mai târziu și de disciplinele laice sub numele de critică textuală, metodologie, cu raportare de ansamblu la „orice creație a spiritului omenesc”, în scop comprehensiv și cu evidente tendințe de pierdere a sensului original (printr-o raportare nelimitată a textului la text)³⁴. Între cunoașterea profană-desacralizată și cea creștină-liturgică se observă diferențe fundamentale, în primul rând legate de scopul lor. Pe de o parte, adevărul nu poate fi cuprins decât de o grupă limitată de oameni inițiați, pe de altă parte, adevărul se raportează la sursa lui, adică la persoana lui Iisus Hristos. Adevărul este dat întreg, de la început, celor botezați și cuprinși incluși în adevăr după principiul iubirii. Pentru creștini, Adevărul este personal, public și deschis libertății de asumare. Pentru profanii inițiați, adevărul este abstract, schematic, ermetic sau disponibil unei aristocrații a cunoașterii. Hermeneutica liturgică păstrează exercițiul discernerii permanente între „interpretarea interpretării” și „interpretarea lui Dumnezeu”, prin conlucrarea permanentă cu Duhul Sfânt. Din această perspectivă, hermeneutica liturgică se raportează atât la rânduiala liturgică și tipiconală a Sfintei Euharistii (inclusiv la pregătirea punctuală pentru aceasta prin Canonul și rugăciunile Împărtășirii), cât și la contextul liturgic extins (înțeles ca „pregătire permanentă”, alcătuită din participarea credinciosului la celelalte Taine, Laude și ierurgii, din rânduiala rugăciunii particulare și din materializarea eticii liturgice, adică faptele iubirii). Revelația divină capătă forma unui flux continuu al Duhului Sfânt care ține laolaltă Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și cultul Bisericii, cu toate formele sale liturgice, inclusiv cu viața duhovnicească.

Liturghie și hermeneutică teologică

Legătura dintre etică și liturgică se realizează printr-o reinterpretare permanentă a modalităților de aplicare a fundamentelor teologice exprimate prin cult. Timpul liturgic, spațiul liturgic, materiile liturgice, persoanele participante la cult (cler și popor în unitate de iubire; „preoție împărătească, neam sfânt, popor agnostic de Dumnezeu” – 1 Ptr 2, 9) constituie elemente ale pregătirii spirituale (*dis-*

³⁴ Umberto Eco, *Interpretare și suprainterpretare*, Ed. Pontica, Constanța, 2004, p. 27, și Walter Biemel, *Expunere și interpretare*, Univers, București, 1987, pp. 7-8.

ciplina arcana). Periplul etic în slujirea comună și publică a Bisericii începe cu proclamarea Evangheliei (*kerygma*), include înțelegerea rațională a mesajului biblic (*dogma*) și se împlinește prin transpunerea în faptele vieții de iubire față de sine, față de aproapele și față de Dumnezeu (*pragmaton*). Criteriul libertății în iubire descoperă persoanele credincioase (numite paradoxal „aleși”) ca fiind în situația de a alege liber să se unească cu Dumnezeu. Suma acestor alegeri individuale libere edifică și înalță comunitatea credincioșilor la statutul de „popor al lui Dumnezeu” („Voi care odinioară nu erați popor, iar acum sunteți poporul lui Dumnezeu” – *1 Ptr* 2, 10).

Trebuie spus că în istoria Bisericii s-au cristalizat două tendințe de interpretare teologică diferite, în Apus și în Răsărit. Cel apusean își are originile în hermeneutica Fericitului Augustin, respectiv în *De Doctrina Christiana*³⁵. El inițiază interpretarea de la raporturile posibile dintre „semn”, „sens” și „lucru”, continuând tradiția duală începută de Origen și preluată de Școala alexandrină: sensul propriu și sensul figurat. Căutând sensul, interpretul va căuta să restabilească relația între semn și lucru (în cazul nostru dintre cuvânt, gest și obiectul liturgic). Dezavantajul demersului constă în faptul că nu poate fi parcurs decât exclusiv rațional și abstract, într-o pură tradiție creștină de influență neoplatonică, preluată și dezvoltată de scolastica apuseană medievală. Fericitul Augustin preia principiul paulin („litera ucide, dar duhul dă viață” – *2 Co* 3, 6), ducând interpretarea Jertfei euharistice în proximitatea dualismului, când afirmă că „trebuie să eviți să iei în sensul literal o locuțiune cu sens figurat; ...căci atunci când o expresie figurată este acceptată ca și cum ar avea sens propriu, înțelegerea este una materială și nimic nu este mai potrivit numit moarte spirituală; ...când aude *Sacrificium* (ofrandă), nu se ridică mai sus de ceea ce se face de obicei cu animalele de jertfă și cu roadele pământului. Aceasta este, în concluzie, o sclavie demnă de milă a sufletului: a lua semnele drept realități și a nu-și putea ridica privirea deasupra creației materiale, spre a și-o umple de lumina eternă” (III, 20, 21)³⁶.

Distincția teoretică dintre semn și lucrul simbolizat, situată în afara persoanei care interpretează, a dat naștere unei forme de morală discursivă, practică separat de cultul liturgic al Bisericii, în forme pietiste. „Libertatea creștină i-a eliberat pe aceia pe care i-a găsit sub semne utile..., interpretând semnele sub care se aflau supuși, și i-a ridicat la realitățile semnificate de acele semne. ...Pentru ca Neamurile să fie întoarse de la stricăciunea datorată mulțimii de false divinități..., spre închinarea la singurul Dumnezeu” (III, 29), scria Fericitul Augustin³⁷. Simbolurile

³⁵ Fericitul Augustin, *De Doctrina Christiana. Introducere în exegeza biblică*, ediție bilingvă, traducere de Marian Ciucă, Humanitas, București, 2002. pp. 10-15.

³⁶ *Ibidem*, pp. 209-211.

³⁷ *Ibidem*, p. 215.

liturgice din cultul ortodox pot îndeplini și funcția de criterii hermeneutice ale Sfintei Scripturi și invers. De exemplu, lecturile din Psalmi în cultul Bisericii îndeplinesc rolul de criterii etice. Fericitul Augustin crede că sensul figurat echivalează cu „sensul ascuns” și profetic³⁸. El se revelează de sub aparența sensului literal-istoric numai pe calea iubirii. Ambele sensuri (încifrarea și descifrarea) se situează pe traseul comun al dobândirii Duhului Sfânt. Aceleași idei teologice au fost preluate de hermeneutica apuseană, apoi, golite de sacralitate, de simbolismul literar modern. Separarea sensului etic de proclamarea Revelației divine în cult poate fi văzută și ca o deturnare a gândirii Fericitului Augustin de la scopul ei: îndumnezeirea omului. „Aceasta va fi deci regula de păstrat pentru expresiile figurate: să se examineze cu o atenție minuțioasă cele citite, până când interpretarea este adusă la regatul iubirii”, credea Fericitul Augustin³⁹.

În interpretarea textelor liturgice se folosesc aceleași metode hermeneutice ca în interpretarea textelor biblice. „Orice *operă* poartă un *mesaj* între un *autor* și un *lector*”⁴⁰, scria Pr. Adrian Marinescu, rezumând itinerariul autor–citor–exeget, cu mențiunea că, afară de interpretarea textului în sine, diferența și specificul hermeneuticii ortodoxe sunt date de finalitatea ei. Pentru evitarea exceselor interpretative asupra textelor liturgice este necesar să nu se urmărească un sens așteptat și anticipat sau descoperirea a „ceea ce a vrut autorul să spună”. Ascultătorul textului liturgic va recepta numai sensurile cerute, care coincid cu intențiile autorului. În cultul liturgic, sursa inspirației textului trebuie să fie aceeași cu sursa interpretării textului. Slujbele ortodoxe transmit cuvinte și simboluri care devin una cu persoana participantă la cult (prin simțuri, rațiune și iubire), transformând persoana în măsura în care este inspirat de același Duh Sfânt ca autorul textului liturgic. De menționat că dinamica transformării etice în cult este influențată decisiv de convergența transformărilor individuale într-o comunitate de slujire. Altfel spus, sensurile etice ale cultului se descoperă atât persoanei, cât și comunității aflate în Duhul Sfânt. Atitudinea activă (actul simbolizării) și pasivitatea (conștientizarea înțelegerii simbolului) se întrepătrund în gândirea teologică exprimată în cult. În actul Împărtășirii se unește Jertfa cu primitorul jertfei, reducându-se (până la dispariție) diferența teoretică dintre simbol și simbolizat, până la o singură realitate sacramentală. Textul biblic: „Atunci eu mi-am deschis gura și Acela mi-a dat să mănânc cartea aceea, și mi-a zis: Fiul omului, hrănește-ți pântecele și-ți satură lăuntrul tău cu această carte pe care ți-o dau eu! Și

³⁸ *Ibidem*, pp. 55 și 225.

³⁹ *Ibidem*, p. 227.

⁴⁰ Asist. Dr. Adrian Marinescu, „Observații de ordin general privind înțelegerea, traducerea și editarea (modernă) a textului patristic”, în revista *Studii Teologice*, seria III, anul I, nr. 2, aprilie-iunie, 2005, București, p. 155.

eu am mâncat-o și era în gura mea dulce ca mierea” (*Iz* 3, 2-3), redă într-un singur demers traseul etic de la „carte” la „miere”, de la auzire la împlinire, unificate de „Acela”, sursa doxologiei, deoarece „cartea” se cere rostită, proclamată către ceilalți, adică în cadrul „comuniunii sfinților”.

Dezvoltând acest principiu hermeneutic, părintele Dumitru Stăniloae afirma că „Ortodoxia este doxologică”, iar credincioșii, prin lauda adusă Sfintei Treimi, „învață să uite de egoismul lor și să realizeze comuniunea între ei din puterea comuniunii sau a Împărăției Sfintei Treimi”⁴¹. Sensul moral al doxologiei nu poate fi ilustrat decât prin renunțarea la egoism, atât personal, cât și comunitar, Euharistia fiind un model etic de purtare lipsită de egoism și plină de iubire. Individul, dominat de poftele sale trupești, se închide în egoism, dar în comuniune cu alți indivizi învață să observe și să se aplece spre ceilalți, dăruind ceva din ce are și din ceea ce este, înaintând spre unitate interumană și cu Sfânta Treime. Iubirea, în toate treptele ei (*philia*, *eros* și *agape*), devine modelul comuniunii interumane și al comuniunii comunității cu Dumnezeu, iar Liturghia ca întreg, în care este prezentă Sfânta Treime, devine modelul și matricea etică a comuniunii. Părintele Stăniloae afirma că în mod natural, creațional, există „o sete de comuniune în om”⁴², care îl definește ca ființă sortită comuniunii. Ceea ce poate părea tragic împlinește pe om și creșterea lui duhovnicească, deoarece Sfânta Treime este modelul creațional, al ieșirii din egoism și al depășirii de sine a omului. Consecințele unei etici euharistice se pot recunoaște la toți participanții sinceri la cultul Bisericii, acesta devenind nu doar un instrument al moralei, ci, mai ales, un mediu al creșterii individuale și comunitare prin împlinirea faptelor iubirii.

Interpretarea autentică a Sfintei Scripturi se poate realiza numai în legătură cu mediul inspirației, deoarece „toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu” (2 *Tim* 3, 16), inclusiv interpretul ei⁴³. Semnificația textului biblic poate fi descoperită exclusiv prin rostire, în cadrul cultului și în legătură cu persoanele care oficiază sau ascultă. Cuvintele capătă sens și eficacitate nu prin rostirea mecanică

⁴¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 178.

⁴² *Ibidem*, p. 379.

⁴³ Prezența Duhului Sfânt în textul biblic a fost sugerată de tradiția hermeneutică ebraică, pentru care „vocalele nu sunt litere (consoane). De aceea spun vechii evrei că *vocalele sunt sufletul literelor* și că literele fără vocale sunt *trupuri fără suflet* (două metafore extrase din *Zohar*). Într-adevăr, pentru ca această deosebire dintre litere și vocale să fie mai clar înțeleasă, ea poate fi foarte bine explicată luând drept exemplu flautul pe care degetele îl ating pentru a-l face să cânte; vocalele sunt sunetul muzicii; literele sunt orificiile atinse de degete” (Baruch Spinoza, *Compendiu de gramatică ebraică*, la Maurice Olender, *Limbile paradisului. Arieni și semiți: un cuplu providențial*, Ed. Nemira, 1999, trad. din franceză de Ion Doru Brana, p. 39).

(magică⁴⁴), ci prin rostirea participativă (legată de persoana celui care rostește), în comuniune cu Duhul Sfânt. Cadrul liturgic al Bisericii se revelează a fi comunitar și Treimic, deoarece nu se poate rosti sau asculta decât în comuniune, a cărei calitate primordială este forța de atracție a iubirii.

Liturghie și viață harică

Biserica este „stâlpul și temelie adevărului” (1 Tim 3, 15) pentru că păstrează Sfintele Scripturi în mediu lor generator și, în același timp, adevăratul lor sens. În sec. al XIX-lea s-a dezvoltat, în lumea protestantă – dominând hermeneutica teologică –, interpretarea istorico-literară a textelor biblice, patristice și, implicit, a percepțelor morale creștine. În antiteză, Biserica Răsăriteană a păstrat metoda patristică de interpretare, folosind experiența ascetică a interpretului ca „mijloc de transformare personală” (episcopul Kallistos Ware). În prezent, odată cu lectura textelor biblice și iconografice în cult (a căror analiză oscilează între interpretarea liturgică, în cheia Sfântului Duh și interpretarea academică, marcată de contextualitate și criterii istorico-literare), participanții la cult pot fi puși în fața unei alegeri derutante. Experiența comunității, alcătuită din suma experiențelor personale, ca mijloc de depășire a egoismului păcătos, creează mediul „înțelegerii creștine a ceea ce este Dumnezeu”. Astfel, înțelegerea academică a textelor biblice utilizate în cult trebuie să fie „direct proporțională cu creșterea în virtute a interpretului”⁴⁵. Interpretarea textelor Psalmilor se făcea de către părinți „într-un context de rugăciune”⁴⁶, fără pretenția de a oferi un comentariu ultim și definitiv, ci numai un punct de plecare pentru progresul duhovnicesc. Etica liturgică prin lectura Sfintei Scripturi se descoperă treptat, începătorilor și cunoscătorilor în viața duhovnicească, având corespondent teoretic în traseul interpretativ de la

⁴⁴ Alexandru Șafran, *Înțelepciunea Cabalei*, traducere de Țicu Goldstein, Hasefer, București, 2000, p. 202: „Cuvânt dezlăuit și Cuvânt ascuns... Tora exterioară și Tora interioară... *Dibbur*, Cuvânt (forte), este cuvântul însuși al Torei, așa cum apare el la citit. ...*Amira*, Cuvântul (blând), este interioritatea Torei, intențiile sale și motivele sale secrete”. Interpretarea iudaică secretizează și anatomizează textul, utilizând tehnici de decodificare (*notariqon* – acrostihul), de analogie între numere și litere – *gematria* (ca, de exemplu: YHWH = 72), și de anagramare (*temurah* – amestecare a literelor în cuvânt). Tipul hermeneutic iudaic s-a separat în timp de cel creștin. Cu toate că utilizează aceleași sensuri de interpretare (literal, alegoric, omiletic și mistic), interpretarea rabinică iudaică nu urmărește clarificarea mesajului din text, ci aflarea mesajului secret și unic, ascuns sub aparența literei.

⁴⁵ Columba Stewart, OSB, *Cassian monahul. Învățătura ascetico-mistică*, Deisis, Sibiu, 2000, trad. diac. Ioan I. Ică jr și Cristian Pop, pp. 17 și 20.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 212 și 18: „Aceștia navigau cu ușurință printre *sensurile* Scripturii, fără a absolutiza sau canoniza anumite interpretări, ghidați de instinctele lor teologice. *Sensurile* erau, firește, categorii artificiale menite să sugereze semnificația mai degrabă decât să o limiteze, dar în orice caz ele revelează un instinct pentru semnificații și interpretări plurale”.

sensul literal-istoric la cel spiritual-duhovnicesc⁴⁷. Traseul interpretativ merge în paralel cu traseul spiritual, având de a face cu moralitatea și viața ascetică. Alegoria indică tainele duhovnicești, care sunt sugerate de sensul literal, iar anagoga trimite eshatologic spre tainele nevăzute.

Pentru Sfântul Ioan Cassian, interpretarea liturgică a Scripturii reprezenta „un mod de viață”, în care curățirea de păcate (*praktike*) și contemplarea rațiunilor divine (*theoretike*) se întâlnesc în cultul comun al Bisericii. Scopul prelungirii cultului comun în cel particular (din mediul Bisericii spre chilia monahului) necesită ca aceste „cuvinte biblice să devină oasele, venele și carnea noastră duhovnicească”, iar „scopul monahului care citea, medita și se ruga asupra Bibliei era acela de a întâlni în text pe Hristos”⁴⁸.

Lectura Psalmilor în Liturghie (în special în cadrul Antifoanelor I, II și III) este la Sfântul Isaac Sirul similară unui act de rugăciune și invers (rugăciunea este o dezvoltare practică a Scripturii). Pentru el rugăciunea reprezintă o acțiune de lectură interioară, îndumnezeitoare⁴⁹. Și în cazul special al traducătorilor, lectura Psalmilor produce întâlnirea cu Autorul-Dumnezeu, transformând persoana sub aspect moral, intelectual, comunitar și al creșterii duhovnicești. Practica diortosirii textelor de cult se înțelege a fi orientată către sursă, care îi trasează sensul principal și generează un caleidoscop uman de posibile dezvoltări ale interpretării (parafraza, scoliile, glosa, apostila, omilia, comentariul, compilațiile de comentarii, tratatul teologic, sumarul și disciplinele teologice⁵⁰).

Hermeneutica biblică și teologică a păstrat patru modurile principale de înțelegere a textelor: literal, moral, dogmatic și mistic⁵¹. O contribuție importantă la dezvoltarea înțelegerii morale a textelor de cult a adus-o părintele Dumitru Stăniloae, prin trasarea unor indicii de etică liturgică. Pornind de la ideea că particularitatea metodei ortodoxe de tâlcuire a textelor liturgice constă în intenția finală, adică în scopul îndumnezeirii omului și a comunității de credincioși, o serie de teologi români au reafirmat participarea la viața dumnezeiască în cultul

⁴⁷ După Origen, „Cuvântul lui Dumnezeu are multe forme, arătându-se fiecăruia în cea pe care o știe de folos văzătorului, și nearătându-se nimănui dincolo de ceea ce văzătorul poate purta”, *Comentariu la Evanghelia după Matei*, XII, 36, la Columba Stewart, OSB, *op. cit.*, p. 160.

⁴⁸ Columba Stewart, OSB, *op. cit.*, pp. 145 și 154.

⁴⁹ Pr. D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Deisis, Sibiu, 1995, pp. 24-25.

⁵⁰ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ediție, postfață, tabel cronologic, referințe critice de Aureliu Goci, Editura 100+1 Gramar, București, 1998, p. 11; „Cuvântul către cititor”: „Patru sensuri are Sfânta Scriptură: *pozitiv*, afirmativ, pre istorie; *moral*, pre obicei; *alegoric*, pre altă plăzuitură; *metaforic*, pre mutare”.

⁵¹ Arh. Calistrat Bărlădeanu, „Deosebitele feluri de interpretare ale Sfintei Scripturi”, în revista *Biserica Ortodoxă Română*, an. XXXII, 1908, p. 76.

public al Bisericii. „Obiectivul hermeneuticii este în primul rând acela de a face pod pentru a depăși distanța dintre om și Dumnezeu”, credea Pr. Prof. Constantin Coman⁵².

Credinciosul participant la cult devine un interpret al textelor liturgice și, în funcție de efortul etic personal (înțeles ca harismă), devine împlinitor al cultului, un imnograf prin împlinirea vieții sale și un imnograf al împlinirii comunitare, deoarece imnele cântate în comun fac din poporul credincios o oglindă a cultului ceteresc („Binecuvântați pe Domnul toți îngerii Lui” – *Ps* 102, 20 – și „Binecuvântați, voi fiii oamenilor, pe Domnul” – *Tin* 1, 59). Dimensiunea eshatologică a cultului ortodox s-a păstrat în mod special în rânduiala Laudelor de seară (Pavecernița și Miezonoptica). Psalmii devin sursa principală de inspirație pentru creația imnografică (stihiri, tropare, canoane și rugăciuni), fără să fie citați ca atare. Mai mult, imnele devin și o sinteză a experienței de viață a Părinților în cadrul Bisericii. „Această atitudine smerită a imnografului arată un *praxis eclezial* foarte adânc înrădăcinat, arată o dorință de împreună-lucrare a imnografului cu sfinții de dinaintea lui și, prin urmare, cu harul dumnezeiesc care i-a mișcat pe Părinți să scrie, o reactivare a Tradiției, deoarece imnograful prețuiește mai mult cuvintele Părinților decât pe ale sale, căci acelea, prin lucrarea harului, sunt *cuvinte potrivite*, care tâlcuiesc cu dreptă înțelepciune *înțelesul prăznuirii*. El primește cuvintele Părinților ca pe un dar al lucrării Harului și întoarce acest dar către ceilalți oameni prin darul său”, se precizează în studiul introductiv la *Imnele Sfântului Roman Melodul*⁵³.

Cele șapte Laude ale Bisericii, în reluarea lor cotidiană, alcătuiesc o legătură hermeneutică între „mărturia Scripturii și viața actuală a Bisericii”⁵⁴. Același teolog afirma că „scopul ultim al exegezei este soteriologic, nu științific, iar *theoria* (vederea lui Dumnezeu) nu este o metodă, ci o iluminare spirituală, inspirată de Duhul”⁵⁵. Interpretarea „theoretică” (a Sfântului Diodor din Antiohia) aruncă o perspectivă actuală asupra întregului timp liturgic pentru că „vede într-un eveniment trecut prezența actuală a unei realități eshatologice”, plină de prezența Duhului Sfânt, iar pe om îl ajută „să participe el însuși la procesul revelației divine”⁵⁶. Contextul etic și simbolic al slujbelor nu poate fi decât sinergic, rugăciunea individuală și

⁵² Pr. Constantin Coman, *Erminia Duhului. Texte fundamentale pentru o ermeneutică duhovnicească*, Ed. Bizantină, 2002, pp. 278 și 331.

⁵³ Sfântul Roman Melodul, *Imne*, traducere, studiu introductiv și note Cristina Rogobete și Sabin Preda, Editura Bizantină, 2007, pp. 17-20.

⁵⁴ Pr. Prof. John Breck, *Puterea Cuvântului în Biserica drept-măritoare*, traducere de Monica E. Herghelegiu, E.I.B.M.B.O.R., București, 1999, pp. 24 și 35.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 102 și 106.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 43-44 și 75-76.

comună fiind o treaptă a practicării virtuților și a „dobândirii Duhului Sfânt”⁵⁷. Aspectul contemplativ al *theoriei*, practicat în comunitatea liturgică, poate însemna o revenire a hermeneuticii academice la fâgașul ei normal: doxologic. Scriptura și Tradiția sunt exprimate fidel în cultul liturgic al Bisericii Ortodoxe, care „nu operează nici un primat absolut al Scripturii și nici un primat al autorității bisericești instituționalizate, ci operează cu primatul Duhului lui Dumnezeu”, scria părintele Constantin Coman⁵⁸.

Scopul interpretării Scripturii nu este diferit de scopul vieții creștine, iar cultul asigură pregătirea liturgică permanentă (prin susținerea stării de pocăință) pentru primirea Tainelor, în primul rând pentru Împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Iisus Hristos. Lecturile biblice și Euharistia rămân polii eticii liturgice, astfel că „Sfânta Scriptură este prezentă și ocupă un loc important în cultul Bisericii, tronând permanent pe Sfânta Masă și fiind citită solemn în multe momente liturgice. Dar momentul central nu este cel al lecturilor biblice, ci este momentul prefacerii pâinii și a vinului în Cinstitul Trup și Sfântul Sânge al Domnului Hristos și împărtășirea credincioșilor”. Proclamarea Evangheliei în Sfânta Liturghie reprezintă doar o treaptă „a unei lucrări mai complexe, centrate în cele din urmă pe împărtășirea credincioșilor de Duhul lui Dumnezeu”⁵⁹. O interpretare etică a Sfintei Liturghii, pe baza lecturii textelor Sfintei Scripturi, însoțită de o pregătire personală și comunitară (punctuală și permanentă), se regăsește la părintele Dumitru Stăniloae, în continuarea operei de traducere și interpretare a scrierilor Sfinților Părinți, sub numele de „spiritualitate filocalică” (o sumă a valorilor etice de origine liturgică). Temele principale, care trasează criteriile unei hermeneutici liturgice proprii părintelui Stăniloae, sunt: învățătura despre Sfânta Treime și hristologia, teologia iubirii și modelul comuniunii. Orice act de cult (Taine, Laude sau ierurgii) este interpretat prin caleidoscopul trinitar și hristologic, producând efecte morale în comuniunea iubirii. Ideea de comuniune a poporului lui Dumnezeu apare la părintele Stăniloae ca „etică liturgică”, pornind de la rugăciunea individuală și crescând în rugăciunea comunității. „În *Spiritualitatea ortodoxă* părintele Dumitru Stăniloae a tratat despre relația cu Dumnezeu a individului. În *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă* el analizează relația cu Dumnezeu a comunității ca întreg și viața cultică o expresie a acesteia”, comenta Jürgen Henkel⁶⁰. Cele două

⁵⁷ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba franceză de Pr. Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, 1998, p. 154.

⁵⁸ Pr. Constantin Coman, *op. cit.*, p. 275.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 273, și Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, carte tipărită cu binecuvântarea ÎPS Daniel, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1995, p. 93.

⁶⁰ Jürgen Henkel, *op. cit.*, p. 336.

cărți ilustrează evoluția teologică – rod al întâlnirii cu Dumnezeu, nu al reflecției abstracte asupra unei morale pure – de la sfințirea individuală la comunitatea liturgică a persoanelor care devin comunitate. Etica individuală și etica socială se nasc și își ating scopul în etica liturgică. „Progresul duhovnicesc ca maturizare spirituală în credință depinde de relația vie cu aproapele. Prin aceasta raportarea socială a credinței devine o trăsătură constitutivă a ei”, observa același teolog, concentrând criteriul hermeneutic al părintelui Stăniloae la o singură întrebare: „Ce anume difuzează din punct de vedere etic cultul în această concepție?”⁶¹.

Păcatul aduce cu sine depărtarea de comuniunea cu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt („dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este întru noi” – *1 In* 1, 8), iar pocăința presupune parcurgerea inversă a drumului către comuniunea de iubire cu Sfânta Treime. Treptele penitenței, conținutul ei (canonul sau *epithimia*), durata ei, trezirea conștiinței, rugăciunile de dezlegare, ca pregătire treptată pentru primirea Euharistiei, au ca scop refacerea sănătății sufletești a omului, conștient că progresul său poate fi reversibil („Iată că te-ai făcut sănătos. De acum să nu mai păcătuiești, ca să nu-ți fie ceva mai rău” – *In* 5, 14). Pregătirea individuală pentru Sfânta Liturghie este susținută de efortul ascetic al comunității liturgice, ale cărei cuvinte și gesturi protejează înaintarea în virtute a persoanei singulare. Prin cuvintele mărturisirii păcatelor în Taina Spovedaniei, credinciosul este restaurat pe calea mântuirii. Preotul invocă în rugăciunea de dezlegare iertarea lui Dumnezeu (*Mc* 2, 7 și 10), iar la final rostește și iertarea în numele comunității: „Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos, cu harul și cu iubirea Sa de oameni, să-ți ierte ție, fiule sau fiică, toate păcatele tale”⁶².

Liturghie și dinamism eclesial

Sfânta Liturghie (numită „slujbă înțeleghătoare”) este alcătuită din Liturgia Catehumenilor (cu lecturile biblice în centrul ei) și Liturgia Euharistică (cu rugăciunile Anaforalei în centrul ei), ambele încununate de Împărtășirea comunității cu Sfintele Taine. Cuvântul-Logosul, proclamat în Evanghelie și jertfit pe altar, își descoperă prin Duhul Sfânt ambivalența, acoperind realitatea Tainei și dezvăluindu-o, toate cuvintele rugăciunilor adresate Lui fiind „în același timp consubstanțiale Cuvântului”⁶³. Omul are nevoie de Cuvântul lui Dumnezeu

⁶¹ *Ibidem*, pp. 337-338.

⁶² *** , *Molitvelnic, cuprinzând slujbe, rânduieli și rugăciuni săvârșite de preot la diferite trebuințe din viața creștinilor*, tipărit cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, E.I.B.M.B.O.R., București, 2002, p. 75.

⁶³ Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere de Măriuca și Adrian Alexandrescu, E.I.B.M.B.O.R., București, 1999, p. 470.

pentru a înțelege Euharistia, iar prin Împărtășire poate înțelege Cuvântul. „În raport cu cultul și cu Euharistia, putem deosebi mai multe moduri de acțiune ale acestui Cuvânt: a) Cuvântul conduce spre Biserică, atrage spre ea, introduce în ea; b) Cuvântul răsună în Biserică asemenea unui Cuvânt ziditor care ne face asemenea lui Hristos, care ne luminează, ne judecă, ne păstrează, ne conduce; c) Cuvântul face Euharistia tot așa cum Cuvântul face Biserica; d) în sfârșit, Cuvântul este pecetluit de Euharistie, de împărtășire”, spune același părinte.

Pregătirea pentru Liturghie, atât cea continuă, cât și cea punctuală, reprezintă un mod personal de interpretare a vieții creștine, un mod de instruire pedagogică, prin pocăință, rugăciune și asceză, atât pentru întâlnirea cu Hristos în Euharistie, cât și pentru întâlnirea cu El la A Doua Sa Venire⁶⁴. Fiecare Împărtășire, considerată un moment de împlinire, adaugă un moment la acel continuu de momente așteptat în eshaton, construind de pe acum viața viitoare cu Hristos. Credincioșii din perioada de început a creștinismului (sec. I-III) păstrau caracterul nocturn al serviciului divin public din motive practice (evitarea persecuțiilor) și din motive teologice (imitarea Mântuitorului la Cina de Taină, rugăciunea din grădina Ghetsimani, așteptarea Parusiei). Credința în revenirea iminentă, în slavă a lui Iisus Hristos se regăsea în fiecare slujbă nocturnă și în celebrarea Sfintei Liturghii⁶⁵.

Atât pregătirea continuă cât și cea punctuală a comunității (credincioși și cler) pentru Împărtășire nu determină vrednicia sau cauzalitatea prezenței euharistice a lui Hristos în darurile de pâine și vin⁶⁶. Participarea poporului lui Dumnezeu la slujba Sfintei Liturghii presupune conlucrare în oferirea darurilor euharistice și preotul co-liturghește cu credincioșii. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că, „în timpul sfințirii prea înfricoșătoarelor Taine, preotul se roagă pentru popor, iar poporul pentru preot; căci nu numai preotul singur mulțumește, ci și tot poporul. Pentru că numai după ce a primit mai întâi răspunsul lor și după ce apoi s-au învoit că este vrednic și drept lucru să se facă aceasta, atunci începe preotul rugăciunea de mulțumire”. Preoția sacramentală se întregește și se actualizează prin preoția universală (1 Ptr 2, 9), fără a constitui două laturi ale preoției, ci două harisme ale unicei preoții, a lui Iisus Hristos, prelungită în Trupul Său eclezial. Preoția universală presupune o sumă de subiecte, de persoane în stare de sinergie euharistică (săvârșitori și primitori). „Actul participării totale

⁶⁴ Ep. Prof. Laurențiu Streza, „Instituirea, dezvoltarea și unicitatea tainică a Sfintei Liturghii”, în *Anuarul academic 2000/2001*, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, coordonator: Decan Pr. Prof. Dumitru Abrudan, Sibiu, 2001, p. 334.

⁶⁵ Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica specială pentru instituturile teologice*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, E.I.B.M.B.O.R., București, 1980, pp. 28-29.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 112-113.

împreună și actul pregătirii noastre proprii pentru împărtășire sunt inseparabile de prefacerea obiectivă și de prezența reală” a lui Iisus Hristos în darurile de pâine și vin, afirma un teolog grec⁶⁷. Problema prefacerii subiective a membrilor Bisericii, ca prefacere etică în Liturghie prin primirea Trupului și Sângelui Mântuitorului, nu stă în raport cu vrednicia morală a clerului sau a credincioșilor, ci cu realizarea comunității și împlinirea unității Bisericii prin Împărtășire. Sfântul Apostol Pavel, atunci când menționează condiția primirii cu vrednicie a Euharistiei („Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind Trupul Domnului” – 1 Co 11, 29), o raportează la realizarea comuniunii de iubire („vă adunați deci laolaltă... spre bine” – 1 Co 11, 20 și 17).

Pregătirea personală a coliturghisitorilor (cler și credincioși) parcurge procesul sfințirii treptate, identic din punct de vedere sacramental cu sfințirea darurilor de pâine și vin, dar nu condiționează pogorârea Duhului Sfânt peste Pâine și Vin, ci contribuie la refacerea unității Trupului tainic al lui Hristos. Sfântul Vasile cel Mare, legând morala de Sfânta Liturghie, se întreba retoric: „Cum ai putea aduce laudă fără să ai duhul cel drept, înnoit în cele dinăuntru ale tale?”⁶⁸. În structura Sfintei Liturghii, cuvintele din Psalm (50, 18): „jertfa lui Dumnezeu este duhul umilit” (Ps 50, 18) se raportează, în comentariile Sfântului Vasile cel Mare, la jertfa personală, înțeleasă ca „închinarea duhovnicească” sau doxologie a comunității⁶⁹. Simbolul „inimii înfrânte” trimite la etica regenerării prin pocăință sau prin „cutremurul stării netrebnice”⁷⁰. Împlinirea Sfintei Liturghii din perspectiva eticii sociale pune în lumină importanța faptelor personale și sociale (preotul neputând sluji singur Euharistia sau neparticiparea credincioșilor la Împărtășire lăsând Euharistia fără finalitate comunitară) și rugăciunea comună, făcută după o pregătire în Taina Spovedaniei și rostirea canonului Rugăciunilor dinainte de Împărtășire (epicleza euharistică fiind o invocare a Duhului Sfânt „peste noi și peste aceste Daruri” de Pâine și Vin)⁷¹.

⁶⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII*, PG, 61, col. 527, traducere de Nikos Nissiotis, „Cuminsecarea cultică și intercomuniune. O meditație ortodoxă”, în *Mitropolia Ardealului*, an. XIV, nr. 4-6, 1964, p. 187.

⁶⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, în Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 4, serie nouă, București, 2011, p. 450.

⁶⁹ Sfântul Vasile cel Mare, *Comentariu la Cartea profetului Isaia*, 24, Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 2, serie nouă, București, 2009, pp. 46-47.

⁷⁰ *Ibidem*, 298, p. 347.

⁷¹ „Să se cerceteze însă omul pe sine și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar” (1 Co 11, 28); ***, *Liturghier, cuprinzând dumnezeieștile Liturghii ale Sfinților noștri Părinți: Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Liturghia Celor mai Înainte Sfințite precum și rânduiala Vecerniei, Utreniei, dumnezeieștii Proskomidii, Liturghiei cu arhieru, ca și altele de trebuință la sfânta slujbă în Biserică*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea și osândia Preafericitului Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, E.I.B.M.B.O.R., București, 1980, p. 139.

Iubirea este singura însușire divino-umană (*teandrică*), primită în dar și cerută ca desăvârșire omului, care era deja atributul lui Dumnezeu Întrupat (*teandric*). Iubirea din sânul Sfintei Treimi a fost dăruită nouă prin Jertfa Fiului („Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său, cel Unul-Născut, l-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” – *1 Io* 3, 16), astfel încât meritul etic al omului constă în lucrarea acestui dar, în condiții similare, adică în comunitate („Ce ai, pe care să nu-l fi primit?” – *1 Co* 4, 7). Participarea la Liturgia comună, precum și psalmodierea textelor liturgice așază pe slujitor pe aceeași linie inspirațională și hermeneutică a Duhului Sfânt: Dumnezeu-scriitor-lector–ascultător–Dumnezeu. Circuitul doxologiei este același cu relația circulară de iubire, ascendentă și cuprinzătoare a membrilor comuniunii de credincioși. Dumnezeu este Dăruitorul și Primitorul „jertfei de laudă, adică rodul buzelor, care preaslăvesc numele Lui” (*Evr* 13, 15). Jertfa cuvântului exprimă viața morală a persoanei participante la cult, devenind și loc de cult, adevărat loc de închinare, „templu al Duhului Sfânt” (*1 Co* 6, 19). Sfântul Apostol Pavel menționează pocăința ca pregătire morală pentru slujirea comună („jertfă fără de prihană, va curăți cugetul vostru de faptele cele moarte, ca să slujiți Dumnezeului celui viu” – *Evr* 9, 14), sub rezerva că harul iertării și sursa iubirii aparțin fără tăgadă inițiativei disproporționate a lui Dumnezeu în comparație cu meritele omului („Dumnezeu îi arată bunătatea Sa și-i îngăduie să vadă fața Sa cu mare bucurie și astfel îi dă omului iertarea Sa” – *Iov* 33, 26).

Iubirea nu se regăsește între atributele firești ale omului (fiind după chipul sfintei Treimi: minte, cuvânt și duh), ea fiind *mediul de har* („*habitus* supranatural”⁷²) în care omul se mântuiește. Reciprocitatea originară dintre Dumnezeu și om, indică faptul că „*își sunt unul altuia modele*”. Nemărginirea iubirii lui Dumnezeu pentru om s-a manifestat asupra lui Adam și asupra Lui Însuși încât „pe cât de mult omul, întărit prin iubire, s-a putut îndumnezei pe sine, lui Dumnezeu; și așa de mult a fost răpit omul prin minte de Dumnezeu spre cunoaștere, pe cât de mult omul a făcut arătat pe Dumnezeu, Cel prin fire nevăzut, prin virtuți”⁷³. Temeiul etic al creșterii omului în virtute se situează în om și în Dumnezeu, dar în mod asimetric. Mișcarea spre asemănarea cu Dumnezeu exprimă „modul de existență” (*tropos hyparxeos*) al omului, nu firea lui creată sau „principiul naturii” (*logos physeos*). Dumnezeu dăruiește omului modul existenței sale, adică iubirea,

⁷² Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de Prof. Dr. Remus Rus, E.I.B.M.B.O.R., București, 1999, p. 50.

⁷³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din sfinții Dionisie și Grigorie*, traducere Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB), vol. 80, E.I.B.M.B.O.R., București, 1983, p. 127 (*Ambigua*, 10, PG 91, 1113 BC).

prin Întruparea Cuvântului, izvorât din ființa Sa și împărtășit oamenilor în mod liturgic. Teologul Lars Thunberg consideră că asemănarea omului cu Dumnezeu se manifestă „la nivel tropologic”, adică „moral, deși în sensul cel mai larg posibil”. El nu precizează dacă morala este numai începutul noului mod de existență și dacă acesta trebuie privit ca integrator al cunoașterii și Împărtășirii cu Trupul și Sângele Hristos sau se limitează la exersarea virtuților. Atunci când se referă la participarea la Liturghie, L. Thunberg precizează că „*instrumentul* efectiv al mântuirii este mai degrabă *activarea reciprocității* de către partea umană, așa cum a fost efectuată prin Întrupare, care eliberează – prin manifestarea iubirii divine – puterile *naturale* legate de asemănarea cu Dumnezeu, pentru care omul a fost menit”⁷⁴.

La Sfântul Maxim Mărturisitorul, soteriologia pleacă de la o dinamică existențială reciprocă. Dumnezeu coboară la om prin Întrupare, iar omul crește moral prin asemănarea cu Dumnezeu. Împletirea Întrupării cu îndumnezeirea omului se face într-o „*liturghie desăvârșită*”⁷⁵, consolidată pe unirea ipostatică în persoana lui Iisus Hristos.

În loc de concluzii: Liturghia – „cerul pe pământ”

Cultul creștin este prefigurarea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Atmosfera cultului, ca mediu al creșterii morale și duhovnicești, cuprinde elemente materiale (materiile de cult: apa, vinul, pâinea, ceara, tămâia, obiectele și veșmintele rituale etc.), artistice (psalmodia, lumina, arhitectura și arta bisericească) și spirituale (recitarea rugăciunilor de laudă, de mulțumire și de cerere, melosurile, prezența indivizilor cu istoria lor personală, care devine prin comuniune popor al lui Dumnezeu). Toate aceste elemente au drept scop îndumnezeirea omului, ca ființă duală alcătuită din trup și suflet (*Theosis* sau trecerea de la „forma robului” la „forma lui Dumnezeu”, o urmare a păcatului care este simultan și o șansă)⁷⁶. Astfel, cultul, ca prefigurare a Împărăției lui Dumnezeu, are un caracter eshatologic. La părintele Stăniloae, eshatologia liturgică străbate ca o axiomă toată hermeneutica lui teologică, cu evidente consecințe etice. În Sfânta Liturghie persoana transcende viața captivă în egoism spre comunicarea/cuminecarea cu Dumnezeu, chiar și atunci când rugăciunile conțin cereri materiale, deoarece simpla conștiință că acestea sunt dăruite de Dumnezeu le curăță de egoism și le dă valoare spirituală. „Transcenderea sau ridicarea noastră peste interesele egoiste și trupești ce ne leagă de lume și unirea noastră în duh de jertfă cu Hristos și, prin El, cu Tatăl în

⁷⁴ Lars Thunberg, *op. cit.*, p. 50.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 58.

⁷⁶ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ed. a II-a, studiu introductiv și traducere: diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1999, pp. 97-101. Autorul se referă la caracterul ambivalent al „hainelor de piele”: „pedeapsă” și „leac” (*pharmakon*).

Sfântul Duh. Iar adunându-ne toți în ambianța de comuniune a Sfintei Treimi, întărim comuniunea între noi”, scria părintele Stăniloae⁷⁷. Sfânta Liturghie constituie „miezul unei etici liturgice”⁷⁸.

Comuniunea persoanelor în Biserică se descoperă ducând o viață eshatologică nu doar pe plan material, ci și pe plan supranatural. Experiența comunității, ancorată în realitate, cuprinde premisele unei realități prezente, dar și viitoare, transfigurată de iubire. „Așa cum cel ce iubește vede în ființa iubită o ființă transfigurată și ea se transfigurează de fapt, și din ea se proiectează această transfigurare peste toată lumea, așa vede credinciosul biserica sfințită ca un spațiu plin de o lumină dumnezeiască ce se răspândește peste toată lumea”, scria părintele Stăniloae⁷⁹.

Despre dimensiunea eshatologică a Liturghiei s-a mai scris⁸⁰, atrăgându-se atenția că reprimarea ei din interpretarea cultului poate avea urmări grave pentru viața morală. Alături de „ecleziologia euharistică” (I. Zizioulas), „eshatologia euharistică” poate fi principala direcție de dezvoltare a explicării Sfintei Liturghii. În teza sa de doctorat („Euharistie, episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și episcop, în primele trei secole creștine”, 1966), mitropolitul Ioannis Zizioulas definea unitatea și universalitatea Bisericii „în mod sacramental, ca încorporare a ființelor umane în Hristos”⁸¹. Biserica văzută se edifică în jurul episcopului, săvârșitor al Euharistiei în unitate de iubire cu poporul credincios, idee cuprinsă în expresia consacrată de „ecleziologie euharistică”. Părintele Alexander Schmemmann se referea la „con-slujirea proistosului cu poporul” și credea că devenirea lor morală este unitară, deoarece la nivel liturgic „se exprimă, fără excepție în structura dialogală, în toate rugăciunile euharistice. Adunarea *pecetluiește toate rugăciunile* cu cuvântul *Amin*, un cuvânt-cheie al slujirii divine creștine, care leagă într-un întreg organic pe proistos și poporul lui Dumnezeu pe care îl conduce”⁸². Epicleza euharistică are finalitate profetică și eshatologică, deși Liturghia Bisericii confirmă prin cuvinte, gesturi și materii de

⁷⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Persoană și comuniune...*, p. 6.

⁷⁸ J. HENKEL, *op. cit.*, p. 339.

⁷⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Persoană și comuniune...*, p. 46.

⁸⁰ Ioannis Zizioulas, Mitropolit de Pergam, *Creația ca Euharistie*, traducere de Caliopie Păpacioc, Editura Bizantină, București, 1999; idem, *Euharistie, episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și episcop, în primele trei secole creștine*, carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere de Pr. Dr. Ioan Valentin Istrati și Geanina Chiriatic, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009; Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, introducere și traducere: Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999.

⁸¹ Ioannis Zizioulas, *Euharistie, episcop, Biserică...*, p. 32.

⁸² Alexandre Schmemmann, *Euharistia, Taina Împărăției*, traducere: Pr. Boris Răduleanu, stilizarea textului: Xenia Mămăligă, îngrijirea ediției: Răzvan Bucuroiu, Anastasia, București, 1993, p. 22.

cult dimensiunea estetică a slujirii, adică „perceptibilă cu simțurile”. Finalitatea etică a slujirii comune aparține realității eterne a Împărăției lui Dumnezeu, pentru că „închinarea noastră nu se referă niciodată la *materie*, ci la ceea ce descoperă ea prin *epifanie*”⁸³.

În cult, poporul devine comunitate, deoarece individul care se roagă se alătură altui individ care se roagă, devenind un „noi” al cultului liturgic, așadar, un „eu” comun. Ceea ce Martin Buber definea ca dialog natural Eu-Tu⁸⁴ redobândește în cult o dimensiune supranaturală preexistentă, aceea a Creatorului, care primește cultul și îl întoarce oamenilor ca pe „noi liturgic”. Părintele Dumitru Stăniloae, în „Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă”, afirmă însușirea comunitară a credinței, după modelul unității Sfintei Treimi: „O unitate oarecare se realizează sau există între toți acei oameni care sunt legați prin ceva comun în afară de firea lor omenească: în familie, în națiune etc. Dar cea mai adâncă unitate este realizată în Biserică... Omul nu poate veni singur la credință și nu și-o poate menține și înviora decât într-o legătură cu ceilalți oameni care cred, care au deja pe Hristos în ei și care vorbesc despre El”⁸⁵.

Omul devine „ipostas eclezial” la Botez și intră în dimensiunea libertății de Fiu al lui Dumnezeu. Din acel moment, cauzalitatea eticii sale personale nu mai ține de natură, de „ipostasul biologic”, ci de „ipostasul euharistic” („Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine” – Ga 2, 20)⁸⁶. Realitatea Împărăției lui Dumnezeu începe să fie trăită în fiecare Euharistie împărtășită, experiind de pe acum Împărăția și viețuind între „deja” și „nu încă”. Mitropolitul Ioannis Zizioulas asimilează progresul etic liturgic cu depășirea ipostasului biologic prin includerea lui în ipostasul eclezial. El scria că „ipostasul eclezial, ca depășire a ipostasului biologic, își are izvorul *finței* în *fința* lui Dumnezeu și în ceea ce *va fi* ea însăși la sfârșit (în vremea *eshatonului*). De fiecare dată când gustă în Euharistie experiența acestui ipostas, omul este confirmat în certitudinea că, în cele din urmă, persoana *ipostaziată* prin iubirea eliberată de necesitatea și exclusivismul biologic nu va muri. Atunci când comuniunea euharistică păstrează vie memoria celor ce ne sunt dragi – morți sau vii –, ea nu întretine o amintire psihologică. Ea procedează la un

⁸³ *Ibidem*, p. 66.

⁸⁴ La nivelul antropologiei naturale și biblice, analiza „principiului dialogic” la Martin Buber este utilă, deoarece identifică premisele treimice și comunitare ale relațiilor de iubire. Martin Buber, *Eu și Tu*, traducere din limba germană și prefață de Ștefan Augustin Doinaș, Humanitas, București, 1992, pp. 29-30.

⁸⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, pp. 83 și 89.

⁸⁶ Ioannis Zizioulas, Mitropolit de Pergam, *Creația ca Euharistie*, traducere: Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 1996, pp. 50-53.

act ontologic, afirmând că în definitiv persoana va transcende natura, așa cum a făcut inițial Dumnezeu creatorul”⁸⁷.

O situație diferită se poate întâlni în tradiția romano-catolică, unde despărțirea tainei Mirungerii de Taina Botezului și de Taina Euharistiei (prin administrarea „la vârsta discernământului”; deși paradoxal practică Împărtășirea anterioară a neofitului) reflectă semnificația strict morală a „reînnoirii făgăduințelor de la Botez” prin participarea la Euharistie. Decalarea „punerii în mișcare a puterilor harismatice” este efectul unui context istoric diferit, fiind introdusă artificial⁸⁸. Viziunea antropologică a celor două Biserici surori este diferită. Tradiția ortodoxă privește omul ca subiect cugetător, având o unitate și identitate personale și care așteaptă harul nașterii și creșterii în viața cu Hristos (de aceea Botezul, Mirungerea și Euharistia, adică totul, este dat de la început). Tradiția romano-catolică în schimb fragmentează scolastic și inversează „vârstele vieții spirituale”, pe considerentul că unirea cu Hristos în Taina Euharistiei poate preceda consacrării omului la „preoția universală” (1 Ptr 2, 9).

Vom prezenta întâi mediile generale în care se concretizează etica liturgică la părintele Stăniloae, în opinia căruia pot fi identificate trei câmpuri de acțiune ale eticii liturgice în structura cultului ortodox: Bindecuvântarea Mare, rugăciunile de iertare a păcatelor și Euharistia, câmpuri care se condiționează și se intersectează în hermeneutica liturgică schițată de părintele Stăniloae.

Rostirea Bindecuvântării Mari la începutul Liturghiei („Bindecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh”) are sensul de a situa comunitatea în realitatea Împărăției, ca lucrare specială a Duhului Sfânt-Sfințitorul. Anamneza eshatologică a Sfintei Treimi, încă de la început, arată „voința comunității de a înainta în ea, căci cel ce laudă ceva dorește să se împărtășească de ceea ce laudă”, adică de „Împărăția Tatălui ceresc iubitor, a Fiului devenit prin Întrupare Fratele cel mai iubitor al nostru și a Duhului Sfânt, curățitorul nostru de păcate”⁸⁹. Invocarea Sfintei Treimi nu poate fi decât eshatologică (o eshatologie prezenteistă) și comunitară în același timp, pentru că sensul vieții umane constă în dobândirea vieții veșnice, în cadrul unei structuri de iubire (după chipul „structurii supremei iubiri”⁹⁰) care evoluează etic cu fiecare participare la Euharistie.

Victoria asupra păcatului, ca expresie a egoismului (individual – înțeles ca *sumă de păcate singulare* – și colectiv – înțeles ca *stare generală de păcat*), se petrece

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 59-60 și 62.

⁸⁸ Pr. Viorel Sava, *Sfintele Taine în tradiția liturgică romano-catolică – prezentare și evaluare din perspectivă ortodoxă*, Performantica, Iași, 2007, pp. 16-30.

⁸⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 134.

⁹⁰ Idem, „Sfânta Treime, structura supremei iubiri”, în *Studii Teologice*, an. XXII, 1970, nr. 5-6, pp. 333-355.

prin actele de cult, deoarece ele creează viața adevărată, ca trăire reală și anticipată a mântuirii. Legătura dintre conștiință (individuală și comunitară) și rugăciunile de pocăință se menține într-un echilibru etic punitiv și terapeutic. „Crucea lui Hristos devine pentru noi... o durere, dar și o mângâiere”⁹¹, iar amintirea păcatelor săvârșite este o dovadă a năzuinței spre iertare (de la Dumnezeu, de la semenii sau de la noi înșine). Canonul de rugăciune dinaintea Sfânta Împărtășanie (canonul și cele 12 rugăciuni)⁹², destinat atât clericilor, cât și credincioșilor, reprezintă o revenire permanentă asupra conștiinței păcatului, ca factor de stricăciune individuală și dezordine comunitară, astfel încât acest element pregătitor al cultului public are scopul de reface comuniunea sfinților și biruința asupra egoismului. Dubla stare a conștiinței (a păcatului și a nemuririi) nu poate fi unificată decât în mediul vindecător al cultului. „Frica de Dumnezeu e unită cu conștiința păcatului..., dar conștiința că viața veșnică pe care o primim prin împărtășirea de Hristos e condiționată de curățirea cât mai deplină de egoismul păcatelor, ...căci fără această iertare împărtășirea ne este spre osândă”, scria părintele Stăniloae⁹³.

Pregătirea punctuală prin canon a devenit o condiție pentru Împărtășire, fiind instituționalizată prin Taina Spovedaniei⁹⁴, fundamentându-se pe realitatea că păcatul distruge sfințenia comunității de credincioși și împlinirea ei eshatologică. Ca actualizare a Botezului, în Sfânta Euharistie se continuă lupta pentru iertarea păcatelor personale, pe baza iertării celui strămoșesc. Botezul are o simbolistică etică dublă: un dat (iertarea păcatului strămoșesc) și o devenire (educația pentru veșnicie, ca „întărire a credinței ca o frână împotriva păcatelor viitoare. Căci credința ca un gând aproape continuu la Dumnezeu întreține în om frica de a păcătui”⁹⁵). Părintele Stăniloae considera că responsabilitatea comunității raportată la planul veșnic de mântuire trece prin filtrul fiecărei Euharistii la care participă; „De aceea ne apropiem de Trupul și Sângele Domnului cu pocăința și cu frica cu care ne vom apropia de judecata din urmă”, introducând expresia „biruirea liturgică asupra păcatului”⁹⁶. Nu numai individul, ci și comunitatea se roagă pentru iertarea

⁹¹ Idem, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 144.

⁹² Rânduiala dinaintea de Împărtășanie este considerată din perspectivă etică și imnografică una „dintre cele mai mari comori ale literaturii liturgice ortodoxe” (la Karl Christiaan Felmy, „Die Vorbereitung auf den Empfang des Heiligen Abendmahls. Ein Vergleich zwischen orthodoxer und lutherischer Tradition”, în *In der Wahrheit bleiben. Dogma – Schriftauslegung – Kirche (Festschrift für Reinhard Slencyka zum 65. Geburtstag)*, Göttingen, 1996, p. 50).

⁹³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, pp. 351 și 348.

⁹⁴ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 122 ș.u.

⁹⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 341.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 352.

păcatelor, devenind „poporul lui Dumnezeu care se actualizează de fiecare dată, atunci când păcatul ca factor de perturbare trebuie să fie recunoscut și biruit”⁹⁷.

Împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Iisus Hristos devine expresia comuniunii credincioșilor cu Sfânta Treime. Împărtășire și comuniune în Euharistie sunt polii „circuitului real ontologic al dialogului de dragoste dintre Tatăl, Fiul și noi, prin jertfa Fiului Său”, credea părintele Stăniloae⁹⁸, circuit diferit de cel al egoismului, păcatelor și viciilor, multiplicat la infinit atât în păcatele proprii fiecărui om, cât și în starea comună de păcat. De aceea, atât pentru individ, cât și pentru comunitate, „comportamentul uman deviant e biruit în rugăciunile de iertare, în actele de iertare ale Spovedaniei și Euharistiei”⁹⁹. Din perspectiva moralei, „în Liturghie, îndumnezeirea liturgică își atinge punctul culminant”¹⁰⁰, unificând lucrarea dimensiunii imanente și faptice a dreptății omenești (sfințirea oamenilor) cu lucrarea dimensiunii transcendente a venirii Împărăției Lui (sfințenia lui Dumnezeu). Libertatea umană contribuie la lucrarea sfințitoare a lui Dumnezeu prin împlinirea voii Lui, în primul rând liturgic („dacă umblăm întru lumină, precum El este în lumină, atunci avem împărtășire unul cu altul și sângele lui Iisus, Fiul Lui, ne curățește pe noi de orice păcat” – *1 In* 1, 7). Actul Împărtășirii fiecărui credincios cu Sfintele Taine nu rămâne fără consecințe etice pozitive, adică sufletul primește hrană, iertarea păcatelor, depărtarea patimilor, întărirea iubirii și înaintare pe calea îndumnezeirii, efecte ce aparțin în egală măsură comunității devenite „popor al lui Dumnezeu”. Rezumând, în Sfânta Euharistie, depășirea stării de păcat primește formă liturgică. „Comunitatea euharistică se adună în jurul Mesei Domnului și e îndumnezeită liturgic. Prin aceasta, comunitatea de iubire e înnoită. Această înnoire a comunității e însă sinonimă cu mântuirea”, scria părintele Dumitru Stăniloae¹⁰¹.

⁹⁷ J. Henkel, *op. cit.*, p. 357.

⁹⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 297.

⁹⁹ J. Henkel, *op. cit.*, p. 358.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 359.

¹⁰¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 315.

AUTORI

1. Arhid. Drd. **Adrian-Nicolae URSU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: ursu.adryan@gmail.com.

2. Drd. **Cristian PAȘCA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: cristian.pasca@ulbsibiu.ro.

3. Diac. Drd. **Bogdan HOSU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: b.hosu@ymail.com.

4. Pr. Drd. **Alexandru SOCACIU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: alexandru1.socaciu@ulbsibiu.ro.

5. Pr. Drd. **Cristian Vlad IRIMIA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: icvpcs@yahoo.com.

6. Pr. Drd. **Nicușor Sorin MUSTĂȚĂ**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: mustatasorin30@gmail.com.

7. Pr. Drd. **Ionel CUȚUHAN**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: ionel.cutuhan@ulbsibiu.ro.

8. Drd. **Alexandru LAZĂR**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale de Teologie „Isidor Todoran” din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca; e-mail: alexandru.05.lazar@gmail.com.

9. Pr. Drd. **Alexandru ANASTASIU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: virgilalexandru.anastasiu@ulbsibiu.ro.

10. Drd. **Nicolae-Sebastian MOȘOIU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: sebastianmosoiu@yahoo.ro.

