

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/365946597>

Religie–Cultură–Societate Perspective interdisciplinare asupra vieții religioase

Book · July 2015

CITATIONS

0

READS

40

1 author:



[Cosma Valer Simion](#)

Lucian Blaga University of Sibiu

33 PUBLICATIONS 50 CITATIONS

SEE PROFILE

RELIGIE-CULTURĂ-SOCIETATE

PERSPECTIVE INTERDISCIPLINARE ASUPRA
VIEȚII RELIGIOASE

**Volum apărut cu sprijinul
Primăriei și Consiliului Local
ale comunei Telciu, Bistrița-Năsăud**

© Autorii

Editura ȘCOALA ARDELEANĂ

Cluj-Napoca, str. Mecanicilor nr. 48

Redacția: tel. 0364-117.252; 0728.084.801

e-mail: office@scoalaardeleanacluj.ro,
redactie@scoalaardeleanacluj.ro

Difuzare: tel./ fax 0364-117 246; 0728.084.803

e-mail: difuzare@scoalaardeleanacluj.ro,
esadifuzare@gmail.com

www.scoalaardeleanacluj.ro

Descrierea CIP este disponibilă la Biblioteca Națională a României

ISBN Eikon 978-606-711-303-7

ISBN Școala Ardeleană 978-606-8699-73-8

Editor: Vasile George Dâncu

Coperta: Ioachim Gherman

Tehnoredactor: Liliana Bolboacă

RELIGIE-CULTURĂ-SOCIETATE

PERSPECTIVE INTERDISCIPLINARE ASUPRA VIETII RELIGIOASE

CONFERINȚELE DE VARĂ DE LA TELCIU
EDIȚIA A III-A

EDITOR:
VALER SIMION COSMA



E I K O N

CLUJ-NAPOCA, 2015

CUPRINS

Prefață.....	7
Peace in the Magisterium of Twentieth Century Popes..... Alfredo Canavero	11
„Lupta clerului cu mentalitățile satului”. Paradigma „popa Tanda” în istoriografia ecleziastică recentă..... Valer Simion Cosma	39
Principesa, Cartea și Puterea..... Edit Szegedi	67
Religie și societate în comunism. Viața parohială la Telciu între anii 1948-1989..... Călin Emilian Cira	80
Relațiile preoțimii născută cu „Astra” în perioada 1861-1893..... Iuliu-Marius Morariu	105
The Happiness Issue in the Contemporary Religious Phenomenon..... Ioan Emanuel Casvean	121
Între credință și tăgadă: poezia Florenței Albu..... Iulia Rădac	133

Reverberations of Jonah's Myth in Paul Auster's Novels.....145

Alina – Oana Pascu

Între geneză și apocalipsă.

Mihail Bulgakov, *Adam și Eva* – meditații asupra unei distopii.....154

Nicolae Bosbiciu

PREFAȚĂ

În cartea *Religion and Culture in Early Modern Europe (1500-1800)* istoricul elvețian Kaspar von Greyerz afirma că: „din punct de vedere istoric, religia trebuie văzută și înțeleasă ca un fenomen cultural și întotdeauna încorporată într-un context social specific. Religia nu poate fi concepută fără societate.” Observația sa nu reprezintă o noutate radicală, abordarea religiei ca un construct social și cultural, însă fără a reduce conținutul religiei doar la originile sale sociale, reprezintă de mai bine de un secol calea aleasă de mulți cercetători preocupați de studierea vieții religioase. O astfel de abordare, cu un puternic suflu interdisciplinar, a fost și premisa celei de-a treia ediții a „Conferințelor de vară de la Telciu”, desfășurate în 25-26 iulie 2014. Abordarea unei teme precum viața religioasă din unghiuri cât mai variate urmărea să ofere o perspectivă cât mai largă și mai nuanțată asupra unui subiect atât de generos. Ceea ce s-a și întâmplat, într-o bună măsură, chiar dacă acest volum reușește să reflecte doar parțial spectrul larg al prezentărilor și al dezbaterilor găzduite în cuprinsul acelor zile.

Fiind vorba de o conferință internațională, comunicările prezentate și dezbătute în acele zile la Telciu au abordat raportul dintre religie, cultură și societate fără a se cantona strict în cazuri și tematici autohtone, programul cuprinzând și prezentări ce vizau alte orizonturi geografice și culturale. Dincolo de conținutul științific al evenimentului, întâlnirea a stat și sub semnul dialogului intercultural și inter-religios datorită prezenței unor conferențieri din Egipt, Indonezia și Italia, alături de colegi din mediul academic autohton, români și maghiari.

După cum se poate observa și din cuprinsul acestui volum, istoria și studiile literare au fost disciplinele cel mai bine reprezentate în cadrul conferinței, acestora alăturându-li-se studii încadrabile sociologiei și teologiei. În calitate de organizator al evenimentului și coordonator al acestui volum, trebuie să-mi exprim regretul față de absența unor studii încadrabile antropologiei și

etnologiei, care fac ca acest volum, spre deosebire de evenimentul pe care-și propune să-l reflecte, să fie mai sărac și lipsit de o dimensiune fundamentală oricărui demers ce urmărește să ofere o imagine, fie și fragmentară, asupra raportului dintre religie, cultură și societate. Cu atât mai mult cu cât acest segment academic a fost foarte bine reprezentat la Telciu și a beneficiat de prezentări excelente despre aspecte ale religiei populare în lumea ortodoxă ucraineană, fenomenul exorcismului între știință și teologie și imaginea preotului român în etnologia maghiară. Tot la capitolul prezentărilor care n-au mai ajuns să fie fixate în scris în volumul aferent conferinței aș menționa contribuția despre islam și modernitate a profesorului Ali Abdelhafiz Moursi din Egipt.

Însă, în pofida diverselor vitregii, complicații și aglomerații de deadline-uri care au influențat forma și conținutul acestui volum, „Conferințele de vară de la Telciu” mai lasă o urmă scrisă a isprăvilor cercetătorești găzduite acolo de câțiva ani încoace. Iar contribuțiile cuprinse în acest al treilea volum „telcean” permit o incursiune frugală în vastul și complicatul domeniu al vieții religioase și al sentimentului religios și, în același timp, reflectă mai multe tipuri de abordări ale fenomenului religios și a chipurilor acestuia. Profesorul milanez Alfredo Canavero deschide acest volum printr-un studiu amplu documentat asupra doctrinei războiului drept (*justum bellum*) și evoluția acesteia în catolicismul secolului douăzeci, așa cum este reflectată în discursurile papilor. Subsemnatul deschid secțiunea de istorie a vieții religioase autohtone printr-un studiu critic asupra istoriografiei bisericești recente, care vizează restituirea rolului și contribuției clericilor în modernizarea societății românești transilvănene. Urmează studiul profesoarei Edit Szegedi, care ne duce direct în tensionații ani ai Reformei religioase, într-o Transilvanie prinsă în dispute teologice și doctrinare, prezentându-ne cazul unei scriitoare care caută să-și croiască drum într-un domeniu rezervat cu precădere părții masculine. Colegul Emilian Chira continuă incursiunile în istoria vieții religioase și bisericești propunând un studiu asupra vieții parohiale în comuna Telciu în perioada regimului comunist. Notabil în cazul acestei contribuții este și caracterul de „tribut” adus comunității care găzduiește acest eveniment cultural, prin restituirea unei scurte felii din istoria acesteia. Secțiunea istorică este închisă de contribuția

colegului Iuliu Morariu (între timp intrat în cinul monahal și devenit părintele Maxim) care prezintă succint preocupările culturale și culturalizatoare ale preoțimii năsăudene din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, prin prisma relațiilor cu asociația culturală ASTRA.

Următorul domeniu bine reprezentat este cel al studiilor literare, însă, pentru că oricât de bine s-ar înțelege și învecina filologiei cu istoricii, dată fiind pasiunea comună pentru povești și povestit, am considerat mai înțelept să interpun acestor două domenii academice incursiunea teologică asupra „fericirii” în fenomenul religios contemporan, aparținând părintelui Emanuel Casvean. În debutul acestei secțiuni, Iulia Rădac ne introduce grațios și succint în lirica religioasă prin intermediul poetei Florența Albu. Scurta plimbare pe tărâmul literaturii este continuată de studiul Alinei Pascu despre reverberațiile mitului lui Iona în proza lui Paul Auster. Și pentru că nu se poate aborda religia și religiosul fără a include și o dimensiune apocaliptică, profesorul Nicolae Bosciciu încheie această preumblare aducându-ne cu picioarele pe pământ prin studiul asupra meditațiilor apocaliptice bulgakoviene asupra unei distopii prin intermediul dramei Adam și Eva.

Despre calitatea studiilor și a abordărilor, precum și despre plusurile și minusurile acestui volum lăsăm cititorii să se pronunțe și așteptăm impresiile acestora, în special sub forma unor binevenite recenzii, mai ales că, atât ca editor al volumului cât și ca iobag pe tarlăua cercetării academice, împărtășesc convingerea că mediul academic autohton, sufocat de mania cuantificărilor și ierarhizărilor în fel și chip, duce mare lipsă de perspective și evaluări critice.

Proiectul „Conferințele de vară de la Telciu”, început în vara anului 2012 prin bunăvoința și sprijinul Primăriei și Consiliului Local ale comunei Telciu, merge mai departe și crește de la an la an, depășind faza inițiativelor marcate, inevitabil, de spiritul improvizației și al provizoratului, care bânuie aproape orice demers cultural autohton. Dar toate astea n-ar fi fost posibile fără sprijinul celor care au crezut și susținut acest proiect, atât participanți cât și cei care susțin financiar o inițiativă care dorește să contribuie la decolonizarea și decolonizarea culturii autohtone. Așa că, în încheierea acestei prefețe, în calitate de inițiator al conferințelor, mulțumesc tuturor celor care s-au implicat, în diferite forme, în organizarea și desfășurarea acestui

proiect cu accente quijotești. În primul rând, mulțumesc domnului primar Sever Mureșan pentru încrederea și sprijinul constante; profesorului Nicolae Bosciciu, care a susținut proiectul și s-a implicat încă de la început, participând la toate edițiile de până acum; profesorului Bernard McGuirk de la Universitatea din Nottingham, care a impulsionat puternic această inițiativă prin participarea sa la prima ediție și prin recomandările oferite, profesoarei clujene Edit Szegedi, participantă și susținătoare înfocată a conferințelor; profesorului Alfredo Canavero, participant și promotor al proiectului telcean; colegilor Anca Tatay și Bogdan Vătavu, pentru participarea și sprijinul adus în organizarea edițiilor de până acum; decanului și profesorului Ovidiu Ghitta pentru constanta și grabnica susținere arătată în diferite rânduri; profesorului Toader Nicoară, de asemenea participant și supporter al cauzei decentralizării culturii; profesoarei Manuela Boatcă, pentru entuziasmul cu care s-a alăturat recent acestui proiect. În coada mulțumirilor, dar ocupând un loc fruntaș în logica îndatoririlor sufletești, trebuie să mulțumesc editorului Vasile George Dâncu, pentru sprijinul acordat de la bun început (și chiar dinainte de a începe această pseudo-cruciadă culturală someșană) și pentru excelenta colaborare sub semnul atașamentului față de locurile natale, precum și bunului prieten Dan Gaftone, veritabil mecena contemporan, cu origini telcene, care m-a sprijinit financiar în anul de șomerie ce a urmat dobândirii titlului de doftor în istorie.. Să ne vedem la Telciu, tot mai încrezători!

PEACE IN THE MAGISTERIUM OF TWENTIETH CENTURY POPES

Alfredo CANAVERO

State University of Milan, Milano, Italy

Abstract: *De-a lungul secolului al XIX-lea teologii creștini au regândit conceptual de război just. Unii au considerat războiul o pedeapsă pentru căderea în păcat a omului, precum iezuitul Taparelli d'Azeglio care afirma că pacea este imposibilă cât statele vor fi suverane și a propus o autoritate supremă care să rezolve controversele fără război. Majoritatea teologilor, însă, justifică întotdeauna un "război național", datorită alianței dintre tron și altar.*

După pierderea puterii temporale papa a vorbit clar împotriva războiului și a avertizat în legătură cu pericolul unei păci armate. Vocea papei n-a fost urmată. În timpul celui de-al II-lea război mondial, papa Benedict al XV-lea a definit războiul un "măcel fără folos" și a solicitat dezarmare, arbitraj și conferințe internaționale. El a fost considerat un agent inamic aparținând puterilor Antantei. Trebuie subliniat faptul că episcopii și clericii țărilor aflate în conflict, atât catolici cât și protestanți, au fost fascinați de pasiunile patriotice și au justificat războiul.

După război papa Pius al XI-lea a blamat "naționalismul extreme" care uită că toți oamenii "sunt frați și membri ai aceleiași mari familii umane". Naționalismul, idolul secolului al XIX-lea era un fals dumnezeu. Aceasta era o temă a doctrinei papei Pius al XI-lea: dacă pui religia mai prejos de patrie orice conflict este posibil. În timpul celui de-al doilea război mondial toți beligeranții i-au solicitat papei Pius al XII-lea să ia poziție. Papa a intervenit prin discursuri prudente și generice care puteau fi folosite în favoarea oricui. În orice caz, pe parcursul războiului pontiful a părut mai interesat să găsească o ordine internațională care să garanteze pacea la sfârșitul războiului decât să dobândească o pace imediată. El n-a vorbit despre război just sau injust dar în 1945 a condamnat orice război, exceptând războiul defensiv în fața unui agresor. În același timp, Conciliul Mondial al Bisericii a declarat că războiul este "împotriva voinței lui Dumnezeu", în timpul reuniunii care

a fondat organizația bisericilor majore protestante, anglicane și ortodoxe (Amsterdam, 1948).

Cu papii Ioan al XXIII-lea, Paul al VI-lea și Ioan Paul al II-lea Biserica Catolică a realizat că absența războiului nu este egală cu pacea adevărată. Pe parcursul anilor 60 bisericile au binecuvântat procesul de obținere a independenței de către fostele națiuni coloniale. Dar atunci a apărut o altă întrebare: cum să obții justiția și libertatea pentru un popor oprimat (nu doar colonial)? În alte cuvinte, când o revoluție ce vizează obținerea libertății poate fi considerată justă. Și care mijloace de luptă pot fi justificate? A patra reuniune a Consiliului Mondial al Bisericilor (Uppsala, 1968) a remarcat necesitatea unui studierii violenței și non-violenței în contextul luptelor pentru justiție socială. Același congres a decis să fixeze un fond special care să sprijine mișcările de eliberare din Africa de Sud și alte părți ale lumii, luând atitudine împotriva colonialismului. Dar discuția despre legitimitatea revoluției este încă deschisă în rândul bisericilor.

În 1990 papa Ioan Paul al II-lea a condamnat invadarea Kuwaitului de către Irak, dar a refuzat războiul, chiar și pentru restaurarea justiției. "Războiul este o aventură fără întoarcere", a spus el. Situația a fost mult mai încurcată în timpul dezordinilor din fosta Iugoslavie. Acolo n-a fost un agresor și o țară agresată, ci oameni lipsiți de drepturi umane fundamentale, o adevărată "purificare etnică", atrocități sistematice la o scară largă. Papa a invocat o intervenție umanitară pentru a stopa măcelul. O nouă doctrină apărea. Când toate mijloacele diplomatice erau epuizate comunitatea internațională trebuie să intervină pentru a restaura legislația internațională. Unii au criticat această poziție subliniind faptul că încalcă suveranitatea unei țări. Alții au considerat că este o simplă revenire la conceptul de război just. În orice caz, primul război din Golf a demonstrat o foarte diferită atitudine a bisericilor față de teoria războiului.

În 2000 Consiliul Episcopal al Bisericii Ortodoxe Ruse a luat poziție asupra războiului și păcii. "Războaiele pe pământ sunt reflexe ale războaielor cerești; ele sunt cauzate de aroganță și nesupunere față de voia lui Dumnezeu". Războiul este considerat rău dar Biserica Ortodoxă nu interzice participarea "dacă este o chestiune de apărare a vecinilor ori de restabilire a justiției deturnate. În acest caz războiul este un mijloc necesar, chiar dacă unul detestabil". În alte cuvinte, Biserica Ortodoxă Rusă acceptă doctrina tradițională a "războiului just", dar consideră necesară o examinare atentă a situației înainte de a aproba sau condamna un război.

De-a lungul epocilor bisericile creștine au dezvoltat teoria unui "justum bellum" pentru a controla războiul, definind criterii specifice care pot justifica un război (jus ad bellum) și condițiile de aplicat în timpul războiului (jus in bello). Comportamentul bisericilor care au înfruntat războiul a fost

diferit de la o epocă la alta și în acord cu circumstanțele. Unele biserici au condamnat și încă mai condamnă războiul și violența sub orice circumstanțe. Altele au fost într-atât de legate de stat încât au binecuvântat acțiunile militare ale acestuia, fiind implicate în diferite fațete ale războiului. Chiar și pe timp de pace bisericile au arătat atitudini diferite față de război și violență, spre exemplu în cazul rezistenței față de un conducător ilegitim.

Avem de-a face acum cu o doctrină în progres, care solicită o întărire a unor autorități internaționale precum ONU. Conform majorității bisericilor creștine nu mai este o chestiune de definire a justeții unui război pentru că toate războaiele trebuie condamnate. Acum problema este: cum să păstrăm cu dreptate justiția?

1. Introduction

Giovanni Benelli (1921-1982)¹, who, after a long career in Vatican diplomacy, between 1967 and 1977 was deputy Secretary of State of the Holy See, used to say that the diplomatic activity of the latter is for the most part dedicated to a continuous action to promote and maintain peace². This is done with discrete and confidential interventions through the usual diplomatic channels, but also through public and official statements of various kinds (encyclicals, apostolic letters, messages, etc..) by the popes. They are founded on a traditional doctrine, but continually adjourned, especially in the XXth century, taking into account the increasingly destructive potential of existing weapons and the attention to the issue of human rights.

For a long time, the official doctrine of the Church was that of the “just war”, derived from St. Augustine. It excluded the wars of conquest (defined as a *grande latrocinium*) and admitted only wars to resist violence and defend the right.³ Augustine’s thought was later codified by St. Thomas: war was not condemned in absolute terms, but a few conditions (just reason, just cause and right intention) were established for a war could be considered as licit. The

¹ About Giovanni Benelli, from 1947 to 1950 Giovanni Battista Montini’s Secretary and until 1967 diplomat in Ireland, France, Brazil, Spain, by Unesco and in Senegal, cf. B.Bocchini Camaiani, “Benelli, Giovanni”, in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, Genova, Marietti 1820, 1977, pp.239-241 and A.Riccardi – B.Bocchini Camaiani, “Benelli Giovanni”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXXIV, *Primo supplemento A-C*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1988, pp.340-345.

² Cf. J.-Y.Rouxel, *Le Saint-Siège sur la scène internationale*, Paris, L’Harmattan, 1998, p.164.

³ Augustine of Hippo, *City of God*, IV, 6.

uncertainty of the doctrine and the difficulties of its application, however, led many Catholic thinkers, already in the course of the modern age, and especially in the last two centuries, to rethink it critically. We can think of the Italian Jesuit Luigi Taparelli D'Azeglio (1793-1862)⁴ and of Luigi Sturzo (1871-1959).⁵ Both argued that it was necessary to limit the absolute sovereignty of states, submitting them to the judgment and the possible sanctions of a higher organism, endowed with powers in order to prevent the use of war to resolve international disputes.

2. Benedict XV: peace and international order

The enormous disasters of the First and Second World War led the Vatican to seek new paths, putting more and more aside the doctrine of "just war." The ideal of the Catholic Church was certainly the preservation of peace, but when this failed, as so often happened in the first half of the twentieth century, the first concern of the Holy See was to invite the warring parties to peace. It was not the war the means for the resolution of international disputes, as Pope Benedict XV stated in his first encyclical, *Ad beatissimi Apostolorum principis* (November 1, 1914). Elected September 3, 1914, some weeks after the outbreak of the First World War, he addressed "those in whose hands are placed the fortunes of nations", writing: "there are other ways and means whereby violated rights can be rectified. Let them be tried honestly and with good will, and let arms meanwhile be laid aside".⁶

On the same concepts, Benedict XV returned July 28, 1915 (two months after Italy had joined the conflict, which was now assuming a true international shape) in an Apostolic Exhortation to the peoples at war and their rulers. He conjured them «to put an end at last to this horrible slaughter, which for a whole year has dishonoured Europe»⁷ and to start as soon as possible peace

⁴ L. Taparelli D'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, 5 vols., Livorno, Mansi, 1845. Concerning Taparelli's positions cf. D. Menozzi, "Ideologia di cristianità e pratica della «guerra giusta»", in *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, M. Franzinelli and R. Bottoni eds., Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 94-97.

⁵ L. Sturzo, *The international community and the right of war*, London, Allen and Unwin, 1929.

⁶ Benedict XV, "Ad beatissimi apostolorum principis", cit., in *Enchiridion della Pace*, I, Pio X - Giovanni XXIII, Bologna, EDB, 2004, p. 93.

⁷ Benedict XV, "To the Peoples now at war and to their rulers", in *Ibidem*, pp. 127-129.

talks. Subsequently, in the well-known note to the leaders of warring nations of August 1, 1917, Pope Benedict XV defined the war as a “useless slaughter”. The Note did not only urge for peace, but it also outlined some conditions that would help keep it in the long run: simultaneous and reciprocal reduction of arms, an institution of a compulsory international arbitration, freedom of communication routes, and especially of the seas, the mutual nullification of war damages and expenditures. Benedict XV also invited Germany to evacuate Belgium, Italy and Austria and Germany and France to examine their disputes “with conciliatory spirit”, and taking into account «the aspirations of the people», invoked the “spirit of equity and justice” in the examination of issues related to Armenia, the Balkan States and Poland.⁸

Actually, what Benedict XV had stated was not far from what the American president Wilson was soon to include in his Fourteen Points.⁹ As Giorgio Rumi pointed out, “although the pope was less ideological and closer to universal issues and the president more doctrinarian and well-aware of the power of the American intervention, both agreed on the necessity of renovating the system of international relations, achieving a just and enduring peace and on the necessity of replacing the dominion of strength by the respect of the right and the practice of negotiations”.¹⁰ Nevertheless, the intervention of the pope was interpreted by the Entente powers as an attempt to help the Central Powers (and in particular the Catholic Austria-Hungary) and their allies at a time unfavourable for the latter and was considered an undue interference in international affairs, a failure to observe the principle of absolute neutrality of the Holy See in a conflict that saw Catholics on both sides. Actually, the pope did not want to be “neutral” but “fair.” He wanted to achieve peace, but without humbling any of the parties in conflict. “Nations do not die; humbled and oppressed, they chafe under the yoke imposed upon them, preparing a

⁸ Benedict XV, “Dés le début”, *Ibidem*, pp. 151-153. Regarding Benedict XV’s activity to protect peace, cf. J.F. Pollard, *The Unknown Pope. Benedict XV (1914-1922) and the Pursuit of Peace*, New York, Continuum International Publishing Group, 1999. See also *Benedetto XV e la pace – 1918*, G. Rumi ed., Brescia, Morcelliana, 1990.

⁹ Cf. G. Rumi, “Benedetto XV e i Quattordici Punti di Wilson”, in *Ricerche di storia in onore di Franco Della Peruta. Politica e istituzioni*, M.L.Betri and D.Bigazzi eds., Milano, Angeli, 1996, pp. 485- 496.

¹⁰ *Ivi*, p. 493.

renewal of the combat, and passing down from generation to generation a mournful heritage of hatred and revenge".¹¹

Far from being pro-Austrian or pro-German, the Pope understood that the attitude of Berlin could be the greatest obstacle to the achievement of peace in Europe.¹² Not by chance in May 1917 to keep in touch with what he thought the more delicate interlocutor, the pontiff appointed Eugenio Pacelli as Apostolic Nuncio in Munich. Pacelli was one of the best diplomats available to the Holy See. The researchers carried on his diplomatic activity, its relationship with Matthias Erzberger, the main informant of the nuncio within German politics, his continuous contact with the Secretary of State Gasparri, allow to confirm the absolute impartiality to which the Holy See stuck during the First World War, risking to displease (and actually displeasing) to both contending parties.¹³

For the pope, to be accused of sympathizing for the Central Powers, when its purpose was instead to bring back as soon as possible the peace in the world, assuring it with legal instruments, so that the moral force of law would prevail over the brute force of weapons, was "perhaps the most bitter hour of our life",¹⁴ as he confessed in a letter to the Emperor of Austria. Soon after, however, Benedict XV was able to note with satisfaction that the celebrated Fourteen Points, on the basis of U.S. President Woodrow Wilson brought the United States into the war, did not differ 'substantially' from the proposals contained in his note of August 1, 1917.¹⁵ The cold, not to say frosty,

¹¹ Benedict XV, "Dés le début", in *Enchiridion della pace*, I, cit., pp. 151-153.

¹² Cf. A. Monticone, "Benedetto XV e la Germania", in *Benedetto XV e la pace – 1918*, cit., pp. 13-17.

¹³ Cf. E. Fattorini, *Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli fra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar*, Il Mulino, Bologna 1992; S. Trinchese, *La repubblica di Weimar e la Santa Sede tra Benedetto XV e Pio XI (1919-1922)*, Esi, Napoli 1994; I. Garzia, *La questione romana durante la prima guerra mondiale*, Esi, Napoli 1981; P. Levillain, *Le Saint Siège et la première guerre mondiale*, in *Les Internationales et le problème de la guerre au XXe siècle*, Roma, Università di Milano – Ecole Française de Rome, 1987, pp. 123-137.

¹⁴ Benedict XV to Emperor Charles I, Vatican October 24, 1917, quoted by G. Rumi, "Corrispondenza fra Benedetto XV e Carlo I d'Asburgo", in *Benedetto XV e la pace – 1918*, cit., p. 37.

¹⁵ Benedict XV to Emperor Charles I, Vatican, September 25-29, 1918, in G. Rumi, "Corrispondenza fra Benedetto XV e Carlo I d'Asburgo", cit., p. 42. After President Wilson's speech, father Enrico Rosa confronted the two texts on «Civiltà Cattolica». See [E. Rosa], "I discorsi degli statisti belligeranti e l'appello di pace del Papa", in *Civiltà Cattolica*, February 8,

reception of the pope's step by the Entente powers (but, all things considered, even by the Central Powers), if in the short term had pointed out the failure of papal diplomacy, ushered in the long term a new system of international relations, in which the secret diplomacy was accompanied, if not replaced, by the use of the public appeals to the Heads of State and Government, but also to entire peoples. Defeated on the diplomatic level, the Holy See saw his prestige increasing among peoples.¹⁶

On the issue of peace, Benedict XV returned after the conclusion of the war, with another encyclical, *Pacem Dei munus pulcherrimum* (May, 23, 1920),¹⁷ which dealt with the theme of the international order. He called for the establishment of a "league, or rather a sort of family of peoples, calculated both to maintain their own independence and safeguard the order of human society".¹⁸ Such an organization would guarantee the security of all countries, allowing them to reduce military spending, with obvious beneficial consequences. In this way, peoples would have prevented "these disastrous wars or at least to remove the danger of them as far as possible". Owing to this organization, "each nation would be assured not only of its independence but also of the integrity of its territory within its just frontiers".¹⁹ However, to be effective, the pope insisted, it was necessary that the foundation of this "league of nations" were the Christian law, which would not only unite, but also actually build a brotherhood of all the peoples.

The real League of Nations, in which the Holy See had placed, at first, great hopes, was born without a Christian inspiration and kept away the defeated powers, to which peace treaties that were real diktat had been imposed. Excluded from the peace conference at the express wish of Italy, the Holy See

1918, pp.289 and following. See also G. Rumi, "Benedetto XV e i Quattordici Punti di Wilson", in *Ricerche di storia in onore di Franco Della Peruta. Politica e istituzioni*, vol.I, M.L.Betri and D.Bigazzi eds., Milano, Franco Angeli, 1996, pp.485-496.

¹⁶ For Benedict XV conception of peace see M. Bendiscioli, "La Santa Sede e la guerra" (pp.25-49) and J. Leflon, "L'action diplomatique-religieuse de Benoît XV en faveur de la paix durant la première guerre mondiale" (pp.53-70), in *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, G.Rossini ed., Roma, Cinque Lune, 1963.

¹⁷ Benedict XV, "Pacem, Dei munus", in *Enchiridion della Pace*, I, cit., pp. 194-209.

¹⁸ *Ivi*, p. 205.

¹⁹ *Ibidem*, *ivi*.

could only warn of a situation that already contained the elements of inevitable future conflicts.²⁰

3. Pius XI: Pax Christi in the kingdom of Christ

The issue of the foundation of an international order was among those at the center of Pius XI's reflection. He had no confidence in the League of Nations and gave a negative valuation of it. According to the pope, only the Church, an institution that "is a part of every nation; at the same time it is above all nations", had the opportunity and the ability to secure peace in the world, a peace that was missing because, the pope said according to an old conception, men had turned away from God and from Jesus Christ. This was, in the final analysis, the real cause of many deaths and ruins. "No merely human institution of today can be as successful in devising a set of international laws which will be in harmony with world conditions as the Middle Ages were in the possession of that true League of Nations, Christianity".²¹

In his first encyclical, the program of his pontificate, Pius XI pointed out the tragic consequences of war and the need to maintain peace, condemning "the extreme nationalism" and the arms race, "a condition which tends to exhaust national finances, to waste the flower of youth, to muddy and poison the very fountainheads of life, physical, intellectual, religious, and moral".²² All documents and all the activity of Pius XI's pontificate are pervaded by the fear that the peace achieved in 1919 was uncertain and fragile. That peace was based, the pontiff thought, on hatred of the people and the law of the strongest, rather than on charity and international social justice, on "unbridled arms race", that he repeatedly condemned, rather than on friendship and mutual respect. Peace was extremely fragile and the world was indeed in "a state of armed peace which is scarcely better than war itself". True peace, as Pius XI said, was instead only Christ's peace, a peace of justice "which dwells in our hearts".

²⁰ Regarding the Church and the Catholics' attitude towards the League of Nations, cf. D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 47-76 and A. Miranda, *Santa Sede e Società delle Nazioni. Benedetto XV, Pio XI e il nuovo internazionalismo cattolico*, Roma, Studium, 2013, pp.77-98.

²¹ Pius XI, "Ubi arcano", in *Enchiridion della pace*, I, cit., p. 283.

²² *Ivi*, p. 263.

Several testimonies confirm the concern, but one could rather say the anguish, of the Pope in front of the "deplorable state of affairs" following the great crisis of 1929.²³ Every country tried to solve the economic crisis by itself. However, in this way it paved the way to nationalism. Pius XI raised his voice against the "abuse of the legitimate care for our country and an undue exaltation of the feelings of piety towards our own people" and against "that inordinate love of country which of its own nation makes its own god".²⁴ Nationalism, he said again, "encroaches on the mutual relations and the ties between peoples, there is hardly anything so abnormal that it will not be regarded as free from fault; so that the same deed which would be condemned by the judgment of all when it is done by private individuals, is held to be honest and worthy of praise when it is done for the love of the country. In this way, a hatred, which risks being fatal to all, supplants the Divine law of brotherly love which bound all nations and peoples into one family under one Father who is in Heaven".

Pius XI also started redefining the concept of just war, taking a road that in the future would lead to the abandonment of the same principle. In December 1934, during a speech to the College of cardinals, he said that it was necessary to pray for peace and he transformed the Latin saying from "Si vis pacem para bellum" to "Si vis pacem para pacem". But if somebody would rather the war to peace, the pontiff had added, then the pope would say to God: "Dissipa gentes qui bella volunt".²⁵ It was a reference from psalm 67, which again he referred to a few months later, during the secret consistory held on April 1, 1935.²⁶

In 1935, just when Fascist Italy was preparing to attack Ethiopia, Pope Pius XI said, in a speech to Catholic nurses, that a war of conquest could not be a just war. International problems had to be solved by other means. The need for expansion, claimed by Mussolini as justification of the war, was

²³ Pius XI, "Litterae encyclicae Nova Impendet de asperrimo rei oeconomicae discrimine", October 2, 1931, in *Enchiridion della Pace*, I, cit, pp. 372-379.

²⁴ *Ivi*, p. 383.

²⁵ Pius XI, "Discorso al Collegio cardinalizio", December 24, 1934, in *Enchiridion della Pace*, I, cit., p. 431.

²⁶ Pius XI, *Pergratus nobis*, allocution at the secret consistory in April 1st, 1935, *ivi*, pp. 441 - 443.

not a right. A right was rather self-defence, although this, of course, was to be subject to strict conditions and limitations. This addition, which seemed somehow to understand the needs of fascist expansionism, mitigated in international public opinion (and later in the historiography) the extent of the previous sentences. The published version of the speech –manipulated by mons. Tardini but almost surely checked by the Pope himself before granting the imprimatur – somehow sounded as ultimately justifying the undertaking.²⁷

Once the war was over, at the opening speech at the World Press Exposition at the Vatican, Pius XI said that the Exposition represented a moment of happiness in harmony ”with the triumphant happiness of an entire people, both good and great, for a peace that aimed to and will hopefully be a valid coefficient and the prelude to the real European and World Peace”.²⁸ Outside Italy, some critics pointed out the Holy See had missed a chance to re-elaborate and adapt the doctrine of the just war to the times. Although Pius XI considered the war against Ethiopia a crime and an absurdity, he did not condemn it publicly. Prudence and fear to break the good relations with fascist Italy made him to maintain a very low profile.²⁹

Pius XI stated several times that the war was always a scourge, particularly when the increasing power of the weapons would produce untold damage both for the losers and to the winners. It was therefore necessary that the rulers would ensure the foundations of a just and lasting peace, founded on natural law, charity and international justice and spirit of conciliation. International charity and justice presupposed in turn subjection of economy to moral and divine law, so that all people could enjoy the goods of the earth: ”No leader in

²⁷ Pius XI, *Discorso alle partecipanti al Congresso internazionale delle infermiere cattoliche*, August 27th, 1935, *ivi*, p. 445. «If the need of expansion is something that must be taken into account, the right of defence has some limits and moderations that must be respected in order for defence to be blameless». On this matter cf. C.F. Casula, *Domenico Tardini (1888-1961): l'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre mondiali*, Roma, Studium, 1988, pp. 384-386, who has published Tardini's diary. Also see L. Ceci, ”Santa Sede e guerra d’Etiopia: a proposito di un discorso di Pio XI”, *Studi Storici*, 44 (2003), 2, pp. 511-525 and Ead., ”La mancata lettera di Pio XI a Mussolini per fermare l’aggressione all’Etiopia”, in *Studi Storici*, 48 (2007), 3, pp. 817-840 and now Ead., *Il papa non deve parlare: Chiesa, fascismo e guerra d’Etiopia*, Laterza, Roma – Bari, 2010, especially pp. 43-49.

²⁸ Pius XI, ”Siamo ancora”, May 12, 1936, in *Enchiridion della Pace*, I, cit., p. 451.

²⁹ A. Del Boca, *Prefazione*, a L. Ceci, *Il papa non deve parlare*, cit., p. XII.

public economy, no power of organization -wrote the Pope in 1932 - will ever be able to bring social conditions to a peaceful solution, unless first in the very field of economics there triumphs moral law based on God and conscience".³⁰

Pius XI did not dedicate a great encyclical on peace and international organization as Benedict XV had done and how his successor, Pius XII, will do. However, his works in the field were numerous and timely and marked an important stage in the evolution of the Church's thought on war and international relations.

4. Pius XII: from fighting war to Cold War

Pius XI died on the eve of the outbreak of the Second World War. His successor, Pius XII, had to cope with the immense tragedy that was about to begin. Already in the first interventions after the election, he invoked the peace in a world troubled and foreboding a sad future. "It's spread around the world a sense of restlessness and discontent seems to reign in many regions a frightening harbinger of most serious evils: the spirits are taken from anxiety and dismay as though we were on the eve of the worst days".³¹ The Pope explained that true peace could not be separated from justice, which postulated a fair distribution of wealth of the earth, and charity, which also meant "sacrifice for a greater good of the human family".³² Faced with the deterioration of the international situation, on August 24, 1939, after the signing of the pact between Germany and the USSR, he addressed an urgent appeal for peace: "Nothing is lost with peace. Everything can be lost with war".³³

Faced with the impending war, Pope Pacelli first tried the path of diplomacy, doing what was in the possibilities of the Holy See to prevent the outbreak of the conflict and then to find a negotiated solution. At that time, this road was even more difficult than it already had been for Benedict XV during the First World War. The war had broken out not for the desire of Nazi Germany to increase its territorial domains (or at least not primarily for that),

³⁰ Pius XI, "Caritate Christi compulsi", encyclical letter, May 3, 1932, in *Enchiridion della Pace*, I, cit., p. 401.

³¹ Pius XII, *Omelia Poiché l'odierna solennità*, April 9, 1939, ivi, p. 616.

³² *Ivi*, pp. 616-617.

³³ Pius XII, *Radiomessaggio Un'ora grave*, August, 24, 1939, pp. 651-652.

but to assert its own vision of the world, to impose it even to those who did not intend to accept it. The conflict had become a clash between different and opposing conceptions of life and this made impossible for the Allied Powers to accept a compromise peace, at least until Hitler was in power in Germany.

Even the Holy See, after several vain attempts to promote a peaceful solution in the early days of the war, to avoid of running the risk that such attempts were misunderstood and interpreted as favourable to Germany, decided not to support a compromise peace. As Pius XII said to the representative of President Roosevelt, referring to Nazism, but using words that were also alluding to Soviet communism: "the principles that govern our hopes and our efforts for the world's peace have deep roots and we will never approve of, and even less encourage, a peace that will privilege those who would mine the Christian principles and persecute the religion and the Church".³⁴

The diplomatic activity of Pius XII, however, did not prevent his denunciation of the war through encyclicals, radio messages and speeches. Prompted by all the warring parties to take a position in their favour, the Holy See entrenched himself behind the obligation of neutrality, as the Article 24 of the Treaty signed with Italy on February 11, 1929 foresaw.

In his first encyclical, *Summi Pontificatus*, Pius XII said: "The idea which credits the State with unlimited authority is not simply an error harmful to the internal life of nations, to their prosperity, and to the larger and well-ordered increase in their well-being, but likewise it injures the relations between peoples, for it breaks the unity of supra-national society, robs the law of nations of its foundation and vigor, leads to violation of others' rights and impedes agreement and peaceful intercourse".³⁵ Then he made a reference to Poland, attacked by Germany, which "has a right to the generous and brotherly sympathy of the whole world" and which was waiting for "the hour

³⁴ Pius XII to M. Taylor, September 22, 1942, in *Actes et documents du Saint Siege relatifs a la Second Guerre Mondiale*, vol. V, doc. 476, pp.693-694; also cf. *Sommario delle conversazioni tra Pio XII e Myron Taylor*, Città del Vaticano, September 19, 22 and 26, 1942, in E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti 1939-1952. Dalle carte di Myron C. Taylor*, Milano, Angeli, 1978, p.184.

³⁵ Pius XII, "Litterae encyclicae Summi pontificatus", October 20, 1939, in *Enchiridion della Pace*, I, cit., p. 701.

of a resurrection in harmony with the principles of justice and true peace”. However, Germany was not openly condemned for being the aggressor.³⁶

In the Radio broadcast for Christmas 1942 he complained that the rules of international law in time of war were unimplemented,³⁷ while in 1944 finally took a stand in favour of democratic forms of government.³⁸ Pope Pius XII’s actions, however, were too generic, cautious and easily usable by all parties to the conflict in their favour and against opponents. Many questions have then arisen concerning Pius XII’s “silence” on the Nazi assaults, the atrocities committed and the Jewish extermination.³⁹ Yet a careful reading of the papal documents would be enough to show that he often denounced and condemned those atrocities, although he avoided assigning liability. Fearing a severe reaction on behalf of the Nazi regime and even more cruel reprisals, the pope decided to adopt diplomatic measures and avoid explicit – and counter-productive – public protests. It therefore remains uncertain whether an attitude of the pontiff «more prophetic and less diplomatic» would not be better.

Unable to obtain the restoration of peace, Pius XII outlined a series of criteria to maintain it once achieved. He did so in particular with speeches for Christmas. In 1939, speaking to cardinals, bishops and prelates of Papal Curia, pointed out five key points for a just peace: the right to life and independence of all nations, through an equitable distribution of wealth and economic sources of raw materials; limitation of armaments; establishment of international organizations, taking into account the experience of the past, so that international law was really observed; attention to the needs and respect to the rights “of nations and peoples, as well as ethnic minorities”; sense of responsibility, “hunger and thirst for justice” on the part of rulers.⁴⁰ But everything would be vain if, as he said in his Radio Message of 1941, the new international order

³⁶ *Ivi*, p. 719.

³⁷ Pius XII, *Radiomessaggio Con sempre nuova freschezza*, *ivi*, pp. 878-894.

³⁸ Pius XII, *Radiomessaggio Benignitas et humanitas*, December 24, 1944, *ivi*, pp.968-980.

³⁹ On the matter cf. G. Miccoli’s well-balanced summary in *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Milano, Rizzoli, 2000. Also see M.L. Napolitano, *Pio XII tra guerra e pace. Profezia e diplomazia di un papa (1939 – 1945)*, Roma, Città Nuova, 2002.

⁴⁰ Pius XII, “Discorso In questo giorno”, December 24, 1939, in *Enchiridion della Pace*, I, pp. 734-742, especially 739-740.

had not been "lifted up on the unwavering and unchanging cliff of moral law, as expressed by the Creator Himself through the natural order and carved in the hearts of men with indelible characters".⁴¹ Reading his Christmas messages, it could be said that during the war the pope became much more interested in the need of building an international order capable of ensuring a future of peace and prosperity than in the immediate end of hostilities.

Pius XII did not take advantage of the opportunity offered by a war of aggression, like the one unleashed by Hitler, to condemn an "unjust" war. In doing so, he implicitly rejected the traditional theory of "just war", to condemn all wars, with the exception, of course, of the defence war, according to what Pius XI had already taught. The frightening increase in the destructive power of weapons did nothing but reinforce this new concept.

The desire to preserve the impartiality of the Holy See during the war, perhaps in view of a hypothetical international mediation, although consistent with the Vatican's diplomatic tradition, proved unproductive. "At the end of the conflict -notes Andrea Riccardi - you could not help but notice the failure of Vatican diplomacy and of the attitude of impartiality. From a diplomatic point of view, the Holy See had not gotten anything: neither to put an end to war, nor to see some of his political initiative welcomed by the victors".⁴² On the other hand, as recalled by René Remond, the role of the pope during the war is not only that of the diplomat, but also that of the shepherd: "Si Pie XII observa une réserve absolue sur les événements, il ne s'abstint pas de rappeler des principes et d'énoncer des propositions pour l'avenir: ses messages étaient sans doute à ses yeux la compensation du silence qu'il s'imposait à regret".⁴³

The post-war period was characterized by the Cold War, the division of the world into two opposing blocs. As Andrea Riccardi noted, the bankruptcy experience of "silence" during the war led Pius XII to speak out against international communism after the war.⁴⁴ In fact, Pius XII went on with the explicit

⁴¹ Pius XII, *Radiomessaggio Nell'alba e nella luce*, *ivi*, p. 834.

⁴² A. Riccardi, *Il potere del papa. Da Pio XII a Paolo VI*, Roma-Bari, Laterza, 1988, p.17.

⁴³ R. Remond, "La Saint Siège et la guerre pendant la Seconde guerre mondiale", in *Les Internationales et le problème de la guerre au XXe siècle*, Roma, Università di Milano – Ecole Française de Rome, 1987, pp.139-149.

⁴⁴ Cf. A. Riccardi, "Governo e "profezia" nel pontificato di Pio XII", in *Pio XII*, *cit.*, p.68 (31-92). J. Chelini, *L'Eglise sous Pie XII. L'après-guerre (1945-1958)*, Fayard, Paris, 1989,

condemnation of communism, a line already drawn by Pius XI, and repeatedly complained the dramatic situation in which the churches of those countries that at the end of the war had entered the orbit of the Soviet Union were. This attitude did not fail to provoke criticism and accusation of having made the Church of Rome a tool at the service of the United States and Western ideology. However, Pius XII's anti-communism was different from that of the United States, or rather, it was situated on a different level: "Il n'est pas idéologique, mais ontologique, il n'est pas politique mais spirituel et moral".⁴⁵ Moreover, you cannot overlook the differences between Pius XII's magisterium and the "western ideology" typical of the United States.⁴⁶

Pius XII insisted on his harsh judgment against international communism until to the excommunication of 1949, but also claimed the neutrality of the Church between the two camps. In numerous speeches dedicated to peace, Pope Pius XII pointed out incessantly a "Christian order" as a necessary postulate for peace, but rejected both the Communist world and the one "who loves to define emphatically itself «the free world»".⁴⁷ It was not from the principle of free trade, from the blind faith in the economy, that the peace would derive, but from the return to the Christian morals. It was the absence of moral principles in international relations to create the conditions of war, real or "cold" it was. Either looking West or East, Pius XII could conclude that "the world is far from that order wanted by God in Christ, which guarantees a real and lasting peace".⁴⁸

The reference to high moral principles should not go, on the other side, at the expense of concrete initiatives. While aware of the declining grip on the contemporary society of the Church, Pope Pius XII did not merely indicate theoretical principles, but sometimes he descended into details, as when, in his Radio Message for the Christmas of 1955, supported the need for the ban

pp.448-449, ascribes the choice of intransigence to international climate of the post-war period.

⁴⁵ J.CHELINI, *L'Eglise sous Pie XII. L'après-guerre (1945-1958)*, cit., p.456.

⁴⁶ Cf. A. Acerbi, *Chiesa e democrazia da Leone XIII al Vaticano II*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp-219-250.

⁴⁷ Pius XII, "Radiomessaggio Già per la decimo terza volta", December 25, 1951, in *Enchiridion della Pace*, I, cit., p. 1225.

⁴⁸ *Ivi*, p. 1223.

of nuclear tests, assured by impartial controls, and the renouncing of the use of atomic weapons.⁴⁹

Pius XII expressed an attitude different from its predecessors in respect of the new international organizations. We have already said about the reserves of Benedict XV and Pius XI regarding the League of Nations, which however did not prevent a close relationship of the Holy See with a few specialized agencies, such as the International Labour Organization (ILO).⁵⁰ Of course, the UN charter did not reflect Pope Pius XII's ideas of on the international society. He thought that the potential of the new organization should not be overestimated. Nevertheless, the United Nations, Pope Pacelli believed, could prove to be a forum of some use to the maintenance of peace. His judgment was more favourable on its specialized agencies, such as the aforementioned ILO, FAO, UNESCO or the World Health Organization.⁵¹ Gradually, he established also the practice of appointing permanent observer of the Holy See to some of these organizations. On the other hand, the State of Vatican City participated fully in the international administrative unions of more or less ancient constitution, such as the Universal Postal Union and the World Meteorological Organization.

5. Pope John XXIII and the Second Vatican Council: the absolute condemnation of the war

John XXIII took up the theme of disarmament in the encyclical *Pacem in Terris*, which, breaking a centuries-old tradition, was significantly addressed not only to the entire Catholic world, but to "all men of good will". The encyclical was published on April 11, 1963, less than a year after the Cuban Missile Crisis in October of the previous year, when everybody had understood how the world could, at any moment, plunge into the nuclear disaster. War was condemned because in the atomic era "it no longer makes sense to maintain

⁴⁹ Pius XII, *Radiomessaggio al cuore aperto*, December 24, 1955, *ivi*, pp. 1404-1418.

⁵⁰ Cfr. J.-P. Machelon, "Pie XII, l'Europe et les institutions internationales", in *Pie XII et la cité*, a cura di J.Chelini e J.B.D'Onorio, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1988, pp.203-204.

⁵¹ *Ibid.*, pp.207-209.

that war is a fit instrument with which to repair the violation of justice”.⁵² On the contrary, international disputes had to be faced and solved ”under the mastery and guidance of truth, justice, charity and freedom”.⁵³ Not a few theologians wondered whether, in the light of this encyclical, the old concept of “just war” could still be justified and maintained. John XXIII expressly referred to the United Nations (and it was the first time that this happened in an encyclical),⁵⁴ emphasizing its positive role in maintaining and consolidating peace and friendly relations among peoples. It was also recognized, despite the persistence of some reservations on certain specific points, the importance of the Universal Declaration of Human Rights (December 10, 1948), considered ”an approach toward the establishment of a juridical and political ordering of the world community”.⁵⁵

However, it was with the Second Vatican Council that the Church’s teaching on war and peace was updated and found its organic arrangement. The *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World (Gaudium et Spes)* devoted in fact an entire chapter to *The fostering of peace and the promotion of a community of nations*.⁵⁶ Peace was not merely defined as ”absence of war”, or ”reduced solely to the maintenance of a balance of power between enemies; nor is it brought about by dictatorship”, but it should be considered an ”enterprise of justice”. ”Peace is never attained once and for all, but must

⁵² John XXIII, ”Pacem in terris”, in *Enchiridion della Pace*, I, cit., p. 1823. On the problems following the Italian translation published on «L’Osservatore Romano» («it seems almost impossible to think that the war still aims at restoring the violated rights») which seemed to soften the Latin text («Alienum est a ratione, bellum iam aptum esse ad violata iura sarcienda») cf. L. Martini, *L’enciclica Pacem in terris*, cit., pp. 624-632 and A. Melloni, *Pacem in terris. ”Appunti sull’origine”*, in *Pacem in terris. Tra azione diplomatica e guerra globale*, ed. A. Giovagnoli, Milano, Guerini, 2003, pp. 141-142. Also cf. the translation proposed by G. Verucci, ”Pace e guerra nelle linee dei pontificati di Paolo VI e di Giovanni Paolo II”, in *Chiesa e guerra*, cit., p. 685: «it is absolutely unreasonable to think that the war is employed to restore the violated rights».

⁵³ John XXIII, *Pacem in terris*, in *Enchiridion della Pace*, I, cit., p. 1805.

⁵⁴ However, Pius XII had quoted «the organization of the United Nations» in his Radio broadcast of Christmas 1948 (*Radiomessaggio Gravi e ad un tempo*, December 24, 1948, *ivi*, p. 1139).

⁵⁵ John XXIII, *Litterae encyclicae Pacem in terris*, cit., pp. 1829-1831.

⁵⁶ ”Pastoral Constitution on the Church in the Modern World”, in *Sacro Concilio Ecumenico Vaticano II. Costituzioni, decreti, dichiarazioni*, S. Garofalo ed., Milano, Ancora, 1967, pp. 630-638.

be built up ceaselessly”.⁵⁷ In this way, the ancient concept of ”just war” was overcome by an absolute condemnation to the recourse to arms. However, it was added realistically, this goal could be achieved only after the establishment ”of some universal public authority acknowledged as such by all and endowed with the power to safeguard on the behalf of all, security, regard for justice, and respect for rights”.⁵⁸ In the meantime, it was necessary to mitigate the inhumanity of war, improving the *ad hoc* international conventions and banishing nuclear weapons that can ”inflict massive and indiscriminate destruction, thus going far beyond the bounds of legitimate defense”. Without reaching ”honest agreements concerning world peace”, humanity will be lead ”to that dismal hour in which it will experience no peace other than the dreadful peace of death”.⁵⁹

To achieve a true peace it was necessary to also get rid of the excessive economic inequalities and encourage countries in the developing world. This result could be achieved by limiting the costs for the production of weapons, a real “scandal”: ”the arms race is an utterly treacherous trap for humanity, and one which ensnares the poor to an intolerable degree”.⁶⁰

6. Pope Paul VI, the Church expert in humanity

It was up to Paul VI, who succeeded John XXIII as pontiff in 1963, to resume and to give shape to the new approach of the Catholic Church towards peace and war. Already in his first message in the aftermath of the election (June 22, 1963) he stated that it would dedicate to the maintenance of peace among peoples, a peace based on truth, justice, love and freedom.⁶¹ After the signing of the treaty banning nuclear experiments, he sent a message to the president of the United States, to the Prime minister of Great Britain, to the Head of the government of the URSS and to the Secretary general of the

⁵⁷ *Ivi*, p. 631.

⁵⁸ *Ivi*, p. 636.

⁵⁹ *Ivi*, p. 638.

⁶⁰ *Ivi*, p. 636.

⁶¹ Paul VI, *Radiomessaggio Qui fausto die*, in *Enchiridion della Pace*, II, Paolo VI – Giovanni Paolo II, Bologna, EDB, 2004, pp. 1868- 1879.

United Nations (5 August 1963) to express his felicitations for an act which prepared "the way for a new and true peace in the world".⁶²

Paul VI returned several times to the issue of peace with the encyclicals *Ecclesiam Suam* (1964), *Mense Maio* (1965), *Christi matrix* (1966) and especially *Populorum Progressio* (1967). As the United Nations Secretary General, the Burmese U Thant, had to say, Paul VI seemed to have "the obsession of peace". He had experienced the troubles of the Second World War and did not want another war. Never satisfied with the theoretical positions, he began to travel to the four corners of the earth, not as a head of state, but as a "pilgrim of peace". He was in Palestine and in Bombay in 1964 and at the United Nations in New York in October 1965, Fatima and Turkey in 1967, Colombia in 1968, Uganda in 1969, the Philippines, Australia, Indonesia and Sri Lanka in 1970.

The presence of the Pope at the United Nations was an act of great symbolic importance. Unlike Pius XII, Paul VI did not express certainty and pronounced no condemnations; he did not even appeal to natural or divine law. Before the assembly of the United Nations he did not qualify himself as "master", but wanted only to bring the centuries-old experience of the Catholic Church, "expert in humanity".⁶³ He wanted to become "advocate of the poor", to contribute to world peace. After quoting John Kennedy, he said solemnly: "No more war, never again war. Peace, it is peace that must guide the destinies of people and of all mankind".⁶⁴

In a world which in those years was discovering the ever-growing disparity in living standards between the peoples and the "scandal of flagrant inequalities", Paul VI pointed out how it was necessary first of all "to fight poverty and to wage war against injustice", to build the common good and achieve peace among men and nations. "Development -Paul VI used to say- is the new name for peace".⁶⁵

⁶² Message of His Holiness Paul VI to the President of the United States of America, to the Prime minister of Great Britain, to the Head of the government of the URSS, to the Secretary General of the United Nations, August 5, 1963, *ivi*, p 1886.

⁶³ Paul VI, *Au moment de prendre*, speech at United Nations Assembly, October 4, 1965, *ivi*, p. 1971.

⁶⁴ *Ivi*, p. 1977.

⁶⁵ Paul VI, *Litterae encyclicae Populorum progressio*, March 26, 1967, *ivi*, p. 2199.

In 1967 Paul VI instituted a special department of the Holy See, the Pontifical Commission “Justitia et Pax”, now the Pontifical Council for Justice and Peace, with the aim of promoting the progress of the poorest peoples and promote the distributive justice among nations. In December of the same year, he established the World Day of Peace, to be celebrated on 1 January of each year, to encourage prayer, reflection, study and action for peace in the world. In his annual messages Paul VI formulated a ”pedagogy of peace” that was intended to oppose the culture of war, which all nations were invited to repudiate.⁶⁶ On some occasions, the pope also tried the way of direct intervention, as when in 1965 he wrote to the heads of the powers involved in the Viet-Nam war, to invite them to put an end to the bloody conflict. Later he met President Johnson on October 4, 1965 in New York and received him in Rome on 23 December two years later.⁶⁷ In the summer of 1968, Paul VI meditated also to pay a visit to Viet-Nam, but he had to give up for the negative response of the Hanoi government. Paul VI also promoted dialogue with Communist authorities at different levels, receiving USSR Foreign Minister Andrei Gromyko and USSR President Nikolai Podgorny respectively in 1966 and 1967 in the Vatican.

The commitment to the peace of Paul VI also revealed itself with the renewal of diplomatic activity. Diplomatic representations in every country of the world increased: Nunciatures raised from 61 to 109 and the internunciatures from 13 to 54 and the number of foreign embassies accredited to the Vatican doubled during his pontificate. Also the Apostolic delegations in the countries that do not have diplomatic relations with the Holy See and representatives to the international government organizations increased: a permanent mission at the United Nations, and then other permanent mission to other agencies were set up, after the ones at the FAO (1948), and UNESCO (1951).

⁶⁶ Cf. J.-Y.Rouxel, *Le Saint Siège su la scène internationale*, cit., pp. 181-182.

⁶⁷ See *Foreign Relations of the United States, 1964–1968*, Volume XII, *Western Europe*, United States Government Printing Office, Washington, 2001, Documents 303 and 310, pp. 643-645 and 660-666. Cf. A. Saccoman, ”La Civiltà Cattolica e la guerra del Vietnam (1965-1973)”, in *Al di là dei confini. Cattolici italiani e vita internazionale*, A. Canavero ed., Milano, Guerini, 2004, pp. 86-87.

Paul VI inaugurated the practice of the Holy See's participation in international conferences, first with the rank of a simple observer, but more often as full participant. In this context, a pre-eminent importance was the participation in the Helsinki Conference on Security and Cooperation in Europe (1975), which was attended by all the countries of the old continent (excluding Albania) together with the USA and Canada. The Holy See was present not only to defend the principle of religious freedom, which, however, was particularly close to its heart, but also to work together with other countries to set up a peace dialogue that from Europe would spread all over the world.⁶⁸

7. Pope John Paul II: the dignity of men

The theme of peace remained also at the centre of the pontificate of John Paul II. In the annual messages for the World Day of Peace, the pope did not miss the opportunity to condemn firmly the recourse to war and to emphasize the need of peace education: "To reach peace, teach peace". The words of his first message were definitely clear: "Human affairs must be dealt with humanely, not with violence. Tensions, rivalries and conflicts must be settled by reasonable negotiations and not by force. Opposing ideologies must confront each other in a climate of dialogue and free discussion. The legitimate interests of particular groups must also take into account the legitimate interests of the other groups involved and of the demands of the higher common good. Recourse to arms cannot be considered the right means for settling conflicts. The inalienable human rights must be safeguarded in every circumstance. It is not permissible to kill in order to impose a solution".⁶⁹

Condemnation of the arms race, dialogue and the search for peaceful solutions and need to get rid of the economic disparities between peoples were issues often touched by John Paul II. He proposed the World Day of

⁶⁸ Cf. A. Giovagnoli, "Paolo VI e l'Europa. Sulle orme di Pio XII e Giovanni XXIII", in *Il fattore religioso nell'integrazione europea*, A. Canavero and J.-D. Durand eds., Milano, Unicopli, 1999, pp.114-117.

⁶⁹ John Paul II, "Messaggio La grande causa", December 8, 1978, in *Enchiridion della Pace*, II, cit., p. 2597.

Prayer for Peace without hesitation, inviting representative of every religion and emphasizing the common aspects and their points of contact with the Christian confessions.⁷⁰ In the last year of his pontificate, he launched also a campaign for the removal of debts of poor countries. The issue of peace was increasingly faced from the point of view of human dignity and human rights; in other words, based on principles that can be shared even by non-Catholics. Violations of human rights were not only attributed to the communist regimes, which were criticized in particular for the lack of respect for religious freedom, but also to the capitalist regimes, which were criticized for individualism and primacy of economics over man.

If John Paul II has not had to face terrible tragedies of equal proportions like the two world wars, he was also to cope with a series of local conflicts: someone counted a number well over 130 of them. In many cases, the Holy See intervened discreetly offering its good offices, also facilitated by the increasing popularity and esteem granted to recent popes. During his pontificate, for example, John Paul II acted as a mediator between Chile and Argentina about the possession of some islands in the Beagle Channel (1984), resuming a tradition going back to the arbitration of Pope Leo XIII between Spain and Germany about the Caroline Islands in 1885.⁷¹ In other cases intervened with speeches, encyclicals, letters.

In the crisis that led to the First Gulf War, in addition to the condemnation of Iraq's invasion of Kuwait, Pope John Paul II expressed a clear rejection of the war. Addressing the Presidents of the United States and Iraq on 15 January 1991, he hoped "that, through a last minute effort at dialogue, sovereignty may be restored to the people of Kuwait and that international order which is the basis for a coexistence between peoples truly worthy of mankind may

⁷⁰ John Paul II, "In concluding", speech done in Assisi, October 27, 1986, in *Enchiridion della Pace*, II, cit., pp. 3172-3182.

⁷¹ Cf. G. Montalvo, "Le Saint Siège, médiateur de paix entre l'Argentine et le Chili", in *La diplomatie de Jean Paul II*, sous la direction de J.-B. D'Onorio, Paris, Les éditions du Cerf, 2000, pp. 203-220 and G. Apollis, "La médiation internationale du Pape Jean-Paul II dans l'affaire du Canal de Beagle", in *Le Saint Siège dans les relations internationales*, sous la direction de J.-B. D'Onorio, Paris, Les éditions du cerf – Editions Cujas, 1989, pp.323-361.

be re-established in the Gulf area and in the entire Middle East”.⁷² The day after, in the Prayer for Peace, he pleaded: ”No more war, adventure without return, never again war, the spiral of death and violence; never this war in the Persian Gulf, threat for your creatures, in heaven, on earth and in the sea”.⁷³ In January and February 1991 John Paul II made 25 appeals for a just peace and convened a conference of bishops from the countries of Middle East and from the countries involved in the war.⁷⁴ He made everything he could do and when the war broke out, the event was lived by Pope John Paul II as a personal failure and the only thing he could do was to pray in order to convince the parties to put an end to the war as soon as possible.

Even more complicated was the situation during the conflict in Somalia, in the former Yugoslavia, in Bosnia and later in Kosovo. Here we were not in front of an assailant State and one attacked, but in front of peoples and ethnic groups attacked and deprived of their fundamental rights, in front of what was defined ”ethnic cleansing”. The traditional international law seemed unable to face the situation and Pope John Paul II called for a humanitarian intervention to end the ongoing tragedies. ”The conscience of humanity, supported by provisions of international humanitarian law, – he said December 5, 1992, speaking at the International Conference on Nutrition, held in Rome at the Headquarters of FAO –asks that humanitarian intervention be obligatory where the survival of populations and entire ethnic groups is seriously compromised. This is a duty for nations and the international community”.⁷⁵ A new doctrine was in progress: the obligation for the international community of humanitarian intervention to prevent the violation of the rights of peoples. Pius XII had already stated in 1948 that it was not possible for a nation to assist ”with indifference” in front of ”a people threatened or already victim of an unjust aggression”.⁷⁶ John Paul II resumed and expanded the concept. Having

⁷² John Paul II, Message ”I feel the pressing duty” to George Bush, January 15, 1991, in *Enchiridion della Pace*, II, cit., pp. 3634-3639.

⁷³ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIV, 1, 1991, pp. 121-122 (January 16, 1991).

⁷⁴ G. Weigel, *Witness to Hope: the Biography of Pope John Paul II*, New York, Harper Perennial, 2005, p. 621.

⁷⁵ John Paul II, *Discorso J'ai accueilli*, December 5, 1992, in *Enchiridion della Pace*, II, cit., p. 3893.

⁷⁶ Pius XII, ”Radiomessaggio Gravi e ad un tempo”, December 24, 1948, *ivi*, p.1141..

exhausted all the possibilities for negotiation, when entire populations are likely to be overwhelmed by an unjust aggressor, the international community has an obligation to intervene to disarm it. In other words, the culture of peace, according to the pope, does not exclude the use of force, if this is requested to defend the just rights of a people.⁷⁷

”Humanitarian intervention”, that is military interventions by foreign powers to save endangered peoples, raised more questions than it answered. Some people criticized the position of the Holy See about humanitarian intervention as a violation of the sovereignty of states. Others replied that, since all the states now accept the principle that war is not the means to resolve international disputes, who resorts to war gets out by himself from the international community, authorizing the international community to intervene to restore law and order. But, who could decide when and where to intervene? And, still more, on whom should the obligation to intervene fall? In situation like that of Somalia United Nations had shown all their inability. Was the ”duty” of intervention to fall only on the world’s sole superpower, the United States? These and other questions make humanitarian intervention an issue very difficult to handle.

In any case, the humanitarian intervention is the transposition of the internal principles of states to the international community. It has been said that it is not a return to the principle of just war, because the intervention must be framed within the international organizations responsible for the protection of the law between states and exercised as a mandate of these. It must also be implemented to ensure the fundamental rights and the existence of persons, ethnic groups or peoples and not to affirm the principle of the strongest. This of course requires a rethinking of the very idea of nation and of the absolute sovereignty of the states.

We are therefore in the presence of a doctrine still evolving, that somehow precedes and shows the way toward a more effective international order. After the end of the Cold War one could think that it was possible to carry out the establishment of an international system without war of which Taparelli D’Azeglio and Sturzo had written and that the popes and “all the men of good

⁷⁷ B. Lecomte, *Jean-Paul II*, Paris, Gallimard, 2006, pp. 572-574.

will” have sought to promote. But the world’s situation is now dramatically changed after the 11 September, the international terrorism, the violence of Islamic radicalism. The issue of peace on earth should be faced with new perspectives.

Bibliography.

Sources:

- Benedict XV, ”Ad beatissimi apostolorum principis”, cit., in *Enchiridion della Pace*, I, *Pio X - Giovanni XXIII*, Bologna, EDB, 2004.
- Benedict XV, ”To the Peoples now at war and to their rulers”, in *Ibidem*.
- Benedict XV, ”Dés le début”, *Ibidem*.
- John XXIII, ”Pacem in terris”, in *Enchiridion della Pace*, I.
- Paul VI, *Radiomessaggio Qui fausto die*, in *Enchiridion della Pace*, II, *Paolo VI – Giovanni Paolo II*, Bologna, EDB, 2004.
- Paul VI, *Litterae encyclicae Populorum progressio*, March 26, 1967.
- John Paul II, ”Messaggio La grande causa”, December 8, 1978, in *Enchiridion della Pace*, II.
- John Paul II, ”In concluding”, speech done in Assisi, October 27, 1986, in *Enchiridion della Pace*, II.
- John Paul II, Message ”I feel the pressing duty” to George Bush, January 15, 1991, in *Enchiridion della Pace*, II.
- John Paul II, *Discorso J'ai accueilli*, December 5, 1992, in *Enchiridion della Pace*, II.
- Pius XI, ”Litterae encyclicae Nova Impendet de asperrimo rei oeconomicae discrimine”, October 2, 1931, in *Enchiridion della Pace*, I.
- Pius XI, ”Ubi arcano”, in *Enchiridion della pace*, I.
- Pius XI, ”Discorso al Collegio cardinalizio”, December 24, 1934, in *Enchiridion della Pace*, I.
- Pius XI, ”Siamo ancora”, May 12, 1936, in *Enchiridion della Pace*, I.
- Pius XI, ”Caritate Christi compulsi”, encyclical letter, May 3, 1932, in *Enchiridion della Pace*, I.
- Pius XII, ”Litterae encyclicae Summi pontificatus”, October 20, 1939, in *Enchiridion della Pace*, I.
- Pius XII, ”Discorso In questo giorno”, December 24, 1939, in *Enchiridion della Pace*, I.

Pius XII, "Radiomessaggio Già per la decimo terza volta", December 25, 1951, in *Enchiridion della Pace*, I.

Pius XII, "Radiomessaggio Gravi e ad un tempo", December 24, 1948.

Pius XII, *Radiomessaggio ol cuore aperto*, December 24, 1955

Pius XI, *Pergratus nobis*, allocution at the secret consistory in April 1st, 1935.

Pius XI, *Discorso alle partecipanti al Congresso internazionale delle infermiere cattoliche*, August 27th, 1935.

Pius XII, *Omelia Poiché l'odierna solennità*, April 9, 1939.

Pius XII, *Radiomessaggio Un'ora grave*, August, 24, 1939.

Pius XII, *Radiomessaggio Benignitas et humanitas*, December 24, 1944.

Pius XII to M. Taylor, September 22, 1942, in *Actes et documents du Saint Siege relatifs a la Second Guerre Mondiale*, vol. V, doc. 476.

"I discorsi degli statisti belligeranti e l'appello di pace del Papa", in *Civiltà Cattolica*, February 8, 1918.

Sommario delle conversazioni tra Pio XII e Myron Taylor, Città del Vaticano, September 19, 22 and 26, 1942, in E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti 1939-1952. Dalle carte di Myron C. Taylor*, Milano, Angeli, 1978.

"Pastoral Constitution on the Church in the Modern World", in *Sacro Concilio Ecumenico Vaticano II. Costituzioni, decreti, dichiarazioni*, S. Garofalo ed., Milano, Ancora, 1967.

Paul VI, *Au moment de prendre*, speech at United Nations Assembly, October 4, 1965.

Foreign Relations of the United States, 1964-1968, Volume XII, *Western Europe*, United States Government Printing Office, Washington, 2001, Documents 303 and 310.

Insegnamenti di Giovanni Paolo II, vol. XIV, 1, 1991.

Books:

ACERBI, A., *Chiesa e democrazia da Leone XIII al Vaticano II*, Milano, Vita e Pensiero, 1991.

AUGUSTINE of Hippo, *City of God*, IV.

CASULA, C.F., *Domenico Tardini (1888-1961): l'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre mondiali*, Roma, Studium, 1988.

CHELINI, J., *L'Eglise sous Pie XII. L'après-guerre (1945-1958)*, Fayard, Paris, 1989.

FATTORINI, E., *Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli fra la Grande*

- guerra e la Repubblica di Weimar*, Il Mulino, Bologna 1992.
- GARZIA, I., *La questione romana durante la prima guerra mondiale*, Esi, Napoli 1981.
- LECOMTE, B., *Jean-Paul II*, Paris, Gallimard, 2006.
- MENOZZI, D., *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- MICCOLI, G., *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Milano, Rizzoli, 2000.
- MIRANDA, A., *Santa Sede e Società delle Nazioni. Benedetto XV, Pio XI e il nuovo internazionalismo cattolico*, Roma, Studium, 2013.
- NAPOLITANO, M.L., *Pio XII tra guerra e pace. Profezia e diplomazia di un papa (1939 – 1945)*, Roma, Città Nuova, 2002.
- POLLARD, J.F., *The Unknown Pope. Benedict XV (1914-1922) and the Pursuit of Peace*, New York, Continuum International Publishing Group, 1999.
- RICCARDI, A., *Il potere del papa. Da Pio XII a Paolo VI*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- ROUXEL, J.-Y., *Le Saint-Siège sur la scène internationale*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- RUMI, G., *Benedetto XV e la pace – 1918*, Brescia, Morcelliana, 1990.
- STURZO, L., *The international community and the right of war*, London, Allen and Unwin, 1929.
- TAPARELLI D'AZEGLIO, L., *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, 5 volums, Livorno, Mansi, 1845.
- TRINCHESE, S., *La repubblica di Weimar e la Santa Sede tra Benedetto XV e Pio XI (1919-1922)*, Esi, Napoli 1994.
- WEIGEL, G., *Witness to Hope: the Biography of Pope John Paul II*, New York, Harper Perennial, 2005.
- Articles:**
- APOLLIS, G., "La médiation internationale du Pape Jean-Paul II dans l'affaire du Canal de Beagle", in *Le Saint Siège dans les relations internationales*, sous la direction de J.-B. D'Onorio, Paris, Les éditions du cerf – Editions Cujas, 1989.
- BOCCHINI CAMAIANI, B., "Benelli, Giovanni", in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, Genova, Marietti 1820, 1977.
- CECI, L., "Santa Sede e guerra d'Etiopia: a proposito di un discorso di Pio XI", in *Studi Storici*, 44 (2003), 2.
- GIOVAGNOLI, A., "Paolo VI e l'Europa. Sulle orme di Pio XII e Giovanni XXIII",

- in *Il fattore religioso nell'integrazione europea*, A. Canavero and J.-D. Durand eds., Milano, Unicopli, 1999.
- LEVILLAIN, P., "Le Saint Siège et la première guerre mondiale", in *Les Internationales et le problème de la guerre au XXe siècle*, Roma, Università di Milano – Ecole Française de Rome, 1987.
- MACHELON, J.-P., "Pie XII, l'Europe et les institutions internationales", in *Pie XII et la cité*, a cura di J.Chelini e J.B.D'Onorio, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1988.
- MENOZZI, D., "Ideologia di cristianità e pratica della «guerra giusta»", in *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, M. Franzinelli and R. Bottoni eds., Bologna, Il Mulino, 2005.
- MONTALVO, G., "Le Saint Siège, médiateur de paix entre l'Argentine et le Chili", in *La diplomatie de Jean Paul II*, sous la direction de J.-B. D'Onorio, Paris, Les éditions du Cerf, 2000.
- MONTICONE, A., "Benedetto XV e la Germania", in *Benedetto XV e la pace – 1918*, ed: G. Rumi, Brescia, Morcelliana, 1990.
- REMOND, R., "La Saint Siège et la guerre pendant la Seconde guerre mondiale", in *Les Internationales et le problème de la guerre au XXe siècle*, Roma, Università di Milano – Ecole Française de Rome, 1987.
- RICCARDI, A. - BOCCHINI CAMAIANI, B., "Benelli Giovanni", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXXIV, *Primo supplemento A-C*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1988.
- SACCOMAN, A., "La Civiltà Cattolica e la guerra del Vietnam (1965-1973)", in *Al di là dei confini. Cattolici italiani e vita internazionale*, A. Canavero ed., Milano, Guerini, 2004.
- STURZO, L., "Benedetto XV e i Quattordici Punti di Wilson", in *Ricerche di storia in onore di Franco Della Peruta. Politica e istituzioni*, vol.I, M.L.Betri and D.Bigazzi eds., Milano, Franco Angeli, 1996.

„LUPTA CLERULUI CU MENTALITĂȚILE
SATULUI”
PARADIGMA „POPA TANDA” ÎN
ISTORIOGRAFIA ECLEZIASTICĂ RECENTĂ¹

Valer Simion COSMA
Facultatea de Istorie și Filosofie,
Universitatea Babeș-Bolyai

Abstract: *Most of the works on church history, especially those of the last two decades, picture the Romanian priests from 19th century Transylvania as part of the intellectual elite, having a major role in the modernization of Romanian society. The image of the priest as village “intellectual” marks the transition from that of the “peasant-priest”, uneducated and superstitious, from the period before the development of a modern educational system. The same works also mention clerics that perpetuate behaviors and practices considered as belonging to a previous age which are the target of modernizing and disciplining measures. But this sort of priest, with his characteristic behavior and practices, is frequently described as being a marginal presence as the 19th century progresses and modernity installs itself in the Romanian society of Transylvania. If one approaches other types of sources, as the press, the literature and the folkloric materials of the day, one observes that in the same century, in spite of the modernizing and disciplining measures, the Romanian priest from Transylvania (Orthodox and Greek-catholic) still benefits from an image that incorporates a series of traits typical of witches and shamans. The fame of certain exorcists or healers, as well as the fear of the curses of the Romanian priests, go beyond the ethnical or confessional borders.*

¹ Acest studiu a apărut cu sprijinul POSDRU Axa prioritară: 1 „Educația și formarea profesională în sprijinul creșterii economice și dezvoltării societății bazate pe cunoaștere” Domeniul major de intervenție: 1.5 „Programe doctorale și postdoctorale în sprijinul cercetării” Titlul proiectului: “Tineri cercetători de succes – dezvoltare profesională în context interdisciplinar și internațional” Cod Contract: POSDRU/159/1.5/S/132400.

In this paper I intend to cast a critical look on this image of the priest as an agent of the modernization and especially on the recent church historiography that continues to foster this image, with an obvious lack of understanding the complexity of the modernization process.

Introducere

Încă de la începuturile istoriografiei românești, biserica și viața religioasă au fost subiecte care au beneficiat de atenția sporită a istoricilor. Studiile istorice despre viața religioasă și bisericească a românilor ardeleni – pentru că de istoria vieții religioase și bisericești a românilor ardeleni ne propunem să ne ocupăm în prezentul studiu -, care au fundamentat paradigme aflate încă în uz, au fost profund marcate de arsenalul ideologic² degajat în cadrul procesului de construire și definire a identității naționale. Pe de altă parte, aceleași studii au contribuit, în grade diferite, la procesul de construire a unei identități și culturi naționale, „cucerind” prin descriere și analiză „științifică” segmente masive din trecutul și prezentul românilor.³

Dacă în timpul regimului comunist astfel de subiecte, precum istoria bisericii și a vieții religioase au fost oculte, perioada imediat următoare revoluției din 1989 a fost marcată de o veritabilă efervescență a studiilor legate de istoria bisericească a românilor. Un segment important al acestor cercetări a vizat restituirea trecutului istoric al Bisericii Greco-Catolice care fusese desființată și interzisă odată cu instalarea regimului comunist.⁴ Majoritatea acestora s-a ocupat de istoria instituțională a celor două biserici românești și de biografiile unor ierarhi, urmărindu-se cu precădere eforturile de consoli-

² « istoria este încărcată cu ideologie » Lucian Boia, *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune*, ediția a III-a, București, Editura Humanitas, 2008, p. 106.

³ Valer Simion Cosma, „Népismeret a társadalomszabályozás folyamata és a nacionalizmus között. A román klerikusok és a néprajzkutatáskezdetei a 19. századi Erdélyben” [Folclorul între procesul de disciplinare socială și naționalism. Clericii români și apariția cercetării etnologice în Transilvania secolului al XIX-lea], în *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 22. Néprajzi intézmények, kutatások, életpályák*, editori: Keszeg Vilmos, Szász István Szilárd, Zsigmond Júlia, Kolozsvár, 2014, pp. 163-184.

⁴ Greta Monica Miron, „... poruncește, scoală-te, du-te, propoveduește...” *Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2004, p. 28.

dare instituțională și demersurile de reformare a activității clericilor și a vieții religioase a celor păstoriți, în acord cu principiile specifice unei viziuni tot mai moderne, desprinse sau influențate de principiile tridentine ale contra-reformei. Aceste lucrări au recuperat părți esențiale din istoria bisericească a românilor, dar au impus și o imagine a vieții religioase, a preotului român și a activității sale, care, din păcate, reflectă mai mult discursul normativ al celor două biserici românești, ortodoxă și unită, și prea puțin realitățile complexe ale religiei trăite.

Prin prezenta contribuție nu ne propunem o inventariere a acestor scrieri sau o analiză exhaustivă a ideilor vehiculate, ci doar să aruncăm o privire critică asupra imaginii preotului și a activității acestuia în sânul lumii țărănești din Transilvania secolelor XVII-XIX. Ne vom centra analiza critică pe câteva contribuții recente, venite mai ales dinspre școala istorică clujeană, urmărind modul în care este descris și analizat raportul dintre biserică și societate prin prisma rolului atribuit preoților în procesul de modernizare și civilizare a societății românești. Aplecarea asupra imaginii de „civilizator” a preotului, profilată prin numeroase scrieri de istorie bisericească, lămurește și utilizarea formulei „popa Tanda” în denumirea paradigmei care, după părerea noastră, domină majoritatea scrierilor de istorie ecleziastică din școala clujeană a ultimelor decenii.

Inerție și înnoire în istoriografia vieții religioase

Contribuția substanțială a celor două biserici românești (mai precis a cărturarilor ridicați din rândul clericilor) în procesul de descoperire și cultivare a identității naționale, precum și rolul atribuit religiei în economia identității naționale,⁵ se reflectă în scrisul istoric și-l influențează semnificativ. Astfel că istoria bisericii, în cazul românilor ardeleni, se confundă în istoriografia canonică cu istoria națiunii, Biserica Ortodoxă și Biserica Greco-Catolică

⁵ Sorin Mitu, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 359-361.

fiind până târziu în secolul al XIX-lea singurele instituții care au reprezentat și gestionat interesele românilor.⁶

O serie de lucrări de istorie bisericească au prezentat, pe lângă dezvoltarea instituțională a celor două biserici românești și biografiile diferiților ierarhi, „starea culturală și materială”⁷ a preoțimii românești din Transilvania. Pionieri ai acestui demers au fost cărturarii iluminiști ai Școlii Ardelene, urmați de alți cărturari precum George Bariț, Timotei Cipariu sau Ioan Micu Moldovan, care au scos la iveală întâiele materiale documentare și care au conturat o primă imagine asupra preoțimii românești, greco-catolice și ortodoxe, deopotrivă.

De departe, organizarea și consolidarea instituționale ocupă un spațiu întins în astfel de cercetări. Trei probleme majore au atras atenția a numeroși istorici și cercetători, devenind teme centrale ale unor lucrări sau articole:

1. Evoluția instituțională a bisericilor, cu accentul pus pe măsurile și presiunile făcute în vederea disciplinării clerului și a sporirii controlului ierarhilor asupra clerului parohial și, mai ales, a protopopilor.
2. Dezvoltarea sistemului de învățământ, cu evidențierea creșterii numărului de școli, a îmbunătățirii pregătirii clerului, analizarea programelor școlare, creșterea numărului celor școliți etc.
3. Îmbunătățirea stării materiale a clerului prin obținerea de scutiri de taxe și fixarea unor taxe stolare, porțiuni canonice, obligații ale credincioșilor față de preoți etc.

Fundamentate în cea mai mare parte pe materiale documentare din arhive bisericești (circulare, protocoale, procese-verbale etc.) aceste lucrări reflectă preocupările diferiților ierarhi și a administrației laice, măsurile pe care căutau să le implementeze și poticnelile amplului proces de disciplinare a lumii românești, în contextul modernizării. Acest fenomen al disciplinării sociale „a însemnat punerea în operă a unui dispozitiv complex de reorganizare, disciplinare și educare a emoțiilor, moravurilor, valorilor și comportamentelor oamenilor trăitori în secolele zise (considerate) moderne, și a avut un

⁶ Keith Hitchins, *România. 1774-1866*, ediția a III-a, traducere de George G. Potra și Delia Răzdolescu, București, Editura Humanitas, 2013, p. 247.

⁷ Dumitru Furtună, *Preoțimea românească în secolul al XVIII-lea. Starea ei culturală și materială*, Vălenii de Munte, Editura Neamul Românesc, 1915, p. 127.

rol esențial în dezvoltarea civilizației moderne europene.”⁸ Procesul în cauză debutează în contextul Reformei și se întinde pe parcursul a câtorva secole, iar slujitorii altarului au jucat un rol central, după cum este evidențiat în numeroase lucrări istorice, însă maniera de interpretare a acestui proces este, în multe cazuri, tributară unor teze naționaliste, afectând profund demersul de restituire a unor fapte și fenomene socio-culturale din trecut. Presiunile venite dinspre forurile ierarhice ale confesiunii calvine și dinspre diferiții principii ai Transilvaniei, pe parcursul secolelor XVII-XVIII, care urmăreau „purificarea” vieții religioase a populației românești prin înlăturarea „vechilor și, uneori, frumoaselor obiceiuri populare, pe care calvinii le credeau «păgânești» și necuvincioase”,⁹ sunt descrise ca eforturi ce vizau calvinizarea românilor și deznaționalizarea lor, pentru că identitatea confesională și cea națională sunt descrise ca întreșându-se într-o manieră aparent organică, greu de delimitat. Dacă dorința de a-i converti la calvinism pe români nu poate fi combătută, fiind vizibilă și prin faptul că acest demers a dat roade parțiale prin înființarea unei episcopii calvine românești, condusă într-o primă fază de episcopul Gheorghe de Sângeorz, și prin impunerea în cultul ortodox a unor traduceri de cărți liturgice sau catehisme cu un puternic suflu protestant,¹⁰ a vorbi despre încercări de deznaționalizare a românilor în secolele XVI-XVII reprezintă un anacronism greu de digerat.

În lucrarea sa despre ipostazele identității confesionale a românilor ardeleni din secolele XVI-XVII, Ana Dumitran face un binevenit rechizitoriu al acestei „atitudini limitative față de subiect prezentă la generația de istorici de la începutul secolului XX, care exploataseră fenomenul religios transilvănean din secolele XVI-XVII doar prin prisma unor principii înguste, obsedați de spectrul deznaționalizării, de cel al avantajelor materiale pierzătoare de suflete

⁸ Toader Nicoară, *Disciplinarea socială și modernitatea. Lecturi posibile*, în „Disciplinarea socială și modernitatea în societatea modernă și contemporană (sec. XVI-XXI)”, Supliment al „Caiete de Antropologie Istorică”, editor: Toader Nicoară, an X, Cluj-Napoca, Editura Accent, 2011, p. 9.

⁹ Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, Editura Saeculum I.O., 2007, pp. 68-69.

¹⁰ Ana Dumitran, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipoteze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*, Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae-Cristian Matos, 2004, p. 92; Augustin Bunea, *Ierarhia Românilor din Ardeal și Ungaria*, Târgu Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2010, p. 229, 237.

pe care le-ar fi presupus convertirea, de situația tristă în care se zbătea Biserica românilor, toleranța la care era supusă fiind obligatoriu sinonimă cu persecuția, acesta fiind singurul gen de raporturi care se putea stabili între oficialitățile laice și eclesiastice maghiare și umilii supuși valahi”.¹¹ Paradoxal, presiunile venite dinspre menționatele foruri maghiare în vederea introducerii slujirii în limba română, pentru ca enoriașii să poată înțelege mesajul Evangheliei și minimele principii ale doctrinei creștine, alături de traduceri ale unor cărți bisericești sau înființarea unor așezăminte educaționale, sunt descrise de către Nicolae Iorga și alți istorici din generația sa, tot ca un pericol al pierderii identității confesionale și, implicit, a celei naționale. Astfel că ierarhi precum Sava Brancovici, ulterior canonizat pentru apărarea credinței strămoșești în fața pericolului calvinizării și deznaționalizării, sunt descriși ca tragici martiri ai creștinismului românesc, pentru că „deși luase îndatorirea de a așeza o tipografie și de a deschide școli, **învățătura românească nu se dădea nicieri copiilor** [sublinierea ne aparține], iar în loc de noi cărți pe înțeles, se întrebunțau, în bisericile din eparhia lui, tipărituri slavone, aduse din Țara Românească, din Moldova și din Moscova”.¹² În contrapondere, Simion Ștefan, un ierarh care a căutat să pună în aplicare aceleași puncte reformatoare pe care era nevoit să le asume în fața forurilor eclesiastice calvine și a celor laice ale principatului transilvănean, este portretizat de influentul istoric ca fiind, „pentru guvernul «eretic» al Ardealului, un Vlădică [...] ascultător, supus, îndeplinitor conștincios al «punctelor» ce jurase, răspânditor zelos al adevărului calvin”.¹³

Totuși, la nivelul istoriografiei *mainstream* din ultimele decenii se poate vorbi de o depășire a acestei abordări limitative,¹⁴ atât prin apariția unor cercetători din rândul generațiilor recente care au evitat prizonieratul confortabilei paradigme naționaliste, precum și prin faptul că intrarea în noul mileniu și negocierile pentru aderarea la Uniunea Europeană au marcat și deschiderea înaltelor foruri academice românești către paradigme prietenoase cu multiculturalismul. Acest aspect este vizibil și prin schimbarea de macaz

¹¹ Ana Dumitran, *op. cit.*, p. 50.

¹² Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 68.

¹³ *Ibidem*, p. 59.

¹⁴ Ana Dumitran, *op. cit.*, p. 50.

survenită în activitatea științifică a unor nume consacrate din știința istorică românească și mai ales ai mecanismelor de selecție și promovare, care după ce și-au construit sau ușurat cariera prin susținerea, uneori extrem de erudită, a unor teze cu accente anacronice pe alocuri și cu un puternic suflu patriotic, au devenit mari apostoli ai toleranței seculare transilvănene și ai dialogului intercultural. Recenta canonizare a episcopului Simion Ștefan, pentru merite diametral opuse celor pentru care fusese canonizat Sava Brancovici, denotă că și în sânul Bisericii Ortodoxe e loc nu numai de contradicții și autoritarisme, ci și de flexibilizare interpretativă.

O continuitate între abordarea specifică primei generații de istorici „profesioniști” și generațiile recente este vizibilă la nivelul perpetuării atât a preocupării pentru dezvoltarea instituțională a celor două biserici românești, situația materială și educațională a clerului și pentru ipostaza de *aufkläreri* a clericilor, cât și prin cantonarea într-un pozitivism îngust, cu accente iluministe și evoluționiste pe alocuri. O generoasă producție științifică recentă a contribuit la întărirea imaginii preoților ca „principali agenți ai modernizării lumii rurale și civilizării enoriașilor”¹⁵ și ai consolidării identității și culturii naționale.¹⁶ În multe cazuri, această narațiune colectivă, despre evoluția și dezvoltarea clerului românesc, lasă impresia unui veritabil bildungsroman, amatoricește scris, în care preotul generic, se transformă, pe parcursul câtorva secole, prin instruire și disciplinare, din primitivul sărac sau ținut în sărăcie datorită vitregului context, cu o educație precară și îngropat sub povara unor superstiții ancestrale și a unui comportament și morală îndoielnice, într-un veritabil intelectual cu rezidență rurală, luminat datorită binefacerilor unui învățământ tot mai modern, pătruns până în cele mai ascunse vibrații ale sufletului său de înalte simțăminte patriotice, și aflat într-o continuă zbatere pentru „asanarea vieții religioase și morale a credincioșilor”¹⁷ sau, mai apăsător formulat, „asanarea culturală și morală”¹⁸ și instruirea unei comunități încă

¹⁵ Mirela Andrei, *În granița Imperiului. Vicariatul Greco-Catolic al Rodnei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2006, p. 144.

¹⁶ Ioan Ciocian, *Biserica și societatea românească din Transilvania: Vicariatul Silvaniei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Arad, Editura Vasile Goldiș University Press, 2000, p. 93.

¹⁷ Ioana Mihaela Bonda, *Mitropolia română unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853-1867)*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2008, p. 171.

¹⁸ Mirela Andrei, *op. cit.*, p. 143.

bântuită de demonii obscurantismului și ai îndărătniciei, din rândul căreia s-a ridicat.

Obiecțiile exprimate în textul de față nu vizează contestarea existenței acestei ipostaze a clericilor români, ci maniera în care aceasta este construită și mai ales eludarea, minimalizarea sau distorsionarea unor aspecte și nuanțe esențiale pentru o reconstrucție verosimilă a activității preoțești și a vieții religioase din secolele trecute, prin intermediul unor abordări reduționiste și a unui limbaj tributar avântului iluministo-romantic specific secolului al XIX-lea. Dacă în cazul generațiilor de istorici din prima jumătate a secolului al XX-lea putem vorbi de o ancorare a eforturilor lor interpretative într-o paradigmă naționalistă, în rândul multora dintre istoricii generațiile mai recente de istorici putem vorbi de o raliere la o grilă interpretativă focalizată pe procesul de modernizare a lumii românești. Acest proces de modernizare este reconstituit prin analiza sau mai degrabă descrierea evoluției instituționale a structurilor ce guvernau societatea românească a acelor timpuri. Dacă în cazul românilor din celelalte provincii o astfel de analiză urmărește în principal eforturile de consolidare instituțională a statului modern, scoțând la iveală aspecte esențiale ce sugerează dificultățile, limitele și particularitățile unui astfel de proces, după cum excelent evidențiază Constanța Vintilă-Ghițulescu în lucrarea „Evgheniți, ciocoi, mojiți. Despre obrazye primei modernități românești (1750-1860)”,¹⁹ pentru românii ardeleni, structurile instituționale bisericești sunt principalele forme organizatorice ce se pretează la o astfel de analiză, până târziu spre sfârșitul secolului al XIX-lea.

Lucrări recente, ancorate într-o astfel de abordare, au adus contribuții solide în câmpul istoriografiei bisericești, evidențiind traseul sinuos al dezvoltării instituționale, dificultățile și limitele procesului de reformare a clerului și a vieții religioase a unor comunități, precum și temele recurente ale discursului normativ bisericesc. În acest sens menționăm trei contribuții majore: „Nașterea unei biserici: biserica greco-catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667-1761)” (2001), de Ovidiu Ghitta, „«...poruncește, scoală-te, du-te, propoveduește...» Biserica Greco-Catolică din Transilvania.

¹⁹ Constanța Vintilă-Ghițulescu, *Evgheniți, ciocoi, mojiți. Despre obrazye primei modernități românești (1750-1860)*, București, Editura Humanitas, 2013.

Cler și enoriași (1697-1782)”, (2004) de Greta Monica-Miron și „Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)”, (2007) de Daniel Dumitran. La acestea pot fi alăturate și alte titluri, dar am căutat să menționăm doar câteva, care ne-au atras în mod special atenția. Pe de altă parte, un întreg cortegiu de scrieri monografice, dedicate unor ierarhi sau unor episcopate și vicariate, au configurat o veritabilă rețetă în materie de scris istoric, bazată pe aducerea în lumină a unui bogat material documentar din arhivele bisericești, prin prelucrarea căruia s-au consolidat sau, pe alocuri, nuanțat tezele deja existente în acest domeniu de cercetare. Lucrări ambițioase, care au ținut dincolo de restituirea unor detalii legate de dezvoltarea instituțională, eforturile de îmbunătățire a educației și disciplinei clerului și chestiunile legate de starea materială a clerului și bisericilor, s-au cantonat în redarea și comentarea discursului normativ al bisericii, contribuind la impunerea unei imagini incomplete și, în unele cazuri, reductive a comunităților rurale românești în sânul cărora activau clericii.

Una dintre imaginile tari ale preotului, configurată prin astfel de scrieri și, mai ales, prin utilizarea unor concepte precum „intelectual” și „modernizare” fără o definiție clară a înțelesurilor atribuite, este cea a preotului ca „intelectual” al satelor, asupra căreia am făcut câteva considerații în studiul „Preotul ca «intelectual» în lumea țărănească a românilor din Transilvania secolului al XIX-lea”,²⁰ așa că nu o să mai revenim asupra acesteia aici. În paginile următoare, privirea critică se va apleca asupra unei probleme cheie pentru orice analiză a raportului dintre biserică și societatea românească transilvăneană, anume rolul atribuit preoților în amplul proces de „anihilare [a] comportamentului arhaic, întemeiat pe superstiții și prejudecăți, întâlnit în epocă în formă manifestă și în lumea transilvăneană încă puternic ancorată în tradiționalism.”²¹ Cu alte cuvinte, ipostaza preotului de agent modernizator și civilizator al lumii satului, cu referire în mod predilect la secolul al XIX-lea.

²⁰ Valer Simion Cosma, „Preotul ca „intelectual” în lumea țărănească a românilor din Transilvania secolului al XIX-lea”, în *Seminatores in artium liberalium agro. Studia in honorem et memoriam Barbu Ștefănescu*, edited by. Aurel Chiriac, Sorin Șipoș, Cluj-Napoca – Oradea, Centrul de Studii Transilvane, Academia Română, Editura Muzeului Țării Crișurilor, 2014.

²¹ Mirela Andrei, *op. cit.*, p. 144.

Preotul ca agent modernizator și civilizator al satului

Etalonul utilizat în evaluarea activității clerului în această perioadă de profunde prefaceri socio-culturale, mai ales la vârful societății românești transilvănene, pare a fi „popa Tanda”, ambițiosul personaj avansat de prozatorul Ioan Slavici în nuvela cu același titlu. Iar firul pe care se țes narațiunile istoricilor îl reprezintă discursul normativ bisericesc. Acest profil idealizat este deplin evidențiat în studiul „«Un tată între fii săi»: Locul preotului în satul românesc din Transilvania de la mijlocul secolului al XIX-lea”²² al istoricului Simion Retegan, sau schematic și cu tușe mai temperate în studiul „Puterea modelului. Preotul în viața satului ardelean”²³ al istoricului Cornel Sigmirean. Legăturile clerului cu lumea satului pe care sunt meniți să o transforme în acord cu apostolatul lor constant infuzat cu atribuții de ordin administrativ, socio-economic și cultural, reies mai mult prin perpetuarea practicii moștenirii din tată în fiu a preoției, „dacă știa ceti și sbiera în biserică”²⁴, sau prin tensiunile generate de încăpățânarea unor comunități de a-și păstra prerogativele în materie de alegere a preotului.²⁵ Preotul generic apare ca un element extras din lumea satului, format în institutele de învățământ ale celor două biserici, pus în temă în privința prerogativelor, obligațiilor și obiectivelor sale și-apoi trimis în lumea satului spre a o transforma în acord cu cele învățate. Întreg acest proces cu profunde reverberații religioase și socio-culturale, este

²² Simion Retegan, „«Un tată între fii săi»: Locul preotului în satul românesc din Transilvania de la mijlocul secolului al XIX-lea”, în *Istoria ca lectură a lumii*, coord. Leonid Boicu, Gabriel Bădărău, Lucian Năstasă, Iași, Editura Fundația Academică „A. D. Xenopol”, 1994, p. 392.

²³ Cornel Sigmirean, „Puterea modelului. Preotul în viața satului ardelean al istoricului” în *Caiete de Antropologie Istorică*, nr. 1 (18), X, Cluj-Napoca, 2011, pp. 59-61.

²⁴ Mirela Andrei, *op. cit.*, p. 142.

²⁵ Diana Maria Covaci, „Modalități de instituire a preoților în protopopiatele Greco-catolic și ortodox ale Reghinului în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”, în *Identitate și Alteritate. Studii de istorie politică și culturală*, IV, Cluj-Napoca, 2007, pp. 80-89; Ciprian Ghișa, *Episcopia Greco-Catolică de Făgăraș în timpul păstoririi lui Ioan Lemeni 1832-1850*, vol I, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2008, p. 147; Mirela Andrei, „Formația intelectuală și teologică a clerului năsăudean în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”, în *Țara Bârsei*, nr. 8, 2009, p. 81; Idem, „Între voința comunității și decizia episcopală. Instituirea preoților năsăudenii în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”, *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu”*, nr. XLVI, Cluj-Napoca, 2007.

monitorizat și direcționat de un complex mecanism instituțional, tot mai bine consolidat și descris în amănunt în numeroase lucrări de istorie bisericească.²⁶

Firește, ar fi tendențios să susținem că astfel de lucrări ar propulsa o imagine idealizată a preotului român din secolul al XIX-lea, pentru că prin bogatul material documentar scos din întunericul arhivelor, până mai ieri bine păzite, sunt evidențiate numeroase cazuri de indisciplină a clericilor, abateri de la normele prescrise și abuzuri ale acestora, precum și dificultățile și limitele acestui proces de disciplinare și instruire a clerului. Însă, de multe ori, astfel de cazuri sunt descrise ca „devieri de comportament”, „evenimente regretabile” datorate „nivelului scăzut al instrucției”,²⁷ ca fiind cauzate de „obișnuințele [care] s-au lăsat, însă, greu înlăturate și corectate”, oferind uneori „o imagine reală asupra comportamentului, uneori aproape areligios, al unora dintre preoții, aparținând mai ales vechii generații”.²⁸ Astfel de lămuriri asupra unor fapte sau comportamente ale preoților se referă la cazuri de participare alături de săteni la un ritual de destrigoire, modul neconform canoanelor în care se presta uneori serviciul divin și diferitele „funcții religioase” sau ignorarea de către unii preoți a anumitor norme bisericești, precum interdicția lucrului în timpul sărbătorilor.

Descrierea preotului pe care bisericile se străduiau să-l „construiască”, apt să „înlătore cutumele și obișnuințele, de multe ori împovărătoare prejudecăți, înrădăcinate în conduita comunităților românești și să ridice gradul de cultură al acestora” pare desprinsă din sarcinile și obiectivele fixate activiștilor de către administrația comunistă în debutul „obsedantului deceniu”, care, de asemenea, urmărea „schimbarea mentalității societății românești, preponderent țărănească și prin urmare cu puternice accente arhaice.”²⁹ Se poate vorbi de o neînțelegere funciară atât a societății țărănești, cât și a procesului

²⁶ Milandolina Beatrice Dobozi, *Biserica și școala românească pe Valea Mureșului Superior (secolul al XIX-lea)*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2012, pp. 104-136; Ioana Mihaela Bonda, *op. cit.*, pp. 103-153; Valeria Soroștineanu, *Viața religioasă și sentimentul religios la românii ortodocși din Transilvania. 1899-1916*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2005, pp. 115-127, 172-178.

²⁷ Camelia Elena Vulea, *Biserica Greco-Catolică din Vicariatul Hațegului (1850-1918)*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2009, p. 260, 266..

²⁸ Mirela Andrei, *În granița Imperiului*, p. 169, 170.

²⁹ *Ibidem*, p. 153

modernizării.³⁰ Astfel de abordări impun nu numai o imagine reductivă asupra lumii și religiozității țărănești, bazată pe descrieri stereotipare de sorginte iluministă, ci și o falsă dihotomie între un cler sau o parte a clerului ce tinde spre un model de preot „cu o reală cultură, educat, capabil să fie un factor de civilizare a maselor”³¹ și o lume țărănească cantonată în superstiții și „credințe eronate” ce trebuiau combătute,³² un „receptor colectiv (enoriașii), primul având misiunea de a mula existența cotidiană a celor din urmă pe directivele dogmei și disciplinei bisericești.”³³ Sau, după cum formulase istoricul Ciprian Ghișa, într-o manieră sugestivă pentru acest tip de analiză și reconstituire a vieții religioase din societatea țărănească a românilor ardeleni, „preoții au în fața lor oameni cu **un grad de cultură scăzut** [sublinierea ne aparține], care țin cont în viața zilnică de un număr mare și variat de superstiții, cu reticență față de noutate și a căror viață spirituală se desfășoară influențată în cel mai înalt grad de elementele exterioare ale cultului, de rit, tradiții și obiceiuri străvechi.”³⁴

Această manieră de interpretare a raporturilor dintre cler și comunitate, în termenii unei „lupte a clerului cu mentalitățile satului”,³⁵ ne aduce în

³⁰ „Această neînțelegere a modernizării, reflectată în dihotomia preotul cultivat versus țăranul înapoiat se datorează și refuzului de a înțelege că procesul de modernizare a maselor (fie ele rurale sau urbane) nu a pornit dintr-o inițiativă dezinteresată, preocupată de binele aproapelui, ci din dorința de a disciplina masele în scopul întrebunătățirii lor productive, ca forță de producție în procesul expansiunii capitalului.” (comentariul aparține etnomuzicologului Theodor Constantiniu, exprimat în contextul corectării acestui material). Despre procesul modernizării s-a scris extreme de mult, subliniindu-se complexitatea acestuia. Menționăm câteva titluri care ne-au influențat înțelegerea acestui proces: Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990; Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford, Stanford University Press, 1976; James C. Scott, *În numele statului. Modele eșuate de îmbunătățire a condiției umane*, traducere de Alina Pelea, Iași, Editura Polirom, 2007; Frederick Cooper, *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 2005, pp. 113-150; Joel Paveleski, „Medieval peasants got a lot more vacation time than you: economist”, in *New York Post*, September 4 2013, (<http://nypost.com/2013/09/04/medieval-peasants-got-a-lot-more-vacation-time-than-you-economist/>) accesat în 22 Mai 2015; Yasha Levine, „The Invention of Capitalism: How a Self-Sufficient Peasantry was Whipped Into Industrial Wage Slaves” in *Films for Action*, 30 Ianuarie 2013, (http://www.filmsforaction.org/news/recovered_economic_history_everyone_but_an_idiot_knows_that_the_lower_classes_must_be_kept_poor_or_they_will_never_be_industrious/) accesat în 22 Mai 2015.

³¹ *Ibidem*, loc. cit.

³² Camelia Elena Vulea, *op. cit.*, p. 279.

³³ Milandolina Beatrice Dobozi, *op. cit.*, p. 220.

³⁴ Ciprian Ghișa, *op. cit.*, pp. 229-230.

³⁵ Ioan Ciocian, *op. cit.*, p. 92.

minte dimensiunea eshatologică a creștinismului primelor secole și implicit a slujitorilor săi. Proximitatea apocalipsei, dimensiunea cosmică a confruntării dintre Hristos, urmașii săi și diavol, au amprentat profund misionarismul creștin și slujirea preoțească, transformarea lumii și eliberarea acesteia de sub domnia luciferică fiind un imperativ major.³⁶ O legătură între cele două confruntări și încercări ambițioase de transformare a lumii, există pentru că „toate străduințele moderne de îmbunătățiri și progrese [...] se înrădăcinează în acel unic progres creștin de la care conștiința modernă s-a emancipat pe sine.”³⁷ Așa cum creștinismul antic a căutat să disloce păgânitatea lumii antice și să producă o transformare profundă a societății, în lumea țărănească a românilor ardeleni din secolul al XIX-lea trebuia „anihilat” arhaismul și „superstițiile” spre a civiliza poporul și spre a îmbunătății calitatea practicii religioase în acord cu prevederile emise de către ierarhi și teologi și în concordanță cu provocările epocii și, uneori, a directivelor venite dinspre administrația laică.

Dacă în cazul a numeroase lucrări de istorie bisericească, mai vechi sau mai proaspete, avem de-a face cu o istorie instituțională asumată, cu rezultate laudabile sau, în unele cazuri, doar cu reconfirmarea unor teze în vigoare, această categorie de scrieri istorice din care am selectat câteva titluri reprezentative, are ambiția de a cuprinde mai mult decât sfera instituțională sau educațională, țintind analiza raportului dintre biserică și societate, a raportului dintre preot și comunitate sau a vieții religioase și a sentimentului religios. Această ambiție este subliniată în unele cazuri încă din titlul lucrării,³⁸ sau se regăsește în cuprinsul lucrărilor, prin capitole sau subcapitole sugestiv intitulate „Preotul în comunitate”,³⁹ „Biserică și societate”, „Comunitate rurală hațegână”, „Preotul în mijlocul comunității”,⁴⁰ „Preotul și

³⁶ Diarmaid Mac Culloch, *A History of Christianity. The First Three Thousand Years*, London, Penguin Books, 2009, pp. 103-104; Jacob Taubes, *Escatologia Occidentală*, traducere de Maria Magdalena Anghelescu, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2008, pp. 82-94.

³⁷ Karl Löwith, *Istorie și mântuire. Implicațiile teologice ale filosofiei istoriei*, traducere de Alex Moldovan și George State, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2010, p. 111.

³⁸ Ion Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869-1892)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2007; Valeria Soroștineanu, *op. cit.*; Idem, *Manifestări ale sentimentului religios la români ortodocși din Transilvania 1899-1916*, Sibiu, Editura Universității Lucian Blaga, 2005.

³⁹ Mirela Andrei, *În granița Imperiului*, p. 167.

⁴⁰ Camelia Elena Vulea, *op. cit.*, p. 257, 267.

comunitatea”,⁴¹ „Preotul și comunitatea rurală – modalități de comunicare și aspecte disciplinare”⁴² și lista poate continua. Însă, în cele mai multe cazuri, ceea ce descoperim parcurgând astfel de fragmente, denotă tot o împotmolire a analizei și interpretării în registrul discursului normativ bisericesc sau constatarea palidă a unor comportamente clericale inadecvate statutului preoțesc și încăpățânarea comunităților țărănești în refuzul binevenitei mântuirii prin civilizare. Contribuțiile se reduc la prezentarea îndatoririlor preoților, a nobilei misiuni a acestora și a trăsăturilor schematice ale unei lumi țărănești greu de strunit pe poteca civilizării și a bunelor moravuri. Cu tristețe constatăm că în multe cazuri, în lucrările croite după această rețetă, aportul autorilor (cel puțin în aspectele pe care le vizează textul de față) se limitează la povestirea documentelor scoase de sub praful arhivelor sau la încropirea unor fraze de legătură între lungi citate menite să lase sursele să vorbească, după cum se poate observa și din contribuțiile colegilor Călin Emilian Chira și Iuliu Maxim Morariu, din volumul de față. Oricât de pitorești ar fi informațiile din unele documente sau oricât de reprezentative pentru realitățile descrise,⁴³ considerăm că munca istoricului presupune o analiză mai profundă, utilizarea unor concepte clare și lămurite în prealabil, precum și evitarea unor judecăți cu iz de rechizitoriu la adresa unor comunități țărănești apuse, datorită incapacității de a depăși falsa dihotomie dintre satul blocat într-un arhaism „incorect” și bisericile, cu clerul aferent, pornite pe o amplă și profundă schimbare la față a lumii românești. Nedepășirea discursului despre bunele intenții ale celor două biserici în raport cu societatea în sânul căreia activau, obturează realități mult mai complexe și mecanisme socio-culturale care nu pot fi depășite fără a recurge la un instrumentar metodologic specific sociologiei și antropologiei și care implică și o încercare de privire de jos în sus a vieții religioase.

41 Ioana Mihaela Bonda, *op. cit.*, p. 212.

42 Milandolina Beatrice Dobozi, *op. cit.*, p. 219.

43 Așa cum sublinia Theodor Constantin într-un comentariu pe marginea acestui text, „raportul dintre biserică și comunitate/societate nu are cum să fie descris doar din perspectiva documentului de arhivă, deoarece arhiva nu prezintă decât punctul de vedere al instituției, și nici acesta nu e complet, deoarece, ca orice instituție, biserica decide care din documentele sale trebuie să facă parte din arhivă, construindu-și astfel posteritatea.” Despre limitele și gradul de ficționalizare a documentului de arhivă găsiți la Natalie Zemon Davies, *Ficțiunea în documentele de arhivă*, traducere de Diana Cotrău, București, Editura Nemira, 2003.

Așa cum formulase istoricul elvețian Kaspar von Greyerz, singura strategie promițătoare pentru a putea cel puțin începe să înțelegem semnificația pe care universul cotidian, imaginația și credința o aveau pentru înaintașii noștri, stă în „antropologizarea” ori „etnologizarea” metodelor noastre epistemologice. Ceea ce implică încercarea de a înțelege aceste lumi ale trecutului dinlăuntru, înainte de a face orice considerații științifice asupra lor.⁴⁴

Un pas înainte în cazul acestei categorii de lucrări, îl face istoricul Ion Cârja prin subcapitolul „Religie prescrisă-religie trăită. Repere pentru o istorie a sentimentului religios în dieceza mitropolitană” din lucrarea „*Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869-1892)*”. Însă, așa cum ne lămurește și titlul subcapitolului, avem de-a face cu o incursiune frugală în domeniul religiei trăite, fundamentată tot pe discursul normativ bisericesc. Sunt subliniate diversele surse documentare, potențialul și limitele lor într-o astfel de sondare, fără a se pătrunde cu adevărat în hățișurile acestei complexe problematice,⁴⁵ fundamentală pentru orice lucrare de istorie bisericească, care-și propune să analizeze raportul dintre biserică și societate sau manifestările sentimentului religios. Spre deosebire de alte lucrări vizate de considerațiile exprimate în acest timp, subcapitolul ne oferă și câteva repere de ordin teoretic și conceptual, extrem de utile în înțelegerea diferenței dintre nivelul religiei oficiale și cel al religiei trecute și nu recurge la formulări apăsate care au uneori rolul de a ocoli discuția de fond asupra religiozității țărănești.

Deschiderea către istoriografia occidentală, în special cea franceză, vizibilă după căderea regimului comunist în rândul multor istorici români, n-a depășit în unele cazuri citarea unor lucrări influente sau preluarea de-a gata a unor termeni și concepte precum mentalitate colectivă, sensibilitate colectivă, sentiment religios etc. Numeroasele studii și lucrări dedicate vieții religioase, religiei populare sau procesului modernizării, care au reușit să impună de multă vreme interpretări noi și nuanțe semnificative în analiza vieții religioase, nu par să fi provocat schimbări notabile în istoriografia bisericească autohtonă.

44 Kaspar von Greyerz, *Religion and Culture in Early Modern Europe, 1500-1800*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 6.

45 Ion Cârja, *op. cit.*, pp. 295-301.

Excepțiile, oricât de notabile ar fi, rămân încă în situația de voci disonante într-o polifonie a fetișismului față de documentul de arhivă bisericească. În ultima parte a acestui studiu, voi formula câteva considerații teoretice legate de raportul religie – cultură – societate, pornind de la câteva lucrări extrem de lămuritoare, care favorizează și înțelegerea obiecțiilor critice formulate în paginile de față.

Religie și Societate. Câteva considerații teoretice

Privilegierea unei perspective bisericești în privința vieții religioase, prin care ceea ce nu se încadrează prescripțiilor oficiale în materie de exprimare a pietății religioase sau raportare la serviciile cultice este catalogat drept superstiție, prejudecată sau păgânism, conturează o imagine distorsionată a religiozității țărănești. În lucrarea *Russia on the Eve of Modernity. Popular religion an traditional culture under the last tsars*, Leonid Heretz menționează trei tipuri de abordări a culturii populare tradiționale din Rusia, care au generat confuzii și controverse. În opinia sa, în încercarea de a înțelege lumea, pătura educată a rușilor a încercat să-și însușească moduri europene, occidentale de a gândi. În privința modului în care elita a privit cultura și religia populare se pot observa distorsionările cumulative produse de aplicarea la o societate țărănească pre-modernă și ne-occidentală a unor interpretări succesive, de factură occidentală. Primul tip de distorsionare, și cel mai important, este ceea ce a identificat istoricul britanic Keith Thomas în context occidental, adică definiția protestantă a creștinismului adevărat ca și credință pură fundamentată pe Scriptură, prin care toate ritualurile și credințele care nu sunt menționate explicit în Biblie sunt considerate păgânești și diavolești.⁴⁶ Această defnire a religiei în termeni de credință individuală, izvorâtă din reformismul calvin, a

46 Leonid Heretz, *Russia on the Eve of Modernity. Popular religion an traditional culture under the last tsars*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 15-16. De menționat că aceasta este o perspectivă specifică protestantismului britanic. În varianta luterană, tot ceea ce nu este interzis de Biblie, este permis. (observație adăugată de doamna profesoară Edit Szegedi la corectarea acestui text). O contribuție esențială în analiza Reformei și o critică a paradigmei care impune Reforma ca etapă în secularizarea și „dezvrăjirea lumii” aduce istoricul Robert W. Scribner în studiul „The Reformation, Popular Magic, and the «Disenchantment of the World»” in *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 23, no.3, Religion and History, The MIT Press, 1993, pp. 475-494.

contribuit la formarea conceptului modern de religie care era diferit de creștinismul medieval popular sau de alte culturi tradiționale în care „religia a fost o metodă rituală de a trăi, nu un set de dogme”.⁴⁷ Reforma Protestantă a creat premisele pentru modul modern de apreciere a fenomenelor religioase prin preocuparea pentru distingerea între elementele esențiale și cele considerate superficiale în cadrul religiei, iar acest proces a subminat cultura tradițională, „holistică” a Europei Medievale.⁴⁸

Al doilea tip de distorsionare a fost produs de către Iluminism în atitudinile sale generale față de religia organizată, chiar și în versiunile sale oficiale creștinismul tradițional fiind considerat superstițios și tot ceea ce influențează un cler corupt și obscurantist e privit ca slujind doar la ținerea celor păstoriți în ignoranță. A treia distorsionare a survenit prin romantism, despre care tot autorul accentuează că a declanșat studierea de către intelectuali a populației rusești. Obsesiile romantice pentru „antichități” reale sau imaginate, convingerea că credințele și practicile folclorice/populare oferă urme și dovezi unice și neprețuite în marea căutare a unei autenticități acum pierdute, dar care a existat odată, înainte de creștinism. Ultimul tip de distorsionare prezentat ține de momentul în care o mare parte din păturile educate rusești s-au avântat într-o confruntare radicală cu autocrația care era, firește, aliata bisericii, elementele ortodoxe observate în viața și credințele țărănimii fiind privite ca servind cauza opresiunii. Toate aceste patru tipuri de distorsionare au operat, în viziunea istoricului, în aceeași direcție, accentuând păgânismul/credința dublă și ascunzând vederii Ortodoxia.⁴⁹

Aplecându-ne asupra lumii țărănești a românilor ardeleni din veacul al XIX-lea, considerăm că tipurile de distorsiune menționate pot fi întâlnite și în producția științifică autohtonă. Nu ne vom opri asupra ultimului tip de distorsiune, specific cu precădere discursului științific din perioada comunismului

⁴⁷ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, p. 76, apud Leonid Heretz, *op. cit.*, p. 9; O analiză amplă a „conceptului de religie” și a evoluției acestuia, cu accent asupra diferenței dintre versiunea modernă și cele premoderne, găsim în lucrarea istoricului american William T. Cavanaugh, *The myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

⁴⁸ Leonid Heretz, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 16-17.

internaționalist. În privința distorsionării cauzate de către gândirea iluministă considerăm necesară o adaptare, lumii românești transilvănene fiindu-i specific un iluminism de sorginte germană, ceea ce în istoriografie s-a împământănit ca *Aufklärung*, care spre deosebire de „luminile” franceze a fost mult mai puțin sever în criticarea bisericii.⁵⁰ Totuși, dinspre discursul iluminist despre pietatea și religiozitatea populară s-a păstrat până în zilele noastre privirea și descrierea, dintr-o perspectivă modernă, a multor aspecte ale religiozității înaintașilor din perioada premodernă sau chiar din epocile modernă și contemporană, ca fiind „superstițioase” sau „iraționale”. Acest tip de catalogări, care izvorăsc dintr-o manieră specifică zilelor noastre de a înțelege viața și credința, sunt neproductive în demersurile de reconstituire a trecutului, fiind catalogate de către istoricul Kaspar von Greyerz drept dogmatism,⁵¹ pentru că, așa cum formulase istoricul Patrick J. Geary, „în examinarea religiei țărănești este mult mai adecvat să ne concentrăm pe practici, decât să ne lăsăm seduși de o grijă anacronică față de credința corectă.”⁵²

Societatea românească din Transilvania din secolul al XIX-lea era, încă, una profund țărănească, în pofida desprinderii în a doua jumătate a secolului precedent din rândul clerului greco-catolic a unor cărturari cu un orizont cultural mai larg, racordați la mișcarea ideilor contemporane datorită educației în școlile occidentale. O societate țărănească – *peasant society* – se deosebește structural atât de societatea primitivă tribală (*tribal society*), cât și de societatea industrială modernă (*industrial society*), țăranii formând grupul principal al unei societăți bazate pe diviziunea muncii, în care nu toți oamenii se ocupă de agricultură, existând și profesii meșteșugărești și comerciale. Segmentul țărănesc al unei societăți în ansamblu se caracterizează printr-o constrângere puternică exercitată de tradiție și, spre deosebire de cea industrială modernă, prin legături locale de grup solide.⁵³ Spre deosebire de viața modernă, cu variatele sfere și „compartimente” independente, în societățile tradiționale toate

⁵⁰ Kaspar von Greyerz, *op. cit.*, p. 190.

⁵¹ *Ibidem*, p. 6.

⁵² Patrick J. Geary, „Peasant Religion in Medieval Europe”, în *Cahiers d' Extrême-Asie*, vol. XII, nr. 12, 2001, p. 188.

⁵³ Werner Rösener, *Țăranii în istoria Europei*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 13.

aspectele legate de credințe și comportamente formează un întreg, culturile tradiționale având o natură „holistică”. În cazul Rusiei și, în opinia noastră, în cazul lumii țărănești a românilor ardeleni, această „interconectare” a elementelor din cultura țărănească a fost un factor fundamental în persistența tradiției. Vechiul mod de a trăi oferea un ghid comprehensiv de gândire și acțiune, dovedindu-se și foarte elastic în fața diferitelor provocări.⁵⁴ Însă cunoașterea și înțelegerea acestei lumi este filtrată printr-o vastă producție științifică care, dincolo de unele informații și observații prețioase, au impus o perspectivă reductivă, extrem de trainică. După cum observase Judith Devlin, cu referire la spațiul francez, etnologi și istorici au considerat multă vreme țăranii secolului al XIX-lea (și nu numai) prinși în chingile unei perspective medievale asupra lumii, caracterizată printr-o pietate intensă și o credulitate nelimitată și complet ruți în preocupările și sensibilitatea lor, de pozitivismul secular modern. Aceștia sugerau că omul modern este unul realist, preocupat de lumea materială, de ceea ce este, pe când omul trecutului trăia într-o lume exotică, plină de fantezie, aspect care este cel mai ușor de observat în devotamentul său față de religie.⁵⁵

Vorbind despre conceptul de *cultură populară*, istoricul francez Robert Muchembled atrăgea atenția asupra coerenței interne a viziunii asupra lumii și a comportamentelor colective specifice față de problemele vieții⁵⁶, aspecte pe care le avem în vedere când folosim conceptul de cultură țărănească. Peter Burke definea cultura populară ca o „cultură neoficială, cultură a non-elitelor, a claselor subordonate”,⁵⁷ definiție care, deși a suferit o serie de critici și adăugiri, are încă în bună măsură acoperire, mai ales dacă ne referim la o perioadă în care cultura populară era supusă unor presiuni constante în vederea omogenizării, impuneri unei culturi de masă dinspre o elită care nu concepea decât existența unei singure civilizații, a lor. În afara acestei civilizații se considera că nu există altceva decât „ignoranță”, “superstiție” și abuzuri, abateri de la

⁵⁴ Leonid Heretz, *op. cit.*, p. 3.

⁵⁵ Judith Devlin, *The Superstitious Mind. French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*, New Haven and London, Yale University Press, 1987, p. 1.

⁵⁶ Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècle)*, Flammarion, 1978, p. 11.

⁵⁷ Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, Temple Smith, 1978, Prologue.

normă, impunându-se astfel necesitatea de a corija și de a impune întregii societăți adeziunea la aceleași valori pentru a putea asigura stabilitatea și perenitatea ordinii sociale.⁵⁸ Despre lumea românilor ardeleni din secolul al XIX-lea, preponderant țărăneasă, se poate spune că era ținta unor ample procese modernizatoare și disciplinatoare, după cum se poate observa din cele câteva lucrări vizate de criticile cuprinse în acest studiu.

Pornind de la analiza conceptului de *cultură populară* operată de istoricul Robert W. Scribner, Kaspar von Greyerz afirmă că există o strânsă conexiune între cultura populară și formele populare ale religiozității,⁵⁹ religia oferind cheia care permite înțelegerea lumii țărănești premoderne, însă nu religia înțeleasă cu criteriile protestantismului, lumea țărăneasă știind prea puține despre teologia formală, fiind devotată ritualului și adesea comportându-se într-o manieră îndepărtată de idealurile sfințeniei. Totuși, această lume se considera creștină.⁶⁰ Așa cum am menționat în paginile anterioare, conceptul contemporan de *religie* este recent. În linii mari el datează din epoca luminilor, din momentul în care creștinismul rămas fără statutul de ideologie dominantă devine obiect al reflecțiilor critice și demistificatoare. *Religia* e privită ca o sferă autonomă și un rezultat al liberei alegeri a conștiinței individuale. Această mutație culturală de primă importanță nu poate fi separată de ansamblul de schimbări sociale și politice care au marcat prăbușirea Vechiului Regim. Această mutație a inspirat apariția în secolul al XIX-lea a „științei religiei”. În societățile industriale „decreștinate” și în statul laic, religia se repliează în sfera privată și își pierde poziția instituțională tradițională și caracterul de obligație socială.⁶¹ Vorbind despre ce însemna „religia” în Europa premodernă, istoricul francez Jean-Claude Schmitt sublinia că spre deosebire de înțelesul modern, aceasta nu consta în convingerea privată a unui credincios, ci este mai degrabă un imaginar social ce contribuia la reprezentarea mentală, rituală și imagistică a divinului, la ordonarea și legitimarea relațiilor oamenilor. E un vast sistem de reprezentări și de practici simbolice grație

⁵⁸ Robert Muchembled, *op. cit.*, p. 227.

⁵⁹ Kaspar von Greyerz, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁰ Leonid Heretz, *op. cit.*, pp. 8-9.

⁶¹ Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Edition Gallimard, 2001, p. 32.

căroră oamenii acestei epoci au dat un sens și o ordine lumii, adică naturii, societății și persoanei umane simultan.⁶²

Robert W. Scribner în studiul „Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation” face o trecere în revistă a conceptului de religie populară în diferitele interpretări atribuite. În general este definit prin utilizarea unor opoziții polare, în termeni precum „religie oficială” și „religie populară”, prima fiind religia instituțională, iar a doua fiind ceea ce deviază de la normele instituționale. Altă definiție invocă o opoziție între teorie și practică, aici „religia populară” fiind religia practică, întruchipând viziunea religioasă a enoriașului ordinar. Opusul acesteia este „religia filosofică” a unei elite intelectuale a cărei înțelegere a religiei este fundamentată pe teorie și/sau învățătură. A treia definiție, una de tip socio-istorică, vede „religia populară” ca cea a mării mase a populației în comparație cu cea a straturilor superioare ale societății, adică a acelor care participă la „cultura înaltă”. A patra perspectivă vede „religia populară” ca fiind o variantă inferioară și distorsionată a unei forme „înalte” și „superioare” de religie, fiind tipul de definiție care de obicei cataloghează religia populară drept „superstiție”.⁶³ Definiția avansată de istoric în finalul studiului său, mai mult o evidențiere a complexității „religiei populare” rezultată din analiza cuprinsă în studiul său, sună așa:

Popular religion is not a fixed category or set of practices, but something which has a continuing dynamic which occurs in two ways: both as developing practice and in relationship to the institutional Church. First, forms of popular devotion are continually being created, either as expressions of joy on sharing in religious ritual life, or as instrumental means of applying the sacred power conferred by ritual action. Second, however, there is a process of continual assessment and reassessment of these forms by the institutional Church. Some are found acceptable and made “official”, others are regarded as dubious and even outlawed.

⁶² *Ibidem*, pp. 35-36.

⁶³ R.W. Scribner, „Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation” în *Popular Culture and popular movements in Reformation Germany*, London and Ronceverte, The Hambledon Press, 1987, pp. 17-18.

There is clearly good reason for perceiving tension between “official” and “popular” religion, but it would be false to see these as polar opposites. “Popular religion” encompasses both “official” and “non-official” religion. In the same way, there can be no hard and fast boundary between clerical and lay religion. The clergy and laity share the same “official” religion, if not always with the same degree of participation, while many clergy doubtless share the “non-official” religion of the laity [Religia populară nu este o categorie fixă sau un set de practici, ci ceva ce are o continuă dinamică ce se desfășoară pe două căi: atât ca dezvoltare a practicii cât și în relație cu instituția bisericii. În primul rând, forme ale devoțiunii populare sunt continuu create, fie ca expresii a bucuriei de a împărtăși viața ritualică, sau ca mijloace instrumentale de a utiliza puterea sacră conferită de o acțiune rituală. În al doilea rând, este un proces continuu de evaluare și reevaluare a acestor forme, de către instituția bisericii. Unele sunt considerate acceptabile și sunt „oficializate”, altele sunt considerate dubioase și pot fi chiar interzise. „Religia populară” acoperă atât „religia oficială”, cât și pe cea „neoficială”. În același mod, nu poate exista o delimitare rapidă și precisă a graniței dintre religia clericală și cea a laicilor. Clerul și laicii împărtășesc aceeași religie „oficială”, poate nu totdeauna cu același grad de participare, în timp ce, fără dubiu, mulți clerici împărtășesc religia „neoficială” a laicilor.]⁶⁴

Fragmentul prezentat mai sus, în prelungirea radiografiei făcute de către același istoric, evidențiază dinamismul „religiei populare” sau, cum utilizăm în cazul de față sau în alte studii, a religiei țărănești, care nu poate fi privită ca un sistem de practici și credințe „înghețat”, static și în opoziție cu sistemul oficial de practici și credințe. După cum formulase Leonid Heretz cu referire la țărănimea rusească, poporul a menținut astfel de credințe, pentru că au continuat să aibă relevanță și le-au adaptat pentru a putea face sens cu noile informații și cu continuele schimbări.⁶⁵ O altă precizare esențială pentru studiul prezent ține de delimitarea clară de abordările unei școli folcloristice

⁶⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁶⁵ Leonid Heretz, *op. cit.*, p. 22.

autohtone cu rădăcini în secolul al XIX-lea și extrem de viguroasă încă, promotoare a unui mitologism de esență precreștină.⁶⁶ Caracterizată de preocuparea pentru evidențierea și demonstrarea păgânismului religiei populare/țărănești, această școală folclorică vede în țărani singurul grup social care a conservat o cultură „autentic” populară. Acest tip de abordare, marcat de evoluționism, descrie lumea rurală ca depozitară a unei culturi dintr-o altă epocă, sau, mai precis, rămășițe ale acelei culturi.⁶⁷ Fie că exaltă aceste „rămășițe” drept semne ale unei continuități, fie că minimizează „creștinismul” religiei țărănești, acest curent accentuează păgânismul ca și caracteristică a religiei și culturii populare.

Această scurtă preumblare pe tărâmul teoriei și conceptelor, reliefează justetea obiecțiilor critice formulate în paginile anterioare și necesitatea unei abordări mult mai complexe a fenomenului religios și a istoriei vieții religioase. De asemenea, aceste considerații teoretice, fundamentate pe o serie de lucrări de căpătâi în privința analizării raportului biserică-societate sau religie oficială-religie populară, subliniază ineficiența abordării comode în care s-a încremenit cea mai mare parte a studiilor de istorie bisericească a școlii clujene, cât și distorsionările pe care le implică astfel de lucrări.

Concluzii

În istoriografia românească, istoria bisericii și a vieții religioase ocupă un spațiu semnificativ, reușind să producă nu doar o cantitate imensă de scrieri științifice, ci și să impună câteva paradigme trainice, în strânsă legătură cu chestiunea identității naționale sau a procesului de modernizare a lumii românești. Cu atât mai mult în cazul românilor ardeleni unde până târziu în secolul al XIX-lea bisericile au reprezentat singurele forme instituționale ale societății românești. Prin studiul de față am încercat să aduc o contribuție critică acestui important domeniu de cercetare istorică, încercând să subliniez

⁶⁶ Marin Marian-Bălașa, „Conceptul de religie populară - oportunitate, aplicabilitate, adecvări”, în *Eshatologia Populară*, editori: Avram Cristea și Jan Nicolae, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2010, p. 211.

⁶⁷ *Dictionnaire des faits religieux*, sous la direction de Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 1042.

neajusurile unei metode de a scrie istoria vieții religioase care se fundamentează preponderent pe discursul normativ bisericesc, pe surse din arhivele bisericești interpretate într-o manieră ce nu face altceva decât să confirme, nuanțeze discret tabloul deja conturat.

Critica acestei maniere de restituire a trecutului a avut ca țintă raportul biserică-societate exprimat într-un mod insistent în numeroase scrieri de istorie bisericească prin profilarea imaginii preotului ca agent modernizator și civilizator al societății românești, aflat într-o continuă „luptă cu mentalitățile satului”. Fără a pune la îndoială încercările forurilor instituționale ecleziastice și laice de a transforma preotul într-un astfel de agent al schimbării și fără a diminua meritele unor clerici în impunerea unor schimbări specifice procesului modernizării, această contribuție a vizat sesizarea unor reducții și distorsionări generate involuntar de o serie de scrieri istorice menite să aducă lumină în cunoașterea și înțelegerea trecutului românilor ardeleni. O altă direcție a observațiilor cuprinse în acest studiu a vizat terminologia folosită de către unii istorici din generațiile recente și cramponarea acestora într-o paradigmă iluminist-romantică în analiza acelor aspecte ale istoriei bisericești și religioase care depășesc sfera istoriei instituționale. Meritele incontestabile ale multora dintre cei vizați în rândurile de față sunt legate de scoaterea în lumină a unui bogat material documentar, inedit, însă interpretarea și valorificarea acestuia nu depășește de multe ori nivelul de povestire a documentelor, asortate în unele cazuri cu judecăți moralizatoare.

Bibliografie.

Dicționare:

Dictionnaire des faits religieux, sous la direction de Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

Cărți:

ANDREI, Mirela, *În granița Imperiului. Vicariatul Greco-Catolic al Rodnei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2006.

- BOIA, Lucian, *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune*, ediția a III-a, București, Editura Humanitas, 2008.
- BONDA, Ioana Mihaela, *Mitropolia română unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853-1867)*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2008.
- BUNEA, Augustin, *Ierarhia Românilor din Ardeal și Ungaria*, Târgu Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2010.
- BURKE, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, Temple Smith, 1978.
- CAVANAUGH, William T., *The myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- CÂRJĂ, Ion, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869-1892)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2007.
- COOPER, Frederick, *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 2005.
- CIOCIAN, Ioan, *Biserica și societatea românească din Transilvania: Vicariatul Silvaniei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Arad, Editura Vasile Goldiș University Press, 2000.
- DEVLIN, Judith, *The Superstitious Mind. French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*, New Haven and London, Yale University Press, 1987.
- DOBOZI, Milandolina Beatrice, *Biserica și școala românească pe Valea Mureșului Superior (secolul al XIX-lea)*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2012.
- DUMITRAN, Ana, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipoteze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*, Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae-Cristian Matos, 2004.
- FURTUNĂ, Dumitru, *Preoțimea românească în secolul al XVIII-lea. Starea ei culturală și materială*, Vălenii de Munte, Editura Neamul Românesc, 1915.
- GIDDENS, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- GHIȘA, Ciprian, *Episcopia Greco-Catolică de Făgăraș în timpul păstoririi lui Ioan Lemeni 1832-1850*, vol I, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2008.
- von GREYERZ, Kaspar, *Religion and Culture in Early Modern Europe, 1500-1800*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- HERETZ, Leonid, *Russia on the Eve of Modernity. Popular religion an traditional culture under the last tsars*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

- HITCHINS, Keith, *România. 1774-1866*, ediția a III-a, traducere de George G. Potra și Delia Răzdolescu, București, Editura Humanitas, 2013.
- IORGA, Nicolae, *Sate și preoți din Ardeal*, București, Editura Saeculum I.O., 2007.
- LÖWITH, Karl, *Istorie și mântuire. Implicațiile teologice ale filosofiei istoriei*, traducere de Alex Moldovan și George State, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2010.
- MAC CULLOCH, Diarmaid, *A History of Christianity. The First Three Thousand Years*, London, Penguin Books, 2009.
- MIRON, Greta Monica, „... poruncește, scoală-te, du-te, propoveduește...” *Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2004.
- MITU, Sorin, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, București, 1997.
- MUCHEMBLED, Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècle)*, Flammarion, 1978.
- RÖSENER, Werner, *Țăranii în istoria Europei*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Iași, Editura Polirom, 2003.
- SCHMITT, Jean-Claude, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Edition Gallimard, 2001.
- SCOTT, James C., *În numele statului. Modele eșuate de îmbunătățire a condiției umane*, traducere de Alina Pelea, Iași, Editura Polirom, 2007.
- SOROȘTINEANU, Valeria, *Viața religioasă și sentimentul religios la românii ortodocși din Transilvania. 1899-1916*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2005.
- IDEM, *Manifestări ale sentimentului religios la români ortodocși din Transilvania 1899-1916*, Sibiu, Editura Universității Lucian Blaga, 2005.
- TAUBES, Jacob, *Escatologia Occidentală*, traducere de Maria Magdalena Anghelescu, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2008.
- VINTILĂ-GHIȚULESCU, Constanța, *Evgheniți, ciocoi, mojici. Despre obrazele primei modernități românești (1750-1860)*, București, Editura Humanitas, 2013.
- VULEA, Camelia Elena, *Biserica Greco-Catolică din Vicariatul Hațegului (1850-1918)*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2009.
- WEBER, Eugen, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford, Stanford University Press, 1976.
- ZEMON DAVIES, Natalie, *Ficțiunea în documentele de arhivă*, traducere de Diana Cotrău, București, Editura Nemira, 2003.

Articole și Studii:

- ANDREI, Mirela, ”Formația intelectuală și teologică a clerului năsăudean în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”, în *Țara Bârsei*, nr. 8, 2009.
- IDEM, „Între voința comunității și decizia episcopală. Instituirea preoților năsăudeni în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”, *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu”*, nr. XLVI, Cluj-Napoca, 2007.
- COSMA, Valer Simion, „Népismeret a társadalomszabályozás folyamata és a nacionalizmus között. A román klerikusok és a néprajzkutatáskezdetei a 19. századi Erdélyben” [Folclorul între procesul de disciplinare socială și naționalism. Clericii români și apariția cercetării etnologice în Transilvania secolului al XIX-lea], în *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 22. Néprajzi intézmények, kutatások, életpályák*, editori: Keszeg Vilmos, Szász István Szilárd, Zsigmond Júlia, Kolozsvár, 2014.
- IDEM, „Preotul ca „intelectual” în lumea țărănească a românilor din Transilvania secolului al XIX-lea”, în *Seminatores in artium liberalium agro. Studia in honorem et memoriam Barbu Ștefănescu*, edited by. Aurel Chiriac, Sorin Șipoș, Cluj-Napoca – Oradea, Centrul de Studii Transilvane, Academia Română, Editura Muzeului Țării Crișurilor, 2014.
- COVACI, Diana Maria, „Modalități de instituire a preoților în protopopiatele Greco-catolic și ortodox ale Reghinului în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”, în *Identitate și Alteritate. Studii de istorie politică și culturală*, IV, Cluj-Napoca, 2007.
- GEARY, Patrick J., „Peasant Religion in Medieval Europe”, în *Cahiers d' Extrême-Asie*, vol. XII, nr. 12, 2001.
- MARIAN-BĂLAȘA, Marin, „Conceptul de religie populară - oportunitate, aplicabilitate, adecvări”, în *Eshatologia Populară*, editori: Avram Cristea și Jan Nicolae, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2010.
- NICOARĂ, Toader, *Disciplinarea socială și modernitatea. Lecturi posibile*, în „Disciplinarea socială și modernitatea în societatea modernă și contemporană (sec. XVI-XXI)”, Supliment al „Caiete de Antropologie Istorică”, editor: Toader Nicoară, an X, Cluj-Napoca, Editura Accent, 2011.
- RETEGAN, Simion, „«Un tată între fii săi»: Locul preotului în satul românesc din Transilvania de la mijlocul secolului al XIX-lea”, în *Istoria ca lectură a lumii*, coord. Leonid Boicu, Gabriel Bădărău, Lucian Năstasă, Iași, Editura Fundația Academică „A. D. Xenopol”, 1994.
- SCRIBNER, R.W., „Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time

of the Reformation” în *Popular Culture and popular movements in Reformation Germany*, London and Ronceverte, The Hambledon Press, 1987

IDEM, „The Reformation, Popular Magic, and the «Disenchantment of the World»” in *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 23, no.3, Religion and History, The MIT Press, 1993.

SIGMIREAN, Cornel, „Puterea modelului. Preotul în viața satului ardelean al istoricului” în *Caiete de Antropologie Istorică*, nr. 1 (18), X, Cluj-Napoca, 2011.

Resurse online:

LEVINE, Yasha, ”The Invention of Capitalism: How a Self-Sufficient Peasantry was Whipped Into Industrial Wage Slaves” in *Films for Action*, 30 Ianuarie 2013, (http://www.filmsforaction.org/news/recovered_economic_history_everyone_but_an_idiot_knows_that_the_lower_classes_must_be_kept_poor_or_they_will_never_be_industrious/) accesat în 22 Mai 2015.

PAVELSKI, Joel, ”Medieval peasants got a lot more vacation time than you: economist”, in *New York Post*, September 4, 2013, (<http://nypost.com/2013/09/04/medieval-peasants-got-a-lot-more-vacation-time-than-you-economist/>) accesat în 22 Mai 2015.

PRINCIPESA, CARTEA ȘI PUTEREA

Edit SZEGEDI

Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj

Abstract: *Zsuzsanna Lorántffy, the wife of György Rákóczy the Elder, was the first female author in the history of Transylvania. Her only writing which survived, The Words of Moses and the Prophets, caused the first literary scandal in Transylvania. This scandal got international implications, due to the conflicts between the Prince of Transylvania and the Habsburg Emperor. The birth and appeasement of the scandal shows the conception about the role of women in society and, in the same time, how power was (mis)used by the participants.*

Studiul de față este o încercare: de a o prezenta pe principesa Suzana Lorántffy (Lorántffy Zsuzsanna), apoi de a analiza ce însemna pentru o femeie să fie principesa Transilvaniei, mai ales dacă a ales să publice o carte de la care a pornit un scandal teologico-politico-literar și care s-a desfășurat fără ca ea să știe de el. Desigur, viața principesei a fost deja cercetată de alții înaintea mea,¹ iar scandalul a fost reconstituit și analizat deja din secolul al XIX-lea,² însă ele au rămas în mare parte necunoscute istoriografiei românești, din motive lingvistice și mentale,³ deși oferă un material foarte prețios în mai multe

1 Szilágyi Sándor, „Lorántffy Zsuzsanna. Történeti család –és jellemtrajz”, în: *A Magyar Akadémia Évkönyvei*, XIII, 1872, p. 4-102; Péter Katalin, *Lorántffy Szuzsanna* în: *Lorántffy Zsuzsanna Album*, Sárospatak, 2000, p. 7-69.

2 Szilágyi Sándor, „Adalék Lorántfi Zsuzsánna irodalmi életéhez” în: *Sárospataki Füzetek*, 1866, p. 678-680; Reizner János, „III. Ferdinánd király rendelete Magyar könyvek elkobzásáról 1642-ből” în: *Magyar Könyvszemle* VI/1881, p. 222-223; Szilágyi Sándor, „Adatok az 1640-1642-iki irodalmi per történetéhez” în: *Magyar Könyvszemle*, V-VI/1883, p. 249-257; Illésy János, „Nova Transylvanica. Talio” în: *Magyar Könyvszemle* XVI/1891, p. 220-231; Heltai János, „«Szent atyák öröme». Medgyesi Pál és Vásárhelyi Dániel hitvitája” în: *Europa Balcanica – Danubiana – Carpathica. Annales Cultura – Historia – Philologia* 2/A, Budapest 1995, p. 224-235.

3 Mă refer la viziunea unei istorii a României (ca să simplific lucrurile) ca istoria unui stat național care nu s-a purtat forma din cauza „străinilor” care au invadat anumite teritorii ale țării

domenii ale cercetării istorice ca istoria femeilor, istoria ecleziastică, istoria politică, istoria dreptului.

Principesa Lorántffy, soția, apoi văduva principelui Gheorghe Rákóczy I, este una dintre personalitățile feminine din istoria Principatului, a cărei faimă trece dincolo de istoriografia de limbă maghiară din Transilvania și de cercurile legate de Biserica Reformată din Ungaria și Transilvania. În cultura română este cunoscută datorită fondării primei școli românești din Făgăraș⁴ sau pentru că l-a chemat pe Comenius la Sárospatak.⁵ Școala română din Făgăraș fiind o școală de misiune, iar Comenius a fost și un militant pentru apropierea dintre confesiunile protestante, profilul teologic și intelectual al principesei este unul complex: pe de o parte adepta ferventă și angajată a calvinismului, pe de altă parte însă deschisă spre variantele disidente ale confesiunii helvete. Într-adevăr, principesa îi susținuse pe presbiterieni, chiar împotriva soțului ei, ajungând după moartea soțului ei să fie atacată de reprezentanții bisericii oficiale, unii dintre aceștia propunând chiar excluderea ei de împărțășanie.⁶ Viața principesei Lorántffy era nu doar marcată de teologie și politică, ci principesa însăși participa la viața politică și religioasă a Principatului, în limitele epocii. Însă care erau aceste limite și în ce măsură puteau fi transgresate?

Principesa Lorántffy este considerată de Péter Katalin principesa clasică a Transilvaniei, desăvârșind o funcție și o demnitate care nu avusese nici măcar un secol de existență.⁷ Însă nici măcar la jumătatea secolului al XVII-lea rolul și domeniul ei de competență nu erau reglementate. Principesa juca un rol public, dar acesta nu deriva din demnitatea ei de principesă. De fapt, rolul ei depindea de interpretarea proprie a rolului ei.⁸ Pentru a înțelege posibilitățile de care dispunea precum și limitele care o îngrădeau pe principesă, trebuie să facem o mică analiză filologică: în limba maghiară nu există genuri gramaticale, dar există forme masculine și feminine ale cuvintelor.

încă de la începutul Evului Mediu. Oricât de caricaturală ar fi această concepție, ea stăruie și în mințile acelor care, altfel, practică deconstrucția miturilor naționale.

⁴ *Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár* VII, Budapest 1908, p. 113-117.

⁵ Péter Katalin, „Lorántffy Zsuzsanna”, p. 48-52.

⁶ Szilágyi, „Lorántffy”, p. 39-41.

⁷ Péter Katalin, „Milyenek voltak az erdélyi fejedelemasszonyok” în: *Magánélet a régi Magyarországon*, Budapest 2012, p. 36-41.

⁸ *Ibidem*, p. 36.

Regele se numește „király“, regina, dacă este soția regelui „királyné“, dacă este deținătoare a puterii regale „királynő“. În traducere literală ar fi „doamna rege(lui)“ și „femeia rege“. Nu există însă asemenea forme pentru principe: toate formele feminine referitoare la principe se referă la principesă ca soție, nu și la principesă ca domnitoare. A existat o excepție: Ecaterina de Brandenburg, cea de-a soție a principelui Gabriel Bethlen, numită în funcție de principele însuși. Ea însă era „principe“ și oricum contestată ca fiind inadecvată pentru domnie.⁹

În cazul Suzanei Lorántffy asistăm la apogeul puterii de care putea dispune soția principelui, dar și la fragilitatea acestei puteri, dacă rămânea văduvă. Sprijinul acordat presbiterienilor, deci a unor disidenți ai Bisericii Reformate, în timp ce soțul ei susținea Biserica oficială, poate fi considerată limita maximă a puterii principesei Lorántffy: deși acționa în acest domeniu fundamental al oricărui stat premodern, teologia respectiv biserica, împotriva soțului ei, căsnicia lor nu a suferit. Principele n-a divorțat, mai mult, atunci când soția sa a fost atacată în contextul scandalului declanșat de cartea ei, principele i-a luat apărarea, mai mult, a ținut scandalul departe de ea.¹⁰ Este drept, orice atac împotriva principesei era și un atac împotriva prestigiului principelui¹¹ și, în ultimă instanță, împotriva statului pe care-l reprezenta. Relația dintre Gheorghe Rákóczi I și Suzana Lorántffy, dincolo de dimensiunea personală, intimă – cei doi trăind în probabil cea mai reușită căsnicie dintre principii Transilvaniei¹² - avea și o dimensiune administrativă și de reprezentare foarte importantă: cei doi aveau fiecare propria curte, cu personalul propriu,¹³ astfel că principesa putea avea propria viață curteană, diferită de cea a soțului ei, cu propriul ei cerc de intelectuali. „Curtea“ însemnând în acest caz nu doar

⁹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁰ Istoria acestei încercări reușite din partea lui Gheorghe Rákóczi I. a fost reconstituită deja în secolul al XIX-lea, publicându-se și documentele, vezi nota 2. Pentru integrarea scandalului în viața principelui Gheorghe Rákóczy I., Nagy László, *A "bibliás őrálló" fejedelem. I. Rákóczy György a magyar történelemben*, Budapest 1984, 129.

¹¹ Heltai, „«Szent atyák»”, p. 231.

¹² Nagy, *A „bibliás őrálló”*, p. 117, 123-129; cf. Péter Katalin, „Lorántffy Zsuzsanna”, p. 29-36.

¹³ Oborni Teréz, „Az udvarok a korral változnak... » – kérdések, gondolatok az erdélyi fejedelmi udvar, állam és kormányzat összefüggéseiről” în: Idem, *Udvar, állam és kormányzat a kora újkori Erdélyben. Tanulmányok*, Budapest, 2011, p. 15.

curtea legată de un domeniu (Sárospatak sau Făgăraș), ci și diferite case, ca cea din Mănăstur, însemnând deci mai ales un „mediu social“ cu regulile sale, al cărui rol fundamental este funcționarea statului și apoi cea de reprezentare.¹⁴ Această curte era mobilă, urmându-și stăpâna, iar compoziția curții era dată nu doar de personalul său, ci și de membrii aristocrației, elita clericală a diferitelor confesiuni.¹⁵ În acest mediu a izbucnit scandalul.

De fapt, pentru a înțelege scandalul legat de cartea, *MOSES Es Az PROPHETAK*, az az: *AZ IGAZ KERESZTYENI vallásnak negyven öt ágazatának szent Irásbeli győzhetetlen bizonsághatétele. Mellynek nagy részént AZ FEJEDELMI MELTOSAGGAL tündöklő Erdélyi Fejedelmi Asszonytul LORANTFFI SUSANNATUL másoknak jo példa adásával, az szent Irásnak gyakor olvasása között ki szedegettettek, és az után megh bövítettvén, az idvességre ohajtozokhoz valo buzgoságbol közönséggé tétettek*, este mai importantă cunoașterea contextului și a preistoriei scandalului, decât cunoașterea conținutului cărții în sine. Cartea nu conține nimic original, este o antologie¹⁶ de citate biblice, organizate după cele 45 de *loci* ale teologiei reformate (calvine).¹⁷ Din punct de vedere doctrinar, reprezintă dogma calvină în forma ei strictă și n-o pune nicăieri la îndoială. Originalitatea ei, dacă într-adevăr principesa a scris cartea¹⁸ - constă în organizarea locurilor biblice, care formează o adevărată mărturisire de credință.¹⁹ Dacă, într-adevăr, cartea ar fi fost scrisă de Medgysei Pál, predicatorul curții, atunci se pune întrebarea, de ce s-ar ascunde un teolog în spatele unui nume de femeie, într-un domeniu (pe atunci) atât de masculin, ca teologia? În mod sigur, pentru că numele principesei Lorántffy spunea ceva lumii teologilor, era un fel de marcă înregistrată a calvinismului de limbă maghiară. În orice caz, cele 13 de cărți care au apărut cu sprijinul ei²⁰ dovedesc nu doar angajamentul ei religios și cultural, ci și

¹⁴ *Ibidem*, p. 11.

¹⁵ Heltai, „«Szent atyák»”, p. 224.

¹⁶ Szilágyi, Lorántfi, p. 24

¹⁷ EZ KÖNYVBEN LÉVŐ, ES SZENT IRASBOL MEGH Bizonyosodott tudományoknak rendi in: *MOSES Es Az PROPHETAK*, nepaginat; cf. Szilágyi, „Lorántfi”, p. 24.

¹⁸ Heltai, „«Szent atyák»”, p. 226.

¹⁹ *Ibidem*, 226.

²⁰ 1. Csanaky Máté, *Az döghalálról való Elmélkedés*, Kolozsvár 1634; 2. 2. Medgyesy Pál, *Sz. Atyák öröme*, Gyula-Fehérvár 1640 (BMV 2138); 3. Kereszturi Pál, *Lelki*

renumele, chiar autoritatea ei în lumea teologală. Suzana Lorántffy a fost deci o autoare teologică și o persoană publică, femeia cu rangul cel mai înalt din Principat – aceasta era noutatea care irita.²¹ Orice ar fi scris principesa, ar fi fost supus unui scrutin atent.

Contextul și preistoria scandalului se leagă de polemicile confesionale dintre catolici și protestanți și între diferitele curente reformatrice, respectiv varianta transilvană a acestor polemici inclusiv pe plan politic, ca și relațiile internaționale în Europa Centrală, respectiv relațiile foarte tensionate dintre împăratul Ferdinand al III-lea și Gheorghe Rákóczy I, potențialul și realul aliat al adversarilor Imperiului, Suedia și Franța.²² Drept care, pentru a înțelege miza și dimensiunile scandalului trebuie avute în vedere evenimentele anului 1638²³ cu măsurile împotriva antitrinitarilor, ca început al polemicilor.²⁴ Chiar dacă antitrinitarienii nu apar – de data aceasta – în polemici, măsurile împotriva Bisericii Unitariene reprezintă începutul măsurilor prin care Biserica reformată încerca să-și impună – din nou - hegemonia cu sprijinul autorității princiare.²⁵ Scriind o lucrare prin care își asuma din plin credința calvină, Suzana Lorántffy devenise cu atât mai expusă atacurilor.

legeltetés, Várad 1645 (BMV 2391); 4. *Compendium Doctrinae Christianae*, Sárospatak 1645 (BMV 2877); 5. Medgyesi Pál, *Lelki ABC*, Fejérvár 1645 (BMV 7558); 6. Geleji Katona István, *A Váltóság Titkának második volumenje*, Várad 1647 (BMV 2390); 7. Keresztury Pál, *Lelki legeltetés*, Várad 1649 (BMV 2550); 8. Medgyesi Pál, *Doce nos orare quin et Praedicare* (BMV 2600); 9. Medgyesi Pál, *Rövid Tanítás az Presbyteriumrol, avagy az Egyházi Tanácsról*, Patak 1653 (BMV 2736); 10. *Confessio et Expositio Fidei Christianae*, Sárospatak 1654; 11. Tolnai Dali János, *Daneus Raca-J Az az: a mi atyánk felő Igaz értelmű Tanítóknak magok mentése*, Sáros-Patak 1654; 12. Czeglédi István, *Az Országok Romlásáról irott Könyvnek első része*, Kassa 1659 (BMV 3251); 13. Kemény János, *Gilead Balsamuma*, Sáros Patak 1659 (BMV 3259), cf. Szilágyi, *Lorántfi*, Függelék, nepaginat.

²¹ Heltai, „«Szent atyák»”, p. 226.

²² Illésy István, „Nova Transylvania”, p. 220.

²³ Heltai, „«Szent atyák»”, p. 227.

²⁴ Despre antitrinitarieni ca țintă predilectă a lui Keresztury, *Ibidem*, p. 230.

²⁵ Au existat asemenea încercări și în prima jumătate a secolului al XVII-lea, în timpul principilor Gabriel Bethlen și Ecaterina de Brandenburg, Edit Szegedi, „Confesionalizarea” în: *Istoria Transilvaniei*, vol. II (de la 1541 până la 1711), Cluj-Napoca, 2005, p. 256

Preistoria scandalul începe cu răspunsul iezuitului Hajnal Mátyás, *Ki-tett Czégér*²⁶ la lucrarea predicatorului Keresztúri Pál, *Csecsemő Keresztyen*²⁷, de fapt traducerea lucrării *Christianus Lactans* a lui Ratichius.²⁸ Lucrarea lui Keresztúri era lipsită de accente polemice, cel puțin de cele neavenite, având în vedere că era o lucrare catehetică, prin care cei doi fii ai principelui, Gheorghe (viitorul principe Gheorghe Rákóczy II) și Sigismund urmau să fie pregătiți pentru prima lor împărțășanie (ceea ce mai târziu va deveni confirmarea).²⁹ La scrierea iezuitului, Keresztúri răspunde pe un ton dur cu lucrarea *Fel-sördült Keresztyen*.³⁰ Acest tip de polemică nu era ceva neobișnuit în epocă, însă vremea marilor dispute teologice trecuse.³¹ Astfel, scandalul legat de cartea principesei Lorántffy a iscat un scandal neașteptat, dar inteligibil în lumina polemicii teologice care încă se mai practica.

De fapt, scandalul pornise de la un prânz la casa principesei din Mănăstur în decembrie 1638, la care participaseră reprezentanți ai aristocrației ca și teologii de frunte ai principatului, printre care misionarul iezuit Vásárhelyi Dániel, fostul publicist al Universității din Viena.³² Aceste mese erau urmate de regulă de dezbateri teologice, la care participa activ și principesa. Erau așa-numitele *collationes*, mese legate de dezbateri intelectuale. Casa

²⁶ *Ki-tett Czégér. Melly-Alatt Fel-Talállya akár ki-is, Minemü Poshatt és mérges Tejet fejt Kereszt-uri Pál Erdélyben egy Catechismus-nak Tömlőjébe, neminemü Hajdelberga-táján nőett es hizlalt Teheneknek Tölgyéből, a' nem régen született Chememő Keresztyénnek szoptatására. Melly megorvoslaltatik Egy Keresztyén Orvos-Doctor által.*, Pozsony, 1640, în: Illésy, „Nova Transylvanica”, p. 221

²⁷ *Csecsemő Keresztyen Mellyet az Tekintetes és Nagyságos Urak Az Rakoczi György és Sigmond Istennek segítségéből, az jelen valoknak nagy örvendezésekkel, dicséretesen és igen boldogul el mondottanak, mikor az igaz vallásokban való szép épületekből abban az próbában biznóságot tennének, mellyet az Erdély Országának Kegyelmes Fejedelme az Ur Vacsorája előtt kíván hallani. Kis Asszony havának 15 napján, az 1637 Esztendőben, melyre nézve az ő Nagyságok két Fia másodnap az Ur vacsorájához való járulással az Fejér-Vári templomban legh elsöben hiteket megh pecsételték.* în: Illésy, „Nova Transylvanica”, p. 224

²⁸ *Ibidem*, p. 221.

²⁹ *Ibidem*, p. 221.

³⁰ Keresztúri Pál, *Fel-sördült Keresztyen, Ki tsetsemő korátul fogvan, az Isten beszédének ama' tiszta tején, a menyei titkoknac tanulásában ditsirtessen nevedék; És, az Istennek minden fegyverét fel öltözvén ama Cerberus titkos erejébő támadott Hitető Orvos Doctornak pokoli orvosságal meg büszödött Patikáját el-rontá, és magát vastagon meg-ostorozá. Mellyet az Isten népének győzedelmessen hírré ad Kereszturi Pal, Nagyvárad 1641*, în: *Ibidem*, p. 224.

³¹ Heltai, „«Szent atyák»”, p. 227.

³² *Ibidem*, p. 224.

principesei din Mănăștur oferea un fel de salon,³³ spațiul în care începea să se mute începând din secolul al XVII-lea dezbateri intelectuale europene. Aceste dezbateri erau și o formă de distracție, ele oferind și un anumit grad de *spectaculum*.³⁴ Principesa era atât de implicată în asemenea dezbateri, încât după *collatio* din 17 iunie 1639 uitase chiar să scrie scrisoarea obișnuită către soțul ei.³⁵ În această atmosferă disputa putea deveni înfierbântată, fără ca protagoniștii să aibă de suferit. La disputa din decembrie 1638, iezuitul Vásárhelyi reușise să trezească proteste de factură teologică dar și politică, pe care voia apoi să le justifice, trimițând principesei o notiță explicativă, la care predicatorul curții, Medgyesi Pál a scris un scurt răspuns.³⁶ În ianuarie 1640 a scris un răspuns elaborat, *Szent Atyák öröme*.³⁷

Probabil disputa s-ar fi stins de la sine, dacă principesa n-ar fi intervenit cu lucrarea ei, însă, răspunsul din partea catolică n-a venit din partea iezuitului Vásárhelyi, ci din partea unui autor anonim din Ungaria Regală, cu lucrarea *Nova Transilvanica*.³⁸ Răspunsul trebuia să fi fost foarte dur – din păcate nu putem verifica, deoarece nu s-a păstrat niciun exemplar.³⁹ Cât de dur putea fi, ne putem da seama dintr-o poezie defăimătoare la adresa Suzanei Lorántffy, în care numele ei nu apare direct, ci prin aluzii, una dintre ele fiind o aluzie grobiană la numele ei („egy kancaló rántja“ – „tras/smucit de către o iapă“: *ló/ránt*; numele ei însemnând în traducere fiul lui Loránt, dar poate fi înțeles și ca „fiul calului smucit“), iar referirea întâi la Chivotul Legământului, tras de două vaci cu vițeii, apoi la carul credinței tras de iapa smucită, „cu păr mult și minte puțină“,⁴⁰ era pe deplin inteligibilă pentru contemporani.

³³ *Ibidem*, p. 228.

³⁴ *Ibidem*, p. 229.

³⁵ *Ibidem*, p. 228.

³⁶ *Ibidem*, p. 225.

³⁷ *Ibidem*, p. 226.

³⁸ Illésy, „Nova Transilvanica”, p. 223; Reizner, „III. Ferdinánd”, p. 222.

³⁹ Illésy, „Nova Transilvanica”, p. 224; Reizner, „III. Ferdinánd”, p. 223.

⁴⁰ Hajdon Frigyládáját borjas tehén vitte,

Míg ígret földin meglepítetette,

Terhe alatt böggve csendesén léptete,

A mely úton Isten angyala vezette.

2. Már a hit szekerit egy kancaló rántja,
A konty alatt nagy haj s rövid elme hajtja,
Viszi, de nem tudja, gyeplőt asszony tartja,

Principele a aflat de această scriere și vrând să-si menajeze soția și în același timp propriul prestigiu, și-a trimis solul la Viena, pentru ca împăratul să intervină, înainte ca principesa să afle.⁴¹ Însă, între timp, fără știrea principelui, predicatorul Keresztúri Pál a publicat un răspuns, intitulat Talio,⁴² Ferdinand III a dispus ca exemplarele cărților să fie adunate și topite.⁴³ Publicarea răspunsului teologului calvin a agravat situația, deoarece acum erau jigniți cei care trebuiau să-l ajute pe Gheorghe Rákóczi I.⁴⁴ De data aceasta legatul imperial îl obligă pe principe să distrugă exemplarele răspunsului.⁴⁵ Astfel, acest scandal a luat sfârșit, cel puțin la nivelul confruntării directe.

Astfel scandalul s-a stins, fără ca principesa să fi aflat despre defăimările la adresa ei. Este drept, nici nu a avut astfel posibilitatea de a se apăra. Însă ar fi avut această posibilitate? Așa cum relevă Heltai János în analiza disputei dintre Keresztúri și Vásárhelyi (din care făcea parte și scandalul din jurul cărții Suzanei Lorántffy), scandalul legat de cartea principesei a ieșit foarte repede din domeniul teologiei, intrând în cel al politicii, principesa făcând parte din elita politică a Principatului.⁴⁶ Astfel, dacă lucrarea lui Keresztúri putea rămâne în interiorul Bisericii Reformate din Transilvania, în cazul principesei Lorántffy situație era cu totul alta: vizibilitatea ei trecea de cadrele bisericii regnicolare, mărturisirea ei de credință devenea și mărturisirea întregii familii princiere.⁴⁷ În Europa premodernă, credința și practica religioasă nu erau chestiuni private, iar problemele teologice nu erau doar probleme religioase. Femei care să-și apere credința, prin viu grai sau prin cuvântul scris erau ceva obișnuit, femei care să scrie lucrări teologice

Szedjétek löcseit, szegét, - porrá rontja. în: *Régi Magyar Költők Tára. XVII. század, 9. A két Rákóczi György korának költészete (1630-1660)*, Budapest 1977, p. 216, nr. 75.

⁴¹ Illésy, „Nova Transylvanica”, p. 227, 229; cf. Heltai, „«Szent atyák»”, p. 227.

⁴² Heltai, „«Szent atyák»”, p. 227.

⁴³ Reizner, „III. Ferdinánd”, p. 222-223

⁴⁴ Illésy, „Nova Transylvanica”, p. 225-226.

⁴⁵ Illésy, „Nova Transylvanica”, p. 227-228; răspunsul lui Gheorghe Rákóczy I, *Ibidem*, p. 228-229;

⁴⁶ Heltai, „«Szent atyák»”, p. 230

⁴⁷ *Ibidem*, p. 230.

propriu-zise, mai ales din domeniul misticii, nu erau ceva nou, însă femeile care să se apere prin scrieri politice erau rare.⁴⁸

Suzana Lorántffy trăia într-o epocă în care femeile puteau exercita între anumite limite puterea politică, chiar într-o măsură mult mai mare decât în secolul al XIX-lea, însă critica absolutismului îmbrăca adeseori forma criticii domnitoarelor.⁴⁹ Domnitoarele aveau un statut mai solid atâta timp cât erau regente sau (încă) necăsătorite, soțiile principilor fiind ținta încercărilor juridico-politice de limitare a puterii princiare.⁵⁰ Până la disertația lui Peter Müller *Gynaicocrazia* (1685), ginecocrația era un termen polemic și peiorativ, desemnând, de fapt, o formă a tiraniei: pornind de la conceptele aristotelice, tyrannis desemna o guvernare bazată pe „casa“ (oikos) a domnitorului, adică exercitată sau cel puțin susținută atât de bărbați cât și de femei.⁵¹ Drept care principatele nu erau altceva, potrivit teoriei politice, decât tiranii în sens aristotelic.⁵² Ginecocrația nu era doar ridicolă, ea era în primul rând periculoasă.

În timpul luptelor teologice din Saxonia anilor 1570 legate de problema criptocalvinismului, curtea principelui elector era numită de către adepții criptocalvinismului drept ginecocrație, având în vedere rolul mare pe care-l jucase principesa Anna,⁵³ ca susținătoare ferventă a luteranismului ortodox. Ceva asemănător există și într-un poem satiric numit *Confessio Rakocziana*,⁵⁴ în care principele Gheorghe Rákóczy I. regretă că și-a ascultat soția.⁵⁵

⁴⁸ Heide Wunder, *Gynäkokratie. Auf der Suche nach einem verloren gegangenen Begriff der frühneuzeitlichen politischen Sprache* în: zeitenblicke8, Nr. 2, http://www.zeitenblicke.de/2009/2/wunder/index_html, (30.06.2009), paragraf 3, 10.

⁴⁹ Matthias Schnettger, *Weibliche Herrschaft in der Frühen Neuzeit. Einige Beobachtungen aus verfassungs- und politikgeschichtlicher Sicht* în: zeitenblicke8, Nr. 2, http://www.zeitenblicke.de/2009/2/schnettger/index_html (30.06.2009), paragr. 3-8.

⁵⁰ Wunder, *Gynäkokratie*, paragr. 10.

⁵¹ *Ibidem*, paragr. 13-14.

⁵² *Ibidem*, paragr. 13.

⁵³ *Ibidem*, paragr. 9.

⁵⁴ Régi Magyar Költők Tára. XVII. század, 9. A két Rákóczi György korának költészete (1630-1660), nr. 78, p. 221-230.

⁵⁵ 2. De hogi ell ne veszen lelke a' testemmel

Ketsegben ne essem edgiüt gyermekimmel,
Maidan beszelgetek a' feleségemmel,
A mi tanczot ad vehessem örömmel.

3. De megint mint mondgiak, ő lön oka ennek,

Czaszar ellen valo hitelensegemnek,
Job, hogi mind meg gionom bünöm Gelleinek,

Care a fost însă urmarea acestor polemici asupra vieții intelectuale și politice a Transilvaniei? Deși, așa cum subliniază Heltai János, din punctul de

Vadolom magamot az egész Erdelynek.

222 Rakoczi

7 Ugian csak fen alva meg vallom bünömöt,
Igen meg bantottam az en gyermekimet,
Ugi halgattam s-feltem a' felesegemet,
Sokkal inkább jobban, hogi sem Istenemet.

8. Ö lön mind tanacza s-hohera lölkömnek,
Torkok meg meczöie edes gyermekimnek,
Ugi iarek s-azt nierem, hogi fell ültetenek,
Dolga az mint törtent Esopus ebenek. [...]

Gellei

10. Jo kegielmes uram, abbol nem vetettel,
Hogi ha asszoniunktól tanaczozt kerdettel,
Kit tudos es okos asszoninak ismertel,
Egi lo-rantas utan Patakban erkeztel.

11. Nem volt meg hohera asszoniunk lelkednek,
Mikent meczette mek torkat gyermekidnek,
Illi tudos asszoina s-doctora Erdellynek,
Tamaszto oszlopa giülekezetünknek?

13. Had erczem, mond elő meg vilagosabban,
Mi vetket talaltal kegies asszoniunkban,
Nincz olli betü nalunk a' szent bibliaban,
Kit nem tudna masnal s-magamnalis jobban.

223 14. Igazan megvallom, ö lön annak oka,
Hogi ha most ell törlik a' fejszemnek foka,
Igaz, hogi bölcz s-okos, görbe alnok roka,
Az ö tanacznak nem lön a jo a'soka.

15. Mert midön bekevl Fejervarban lakot,
A honnet meg töltem kinczel a' Patakot,
Engem szep szavaval vezetet mint vakot,
Simon haitya vala elöl a' lovakot.

16. Ot ell bizvan magat szep nyugodalomban,
Feiet kezde törni olli nagi bolondsagban,
Ki nem az ö tiszt, könyvek irasaban,
Firkalt mint egi allat a' szent bibliaban.

17. Hogi firkalasanak meg adak az árat,
Nem teczet ö neki, meg vona az orrat,
Eö ültette lora engem jambor urat,
Kiert ell veszithettiük maidan Patak varat.

Gellei

21. Ugi teczet ennekem, azt lattam almomban,
Mint ha szep velös konc lött volna a' szabadban,
Egi sas utollia repülte Patakban,
Ki ragada szadból s-futank Fogarasban.

vedere al istoriei ideilor scandalul n-a mai adus nimic nou,⁵⁶ pe termen lung a avut două urmări importante: scandalul însuși a fost unul dintre exemplele timpurii ale separării sferei politice/seculare de cea religioasă, prin însăși dinamica proprie pe care a luat-o polemica, transformându-se într-un conflict politic, iar prin rolul jucat de tipografie în acest scandal, puterea centrală a simțit nevoia de a interveni prin reglementarea activității tipografice și ale librarilor,⁵⁷ adică introducerea cenzurii⁵⁸ statului. Ceea ce înseamnă tot o secularizare, deoarece cenzura, introdusă în Transilvania în 1571, fusese exercitată de instanțele ecleziastice.⁵⁹

Dincolo de evoluția polemicii și a efectelor sale pe termen lung, miza ei a rămas una teologică. Din această perspectivă se ridică întrebarea, în ce măsură părerea despre Suzana Lorántffy a fost marcată de confesiune. Deși la prima vedere răspunsul pare simplu, respectiv, principesa fusese atacată de catolici și apărată, chiar preamărită de reformați,⁶⁰ la o cercetare mai profundă problema este mai complexă decât pare. Din ceea ce s-a păstrat din atacurile împotriva principesei reiese că ea a încălcat normele sociale, făcând ceea ce nu se cade unei femei, anume să se implice în probleme teologice. Cei care o apărau, o preamărau ca pe o eroină a credinței. De fapt, nici una dintre cele două atitudini nu se lasă reduse la o confesiune anume: nu apartenența confesională în sine, ci apartenența la *una* dintre taberele confesionale aflate în conflict conferea legitimitate sau o retrăgea. Dacă autorii catolici au atacat-o

⁵⁶ Heltai, „«Szent atyák»”, p. 227.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 231-233

⁵⁸ Illésy, „Nova Transylvania”, p. 227.

⁵⁹ Cf. *Complanatio ejusdem controversiae de divinitate et adoratione, invocationeque domini nostri Jesu Christi, superioribus annis, circum praemissam confessionem et consensum inter dictum Danielelem Beke, et caeteros eidem adhaerentes ab una, parte vero ab altera, honorabilem Matthiam Ravium ministrum receptae Unitariae religionis in civitate Colosvar ac alios sibi adhaerentes exortatae et agitatae, per dictum dominum Principem nostrum clementissimum, ejusdemque dominos consiliarios delegatosque ad id praecipuas personas, vigore publicae constitutionis, in generali conventu Albano sancitae, in oppido Dees et conventu ibidem celebrato facta* în: Szilágyi Sándor, *Erdélyi Országgyűlési Emlékek = Monumenta Comitalia Regni Transylvaniae*, vol. X, Budapest 1884, p. 179; cenzura a fost introdusă în 1571 la cererea clerului protestant trinitarian, cf. Edit Szegedi, „Reforma în Transilvania. Constituirea identităților confesionale” în: *Istoria Transilvaniei*, p. 246.

⁶⁰ În prefețele cărților care au apărut cu sprijinul Suzanei Loántffy sunt aduse laude principesei. Ca un exemplu Gelei Katona István în *A VALTSAG-TITKANAK MASODIK VOLUMENJE* (vezi. nota 20) o compară cu personajele biblice regina din Saba, Maria Magdalena și Marta.

pe principesa Lorántffy, atunci au făcut-o pentru că era din tabăra opusă și își susținuse punctul de vedere. Dacă ar fi apărât credința catolică, atunci ar fi fost, probabil, preamărită ca Mater Ecclesiae.

Transgresarea frontierelor trasate de rolurile de gen era mai ușoară în epoca premodernă, decât în perioada de după Revoluția Franceză, când puterea exercitată de către femei devenise una dintre caracteristicile feudalismului mult-hulit,⁶¹ împreună cu autonomia locală și regională și pluralitatea limbilor. Astfel, dacă contemporanii calvini ai principesei Lorántffy o preamăreau ca eroină sau măcar model al credinței, atunci pentru autorul Illésy János din secolul al XIX-lea ea nu mai era decât un exemplu de persoană orbită de ambiție care nu a luat în calcul daunele aduse demnității de principesă sau feminității ei.⁶²

Bibliografie.

Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár VII, Budapest 1908.

Régi Magyar Költők Tára. XVII. század, 9. A két Rákóczi György korának költészete (1630-1660), Budapest 1977.

HELTAI, János, „Szent atyák öröme». Medgyesi Pál és Vásárhelyi Dániel hitvitája” în: *Europa Balcanica – Danubiana – Carpathica. Annales Cultura – Historia – Philologia 2/A*, Budapest 1995.

ILLÉSY, János, „Nova Transylvania. Talio” în: *Magyar Könyvszemle XVI/1891*.

NAGY, László, *A “bibliás őrálló” fejedeleme. I. Rákóczy György a magyar históriában*, Budapest 1984.

OBORNI, Teréz, „«Az udvarok a korral változnak... » – kérdések, gondolatok az erdélyi fejedelmi udvar, állam és kormányzat összefüggéseiről” în: Idem, *Udvar, állam és kormányzat a kora újkori Erdélyben. Tanulmányok*, Budapest, 2011.

PÉTER, Katalin, *Lorántffy Szuzsanna* în: *Lorántffy Zsuzsanna Album*, Sárospatak, 2000.

IDEM, „Milyenek voltak az erdélyi fejedelemszonyok” în: *Magánélet a régi Magyarországon*, Budapest 2012.

REIZNER, János, „III. Ferdinánd király rendelete Magyar könyvek elkobzásáról

⁶¹ Wunder, *Gynäkokratie*, paragr. 18.

⁶² Illésy, „Nova Transylvania”, p. 223.

- 1642-ből” în: *Magyar Könyvszemle* VI/1881.
- SZEGEDI, Edit, „Confesionalizarea” în: *Istoria Transilvaniei*, vol. II (de la 1541 până la 1711), Cluj-Napoca, 2005.
- IDEM, „Reforma în Transilvania. Constituirea identităților confesionale” în: *Istoria Transilvaniei*, în *Istoria Transilvaniei*, vol. II (de la 1541 până la 1711), Cluj-Napoca, 2005.
- SZILÁGYI, Sándor, „Lorántffy Zsuzsanna. Történeti család –és jellemrajz”, în: *A Magyar Akadémia Évkönyvei*, XIII, 1872.
- IDEM, *Erdélyi Országgyűlési Emlékek = Monumenta Comititalia Regni Transilvaniae*, vol. X, Budapest 1884.
- IDEM, „Adalék Lorántfi Zsuzsánna irodalmi életéhez” în: *Sárospataki Füzetek*, 1866.
- IDEM, „Adatok az 1640-1642-iki irodalmi per történetéhez” în: *Magyar Könyvszemle*, V-VI/1883.

Resurse electronice:

- WUNDER, Heide, *Gynäkokratie. Auf der Suche nach einem verloren gegangenen Begriff der frühneuzeitlichen politischen Sprache* în: *zeitenblicke*8, Nr. 2. http://www.zeitenblicke.de/2009/2/wunder/index_html
- SCHNETTGER, Matthias, *Weibliche Herrschaft in der Frühen Neuzeit. Einige Beobachtungen aus verfassungs-und politikgeschichtlicher Sicht* în: *zeitenblicke*8, Nr. 2. http://www.zeitenblicke.de/2009/2/schnettger/index_html

RELIGIE ȘI SOCIETATE ÎN COMUNISM. VIAȚA PAROHIALĂ LA TELCIU ÎNTRE ANII 1948-1989

Călin Emilian CIRA
Facultatea de Istorie și Filosofie,
Universitatea Babeș-Bolyai

Abstract: *The relationship between Communism and religion was, and always will be, a conflicting one. The Communist state limited the modalities of expression of the Church. In such a context, the Church had to find new ways of accomplishing its mission of spreading the Word. This can be exemplified by investigating the course of the parish life in Telciu, Bistrița Năsăud County. The paper presents the relationship of the priests and the churchgoers with the political and ecclesiastical authorities, as well as their efforts to keep the faith alive. We will also present the efforts and strategies employed by the community in order to build two chapels in the branches of the Telciu parish: Fiad and Telcișor.*

The paper does not aim to exhaustively analyze the topic, as it presents only a fragment of what the archive documents of the Năsăud Archpriestship and the Telciu parish, as well as some oral accounts, “speak” of.

“The Church was a voice without words” which managed to accomplish its mission.

Relația dintre comunism și religie a fost și este una conflictuală deoarece cel dintâi are la bază materialismul, reducerea vieții umane la economie, ateismul, negarea valorii persoanei prin supremația clasei... Comunismul consideră că lumea este împărțită în clase exploatare și exploatare iar istoria se caracterizează prin lupta dintre acestea. Religia este văzută ca fiind „opiu pentru popor” avându-și originea în suferința umană pe care încearcă să o rezolve: „Religia este suspinul creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi

lipsite de inimă, după cum este și spiritul unor orânduiri lipsite de spirit. Este opiu pentru popor”⁷¹. Perspectiva comunistă susține separarea Bisericii față de stat, religia fiind o chestiune privată în raport cu statul dar nu și în raport cu partidul: „Religia trebuie declarată o chestiune privată - prin aceste cuvinte se exprimă de obicei atitudinea socialiștilor față de religie. Dar semnificația acestor cuvinte trebuie stabilită în mod precis, pentru ca ele să nu poată da loc la nici un fel de neînțelegeri. Noi cerem ca religia să fie o chestiune privată față de stat, dar în nici un caz nu putem considera religia o chestiune privată față de propriul nostru partid. Statul nu trebuie să aibă de-a face cu religia, asociațiile religioase nu trebuie să fie legate de puterea de stat.”⁷² Lenin susține în mod paradoxal libertatea religioasă și nediscriminarea celor credincioși: „Orice om trebuie să fie absolut liber să profeseze religia care îi place sau să nu recunoască nici o religie, adică să fie ateu, așa cum este de obicei orice socialist. Este absolut inadmisibil să se facă vreo deosebire între cetățeni - în ceea ce privește drepturile lor - în funcție de credințele lor religioase. În actele oficiale trebuie categoric suprimată pînă și orice menționare a cutărui sau cutărei confesiuni religioase ale cetățenilor. Nu trebuie să se acorde bisericii nici o subvenție de stat, nici o subvenție de stat asociațiilor bisericești și religioase, care trebuie să devină asociații absolut libere ale unor cetățeni avînd aceleași concepții, asociații independente de puterea de stat.”⁷³ Aceste libertăți sunt de fapt negate de același Lenin care afirmă că „pentru partidul proletariatului socialist, religia nu este o chestiune privată.”⁷⁴ Din contră partidul trebuie să lupte contra religiei. Distrugerea religiei este de fapt scopul separării bisericii față de stat: „[...] Partidul nostru este o uniune a luptătorilor conștienți, a luptătorilor de avangardă, pentru eliberarea clasei muncitoare. Această uniune nu poate și nu trebuie să aibă o atitudine indiferentă față de inconștiența, ignoranța sau

* *Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/132400, cu titlul „Tineri cercetători de succes – dezvoltare profesională în context interdisciplinar și internațional.”*

¹ Karl Marx, „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului”, în *Opere*, vol.I, ediția a II-a, Editura Politică, București, 1960, pp.413-414.

² V.I. Lenin, *Despre religie*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1956, p. 8.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 9.

obscurantismul care se manifestă sub forma credințelor religioase. Noi cerem completa separare a bisericii de stat pentru a lupta împotriva negurii religioase numai și numai cu ajutorul armei ideologice, prin presa noastră, prin cuvântul nostru[...].”⁵ Astfel propaganda antireligioasă este o caracteristică a regimurilor comuniste: „Întregul nostru program este bazat pe o concepție științifică despre lume, și anume pe concepția materialistă. De aceea explicarea programului nostru include în mod necesar și explicarea adevăratelor rădăcini istorice și economice ale obscurantismului religios. Propaganda noastră include în mod necesar și propagarea ateismului; editarea literaturii științifice corespunzătoare, care pînă acum a fost strict interzisă și urmărită de puterea de stat absolutist-iobăgăstă, trebuie să constituie acum unul din sectoarele muncii noastre de partid. Va trebui, probabil, să urmăim sfatul pe care l-a dat cîndva Engels socialiștilor germani: de a traduce și a difuza în mase literatura franceză iluministă și ateistă din secolul al XVIII-lea.”⁶ Propagarea ateismului nu este însă singura metodă de a lupta contra lui Dumnezeu. Deoarece influența religiei asupra omenirii se datorează asupraii economice, lupta împotriva capitalismului va duce la scăderea influenței primei: „Nu trebuie însă să alunecăm în nici un caz pe panta tratării abstracte, idealiste a problemei religiei, abordînd-o «pe plan rațional», în afara luptei de clasă, așa cum fac adeseori democrații radicali din rîndurile burgheziei. Ar fi absurd să credem că, într-o societate bazată pe asuprairea și abrutizarea nemărginită a maselor muncitoare, prejudecățile religioase pot fi spulberate prin metode pur propagandistice. Ar fi o mărginire burgheză să uităm că apăsarea pe care o exercită religia asupra omenirii nu este altceva decît produsul și reflectarea asupraii economice existente în societate. Nu vom putea lumina proletariatul prin nici un fel de cărți și prin nici un fel de propagandă dacă nu-l va lumina propria sa luptă împotriva forțelor tenebroase ale capitalismului. Unitatea acestei lupte cu adevărat revoluționare a clasei asupraite pentru crearea raiului pe pămînt este pentru noi mai importantă decît unitatea de păreri a proletarilor cu privire la raiul din cer.”⁷

⁵ *Ibidem*, pp. 9-10

⁶ *Ibidem*, p. 10.

⁷ *Ibidem*, pp. 10-11.

După instalarea regimului comunist în România acesta s-a implicat în viața eclesială, statul îngrădind modalitățile de exprimare ale Bisericii. De aceea Biserica a fost nevoită să găsească mijloacele care să-i permită realizarea misiunii sale de propovăduire a Cuvântului în acest context. Acest fapt poate fi exemplificat și prin studierea vieții parohiale din localitatea Telciu, județul Bistrița Năsăud. În lucrarea de față vom prezenta modul în care preoții și credincioșii au relaționat cu autoritatea politică și ecleziastică, precum și efortul pe care l-au depus pentru a menține vie credința creștină. De asemenea vom arăta și strategiile folosite de comunitate pentru mutarea unei biserici și reconstruirea ei în satul Fiad și construirea unei capele în satul Telcișor.

Subiectul tratat nu are pretenția de a epuiza tema ci exprimă doar un fragment din ceea ce „vorbesc” documentele din arhiva protopopiatului ortodox Năsăud și arhiva parohiei Telciu precum și mărturiile orale.

Despre începuturile vieții parohiale la Telciu nu se păstrează multe documente. Cea mai veche menționare a localității se găsește într-o scrisoare a papei Urban al IV-lea din 16 iulie 1264 unde apare sub denumirea Cech: „Cea mai veche amintire păstrată asupra existenței comunei Telciu o găsim în scrisoarea papei Urban IV. din 16 iulie 1264, când dispune așa, ca în scrisoarea Elisabetei /regina/ ca fiul acesteia Mihail, fiul lui Ștefan Jaks, fost comite al săcuilor și fratele său, să fie puși în posesiunea unor comune de pe Valea Rodnei, între care se pomenește și satul CECH și altele.”⁸ Denumirea cunoaște o evoluție în timp, localitatea fiind pomenită sub numele de Teclici, Telts, Teles și în final Telciu.⁹ Din punct de vedere bisericesc locuitorii din Telciu au aparținut de Biserica ortodoxă până în secolul al XVIII-lea când datorită contextului istoric s-au unit cu Biserica Romei: „Locuitorii comunei au fost ortodoxi [sic!] și la 1754 au participat la revolta dela Mocod, apoi la revolta de sub «Mocirlă» în Salva și au opus rezistență intențiilor hansburgice de a-i trece la catolicism. Cu toate aceste revolte telcenii sau [sic!] trezit trecuți din oficiu la catolicism și, pentru că au închis ușa bisericii din fața preoților trecuți,

⁸ Valeriu, C. Henciu, *SCHIȚĂ MONOGRAFICĂ a parohiei ort. rom. TELCIU*, raionul Năsăud, regiunea Cluj, în *Istoric parohii 1967*, din Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Năsăud, fila 2.

⁹ *Ibidem*.

au fost pedepsiți.¹⁰ În Telciu au existat două biserici. Una dintre ele era situată în locul numit „Macoviță” iar cealaltă în centrul comunei aflată în apropierea locașului de cult existent astăzi.¹¹ Biserica din centrul comunei a fost demolată în anul 1914.¹² În anul 1900 s-a început construcția bisericii actuale care s-a finalizat în anul 1914. Aceasta este construită din cărămidă, are o lungime de 42 de metri. Datorită materialelor folosite biserica s-a surpat de două ori: „Biserica a fost zidită lângă aceia veche, în centrul comunei, prin măiestrii arhitecți Stefan și Emil Oltean din Blaj, după planul profesorului inginer Andrei Mazanek dela liceul grăniceresc din Năsăud. Folosindu-se material rău, când biserica a fost terminată în roș, la ultimele finisări ale cupolei, s-a surpat. În urma acestei nefericite întâmplări, lucrarea s-a acordat maiestrului arhitect Czako Lajos din Cluj, care a muncit pînă deasupra ferestrelor, când din nou, din cauza materialului rău folosit iarăși s-a surpat. În sfârșit lucrarea s-a acordat maiestrului zidar Szabo Gerzon din Năsăud, care după un plan diminuat, a terminat lucrarea și biserica este așa cum se vede astăzi. [...]”¹³ Pictura s-a realizat în perioada păstoririi părintelui Victor Bojor, (1922-1937) de către Cabadaieff. Iconostasul a fost realizat de către meșterii Mikle și Puian din Năsăud: „În timpul anilor 1918-21 a început a se înfripa sub patronajul și îndemnul harnicului paroh-protopop și profesor Dr. Victor Bojor fondul Iconostasului sf. biserici. Bătrâni, tineri, bogați și săraci și-au deschis inimile dăruind bani după putință pe seama Maicei biserici. Cu banii adunați numai și numai pentru Iconostas și împodobirea Maicei biserici - pe lângă un împrumut dela banca Mercur din Năsăud - de 40.000 lei s’a făcut iconostasul, amvonul pictându-se deodată întregă biserica. Cu datul de 22 Iunie 1921 s’a încheiat contract în acest scop cu pictorul Dumitru N. Cabadaieff din Sibiu, care a fost aprobat de Ven. Ordinariat în 9 August a aceluiași an /vezi Arh. Par. Nr.96-

¹⁰ *Scurt istoric asupra trecutului parohiei ort.române Telciu* (nr.7-1960), în *Istoric parohii 1967*, din Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Năsăud, filă nenumărată.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Valeriu, C. Henciu, *SCHIȚĂ MONOGRAFICĂ a parohiei ort. rom. TELCIU*, raionul Năsăud, regiunea Cluj, în *Istoric parohii 1967*, din Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Năsăud, fila 4.

¹³ Valeriu, C. Henciu, *SCHIȚĂ MONOGRAFICĂ a parohiei ort. rom. TELCIU*, raionul Năsăud, regiunea Cluj, în *Istoric parohii 1967*, din Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Năsăud, fila 4.

921/ Conform contractului pictorul și-a îndeplinit datoria. Decorațiunile le-au executat decoratorul de case Anton Puch din Sibiu - iar lucrarea de lemn a Iconostasului și amvonului au executat-o maestrii Ștefan Micle și Ioan Puian din Năsăud. Toate acestea se pot vedea în Pomelnic, dimpreună cu daniile pentru fondul Iconostasului și împodobirii sf. Bisericii [sic!].¹⁴ Biserica a fost sfințită în anul 1922 la data de 22 Septembrie de către episcopul Iuliu Hossu: „Sfințirea Bisericii noi din sat a avut loc, în cadrul unor grandioase manifestații religioase în ziua de 22 septembrie 19[22] prin Excelența Sa Episcopul Dr. Iuliu Hossu episcop de Gherla. La actul sfințirii au participat cu două zile înainte mii de oaspeți din toate părțile regiunii, care au fost delectați de muzica regimentului de infanterie din Dej. Preoții locului Iacob Pop și Valeriu Mureșan au fost obiectul unor vii felicitări. Părintele Valeriu Mureșan, care a condus lucrările administrative ale construirii bisericii a fost viu felicitat de poporul adunat.”¹⁵ Preoții care au slujit în această parohie au fost: Ioan Avacum mort în anul 1852, Toader Miron, Valeriu Mureșan (1880-1933), Emil Pop, Valeriu[sic!] Victor Bojor (1918-1922), Iacob Pop (1922-1935), Valeriu Henciu (1929-1974), Grigore Pop (1926-1948), Sabău Constantin (1949-1953),¹⁶ Ioan Bondane (1953-1977), Henciu Iuliu (1974-1980), Radu Dumitru (1980-1991), Teodor Sărmaș preot la Telciu din anul 1978 și Părăscan Ioan Dănuț preot din 1991.¹⁷

În anul 1948, în urma desființării de către statul comunist a Bisericii Greco-Catolice parohia Telciu revine la ortodoxie. „Curatorul bisericesc ia act de faptul că la Primăria Telciu majoritatea capilor de familie a[u] revenit la biserica ortodoxă străbună, considerând dăpozițiile legii cultelor hotărâște că

¹⁴ *Istoricul sf. Bisericii gr.-cath din Telciu*, din Arhiva Parohiei Ortodoxe Telciu, filă nenumărată (descoperit de preotul paroh Dănuț Părăscan cu prilejul lucrărilor de reparații capitale la biserică în nișa din Sfânta Masă, la data de 17 iunie 2008).

¹⁵ Valeriu, C. Henciu, *SCHIȚĂ MONOGRAFICĂ a parohiei ort. rom. TELCIU*, raionul Năsăud, regiunea Cluj, în *Istoric parohii 1967*, din Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Năsăud, fila 5.

¹⁶ *Proces verbal Nr.7/1953*, în *Registru Procese Verbale. Inventar Nr.58*, din Arhiva Parohiei Ortodoxe Telciu, fila. 86.

¹⁷ Vezi Vasile Tutula, *Comuna Telciu (1245-2004), un sat de pe Valea Sălăuței – muza lui George Coșbuc județul Bistrița-Năsăud. Repere monografice*, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2004, p. 86.

ia act predarea patrimoniului Bisericii din Telciu la cultul ortodox și constată revenirea la această Biserică a acestor credincioși.¹⁸

În noul context politic caracterizat printr-o atitudine negativă față de religie credincioșii și preoții parohi reușesc să păstreze credința. Preoții erau preocupați de viața spirituală și morală a credincioșilor, după cum rezultă și din prezentarea situației vieții parohiale făcută de către părintele Valeriu Henciu în ședința consiliului parohial din 23 aprilie 1950. Scopul ședinței a fost acela de a se cunoaște problemele spiritual-morale existente în parohie pentru ca astfel să se poată lua măsurile necesare. Aspectele pozitive menționate de preotul local se referă la faptul că parohienii s-au spovedit cu ocazia Postului Mare și de asemenea au contribuit prin donații la bunul mers financiar al parohiei: „Privitor la situația locală religioasă, arată rezultatele pe urma ținerii sf. Post al Paștilor, mărturisirile efectuate, primenirea morală care a avut loc cu ocazia sf. Paști. Deasemenea subliniază munca, zelul depus de unii credincioși pentru preamărirea lui Dzeu și mântuirea sufletelor lor. Arată daniile și ajutoarele date sf. biserici și munca depusă pentru înfrumusețarea și podoaba sf. lăcaș.”¹⁹ După ce menționează aceste calități ale credincioșilor părintele Henciu prezintă și problemele de ordin moral și spiritual din parohie: „Dacă aceste sunt unele din multele însușiri bune ale credincioșilor, suntem datori să subliniem și defectele și scăderile, sau păcatele care sapă la temelia credinței și acestea sunt: Viața desfrânată a unora, cari merg până la ruinari în familii, concubinaj, lăcomia altora în băutură și mâncare, mai ales în băutură, podoaba fără rost cu hainele și mai ales a tineretului. Deasemenea arată cum că viața tineretului este departe de aceia pe care o așteaptă sf. biserică de la viitorii conducători ai familiilor creștine. Ei sunt aplecați ca mulți din părinții lor la desfrâu, alcoolism și neascultare. Viața lor este lipsită de seva creștină, pe care părinții au neglijato [sic!] să le-o dea din copilărie. În ce privește familia creștină, arată cum că mulți părinți nu-și îngrijesc copiii cum trebuie, nu-i cresc în frica lui Dzeu, le dau și acestora pilde rele și nu-i îndrumă la viața

18 *Proces verbal încheiat în ședința curatoratului bisericesc Telciu ținută în ziua de 30 oct. 1948*, în *Registru Procese Verbale Inventar 58*, din Arhiva Parohiei Ortodoxe Telciu, fila 17.

19 *Proces verbal N°4/1950...*, în *Registru Procese Verbale. Inventar 58*, din Arhiva Parohiei Ortodoxe Telciu, fila 38.

religioasă, așa cum au făcut-o strămoșii noștrii [sic!]. Deasemenea arată cum că sunt două cazuri în cari un bărbat și una femeie, sau [sic!] abătut de la credință făcându-și loruși credință pe care nu o pot defini, și cari refuză să vină la biserică. Încă nu au făcut nici o trecere și lumina ochilor lor este întunecată.”²⁰ Se menționează și faptul că nu se păstrează tradițiile și buna rânduiala legate de înmormântare, că există o neglijență față de morminte iar credincioșii nu se implică în cântarea liturgică și își aduc bănci care „strică frumusețea” bisericii: „Trecând la altă ordine de idei, arată cum că nu se respectă întru toate datinile din bătrâni privitor la pomenele dela morți și că acestea constituie o veselie pentru cei înstăriți din jurul mortului, iar cei săraci sunt lăsați în urmă. Cântările bisericesti sunt lăsate în paragină, iar cantorii bisericii să mulțumesc să-și îndeplinească serviciul ca de pomană. Cei din biserică nu sunt atenți la desfășurarea sf. liturgii și nu ajută pe cântăreți la cântare și răspunsuri, așa cum se făcea în vechime Credincioasele bisericii își iau îndrăsneala a aduce în biserică băncile lor de șezut, prin care cauzează sminteală de neiertat iar aceste bănci nu sunt uniforme așa că strică frumusețea lăuntrică a bisericii. Cimitirele pentru cei morți sunt lăsate în paragină și bătute de vremuri fără nici o grije, răvășite încât îți produce nu numai compătimire ci și o răscoală sufletească, că atâta lipsă de simț poate să fie față de cinstirea celor morți în cimitire. Deasemenea se are prea puțină grijă de hainele bisericesti, de cărți și alte bunuri ale bisericii. (Deasemenea în familii urmează a se cinsti mai mult bătrânii, pe a căror ostenele sunt rămași cei tineri).”²¹ După constatarea acestor realități s-au luat o serie de măsuri și s-au împărțit sarcini pentru rezolvarea problemelor: „[...] Comitetul Parohial prin secția de înfrumusețare a bisericii, în frunte cu D-nele preotese își iau angajamentul ca de urgență să verifice starea hainelor bisericesti și să ia măsuri pentru curățirea, repararea și păstrarea lor în bune condițiuni. În acest scop se încuviințează facerea sau cumpărarea unui dulap de păstrat hainele cari se iau la rare ocazii și cari nu sunt în stare bună. Aicia se vor păstra și obiectele de preț.

Nº2) Tot această secție își ia angajamentul de a păstra și face curățenie în biserică, iar D-nele preotese în fiecare Sîmbătă și spre sărbătoare vor îngriji

²⁰ *Ibidem*, fila 39.

²¹ *Ibidem*

de curățenia specială a Sf. Altar și de podoaba lui. N^o 3) Consiliul și comitetul parohial roagă preoții bisericii să ia contactul cu Comitetul Provizoriu Comunal pentru stabilirea unei zi în care credincioși să fie invitați a depune muncă voluntară, pentru refacerea mormintelor din cimitire, împrejmuirea și înfrumusețarea lor. La această acțiune își vor da concursul toți consilierii și membrii comit. parohial.

N^o 4) În ce privește chestiunea cântărilor bisericești, Comitetul Parohial, secția formarea și susținerea corului își ia angajamentul ca de Sâmbătă 29 April a.c. să înceapă probe de cor cu tineretul, în fiecare pre zi de sărbători având a se ține probe în biserică la ora 8 seara. [...] Deasemenea se va anima totalitatea credincioșilor din biserică pentru urmărirea sf. slujbe în cântare. Aceia cari au cărți de rugăciuni să le aducă în biserică pentru folosință în timpul slujbe, urmărind astfel cititorii pe preoți și pe cântăreți.

N^o 5) În ce privește chestiunea băncilor în biserică, se hotărăște ca nici o bancă să nu fie admisă nouă în biserică fără aprobarea consiliului Parohial și numai aceia va fi acceptată care întrunește condițiile de estetică. Acelea care sunt actuale vor fi revizuite, și cei ce șed întrînsele, dacă nu corespund le vor face corespunzătoare. În ce privește dreptul de a șede în bănci, se vor lua măsuri pe viitor. În această cauză se va ține o consfătuire proximă urgentă cu aceia cari le-au adus în biserică. N^o 6) Se va avea o deosebită grijă față de cărțile bisericești și de hainele cari se scot pentru diferite slujbe, și grija aceasta o au cântăreții și fătul bisericii și epitropul îngrijitor. Deasemenea clopotarii vor îngriji de respectarea orelor de serviciu divine executându-și slujba punctuos. N^o 7) Cântăreții își vor face un program de activitate și fiecare serviciu de cântare îl vor studia și proba înainte, stabilind după tipic mersul sf. slujbe, ca acestea să fie cât mai înălțătoare. Deasemenea se vor repartiza de bunăvoie pe tipuri de serviciu, ca astfel totdeauna să fie la dispoziție cântăreț. [...] N^o 9) Pentru stabilirea cazurilor de concubinaje, neînțelegeri în familii, viață desfrânată și vrajbe familiare, parohia se împărțește în sectoare, cuprinzând fiecare câte una sută case, având un responsabil care va raporta oficiului Parohial cazurile de mai sus, îndrumând pe cei în cauză a se prezenta la oficiul Parohial, pentru încheierea de acte în cazuri de recăsătorire și pentru chemarea la împăcare [...] N^o 10) Comitetul parohial își ia angajamentul de

a îndruma copiii și tineretul la catechezație în zilele și orele fixate. N^o 11) La dorința Comitetului, preoții își iau angajamentul ca în fiecare zi în luna Maiu să servească seara la ora 8 – un serviciu în cinstea Maicii Domnului. N^o 12) Consiliul și Comitetul hotărăsc ca tineretul să nu mai ocupe corul bisericii și să vină jos în biserică, iar fetele să stea înaintea băncilor, pentru a fi mai atente la sf. Liturgie. N^o 13) La dorința comitetului și la propunerea făcută de femei se va lua în program în cele două săptămâni din postul Sf. Mării, așa ca în anii trecuți celebrarea în fiecare seară a sf. Paraclis, iar ultimele trei zile din postul sf. Mării, să fie dedicate unor misiuni sfinte pentru membrele comitetului, a căror program îl vor stabili preoții locali. N^o 14) Se va face propagandă printre bărbați ca să ocolească cârciuma și să bea acasă la căminul lor fiecare, dacă nu pot să nu bea ceva. Deasemenea tineretul va fi păzit în toate manifestările lui, fetele ferite de prilejul păcatelor și petrecerile lor totdeauna sub scutul membrilor din consiliul sau comitetul parohial sau al părinților din partea tuturor celor prezenți spre a-și crește copiii așa cum cere D^{zeu} și sf. Biserică, urmărindu-i pas cu pas, ca să-i ferească de rău. În acest scop vor fi îndrumați părinții a fi de exemplu copiilor, ca să fie nu numai fii buni a Bisericii, ci și cetățeni buni ai patriei.

– *În ce privește rătăcirea dela credință a celor doi locuitori, preoții sunt rugați a-și face programul de muncă în acest scop, la care, la timpul său se vor alătura membrii Comitetului și Consiliului parohial spre a curma răul din rădăcină și a readuce fiii rătăciți la adevăr N^o 15./ Consiliul Parohial și comitetul după ce au ascultat în sf. Biserică, cuvântarea P. Fer. Părinte patriarh rostită la comitetul pentru pace, apoi a P.S. Sale Episcopului N. Colan de Sf. Paști, cum și aceia a Protopopului județian [sic!] și cuvântul preoților locali, cu unanimitate își iau angajamentul de-a fi propovăduitori ai păcii în tot timpul și locul unde ar fi nevoie, și declară să îndrume și sprijine strângerea a cât mai multe semnături pentru apelul lansat de comitetul permanent al congresului pentru pace. Își manifestă dorința ca biserica să-și aibă o listă a ei, - unde să se înscrie consiliul și comitetul împreună cu slujitorii sf. Biserici [...]*" ²²

Tot în anul 1950, la 4 iunie, s-a luat hotărârea de a trimite o telegramă Patriarhului Justinian cu ocazia împlinirii a doi ani de păstorire: „Curatorul și cei prezenți au cunoștință și cu înflăcărare în numele bis. din Telciu, hotărăsc

²² *Ibidem.*, fila 39-41.

a trimite Preaf. P. Patriarh o telegramă cu conținutul următor: «Consiliul și Comitetul parohiei Telciu jud. Năsăud, personal și în numele celor peste 5000 credincioși adânc recunoscători pentru strălucitele înfăptuiri săvârșite întru întărirea credinței binele și frumuseța bisericii și pentru propășirea duhovnicească a poporului muncitor la a doua împlinire a rodnicei activități anuale vă roagă să primiți sentimentele de iubire de adâncă recunoștință și scumpă prețuire rugând pe Dzeu să vă dea Bisericii îndelungat în ani pentru lupta cea bună în credința cea dreaptă. Întru mulți ani Preafericite Părinte.» Din ședința ținută la 4 iunie 1950: preoți Valeriu C. Henciu, Constantin Sabău, cântăreț Nicolai Ilieșiu, epitrop Gheorghe Scuturici.²³

Parohienii erau implicați în propovăduirea și apărarea credinței. Un rol important îl aveau Consiliul și Comitetul Parohial care în anul 1952, era împărțit în șase secții: „Consiliul parohial împreună cu Comitetul Parohial, potrivit dispozițiunii sf. Patriarhii N° 98/949 se constituie în secții de activitate pentru a se stabili responsabilitate pentru fiecare membru și anume:

a) 1 Secția I cu responsabilul: Mureșan Sevestian, consilier parohial care va îngriji de înzestrarea și bunăstarea bisericii. [...] Această secție va programa, organiza și conduce lucrările de curățire a Bisericii și împrejurimii ei pe fiecare săptămână. Deasemenea va programa modalitatea și executarea înfrumusețerii Bisericii supunând propunerile spre aprobare, Consiliului Parohial.

b) 2 Formarea și susținerea corului Bisericii. Consilier responsabil: Gheorghe Scuturici Iovu cu cântăreții bisericii. Membrii toți coriștii și membrii comitetului : [...] cari vor îngriji ca echipa corului bisericesc să fie de cel puțin 60 pers. bărbați și femei, cu preferință tineret îngrijindu-se de stimulare, evidențierea și învățarea lor pentru de-a putea reînființa corul pe 4 voci și a cânta la sf. slujbă, potrivit și să ducă o viață morală creștină, trecând cu exemplul lor înaintea semenilor lor.

c) 3) Secția III. Ajutorarea și ocrotirea orfanilor și văduvelor-[...] se vor îngriji de evidența văduvelor, săracilor și orfanilor din Parohie ce reclamă

²³ *Proces verbal N°7 /1950, în Registrul Procese Verbale.Inventar 58, din Arhiva Parohiei Ortodoxe Telciu, fila 43.*

ajutorare, programând ajutorarea lor și îngrijindu-se de mijloacele convenite pentru această ajutorare, în bani, hrană și îmbrăcăminte.

D. 4) Secția IV- Cercetarea și ajutorarea bolnavilor: [...] Această secție va ținea evidența bolnavilor, îngrijindu-se de mijloacele convenite, și modalitatea de a-i providea cu hrană, medicamente și eventual înmormântare.

E: V) Secția V- Ajutorarea la catechizarea și la cercurile Misionare ale preoților, pentru întărirea credinței și simțului moral. [...] Această secție va mobiliza copiii și adulții ajutând în misiunea de catechizare a preoților, participând cu viața și practica religioasă, la propășirea religioasă și morală creștină.

F. Secția VI. Întreținerea pangarului și Bibliotecii Parohiale [...] cari vor îngriji de bunul mers al Pangarului și înzestrarea bibliotecii parohiale.²⁴ Consiliul și Comitetul parohial se întruneau în prima Duminică a lunii iar fiecare secție trebuia să-și prezinte activitatea.²⁵

Tot pentru o bună trăire în lumina învățăturilor Bisericii s-a luat și măsura de a se descuraja concubinajul, prin a nu li se acorda asistență religioasă de înmormântare celor care trăiesc în acest mod: „În urma discuțiilor și constatărilor, că sunt mulți cari neglijează căsătoria atât bisericească cât și civilă și trăesc în concubinaj pentru stârpirea acestui trai pe viitor morților necununați nu li se va da asistență bisericească, fiindcă traiul lor nu a fost în împărțășire cu Biserica și legile ei. Această hotărâre se va publica de 3 ori în Biserică spre știre. Cazul lui [...] se rezolvă așa: vor trage- afară de clopotul cel mare - toate clopotele și, asistența va fi mai mult pasivă - dată fiind viața scandaloaasă mai ales a soției și concubinei sale, spre învățătură tuturor. Se vor încasa taxele convenite pentru clopote.”²⁶ (*subliniere în text*)

Viață liturgică la Telciu era bine organizată după cum rezultă și din „planul de muncă” pe perioada 1 ianuarie - 6 mai 1956 trimis de preoții parohi Valeriu C. Henciu și Ioan Bondane către Oficiul Protopopesc Ortodox Român Năsăud. Din acest plan vedem care dintre preoți a fost „de serviciu”

²⁴ *Proces verbal* №6/1952, în *Registru Procese Verbale. Inventar* 58, din Arhiva Parohiei Ortodoxe Telciu, fila 69-70.

²⁵ *Ibidem*, fila 70.

²⁶ *Proces Verbal* №12/1952, în *Registru Procese Verbale. Inventar* 58, din Arhiva Parohiei Ortodoxe Telciu, fila 75.

precum și tema predicilor. De asemenea se specifică faptul că în Duminici și sărbători de la ora 9 se săvârșește Utrenia, la ora 10 Sfânta Liturghie iar la ora 15 Vecernia. În timpul Utreniei și Vecerniei preotul de rând spovedea iar „în spre sărbători și Dumineci la orele 16 se va săvârși sf. Vecernie în cadrul cărora se va face catechiația cu copiii și adulți.”²⁷ Sfânta Liturghie era slujită zilnic de la ora 8 iar în perioada Postului Mare la ora 18 se săvârșea o „rânduială bisericască”. Pastorația individuală ocupa un rol major, preoții fiind la dispoziția credincioșilor în fiecare zi după săvârșirea slujbelor precum și prin faptul că ei „vor vizita lunar cel puțin zece familii creștine.”²⁸ De asemenea în contextul vremii preoții erau nevoiți să participe la „ședințele și lupta Comitetului local pentru pace, în cadrele Căminului cultural și a “ARLUSULUI.”²⁹ Preoții erau nevoiți deseori în acea vreme să se implice și în problemele legate de viața comunității și să susțină anumite programe și proiecte ale regimului. Astfel clerul a susținut programul de însămânțări, lupta pentru pace, participarea la alegeri, programul de electrificare a satelor precum și cele legate de cultură și educație. Obligativitatea de a susține și încuraja cele amintite mai sus nu veneau strict din inițiativa preoților ci era și o politică dusă la nivel patriarhal și episcopal. De exemplu, legat de problema însămânțărilor Episcopia Ortodoxă din Cluj în martie 1955 eliberează documentul Nr. 1644/1955, care este trimis protopopiatelor, prin care preoții erau obligați să se preocupe de problema însămânțărilor și să întocmească fiecare un raport despre modul cum s-a aplicat acest ordin. Acest raport era înaintat protopopiatului care, după centralizarea tuturor, alcătuiă un raport general care se înainta centrului eparhial: „Datorită zăpezii abundente, care a căzut la sfârșitul lunii februarie, primăvara vine cu întârziere, împiedicând astfel săvârșirea însămânțărilor sezoniere.

De aceea, de îndată ce timpul se va arăta prielnic muncitorii ogoarelor vor trebui să pornească cu zor la lucru, pentru a se putea asigura și anul acesta, prin osîrdia lor și prin binecuvîntarea Cerului, o recoltă îmbelșugată.

În conferință interconfesională a Capilor și deservenților de culte din Regiunea noastră, ținută la Cluj în ziua de 1 martie a.c. s-a discutat și această

²⁷ *Oficiul parohial ort. Rom. TELCIU. Nr.16-1956, în Dosar corespondență 1956, din Arhiva Protopopiatului Năsăud, filă nenumărată.*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

problemă de capitală importanță, strâns legată de acțiunea nobilă a luptei pentru pace. S-a discutat deasemenea și în conferințele interconfesionale ținute recent la centrele raionale.

Cu prilejul consfătuirii fruntașilor în agricultură din R.P.R. care a avut loc la începutul lunii martie, D-l Dr. Petru Groza, Președintele Prezidiului Marii Adunări Naționale, spunea:

«La sfârșit se va vedea ce a fost la început. La vară, la seceriș, la toamnă la cules, vazînd rodul muncii noastre, ne vom da seama ce a fost la începutul acestei campanii. De aceea să fim gata să plecăm la această luptă care este luptă nu numai pentru pîine, ci este lupta păcii, cea mai frumoasă dintre toate luptele.»

Invităm și pe această cale preoțimea noastră, să sfătuiască pe credincioșii din parohii, atît individual, adecă dela la om, cît și în predicile rostite în biserică să-și dea toată silința și toată osteneala pentru îndeplinirea în cele mai bune condițiuni a însămintărilor de primăvară, premergînd ei înșiși cu exemplul, unde au putință s-o facă.

Chiar în zile de sărbătoare, după sf. Liturghie, oamenii pot merge la lucrul cîmpului, acolo unde aceasta o va cere urgența lucrului din lupta noastră pentru bunăstarea poporului, pentru întărirea Patriei și pentru apărarea Păcii. -

Cucernicii preoți vor înainta oficiilor protopopești, din două în două săptămâni, rapoarte despre mersul sămănatului, iar P. cucernicii protopopi ne vor raporta nouă.³⁰

Și la Telciu preoții s-au preocupat de problema însămintărilor după cum rezultă și din raportul de activitate Nr.1-1957 în care se arată că „sa [sic!] îndrumat poporul să intensifice lucrările de însămintare.”³¹ Preoții însă nu s-au limitat doar la acest aspect al vieții agricole din România comunistă ci unii dintre ei și-au îndemat credincioșii să se înscrie în întovărășirile agricole și zootehnice. Acest fapt s-a petrecut și în comuna Telciu: „[...] - Am lămurit pe credincioși în cauza socializării agriculturii și în ședințele conziliului parohial am cerut membrilor ca să intre în întovărășirea zootehnică locală. Astfel a

³⁰ *EPISCOPIA ORTODOXĂ ROMÂNĂ CLUJ*, Nr. 1644/1955. Cluj, la 10 martie 1955, în *Dosar Corespondență 1955*, din Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Năsăud, fila 77.

³¹ *Oficiul parohiei ort.rom. TELCIU, Nr.7-1957*, în *Dosar Corespondență 1961*, din Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Năsăud.

intrat episcopul Ion Todoran, și sau înscriși 6 conzilierii, în afara preoților. - Pr. Ion Bondane este membru în comitetul de conducere al întovărășirii, iar Pr. Henciu Valeriu membru al întovărășirii, participând ambii la ședințele organelor acestei întovărășiri, fiecare la locul lui. -⁶³²

Relația cu autoritățile politice locale este un element care apare deseori în raportatele de activitate înaintate protopopiatului de către preoții din Telciu. Preoții aveau o legătură cu autoritățile politice locale și chiar se implicau în rezolvarea anumitor probleme precum electrificarea și înnoirea buletinelor: „[...] 1. „Am ținut legătura cu organele Sfatului popular și în acest scop am participat și la ședințele unde preoții au fost convocați, anume: privind electrificarea comunei, unde pr. Henciu a făcut lucrări de verificare a operațiunilor împreună cu comisiunea de revizie, iar pr. Bondane fost pe teren cu comisiunea cetățenească, pentru lucrările de finisare a traseului aerian. De asemenea preoții au participat la lucrările pentru întocmirea actelor de lipsă la eliberarea buletinelor de identitate cetățenilor.[...]”³³ Din punct de vedere politic preoții îndemneau credincioșii să participe la vot prin cuvântările ținute în biserică: „Am participat la toate adunările privitor la analiza muncii locale cât și pe țară, la prezentarea candidatului pentru Marea Adunare Națională, și în vederea alegerilor în trei rînduri am îndrumat pe credincioși să verifice dacă sunt luați în listele de alegători și să participe la vot în mod sărbătoresc.”³⁴ Lupta pentru pace făcea parte din discursul oficial al vremii. A fost preluat și în biserică. Aici se țineau predici pe această temă: „[...] În două rînduri am vorbit credincioșilor despre «Război și pace» apoi despre «Pacea creștinească» în care vorbiri am subliniat că sîntem datori în interesul general și particular a lupta contra războiului rece, a războiului rece confesional și să muncim pentru progresul social, arătînd rolul precumpănitor al forțelor păcii în viața internațională. [...]”³⁵ Biserica a fost și un factor educativ la sate chiar

³² *Oficiul parohial ort. rom. TELCIU, Nr. 58-1959*, în *Dosar Corespondență 1961*, din Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Năsăud, fila 236.

³³ *Oficiul parohiei ort.rom. TELCIU, Nr.7-1957*, în *Dosar Corespondență 1961*, din Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Năsăud, fila 60.

³⁴ *Oficiul parohiei ort.rom. TELCIU, Nr.7-1957*, în *Dosar Corespondență 1961*, din Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Năsăud, filă nenumărată.

³⁵ *OFICIUL PAROHIAL ORT.ROM.*, Nr.95-1961, în *Dosar Corespondență 1961*, din Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Năsăud, filă nenumărată.

și în regimul comunist. Un exemplu: credincioșii au fost sfătuiți să meargă la medic pentru rezolvarea problemelor de sănătate: „[...] În Dumineca de 12 I.c. pr. Henciu a vorbit poporului despre sănătatea omului, pe care este obligat a o păstra iar în caz de lipsă pe lângă harurile Bisericii, să alerge la sprijinul științei medicale, care este lăsată de Dzeu și Biserica o sprijinește, dînd dovadă că doctorii cei buni au fost chiar aleși ca și sfinți în Biserică.”³⁶ Exista și o implicare a Bisericii în viața culturală a comunității: „Ținînd legătura cu organele Sfatului popular, am participat la organizarea concursului în vederea festivalului tineretului. Pr. V. Henciu a fost membru în comitetul de organizare.”³⁷

Un aspect important al vieții eclesiale la Telciu a fost și faptul că în epoca regimului comunist s-a reușit efectuarea unor lucrări la biserica parohială, înființarea unei filii în satul Fiad și reconstruirea unei biserici acolo, precum și zidirea unei capele în satul Telcișor. Apoi în anii 1948 și 1956 biserica din centrul comunei a fost zugrăvită pe exterior iar în anul 1957 a fost introdus curentul electric.³⁸ În satul Fiad, încă din perioada interbelică s-a construit o biserică de lemn în anul 1933 și care a fost sfințită doi ani mai târziu, în 1935: „În anul 1933 la dorința credincioșilor din Fiad și mai ales la stăruința marelui ctitor și binefăcător Nicolai C. Sârbu s’a hotărât și aprobat sub Nr 5890/1933 ca pe locul donat de acest bun credincios să se construiască o Biserică pe Fiad - în Vale și s’a ajuns ca donațiunea de lei 5.000 făcută de Pr. V. Henciu, să se construiască fundamentul prin măestrul George Florian. Imediat ce a fost însă terminat acest fundament, s’au găsit alți ctitori cari au oferit 30 jugh. Pămînt - și casă - pe Fiad - cu folosință după moartea lor în persoana lui Ion Ana Hort, cu care prilej credincioșii la stăruința preoților - și-au arătat dorința ca construcția Bisericii să se facă pe acest loc, ca astfel preotul sau călugării să aibă mijloc de existență, din exploatarea acestui pămînt. De aceia sf. Episcopie aprobă această măsură - asupra căreia - dată fiind înălțimea la

³⁶ *Oficiul parohiei ort.rom. TELCIU, Nr:7-1957, în Dosar Corespondență 1961, din Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Năsăud, filă nenumărată.*

³⁷ *Ibidem, filă nenumărată.*

³⁸ Valeriu, C. Henciu, *SCHIȚĂ MONOGRAFICĂ a parohiei ort. rom. TELCIU, raionul Năsăud, regiunea Cluj, în Istoric parohii 1967, din Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Năsăud, fila 5.*

care era să fie zidită Biserica – unii dintre credincioși își arătau nedumerirea, considerând bătrânețele, vremurile de ploii și ninsoare cari nu vor permite frecventarea Bisericii. Cu toate acestea, prin dania preoților câte 5000 fiecare, prin contribuția gratuită a Dir. Silvice cu materiale a Regiei «Regna», cu materiale și bani, a Prefecturii jud. Năsăud cu bani, prin stăruința preoților și ctitorului Niță Horț biserica s'a sfințit în 29 iunie 1935.³⁹ La început biserica a fost frecventată de un număr mare de credincioși dar după anul 1945 numărul celor care participau la slujbe aici a scăzut : „De atunci la marile praznice - mai ales vara - biserica a fost cercetată și de străini, dar începând cu anul 1945 Biserica a chemat zadarnic pe credincioși. Ei se prezentau din ce în ce mai puțini. Mai întâi a fost preotul sosit - cu plecarea noaptea din Telciu - terminat cu Utrenia decât credincioșii în Fiad cari și la sf. liturghie se prezentau puțini, motivând cu diverse ocupații și obligații le au în sat.”⁴⁰ În anul 1946 donatorul Niță Horț solicită pământul dat pentru biserică oferind în schimb alte locuri: „Între timp marele ctitor Niță Horț devenind văduv se recăsătorește și se binecuvintează cu pruncii peste patru la număr. Deja în 1946 el solicită, repetat, pe baza hotărârilor fostului curator să i se elibereze donațiunea în schimbul altor pământuri ce le oferă.”⁴¹ În anul 1949 cererea a fost aprobată deoarece și credincioșii au dorit mutarea bisericii într-un loc mai accesibil „în Vale”. Mutarea bisericii nu a fost lipsită de probleme. În anul 1950 s-a ales o comisie care nu și-a îndeplinit menirea, oamenii nu s-au implicat cu muncă, astfel o parte din materiale fiind irosite iar casa parohială construită în 1936 s-a prăbușit din cauza greutateii zăpezii. Nu existau toate materialele necesare iar la solicitările făcute către instituțiile competente de către parohie pentru obținerea lor răspunsul a fost negativ: „[...] În acest scop pe baza celor două hotărâri ale cred. din Fiad, cât și pe acelea ale cons. paroh. se alege și se constituie o comisiune care să conducă lucrările în Fiad, comisie care însă nu a depus nici o muncă, așa că deși cred. din Fiad s'au obligat să adune pe fața locului piatra de lipsă de la fundament, nu au făcut-o complet, iar când a fost problema începerii lucrărilor la fundament ca sub

³⁹ *Proces Verbal N°4/952*, în *Registru Procese Verbale. Inventar 58*, din Arhiva Parohiei Ortodoxe Telciu, fila 65.

⁴⁰ *Ibidem*, fila 65-66.

⁴¹ *Ibidem*, fila 66.

impresia începutului să oblige pe oameni la lucru - s'a cerut a nu se aduce măestrii, nefiind timpul sosit pentru construcție. Astfel numerarul disponibil, a trebuit folosit la altceva, materialele, ca varul cumpărat să fie irosit în bună parte. Între timp solicitându-se materiale am fost refuzați de toate Institutele unde ne-am îndreptat. Astfel am rămas descoperiți sf. Episcopii, unde pe baza hotărârilor și asigurărilor date de credincioși - am făcut raport că în 1951 începem lucrarea – care am afirmat că este planificată.”⁴²

În urma constatării acestor probleme s-a hotărât desființarea comisiei care nu și-a îndeplinit rolul și începerea lucrărilor „după terminarea campaniei de însămânțare. Noua Comisie se va îngriji de conservarea materialelor din casa parohială, acoperindu-o cu dranițele dintr'un pavilion. La timp casa se va demonta, ceea ce se va putea va fi folosit la Biserică, restul la timp se va hotărî. În acest scop hotărîrea consiliului din 23 .l. c. se suspendă până la data când se va cunoaște eventualul plus ce nu-i trebuie bisericii, dat fiind că materiale nu se pot obține cu ușurință.”⁴³ În anul 1954 se face recepția lucrării de mutare dar construcția nu a fost finalizată în acest an: „Biserica din Fiad este construită în anul 1954, nu este încă terminată, nu are hram/ l-a avut fosta Biserică din Fiad p ss Apostoli Petru și Pavel./ [...]”⁴⁴ Biserică din Fiad a fost binecuvântată în anul 1957 de către preotul vicar eparhial Sabin Truția, delegat al episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului: „Președintele face o dare de seamă asupra desfășurării actului de sfințire a Bisericii din Fiad, și arată că sf. Episcopie cu N^o 4873, a aprobat procesul verbal de recepție a lucrărilor de reconstrucție a Bisericii [sic!] din Fiad, de asemenea că averea Bisericii din Fiad la 20. Sept. a fost predată lui Ioan Todica cu proces verbal. Subliniază încă o dată frumoasa serbare care a avut loc în ziua de 22 Sept. 1957, și mulțumește tuturor acelorora care au contribuit la reușita ei. Se face cunoscut că cu acest prilej s'a încasat 2628 lei, și s'a cheltuit suma de lei 3116, care se compune din 250 lei la bucătărese, lei 700 cheltuieli de deplasare a preoților, și lei 700 un vițel și una capră, și 1223 diverse mărfuri și 243 lei băuturi. Aceste sume vor fi

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem*, fila 67.

⁴⁴ *Oficiul Parohial Ortodox român Telciu, Nr.103-1954*, în *Istoric parohii 1967*, din Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Năsăud, filă nenumărată.

plătite din bugetul bisericii unde se vor vărsa sumele încasate.”⁴⁵În anul 1958 Episcopia a aprobat înființarea filiei Fiad prin ordinul numărul 3170/1958 ca răspuns la adresa Nr. 45/1958.

În anul 1964 s-a pus problema ridicării unei biserici în satul Telcișor, deoarece credincioșii de aici erau nevoiți să parcurgă între 5 și 12 km până la biserica din Telciu. Un an mai târziu, la 19 martie 1965 Protopopiatul Năsăud prin adresa Nr.215/1965 arată faptul că dorința credincioșilor din Telcișor a fost comunicată Preasfințitului Teofil și „Împuternicitului Regional de culte” care sunt de acord cu înființareaa unei parohii la Telcișor: „Urmare raportului dumneavoastră cu Nr. 98/ 1965, vă comunicăm că am luat act de convocarea Adunării Generale a Parohiei Ortodoxe române a Comunei Telciu cu ordinea de zi specificată în convocator. În mod neoficial vă comunicăm că am raportat verbal atât P.S. Episcop Teofil, cât și D-lui Împuternicit Regional de Culte, și în principiu sunt de acord cu propunerea (...) în legătură cu înființarea unei parohii în satul Telcișor. Parohia prin credincioșii de acolo vor asigura loc de lăcaș de cult și casă parohială, eventual prin donații de la credincioși (...) (Dosar 160)”⁴⁶.

În anul 1974 părintele Valeriu C. Henciu se pensionează iar în locul său, la cererea Consiliului Parohial Telciu, va fi numit părintele Iuliu Henciu care s-a preocupat de construirea unei capele la Telcișor. Construirea acesteia nu a fost ușoară deoarece autoritățile vremii au pus o serie de piedici folosind chiar amenințările: „[...] Și știu că tata meu, Irini Nicolae, a umblat mult, s-a zbatut mult până a putut obține niște forme așa mai... mascate, cum erau atuncea vremurile, no... Și după câtva timp s-a descoperit de aici, de’cole ce știu cum și a fost chemat și a fost anchetat... Era pe vremea aia un securist, de la Securitate! Tot îl chema la audieri pe la post și declarații și câte.[...] A mai fost și amenințat că să se liniștească că dacă nu i s-a întâmpla mai rău. [...]”⁴⁷ Cu toate acestea credincioșii nu au cedat și s-au preocupat de construirea capelei. În 1976 Adunarea generală a parohiei Telciu a luat hotărârea ca să se amenajeze o capelă în casa familiei Ana Toderici din Telcișor la numărul

⁴⁵ *Proces Verbal încheiat astăzi 6 Oct.1957, în Registrul Procese Verbale. Inventar 58, din Arhiva Parohiei Ortodoxe Telciu, fila 139-140.*

⁴⁶ *Vezi Vasile Tutula, op.cit., p. 95.*

⁴⁷ *Interviu cu Irini Ioan realizat de Călin Emilian Cira, 8.06.2014, Telciu.*

222, însă Inspectoratul Cultelor Bistrița nu a aprobat aceasta pentru că locuița Anei Toderici era așezată în apropierea școlii.⁴⁸ S-a permis însă amenajarea capelei în casa fiului Anei Toderici, însă s-a opus preotul Ioan Bondane. Până la urmă capela a luat ființă în casa familiei Dumitru și Ioana Pupeză, nr.216, care au oferit o cameră. În acel loc, în grădină, exista o răstignire unde de fapt se desfășura cultul divin după cum își amintește Irini Ioan, fătul bisericii din Telciu și fiu al curatorului Nicolae Irini cel care s-a implicat mult pentru deschiderea capelei din Telcișor: „Prima dată a luat ființă acolo la Pupeză Dumitru. Era o casă veche și era răstignire. Erau doi bătrâni și au fost de acord să facă acolo slujbă. Făceau afară... Dar în caz de o vreme, de ceva aveau unde să se retragă... Dar se făcea afară la răstignire, că era o răstignire așa într-un colț de grădină, de grădinuță cum se spune aicea în partea noastră. Și acolo făcea slujba.”⁴⁹ Cu toate acestea însă au existat o serie de plângeri din partea credincioșilor față de preotul Ioan Bondane care ar dori desființarea acestei capele. Datorită plângerilor depuse, protopopul de Năsăud Spiridon Suliciu împreună cu preotul Tomi Dumitru (șef birou administrativ la protopopiat) s-au deplasat la Telcișor în ziua de duminică 22 august 1976: „Urmare ordin-elor Sf. Arhiepiscopii nr. 4077/1976 și 4385/1976 duminică 22 august 1976 orele 15 m-am deplasat în parohia Telciu la capela de pe Telcișor unde după sfințirea apei și a unui potir nou, am predicat despre rugăciune unui auditor de aproximativ de 200 de credincioși adunați de pe toate văile Telcișorului. Erau prezenți cei doi preoți din Telciu și Pr. Dumitru Tomi de la protopopiat.[...]”⁵⁰ S-a stat de vorbă cu cei care au depus reclamațiile și s-a constatat:

„1. Credincioșii de pe Telcișor consideră că preotul Ioan Bondane urmărește desființarea capelei lor.

2. Acești credincioși susțin că preotul Ioan Bondane în duminica Tomi când a celebrat pentru prima dată aici Sf. Liturghie, îi îndemna pe credincioși să se roage la biserica din sat, ca moșii și strămoșii lor și nu într-o casă ca penticostalii.

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Protopopiatul Ortodox Român Năsăud, Nr.481/1976, în Dosar Corespondență 1976, din Arhiva Protopopiatului Năsăud, fila 1.*

3. Burduhos George declară că preotul Ioan Bondane a îndemnat pe curatorii bisericii în ziua de 20 iulie 1976 să ceară desființarea capelei de pe Telcișor ca nefiind rentabilă.

4. Pr. Bondane Ioan nu vine aici la Sf. Liturghie nici cînd îi este rîndul. N-a fost nici azi 22 august 1976 deși l-au așteptat mulți credincioși.

5. Credincioșii de pe Telcișor doresc, spune Burduhos Gheorghe, să aibă Sf. Liturghie în fiecare duminică așa cum s-a hotărît de Sf. Arhiepiscopie, făcîndu-se prin rotație de către cei doi preoți din Telciu.

6. Credincioșii de pe Telcișor doresc să construiască aici biserică nouă pentru care sînt hotărîți să facă ori ce jertfă materială.

7. Pentru a ușura munca celor doi preoți din Telciu cărora le este imposibil să satisfacă trebuințele sufletești a celor peste 8000 de credincioși resfirați pe o distanță de aproximativ 20 km, cer înființarea la Telciu a postului III de preot.⁵¹ În urma discuțiilor s-a ajuns la concluzia că este necesară o capelă la Telcișor și înființarea unui al treilea post de preot:

„1. Capela de pe Telcișor trebuie să funcționeze în continuare pentru că aici sînt credincioși foarte buni și dornici de a trăi viață duhovnicească intensă. De aici la biserica din sat este departe, drum rău și greu de parcurs.

2. Capela deși este foarte mică credincioșii stau și în camera proprietarului și prin ușa deschisă ascultă Sf. Liturghie, precum și de pe tîrnațul casei.

3. Credincioșii de pe Telcișor sînt dornici să construiască biserica, dispun de mijloace materiale și bani fiind cei mai înstăriți oameni din comuna Telciu.

4. Este aproape imposibil pentru cei doi preoți să facă față trebuințelor sufletești acelor peste 8000 credincioși resfirați pe o rază de peste 20 km pe diferite văi de pe Telcișor, Fiezel etc. de aceea propunem înființarea postului trei de preot la Telciu unde există mijloacele materiale pentru susținerea lui.

5. Capela de pe Telcișor trebuie să fie servită prin rotație în fiecare duminică de către cei doi preoți. Nu se poate ca unul să răspundă de Fiad și celălalt de Telcișor, pentru că la Fiad se celebrează Sf. Liturghie numai de 5-6 ori pe an iar în capela de pe Telcișor este absolut necesar să se slujească în fiecare duminică.

⁵¹ *Ibidem.*

6. Preotul Iuliu Henciu a muncit cu rezultate frumoase la capela de pe Telcișor, dar a căzut în greșeala de-ai îndemna pe credincioși să facă reclamații pentru toate nimicurile - lucru ce l-a recunoscut -. Toate cele cinci reclamații după părerea noastră sînt produsul acestui preot. Singura vină pe care o are preotul Ioan Bondane este că nu a respectat ordinul Sf. Arhiepiscopii în ceea ce privește planificare la Sf. Slujbe la capelă lucru ce ia dat posibilitatea preotului Henciu de a fi mai frecvent acolo și să poată monta credincioșii ca să facă reclamații.⁵²

În anul 1979 capela a funcționat în casa familiei Scuturici Dumitru și Valerica. Într-un raport înaintat Arhiepiscopiei Clujului de Spiridon Suliciu, protopopul de Năsăud, care a slujit la Telcișor de Sfântul Ilie, se arată că oamenii participau în număr mare la Sfânta Liturghie, capela era dotată corespunzător însă era prea mică. Datortită acestui fapt credincioșii din Telcișor doresc să cumpere o casă pentru a face o capelă mai încăpătoare: „Cu fiască smerenie Vă raportez că vineri 20 iulie 1979, (Sf. Prooroc Ilie), am celebrat Sf. Liturghie în parohia Telciu-Telcișor unde am predicat despre «puterea rugăciunii» dînd ca exemplu viața și activitatea Sf. Prooroc Ilie, care prin rugăciune a făcut aftea minuni.

Cu această ocazie am făcut și inspecția administrativă a parohiei pe anul 1979 constatînd următoarele:

1. Credincioșii de pe Telcișor frecventează în număr mare capela și sînt jertfelnici față de Sf. Biserică.

2. Capela este înzestrată cu toate cele necesare cultului: cărți, ornate, etc.

3. Marele inconvenient îl constituie lipsa unei capele proprii și încăpătoare. Pentru înlăturarea acestui neajuns, credincioșii de aici sînt hotărîți să cumpere o casă și s-o amenajeze în acest scop.⁵³

Casa familiei Scuturici unde se afla capela în anul 1979 „nu-i corespunzătoare, fiind izolată, departe de centru și credincioșii n-au acces la ea, trebuind să treacă peste mai multe proprietăți a căror stăpîni la un moment data ar putea

⁵² *Ibidem*, fila 2.

⁵³ *Protopopiatul Ortodox Român Năsăud, Nr.415/1979*, în *Dosar Corespondență 1979*, din Arhiva Protopopiatului Năsăud, filă nenumerotată.

să interzică trecerea pe acolo. Această casă e și neîncăpătoare, construită din lemn de fag pe care «Carii» au început să-l macine.”⁵⁴ În anul 1980 capela a fost mutată în casa familiei Paramon și Floarea Natu. La 21 mai 1980 s-a obținut aprobarea pentru sfințirea capelei în ziua de Rusalii dar s-a săvârșit numai o rugăciune de binecuvântare, în vinerea de dinaintea Cincizecimii, de către preotul Radu Dumitru.⁵⁵ Datorită unor conflicte existente între cei trei preoți (Henciu, Sărmaș și Bondane) Arhiepiscopia hotărăște ca preotul Iuliu Henciu să slujească la Telcișor. În anul 1981 se reușește cumpărarea casei familiei Paramon și Floarea Natu: „Consiliul parohial constată că, raportul de vânzare și cumpărare între Parohia Ort. Rom. Telciu și vânzătorul Natu Paramon și soția sa Floarea, sînt îndeplinite și urmează ca pentru ca lucrările necesare să fie efectuate la casa cumpărată, în scopul adaptării cerințelor de cult - este necesar ca imobilul cumpărat să fie întăbulat în cartea funciară pe numele parohiei.

Se constată că autorizația de reparație a casei pe numele lui Natu Paramon a fost anulată de Consiliul Popular Telciu și îndrumați a ne întăbula pentru ca după întăbulare să putem obține autorizația de lucrările necesare.

În acest scop hotărîm ca să se ceară Sf. Arhiepiscopii aprobarea încheierii contractului la Notariatul de Stat eliberîndu-ni-se delegația pentru semnătură în acest scop, pe numele consilierului Pop Vasile și Pupeză Grigore.

Pîna la obținerea întăbulării cerem ca să se utilizeze actuala clădire în forma care este astăzi, iar pe parcurs să se încasesze sumele necesare pentru lucrări, pe baza eliberării unor chitanțiere pentru Telcișor așa cum s-a practicat și pîna acum.

Totodată rugăm să se aprobe ca pe numele Parohiei Telciu I să de deschidă cont la Cooperativa de credit Năsăud ca astfel sumele încasate să nu poată fi utilizate în alt scop - mai ales vedem posibilă această măsură, că în Telciu sînt două parohii - cu un singur cont - urmînd registrul de casă să fie purtat unic pentru ambele parohii.

Se precizează că pîna la obținerea întăbulării și începerea lucrărilor, credincioșii fiind aplicați să poată face donațiuni de materiale necesare

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ vezi Vasile Tutula, *op.cit.*, p. 96.

lucrărilor.”⁵⁶ În anul 1982 s-a obținut autorizație pentru repararea capelei. Pe baza acesteia însă s-a început practic construirea unei biserici la Telcișor. În anul 1985 s-a realizat pictura iar în anul 1986 s-a făcut proiectul pentru anexarea unui turn, care însă va fi construit între anii 1990-1991 iar în anul 1993 biserica a fost sfințită.

Viața parohială în comuna Telciu în perioada comunistă a fost una marcată de contextul istoric, caracterizat printr-o limitare a libertății religioase. Cu toate acestea preoții și credincioșii au reușit să păstreze credința, după cum reiese și din faptul că a existat o preocupare pentru viața liturgică, spirituală și morală. În același timp însă preoții au fost nevoiți să se implice și să susțină anumite programe, directive și ordine ale propagandei regimului, precum lupta pentru pace, întovărășirile agricole și zootehnice, îndemnarea poporului de a ieși la lucrările agricole, participarea la programe culturale (ex. festivalul tineretului). Preoții și credincioșii au reușit mutarea unei biserici în satul Fiad și construirea unei capele în satul Telcișor cu toate problemele apărute atât la nivelul parohial cât și a pedicilor puse de autoritățile statale. Mărturisirea credinței prin fapte a fost și rămâne un mod de a fi a slujitorilor și credincioșilor din aceste locuri care știu că „Biserica este stâlp și temelie a Adevărului” pe care „nici porțile iadului nu o vor birui.”

Bibliografie.

Documente și interviuri

Din Arhiva Protopopiatului Ortodox Năsăud:

HENCIU, Valeriu, C., *SCHIȚĂ MONOGRAFICĂ a parohiei ort. rom. TELCIU, raionul Năsăud, regiunea Cluj, în Istoric parohii, 1967.*

Scurt istoric asupra trecutului parohiei ort.române Telciu (nr.7-1960), în Istoric parohii 1967.

Oficiul parohial ort. Rom. TELCIU. Nr.16-1956, în Dosar corespondență 1956.

Oficiul parohial ort. rom. TELCIU, Nr. 58-1959, în Dosar Corespondență 1959.

Oficiul parohial ort.rom. Telciu, Nr.102/1959, în Dosar Corespondență 1959.

⁵⁶ *Proces Verbal Încheiat azi 29 martie 1981, în ședința Consiliului parohial, în Dosar corespondență 1981, din Arhiva Protopopiatului Năsăud, filă nenumărată.*

Oficiul Parohial Ortodox român Telciu, Nr.103-1954, în Istoric parohii 1967.
Protopopiatul Ortodox Român Năsăud, Nr.481/1976, în Dosar Corespondență 1976.
Protopopiatul Ortodox Român Năsăud, Nr.415/1979, în Dosar Corespondență 1979.
Proces Verbal Încheiat azi 29 martie 1981 în ședința Consiliului parohial, în Dosar corespondență 1981.

Din Arhiva Parohiei Ortodoxe Telciu:

Istoricul sf. Biserici gr.-cath din Telciu
Astăzi 23 aprilie 1950..., în Registrul Procese Verbale, Inventar 58.
Proces verbal N°7 /1950, în Registrul Procese Verbale, Inventar 58.
Proces verbal încheiat în ședința curatoratului bisericesc Telciu ținută în ziua de 30 oct.1948, în Registrul Procese Verbale, Inventar 58.
Proces Verbal încheiat astăzi 6 Oct.1957, în Procese Verbale, Inventar 58.

Interviuri:

Interviu cu Irini Ioan, realizat de Călin Emilian Cira, 8.06.2014, Telciu.

Cărți

LENIN, V. I., *Despre religie*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1956.

MARX, Karl, „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului”, în *Opere*, vol.I, ediția a II-a, Ed. Politică, București, 1960.

TUTULA, Vasile, *Comuna Telciu (1245-2004), un sat de pe Valea Sălăuței – muza lui George Coșbuc județul Bistrița-Năsăud. Repere monografice*, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2004.

RELAȚIILE PREOȚIMII NĂSĂUDENE CU „ASTRA” ÎN PERIOADA 1861-1893

Iuliu-Marius MORARIU
Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Abstract: *This study aims to present, using archival sources from the National Archives of Bistrita-Năsăud County, statistics and lists of members and activities, published in each year in Transylvania review, Astra's, magazine, its official organ, to the establishment until 1893, and also other sources publisher, the history of relations between Greek Catholic priests in the villages from Năsăud area (subordinates Vicarage Rodna) and Transylvanian Association for Romanian People's Culture and Literature, from its establishment until completion of the second general meeting held it on Năsăud.*

There it is also presented the way in which priests from area that area, contributed to the increase of the cultural level of people from there, the preservation and strengthening of national sentiment and their empowerment, theirs contribution to the establishment in 1881 of the Năsăud Department, Astra and to support associations activities, through conferences, the establishment of agenturies and other activities of cultural role (entertainment, loan for a period of six months Despărțământ libraries existing ambulances etc.).

The author analyzes here the role which the priests had in the organization of the two general meetings of the Association at Năsăud, one in 1870 and one in 1893, two events being fingerprinted by the presence and participation of elite Greek Catholic clergy from Năsăud as as Grigore Moisil, Ion Pop, Gherasim Domide, Petru Vârtic, Zaharia Bulbuc, Basiliu Dumbravă, Anton Precup, or the orthodox priest Gregory Pletosu.

Study, which brings attention to an episode regarding the relationship between theology and culture in the Năsăud of the second half of the nineteenth century, aims capitalization of some episodes not enough known and bringing new information on the relationship between Năsăud clergy and Astra” during this period.

După cum arată specialiștii care s-au ocupat cu cercetarea activităților astriste din diferite perioade, între „Astra” și instituțiile bisericești a existat dintotdeauna o strânsă legătură. Dacă inițial, ea a încercat să imite în organizare structurile bisericești, care i-au conferit stabilitate, ulterior, ea a devenit un factor care a contribuit la unitatea dintre cele două mari biserici ale Ardealului, cea Ortodoxă și cea Greco-catolică. Așa se explică puternica colaborare existentă între cele trei instituții, două cu caracter bisericesc și una cu scopuri culturale.¹

Buna colaborare existentă la centru, între conducătorii instituțiilor eclesiastice se va reflecta și în teritoriu, în relațiile interconfesionale, sau în relațiile preoțimii cu asociațiunea. Zona Năsăudului, la care ne vom referi în rândurile următoare, este un exemplu în acest sens. Devenită un adevărat *fief* al greco-catolicismului după cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea,² ea va fi marcată de o efervescentă cultural-națională aparte în care-și vor regăsi locul și reprezentanți ortodocși.³

¹ „Până în 1918, rolul clerului în cadrul „Asociațiunii” a fost covârșitor, în condițiile în care Biserica Ortodoxă și Biserica Greco-Catolică erau singurele instituții românești cu structuri stabile pe întreg teritoriul provinciei. Componentele lor ierarhizate, parohii, protopopiate, episcopii și mitropolii, constituiau punctele de sprijin capitale pentru agenturile comunale, despărțămintele și chiar pentru comitetul central al „Astrei”. Valer Moga, *Astra și societatea 1918-1930*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2003, p. 71. La rândul lui, Ion Agârbiceanu spune: „Păstrarea sufletului național cu virtuțile lui, nu mai putea fi asigurată numai prin Biserică și nici chiar prin școala românească, abea înfiripată. Trebuia o lucrare de trezire și de creștere a sufletului național în întreg poporul, era lipsă de făurirea unei cunoștințe naționale care să adune într-un mănunchiu, să solidarizeze pe toți românii dela Apusul Carpaților, ca într-o cetățuie sau într-o tabără de luptă”. Ion Agârbiceanu, *Asociațiunea transilvană pentru literatura și cultura poporului român „ASTRA” Ce a fost? Ce este? Ce vrea să fie?*, Sibiu, Tiparul Institutului de arte grafice „Dacia Traiană”, 1936, p. 5.

² De altfel, vicariatul Rodnei, o vreme cea mai influentă instituție a zonei, va avea un cuvânt de spus în toate marile proiecte ce vor viza această zonă. Pentru mai multe informații cu privire la istoria acestuia, a se vedea: Mirela Popa Andrei, *La granița imperiului: Vicariatul greco-catolic al Rodnei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, col. „Documente, istorie, mărturii”, 2006.

³ La rândul lor, aceștia vor fi încurajați și de „Asociațiune” care încă dintru început își preciza neutralitatea în probleme de politică și religie, cerând membrilor ei să se abțină de la orice discuții privitoare la aceste subiecte Iată ce se spunea în actele de înființare ale acesteia cu privire la acest subiect: „În adunările acestei asociațiuni sunt oprite orice debateri asupra obiectelor religioase și politice, încatu acestea privescu la prezentu”. ***, *Actele privitoare la Urdirea și înființarea Asociațiunei Transilvane pentru literatura romana, și cultura poporului roman*, Sibiu, Tipografia diecesana, 1862, p. 25; ***, *Statutele Asociațiunei Transilvane pentru*

Încă de la înființarea ei, preoții zonei își vor manifesta interesul pentru activitățile instituției. O dovadă în acest sens o constituie prezența în rândurile ei, încă de la înființare, a preotului Ioan Catone din Salva (cumnatul poetului George Coșbuc), alături de studentul Basiliu Dumbravă.⁴ Un an mai târziu, când năsăudenii vor fi evidențiați pentru contribuția adusă la crearea muzeului asociațiunii⁵, aceștia i se va adăuga, alături de profesorul Octav Barițiu (fratele lui George Barițiu) sau juristul Florian Mikeș și preotul unit Simeon Tanco din Monor.⁶

Încă din perioada de început, Asociațiunea se va constitui, după cum am menționat, și într-un element de legătură între cele două Biserici. Un exemplu în acest sens îl constituie evoluția relației dintre cei doi reprezentanți ai acestora în zonă, unitul Grigore Moisil și ortodoxul Teodor Buzdug. Întors de la Sibiu, de la o manifestare astristă, petrecută tot în perioada de început a asociațiunii, cel dintâi îi va scrie omologului său:

„Bucurie mare am avutu în Sibiiu, după ce am văzutu înfrățirea și buna înțelegere între arhieriei noștri Șuluțiu și Șaguna, care în cauza națională sunt cei mai puternici apărători ai națiunii. Dumnezeu cu Țara”.⁷

Câteva luni mai târziu, același vicar unit îl va invita pe celălalt corespondent să participe împreună cu credincioșii săi, cu precădere cei mai tineri, la balul filantropic ce urma să aibă loc în anul 1861 la Năsăud, la a cărui

Literatura romana si cultura poporului romanu, Sibiu, In Tipografia lui S. Filtsch (W. Kraft), 1874, p. 3; Cf. Victor V. Grecu, „ASTRA- vocația perenității românilor”, în rev. *Familia română*, Anul 12, nr. 3 (42), Baia Mare, 2011, p. 8.

⁴ Ioan Seni, *Pagini din istoricul Despărțământului „Astra” Năsăud*, Sibiu, Biblioteca Județeană „Astra”, col. „Conferințele Bibliotecii „Astra””, vol. 132, 2011, p. 11; Ana Filip, „Salva- prima comună membră a „Astrei” din 1861”, în rev. *Crinul Satelor*, Serie nouă, nr. 24, Târgu Jiu, 2012, p. 42. Cf. Ana Filip, Ioan Morariu, *Salva- repere monografice*, Bistrița, Editura „George Coșbuc”, 2005, p. 325.

⁵ Și de această dată, între donatori se remarcă și doi preoți, respectiv protopopul bârgăuan Teodor Buzdug, ortodox, și preotul unit Ioan Pop, viitor vicar al Rodnei. Cf. Nicolae Trifoiu, „Năsăudenii și începuturile „Astrei””, în rev. *Almanah cultural-științific „Virtus Romana Rediviva”*, nr. 3, Cluj-Napoca, 1998 p. 52.

⁶ Ioan Seni, *Pagini din istoricul Despărțământului „Astra” Năsăud*, p. 11.

⁷ Arhivele Naționale, Direcția Județeană Bistrița-Năsăud (în continuare se va cita ANDJBN), *Fond Protopopiatul Ortodox Român Bistrița*, dosar nr. 345, f. 3.

organizare a contribuit și Asociațiunea.⁸ De altfel, cel mai probabil datorită eforturilor lui Moisiil și a altor intelectuali ai zonei, Rodna se va dovedi de-a lungul timpului o mare susținătoare a acesteia, contribuind în repetate rânduri cu diferite sume la susținerea activităților ei.⁹

Stimulați probabil de entuziasmul vicarului, preoții Ilarion Filipoiu de la Șanț și Nichifor Cioacă de la Ilva Mare, se vor adăuga și ei în anul 1863 „Astrei”¹⁰, în vreme ce, anul următor va cunoaște și aderența preoților Ioan Pop, de la Rodna, Paramon Salvan, și Moise Pop (nu se specifică locul unde păstoreau).¹¹

În anii următori, zelul preoților în susținerea activităților astriste se va menține, în ciuda faptului că înființarea Despărțământului năsăudean va întârzia să aibă loc.¹² O dovadă în acest sens o constituie, organizarea, în anul 1870, a celei de-a zecea adunări generale, a Asociațiunii, la Năsăud, în cadrul căreia, toate cele 44 de comune grănicerești au devenit membre pe viață ale ei.¹³ Vicariatul Rodnei și-a dat atunci concursul, fie direct (de exemplu, prin vicarul Mihail Pavel), fie prin prisma preoților și a parohiilor, ajutând astfel Gimnaziul Năsăudean, gazda propriu-zisă a manifestării.¹⁴ Vicarul s-a aflat de altfel, în fruntea delegației care l-a întâmpinat pe Vasile Ladislau Pop, președintele Asociațiunii.¹⁵

⁸ *Ibidem*, f. 7.

⁹ De exemplu, în 1862, Rodna oferea Astrei o cotizație de 18 florini de la preotul, învățătorul, judele, notarul și doi economi. Idem, *Fond Vicariatul Rodnei*, dosar 170/1861, f. 30. Ioan Seni, „Interferențe șaguniste în spații năsăudene și bistrițene”, în Elena Macavei, Dumitru Acu, Cătălina Gruian coord., *Bicentenarul nașterii Mitropolitului Andrei Șaguna. Lucrările celei de-a 103- Adunare Generală a Asociațiunii ASTRA. Sibiu, 14-16 noiembrie 2008*, Sibiu, Editura Asociațiunii Astra, 2010, p. 170.

¹⁰ Nicolae Trifoiu, *art., cit.*, p. 50.

¹¹ *Ibidem*, p. 50.

¹² ANDJBN, *Fond ASTRA- Despărțământul Năsăud*, dosar 114/1911, f. 2-3 (este vorba despre opera încă inedită a lui Nestor Șimon, intitulată *Istoricul Despărțământului Năsăud al „Astrei”*). Cf. *Ibidem*, dosar 2/1869, f. 3; *Ibidem*, dosar 75/1902, f. 3 (este vorba despre *Istoricul Despărțământului Năsăud al „Astrei”*, aparținând lui Iuliu Moisiil).

¹³ ANDJBN, *Fond ASTRA- Despărțământul Năsăud*, dosar 114/1911, f. 3; *Ibidem*, dosar 75/1902, f. 3. Cf. Ioan Seni, „Spiritualitatea astristă năsăudeană și Colegiul Național „George Coșbuc” la 150 de ani de la înființare”, în Alexandru Dorel Coc, coord., *Monografia Colegiului Național „George Coșbuc” din Năsăud la 150 de ani de istorie (1863-2013)*, Cluj-Napoca, Editura Napoca Star, 2013, p. 425.

¹⁴ *Ibidem*, p. 424; Ioan T. Echim, „Un mare eveniment cultural la Năsăud în 1870”, în rev. *Plaiuri năsăudene*, anul II, nr. 11-12, București, 1944, p. 14.

¹⁵ Iosif Naghiu, „Adunările generale ale „Astrei” la Năsăud”, în rev. *Arhiva Someșană*, nr. 20, Năsăud, 1937, p. 526.

Alături de preoți s-au aflat atunci și elevi ce vor deveni ulterior vrednici slujitori ai altarului. Un exemplu în acest sens este Grigore Pletosu, profesorul și protopopul ortodox de mai târziu, pe atunci elev în clasa a VIII-a, care va susține cu prilejul manifestărilor lucrarea intitulată *Despre adevărata cultură*.¹⁶ Tot atunci, alături de chestiunile curente, cei adunați în Năsăud vor hotărî înființarea unei academii care să se ocupe cu apărarea drepturilor românilor din monarhia Austro-Ungară.¹⁷

Reușita evenimentului o dovedește de altfel și faptul că, la mai bine de un deceniu după finalizarea lui, aștrii transilvăneni își vor aminti cu drag de cele petrecute atunci la Năsăud¹⁸ și vor avea doar cuvinte de laudă la adresa locuitorilor acestor plaiuri.

Ce-i drept, după finalizarea acestei adunări, entuziasmul va cunoaște o ușoară scădere,¹⁹ datorită faptului că înființarea Despărțământului întârzie. Cu toate acestea, „Astra” va avea parte și de noi aderențe. De exemplu, în anul 1871 s-au înscris mai mulți oameni din Beclean în frunte cu parohul lor, Ioan Trombițaș (care a donat 5 florini). În urma aderării lor, bugetul Asociațiunii a crescut cu de 29 florini.²⁰

Din dorința de a încuraja probabil eforturile năsăudene, cei din comitatul sibian vor prezenta și recomanda, în anul următor, în paginile revistei *Transilvania*, revista asociației, cartea vicarului Rodnei, Macedon Pop, cu

¹⁶ Ioan Seni, „Spiritualitatea astristă năsăudeană și Colegiul Național „George Coșbuc” la 150 de ani de la înființare”, p. 426.

¹⁷ „Pentru ca asia dara academia romana sa nu mai ramana o dorintia pia, ci se devina in curandu realitate, Asociatiunea transilvana in adunarea sa generala tienuta in opidulu Naseudu in dilele de 8-10 Augustu 1870, la punctulu protocolului XVII a luato cu unanimitate urmatorea Conclusiune:

despre modalitatea procurarei midiulocelor necesarie spre infintiarea si sustinerea unei academii romane de drepturi in monarhia austro-ungara...”***, „Procesu verbale alu comitetului Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu, luatu in siedintia ordinaria dela 10 Iuliu st. n. 1883”, în rev. *Transilvania*, anul XIV, nr. 15-16, 1-15 Augustu, Sibiiu, 1883, p. 122.

¹⁸ *** „Cincisprediece ani din activitatea Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu”, în rev. *Transilvania*, anul XXI, nr. 23-24, 1-15 Decembre, Sibiiu, 1888, pp. 189-193.

¹⁹ ANDJBN, *Fond ASTRA- Despărțământul Năsăud*, dosar 114/1911, f. 2-3; Cf. *Ibidem*, dosar 2/1869, f. 3; *Ibidem*, dosar 75/1902, f. 3.

²⁰ *** „Consemnarea membriloru ordinari si ajutători ai asoc. trans., cari s-au subscrisu cu ocasiunea adunarei generale a XI.a tienuta in Fagarasiu in 7 si 8. Aug. 1871 si au solvitu urmatorele sume”, în rev. *Transilvania*, anul IV, nr. 19, 1 Octobre, Braisovu, 1871, p. 231.

privire la *Activitatea vicarilor foranei ai Năsăudului*.²¹ Tot atunci se va alătura preoților aștrști ai zonei și Ioan Branea de la Maieru,²² numărul preoților ajungând să se ridice la un sfert din numărul total al aștrștilor (dacă ne raportăm însă la numărul de simpatizanți din rândul clericilor, avem certitudinea că el depășea cu mult această proporție).

În anul 1876, în urma eforturilor corelate ale intelectualității laice, a clericilor și a celor din structurile de conducere locală, comunele Gledin, Monor, Șieuț, Sântioana, Nușfalău, Ragla și Budac, vor deveni membre ale „Astrei”, donând fiecare suma de 27 de florini pentru susținerea intereselor acesteia.²³ Și aici, în mod cert, preoții lor au contribuit la această aderare în masă.

Profesorii năsăudeni vor rămâne de altfel, membri consecvenți ai asociațiunii, achitându-și în mod regulat taxele, fapt ce va face ca ei să fie uneori evidențiați în paginile periodicului de la centru.²⁴ Tot consecvența îi va caracteriza și în ceea ce privește trimiterea de telegrame prin care își arătau solidaritatea și românismul cu ocazia adunărilor generale.²⁵ Ea va avea ca efect creșterea interesului năsăudenilor pentru activitățile instituției.²⁶

²¹ ***, „Bibliografia”, în rev. *Transilvania*, anul VIII, nr. 14, 15 Iuliu, Braisovu, 1875, p. 164. Este vorba despre: Macedon Pop, *Activitatea vicarilor foranei episcopoești greco-catolici din districtul Năsăudului, de la înființarea vicariatului până la Anhidim Pop inclusiv*, Budapesta, 1875. Volumul a fost reeditat în anul 2014 la editura clujeană Mega, sub coordonarea istoricilor Adrian Onofreiu și Lucian Vaida.

²² ***, „Publicarea banilor incurși”, în rev. *Transilvania*, anul VIII, nr. 20, 15 Octombrie, Braisovu, 1875, p. 232; cf. ***, „Procesu verbele susceptu despre siedintia II., ce adunarea gener. a asociat. rom. trans. pentru literatura și cultura poporului romanu o tienu in 30. Augustu 1875 la Reghinu sasescu, in redutul opidului”, în rev. *Transilvania*, anul VIII, nr. 21, 1 Novembre, Braisovu, 1875, p. 233.

²³ ***, „Publicarea banilor incurși”, în rev. *Transilvania*, anul IX, nr. 15, Braisovu, 1 Augustu, 1876, p. 179.

²⁴ De exemplu, Artemiu Publiu Alexi va fi evidențiat în anul 1877, când își plătește taxa de 10 florini pe anul în curs și pe cel următor. ***, „Publicarea banilor incurși”, în rev. *Transilvania*, anul X, nr. 19, 1 Octombrie, Braisovu, 1877, p. 228.

²⁵ Cf. ***, „Procesu verbale susceptu în adunarea gener. XVI. a asociat. trans pentru literatura romana și cultura poporului romanu, tienuta la 5., 6., și 7. Aug. st. n. 1877 în Blasiu sub presidiulu dlui Iacobu Bologa, presedintele asociatiunei”, în rev. *Transilvania*, anul X, nr. 18, 15 Septembrie, Braisovu, 1877, p. 206.

²⁶ Astfel, sângerozenii, de exemplu, vor scrie o telegramă cu prilejul adunării generale a „Astrei de la Turda, salutând eforturile ei (cf. ***, „Procesu verbalu susceptu in siedintiele adunarei generale a XIX-lea a Asociatiunei transilvane pentru literatura romana și cultura poporului romanu, ce s-au tienutu, conformu hotararei adunarei generale din Sighisoara dela 4. Aug. 1879. la punctulu alu XIV-lea de la procesulu verbalu, in orasiulu Turda la 7, 8, și 9 Aug. 1880”, în

Anul 1881 va însemna pentru aștrăștii năsăudeni un an al împlinirii unei năzuințe mult așteptate, respectiv înființarea Despărțământului Năsăud, cel de-al XXI-lea Despărțământ al Asociațiunii.²⁷ Acest eveniment s-a petrecut în contextul unei creșteri a interesului năsăudenilor pentru activitățile Asociațiunii²⁸ și a acesteia pentru năsăudeni (un exemplu în acest sens constituindu-l premierea cu 110 florini, de către cei de la centru a lucrării de botanică a lui Florian Porcius,²⁹ ce va fi apoi publicată în mai multe numere consecutive ale revistei *Transilvania*.³⁰

rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 1-2, 15-30 Ianuarie, Sibiiu, 1881, p. 11), și solicitând întreaga colecție a revistei *Transilvania* (***, „Procesu verbalu luat în șiedintia din 4 Novembre 1880 a comitetului Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 3-4, 1-15 Februaru, Sibiiu, 1881, p. 32).

²⁷ ANDJBN, *Fond ASTRA- Despărțământul Năsăud*, dosar 114/1911, f. 2-3; *Ibidem*, dosar 2/1869, f. 3; *Ibidem*, dosar 75/1902, f. 3; Ioan Seni, *Pagini din istoricul Despărțământului „Astra” Năsăud*, p. 11.

²⁸ ***, „Publicarea banilor incursi la cassa Asociatiunei transilvane pentru liuteratura romana si cultura poporului romanu dela urmatorii dd. membri fondatori si ordinari dela 1 Ianuarie 1880 până ultima Maiu 1881”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 13-14, 1-15 Iuliu, Sibiiu, 1881, p. 111; ***, „Procesu verbalu luat în șiedintia din 15 Ianuariu 1880 a comitetului Asociatiunei transilvane pentru literatura si cultura poporului romanu”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 7-8, 1-15 Aprilie, Sibiiu, 1881, p. 62; ***, „Procesu verbalu luat în șiedintia din 28 Februaru 1881 a comitetului Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 11-12, 1-15 Iuniu, Sibiiu, 1881, p. 76; ***, „Procesu verbale luat în șiedintia comitetului Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu, tienuta în 19 Iuliu st. n. 1881”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 17-18, 1-15 Septembrie, Sibiiu, 1881, p. 155; ***, „Publicarea banilor incursi la casa asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu dela 1 Iuniu 1881 pana astadi”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 23-24, 1-15 Decembre, Sibiiu, 1881, p. 204; ***, „Procesu verbale ala comitetului Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu, luat în șiedintia din 31 Decembre n. 1881”, în rev. *Transilvania*, anul XIII, nr. 1-2, 1-15 Ianuariu, Sibiiu, 1882, p. 13.

²⁹ ***, „Raportulu sciintieloru naturale si matematice”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 3-4, 1-15 Februaru, Sibiiu, 1881, pp. 25-27; Cf. ***, „Spese”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 3-4, 1-15 Februaru, Sibiiu, 1881, p. 28.

³⁰ Florian Porcius, „Flora phaneograma din fostulu districtu alu Naseudului”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 7-8, 1-15 Aprilie, Sibiiu, 1881, pp. 49-56; Idem, „Flora phaneograma din fostulu districtu alu Naseudului- I. Monocotyledone”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 9-10, 1-15 Maiu, Sibiiu, 1881, pp. 73-75; Idem, „Flora phaneograma din fostulu districtu alu Naseudului- I. Monocotyledone”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 11-12, 1-15 Iuniu, Sibiiu, 1881, pp. 87-91; Idem, „Flora phaneograma din fostulu districtu alu Naseudului- I. Monocotyledone”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 13-14, 1-15 Iuliu, Sibiiu, 1881, pp. 101- 104; Idem, „Flora phaneograma din fostulu districtu alu Naseudului - II. Dicotyledone”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 15-16, 1-15 Augustu, Sibiiu, 1881, pp. 116-124; Idem, „Flora phaneograma din fostulu districtu alu Naseudului - II. Dicotyledone”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 17-18, 1-15 Septembrie, Sibiiu, 1881, pp. 148-154; Idem, „Flora phaneograma din fostulu districtu

În procesul ce a precedat înființarea Despărțământului și-au dat concursul deopotrivă personalități culturale, clericale, și profesori ai liceului din localitate, cei din urmă având o pondere majoritară, un rol mobilizator și un cuvânt greu de spus, după cum ne arată domnul Ioan Seni, un istoric local ce s-a oprit asupra problematicii noastre, analizându-o. Iată ce spune el:

„Totuși, la 27 iunie 1881, profesorii Constantin Moisil, Ioan Ciocan și Artemiu Publiu Alexi au trimis un APEL către «intelighenția» din Năsăud prin care se insista pe urgentarea creierii acestui despărțământ: «Toți ce știu să prețuiască momentuositatea culturii pentru un popor sunt chemați în după amiaza acelei zile, orele 15, să participe în sala Gimnaziului din Năsăud la o consfătuire spre scopul întemeierii despărțământului». Apelul a avut efecte pozitive și în ziua de 21 august 1881, orele 6,30 p.m. în sala hotelului Rahova, la chemarea profesorului Constantin Moisil, «intelighenția» năsăudeană a creat despărțământul Astrei, «focar de instruire și ajutorare împreună a românilor transilvăneni pre terenul culturii naționale». Au fost prezenți Florian Porcius, Florian Moțoc, Ioan Avram, Ioan Isip, dr. Constantin Moisil, Paul Besia, Octav Barițiu, Ioan Tanco, Gavrilă Scridon, dr. Paul Tanco, Ioan Ciocan, Clement Grivase, Ioan Catone, dr. Ioan Mălai, Leon Hangea... Despărțământul s-a creat cu 17 membri ordinari și 12 membri ajutători. Președinte a fost ales dr.

alu Naseudului – urmare: saussurea D. C. sossurea”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 21-22, 1-15 Novembre, Sibiiu, 1881, pp. 177-181; Idem, „Flora phaneograma din fostulu districtu alu Naseudului – urmare”, în rev. *Transilvania*, anul XII, nr. 23-24, 1-15 Decembre, Sibiiu, 1881, pp. 193-196; Idem, „Flora phaneograma din fostulu districtu alu Naseudului – urmare”, în rev. *Transilvania*, anul XIII, nr. 1-2, 1-15 Ianuariu, Sibiiu, 1882, pp. 1-5; Idem, „Flora phaneograma din fostulu districtu alu Naseudului – urmare”, în rev. *Transilvania*, anul XIII, nr. 3-4, 1-15 Februariu, Sibiiu, 1882, pp. 17-23; Idem, „Flora phaneograma din fostulu districtu alu Naseudului – urmare”, în rev. *Transilvania*, anul XIII, nr. 5-6, 1-15 Martiu, Sibiiu, 1882, pp. 33-37; Idem, „Flora phaneograma din fostulu districtu alu Naseudului – urmare”, în rev. *Transilvania*, anul XIII, nr. 7-8, 1- 15 Aprilie, Sibiiu, 1882, pp. 49-52; Idem, „Flora phaneograma din fostulu districtu alu Naseudului – urmare”, în rev. *Transilvania*, anul XIII, nr. 9-10, 1-15 Maiu, Sibiiu, 1882, pp. 65-67; Idem, „Indreptari si adaogeri la „Flora phaneograma din fostulu districtu alu Naseudului” suscepta in acesta foia”, în rev. *Transilvania*, anul XIII, nr. 13-14, 1-15 Iuliu, Sibiiu, 1882, pp. 107-112. Cf. ***, „Bibliografia. Lectura. Biblioteca”, în rev. *Transilvania*, anul XVII, nr. 1-2, 1-15 Ianuarie, Sibiiu, 1886, p. 15; ***, „Academia romana. Raportulu secretariului generalu asupra lucrariloru Academiei romane in decursulu anului 1885-1886”, în rev. *Transilvania*, anul XVII, nr. 7-8, 1-15 Aprilie, Sibiiu, 1886, p. 50.

Constantin Moisil, Ioan Tanco – «actuar» (secretar), Octav Barițiu – casier, Florian Moțoc – controlor, dr. Paul Tanco, Ioan Ciocan, Grigore Pletosu, Ioan Isip, Paul Besia și Ioan Catone membri, marea majoritate dintre ei fiind profesorii Gimnaziului Grăniceresc Năsăudean”.³¹

După cum se poate observa, au existat două etape în constituirea acestuia, respectiv cea de la 27 iunie, premergătoare înființării Despărțământului, și cea din 21 August 1881, desfășurată la hotelul Rahova din localitate. Deși cei care au avut un rol principal au fost profesorii Gimnaziului năsăudean, se observă prezența în rândurile celor care au răspuns cu promptitudine încă dintru început propunerii lor, respectiv preotul Ioan Catone de la Salva, cumnatul poetului George Coșbuc, care, sau preoții Ioan Avram și Ioan Tanco, toți trei greco-catolici. De asemenea, între cei care au devenit încă de atunci membri ai Despărțământului s-a numărat și Grigore Pletosu, care va deveni ulterior, în anul 1892, preot ortodox,³² sau Ioan Mălai, care avea în familie preoți ce se vor remarca ulterior în cadrul activităților astriste. Dacă avem în vedere și faptul că școala năsăudeană era subordonată vicariatului Rodnei, care contrasemna toate acțiunile ei, atunci vom observa rolul important pe care l-a avut Biserica în întreg procesul de constituire al Despărțământului, a cărui înființare va fi consemnată în paginile revistei oficiale a instituției abia în anul următor.³³

³¹ Ioan Seni, „Spiritualitatea astristă năsăudeană și Colegiul Național „George Coșbuc” la 150 de ani de la înființare”, pp. 427-428. Cf. Idem, *Pagini din istoricul Despărțământului Astra Năsăud*, p. 12, unde spune: „21 august 1881, orele 6,30 p.m. în sala hotelului Rahova (astăzi Jandarmeria din Năsăud), la chemarea profesorului Constantin Moisil, „intelighenția” năsăudeană a creat despărțământul ASTREI, „focar de instruire și ajutorare împreună a românilor transilvăneni pe terenul culturai naționale”. Președinte a fost ales dr. Constantin Moisil, Ioan Tanco – „actuar” (secretar), Octav Barițiu – casier, Florian Moțoc – controlor, dr. Paul Tanco, Ioan Ciocan, Grigore Pletosu, Ioan Isip, Paul Besia și Ioan Catone – membri în comitet”.

³² ***, „Hirotonia lui Grigorie Pletosu de către mitrop. Miron Romanul”, în rev. *Telegraful Român* Anul XLII, Nr. 92, Sâmbătă 5/17 septembrie, Sibiu, 1892, p. 367; Ioan Bunea, „Preotul profesor Grigore Pletosu”, în Ioan Pinte, coord., *Pro memoria Preot Protopop Grigore Pletosu*, Ed. Aletheia, Bistrița, 1999, p. 34.

³³ ***, „Procesu verbale alu comitetului Aspciatuinei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu luatu in siedintia din 13 Maiu n. 1882”, în rev. *Transilvania*, anul XIII, nr. 11-12, 1-15 Inuiu, Sibiu, 1882, p. 94. Cf.

***, „Raportulu comitetulu Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu despre activitatea sa in anulu adminiastativu 1881/2”, în rev. *Transilvania*, anul XIII, nr. 17-18, Sibiu, 1882, p. 156; unde pe lângă bucuria celor de la centru, prilejuită de înființarea acestui despărțământ, sunt reliefate și speranțele lor legate de acest despărțământ:

Un alt moment important al colaborării dintre Asociațiune și Biserică poate fi considerat și cel în care Reuniunea Mariană de la Năsăud a intervenit pe lângă comitetul central de la Sibiu, solicitând editarea în cadrul colecțiilor astriste a unor cărți de școală și stimularea potențialilor autori prin diferite premii.³⁴ Propunerea lor, deși nu va fi receptată cu foarte mult entuziasm la centru, va primi totuși avizul lor, cei de acolo hotărând ca, deîndată ce se va ivi posibilitatea, să dea curs cererii năsăudenilor.³⁵

De asemenea, în această perioadă (1883-1890) se constată o creștere a interesului pentru activitățile astriste, Asociațiunea reprimind în rândurile ei vechi membri, întârziați la plata cotizațiilor,³⁶ oferind stipendii tinerilor cu potențial precum Iuliu Dombradi,³⁷ Emil Popescu și Ioan Bârseanu³⁸ și primind noi membri. Între preoți, se va remarca și în acest an pentru activitatea prodigioasă desfășurată în cadrul „Astrei” ortodoxul Pavel Beșia din zona

„Cu placere constatam ca in anulu curentu s-a sporitu numerulu despartieminteloru prin infiintiarea celui din Naseudu. Acesta avendu un frumosu numeru de barbati inteligenti, va emula fara indoiela cu cele mai active pentru inaintarea scopurilor asociatiunii”.

³⁴ *** „Procesu verbale alu comitetului Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu, luat in siedintia din 4 Aprilie n. 1882”, în rev. *Transilvania*, anul XIII, nr. 9-10, 1-15 Maiu, Sibiu, 1882, p. 78.

³⁵ *** „Raportulu comitetului Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu despre activitatea sa in anulu adminiastrativu 1881/2”, p. 156.

³⁶ *** „Procesu verbale alu comitetului Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu, luat in siedintia dela 16 Martie n. 1883”, în rev. *Transilvania*, anul XIV, nr. 7-8, 1-15 Aprilie, Sibiu, 1883, p. 63; Cf. *** „Publicarea baniloru incursi la Casa Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu, dela 1 Ianuarie 1883 pana astadi”, în rev. *Transilvania*, anul XIV, nr. 15-16, 1-15 Augustu, Sibiu, 1883, p. 124.

³⁷ *** „Procesu verbale alu comitetului Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu, luat in siedintia dela 16 Martie n. 1883”, p. 64. De asemenea, între activitățile remarcate de către cei de la Sibiu în acel an se va remarca și conferința lui Artemiu Publiu Alexi.

³⁸ *** „Procesu verbalu alu comitetului Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu, luat in siedintia ordinara dela 15 Octombre st. n. 1883”, în rev. *Transilvania*, anul XIV, nr. 21-22, 1-15 Novembre, Sibiu, 1883, p. 163. De asemenea, între activitățile remarcate de către cei de la Sibiu în acel an se va remarca și conferința lui Artemiu Publiu Alexi. Cf. *** „Procesu verbalu luat in siedintia a III-a a adunarei generale a XXII a Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu tinuta la 31 Augustu st. n. 1883 in Braisovu”, în rev. *Transilvania*, anul XIV, nr., 17-18, 1-15 Septembrie, Sibiu, 1883, p. 129; Cf. *** „Procesu verbalu alu comitetului Asociatiunei transilvane pentru literatura romana si cultura poporului romanu, luat in siedintia dela 16 Augustu n. 1883”, în rev. *Transilvania*, anul XIV, nr., 17-18, 1-15 Septembrie, Sibiu, 1883, p. 132. Ea va fi editată ulterior într-o broșură: cf. *** „ Bibliografia. Catalogulu cărțiloru aflate in tipografia arhidiecesana din Sibiu”, în rev. *Transilvania*, anul XV, nr. 7-8, 1-15 Aprilie, Sibiu, 1884, p. 64.

Bârgăului, membru mai vechi, care însă, din motive necunoscute nouă, figura tot în cadrul Despărțământului Năsăud. De asemenea, în acest an se vor alătura instituției și Leon Coșbuc din Leșu și Iosif Balu din Ilva Mare, ambii clerici uniți.³⁹

În 1891, preotul Iosif Balu din Ilva Mare se va regăsi din nou între membrii ei (fiind probabil exclus anterior datorită întârzierii la plata cotizației),⁴⁰ alături de Pavel Beșia din Prundul Bârgăului⁴¹ și preotul unit Gherasim Domide din Rodna-Veche.⁴² Alături de ei, și alți preoți precum Pavel Vârtic din Mocod (greco-catolic),⁴³ Alexandru Silași și Simion Monda, protopopi de Bistrița (ortodocși),⁴⁴ Vasile Onigașu, preot în Monor, David Rusu, paroh în Șieu, Chiril Deac, preot în Șieuț (toți greco-catolici) sau ortodoxul Teodor Vrajmaș, din Prundul Bârgăului, se vor alătura Asociațiunii.⁴⁵ Dintre aceștia, Gherasim Domide și Petru Vertic vor fi aleși, în urma reorganizării Despărțământului năsăudean,⁴⁶ în funcții de conducere.⁴⁷ Motivul care a stat la baza acestui adevărat val de aderare la „Astra” a preoțimii zonei este necunoscut, însă, după cum se va vedea, entuziasmul se va păstra și chiar va spori în anii următori.

³⁹ ***, „Taxe de membri incluse la cassa centrala a Asociatiunei Transilvane din 1 Ianuarie pana la 31 Decemvrie 1884”, în rev. *Transilvania*, anul XVI, nr. 17-18, 1-15 Septembrie, Sibiiu, 1885, p. 150.

⁴⁰ ***, „Procesu verbalu alu comitetului Asociațiunii transilvane pentru literatura română și cultura poporului românu, luat în ședința dela 27 Aprilie n. 1891”, în rev. *Transilvania*, anul XXII, nr. 5, 15 Mai, Sibiiu, 1891, p. 160.

⁴¹ ***, „Procesu verbalu alu comitetului Asociațiunii transilvane pentru literatura română și cultura poporului românu, luat în ședința dela 31 Ianuarie n. 1891”, în rev. *Transilvania*, anul XXII, nr. 2, 15 Februarie, Sibiiu, 1891, p. 58.

⁴² ***, „Consemnarea membriloru Asociațiunii transilvane insinuați dela adunarea generală din Reghin, ținută în 28 Augustu 1890, până la 14 Augustu 1891”, în rev. *Transilvania*, anul XXII, nr. 8, 15 August, Sibiiu, 1891, p. 255.

⁴³ ***, „Procesu verbalu alu comitetului Asociațiunii transilvane pentru literatura românp și cultura poporului românu, luat în ședința dela 12 Octombree n. 1891”, în rev. *Transilvania*, anul XXII, nr. 11, 15 Novembre, Sibiiu, 1891, p. 343.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 343.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 343-344. Cf. ***, „Procesu verbalu luat în ședința a II-a a adunării generale a XXX-a a Asociațiunii transilvane pentru literatura română și cultura poporului românu ținută la 5/17 Augustu 1891 în Hațegu”, în rev. *Transilvania*, anul XXII, nr. 9, 15 Septembrie, Sibiiu, 1891, p. 279-280.

⁴⁶ ***, „Procesu verbalu alu comitetului Asociațiunii transilvane pentru literatura română și cultura poporului românu, luat în ședința dela 5 Septembr n. 1891”, în rev. *Transilvania*, anul XXII, nr. 10, 15 Octombree, Sibiiu, 1891, p. 302.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 305.

Astfel, de exemplu, în anul 1892, când cei de la Sibiu vor aproba ca adunarea generală din anul următor să se țină la Năsăud,⁴⁸ și preotul Iosif Balu va trece la Domnul,⁴⁹ se vor adăuga membrilor ordinari ai zonei și Ștefan Buzilă,⁵⁰ Teodor Cotuț, preot în Diug (azi Dumbrăvița), Ioan Boteanu, preot în Nușfalău, Ioan Cupcea, preot în Măgheruș și Ioan Nășcuțiu, preot în Năsăud.⁵¹ Acest lucru reprezintă o dovadă clară a faptului că, preoțimea zonei a înțeles importanța „Astrei” și a țelurilor ei și a hotărât să le susțină prin intermediul instituțiilor eclesiastice pe care le reprezenta.

Un mare rol au avut preoții năsăudeni și în organizarea și buna desfășurare a Adunării generale a „Astrei”, desfășurată la Năsăud în anul 1893, în care nostalgiei participanți la cea din anul 1870 își puneau mari nădejdi.⁵² Ea va avea loc în urma propunerii vicarului Ioan Pop din 4 octombrie 1892, când el a fost reales președinte al Despărțământului⁵³. La propunerea lui năsăudenii vor răspunde cu bucurie.⁵⁴ Ce-i drept, datorită epidemiei de holeră ce bântuia atunci în zonă, ea nu se va ține în prima parte a anului, la 27 August, așa cum era programată, ci la 22-23 octombrie.⁵⁵

⁴⁸ *** „Din cronica lunară”, în rev. *Transilvania*, anul XXIII, nr. 9, 15 Septembrie, Sibiu, 1892, p. 296; Cf. *** „Procesu verbalu luat în ședința I-a a adunării generale a XXXI. a Asociațiunii transilvane pentru literatura română, și cultura poporului român, ținută în Sibiu la 15/27 Augustu 1892”, în rev. *Transilvania*, anul XXIII, nr. 10, 15 Octombrie, Sibiu, 1892, p. 346.

⁴⁹ *** „Consemnarea membrilor Asociațiunii transilvane, cari au repaosatu de la adunarea generală din Hațegu, ținută în 4/16 și 5/17 Augustu 1891, în rev. *Transilvania*, anul XXIII, nr. 9, 15 Septembrie, Sibiu, 1892, p. 316.

⁵⁰ *** „Procesu verbalu alu comitetului Asociațiunii transilvane pentru literatura română și cultura poporului român, luat în ședința dela 5 Aprilie n. 1892”, în rev. *Transilvania*, anul XXIII, nr. 5, Sibiu, 15 Mai, 1892, p. 160.

⁵¹ *** „Consemnarea membrilor Asociațiunii transilvane insinuați dela adunarea generală din Hațegu, ținută în 4/16 și 5/17 Augustu 1891”, în rev. *Transilvania*, anul XXIII, nr. 9, 15 Septembrie, Sibiu, 1892, p. 315; Cf. *** „Procesu verbalu alu comitetului Asociațiunii transilvane pentru literatura română și cultura poporului român, luat în ședința dela 9 Novembre n. 1892”, în rev. *Transilvania*, anul XXIII, nr. 12, 15 Decembrie, Sibiu, 1892, p. 408.

⁵² Boiu Zaharia, „În ajunul adunării generale din Năsăud”, în rev. *Transilvania*, Sibiu, XXIV, nr. 10, 1893, pp. 291-293.

⁵³ Cf. ANDJBN, *Fond ASTRA – Despărțământul Năsăud*, dosar 14, f. 46.

⁵⁴ Ioan Seni, „Spiritualitatea astristă năsăudeană și Colegiul Național „George Coșbuc” la 150 de ani de la înființare”, p. 431. Cf. Amos Frâncu, „Convocare”, în rev. *Transilvania*, anul XXIV, nr. 8, 15 Augustu, Sibiu, 1893, p. 225.

⁵⁵ „Adunarea generală a Asociațiunei, convocată pe 27 Augustu 1893 și zilele viitoare în Năsăud, se amână pe timpul nedeterminat”. *** „Procesu verbalu luat în ședința comitetului Asociațiunii transilvane pentru literatura română și cultura poporului român, ținută în

Delegația sibiană îl va avea în frunte pe arhimandritul Ilarion Pușcariu, vicepreședintele asociațiunii și va fi compusă din personalități marcante ale vremii, precum Zaharia Boiu, care va fi cronicarul evenimentului și, ulterior, va compune și o poezie în onoarea nășăudenilor.⁵⁶ Ea va fi condusă de bistrițeni până la Prislop, unde va fi întâmpinată de către cei din delegația nășăudeană. În fruntea acesteia se afla vicarul Ion Pop, care va ura un cuvânt de bun venit, ce va primi răspuns din partea vicepreședintelui de la Sibiu.⁵⁷

Ulterior, în cea de-a doua zi, manifestările vor debuta printr-o rugăciune săvârșită de către vicar și reprezentanții preoțimii din zonă, după cum își amintește părintele Boiu, care spune:

„Dimineața la 7 ore, tinerimea școlară, condusă de profesorii săi, merse în frumoasă ordine la biserica cea mare și făcu rugăciunea întătinată. Apoi urmă la 8 ore cultul divin pentru popor. În curând, frumoasa biserică se umplu de credincioși: Dlu Vicariu Dr. I. Popu, asistat de preoții tractuali; P. Verticu, Gh. Domide, V. Dumbravă, I. Bulbucu, I. Dologa și A. Precupu, oficia(ră) cu demnitate Sf. Lirurghie și parastasul pentru fericitul președinte al asociațiunii Gheorghe Barițiu, iar puternicul «cor al plugarilor» execută cântările religioase. Cultul divin se termină cu un valoros cuvânt bisericesc, în care celebranții arătară poporului însemnătatea Asociațiunii, întreșându-o prin istoria înființării, dezvoltării și meritelor ei și chipul meritatului ei președinte”.⁵⁸

Sibiiu la 16 Augustu 1893”, în rev. *Transilvania*, anul XXIV, nr. 9, 15 Septembrie, Sibiiu, 1893, p. 284; cf. Ilarion Pușcariu, „Convocare”, în rev. *Transilvania*, anul XXIV, nr. 10, 15 Octombrie, Sibiiu, 1893, p. 289; ***, „Procesu verbalu alu comitetulu Asociațiunei transilvane pentru literatura română și cultura poporului român, luat în ședința dela 19 Septembrie n. 1893”, în rev. *Transilvania*, anul XXIV, nr. 10, 15 Octombrie, Sibiiu, 1893, p. 322; Vasile Curticăpeanu, *Mișcarea culturală românească pentru unirea din 1918*, București, Editura Științifică, 1968, p. 101. Domnul profesor Ioan Seni comite o eroare atunci când vorbește despre acest aspect, susținând că ea ar fi fost stabilită inițial pentru 25 februarie: Ioan Seni, „Spiritualitatea astristă nășăudeană și Colegiul Național „George Coșbuc” la 150 de ani de la înființare”, p. 431; Cf. Iosif Naghiu, *art. cit.*, p. 519.

⁵⁶ Zaharia Boiu, „În onoarea nășăudenilor“, în rev. *Transilvania*, anul XXIV, nr. 11, 1893, pp. 365-366.

⁵⁷ Iosif Naghiu, *art. cit.*, p. 522.

⁵⁸ Zaharia Boiu, „După adunarea generală de la Năseudu“, în rev. *Transilvania*, an XXIV, nr. 11, 1893, p. 364; Cf. ***, „Procesu verbalu luat în ședința I. a Adunării generale a XXXII. a a Asociațiunei transilvane pentru literatura română și cultura poporului român, ținută în

Din cuvintele lui putem observa rolul important deținut de către preoțimea năsăudeană, care, alături de vicar (cel ce a deschis lucrările propriu-zise ale manifestării⁵⁹), s-a preocupat de buna desfășurare a evenimentului. Tot acum, va fi ales ca președinte al Asociațiunii Ioan Micu Moldovan⁶⁰, ce se va dovedi un continuator al direcției deschise de către istoricul George Barițiu, înaintașul său în această funcție. În cadrul acestei manifestări se vor înscrie ca membri ai asociațiunii și preoții: Ieronim Slăvoacă din Ilva Mare,⁶¹ Pavel Chita din Romuli, Ioan Macavei din Feldru, Lazăr Avram, Zaharia Bulbuc și Vasile Groza din Maieru⁶² (toți greco-catolici), și vor fi validați între membrii ordinari preoții Ioan Dologa, paroh ortodox în Tiha Bârgăului și Ioan Maiorean preot unit în Nepos⁶³ sau protopresbiterul ortodox Simeon Monda din Bistrița Bârgăului,⁶⁴ fapt ce dovedește de asemenea zelul preoțimii zonei în susținerea idealurilor astriste.

Rolul preoțimii năsăudene a fost, precum se poate vedea, unul important și în organizarea acestui eveniment. Convocat de vicar, el va debuta cu o slujbă și va reuni deopotrivă reprezentanți ai Bisericii greco-catolice, majoritare în acea vreme în zona Năsăudului, și ai celei Ortodoxe (atât din rândul delegaților sibieni, cât și dintre preoții zonei). Înscrierea a șase noi membri și validarea altor doi în rândul celor ordinari, dovedește de asemenea,

Năseudu la 10/22 Octobre 1893”, în rev. *Transilvania*, anul XXIV, nr. 12, 15 Decembre, Sibiiu, 1893, p. 400, unde se spune că: „După terminarea cultului divin al zilei, celebrat în biserica parohială gr. cat. din localitate, și împreună cu parastasul pentru fericitul președinte George Barițiu, ambele săvârșite cu solemnitate sub conducerea dlui. vicar foraneu Ion Pop, cu asistență corespunzătoare, la 11 ore a. m., vicepreședintele Asociațiunii dr. Ilarionu Pușcariu deschide adunarea generală cu cuvântul presidialu , care este întâmpinat cu viile aplauze ale adunării”. Cf. Iosif Naghiu, *art. cit.*, p. 522.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 523.

⁶⁰ Ioan Seni, „Spiritualitatea astristă năsăudeană și Colegiul Național „George Coșbuc” la 150 de ani de la înființare”, p. 433.

⁶¹ ***, „Procesu verbalu luat în ședința I. a Adunării generale a XXXII. a a Asociațiunii transilvane pentru literatura română și cultura poporului român, ținută în Năseudu la 10/22 Octobre 1893”, p. 400; Teodor Tanco, *Virtus Romana Rediviva*, vol. IV - „Memoria istoriei”, Bistrița, Editat de Comitetul de cultură și educație socialistă al județului Bistrița- Năsăud, 1981, p. 64.

⁶² Iosif Naghiu, *art. cit.*, p. 523.

⁶³ *Ibidem*, p. 524.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 526.

implicarea preoților în activitățile astriste și interesul lor, reliefând totodată și zelul părintelui Ioan Pop în aducerea de noi membri în rândurile „Astrei”.

Având în vedere cele prezentate anterior, observăm că pe toată durata perioadei cercetate preoțimea năsăudeană, fie ea greco-catolică sau ortodoxă, s-a dovedit o colaboratoare fidelă a „Astrei” și o susținătoare a idealurilor astriste. Numărul de membri clerici consemnați în documentele oficiale reprezintă, în medie, un sfert din totalul de membri ai Despărțământului, însă, dacă avem în vedere și preoții care simpatizau cu instituția și susțineau în chip vădit activitățile ei, fără a figura în documentele oficiale (fiind fie simpli simpatizanți, fie membri activi), vom vedea că numărul lor crește simțitor.

Activitatea lor de susținere s-a manifestat atât în aportul pe care l-au adus la buna desfășurare a celor două adunări generale ale Despărțământului, cea din 1870 și cea din 1893, dar și prin cotizațiile și donațiile făcute, sau prin conferințele populare ținute în mod constant de la înălțimea amvoanelor, prin intermediul cărora contribuiau la luminarea poporului. Din păcate, documente privitoare la numărul, tematica lor, numărul de ascultători și alte detalii asemănătoare, avem de abia din secolul XX,⁶⁵ însă credem că situația de atunci nu era foarte diferită în perioada la care ne referim.

Bibliografie.

Izvoare

***, *Actele privitoare la Urdirea și înființarea Asociațiunei Transilvane pentru literatura română, și cultura poporului român*, Sibiu, Tipografia diecesana, 1862.

Arhivele Naționale, Direcția Județeană Bistrița-Năsăud, *Fond ASTRA- Despărțământul Năsăud*.

IDEM, *Fond Protopopiatul Ortodox Român Bistrița*.

IDEM, *Fond Vicariatul Rodnei*.

***, *Statutele Asociațiunei Transilvane pentru Literatura romana si cultura poporului romanu*, Sibiu, In Tipografia lui S. Filtsch (W. Kraft), 1874.

⁶⁵ ***, „Conferințele ținute în cursul anului 1910”, în rev. *Transilvania*, nr. 4 Jubiliar, Iulie-August, Sibiu, 1911, p. 549; ANDJBN, *Fond ASTRA- Despărțământul Năsăud*, dosar 133/1914, f. 6-11.

Volume

- AGÂRBICEANU, Ion, *Asociațiunea transilvană pentru literatura și cultura poporului român „ASTRA” Ce a fost? Ce este? Ce vrea să fie?*, Sibiu, Tiparul Institutului de arte grafice „Dacia Traiană”, 1936.
- ANDREI POPA, Mirela, *La granița imperiului: Vicariatul greco- catolic al Rodnei în a doua jumătate a secolului al XIX—lea*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, col. „Documente, istorie, mărturie”, 2006.
- COC, Alexandru Dorel, coord., *Monografia Colegiului Național „George Coșbuc” din Năsăud la 150 de ani de istorie (1863-2013)*, Cluj-Napoca, Editura Napoca Star, 2013.
- FILIP, Ana, Morariu, Ioan, *Salva- repere monografice*, Bistrița, Editura „George Coșbuc”, 2005.
- MACAVEI, Elena, ACU, Dumitru, GRUIAN Cătălina, coord., *Bicentenarul nașterii Mitropolitului Andrei Șaguna. Lucrările celei de-a 103- Adunare Generală a Asociațiunii ASTRA. Sibiu, 14-16 noiembrie 2008*, Sibiu, Editura Asociațiunii Astra, 2010.
- MOGA, Valer, *Astra și societatea 1918-1930*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2003.
- PINTEA, Ioan, coord., *Pro memoria Preot Protopop Grigore Pletosu*, Ed. Aletheia, Bistrița, 1999.
- POP, Macedon, *Activitatea vicarilor foranei episcopoești greco-catolici din districtul Năsăudului, de la înființarea vicariatului până la Anchidim Pop inclusiv*, Budapesta, 1875.
- SENI, Ioan, *Pagini din istoricul Despărțământului „Astra” Năsăud*, Sibiu, Biblioteca Județeană „Astra”, col. „Conferințele Bibliotecii „Astra”, vol. 132, 2011.
- TANCO, Teodor, *Virtus Romana Rediviva*, vol. IV - „Memoria istoriei”, Bistrița, Editat de Comitetul de cultură și educație socialistă al județului Bistrița- Năsăud, 1981.

Reviste

- Almanah cultural-științific „Virtus Romana Rediviva”*, Cluj-Napoca, 1998.
- Arhiva Someșană*, Năsăud, 1937.
- Crinul Satelor*, Târgu Jiu, 2012.
- Familia română*, Baia Mare, 2011.
- Plaiuri năsăudene*, București, 1944.
- Transilvania*, Sibiu și Brașov (Brașov), 1871-1893.
- Telegraful Român* Sibiu, 1892.

THE HAPPINES ISSUE IN THE CONTEMPORARY RELIGIOUS PHENOMENON

Ioan Emanuel CASVEAN,
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Babeş-Bolyai University, Cluj

Abstract: *Lucrarea de față vizează o analiză fenomenologică a manifestărilor spiritului în contextul căutării ontologice a acestuia, transpusă în optica modernă a migrațiilor valorilor și a conștiinței, înspre esența libertății umane înțelegă astăzi ca o golire de orice responsabilitate manieristică a spiritului. În acest context al mutațiilor conceptuale, problema fericirii poate fi extrem de ambiguă chiar și pentru analiza religioasă care trebuie nu doar să înțeleagă fenomenul abstract al acestei mutații, ci să îl reinterpreteze pentru a readuce în plan existențial ideea conștiinței ca prim motor al fericirii. De bună seamă axa centrală a analizei de față, atinge optimismul maladiv specific metafizicii de factură filosofică în detrimentul tensiunii religioase care nu suportă în plan speculativ, tranzitivitatea ideii și a fenomenului astfel receptat, ci conduce axa trăirii spirituale în această căutare a fericirii prin asemănarea cu însuși sursa acesteia, experiență pur transcendențială, care nu poate fi doar contemplată ci mai cu seamă poate fi experimentată prin procesul theandric, al fericirii.*

Analiza de față intră în gândirea atât a unor filosofi contemporani care s-au ocupat cu tema fericirii, cât și a misticilor care susțin că au atins-o, prin diferitele școli ale spiritului pe care le-au urmat. Poate cea mai nocivă atitudine în această problemă este pasivitatea față de cunoașterea spiritului și substituirea acesteia cu elemente biofizice care reduc ființa umană la granițele gravitaționale ale lunii materiale, fericirea fiind doar o categorie indusă chimic.

Data fiind așadar importanța analizei fenomenologice a spiritului atât pentru filosofie cât și mai ales pentru spiritualitate consideram important și necesar un demers analitic și nădăjduim că se va constitui într-un imbold

pentru cercetările ulterioare asupra temei. De bună seamă utilizarea unei bogate literaturi de specialitate română și străină ce abordează fie și tangențial tematica noastră, constând din operele filosofice și patristice precum și folosirea unui instrumentar metodologic adecvat unei astfel de cercetări, vine să întrească demersul analitic al temei propuse.

This study aims to analyze the phenomenological manifestations of the spirit in the context of its ontological quest, observed throughout the lens of the contemporary shifts of the values and the consciousness towards the essence of the human freedom, and understood it nowadays as a discharge of any mannerist liability of the spirit. In the context of the concepts shifts, the issue of happiness can be highly ambiguous even for a religious analysis. To restore the existential dimension of the idea of consciousness, as the first step to happiness, religious analysis must understand the abstract phenomenon of this mutation and to reinterpret it. The central axis of this study pays attention to the ailing specific of the metaphysic philosophical optimism achieved on the expense of the religious tension that does not support the speculative plan of the idea of transitivity and of the perceived phenomenon. Yet, this pursuit of happiness leads the axis of the spiritual life by pure transcendental experience, similar to the very source of it, which can only be contemplated but not be experienced especially by the theandric of happiness. This analysis follows the steps of philosophers who have dealt with the theme of happiness and of the mystics who claim that reached it, following different spiritual schools. A side effect of this topic is passivity towards the knowledge of the spirit and its replacement with biophysical factors that reduce the human being to the manifestations of the material world, happiness being only a sensation „chemically” induced.

The Human being, who always translates in human terms something of the God's absolute, is both earthly and heavenly, „a becoming God”, as being repeated almost obsessive by the theology in schools.¹ However, the mystical dimension of the various forms of spirituality, assessed by the anthropology, spices up its existence, triggering a genuine exodus limit. In this

¹ Cf. Gheorghe Kapsanis, *Îndumnezeirea-scopul vieții omului*, traducere Ștefan Nuțescu, București, Editura Evenghelismos, 2006.

way, the Human vision about the transcendental categories that glimpses at the edges of an experience can be calculated. This experience translates into the philosophical language through a key driver of Supreme Being that was contemplated by many seekers who have mobilized all their experience and intelligence for achieving this ultimate goal of being, respectively, to relate in a reflexive manner to a higher reality than the first one. Outlookting to the tangible transcendent in the light of the academic theology, generates a strong mental or logical emulation sphere that introduces a new perspective to our analysis, the one of a meta-logic or one of an over-logic way which may open a conceptual argument vicinity against its entire existence being as the cosmic harmony. In other words, it provides the prerequisites for a happy, self-aware existence in relation with the Supreme Being. We can, therefore, speak of a Theological (as the house of religion, regardless of the event) gravitational motion that governs the real, empirical world, with no separation between their natures, nor between man and cosmos. This complicated mechanical that sits among the spirit and the physical world is highly necessary for our analytical approach in order to observe the phenomenology of religion which underlies the strongest appearance of the Being: the spirituality.

If we call *rational* a thing capable of being understood by a conceptual thinking, then, the divinity essence depicted by this attributes can also be described as being rational, and the religion that recognizes and affirms them is also equally rational religion. Only because of this there is possible to acknowledge the “faith” as a clear, conviction belief, crystallized in clear concepts yet opposed to the plain feeling.² However, we are not talking about any arid form of any sterile dogmatism, but about a true spiritual, metaphysical experience that can manifest itself, willfully and consciously, its own harmonization with the Supreme Being, as an act of fulfilled knowledge toward its ontology. Unfortunately, it is very easy to fall into the trap of the illusory denial of the transcendent vocation of the report of metaphysics and spirituality, because there is nonsense to cleave this ultimate experience of the Being out of this harmonization with Supreme Being. Symptoms of these phenomena of spirit are the central concern for both the dialectical theology

² Rudolf Otto, *Sacral*, Cluj-Napoca, EdituraDacia, 2002, p.7.

of the spirit in relationship with God, as for the philosophy as an act of contemplation of the basic cosmos principles in relation to the Ego. A brief review of the presented arguments shows that the key concept of our exposé for the happiness phenomenon is inner awareness experiences in the relation to their own existence and in relation to the Supreme Being. Hence, obviously, there is an organic relationship created by this rapport. This is the specific religious tension that gives to the existence a specific phenomenology which unites, dissolves the border between the transcendent and the immanent, creating for the religious Human the bliss of consciousness and the climax of the natural revelation (self-depicted out of the world of natural phenomena).

The history brings to the existential spotlight the varying degrees of conceptual mutations to the human condition that directs optical knowledge into new stage and shapes of works. When a new feeling is born to the world and to life and spirit, the used patterns also gains a more personal and relatively character. The individual autonomy leads to the values independency in such a way that no other knowledge field has any regulating and systematizing function, like the one played for centuries by the Christian religion.³

The today's moment of the modern contemporarily consolidation, generates of chain of philosophical mutations, more precisely an up-side down readjustment of the conceptual hierarchies which, nowadays, can be easily observed all over us. In this case, as well, the basic analytical thinking helps to notice this mutation from the high culture to the low one, even though we assess it through the simple lens of the "elevator music" terms, which used to address the up-class culture (Mozart, Brahms, Beethoven, Vivaldi, etc.). All this *brands* were, during their times, true assets of the noble, elitist class who had access to the high quality entertainment, in specially built frameworks. This conceptual migration specific for the contemporary times and especially for the popular culture⁴ is lowering down the high culture to an average sub-culture (i.e. "elevator music"). Another good example, the

³ Ernest Bernea, *Dialectia spiritului modern*, București Editura Vreemea, , 2007, p.17.

⁴ Cf. the definition proposed by Monica Spiridon: "The concept of *popular culture* depicts the production and the consumption practices of successful commercial culture which, nowadays, is mostly, but not entirely, provided by media" (Spiridon, Monica, *Popular culture. Modele, repere și practici contemporane*. Craiova, Editura Scrisul Românesc, 2013, p.63).

other way around this time, comes from the literature: it is well-known that Shakespeare did not write for the elite of his time but for low classes. Yet, after being rediscovered almost two centuries ago, Shakespeare is now consumed in highly prestigious theater halls by the high-class elites, being considered modern because of the “topicality” of the promoted values.

Following the critical observation of Francois Brune about the products and things’ seduction form the consumerism world we are living in,⁵ the today’s happiness is an obligation, the contemporary human, changing his own natural order, is willingly submitting to a regime that disfigures and improperly places him in a place to which he is not belonging to, not being in line with his nature and aspirations. Today, we are witnessing a Human settlement in a lower zone of existence that is a support, a condition and not an expression of his own-essence.⁶ It follows that this conceptual shift mentioned above, can totally overturn the phenomenology spirit (Hegelian theme). This produces true spirituality cataclysms at the conceptual level, which does not exist as an axis of world power anymore, but it becomes just a personal choice of simple metaphysical entertainment, like the diet in day-by-day life. A careful critical analysis quickly shows that everything is deeply subordinated, this mutation overturning the ontological theme of happiness that does not reach its metaphysical ether, in relation to the divine omnipotence which offers this perspective. Or, in the mystical (spiritual) sense a happiness that is not never-ending one is not absolute and is not divine, is not spiritual. In fact this decadent manifestation of the happiness is promoted exactly by the contemporary self-educated spirit through the erosion of religion, and therefore of the spirit.

We observe the same dichotomy between the rationalist philosophers (Descartes) who argue Cartesian way of building concepts for their judgments, opposing the body to soul, the matter, and the materialistic philosophers to which the soul is reabsorbed by the body, spirit from matter, and therefore the transcendence by the world. The materialism⁷ thinking school, even before Marx, claims that the God, the *Supreme Being* and the religion become, in the

⁵ Brune, Francois, *Fericirea ca obligație. Psihologia și sociologia publicității*, București, Editura Trei, 2003.

⁶ Idem note 3, p.24.

⁷ Idem note 3. p.33.

same way, nonexistent. It is obvious that any reshape of the stasis between religion and the being, and therefore with the knowledge, is harmful in the ontology of being happy. But if we step into the world of theology, we observe a very complex dynamic whole that reality, being receives its meaning and significance. It is obvious that any attach of the relationship of being about religion and therefore knowledge is harmful in the relation with the ontology of happiness. But if we take a step into the world of theology, we observe a very complex dynamic whole through which the reality and the human beings receive their meanings and significances. Otherwise, contemplating this transfer of meaning from the Absolute to the being it constitutes an experience that enriches the human spirit, fulfills it with sense, and somehow participates in this process together with the One that created it because it bears His face, a source of countless possibilities.

On the other side of our critical analysis, using the lens of theology, we observe happiness as a manifestation in relation with the Supreme Being of the Ego. (Pseudo) Areopagite or the Exigus Dionysis (thesis extensively developed by the academician Alexandru Surdu) identifies God with the undifferentiated transcendence of the traditional components, platonic or neo-platonic, in the evangelical Christianity manner done even before the First Ecumenical Council. Dionysius Areopagite⁸ postulates unity in the level of the Divine Super-existence, believing that God is beyond the world but also above it. Thus, we can conclude that the movement that God put inside the Being is not just a purely ontological given. The Human cultivates his or her dynamism of self through the relationship with the God, his or her own being dose not existing in a perpetual dynamism only because God gave this momentum in the day that he created the Being. This movement is also driven by the relationship that human has with God. The supreme connection between God and the world, achieved through the Humanizing (the embodiment) of the Son of God represent the maximum development point in the reference to the transcendent. In those circumstances, the transcendent can be found

⁸ Alexandru Surdu, *Problema Transendenței sau Filosofia Pentdaică*, București, Editura Academiei Române, p.89.

both in relation with immanent and with subsistence. Therefore the itinerant character is being strengthened and authenticated by Savior Christ:

„The Word as God is, as the beginnings, the Creator of all, as the middle, the commandment of power that moves and develops everything, and as the end, the ultimate goal toward which all strive and arrive by fulfilling all the law and ordinance. From *Him*, in *Him* and to *Him* are all. The Word dwelt in all as the big Reason (Logos) speaks to all by their own understanding, even those who are in natural state”.⁹

In the face of Jesus Christ, the created being feels its own meaning because this meaning is rooted directly in Him. And this feeling is the proof that the being is fully conscious about its own dynamism. This consciousness shows that the movement is directly linked with the love of God. Because of this, the being is moving with love toward God, and this movement supported by love elevating it higher and higher, expanding it, and filling it with divine meanings.

„An if the comprehensive being is moving, appropriately understanding to itself, it is of course understood. And if it understands, of course it loves too the One whom it understands. And if it loves, of course it suffers the ecstasy toward Him as to the Beloved One. And if it suffers, of course it is hurrying up, and if it is hurrying up, of course it intensifies the tensions of the movement; and if it intensifies lively the movement, it does not stop till it is not fully immersed in the Beloved One and till it is not contained by the full Him, free willingly receiving the full saving embracement, in order to be fully crossed by the Full that embrace it, as willing not to be able to know that embracement of itself, but the One who embraces it”.¹⁰

⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, note 1 at the Saint Maxim the Confesor, *Răspunsuri către Talasie*, question 19, in *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșiri*, vol. III, Ediția II, p. 75: „Dumnezeu-Cuvântul e, ca început, Făcătorul tuturor, ca mijloc, rânduiala după care puterea prin care se mișcă și se dezvoltă toate, și ca sfârșit ținta spre care tind și la care ajung toate prin împlinirea a toată legea și rânduiala. *Din El, în El și spre El sunt toate*. Cuvântul cel sălășluit în toți ca Rațiunea cea mare (Logos) grăiește tuturor prin rațiunea lor, chiar și celor ce se află în starea naturală”.

¹⁰ „Iar dacă ființa înțelegătoare se mișcă, înțelegând potrivit cu ea însăși, ea înțelege desigur. Și dacă înțelege, desigur că și iubește pe Cel pe care-L înțelege. Iar dacă Îl iubește desigur că și pătimește extazul spre El ca spre Cel iubit. Și dacă pătimește, desigur că se și grăbește, iar de se

The Human embraces this total union with God, because the Being of Virtue is Jesus Christ: "the Being of Virtue in each is the Word (Reason) the one of God. For virtues being is our Lord Jesus Christ Himself".¹¹ There is a tight link between the movement and the virtue. Progressing through the virtue is endless, because it is a union and an endless comprehension of God: "About the virtue we learned from the Apostle only one limit: there is no limit. (...) Because the good by its own nature is limitless"¹². Always progressing in virtue, the Being is moving for ever in God. This is another proof that the movement is not just a simple Creator divine impulse imposed during the dawn of creation, but the virtue is a evidence of the relationship. This is the reason why by practicing the virtues the Human assumes with joy and love the dynamism of his own being, considering him or herself happy.

"Virtue claims a continuous up movement of the nature. Conversely, the sins is stopping and then rolling down. The virtue requests continuous effort, even if we just want to keep it level. However, nobody can maintain him or herself at the same level of virtue, but, either improves in it, or fall it down. The simple stopping the progress means the weakening the own effort of the virtuous life, a falling down. The second thing that must be observed is that the virtuous life is, on one hand, the only life according with the nature, <as it has to be>".¹³

grăbește, desigur că și intensifică încordarea mișcării; și dacă intensifică cu tărie mișcarea, nu se oprește până nu ajunge întreagă în Cel iubit întreg și până nu e învăluită de El întreg, primind de bunăvoie, întreagă, prin liberă alegere îmbrățișarea mântuitoare, ca să fie străbătută întreagă de întreg Cel ce o îmbrățișează, încît nici să nu mai vrea să se poată cunoaște cea îmbrățișată din sine însăși, ci din Cel ce o îmbrățișează". (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7b, p. 74).

¹¹ Idem note 10, p. 85: „Ființa Virtuții din fiecare este Cuvântul (Rațiunea) cel unul al lui Dumnezeu. Căci ființa virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos”.

¹² „Despre virtute însă, am învățat de la Apostol un singur hotar: acela că nu are hotar. (...) Pentru că binele prin firea lui nu are hotar.” (Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 22). About this attribute of the virtue, Pr. Staniloae comments: „The virtue contain in itself the forward movement. It maintains itself through movement.” („Virtutea are în sine mișcarea înainte, în ea însăși. Ea se menține prin mișcare.”). Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, nota 3, în Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 22.

¹³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 1, la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, întrebarea 19, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. III, Ediție II, p. 73. „Virtutea pretinde o mișcare continuă a firii în sus. Dimpotrivă, păcatul e oprire și apoi rostogolire în jos. Virtutea cere un efort continuu, chiar dacă am vrea numai să o menținem la același grad. Dar nimeni nu se poate menține la același grad de virtute, ci, sau sporește în ea, sau cade. Simpla încetare din înaintare înseamnă, slăbirea efortului propriu vieții virtuose, cădere. Un

Both the movement and the virtue are specific to the human nature, which is why they cannot be separated. Moreover, without virtue, the movement of the human nature would be a “rolling and emptying of the Being”. The progress within the virtue and the good, have no end because they cannot be ever fully embraced. The philosophical argument shows that if ever this would happen, then God would be fake, impostor and liar, proving Himself as being limited, which cannot be because the God is endless and forever, and boundless: “the more increased in virtue you are today, the more indebted you are for yesterday, showing the power of the nature. Because by the today’s progress there is proved that there is no progress or reduction of the nature, but of the willingness, and this is why we are overcome by the sin”.¹⁴ The movement of the Being has a sense of being precise, exactly accurate. It is not a simple feature of nature, a simple attribute of it, a garment or a simple feature. It aims to deification. Deepening mind in God is without end, and thereby the deification itself is endless. Therefore the nature will not ever stop the motion:

“Thus none of the created ones have not stopped their natural power that is moving to the final target, neither had it rested out from its own work, putting it inside the final target, nor had not reaped the passion’s harvest during the movement, in other words, the lack of passion and movement. Whereas only for God there is His own end (n.a. as the ultimate goal), the accomplishing and the non-suffering, the One motionless full and free of passion. Specific for the made ones is to move towards the endless accomplished end and to suffer, but to not be nor to become beyond the being without relationship or quality. For everything

al doilea lucru ce trebuie remarcat, e că viața virtuoașă, pe de o parte, e singura viață conformă cu firea, <cum trebuie>”.

14 „cu cât sporești virtutea astăzi, cu atât te-ai dovedit dator pentru ziua de ieri, făcând arătată puterea firii. Fiindcă prin sporul de azi s-a dovedit că nu există un spor sau un scăzământ al firii, ci al voinței, și de aceea suntem biruiți de păcat”. (Marcu Ascetul, *Despre botez*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. I, Ediție II, p. 277). La fel, ediția.

it is made and it came into existence through Him is obviously not free from the relationship”¹⁵.

The contingent nature of Being is one of the foundations of the movement and the progress of the work because the work of the nature is never ending up, its power being forever nourished and exercised:

„When the mind is lingering in between many, even two, it is obvious it does not see the simple One and it is bordered, sided and shadowed, as all that is not simple seems to be. But when in the reach of the true One, knowing Him through a comprehensive display of the Spirit, it becomes beginningless and endless, faceless and shapeless, it wears a voiceless cover and it learns the voicelessness of astonishment, it fills with joy and it lives the unvoiced passions. But don't reckon I say it becomes beginningless, endless and boundless in the being, but in the work, for what changes is not the being of the mind, but the work”¹⁶.

Even though the nature does not become endless, yet its work, became “undecided”, and this is totally changing the nature, expanding it, and filling it with divine meanings. It deepening it because the nature it the work of God, that makes it to widen it forever, both in Him and in itself. This deep nature discovers that the movement is full of divine meanings, and furthermore, is filled with The One who comprises these meanings:

„The mind that is cleaned of the impressions from outside and that appropriated obedient senses, accustomed to serve only to virtues accustomed through abiding deeds (temperance, patience, diligence for

¹⁵ „cu cât sporești virtutea astăzi, cu atât te-ai dovedit dator pentru ziua de ieri, făcând arătată puterea firii. Fiindcă prin sporul de azi s-a dovedit că nu există un spor sau un scăzământ al firii, ci al voinței, și de aceea suntem biruiți de păcat”. (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7a, p. 73).

¹⁶ „Când mintea este împărțită între multe, sau cel puțin între două, e vădit că nu vede pe Cel ce e simplu Unul și de aceea este hotărnicită, mărginită și întunecată. Căci așa sunt cele ce nu sunt cu totul simple. Dar când ajunge într-o atingere fără pipăire cu unul cel adevărat, cunoscându-L printr-o vedere înțelegătoare în Duh, fără ajutorul ochilor, se face fără de început, nesfârșită, nehotărnicită, fără chip și formă, se îmbracă cu negrăirea și se deprinde cu tăcerea uimirii, se umple de bucurie și pătimește cele negrăite. Dar să nu socotești că spun că se face fără început, nesfârșită și nehotărnicită după ființă, ci după lucrare, pentru că ceea ce se preschimbă nu e ființa minții, ci lucrarea” (Calist Catafygiotul, *op. cit.*, 20, p. 419).

loving service to others, humility, and so on), that mind has opened its sight to the deeps of the heart that immerses in the bottomless deep of God and springs through its godly translucency ever new meanings of joy. And then it does not move from this sight, but it stays still in its motion like the axis of the sky amongst the stars, like the interplanetary space remains amongst the planets. But the mind stays still only for it looks in the same deep. And it immerses more and more in His sight”.¹⁷

The deification as relationship is focused on the itinerant character of the Being, as there is also a movement inside it, within its own powers: „The deification is naturally based on the movement of the personal powers, according to the nature. As the nature itself we are in the relationship with God and we are moving in line with the true relationship with Him, developing it exactly as the same nature requires us to move in a positive relationship with our peers. Then we unify and simplify us, always the same and watching all the good”.¹⁸

In conclusion, the happiness issue overview is clearly different comparing with the previous times. Although it maintains its fundamentals, *teleosis* of the anthropological existence evolved in time. An analytical approach underlines the fact that, during the history some changes occurred, especially in the way that the happiness and its defining criteria are understood. If the Aristotelian scholars and the theological works identified *arête*, the virtue,

¹⁷ „Mintea care s-a curățit de impresiile din afară și și-a făcut simțurile supuse, obișnuindu-le să slujească numai virtuților deprinse prin fapte statornice (înfrânare, răbdare, hărnicie pentru slujirea iubitoare a altora, smerenie etc.), și-a deschis privirea spre adâncul inimii care se adâncește în adâncul nesfârșit al lui Dumnezeu și izvorăște mereu înțelesuri însoțite de bucurie din nesfârșitul dumnezeiesc străveziu prin el. De aceea nu se mai mișcă din această privire, ci rămâne nemișcată în mișcările sale ca axa cerului între aștri, sau ca un spațiu interplanetar rămas între aceleași planete. Dar mintea rămâne nemișcată numai pentru că privește în același adânc. Dar altfel se afundă tot mai mult în privirea lui”. (Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 490, la Calist Patriarhul, *Capete despre rugăciune*, 7, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. VIII, Ediția II, p. 230) .

¹⁸ „Îndumnezeirea are ca bază naturală mișcarea puterilor personale conform firii. Căci prin firea însăși noi ne aflăm în relație cu Dumnezeu și ne mișcăm potrivit relației adevărate cu el, dezvoltând-o, așa cum aceeași fire ne cere să fim și să ne mișcăm în relația pozitivă cu semenii noștri. Atunci ne unificăm sau ne simplificăm, fiind mereu aceiași și urmărind în toate binele” (Idem, nota 10, la Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 capete despre făptuire*, suta I-a, 15, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol.VI, Ediția II, p. 206).

with *eudaimonia*, the happiness, nowadays it may be observed that especially the virtue-opposed elements crates the principles that leads to the happiness. In this context, the Church is more than ever called to contribute to the axiological recalibration of the world and to restore the genuine postulates that define happiness with already proven principles as starting points.

Bibliography.

- BERNEA, Ernest, *Dialectia spiritului modern*, Editura Vremea, București, 2007.
- BRUNE, Francois, *Fericirea ca obligație*. Pshilologgia și sociologia publicității, Editura Trei, București, 2003.
- KAPSANIS, Gheorghe, *Îndumnezeirea - scopul vieții omului*. trad. Ștefan Nuțescu, Editura Evenghelismos, București, 2006.
- OTTO, Rudolf, *Sacrul*, Editura Dacia Cluj-Napoca, 2002.
- SPIRIDON, Monica, *Popular culture. Modele, repere și practici contemporane*. Editura Scrisul Românesc, Craiova, 2013.
- MARCU, Ascetul, *Despre botez*, în *Filocalia sfințelor nevoințe ale desăvârșirii*, volumul I.
- STĂNILOAIE, Dumitru, *Răspunsuri către Talasie*, question 19, în *Filocalia sfințelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. III.
- IDEM, *Capete despre rugăciune*, 7, în *Filocalia sfințelor nevoințe ale desăvârșirii*, volumul VIII.
- SURDU, Alexandru, *Problema Transendenței sau Filosofia Pentdaică*, Editura Academiei Române, București, 2008.

ÎNTRE CREDINȚĂ ȘI TĂGADĂ: POEZIA FLORENȚEI ALBU

Iulia RĂDAC
Facultatea de Litere,
Universitatea Babeș-Bolyai

Abstract: *In the postwar period religious poetry is a genre less discussed, but the more interesting as occurs in a negative historical context of a secularized society. Due to the fact that religiosity is hidden beyond literary dimension, religious poetry written by female poets in the '60s drew no attention to criticism. My study emphasizes the dynamics of literary history to demonstrate the constant presence of religious poetry and complete the picture of our literature by investigating the works of three remarkable poetesses who wrote their religious lyrics in a singular socio-political context.*

In Constanța Buzea's poetry the sacred takes many forms which, without being mutually exclusive, add original features to her works of poetry, such as: the infiltration of religious vocabulary in the poetic discourse on secular themes, "the melancholic religiosity", often interpreted as eroticism, or a religious thrill that permeates the whole reality of the poetess. Due to her constant and immanent religiosity Constanța Buzea is a rare case of redemption through poetry.

For Florența Albu religiosity means a perpetual oscillation between rebellion, acceptance and the request of divine help. Without being a religious poetess, she lives religiosity as an inherent part of archaic and rural life, which is the perpetual longing of her lyrics. Her experience is, however, redemptive, because it is the result of an artistic, spiritual "burning".

Poetry of Ileana Malancioiu combines Christian faith and pagan beliefs in charms, spells and superstitions. Her poems are some purifying "survival exercises" in which characters of the Old and New Testaments find their place and are invested with new meanings. Worth of attention is the obsessive performance in which the poetess dialogues with God and realizes its presence through a dynamics of approaching and departing from God, searching the distance that would provide a revealing perspective.

Florența Albu debutează în 1961 cu volumul *Fără popas*, încadrându-se în tematismul liricii șaizeciste. Deși e o scriitoare prolifică și trece printr-o diversitate tematică – „erosul, războiul, înstrăinarea, comicul, ruralismul, sentimentalizând în registru minor, caricaturizând discret automatismele umane, ispitind timid abstractul“¹ – are puțin succes la critica literară.

Religiozitatea Florenței Albu se distinge mai ales atunci când operele sunt supuse unor duble lecturi interpretative. Privite în ansamblul lor, volumele de poezii reflectă o perpetuă pendulare între răzvrătire, acceptare și cererea ajutorului divin. Negarea prezentă la tot pasul în versurile ei capătă însă un sens mai nuanțat dacă lectura operei poetice este completată de cea a paginilor de jurnal din perioada 1970-1990, *Zidul martor*. Oricum, frecvența poeziilor de factură religioasă este foarte redusă în volume, fapt ce se explică nu doar prin existența unor alte nuclee generatoare ale lirismului decât cel religios, dar și prin contextul în care apar marea parte a cărților poetei și a dificultăților pe care aceasta le-a întâmpinat în publicarea lor din cauza cenzurii, așa cum mărturisește în jurnal. Temele predilecte – rememorarea lirică a copilăriei, a familiei și a satului natal – reliefează o „coloristă decorativă de un anumit rafinament“ și o „sensibilitate delicată, căreia îi sunt proprii evocarea aburită de fine tristeți a universului domestic [...] și nostalgia simplității naturale“.²

Totuși, pentru Florența Albu a fi creștin e parte din „a fi“ într-un mod autentic, care include tradiția rurală și însemnele ei. Viața la țară e trecută prin filtrul religiosului și al sacrului, fără ca cel din urmă să devină o temă în sine. Dimpotrivă, adesea sacrul izbucnește în profanul realității conturate de poetă ca o amintire uneori dureroasă, alteori izbăvitoare. Urmărind evoluția cărților Florenței Albu se poate observa modificarea substanțială a viziunii și a discursului poetei. În volumele de început, critica vede o poezie „lucrată migălos, amestec de ușoară frenezie senzorială și duioșie sentimentală, de voluptate tandră a elementarului și de jovialitate ponderată în fața miracolelor lumii,

¹ Ion Pop, în Mircea Zăciu, Marian Papahagi, Aurel Sasu, *Dicționarul scriitorilor români*, vol. I, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995-2002, p. 31.

² *Ibidem*.

peste care se năruie umbra molatică, insinuant-somnolentă, prevestitoare a timpului“³, motiv pentru care lirica ei are o „dulceață bucolică, odihnitoare, dar și o gravitate fragil-elegiacă, neafectată“⁴. Volumul *Austru*, publicat 1971, trasează caracteristica generală a universului poetei văzut din unghiul filonului creștin. Religiozitatea e o componentă secundară a poeziei și e pusă sub semnul bolii, al neadecvării la timpul și spațiul realității: „Ce ev! – boleşte duhul sfînt/ în aerul cădelnişind;/ Isaia dăntuieşte-n deal/ jur-împrejur, la crematoriu!“ (*Fantezie cu imortele*). Totuși, există și într-o astfel de lume locuri în care sacrul apare nealterat: mănăstirile – Voronețul, la Constanța Buzea sau Ieudul, la Florența Albu: „Aici odihnește sufletul nostru/ în sufletul lemnului.../ Blînda înserare de putred/ septembrie în ținutul Marmației. // În liniște curge,/ se făinează privirea sfinților/ din icoane, fără mînie,/ și calul albastru al sfîntului Gheorghe/ se face risipă și zbor./ Culor fără trup. Nimburi/ de smirnă îmbălsămîndu-mi/ gîndul sfiit, la Ieud“ (*Frescă pe lemn*). Acestea nu au însă forța de a menține trăirea creștină la un nivel constant, mult mai puternic fiind resimțit sentimentul absenței, al înstrăinării de ritualul creștin: „Pîine și vin./ Nimburi deasupra absențelor./ Stau la mijlocul mesei,/ binecuvînt/ pîinea, vinul/ și ceasul venit. // Tăcerea se lasă în blide,/ în pocale,/ pe lama cuțitelor. // – Și totuși, cineva mă va vinde! // În cel de al doisprezecilea nimb/ Iuda/ chipul meu, geamănul meu,/ în tristețe,/ geamănul meu/ în singurătate,/ plecîndu-mi-se: – Eu, doamne, eu?“ (*Cina*). Existența în afara acestui ritual se caracterizează printr-o ruptură la nivelul ființei poetei, ceea ce demonstrează că, deși poeziile Florenței Albu nu sunt explicit religioase, ele sunt generate și de raportul pe care aceasta îl are cu divinitatea. Obsesia permanentă a poetei este pierderea semnificației creștine, decelabilă în tot ceea ce o înconjoară: „Aceste seri în care ninge/ monumental; aceste nopți –/ un București de cine știe/ și-n aer turlă lîngă turlă,/ și-n ziduri clopot peste clopot,/ acest balang de ruinare/ acest îngheț amorf, ecou. // Și trei copaci fosforescenți,/ superbi în mucegai, hieratici,/ și trei copaci de viță veche, trei crai la Curtea lui Manuc,/ bătînd în porți și întrebînd:/ – aici născut-au pe Iisus/ fecioara Hus, madona Hus? // Și iar, balang de ruinare/ sub steaua care s-au fost stins/ sub nimb de

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

fresce bizantine –/ ninsori, balang de ruinare“ (*Fantezie cu turle*). Poemul citat topește referințe livrești din literatură – poezia lui Barbu – biblie și istorie, într-o încercare disperată de a descrie impresia de devenire improprie, de ruinare. Senzația de încărcare a versurilor, cauzată de intertextualitate, anulează autenticitatea și creează impresia unei exagerate voințe de a sensibiliza prin orice mijloace. La fel se întâmplă și în *Maladia albastră*, unde influența *Adolescenților pe mare*, ai lui N. Stănescu, nu pare a fi doar o coincidență. La aceasta se adaugă trimiterea la îndemnul pe care îl rostește preotul la slujba de Paști, într-o încercare eșuată de resemantizare a obiceiului creștin. Poeta ratează, ideatic și stilistic poemul acesta: „Adolescenți albaștri urcă-n cer/ cu flori de crin albastru-n mâini/ cu pași albaștri-n ceru-albastru/ și trupul lor topit, în sus,/ și scara rezemată-n cer/ ochi-dumnezeu deschis în cer,/ veniți, veniți să luați albastru!“ (*Maladia albastră*).

În lipsa suportului jurnalului, în poemele din volumul *Umbră arsă*, din 1980, religiozitatea ca stare pare absentă, deși motivele creștine sunt bine integrate. Clopotele, îngerii, duminica, nu au o altă semnificație decât aceea de a completa auditiv și vizual tabloul realității poetei. Invocațiile divinității sunt aici niște obișnuințe de limbaj ce marchează un stil poetic, iar nu o încărcătură de sens. Ludicul ia locul dramatismului din alte volume: „Și nu mă duce pe mine-n ispită/ lună plină, lună pelină“ (*Duminică*). Conștientizarea desacralizării duminicii se face și ea în registru livresc, cu note ludice: „și toate roțile oprite/ se laudă cu drumul,/ cu praful, vitezele/ și minunile duminicii lor – // duminica mea/ în care văd negru, roșu, negru/ și inima bubuie/ aleluia“. Viața fără dimensiunea spirituală își pierde amprenta umană devenind simplă vegetare: „Se poate trăi vegeta răbda/ în pace astfel în pace/ în iluzia acesta cea mai pământeană:/ o pace două păci“ (*Acupunctură*). Despre o astfel de existență vegetală vorbește întreg volumul *Terase*, din 1985. Clopotele, constantă a liricii Florenței Albu nu lipsesc nici aici, însă funcția lor este de a păstra memoria dureroasă a înstrăinării, iar nu de a vesti prezența lui Dumnezeu: „E ora! Bat clopote-n cer/ în pământ. Oracolele se-nchid./ Și nu mai rămîne decît/ maica noastră singurătatea!“ (*Septembrie*). La granița anilor, „clopotul –/ sfinta limită/ bate festiv“ (*Aniversare*). „Catapetasma de clopote/ de clopotire“ din *Primăvară palidă* vestește neputința ființei de a se mobiliza spiritual: „ce

rezonanță au faptele noastre/ vicii – cuvinte/ guri păcătoase/ flori cu spini/ metale metafore dangăt/ – credo la unison // inima bate sus sus/ izbucnesc mii de aripi/ stânci și petale/ și gânduri desaripate“. Aât în afara, cât și în interioritatea poetei, domnește „babilonia singurătății“, exprimată pe un ton sarcastic de reproș: „orașul și lumea și toate/ cum trebuie să fie/ cum au fost gândite închise/ în fagurii unui cer/ radios“ (*Terase*). Sentimentul alienării e dublat de și mai tragicul refuz al cuvântului: „Mă-mbolnăvesc de lingoare/ și de urît/ mă-mbolnăvesc de tăcere/ cuvintele // scapătă-n cer/ munții și sentimentele // am rămas pe o pajiște stinsă/ pe o pagină moartă/ gîngăniile intră-n pămînt/ apele tac./ Aurul se întoarce în plumb. // Poezia împarte cina de taină/ la masa săracilor“ (*Ceremonialul de seară*). Se trece însă treptat de la poezia răvrătită, la cea cu potențe vindecătoare. Ruga are funcție curativă atunci când cuvântul profan nu mai poate aduce alinare: „Doamne, nu mai este nici o ieșire?! Nici o pană de înger/ nici măcar un pai să mă-agăț? // Era o copcă de gheață/ erau mule copci sparte în gheață/ și oamenii scufundați pînă la umeri/ afitau stegulețe în sus/ înspre aeroplane îngerii comete“ (*Cometa Halley*). Pendularea între credință și tăgadă persistă: „ești în golul de sus/ începe/ numărătoarea inversă/ rugăciunea de la capătul celălalt // resemnează-te/ înseninează-te“ (*Crezul de iarbă de limite...*).

Critica apreciază că poeta ajunge la maturitate artistică odată cu volumele de după *Poem în utopia* (1983), când regăsește lirismul autentic, virtute de bază a vocii sale poetice, numită de E. Simion: „lirism discret, serios, nu o dată grav și semnificativ“. ⁵ Vârsta lirismului autentic coincide, în cazul Florenței Albu cu apariția versurilor care includ inserții și semnificații religioase într-un univers laic. Ion Pop consideră că *Efectul de seră*, publicat în 1987, „consolidează direcția ilustrată de aparițiile imediat precedente – *Epitaf* (1981), *Poem în Utopia* (1983), *Terase* (1985) – a unui lirism elegiac mai auster, exprimând o sensibilitate frustrată și o relație dificilă cu exteriorul, într-un discurs mai accentuat reflexiv, cu rupturi studiate, ce-i confereau o «nervozitate» caracteristică“. ⁶ Problema creației în strânsă legătură cu axa religioasă e de găsit și în

⁵ Eugen Simion, apud Mircea Zăciu, *Dicționarul scriitorilor români*, vol. I, ed. cit., 1995-2002, p. 31.

⁶ Ion Pop, în Ion Pop (coord.), *Dicționar analitic de opere literare românești*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2007, p. 273.

această carte: „Apă și miere fiere felice –/ doamne, topindu-ne noi/ și bălțind la pământ/ și intrînd în pământ // uitînd limba numirii/ și ruga numirii/ și mînia numirii“ (*Sărbătoarea solstițiului*). De asemenea, deznădejdea nu dispare: „Acolo în cer/ unde nu se aud decît rîndunele/ nimic cu nimic înnodîndu-se“ (*Impresii-imaginații*), la fel cum nu dispare nici sentimentul alienării și al inutilității existențiale: „Lingoare de ziuă cu ploaie./ Urîtul – o măgăoaie pe dealuri./ Lumina – lentilă mărind amănuntele/ aberații sentimentale... // În pomul cunoașterii/ doi corbi cioc în cioc/ false măiestre./ Doar șarpele fusese frumos/ împlătoșat în aur./ Zace cu capul sfărînt/ în răspîntie. Se pregătesc/ să-i ia pielea... // Raiul cu porțile vrașițe –/ poate să intre să plece/ oricine vrea –/ mărul rodește tone de mere/ pădurețe – furajere – mere! // Taina cunoașterii s-a pierdut/ cunoștințele se vînd la tarabe“ (*Eden*). Motivul raiului profanat rămîne una dintre obsesiile poetei pînă în volumul *Aurolac* (1997): „Eden cu porțile deschise – vrașițe/ – intri acolo-n iarba vie/ în carne și în fruct/ în stupul păcătos – dumnezeiesc. // Cum stăm – Adam și Evă/ de-o parte și de alta-pomului/ îmbătrînind/ – și doar ispita tînără!“ (*Pictură pe sticlă*); ceea ce ilustrează dramatismul cu care este încărcat sentimentul pierderii contactului cu Dumnezeu. Fluctuația între a avea și a nu avea încredere într-o instanță superioară pe care copilăria la țară a stabilit-o ca fiind Dumnezeu determină imaginea unei poete agnostice și uneori voit sfidătoare: „noapte dragoste moarte/ treime eternă/ iertătoare neiertătoare/ rugămu-ne vouă“ (*Noaptea*). Nevoia de sacru e pusă, așadar, pe seama oricărei alte valori ce poate înlocui divinitatea absentă, pedepsind-o.

Filonul religios devine mai vizibil în volumul *Kilometru unu în cer* (1988), în care autoarea scrie „poeme nerușinate [...] vizitate de duhul sfînt“ (*Lecții în natură*). Dimensiunea religioasă e strâns legată de viața naturii și de cea a oamenilor de la țară: „Încolo-i cîmpia îngenuncheată/ mamele noastre rugîndu-se/ sub ce dă dumnezeu:/ un corcoduș înflorit/ un smoc de iarbă/ o tufă de laptele cucului/ laptele cucului“ (*Denii, V*). Versurile *Deniilor* denotă o deplină armonie în ființa interioară care reverberează și în lumea exterioară și este consecința fuziunii dintre natură și fiorul religios resimțit: „Denii cu zarzării corcodușii în floare/ clopote bat din margini de margini/ de cer și pământ // le răspunde inima bangul-balang...“, (*Denii, VI*).

Sărbătorile din calendarul creștin reprezintă resorturi lirice pentru Florența Albu, care continuă însă deziluzia, amplificând-o prin exemplul divin. Scena răstignirii îi induce identificarea cu Iisus, ipostaziându-se ca un Iisus al vremii ei: „Un pahar – treacă, doamne/ paharul acesta.../ Un vin rău oțetit/ vin de înmuiat buzele limba // și lumea văzută/ de la înălțimea/ brațelor larg desfăcute/ încoronării cu spini // ochilor pironiți/ în deschiderea-aceasta. // Circumvoluțiuni lemnoase/ limbă uscată de vorbe/ – sunt, doamne, ochiul bolnav/ bea cerul și-l varsă/ vedenie la pământ // lacrimă rea/ durere și milă // fiul tău plînge/ cu tîmpla rezemată de-o nălucire“ (*Denie, VIII*). Cu toate acestea, identificarea nu constituie o recunoaștere a componentei creștine a vieții sale, biserica rămânând o alteritate străină de ființa ei: „Soborul umbrelor iese din zid/ cu măști pictate –/ nu le recunosc/ nu mai au nume/ – ce sentimente?“ (*Denii, VII*). Mai mult, resentimentele devin mai puternice cu cât starea de rău a poetei se accentuează: „Nu mai aștept nimic – bolesc./ E târziu este indiferent./ Acest sînge îndoit cu apă/ se revarsă/ spre iertarea iluziilor.../ Nici o minune nu calcă/ pajiștea asfințitului“ (*Datoria de-a fi*).

O apariție interesantă pentru conturarea cât mai complexă a universului liric al Florenței Albu este volumul *Anno Domini*, din 1991, care cuprinde poezii inedite scrise în perioada 1970-1989, conform subtitlului. Cu toate că apare după eliberarea de cenzura comunistă, cartea nu abundă însă în poeme religioase. Dimpotrivă, dimensiunea religioasă este prezentă aici mai degrabă prin trimiteri la textul biblic, prin câteva motive creștine și invocații ale divinității menite să completeze tabloul realității crunte conturate de poetă. Ea e prizoniera unui univers în care golul istoriei e resimțit profund, iar autoritatea divinității este anulată. Marea dramă a Florenței Albu este că nu poate găsi nici la nivel individual starea de liniște pe care o conferă prezența lui Dumnezeu: „vin seara târziu tîrînd peste pietre/ Dumnezeu meu mort“ (*Biserica îngropată*). Simbolul acestei pierderi este biserica îngropată din orașul care „duhnește a hoit de Dumnezeu“. Strigătul arghezian rămâne și aici fără ecou: „Senin mincinos/ pământul e spart de albastrul/ ochi inocent idiot –/ oricît strigi acolo în cer/ te-aude nimeni – te îneci!“ (*Elegii bucureștene, III*). Răzvrătirea denotă măcinarea interioară a poetei părăsite într-o lume pustie: „Doamne, ești marele ochi mincinos/ al cerului și al pământului/ ne svîrli praf

în ochi – seninul/ minți cu atîta candoare“. Nostalgia primordială a absenței lui Dumnezeu e resimțită dramatic: „scriem imnuri Absenței/ dumnezeirii de mult expirate“. Uneori prezența lui Dumnezeu e semnalată metonimic prin ochiul rece: „Ochiul alb ne privește de sus/ marele orb/ fericit. // Dau zăpada într-o parte/ și scriu:/ ajută-mă doamne și mîine/ să (mai) cred / în Nimic“ (*Drum alb*). Alteori apare imaginea unui Dumnezeu umanizat, dar fără putere: „Și Dumnezeu obosit să trăiască minunea/ Dumnezeu obosit să ne ducă de mîină/ la școala ierbii/ obosit să ne-nvețe litera a și libera b/ și litera z/ Dumnezeu bătrîn țăran și poet/ scîrbit de plaivaz de școlari/ așteptînd la o cină de taină pustie/ sfîrșitul vremilor scrisei“ (*Stirpe*). Spațiul damnării e un „oraș demolat până la cer“ (*Urlet strivit*), făcut din chirpici și carne. Aici singurătatea și absența unui reper spiritual sunt copleșitoare: „Privești la cerul de noroi/ lumea înnoată în noroi/ orașul de chirpici se surpă/ peste sisteme și idei/ din lut la ziua de apoi“ (*Marș*). Distanța dintre pămînt și cer înstrăinează, așa cum se poate deduce din poemul dedicat *Confraților sinucigași din blocul scriitorilor*: „Și acești blînzi cu ochii-nstrăinați/ privindu-ne din cer – din golul sfînt“ (*Strada Apolodor*). Poeta trăiește o stare de Înraire, o profanare a memoriei, echivalentă cu profanarea spațiului: „Pe pămîntul copilăriei se face urît [...] / Nu mai încapă nici un înger/ în imediata apropiere“. Desacralizarea se simte cu atât mai acut iarna, de sărbători: „Iar ninge doamne cum ninge/ cum sună în vînt/ povestea Crăciunului fără Crăciun! [...] // Cui spui ninsoarea de azi minunată/ Doamne al frigului foamei/ al copiilor răi și bătrîni?“ (*Poveste de Crăciun*). Imaginea revine obsedant și în poemul *Steaua neant*, deși realizarea artistică este subminată de accentele obținute prin repetiție: „Nu mai vin colindătorii [...]. // Copilărie – Isus în iesle săracă/ păstorii cu daruri sărace/ la ieslea săracă/ unde sfintele animale suflă/ să ne-ncălzească // și magii vin iar să se-nchine/ la steaua neant/ stelei – neantului...“. Obosită de lupta răzvrătirii, poeta recunoaște în *Testament*: „Polemizezi cu bunul Dumnezeu/ și cu strămoșii/ dar pînă una-alta/ te îndoii“. Textul biblic, epurat de semnificațiile creștine, e doar un alt exemplu al existenței lipsite de sens. Astfel, confesiunea devine mai dramatică: „Auzi – bate ora/ la marginea pămîntului cu apele –/ Petru se leapădă de vorbele sale/ vorbele se leapădă de Isus. // Are să cînte cocoșul de trei ori/ în neant./ Și ne vom întoarce la micile noastre religii/ la palida noastră

apocalipsă/ în care poezia sună/ trompeta supraviețuirii“ (*Ora*). Poeziile pe tema realității cangrenate conțin trimiteri la episoade biblice răsturnate: „Nu v-am iubit – de ce veniți/ la cina de taină/ apostoli ai trădării?“ (*Istorie*).

Nici în celelalte volume de poezii de după 1989 incidența versurilor religioase nu crește, iar starea de oscilație între credință și dezamăgire rămâne constantă. Poemul *Nocturnă*, din volumul *Aurolac* (1997), exprimă brusc tocmai nevoia de Dumnezeu cu care poeta a obosit să se răfuiască, într-o înșiruire de versuri meditative asupra timpului: „Doamne, de unde vreme/ să așteptăm/ încă o mie de ani/ un nou Mesia?“ (*Nocturnă*). Reflecția se raportează mereu la textul biblic, o realitate de care poeta nu poate face abstracție: „În noapte doar Marea strigă la țărături/ ca apostolul Pavel dinaintea Corintenilor“ (*Urme la țarm*). Mai mult, vocabularul religios este folosit ca suport în construirea metaforei realității sociale: „Cloncani imaculați/ și prădători cu aripi îngerești/ când se reped în val și-l sfâșie/ și scot din ape/ panglici sângerii/ și propovăduiesc cu gura plină/ mila de-aproapele – discursul! // Ei vin în stoluri/ haite înaripate/ îngeri corciți al clonț și gheare“ (*Festin*). De fapt, reproșul înstrăinării de Dumnezeu nu se adresează acestuia, ci chiar oamenilor în a căror categorie se include și pe sine, așa cum reflectă poemul intitulat sugestiv „*Credincioșenie*“, o definiție concentrată a cauzei *spleen*-ului: „Clopot – bătaia de clopote/ nimburi de aer. Iertări/ fără iertați. Iertați sunt/ morții la parastase/ în veșnică pomenire – uitare. // Stăm între pomeni – pomeniri/ coliva covrigul și mărul/ credință de pomanagii/ cerșetoria con-sfințită/ mila și sila – miluirea aproapelui. // Fericiții cu duhul – neam credincios/ mâna întinsă în răspântii de veac – de istorii. // Noi ne-am născut în închisoarea slavei/ de răsărit./ În istoria pomenilor/ domnilor – Domnului;/ noi am întins și celălalt obraz/ palmuirii - // noi existăm sub semnul/ țepeii – Țepeșului/ când înălțații-n furci/ arată limba neoașă/ de greață – de slăvire!“ De aceea, duminica, simbolul timpului sacru, reprezintă prilejul eșuării: Dumnezeu este în continuare absent, ceea ce face întreaga existență insuportabilă: „O duminică./ Un fiasco./ Fie că joci fotbal fie că scrii/ poeme de huo și ave“ (*Duminică*).

În studiul despre *Ficțiunea jurnalului intim*, Eugen Simon stabilește trei tipuri de jurnale în funcție de confesiunea religioasă: „jurnalul spiritual“, „jurnalul pios – aceala care nu-l pune în discuție pe Dumnezeu, ci

numai posibilitatea individului de a avea revelația lui“ și jurnalul care, fără să aibă o temă religioasă dominantă, „înregistrează nesistematic dialogul cu Dumnezeu“. ⁷ E cazul celor mai multe jurnale intime, susține E. Simion, și e cazul jurnalului *Zidul martor*, de asemenea. În incipitul pledoariei sale pentru genul jurnalului, E. Simion admite că „jurnalul intim este cel mai des contestat“, fiind considerat un gen minor și „gândit ca o scriere adiacentă poemului sau romanului“. ⁸ Dacă înșiși autorii lor îl situează pe o poziție instrumentară, e justificat faptul că am apelat la jurnalul Florenței Albu considerându-l un instrument de lucru prețios în încercarea de a contura cât mai complex imaginarul experienței religioase al poetei. „Apariția jurnalului nu este străină de descoperirea sentimentului religios“, existând o „cauzalitate și o temă diaristică frecventă, indiferent de epocă și de stilul confesiunii diaristice“. ⁹ Acolo unde versurile camuflează perfect filonul religios, jurnalul oferă o cu totul altă perspectivă: mult mai sinceră, mai degajată, dar și mai implicată. Motivele religioase sunt recurente în *Zidul martor*. Biserica, clopotele, slujbele sunt adesea menționate în rândurile scrise. Despre clopote, poeta notează în jurnal, în 1970: „Ascult clopotele. Peste toate, deasupra tuturor, clopotele Mitropoliei; muzica lor, petale, aur subțire, scuturându-se din același copac al cărui trunchi, ale cărui crengi, ale cărui vîrfuri nu le disting – numai fiorul sfînt trece prin mine și mă urcă la cer“. ¹⁰ Într-un fragment din 1975 ea mărturisește: „Duminca aștept clopotele. Toate clopotele, dar mai ales clopotele «bisericii îngropate» din apropiere. E singura mea legătură cu dumnezeul orașului – această chemare a clopotelor“. ¹¹ Imaginea clopotelor e strâns legată de momentul duminicii: „Duminică, un aer de cîmp, de-acasă, demult. Bat clopotele, toate clopotele deodată, e atîta blîndețe în aer, încît am iar revelația copilăriei, întîlnirii cu morții mei“. ¹²

⁷ Eugen Simion, *Ficțiunea jurnalului intim*, vol I: *Există o poetică a jurnalului*, București, Editura Univers enciclopedic, 201, p. 53.

⁸ *Ibidem*, p. 19.

⁹ *Ibidem*, p. 52.

¹⁰ Florența Albu, *Zidul martor: pagini de jurnal: 1970-1990*, București, Cartea Românească, 1994, p. 13.

¹¹ *Ibidem*, p. 68.

¹² *Ibidem*, p. 84.

Dar religiozitatea nu e o constantă în *Zidul martor*, decât prin caracterul ei oscilant. Poeta pendulează între credință și tăgadă, între acceptare și negarea lui Dumnezeu, între speranță și deznădejde: „Refuz să mai comunic în vreun fel. Până și de clopote m-am înstrăinat. Muzica lor era odată inițiere în absolut, era obsesia trăită până la suferință și beatitudine. La ceasul lor visam, deliram, cunoșteam harul cuvântului. Nu mai cunosc intimitatea cosmică, la ceasul clopotelor. Parcă s-a făcut tîrziu și plat și îngust, totul¹³. Dacă în volumele de poezie, biserica pare un motiv figurativ, caracterul ei de topos stabil al identității poetei se dezvăluie aici, în jurnal: „Cînd am fost ultima dată acasă, am simțit dorința să revăd biserica. Să intru. Era tocmai după amiaza plecării, așteptam cursa care merge la gară, cînd am văzut că nenea Culaie, dascălul, era acolo. De cîți ani dura înstrăinarea mea de biserica revelațiilor din copilărie? Și nu de frica oficialilor nu mai mergeam (deși, poate era și asta?); mai ales dintr-o înstrăinare față de satul de-acum și de orînduiețile lui [...]. Picturile «bisericii mele» erau la fel de vii, culorile campestre, spațioase și toate amănuntele vestmintelor, copacii și florile, pietrele – toate acolo, cum le știam, cum mă bucurau totdeauna la denii sau la sărbători¹⁴. În jurnal sensibilitatea poetei e mai transparentă atunci când vorbește despre sentimentul nimicniciei și al zădărniciiei: „Doamne al singurătății, deșertăciune este zbaterea mea, eu care nu mai cred nici în bună ziua de la om la om¹⁵. Alteori, jurnalul e martorul rugăciunii laice: „Și dă-mi, Doamne, o față mai puțin sumbră, mai puțin veche, mai puțin disperată – amin¹⁶. Așadar, „jurnalul intim poate fi chilia (locul de retragere din lume) a celui care, căutând pe Dumnezeu, încearcă să se găsească pe sine¹⁷.”

Fără a fi o poeză religioasă, Florența Albu trăiește religiozitatea ca pe o componentă intrinsecă a vieții arhaice, rurale, care constituie perpetua nostalgie decelabilă în versurile ei. Trăirea ei este, cu toate acestea, izbăvitoare fiindcă e rezultatul unei „arderii” sufletești pe care o valorifică în manieră artistică.

¹³ *Ibidem*, p. 86.

¹⁴ *Ibidem*, p. 31.

¹⁵ *Ibidem*, p. 20.

¹⁶ *Ibidem*, p. 43.

¹⁷ E. Simion, *op. cit.*, p. 52.

Bibliografie.

- ALBU, Florența, *Anno Domini (inedite 1970-1989)*, București, Editura Cartea Românească, 1991.
- IDEM, *Aurolac*, București, Editura Cartea Românească, 1997.
- IDEM, *Austru*, București, Editura Eminescu, 1977.
- IDEM, *Efectul de seră*, București, Editura Cartea Românească, 1987.
- IDEM, *Fără popas*, București, Editura pentru Literatură, 1961.
- IDEM, *Kilometru unu în cer: versuri*, București, Editura Cartea Românească, 1988.
- IDEM, *Poem în utopia*, București, Editura Cartea Românească, 1983.
- IDEM, *Terase*, București, Editura Cartea Românească, 1985.
- IDEM, *Umbră arsă*, București, Editura Eminescu, 1980.
- IDEM, *Zidul martor: pagini de jurnal: 1970-1990*, București, Editura Cartea Românească, 1994.
- POP, Ion (coord.), *Dicționar analitic de opere literare românești*, vol. I-II, Cluj Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2007.
- SIMION, Eugen, *Ficțiunea jurnalului intim*, vol I: *Există o poetică a jurnalului*, București, Editura Univers enciclopedic, 2001.
- ZACIU, Mircea, Papahagi, Marian, Sasu, Aurel, *Dicționarul scriitorilor români*, vol. I, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995-2002.

REVERBERATIONS OF JONAH'S MYTH IN PAUL AUSTER'S NOVELS

Alina – Oana PASCU
Facultatea de Litere,
Universitatea "Ovidius" Constanta

Abstract: *Lucrarea prezentă propune o analiză critică și hermeneutică a modului în care mitul lui Iona este reflectat în scrierile metaficționale ale scriitorului Paul Auster, evreu-american. Mitul este doar un pretext pentru a explora viețile protagoniștilor săi ghidat de credința în destin, în damnarea omului și în rolul său pasiv în propria viață. Protagonisții adesea afirmă că "a fost doar soarta" cea care a făcut să se întâmple.*

Referirile la mitul lui Iona în romanele lui Paul Auster pot fi întâlnite sub forme diferite, mai mult sau mai puțin deghizate. După cum Iona reprezintă subiectul pasiv, sau, mai exact, omul ca obiect al unui Dumnezeu neiertător, variatele imagini simbolice ale lui Iona reflectate în romane, exprimă în mod particular această caracteristică: pasivitatea omului în fața lui Dumnezeu, condamnarea omului la un destin ireversibil, de la care nu se poate sustrage și față de care trebuie să se supună pasiv. Acest eseu își propune să evalueze și să prezinte într-un mod critic unele dintre imaginile recurente din romanele lui Auster originare în mitul veterotestamentar al lui Iona. După cum s-a menționat, în mod special pasivitatea omului în fața lui Dumnezeu, prezentă în romanele lui Auster, transmite caracterul inevitabil și incapacitatea omului de a reacționa în confruntarea cu propriul său destin.

The present paper attempts to convey a critical and hermeneutical analysis of the way in which the myth of Jonah is symbolically mirrored in the metafiction writings of the Jewish American writer Paul Auster. The myth is just a pretext to investigate the identities of his protagonists guided by the belief in destiny, in the Man's doomed character and passive role in his life.

The symbolism of the monstrous fish is equivalent to that of “the room of the book,” a comfortable place where writing, just as the identity of the writer, is affirmed. Thus, the image of the fish stands both for birth as well as for apocalypse, as in the Old Testament Jonah’s myth, while Jonah symbolically descends into the Hades, so as to be later on resurrected and to make the people of Nineveh repent. Jonah might also be assimilated to the hubristic figure of Actaeon, who through his daring attitude challenged the will of the Gods and was further transformed into a deer and devoured by his own dogs. According to the bible episode, Jonah, one of the twelve minor prophets of the Old Testament was sent to Nineveh to prophesy the upcoming of Messiah and to determine people to repent. In order to avoid becoming unpopular, Jonah casts away his “prophetic job” and turns in opposite direction, committing hubris. As such, he is punished by God and is swallowed by a huge fish, a whale most probably. Despite the Greek mythological character, Actaeon, Jonah is said to have been liberated after three days, further to his prayers, and further determined the sinners of the old city to repent and to turn to God’s mercy.¹

Starting from the symbolic image of the hubristic prophet secluded in the belly of the giant fish, one might observe that Paul Auster’s writings often allude to the recurring image of the writer secluded in his writing room, as if condemned to eternal wandering in his own micro-cosmos. At the same time, the metaphor of Jonah cast into the womb of the fish underpins the necessity, on the part of the protagonists, to go through a process of physical and moral purification, often as a consequence of their disbelief in God and their daring attitude, in order to enter – further to painful life experiences which resemble to a sort of an initiatic and cathartic pursuit – on a new trajectory, acquiring special qualities, reinventing themselves and starting new lives over and over again, after descending several times, as if punished by a ruthless God for daring Him, just like Jonah’s seclusion in the belly of the fish.

Gilbert Durand in his anthropological study on the imaginary makes a thorough analysis on the symbolic value of the book of Jonah throughout literature and its reflection in arts. He concedes: “Paradoxically we fall in

¹ Viorica Constantinescu, Baruch Tercatin, *Dictionar de personaje biblice si reprezentarea lor in arte*, Bucuresti, Editura Hasefer, 2007, p. 173.

order to rise again on the time scale and to find the prenatal peace of the soul.”² By making an analogy with the Austerian texts, it is important to mention *Mr. Vertigo*, a novel that pinpoints the life story of Walter Claireborne Rawley, so-called wonder-boy, a homeless nine-year-old boy that begged on the streets of Saint Louis and was taught into the mysteries of levitating and the related reputation it brought by Master Yehudi. The Master acknowledges from the very beginning that without him Walt would be nothing but a savage creature: “You’re no better than an animal. If you stay where you are, you’ll be dead before the winter is out. If you come with me, I’ll teach you how to fly.”³ Walt goes through tremendous adventures, painful, tiresome experiences that would help him detach himself from his body and rise above, flying above the ground, offering various performances throughout the American continent. Nevertheless, after gaining worldwide acknowledgement, Walt watches his own fall, his moral and physical degradation after the headaches that will accompany each levitation; this will render him incapable of continuing his amazing exercises and, after his master’s death, Walt will go through ups and downs that will demonstrate the very relativity of his condition, of human condition in general.

Apart from flying, Master Yehudi also taught Walt important values such as ethnic toleration, a thing the young boy could not conceive before. Gradually, he begins to adapt his behavior, to learn that responding aggressively to the goodness of the others (Aesop and Mother Sioux, the two epitomes of goodness and strong will that will change definitely the protagonist of the novel and will make him retrospectively repent for his boldness) is useless, hurting nobody but himself. Despite all harshness, Walt nevertheless finds his inner resources to reinvent himself over and over again – after his friends’ death (Aesop and Mother Sioux), after the Master’s suicide, after having to cease levitating, losing his house, his jobs, his money, his wife. Walt does not cease to find new challenges and the inner strength to go beyond human feebleness. Through the lines, one might read the protagonist’s

² Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Bucuresti, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 204.

³ Paul Auster, *Mr. Vertigo*, Londra, Faber & Faber, 1994, p. 3.

acknowledgement that there is a God and that despite human nothingness, there is a guiding principle that coordinates everything. Detached from his life sorrows, Walt concludes: “(...) once *Mr. Vertigo* is published, I won’t have to be around to watch the mugwumps and morons try to kill me. I’ll already be dead, and you can be sure I’ll be laughing at them – from above or below, whichever the case may be.”⁴

In *City of Glass*, the first novel in *The New York Trilogy*, the narrator Daniel Quinn clearly makes understood, even from the beginning of the narrative thread that everything stands under the governance of “chance,” that everything is purely lacking control of someone behind: “nothing was real except chance.”⁵ There is no hint to the belief in the almighty God – “God literally remains a dead letter for Quinn, a dead color in *Ghosts* or a dead historical / literary figure in *The Locked Room*.⁶ As if doomed to lead a life of eternal wandering, Quinn, as the other protagonists in *The New York Trilogy* seem epitomes of the wandering Jew, the shoemaker, who was condemned to eternal wandering, after rejecting Jesus the opportunity to rest in front of his house on the way to crucifixion. Ahasverus, as he is named in some writings, is said to have sworn Jesus and praised Barnabas, for this reason being condemned to eternal wandering until the second coming of the son of God.⁷ Likewise, in *The New York Trilogy*, the protagonists embark on endless detective-like pursuits in which they apparently follow the dark *other*. In these first novellas the Austerian protagonists fail to achieve their goals and find temporary, yet insufficient, comfort in the room, which becomes a sacred place, a sort of pathernogenic womb, from which writing is given birth.

The self-closure in the room of the book is the recurring image that is a clear connection of the present to the past. The “whale-shark-room-book” metaphor is conveyed in the parallel Paul Auster makes in *The Invention of Solitude* between Jonah’s being trapped in the belly of the whale, Pinnocchio’s father in that of the shark, and his own confinement in the room of the book.

⁴ Paul Auster, *Mr. Vertigo*, Londra, Faber & Faber, 1994, p. 276.

⁵ Paul Auster, *City of Glass*, Londra, Penguin Books, 1990, p. 3.

⁶ Joel Shatzky, Michael Taub, *Contemporary Jewish-American Novelists: A Bio-Critical Sourcebook*, Westport, Greenwood Press, 1997, p. 16.

⁷ Avram Rotenberg, *Evreul Rătăcitor*: Bucuresti, Hasefer, 2003, pp. 8 – 14.

It is an exploration of the redeeming possibilities one might obtain by writing, particularly the saving of the father, as the author stages the “regeneration of the father by the son” in what might be called an “alchemical site” – “the room of the book.” Just as Pinocchio reaches his father in the belly of the dogfish and rescues him, in the same way A. hopes “to recover his own father and, beyond that, to recover a patrilineal power from the dead that will enable him to speak.”⁸ As Jonah, who saved the people of Nineveh and determined them to repent, in the same way Auster as a fictional character in his memoir turns into a rescuer for his father’s memory.

Thus, confinement, a symbolic failure in Auster’s philosophy, is necessary so as to regain the loss, more exactly the image of the lost father in most of the novels. Saving the father is equivalent to saving himself, thus enclosure is necessary, for “the subject gives birth, in essence, to himself.”⁹ In the same time direction, Pascal Bruckner perceives the room as “a kind of mental uterus”¹⁰ and by extension, the room is an alter ego of the protagonist, while he himself is the savior and acts as a symbolic father to his own biological parent.

The same father – son relationship involving the confinement of the room, loss and recovery, but also with direct reference to the fate of the Jews in World War II appears in an embedded story told by a friend. During the German occupation of France, M.’s father (a Jew) had hidden from the Nazis in Paris in one particular *chambre de bonne*, a terrible story of fear and confinement. He luckily survived and made his way to America. Later, his son, very much like young Auster himself in the 1970s, goes to Paris, looks for temporary lodgings, finds a convenient *chambre de bonne*, writes back to his father in the States, describing the room and its environment. It turns out that the son shares the same room with his father, but the circumstances are different. It is obvious that, the American Jewish author being separated by a couple of generations from the tragedy of the Holocaust, it is through such oblique stories heard from various people that characters inhabiting Auster’s book relate to the collective trauma of their ethnic community, and through such

⁸ Paul Auster, *The Invention of Solitude*, Londra, Faber & Faber, 1992, p. 34.

⁹ Pascal Bruckner, “Paul Auster; or The Heir Intestate,” în Harold Bloom (ed.). *Modern Critical Views. Paul Auster*. Broomall, Chelsea House Publishers, 2004, p. 44.

¹⁰ Idem.

faint echoes as references to kosher food, Jewish restaurants, an occasional synagogue that they preserve their cultural ties, in stories both mourning and celebrating absence and loss.

The image of the writer in the room will recur in almost all the novels belonging to Auster. As in the central metafictional game dramatized by the author in *City of Glass*, Daniel Quinn is the writer and the alter ego of the writer of the book, who sketches his detective observations in a red notebook; Blue (in *Ghosts*) as well as Fanshawe in *The Locked Room* are in their own way writers – one of detective reports, the other of fiction he never published; David Zimmer (the protagonist of *The Book Of Illusions*, whose surname, refers to the “room” again, being the word’s German translation) is a writer and a professor. In order to overcome the loss of his family, he secludes himself in his house. A chance encounter with a silent film gets him to write a book about a long disappeared silent film actor and the pure power of the image devoid of words in the silent cinema up to the late 1920s. Seclusion, in Auster’s novels, is both a matter of introspection, but also a punishment for the hubris the characters manifest, most of the times a form of self-punishment after some sinful events – in the above-mentioned *The Book of Illusions* the silent actor Hector Mann punishes himself by self-seclusion after indirectly contributing to his lover’s death.

Adam Walker in *Invisible* is also a writer, as well as August Brill in *Man in the Dark*, and they both arrive at moments of crisis in their lives and find the need to retreat from the world in order to find their real selves, their lost or confused identities, in types of writing which dramatize both their identity quest and the problems, difficulties and conventions of writing in the postmodern age.

In their reach for authenticity, the protagonists in Auster’s novels pay less attention to what they do, and more to what they think, living mostly in isolated environments and concentrating on finding the sense of their existence in deep seclusion, at the same time rationalizing as much as possible their necessities. Solitude and retreat from society is the option of most of Auster’s characters, and solitude is extrapolated at the whole realm of the book, as mentioned in the nonfiction *The Invention of Solitude*: “Every book

is an image of solitude.”¹¹ Solitude is the *sine qua non* condition of the writer and of writing itself, a key to the discovery of oneself. In Auster’s memoir, social interaction is scarcely met, it is indeed living in solitude, with one’s thoughts, memories, written or unwritten stories, that eventually builds the characters and reveals themselves to the reader.

At the heart of Auster’s novels there are two main issues to be encountered: the act of writing (which is more or less the basic job of the protagonists) and that of wandering. Both of them are in close connection with the Jewish cultural pattern: writing is an act of recollecting past memories or imagined memories and putting them down, in order to recreate the world / story; wandering is a symbolic quest of self-discovery, an image of the endless quest of the Jew, condemned to eternal wandering, after having deserted Jesus and being punished by God. The two key-issues represent central themes of Auster’s writing, deeply connected to the question of identity, which is basically the overt problem in all the novels, be they fictional or “simple” memoirs.

While continuing the examination of fictional identity constructions, we cannot set aside the illustrations of the already mentioned recurrent themes which can be encountered in Auster’s *Trilogy*, such as the theme of loss (most of the characters are fatherless), multiple identities, the Holocaust as well as the lack of belonging (generated by the constant wander of the Jews), which haunt his fictional universe. Of course, each of these themes is attributable to the writer’s cultural background, his Jewish roots, his attraction for French culture (Existentialism plays an important part in Auster’s writing, yet he does not adopt the nihilistic tone encountered in some of its various strains), as well as his education in a multicultural American society. The Holocaust is said by its survivors to have put an end to the possibility of literature, understood in a classical manner, to put the end to humanism and to meaning, yet never ceasing the struggle to look for sense, where it appears that it no longer exists. Yet Auster stands far from being radically transformed, like other Jewish American writers, by the Holocaust and its horrors, as the time gap separating him from that terrible traumatic experience is already considerable. He is nevertheless imaginatively dragged (like Jonathan Safran Foer from an even more

¹¹ Paul Auster, *The Invention of Solitude*, Londra, Faber & Faber, 1992, p. 136.

remote position) into the Holocaust world and its aftermath, a world devoid of meaning, of clear identity, of truth, for those who had experienced its horror and terror.

The loss (of the father, the son or any other close person) is generator of chaos, of desire to retire into oneself, to look inside and analyze the purpose of one's existence. Quinn experiences the loss of the son and wife, which account for his indeterminate attitude towards the world, as his primary roles of husband and father are severed from him. This might be the reason for his present state of uneasiness and incapacity of playing a definite role, with certain meanings attributed to it. His subsequent switch to different writing identities, that of Max Work, William Wilson or Paul Auster, the private eye, are a reflection of his inability to identify with a definite, stable role, as the loss of the previous roles generates confusion and mental instability.

In the autobiographical early work, as well as in the trilogy, Auster together with his fictional protagonists are prisoners of their own "job," secluded in their rooms, with no other escape than writing. Just as Gepetto was rescued by Pinocchio, in the same way Auster attempts to retrieve the image of the father out of the few artifacts remained after his death, while God may be said to have been symbolically "rehabilitated" by Jonah, while the latter "sacrificed" himself by being cast in the water and swallowed by the whale and later on brought the people of Nineveh on the right track. After his father dies, Auster is himself turned into an image of the father that will be, in turn, saved by his son, so he becomes symbolically one with his own father: "When the father dies, the son becomes his own father and his own son. He looks at his son and sees himself in the face of the boy. He imagines what the boy sees when he looks at him and finds himself becoming his own father. Inexplicably, he is moved by this. It is not just the sight of the boy that moves him, nor even the thought of standing inside his father, but what he sees in the boy of his own vanished past. It is a nostalgia for his own life that he feels perhaps, a memory of his own boyhood as a son to his father."¹²

The various symbolic images of the Jonahs reflected in Auster's novels render particularly this characteristic: man's passivity in face of God, man's

¹² Paul Auster, *The Invention of Solitude*, Londra, Faber & Faber, 1992, p. 85.

passive submission to an irreversible destiny, from which one cannot detract. As mentioned, it is particularly this passivity of man in face of God seldom rendered in Auster's novels that presents man's incapacity to react in the confrontation with his own destiny and the related punishment for his daring character. Instead of praying, as Jonah did in order to gain God's mercy and be free again, the heroes in Auster's novels find some complementary treatments for the punishments they receive – such as wandering on the endless streets of the metropolis or secluding themselves in the room in order to write their memories. Wandering in the city is an activity which might be attributable, in a symbolic key of interpretation, to the legend of the “wandering Jew,” a metaphor frequently encountered in both Auster's novels, a necessary treatment for the guilt-ridden, but also traumatized characters that are frequently involved in symbolic acts of initiation and through social interaction, with the help of the others, eventually surpass their sense of nothingness, elude the barriers of their solitude in order to claim, eventually, that despite the “human folly,” all the derisory events in which they were involved, life is worth living, just as in Rose Hawthorne's line “as the weird world rolls on.”¹³

Bibliography.

- AUSTER, Paul, *The Invention of Solitude*, Londra, Faber & Faber, 1992.
 IDEM, *Mr. Vertigo*, Londra, Faber & Faber, 1994.
 IDEM, *Man in the Dark*, Londra, Faber and Faber, 2009.
 IDEM, *City of Glass*, Londra, Penguin Books, 1990.
 BRUCKNER, Pascal, “Paul Auster; or The Heir Intestate,” în Harold Bloom (ed.). *Modern Critical Views. Paul Auster*. Broomall, Chelsea House Publishers, 2004.
 CONSTANTINESCU, Viorica, TERCATIN. Baruch, *Dictionar de personaje biblice si reprezentarea lor in arte*, Bucuresti, Editura Hasefer, 2007.
 DURAND, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Bucuresti, Editura Univers Enciclopedic, 1998.
 ROTENBERG, Avram, *Evreul Ratacitor*. Bucuresti, Hasefer, 2003.
 SHATZKY, Joel, TAUB, Michael, *Contemporary Jewish-American Novelists: A Bio-Critical Sourcebook*, Westport, Greenwood Press, 1997.

¹³ Paul Auster, *Man in the Dark*, Londra, Faber and Faber, 2009, p. 180.

ÎNTRE GENEZĂ ȘI APOCALIPSĂ.
MIHAIL BULGAKOV, *ADAM ȘI EVA* –
MEDITAȚII ASUPRA UNEI DISTOPII

Nicolae BOSBICIU,
Facultatea de Litere
Babeș-Bolyai University, Cluj

Abstract: *The play Adam and Eve by Mikhail Bulgakov appears in the context of the year 1931, namely that of the end of NEP and of the installment of the Stalinist repressive regime in Bolshevik Russia, originating in the dark views on a predictable apocalypse, anticipated in the article Perspectives on the future, published by the author in 1919. Laughter and satirical parody become efficient instruments for the distancing from the new utopia prophesied by the Stalinist autocracy. Bulgakov's play, Adam and Eve, patterned after the epic works Heart of the dog and The fatal eggs, places its action in a different reference point in time, other than the present, respectively the future of a war ignited by fascism, references towards the idea of a new Genesis where "the new man" is born, interrupted by an Apocalypse triggered by gas bombs, from which people are saved by a scientist-prophet, the inventor of a saving ray. The paper examines the cultural context of the apparition of the play in a period when cinema and literary works on this topic were quite numerous: Lev Kulešov's 1925 film on the "death ray", H. G. Wells's The war of the worlds, Jack London's The Red Plague etc. Also, it approaches the tragedy of a people forced to resign to collectivization, as well as the problem of a dialog with a dying culture.*

Începutul ultimului deceniu de viață (1930-1940) al scriitorului rus de origine ucraineană Mihail Afanasievici Bulgakov a fost pus sub semnul eșecului, al neurasteniei și al unei confruntări dramatice a scriitorului *independent*

cu cenzura bolșevică, dublate oximoronic și paradoxal de evoluția artistică remarcabilă a autorului atât în zona epică a creației sale, cât și în cea dramatică, mai ales după începutul colaborării sale cu Teatrul Academic de Artă din Moscova (MHAT). În 1930 se împlinesc nouă ani de când Bulgakov venise la Moscova, abandonând pentru totdeauna profesia de medic, pentru a-și împlini visul atât de drag pe care i-l crease intuirea și apoi descoperirea vocației de scriitor încă din perioada când părăsise Kievul natal, stabilindu-se în Vladikavkaz. Acolo, în provincie, unde va acumula o importantă parte a experienței sale epice și dramatice, se va construi treptat dorința de a-și defini identitatea artistică dincolo de perimetrul îngust al aceluia orașel ucrainean, unde apăruseră primele confirmări ale talentului său de scriitor, pe care le primise cu un scepticism amar. Moscova devenise pentru el de-a lungul scurtei sale șederi în Vladikavkaz reperul central, unde visul putea deveni realitate, toposul providențial de referință desemnat prin adverbul „acasă” în Însemnări pe manșete, care îl va consacra, dar, în același timp, va fi și Golgota destinului său tragic și zbuciumat.

La capătul celor zece ani de lupte permanente pentru supraviețuire într-o Moscova ostilă, răvășită de inflația galopantă și de confiscarea ideologică a istoriei și culturii rusești de către autoritățile bolșevice, Bulgakov se află în situația de a constata închiderea unui cerc diabolic în jurul său prin loviturile devastatoare permanente ale instituțiilor de cenzură, care îi interzic repetitiv scrierile epice și piesele de teatru, reușind să-l ducă la concluzia exprimată într-o scrisoare către fratele său, Nikolai, aflat la Paris, că : „ în 1929 a fost dusă până la capăt distrugerea mea ca scriitor”¹. Mihail îl informează despre interdicțiile cenzurii, care se țin lanț atât în privința textelor sale dramaturgice, cât și a celor epice, dezvăluindu-i că intenționează să ceară autorităților bolșevice aprobarea unei călătorii peste graniță, deși e sceptic în privința vreunui răspuns favorabil, mai ales că înainte cu câteva luni ceruse aprobarea de a o trimite pe Liubov Evghenina (Belozerskaia) Bulgakova, cea de a doua soție a sa, în străinătate pentru o perioadă scurtă, în timp ce el se oferise să rămână

¹ Mihail Bulgakov, *Correspondență. Jurnale*, traducere, note și indice de Ana-Maria Brezuleanu, prefață de Ion Vartic, Iași, Editura Polirom, 2006, p. 171.

drept garanție că aceasta se va întoarce, primind un refuz categoric la această solicitare.

Atât cererile și scrisorile oficiale, cât și corespondența privată a scriitorului din această perioadă descriu stările sale psiho-somatice care conturează cea mai neagră etapă din existența lui la Moscova. Bulgakov își câștigase deja o notorietate incontestabilă printre cititorii de literatură din epocă și în fața scriitorilor neînregimentați ideologic, însă, pe măsură ce ea se amplifică, ura reprezentanților instituțiilor de cenzură și invidia *poputcikilor* sau a scriitorilor proletari luau forme paroxistice. În prima petiție din iulie 1929, adresată lui Stalin și câtorva membri² ai guvernului U.R.S.S., Bulgakov prezintă în sinteză situația în care se afla la acea dată, subliniind faptul că în ciuda succesului la public al celor patru piese scrise până atunci³, autoritățile, mai precis instituțiile de cenzură⁴ ale epocii, dispuseseră eliminarea acestora din repertoriile teatrelor și interzicerea reprezentării lor scenice. Referitor la soarta creațiilor sale epice anterioare, scriitorul dezvăluie aceeași acțiune în forță a organelor represive împotriva nuvelor *Însemnări pe manșete*, *Diavoliada*, *Aventurile lui Cicikov*, *Ouăle fatale* sau a romanului *Garda albă*⁵. Tot aici, Bulgakov denunță percheziția din 22 septembrie 1926 la domiciliul său din Moscova, strada Levșinski, nr. 4 a celor de la OGPU⁶, prilej cu care îi sunt confiscate 2 dactilograme din nuvela *Inimă de câine* și 3 caiete cu scrierea diaristică *Jurnalul meu*⁷, cu însemnări din perioada 1923-1925, urmată de un

² Este vorba despre M. I. Kalinin, președintele Comitetului Central, A.I. Sviderski, conducătorul Secției generale pentru artă și de Maxim Gorki, scriitor, apropiat al lui Stalin (v. *ibid.*, pp. 168-170).

³ Este vorba despre drama istorică *Zilele Turbinilor* (1926), care ajunsese la aproape 300 de reprezentații pe scena MHAT-ului, comedia *Casa Zoikâi* (1926), ajunsă și ea la 200 de spectacole, comedia *Insula purpurie* (1927) și piesa *Fuga* (1927), intitulată inițial *Cavalerul de Serafima*.

⁴ În domeniul teatrului funcționa instituția numită *Repertkom* sau *Glavrepertkom* (Comitetul principal pentru controlul repertoriilor) din cadrul *Narkompros* (Comisariatul Poporului pentru Instrucțiunea Publică), care din 1928 va face parte din *Glavistkustvo* (Direcția Generală a Artelor).

⁵ Drama istorică *Zilele Turbinilor* reprezintă dramatizarea acestui roman, cerută de conducerea de la Teatrul Academic de Artă din Moscova (MHAT).

⁶ OGPU – abreviere în limba rusă pentru „Obedinionoe Gosudarstvenoe Politiceskoe Upravlenie” (Poliția Politică de Stat, respectiv Securitatea sovietică), cunoscută sub această denumire în U.R.S.S. în perioada 1922-1934, apoi mai târziu sub denumirile NKVD și KGB.

⁷ Mihail Bulgakov, *op. cit.*, pp. 55-120.

interogatoriu⁸. Pe de altă parte, publicarea fără acordul autorului a pieselor *Zilele Turbinilor* și *Casa Zoikăi* în străinătate, însoțită de încasarea frauduloasă a drepturilor de autor în numele acestuia de către diverși indivizi⁹ și refuzul autorităților sovietice de a-i permite acestuia o deplasare în afara hotarelor țării pentru clarificarea acestor situații contribuie la exasperarea scriitorului, la accentuarea neurasteniei, pe care o va menționa în pasajul final al petiției amintite :

„La sfârșitul celor zece ani, cu puterile sleite, fără să fiu în stare să mai trăiesc, otrăvit, știind că între hotarele U.R.S.S. nu-mi pot nici publica, nici pune în scenă textele, **adus în situația să-mi pierd mințile** (s. m. N. B.), mă adresez Dumneavoastră și vă rog să interveniți pe lângă Guvernul U.R.S.S. SĂ FIU EXPULZAT PESTE GRANIȚĂ ÎMPREUNĂ CU SOȚIA MEA L. E. BULGAKOVA, care se alătură cererii mele.”¹⁰

Disperat din pricina interdicțiilor, a atacurilor din presa bolșevică și, în aceeași măsură, din pricina situației materiale dezastruoase în care se află, pentru că nu avea, deocamdată, nici o slujbă, Bulgakov trimite, de asemenea, în toamna anului 1929 scurte și insistente misive oficiale, rămase fără răspuns, pline de deznădejde și exasperare către doi dintre oamenii influenți din structurile puterii, Aveli Enukidze¹¹ și Maxim Gorki, cu rugămintea să intervină în favoarea aprobării cererilor sale de a pleca împreună cu cea de a doua soție în străinătate pentru o perioadă pe care o vor stabili autoritățile.¹² Dar cea mai îndrăzneță tentativă de a-și susține cauza rămâne celebra scrisoare-manifest împărțită în 11 pasaje din 28 martie 1930, adresată guvernului sovietic și, în subsidiar, lui Stalin, unde scriitorul își construiește „portretul literar,

⁸ v. transcrierea interogatoriului menționat în *ibid.*, pp. 145-149.

⁹ Ne referim în primul rând la fostul său editor de la revista *Rossia*, Z. L. Kaganski, care încercase să încheie tot felul de tranzacții ilegale în străinătate pentru transpunerile cinematografice sau scenice ale romanului *Garda albă* și a piesei *Zilele Turbinilor*, mințind că are acordul autorului.

¹⁰ *Ibidem*, p. 170.

¹¹ Aveli Sofronovici Enukidze (1877-1937) – membru important din „Vechea Gardă” a bolșevicilor, secretar al Comitetului Central Executiv al U.R..S.S., exclus din Partid și executat prin împușcare din ordinul lui Stalin în 30 octombrie 1937, în timpul „Marii Purificări”.

¹² Este vorba despre scrisorile adresate celor doi din 3 septembrie 1929 (v. *ibid.*, pp. 173-174).

totodată și politic” sincer, pornind de la atacurile din presa bolșevică, pe care le contracarează abil, până la argumentele interdicțiilor Glavrepertkom-ului, a căror îndreptățire o recunoaște cu un curaj nemaîntâlnit în epocă. „Dorința fermă de a-mi curma chinurile ca scriitor – mărturisește Bulgakov în primul paragraf al misivei sale – mă determină să mă adresez Guvernului U.R.S.S. cu o scrisoare sinceră.”¹³ Latura programatică a acestui text îi definește cu precizie identitatea estetică, etică și politică prin delimitarea radicală de „realismul socialist” al literaturii rusești din contemporaneitatea sa. Catalogat de majoritatea criticilor din presa proletcultistă¹⁴ drept „contrarevoluționar” și „progenitură neoburgheză”, scriitorul ripostează cu aceeași vehemență demistificatoare împotriva Glavrepertkom-ului, acuzând instituția de cenzură că „ucide ideea creatoare” și „distruge dramaturgia sovietică”. Definindu-se ca „scriitor *satiric* și *mistic*” într-o epocă în care orice satiră „atentează la orânduirea sovietică”, Bulgakov se detașează ferm de orice interes politic, revendicând libertatea necesară creatorilor de literatură *independenți*, care sunt dincolo de orice partizanat politic : „Rog Guvernul Sovietic să aibă în vedere că *nu sunt om politic, ci om de litere* (s. n. N. B.) și că toată creația mea am oferit-o scenei sovietice”¹⁵

Finalul acestui veritabil memoriu conține strategic singura cerere posibilă de realizat în împrejurările în care se afla scriitorul : angajarea sa ca regizor secund, actor, figurant sau chiar ca manipulator de decoruri la Teatrul Academic de Artă din Moscova (MHAT), condus de Konstantin Stanislavski și V. Nemirovici-Dancenko, unde promite că, dacă va fi primit ca regizor secund va pune în scenă tot ce i se va permite, „*orice piesă, începând cu cele ale lui Shakespeare și terminând cu cele de azi*” (s. n. N. B.), cu precizarea interesantă, în opinia noastră, că va fi „*deosebit de cinstit, fără nici o intenție de sabotaj*”¹⁶ (s. n. N. B.). Considerăm că pasajele subliniate nu sunt para-

¹³ *Ibidem*, p. 186.

¹⁴ Bulgakov fusese atacat de A. Lunacearski, P. Novițki, R. Pikel, V. Blium în publicațiile *Jizn iskustva* (*Viața artei*), *Komsomolskaia pravda* (*Adevărul Komsomolului*), *Repertuarnîi Biulleten* (*Buletin repertorial*), *Molodaia gvardia* (*Tânăra gardă*), *Knigonoșa* (*Vanzătorul de cărți*) și *Izvestia* (*Știri*), după propriile declarații (v. scrisoarea către guvern în *ibid.*, pp. 185-194).

¹⁵ *Ibidem*, p. 192.

¹⁶ *Ibidem*, p. 194.

zitare și întâmplătoare, în sensul că ele pot fi interpretate ca asigurări față de „tătuțul tolerant” (Stalin) că „fiul rătăcitor” nu-i va înșela încrederea, în cazul în care dictatorul ar fi dispus să-l ia sub protecția sa. Totuși, există aici indicii care dezvăluie un gând ascuns al lui Bulgakov : dacă scrierile sale de până atunci l-au dus până în marginea prăpastiei, singura soluție de supraviețuire rămânea ipostaza de regizor sau actor a cărui „virtuozitate [...] în ale scenei este bine cunoscută de un imens număr de actori și regizori, ca și de directorii de teatre.” Altfel spus, personalitatea solitară a creatorului „fără viitor” lipsit de speranță mai poate apela histrionic doar la masca celui dispus să-i joace pe alții, refugiindu-se într-un anonim care să-l scoată din centrul atenției autorităților. Creatorul e pregătit să coboare o treaptă, devenind „fost dramaturg, acum regizor la MHAT”, așa cum scrie el însuși sub semnătura sa în scurta scrisoarea către Vikenti Veresaev din 1 iunie 1930¹⁷, la scurt timp după convorbirea telefonică cu Stalin și angajarea lui ca regizor secund la Teatrul Academic de Artă în data de 10 mai.

Neurastenic, doborât de oboseală și întrebându-se „dacă nu cumva mi-am încheiat crugul cu adevărat”¹⁸, Bulgakov primește brusc la începutul verii anului 1931 o comandă surprinzătoare din partea proaspătului înființat Teatru Roșu Karl Liebknecht și Rosa Luxemburg al Gosnardom¹⁹ din Leningrad să scrie o piesă pe tema unui viitor război. Entuziasmat de această propunere, dramaturgul din el, care tocmai cu puțină vreme înainte se pregătise să dispară, se revitalizează ca printr-o *vrajă* și, după semnarea contractului cu teatrul în 5 iunie, fără nici un fel de limitări, scriitorul se apucă de lucru și creează piesa în patru acte *Adam și Eva*, pe care o termină într-un interval scurt de două luni, în 22 august. Din pricina problemelor financiare, Bulgakov o propune în același timp și Teatrului Vahtangov, unde e respinsă după lectură. Odiseea acestei piese greu de încadrat într-o anumită specie dramatică²⁰ ni se dezvăluie într-o scrisoare din 30 august 1931 adresată lui Stanislavski²¹ și în notațiile diaristice

¹⁷ *Ibidem*, pp. 195-196.

¹⁸ *Ibidem*, p. 209

¹⁹ Abreviere în limba rusă pentru „Casa de Stat a Poporului”.

²⁰ În lucrarea Izoldei Virsta, *Mihail Bulgakov*, București, Editura Univers, 1989, piesa este încadrată în categoria comediilor.

²¹ Mihail Bulgakov, *Correspondență...*, pp. 217-218.

ale Elenei Bulgakova, cea de a treia soție a scriitorului. În acel an, Bulgakov îi era deja dator MHAT-ului 1.000 de ruble, pentru că piesa *Fuga* îi fusese interzisă, iar clauzele contractuale prevedeau restituirea de către autor a sumei încasată în avans, în caz că cenzura o va respinge. Știind că Teatrul Academic de Artă impune de obicei astfel de condiții, scriitorul s-a dus cu *Adam și Eva* direct la Teatrul Vahtangov să o citească în fața comitetului de conducere și a colectivului de actori, gândindu-se că în contractul cu cei de acolo nu există asemenea clauze. Pentru a preîntâmpina orice surpriză, directorul Kuza l-a invitat la lectura piesei și pe șeful forțelor militare aeriene din epocă, I. Alksnis, care l-a sfătuit să nu monteze scenic „o piesă care evocă distrugerea Leningradului.”²² În consecință, piesa nu numai că nu se va juca nicăieri în U.R.S.S., ci va rămâne nepublicată până în 1987.

Piesa *Adam și Eva* este precedată de două epigrafe aflate într-o relație oximoronică. Primul pare a fi un extras dintr-o sursă anonimă²³, dovedită a fi, de fapt, un manual militar ce descrie atacurile cu arme chimice și mijloacele de apărare din Primul Război Mondial, interzise apoi în 1919 în cadrul Tratatului de la Versailles, dar reluate în cercetare în 1928 de către germani și ruși în cadrul proiectului Tomka²⁴ : „Soarta vitejilor care socoteau că pe câmpul de luptă nu trebuie să-ți fie frică de gaze a fost întotdeauna aceeași – moartea.”²⁵ Deși sursa este modernă și laică, ea poate face trimiterea spre ultima carte a *Bibliei*, respectiv *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul*, unde apar cei patru îngeri punitivi de la Eufrat, care sunt eliberați și-i pedepsesc pe

²² Marie-Christine Autant-Mathieu, *Le théâtre de Mikhaïl Boulgakov*, Suisse, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, 2000, p. 188.

²³ În vol. Mihail Bulgakov, *Teatru*, în românește de Maria Dinescu, traducerea versurilor de Mircea Dinescu, postfață de Albert Kovács, București, Editura Univers, 1987, sursa primului epigraf este desemnată prin sintagma „Anii de luptă”, fără vreun alt indiciu. În lucrarea cercetătoarei franceze Marie-Christine Autant-Mathieu, *Le théâtre de Mikhaïl Boulgakov*, sursa epigrafului este identificată într-un manual militar apărut în franceză în 1923 sub titlul *Instruction provisoire sur la protection contre le gaz de combat (Instrucție provizorie despre protecția împotriva gazelor de luptă)*, simplificat și tradus în limba rusă în 1925 (v. n. 85, p. 188) sub titlul *Gaze de război*.

²⁴ Phyllis W. Powell, „«The Fatal Eggs» and «Adam and Eve»: Disruption and restoration of the natural order”, în Lesley Milne, *Bulgakov. The Novelist-Playwright*, Luxembourg, Harwood Academic Publishers, 1995, pp. 95-111.

²⁵ Mihail Bulgakov, „Adam și Eva” în vol. *Teatru*, p. 349.

păcătoși, ucigându-i cu „foc, fum și pucioasă”²⁶ (Apoc. 9, 13-20), simboluri care aparțin, de obicei, lumii infernale. Cel de-al doilea epigraf are implicații mai complexe nu numai prin conținutul său, ci mai ales prin referința la sursă : „[...] și n-am să mai strivesc toate cele câte viețuiesc pe pământ, cum am și făcut [...] de acum, în toate zilele pământului, semănatul și seceratul nu vor mai conține [...] (Dintr-o carte necunoscută găsită de Markizov)”²⁷. Citatul este, de fapt, un extras din *Facerea (Întâia carte a lui Moise)* (8, 21) și reprezintă legământul lui Dumnezeu după evenimentul catastrofal al Potopului, prima distrugere apocaliptică a pământului din pricina păcatelor oamenilor.

Personajele generice ale piesei, care apar și în titlu, implică la rândul lor ideea de geneză a lumii, dar din altă perspectivă decât cea biblică, fiind plasate în contextul lumii moderne, în plină societate comunistă. Comanda Teatrului Roșu din Leningrad viza, cu siguranță, o piesă concepută pe formula ideologică, specifică epocii, de promovare a ideilor de „societate nouă” și de „om nou”, cu personaje pozitive, dinamice și exemplare, piesă care să aibă un mesaj cu precădere didactic și al cărei subiect să respecte stereotipurile caracteristice dramaturgiei sovietice a momentului. În intervalul 1925-1931, cea mai mare parte a creațiilor dramatice reprezentate pe scenele sovietice propuneau un erou bolșevic „dâr” și neînfricat”, pornit să construiască „o lume nouă”, în antiteză cu personajele „contrarevoluționare”, în general „alb-gardiști”, care, în alianță cu escrocii și speculanții, unelteau să ruineze noua orânduire. Dramaturgi din rândul *poputciki*-lor ca Vladimir Bill-Beloțerkovski, Konstantin Treniov, Vsevolod Ivanov, Boris Lavreniev, Vsevolod Vișnevski, Maiakovski sau Iuri Oleșa dau naștere unui „repertoriu oficial”²⁸ menit să contribuie la afirmarea unei noi paradigme literare, ce urmărea să acrediteze ideea că literatura, artele, în general, trebuie să devină „științe”, explorând

²⁶ Elemente de distrugere care sugerează războiul, indicând utilizarea unor posibile arme de foc și arme chimice. Având în vedere că Apocalipsa are, printre altele, și valoarea unei profetii despre evenimente ce urmează să se petreacă, pasaje cum este cel evocat mai sus se referă la evenimente înfricoșătoare, cum este, de pildă, războiul.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Am folosit ca surse documentare lucrările : *Teatru sovietic 1925-1932*, cu un studiu introductiv de Horia Deleanu, traduceri din limba rusă de Mihail Dan, Scarlat Froda, R. Donici, Vlad Mușatescu, Tudor Șoimaru și Svetlana Marosin, f. I., Editura „Cartea Rusă”, 1951, editat de ARLUS și Robert Russell, *Russian Drama of the Revolutionary Period*, Totowa, New Jersey, Barnes & Noble Books, 1988.

realitatea cotidiană pentru a descoperi în ea „germenii realității viitoare”.²⁹ Nu întâmplător Stalin îi numise în 1932 pe scriitori „ingineri de suflete”.

Piesa lui Bulgakov *Adam și Eva* imaginează un tablou al unei Apocalipse universale în rama Genezei întrerupte a unei lumi noi. Lumea veche a apus, în timp ce „lumea nouă” se află încă în chinurile facerii, întrerupte de un dezastru planetar ce pare să transforme nașterea într-un avort. Cuplul arhetipal aflat în centrul acțiunii este format din tânărul inginer de 28 de ani Adam Krasovski³⁰ și soția sa de 23 de ani Eva Voikevici, proaspăt căsătoriți, aflați la începutul actului I în apartamentul lor de la parterul unui bloc din „Oraș”³¹. Cei doi sunt în luna de miere, ascultă la radio transmisia operei *Faust* de Gounod și se pregătesc să plece în voiaj de nuntă la „Grindul Verde”³². Amândoi sunt fericiți și tandri în scurta scenă idilică din deschiderea piesei, care pare să trimită spre atmosfera Edenului biblic. În scurt timp apar celelalte personaje : Alexandr Ipolitovici Efrosimov, un academician de 41 de ani, fizician de profesie, aviatorul de 37 de ani Daragan, scriitorul de 35 de ani Gogoșă-Nevictorie³³ și Zahar Sevastianovici Markizov, un individ de 32 de ani, exclus din sindicat. În raport cu alte personaje asemănătoare din prozele sau creațiile dramatice anterioare acestei piese bulgakoviene, scriitorul face schimbări importante în structura tipologică a personajelor de aici. De exemplu, figurile savanților din *Ouăle fatale* (Persikov) și din *Inimă de câine* (Preobrajenski) aveau în comun izolarea în raport cu societatea și retragerea în munca lor de cercetare, în timp ce Efrosimov întruchipează savantul aparent integrat în mediul social al „lumii noi”, care nimerește întâmplător în apartamentul lui Adam Krasovski, urmărit din stradă de Markizov, vecinul de bloc al lui Adam. Diferența dintre Efrosimov și ceilalți savanți din proza scurtă de tinerețe a lui Bulgakov devine vizibilă chiar de la începutul actului I din schimbul de

²⁹ Lucian Boia, *Mitologia științifică a comunismului*, traducere din franceză, ediție revăzută și adăugită de autor, București, Editura Humanitas, 1999, p. 136.

³⁰ Derivat al adjectivului rusesc „krasivoe” care înseamnă „frumos”.

³¹ În varianta inițială a piesei, acțiunea se întâmplă în Leningrad, însă după atenționarea șefului forțelor aeriene sovietice, care a asistat la prima lectură de la Teatrul Vahtangov, directorul Kuza îi cere dramaturgului să refacă piesa, eliminând numele orașului.

³² Stațiune balneară aproape de Batum, unde Bulgakov a mers să se odihnească în vara anului 1927.

³³ În limba rusă, numele personajului este Pontcik-Nepobeda.

replici cu proaspăt întemeiata familie din apartament. Chimistul se află în mijlocul oamenilor după două luni de cercetare în laboratorul său, este confuz și ușor amnezic, însă replicile sale dezvăluie un profil psihologic umanist, cu o gândire pacifistă, îngrijorat de iminența izbucnirii unui nou război într-o lume devenită haotică, tulburată de nenumărate conflicte :

„Lumea capitalistă clocotește de ură față de lumea socialistă, iar cea socialistă față de cea capitalistă, [...]. Va fi război fiindcă azi e zăpușeală! Va fi, fiindcă în tramvai mi se spune în fiecare zi : « Uite la el, și-a pus pălărie! » Va fi, fiindcă citind ziarele (*scoate din buzunar două ziare*) și se face părul măciucă de ceea ce vezi. (*Arată ziarul.*) Ce stă tipărit aici? « Capitalismul trebuie nimicit » , da? Iar acolo (*arată undeva în depărtare*) – acolo ce-i? Acolo stă tipărit: « Comunismul trebuie nimicit ». Un coșmar. Un negru a fost ucis pe scaunul electric. În cu totul altă parte, dracu știe unde, în provincia Bombay, cineva a tăiat firele de telegraf, în Africa de Sud au avut loc execuții, s-au tras focuri de arme în Spania, s-a tras la Berlin. Măine se va trage în Pennsylvania. E un coșmar! Și fete cu arme – fete – umblă pe sub geamuri pe strada mea și cântă « Trage pușcă, trage pușcă... pe burjui să-i bagi la cușcă ». În fiecare zi! Sub cazan arde focul, apa bolborosește, spuneți-mi care orb o să creadă că nu va exploda?»³⁴

Constatând că există o adevărată manie a distrugerii, că societatea sovietică este animată de „lupta de clasă”, Efrosimov polemizează în diatriba sa cu acei savanți ai lumii care sunt distrați și periculoși, dispuși să se pună adesea în slujba unor ideologii care urmăresc să cucerească puterea la nivel mondial. Savantul lasă să se înțeleagă că a făcut o invenție care va putea împiedica un război chimic, iar faptul că poartă atârnat la gât un dispozitiv care seamănă cu un aparat de fotografiat sugerează că îl are deja cu sine. Intenția lui este să împărtășească această descoperire cu autoritățile din întreaga lume, însă cei prezenți în locuința lui Adam se opun, considerându-l cu mințile rătăcite. Personajele din apartamentul lui Adam și toți cei din oraș mor uciși

34 Mihail Bulgakov, „Adam și Eva”, în vol. *Teatru*, p. 357.

cu „gaz solar” în războiul declanșat la finalul actului I, supraviețuind doar Efrosimov, Adam, Eva, Daragan, Markizov și Gogoasă-Nevictorie.

Actul II al piesei constituie cheia de lectură a întregului text dramatic. Lunga didascalie de la începutul său creează imaginea de coșmar a unei Apocalipse universale, concentrată în interiorul celui mai mare magazin din oraș, în ale cărui ferestre uriașe apar simultan imaginile Paradisului și Infernului, primul „luminat de soarele de dimineață”, iar al doilea, „de o vâlvătaie mare, densă”, despărțite de o perdea de fum, prin care se zărește „o cuadrigă fantomatică”³⁵. Decorul, prin tot ce înfățișează el, evocă simbolic profetia din *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul* despre căderea Babilonului și pedepsirea cetății desfrânate :

„După acestea am văzut un alt înger pogorându-se din cer, având putere mare; și pământul s-a luminat de slava lui. Și a strigat cu glas puternic, zicând : « A căzut!, a căzut Babilonul cel mare și a devenit sălaș al demonilor și cuiabar a tot duhul necurat și cuiabar a toată pasărea spurcată și urâtă ». pentru că toate neamurile au băut din vinul aprinderii desfrânării ei, și împărații pământului cu ea s-au desfrânat și neguțătorii lumii din puterea strălucirii ei s-au îmbogățit.

Și am auzit un alt glas din cer, zicând : « Ieșiți din ea, poporul meu, ca să nu vă faceți părtași la păcatele ei și să nu primiți din plăgile ei, fiindcă păcatele ei au ajuns pân' la cer și Dumnezeu Și-a adus aminte de nedreptățile ei. Plățiți-i așa cum și ea a plătit, și cu-ndoită măsură îndoită măsurați-i după faptele ei; în paharul în care a turnat, turnați-i de două ori pe-atât. Și cât s-a slăvit ea pe sine și-a strălucit, tot pe-atâta dați-i chin și bocet. Fiindcă zice ea în inima ei : “Stau ca o împărăteasă, și văduvă nu sunt și bocet nu voi vedea...” Pentru aceea, într-o singură zi îi vor veni plăgile : moarte și bocet și foamete; și-n foc va fi mistuită, că puternic este Domnul Dumnezeu Care-o judecă”³⁶ (Apoc. 18, 1-8)

În scenă apare Eva „zdruncinată psihic”, intră în magazinul cu vânzători morți și alege cămăși de pe rafturi, apoi, de undeva de sus, cade Daragan,

³⁵ *Ibidem*, p. 369.

³⁶ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, arhiepiscopul Clujului, sprijinit pe numeroase alte osteneli, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001, p. 1768.

încărunțit și orb, plin de sânge, plângându-se de arsuri cumplite în corp. Adam și Efrosimov apar într-un automobil, iar savantul îl vindecă pe Daragan îndreptând raza aparatului inventat către el, în timp ce Adam preia puterea asupra orașului mort. Apar pe rând Markizov și Gogoasă-Nevictorie, salvați de raza miraculoasă a lui Efrosimov, care îi atinsese în actul I în apartamentul lui Adam. Scriitorul proletcultist începe să se roage divinității, cerându-și iertare pentru nesocotința de a fi colaborat la revista *Ateul* și de a fi scris un roman despre colhoznici, având impresia că e singurul om din Oraș care a scăpat cu viață, în timp ce Markizov are un picior plin de ulcerații, șchiopătează, simțindu-se singur și nefericit. Amândoi sunt înnebuniți de spaimă, iar, în finalul actului II, pe fondul unei temporare euforii stârnite de întâlnirea cu Efrosimov, care pare să aibă un efect revigorator, privesc toți pe fereastra magazinului prăbușirea întregului cartier și apariția unor „cai într-o lumină ciudată”³⁷.

Actul al III-lea schimbă locul acțiunii la liziera unei „păduri seculare”, într-un cort mare improvizat, iar fundalul e dominat de un curcubeu deasupra pădurii. Umanitatea e pregătită să ia viața de la început după urgia Apocalipsei. Gogoasă-Nevictorie și Markizov încep să o curteze pe Eva, simțind că între ea și Adam iubirea e pe cale să se stingă. Sosirea lui Adam și a aviatorului Daragan este anunțată de trompeta lui Markizov. Adam vorbește despre supremația U.R.S.S. în cazul în care războiul încă nu s-a terminat, cerându-i lui Efrosimov aparatul inventat și bombele cu gaz, însă acesta susține că le-a dezactivat prin descompunerea gazului, fapt care provoacă iritarea extremă a lui Adam și a lui Daragan, care îl acuză pe savant de trădare și vor să-l condamne la moarte. Îndrăgostită între timp de savant și regretând că l-a ales drept soț pe Adam, care este acum pentru ea „o fantomă”, îl apără pe Efrosimov amenințându-i pe Daraban și pe soțul ei cu un revolver. În finalul actului, după ce Eva dezvăluie că a fost curtată și de Daraban, acesta pornește în zbor spre Moscova pentru a restabili „viața în Uniune”, spunându-le să aștepte o veste de la el, iar Efrosimov se decide să plece și el departe de tabăra lor, după ce înțelege că riscă să fie condamnat pentru pacifismul său.

În actul al patrulea toate personajele îl așteaptă pe Daragan să se întoarcă. Adam surprinde întristat dialogul intim al Evei cu Efrosimov, destul de

³⁷ *Ibidem*, p. 381.

elocvent pentru a-și da seama că relația sa cu fosta lui pereche s-a terminat și că Eva are de gând să-l părăsească, plecând cu savantul. Într-un târziu, Daragan se întoarce victorios, iar Adam îi redă libertatea Evei, în timp ce Daragan îi promite lui Efrosimov liniștea după ce vrea să-l mai folosească pentru ultima dată în scopul planului de organizare a „lumii noi”. Finalul încheie simetric piesa, punând sub egida oniricului tot ce s-a petrecut în celelalte trei acte, Bulgakov întorcându-se la ideea de geneză trăită pe fundalul muzical al operei *Faust*.

Tragicomedia³⁸ *Adam și Eva* își avea deja reperatele ideatice în primul foileton din viața de gazetar a lui Bulgakov, intitulat *Perspective de viitor*³⁹, publicat în ziarul *Grozniî* din Caucazul de Nord, numărul din 26 noiembrie 1919. Constatând efectele catastrofale ale Revoluției din 1917 asupra Rusiei, autorul își pune încă de pe atunci întrebarea pe care o considera perfect legitimă : „Și ce se va întâmpla cu noi acum?”⁴⁰ (tr. m. N. B.) Problema viitorului e abordată de Bulgakov dintr-o perspectivă plină de amărăciune, pornind de la premisa că, în timp ce Europa de Vest începe să-și vindece rănile de după Primul Război Mondial, Rusia rămâne încă în întuneric, bolnavă de comunism, obosită și rănită de lupta eroică a albgardiștilor cu bandele lui Troțki, trăind mereu sub amenințarea spectrului morții și al distrugerii. Profeția sumbră, apocaliptică a unui viitor plin de incertitudini și lipsit de speranță anunță consecințele grave, ireparabile pentru țară ale Revoluției, luând forma unei acuzații împotriva celor care au provocat-o :

„Și atunci, țara însângărată și devastată va începe, încet și greu, să se ridice în picioare. Dar vai, cei care acum se plâng de „dezgust” vor fi dezamăgiți, pentru că vor trebui să încerce unul și mai mare. Trecutul va trebui plătit cu o muncă incredibil mai grea și cu o viață de aspră sărăcie – plătit în sensul propriu

³⁸ În opinia noastră, piesa *Adam și Eva* a lui Bulgakov poate fi încadrată în categoria tragicomediilor, fiindcă, asemenea teatrului de avangardă occidental, piesa bulgakoviană dezvoltă angoasele și anxietățile moderne în fața mitului unei fericiri iluzorii într-o lume transformată în junglă, prin care omul modern se vede silit să rătăcească mereu într-un labirint imens, fără ieșire.

³⁹ Titlul original al foiletonului este *Riadușcie perspectivî*.

⁴⁰ Mihail Bulgakov, „Prospects for the Future”, în J. A. E. Curtis, *Manuscripts Don't Burn. Mikhail Bulgakov: A Life in Letters and Diaries*, Great Britain, London, Bloomsbury Publishing Limited, 2012, p. 16.

și figurat al cuvântului. Va trebui să plătim pentru nebunia zilelor din martie, pentru nebunia celor din octombrie⁴¹, pentru trădarea separatiștilor ucraineni, pentru depravarea muncitorilor, pentru Brest⁴², pentru folosirea nebunească a teascurilor ca să se tipărească bani ... pentru tot. Și vom plăti. Și doar atunci când va fi mult prea târziu vom începe să facem ceva pentru a ne recâștiga drepturile depline și pentru a fi reprimiți pe coridoarele Versaille-ului. Și cine va vedea acele strălucite zile? Noi? O, nu! Poate copiii noștri sau poate nepoții, pentru că lungimea istoriei e mare, iar istoria « citește » deceniile la fel de ușor ca și anii individuali. Iar noi, reprezentanții unei generații lipsite de noroc vom muri asemenea faliților demni de compătimire, obligați să le spunem copiilor noștri : « Plătiți, plătiți-o onorabil și nu uitați niciodată de revoluția socială! »⁴³ (tr. m. N. B.)

În contextul istoric tensionat al anului 1931, când a fost creată tragi-comedia *Adam și Eva*, Bulgakov lucrează în răspăr comanda leningrădeană despre „un viitor război”, oferind tocmai unui teatru de stânga o piesă cu o vizibilă substanță „contrarevoluționară”, care pornește de la pretextul dramatic al mitului genezei pentru a deconstrui un alt mit, cel al „omului nou”, refuzând să-și adapteze mijloacele de expresie mesajului politic propus de ideologia bolșevică. Primul epigraf așezat la începutul piesei primește, în opinia noastră, mai degrabă calitatea de „epitaf” al eroismului, atâta vreme cât eventualitatea unui război chimic al viitorului desființa pur și simplu ideea de eroism, înlocuind-o cu cea de haos și distrugere. Într-o asemenea situație, războinicii nu ar putea fi decât niște îngeri exterminatori ai Apocalipsei, așa cum sunt personajul Daragan, pilotul bolșevic și tânărul inginer comunist Adam din piesă. Deconstrucția la care ne-am referit mai sus începe chiar din primele replici ale actului I. Adam Krasovski și Eva Voikevici sunt un cuplu tânăr, pregătit să plece în luna de miere la „Grindul Verde”, care doar prin rezonanța prenumelor îl evocă strategic pe cel primordial, biblic, atâta

41 Bulgakov se referă la cele două faze ale Revoluției din 1917 : prima, care a avut loc în februarie-martie, constând în înlocuirea autocrației țariste prin alungarea lui Nicolae al II-lea de la tron și instaurarea unei republici democratice și liberale și cea de a doua din octombrie, constând din acapararea puterii de către bolșevicii conduși de V. I. Lenin.

42 Referință la Tratatul de la Brest-Litovsk din 1918.

43 *Ibidem*, p. 18.

vreme cât acțiunea e plasată într-un viitor proiectat deocamdată sub zodia unei fericiri incerte. Ania, fata în casă, tânără și ea, o invidiază pe Eva, pentru că Adam, proaspătul ei soț e „și frumos, și inginer, și comunist”⁴⁴, remarcă evident ironică, prin care dramaturgul satirizează mitul eroului comunist, al intelectualului de tip nou, un fel de combinație dintre muncitor și savant, altfel spus un constructor al unei „noi realități”. Din perspectiva Aniei, viața Evei pare sortită unei fericiri „paradisiece”, în timp ce a sa e, așa cum se lamentează ea, „ca la tombolă, norocul îmi hărăzește doar fleacuri de nimic”. Dar Eva nu pare să fie prea convinsă, deși e la începutul vieții de familie, de fericirea ei : „Știi, Aniutocika, se pare că într-adevăr sunt fericită. Deși ... dar naiba știe!...”⁴⁵ Faptul că acest schimb de replici are loc pe fundalul sonor al operei *Faust*⁴⁶, transmisă la radio, prefătează simbolic un elogiu al feminității întruchipate de Eva, pe care Bulgakov îl transformă în soluția-cheie a piesei, reușind astfel să evite toate stereotipurile din teatrul sovietic al epocii prin mutarea accentului pe figura Evei.

Inginerul Adam Krasovski este, după caracterizarea Evei, „un bărbat cu maxilare de fier”, adică, „un războinic, un organizator”⁴⁷ (actul IV), deci „un individ fără individualism, dar cu personalitate puternică.”⁴⁸ Evidentul paradox pe care îl propunea ideologia comunistă în privința „omului nou” este demascat de Bulgakov prin evoluția acestui erou pe care Eva ajunge să îl descopere surprinsă în situația de criză creată : „Eu sunt femeia Eva, dar el nu este Adam-ul meu.” Faptul că Adam și Daragan vor să-l condamne la moarte pe Efrosimov, descoperitorul razei salvatoare, acuzându-l de „anarhism” și de analfabetism politic, pentru că acesta intenționează să împărtășească invenția sa tuturor statelor, o determină pe Eva să-și schimbe sentimentele și să se îndrăgostească de sufletul nobil al savantului, singura ființă reală rămasă în viață, pe care arhetipul feminin o acceptă ca perechea sa adevărată :

⁴⁴ Mihail Bulgakov, „Adam și Eva”, în *op. cit.*, p. 352.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Faust* – operă în 5 acte și șapte tablouri compusă de Charles Gounod, pe un libret de Jules Barbier și Michel Carre, după poemul dramatic al lui Goethe, a cărei premieră a avut loc la 19 martie 1859 la Paris.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 402.

⁴⁸ Lucian Boia, *op. cit.*, p. 123.

„EVA : Adam! Cer cuvântul!

ADAM : Mai bine n-ai spune nimic! Ah, Eva! Trebuie să te învâț!

EVA : Tu ești o fantomă!

ADAM : Cum ? Ce spui?

EVA : O stafie. Și voi toți la fel. Uite, stau așa și încep deodată să înțeleg că pădurea și cântecul păsărilor și curcubeul, toate sunt reale, iar voi, cu urletele voastre exasperante – sunteți ireali.

ADAM : Ce-i delirul ăsta? Ce tot îndrugi?

EVA : Nu-i nici un delir. Am noaptea coșmaruri cu voi toți! Numai minuni în jur, zău, misticism curat. Păi dintre voi nici unul, dar nici unul n-ar fi trebuit să fie viu la ora asta. Dar iată că apare un mare vrăjitor care vă cheamă de pe lumea cealaltă. Iar voi, zbierând, vă aruncați asupra lui ca să-l omorâți... (*Pauză.*)⁴⁹

La rândul său, aviatorul comunist Andrei Daragan pare a fi un înger exterminator asemenea apocalipticului Abaddon⁵⁰, înger al întunericului. Din didascalie care îl descrie la prima sa apariție în actul I avem primele indicii ale semnificației personajului : „(În ușă apare fără zgomot Daragan. E în negru, pe tot pieptul are brodată o pasăre argintie cu aripile desfăcute.)” Simbolistica îngerului răzbnător, pe care o sugerează desenul de pe piept și vestimentația în negru, devine mai clară prin comportamentul personajului, care, de îndată ce înțelege că savantul Efrosimov a inventat un aparat care anihilează efectul distructiv al „gazului solar” și că acesta e dispus să dăruiască invenția tuturor statelor din lume, încearcă să anunțe autoritățile sovietice, sugerându-le celorlalți că savantul e nebun. Războiul chimic se declanșează și Daragan re apare în actul al doilea, prăbușit de sus, într-un costum rupt și însângerat, îmbibat în ulei, încărunțit, orb și aproape surd, plângându-se de arsuri lăuntrice, care îi provoacă dureri insuportabile. Efrosimov îl vindecă, iar Daragan îl numește „trădător de țară”, pentru că nu a predat invenția din vreme autorităților.

⁴⁹ Mihail Bulgakov, „Adam și Eva”, în *op. cit.*, p. 392.

⁵⁰ În ebraică, numele îngerului înseamnă : distrugere, nimicire.

Deși în actul al treilea didascaliiile reiterează ideea de geneză prin reperul spațial al unei păduri seculare, deasupra căreia strălucește un curcubeu, războiul pare să nu se fi încheiat, iar Daragan, „omul de acțiune” acum refăcut pe deplin, e decis să zboare pentru a afla ce se mai petrece în lume și pentru a lichida ultimele eforturi de rezistență ale inamicului, în cazul în care acestea mai sunt active. După ce află că Efrosimov a dezafectat bombele cu gaz pe care le avea cu sine, Adam și Daragan îl acuză pe savant de fascism și îi prevestește judecata și execuția pentru distrugerea bombelor după ce totul se va fi terminat. În finalul actului al patrulea noua putere mondială ce guvernează planeta, din care face parte și Daragan, îi promite savantului liniștea, nu înainte de a-i cere pentru ultima dată sprijinul în restabilirea ordinii, după care ne dăm seama că totul a fost numai un vis al lui Efrosimov, iar acțiunea revine în planul inițial, în decorul camerei lui Adam. Ideea începutului unei lumi noi subminat de visul profetic al unei apocalipse iminente spulberă utopia comunistă, demonstrând că oricât de mare ar fi catastrofa, urmele trecutului umanității sunt imposibil de șters și, în concluzie, păcatul, invidia, corupția, gelozia și pedeapsa își vor relua locul în evoluția lumii noi.

În noul Eden rămân în viață încă doi eroi : Markizov și Gogoșă-Nevictorie. Primul, un individ turbulent, fost brutar, fost membru de sindicat exclus pentru huliganism, personaj ce îl evocă pe Ametistov din piesa *Apartamentul Zoikăi* sau pe Koroviev din suita lui Woland din romanul *Maestrul și Margareta*, purtând un pince-nez albastru, cu un picior cangrenat, apare în actul I fugărindu-l pe Efrosimov, pe care îl acuză că e alcoolic și parazit, apoi în actul al treilea, cu o biblie arsă în mână, ferfenițită, citind fragmente din *Cartea Genezei* despre cuplul primordial Adam și Eva și despre întâlnirea lor cu șarpele. Markizov mărturisește că se plictisește fără lectură în lumea pustie de după războiul cu gaz solar și îi face curte Evei, oferindu-i flori culese din pădure. El compară incipitul romanului ridicol tezis *Mlădițe roșii*, scris de Gogoșă-Nevictorie, cu fragmentele biblice pe care le-a citit și îl acuză pe acesta de monotonie și lipsă de talent :

„ MARKIZOV : [...] Explică-mi, de ce literatura e întotdeauna așa de plicticoasă?

GOGOAȘĂ : Ești un tâmpit, iată explicația.

MARKIZOV : Despre ce-i tipărit n-am ce spune. Ce-i tipărit se citește întotdeauna cu plăcere, dar când e vorba de literatură... « Hei Vania, Vania » - și nimic altceva. Răzorul și colhozul.”⁵¹

Replica lui Markizov satirizează literatura proletcultistă dedicată colhoznicilor, încărcată până la saturație de platitudini și stereotipuri. Un reprezentant laș și oportunist al acesteia este scriitorul Gogoasă-Nevictorie care se laudă că romanul său a fost apreciat de un mare literat din epocă și e pe cale să fie publicat, demascat imediat de Efrosimov ca un plagiator ordinar. Spre final, Gogoasă își schimbă mentalitatea, atunci când brusc are revelația propriei ratări :

„ADAM : Gogoasă, ești un om conștient, scriitor sovietic! Nu mă ispiți, sunt obosit! Du-te să păzești focul!

GOGOAȘĂ : (*ieșind de sub copac*) : Eu – scriitor sovietic? Uite! (*Ia manuscrisul, îl rupe.*) Uite fețele pământii, obrajii rotunjori, uite-l pe prințul Volkonski-Briatinski! Priviți-l toți pe Gogoasă-Nevictorie, care era un mare talent și a scris un roman de lingău! (*Către Markizov.*) Îți dăruiesc « a răsunit »! Scrie! Mă supun forței brute! (*Pleacă.*)”⁵²

Asemenea personajului Ivan Bezdomnî din *Maestrul și Margareta*, care ajunge să recunoască mediocritatea scrierilor sale poetice în fața Maestrului, Gogoasă-Nevictorie, la rândul său, elogiază la început binefacerea colectivizării în romanul său tezisat, apoi în actul IV devine brusc o voce critică la adresa „divinității” bolșevice, vorbind despre pieirea U.R.S.S.-ului și despre uriașul decalaj dintre Europa occidentală cu societatea ei capitalistă și lumea comunistă rusească:

„Totul e absolut clar. Am iritat lumea întreagă, adică nu noi, desigur, ci ei. Iată roadele propagandei noastre, iată ce iese din distrugerea tuturor valorilor pe care s-a ținut civilizația... A răbdut Europa... A răbdut ce-a răbdut, numai că uite,

⁵¹ *Ibidem*, p. 384.

⁵² *Ibidem*, p. 400.

odată a răbufnit... Pieriți sciților!...⁵³ Și a fost Daragan, și nu mai e Daragan! [...] Ascultă : a fost U.R.S.S. și nu mai este. Spațiul mort e îngrădit și pe el stă scris : « Ciumă. Intrarea interzisă ». Iată unde a dus ciocnirea cu cultura. Îți închipui că am crezut vreun minut că s-a întâmplat ceva cu Europa? Acolo, frate Heinrich, arde lumina electrică și pe asfalt zboară automobilele... Capitalism... Iar noi, aici, ne-am pitulat ca niște câini lângă foc, roadem oase și ne temem să ieșim, fiindcă dincolo de râu e ciuma...⁵⁴

Recunoaștem în discursul lui Gogoasă-NeVictorie ideile exprimate de Bulgakov în 1919 din articolul *Perspective de viitor*. Lumea nouă este clădită pe nisip, e o utopie ce se sfârșește chiar în momentul în care începe să se nască. Dar natura relației dintre om și divinitate se schimbă prin intermediul Evei, prezentă care, alături de savantul pacifist Efrosimov, un nou Adam chemat de noua autoritate, sugerată de o navă uriașă ce apare deasupra pădurii, poate să reazeze lumea într-o ordine a firescului, opunând civilizația reîntemeiată pe principiile umanismului, lumii barbariei, reprezentată de tendințele autoritariste ale celor care conduc colonia rămasă.

Bibliografie.

- Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, arhiepiscopul Clujului, sprijinit pe numeroase alte osteneli, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.
- Teatru sovietic 1925-1932*, studiu introductiv de Horia Deleanu, traduceri din limba rusă de Mihail Dan, Scarlat Froda, R. Donici, Vlad Mușatescu, Tudor Șoimaru și Svetlana Marosin, f. l., Editura „Cartea Rusă”, 1951.
- AUTANT-MATHIEU, Marie-Christine, *Le théâtre de Mikhaïl Boulgakov*, Suisse, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, 2000.
- BOIA, Lucian, *Mitologia științifică a comunismului*, traducere din franceză, ediție revăzută și adăugită de autor, București, Editura Humanitas, 1999.

⁵³ Aluzie la un poem publicat de Alexandr Blok în 1918 cu titlul *Sciții*, unde acesta se referă la misiunea istorică a revoluției rusești.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 398.

- BULGAKOV, Mihail, *Correspondență. Jurnale*, traducere, note și indice de Ana-Maria Brezuleanu, prefață de Ion Vartic, Iași, Editura Polirom, 2006.
- IDEM, *Teatru*, în românește de Maria Dinescu, traducerea versurilor de Mircea Dinescu, postfață de Albert Kovács, București, Editura Univers, 1987.
- IDEM, „Adam și Eva”, în *Teatru*, în românește de Maria Dinescu, traducerea versurilor de Mircea Dinescu, postfață de Albert Kovács, București, Editura Univers, 1987.
- IDEM, „Prospects for the Future”, în J. A. E. Curtis, *Manuscripts Don't Burn. Mikhail Bulgakov : A Life in Letters and Diaries*, Great Britain, London, Bloomsbury Publishing Limited, 2012.
- POWELL, Phyllis W., „«The Fatal Eggs» and «Adam and Eve» :Disruption and restoration of the natural order”, în Lesley Milne, *Bulgakov. The Novelist-Playwright*, Luxembourg, Harwood Academic Publishers, 1995.
- RUSSELL, Robert, *Russian Drama of the Revolutionary Period*, Totowa, New Jersey, Barnes & Noble Books, 1988.
- VÎRSTA, Izolda, *Mihail Bulgakov*, București, Editura Univers, 1989.