



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

1/2011

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Revista apare sub patronajul

PSS dr. Florentin Crihălmeanu, episcop al Diecezei de Cluj - Gherla, România

Referenți de specialitate

prof. dr. Nicolae Bocșan, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

dr. Jean-Yves Brachet OP, Universitatea DOMUNI, Toulouse, Franța

prof. dr. François Bousquet, Institutul Catolic din Paris, Franța

conf. dr. Marius Bucur, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

prof. dr. Monique Castillo, Universitatea Paris-Est, Franța

conf. dr. Ovidiu Ghitta, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

prof. dr. Isidor Mărtincă, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea București, România

prof. dr. Iacob Mârza, Facultatea de Istorie și Filologie, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba-Iulia, România

prof. dr. Ernst Chr. Suttner, Facultatea de Teologie Catolică, Universitatea Viena, Austria

Editori

lect. dr. Dan Ruscu, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Simona Ștefana Zetea, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Membri

lect. dr. Remus Florin Bozântan, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Marius Furtună, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Sorin Marțian, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Călin Săplăcan, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

conf. dr. Alin Tat, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

- 5 **Andrzej PERZYŃSKI**
Philosophical education by Marsilio Ficino – L'educazione filosofica di Marsilio Ficino
- 15 **Laura STANCIU**
Cazul Daniel Marsinai (Marginai) și toleranța tereziană – The Case of Daniel Marsinai (Marginai) and the Theresian Tolerance
- 29 **Anton RUS**
Reuniunile Mariane în eparhiile greco-catolice românești (1900-1948) – Le Riunioni Mariane nelle eparchie greco-cattoliche romene (1900-1948)
- 43 **Veronica TURCUȘ – Șerban TURCUȘ**
Papa Pius al XII-lea și viitorul papă Paul al VI-lea în corespondență cu un intelectual român din exil – Scambio di lettere tra papa Pio XII, il futuro papa Paolo VI ed un intellettuale romeno in esilio
- 69 **Claudia-Renata DAVID**
Răbdarea în doctrina stoică – The Patience in Stoic Doctrine
- 79 **Liviu PETCU**
Sunt rănită de iubire. Dorința nepotolită a miresei după mistica unire cu Mirele ei la Sfântul Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum – I am wounded by love.* The bride's insatiable desire for mystical union with her groom in St. Gregory of Nyssa's *In Canticum Canticorum*

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

97 Nicoleta Simona Marțian, *Învățăământ laic și învățăământ creștin în Imperiul Roman în secolele I - III*, Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2007, 352 p. + 203 fig. + [3] h. (rez. l. franc.), **Iacob MÂRZA**

101 Mircea Pașca, *Palatul episcopal greco-catolic din Oradea*, Edit. Muzeul Țării Crișurilor, Oradea 2009, **Artur LAKATOS**

103 **SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI**

107 **PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN**

*Autorii își asumă responsabilitatea în ceea ce privește
conținutul articolelor.*

PHILOSOPHICAL EDUCATION BY MARSILIO FICINO

ANDRZEJ PERZYŃSKI

RIASSUNTO: L'educazione filosofica di Marsilio Ficino. Marsilio Ficino (1433-1499) non può essere semplicisticamente identificato né con la tradizione umanistica né con quella scolastica del Rinascimento italiano, nonostante sia stato influenzato da entrambe. In realtà, egli può essere considerato in certa misura un critico di queste due tradizioni. Infatti, Ficino non solo trovava da ridire sull'indifferenza per la riconciliazione tra le verità della filosofia e della teologia cristiana propria dell'aristotelismo secolarizzato del suo tempo, ma anche sulle tecniche pedagogiche che proponeva; e questo per motivi morali, poiché riteneva che esse portassero all'arroganza e al carrierismo. Alla pedagogia della scolastica vigente Ficino opponeva una pedagogia „platonica” modellata sul metodo socratico descritto nei dialoghi platonici.

Parole chiavi: educazione, Marsilio Ficino, Platone, Rinascimento italiano, tradizione umanistica, filosofia scolastica, pedagogia platonica, dialogo, dottrina cristiana, Firenze.

Keywords: education, Marsilio Ficino, Plato, Italian Renaissance, humanistic tradition, scholastic philosophy, platonic pedagogy, dialogue, Christian doctrine, Florence.

Marsilio Ficino (1433-1499) has always been a difficult figure to classify with respect to the dominant intellectual traditions of his day. In Polish, French, and British scholarship he is almost always considered a representative of the humanist movement. Yet the greatest modern scholar of Ficino, Paul Oskar Kristeller, has strongly opposed this classification. According to Kristeller, Ficino, though certainly influenced by humanism, is best described as a professional philosopher. In a famous article written in 1944 Kristeller showed that Ficino, in addition to early literary study under humanist grammarians, had also spent a considerable amount of time at the University of Florence studying scholastic philosophy in preparation for a medical degree - a degree he never actually received. Kristeller demonstrated that Ficino's philosophical vocabulary and conceptual schemata were to a large extent borrowed from the scholastic philosophical

discourse common to the universities of his time¹.

But Ficino, though a philosopher, was in the end no more a scholastic philosopher than he was a pure humanist. We now know, it is true, that Ficino actually taught philosophy for a year at the Florentine Studio, and may have been considered a kind of unofficial member of that body. He seems to have kept a kind of gymnasium where noble Florentine youths, most of them also students at the Studio, received special training in rhetoric, philosophy and other subjects. Yet his style as a philosopher was markedly different from that of contemporary scholastic philosophers. He cultivated none of the major scholastic genres: disputed questions, *summae*, glossary commentaries, *quaestio*-commentaries, quodlibets, tractates. The genres he cultivated were rather inspired by antiquity and the humanist movement. His most important work, the *Theologia Platonica*, was modelled on the work by Proclus of the same name; his most popular work, the *De amore*, is a commentary in the form of a series of declamations, whose most obvious model is Plato's *Symposium*. Ficino's other commentaries are of mixed genre: mostly they are free commentaries expounding themes and problems arising from the texts being commented upon, but there are also passages of lemmatic commentary. They recall the commentaries of the Neoplatonists much more than any scholastic commentary. Finally, Ficino revived the genre of the philosophic letter, imitating the example of the pseudo-Platonic letters as well as the letters of Seneca; here he is also indebted, as Kristeller pointed out, to the vernacular genre of the spiritual epistle².

Thus, though in debt both to humanism and to scholasticism, Ficino to some extent stood aloof from both movements. Indeed, read carefully, one can find throughout Ficino's works statements that can be construed as criticisms of the cultural values and methods both of humanism and of scholasticism. Of course Ficino had never heard the words „humanism” or „scholasticism”, both being later coinages, but he was well aware of the intellectual tendencies and educational values characteristic of both traditions, and could be sharply critical of some of them. He never went so far as to attack scholastic or humanistic education as such - it is even debatable whether he could have identified them consciously as two distinct educational traditions. In any case, his general eirenic and concordist

¹ P.O. Kristeller, The Scholastic Background of Marsilio Ficino, *Traditio* 2, 1944, 257-318. On Ficino's position vis à vis humanism and scholasticism, see also Kristeller, Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism, *Church History* 8, 1939, 201-211, now reprinted in P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, III, Rome 1993, 39-48. See M. Olszewski, *Wstęp (Introduction). Vita Platonis*, in: *Humanistyczne żywoty filozofów starożytnych*, t. 1, Warszawa 2008, 457-465.

² P. O. Kristeller, Lay Religious Traditions and Florentine Platonism, in *Studies in Renaissance. Thought and Letters*, Rome 1993, 99-122.

attitudes made him reluctant to indulge in sweeping criticism of his contemporaries. But his own, Platonic model of education was in many ways an implicit challenge to the pedagogic values of his time.

In the case of scholastic philosophy, it is well known that Ficino saw his Platonic movement as the champion of a new religious philosophy, a *pia philosophia* that denied the autonomy of philosophy from religion and theology. Like most Platonists he rejected any sharp distinction between philosophy and theology. *Philosophiae finis est cognitio divinatorum*³. The secularization of philosophy that had taken place in both northern and southern universities since the early fourteenth century he regarded as major threat to Christian culture. Though sympathetic to the revival of Thomism and Scotism sponsored by the Dominican and Franciscan theological studia of the day, he felt the main threat to Christianity came from the secular Aristotelianism taught in arts faculties; in a famous preface he presented the whole *orbis intellectualis* as divided between Averroist and Alexandrist interpreters of Aristotle, both of which were inimical to Christian philosophy⁴.

It is not clear what practical steps Ficino might have recommended for the reform of philosophical education in his time. A number of letters speak of the desirability of having healthy forms of Aristotelianism replace the corrupted forms then available⁵. But it is by no means certain that Ficino would have wished for instruction in Platonic philosophy to be added to the university curriculum. The strongest argument for this view is Ficino's own practice of lecturing publicly on Plato at S. Maria degli Angeli in Florence; this could be seen as an implicit criticism of the Florentine Studio's Aristotelian curriculum, or at least as an implicit message that Plato as well as Aristotle needed to be represented in the lecture halls of Florence. On the other hand, in the famous dedicatory preface to Lorenzo de' Medici of his *Platonis opera omnia*, Ficino represents the Platonic dialogues as complex and difficult texts most suitable for mature, sophisticated men of high moral character and exquisite literary taste. The works of Aristotle, by contrast, were handbooks best fitted for schoolboys who needed a clear, straightforward exposition of philosophical doctrines⁶. This contrast suggests that Ficino may have believed the Platonic dialogues to be texts inappropriate for university lectures - an opinion shared by many of his contemporaries, though not for the same reasons.

Ficino did have strong convictions about the proper order to be followed in philosophical and theological education. Like his late ancient and Byzantine sources, he felt that training in Aristotelian philosophy should be propaedeutic

³ *Marsilii Ficini Florentini Opera*, I-II, Basel 1563, (repr. Turin 1959), I, 791 (= *Opera*).

⁴ *Opera*, II, 1537.

⁵ *Opera*, I, 939; M. Ficino, *Lettere. I: Epistolarum familiarium liber I*, ed. S. Gentile, Florence 1990, 178.

⁶ *Opera*, II, 116-118.

to training in Platonism; Platonism itself was a preparation for the highest wisdom the human intellect could achieve, namely that of Christian revelation. When corrupt, as in the contemporary university, Aristotelianism was a danger to Christian faith; but when „purified”, or correctly interpreted, Aristotelian teaching was a via to higher forms of wisdom⁷.

There were thus two, closely related problems with contemporary Aristotelian education. One was that it promulgated false, secular interpretations of Aristotle that made him into an opponent of the Christian faith. The other was that its curriculum was disordered. Philosophical education in Italian universities was propaedeutic to the study of medicine. This led to an exaggerated emphasis on natural philosophy at the expense of divina. Ficino felt philosophy should lead not to the cure of bodies, but to the cure of souls - Plato's *therapeia psyches*. Too much attention to *naturalia* impeded the ascent of the soul⁸. Philosophy studied by itself, without due attention to higher truths, without being ordered to the highest form of wisdom, could not help but be corrupting in its effects. Ficino's view, it might be said, bears some similarity to Cardinal Newman's well-known view that subaltern sciences inevitably become corrupted in a university setting when theology is deprived of her proper role as queen of the sciences.

A special pedagogic issue for Ficino was the role of logic. Ficino distinguished between two forms of logic: Aristotle's instrumental logic and Plato's logic of collection and division. Unlike modern theorists, Ficino did not see these two forms as necessarily in conflict with each other. Instrumental logic was simply the rule of clear thinking, a subject that should to be taught to all schoolboys. Plato's organic logic (which Ficino usually referred to as „dialectic”) was a different matter. It was the science enabling men to intuit the fundamental divisions and relations of Being, and as such was closely akin to metaphysics and theology. To exercise it properly required the most arduous spiritual and intellectual preparation. One of Ficino's sharpest criticisms of contemporary education was its tendency to confuse the two forms of logic, and thus to permit mere adolescents to dabble in metaphysical issues far beyond their capacity. Adolescents had no business studying, for example, the *Posterior Analytics*, which as Ficino correctly saw was as much a metaphysical treatise as a part of instrumental logic⁹. As Ficino wrote in his commentary on the *Philebus*:

⁷ *Opera* I, 982. Ficino says that Aristotle teaches *divina naturaliter* while Plato teaches *naturalia divinitus*; at *Opera* I, 982 Ficino says that the Platonic theologian is distinguished from the Aristotelian by his sublimity, religiousness, and poetic eloquence.

⁸ *Opera*, II, 407.

⁹ *Opera* I, 792; II, 298, 312f., 408; Ficino, *The Philebus Commentary*, ed. M.J.B. Allen, Berkeley 1975, 230, 432.

His addit qua sit cautione tractanda [ars dialectica], primumque ostendit adolescentulis non esse tradendam, quia ex hac tria in vitia adolescentes incidunt: superbiam, lasciviam, impietatem. Nam cum primum artificiosam hanc disserendi subtilitatem gustarunt, quasi tyranicam quandam ad ceteros refellendos et convincendos vim nacti; inani inflantur opinione, fastu tumescunt. Se ipsi opinione pertinaciaque decipiunt; aliis sunt insolentia et procacitate sua molestiores. Quam quidem superbiam omnibus in dialogis Plato adversus Sophistas eorumque discipulos execratur, eosque non philosophos, sed philodoxos, id est, opinionis et gloriae cupidos nominat¹⁰.

This brings us to what is probably Ficino's most serious criticism of contemporary scholasticism: the divorce between science and piety. Like many humanists, Ficino criticized university arts teachers for their excessive interest in technical questions and their lack of interest in the moral dimension of education. In a letter to the poet and Medici client Lorenzo Lippi da Colle, then teaching grammar at the University of Pisa, Ficino insisted on the importance of good morals in a teacher¹¹. Other scattered remarks show his hostility to the prevailing academic culture which (in Ficino's view) emphasized money, reputation, and success at the expense of truth. Ficino believed that more was necessary for the acquisition of truth than the vigorous exercise of the brain. His was an ascetic approach to knowledge; he would have agreed with Aquinas that unchastity's first born daughter is blindness of spirit. The soul needed to be purged of corrupt desires and false opinions before it could listen in silent attention to the language of reality. The heights of philosophic speculation could not be scaled by the impure of spirit. Philosophical study that lacked moral purpose was vain¹².

Moral and spiritual purgation, Ficino maintained, was necessary to attain the highest truths of philosophy and theology; once attained, those truths would provide the moral guidance men needed in their personal, familial and political lives. This might seem to involve Ficino in a kind of hermeneutical circle, in that the moral standards acquired in philosophical illumination seem also to be a precondition of achieving illumination. But Ficino himself did not see it this way. The ascent to philosophical illumination was a kind of emptying, a purging of disordered passions and false beliefs; it was a different sort of process from the application of truth to moral decisionmaking. The whole model of education here is of course taken from

¹⁰ *The Philebus Commentary*, 218.

¹¹ *Lettere*, 190-192.

¹² *Opera*, I, 898, 902; II, 125, 314, 387, 531. Ficino's sharpest criticism of the ignorance and moral corruption of contemporary Aristotelian philosophers is in *Lettere*, 176, a letter written to the Thomist Giovampiero di Apollinare Offredi, who had just been appointed to teach at the Florentine Studio; see also *ibid.*, 178, 190f. Ficino sometimes compares contemporary philosophers to the sophists; see *Opera* I, 585; II, 125, 266, 276, 290, 292, 293, 299.

Plato's *Republic*. Ficino's version of Plato's educational doctrine in the *Republic* is most fully stated in a letter to Giovan Francesco Ippolito Gazolti. It emphasizes the duty of the true philosopher to apply his wisdom to social and political tasks.

Postquam uero philosophantis animus primum ipsum contemplatus est bonum, unde iudicans, quae in rebus humanis bona sint, quae mala, turpia uel honesta, noxia uel utilia, ad eius exemplar humana disponit, a malo abducit, in bonum dirigit, et hac prudentia gubernandi rem propriam, familiarem et publicam administrat, legesque et rationes docet administrandi. (...) Philosophus autem morali institutione primaque ipsa eruditione (quam diximus) animum ab appetitu et sensu corporis liberat, dialectica ueritatem assequitur, ciuili doctrina hominibus prouidet. Quo fit ut Philosophia sit et donum Dei et similitudo et felicissima imitatio. Qua si quis praeditus sit, ex Dei similitudine, idem erit in tenis qui et in coelis est Deus. Quippe inter Deum et homines medius est Philosophus, ad Deum homo, ad homines Deus. (...) Philosophia itaque (ut paucis comprehendamus) ascensus est animi a inferioribus ad superna, a tenebrisque ad lucern, principium eius diuinae mentis instinctus, media uero ad facultates disciplinae qua et narrauimus, finis summi boni possessio, fructus denique recta hominum gubernatio¹³.

Ficinian Platonism is often looked upon by modern scholars as a form of political quietism, but this is to misread Ficino's view of the social function of the contemplative life. What is striking, indeed, about Ficino's reading of the *Republic* (in this passage) is his lack of skepticism - compared with Plato himself - about the possibility of using philosophical wisdom in the „real” world of politics and government. From this perspective, it is the university philosophers in arts faculties who lack genuine political commitment, not the Platonists. By allowing philosophy to be reduced to mere preprofessional training, by studying philosophy without regard to the moral development of students, scholastic philosophers render it useless for the larger tasks of political reform.

Ficino, then, was critical of certain positive doctrines taught by contemporary scholastic philosophers - especially doctrines which called into question personal immortality - and was also hostile to what might be called the institutional culture of university arts faculties. We might compare Ficino's attitude to scholasticism with that of another Platonist, Cardinal Bessarion. Though Bessarion always professed to admire Western scholasticism, had a number of scholastics in his circle, and quoted scholastic theologians in his own writings, he was also critical of some aspects of scholastic method in theology, particularly the use of Aristotelian logic in discussing the more sublime parts of Christian doctrine such as Trinitarian theology. For Bessarion, especially in his early period, Aristotelian logic was chiefly appropriate to the world of time, matter and motion; to apply discursive reasoning to the realm

¹³ *Opera* I, 792-793.

of noesis inevitably meant reducing and distorting divine things in the defective mirror of human cognitive capacities. The divine was best approached through revelation, symbolism, and contemplative intuition.

Such themes are largely absent in Ficino's writings; his troubles with scholastic method were of a different sort. We get a hint of his attitude in his famous letter to Martin Prenninger (1491/92) in which Ficino describes his own teaching of philosophy in Florence. He lists his various patrons and his various students and auditors. Yet Ficino seems reluctant throughout this passage to identify himself unambiguously as a *magister* and his pupils as *discipuli*. He describes his circle as a *liberalium disciplinarum communio*, his own activity as *quasi docens* and his students as *quasi discipuli, consuetudine familiares, and confabulatores*.

Alii enim, non auditores quidem omnes, nec omnino discipuli, sed consuetudine familiares, ut ita loquor, confabulatores, atque ultro citroque consiliorum disciplinarumque liberalium communicatores. Alii autem, praeter haec, quae dixi, nos quandoque legentes et quasi docentes audiverunt, etsi ipsi quidem quasi discipuli; non tamen revera discipuli; non enim tantum mini adrogo, ut docuerim alios, aut doceam, sed Socratico more sciscitor omnes, atque hortor, foecundaque familiarium meorum ingenia ad partum adsidue provoco¹⁴.

All this dithering about not really being a teacher might be just modesty, a modesty that was perhaps appropriate given that Ficino had never actually earned a doctorate. But the phrase *Socratico more* suggests that Ficino's remarks also express his convictions about the proper method of teaching. In the Prenninger letter, Ficino refers to Socrates' famous description of himself in the *Sophist* as a midwife (in modern American educational jargon this might be translated as „facilitator“), a teacher who does not, in magisterial fashion, pour knowledge into the empty heads of his pupils, but one who brings to the surface of consciousness knowledge that his pupils already possess. This picture of Socratic method is further amplified in Ficino's argument to Book I of the *Republic*:

Te uero non latere non debet, multis de causis Socratem quaerere soli tum semper potius quam docere. Prima, ut arrogantes admoneret in omni aetate discendum esse potius quam docendum. Secunda, ut significaret ueritatem mentibus per opportunam inquisitionem segregatis a corpore atque erroribus statim infundi diuinitus. ... Tertia, ut ostenderet rerum formas esse animis nostris ingenitas, per quas ipsa rerum ueritas animis per interrogationem ad eas conuersis quandoque subrutilet. Quarta, quo declareret humanam scientiam in negatione quadam falsi potius quam in ueri affirmatione consistere¹⁵.

¹⁴ *Opera*, I, 936-937.

¹⁵ *Opera*, II, 1397.

Scholastic method generally called for students to ask the questions and the master to answer them; the right of *determinatio*, of settling a question, was always one of the most carefully protected rights in the medieval and Renaissance university, especially in theology faculties. Debate went on all the time in undergraduate „sophismata”, and questions could be raised in any class, but it was the masters who settled all serious issues. Ficino here holds up Socrates as a champion of the opposite procedure. Again, Ficino's reservations seem to be moral ones: the master who (like the scholastic *magister*) takes it upon himself to answer questions is inevitably puffed up with arrogance; *scientia inflat*. The Socratic questioner, on the other hand, because of his humility and openness to truth, has a much better chance of quieting the riot of ignorant assertiveness in the mind of others and of himself, and bringing to consciousness the counterintuitive truths buried deep in the human psyche.

The present writer has suggested elsewhere that Ficino may have seen himself as the Socrates of Florence. If we look at his teaching activities in that city, we might suspect that Ficino had in mind a kind of *imitatio Socratis*, that he had modelled his own pedagogy in some respects on the scenes depicted by Plato in his dialogues. Like Socrates, he preferred informal settings in which to do his „teaching”; he preferred dinner parties and friendly encounters with social equals to formal academic settings. The „academy” Ficino held at his house, as depicted by Benedetto Colucci in his *Declamationes*, shows Ficino *tamquam Academiae magister* putting some young men through their paces, having them give practice orations, with a few older men present as interested amateurs¹⁶.

The whole scene has the air of a social function rather than a proper school. Like Socrates, Ficino hung around the edges of the local gymnasia, looking for youths that he might be able to interest in philosophy. To be sure, we know also that Ficino gave something like formal lectures at S. Maria degli Angeli, and this to some extent undercuts the point, but in general the picture we have of Ficino's activity as a *quasi magister* in Florence is one of informal encounters among friends and younger proteges. Since, as we have noted, Platonic philosophy for Ficino is a philosophy for adults, it is perhaps predictable that formal academic exercises would be avoided. Yet it is hard to evade the conclusion that Ficino's approach to philosophical education owed much to the inspiration of Plato's dialogues.

It is rare to find Western intellectuals before the modern period who will openly criticise institutions, especially educational institutions, in structural terms; such criticisms as survive are almost always couched in moral terms¹⁷. Ficino is no

¹⁶ Benedetto Colucci [Benedetto di Coluccio Fetti], *Scritti inediti*, ed. A. Frugoni, Florence 1939.

¹⁷ For Ficino's kinship with traditional critics of universities, see S. Ferruolo, *The Origins of the University: The Schools of Paris and Their Critics (1100-1215)*, Stanford 1985; A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford 1978, 213-316.

PHILOSOPHICAL EDUCATION BY MARSILIO FICINO

exception to this rule. Yet the criticisms he makes of contemporary scholasticism, though aiming at moral reform, also imply structural reform as well. They imply that there are dangers in making Aristotelian philosophy merely the handmaid of medical science; they suggest that Aristotelian philosophy should be subordinate to and correctable by Platonic philosophy in the training of theologians. They suggest that training in natural science, logic and metaphysics should not be carried out in isolation from morality and piety. And they suggest that the structure of scholastic pedagogy itself, its procedure in the classroom, led to error and arrogance and blocked the path to genuine illumination.

CAZUL DANIEL MARSINAI (MARGINAI) ȘI TOLERANȚA TEREZIANĂ

LAURA STANCIU

ABSTRACT: *The Case of Daniel Marsinai (Marginai) and the Theresian Tolerance.* The author presents the case of Daniel Marsinai (Marginai), a representative character of the Theresian Age in Transylvania. In the middle of the 18th century, within the context of the confessional confrontations between the united and non-united, Marsinai hold an administrative position at the united episcopal court in Blaj and the non-united court in Arad. Based on a rich archive material, the study attempts to portray an interesting and little known character for the Romanian elite of the time.

Keywords: Transylvania, tolerance, Maria Theresia, Enlightenment, diocese, Blaj, elite, confession, Church, union.

În împrejurările reformismului terezian, abia începând cu mijlocul veacului al XVIII-lea, Blajul începea să se transforme dintr-o așezare preponderent agricolă și viticolă¹, într-un adevărat centru episcopal unit. Prefacerea Blajului într-un centru autentic iluminist s-a legat de efortul lui Inochentie Micu Klein de a transforma clauzele unirii cu Roma de la 1697-1701, în realități palpabile pentru românii ardeleni. Mă refer la diploma donațională din 1738, prin care împăratul Carol VI prevedea ca jumătate din veniturile domeniului Blaj să fie destinate întreținerii „a unsprezece călugări vasiliani de legea grecească, a douăzeci de alumni carii să se învețe la Blaj, și la trei alumni carii să se țină la Roma, în colegiul urban De propaganda fide”². Cei care și-au asumat responsabilitatea și au pus în aplicare programul lui Inochentie Micu Klein au fost oamenii aleși și formați de el: Petru Pavel Aron, Silvestru Caliani, Grigore Maior, Gherontie Cotore și Atanasie Rednic. Cu toată străduința lor însă, în octombrie 1752, reședința Bisericii românilor ardeleni arăta astfel: localitate așezată la confluența a două râuri, nu mari, cu aproape o sută de case de lemn și

¹ L. Gyémánt/ R. Câmpeanu/ A. Dörner/ F. Mureșan, *Conscripția fiscală a Transilvaniei din anul 1750*. Vol. I. *Descrierea localităților conscrise*, Partea I, București 2009, 32-33. Se știe că populația Blajului, la 1737, era de cinci sute locuitori. Dinamica evoluției așezării este pusă în evidență de faptul că, într-un interval de cincizeci de ani, populația Blajului s-a dublat, astfel că, la 1790, ea a ajuns la o mie locuitori.

² Gh. Șincai, *Cronica românilor*, tom III, București 1969, 356. I. Z. Tóth, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean 1697-1792*, București 2001, 184.

cărămidă și care avea cam o sută de credincioși. După descrierea lor, la Blaj s-a construit o biserică nouă, de fapt, catedrală, închinată Sfintei Treimi, care nu conținea nimic în ea, nefiind încă nici sfințită, de aceea serviciile sacre se țineau într-o biserică mai veche. Mănăstirea preoților bazilieni forma un capitlu regular. De o parte a bisericii este locuința episcopală, de cealaltă, mănăstirea. Venitul episcopiei ajungea la 3000 de florini care proveneau de pe domeniul Blaj, primit în schimbul domeniului Gherlei, cu consimțământul Sf. Scaun și al Curții imperiale; din sumă, 1200 de florini îi reveneau episcopului Klein pe tot parcursul vieții. Dieceza de Făgăraș avea aproape trei mii de parohi cu bisericile lor. Seminarul era ridicat pentru douăzeci de studioși în aceeași clădire a preoților bazilieni; iar alții trei au fost trimiși la Roma, la Propaganda Fide, elevi care, până să plece se găseau în grija preoților bazilieni; în curând vor sosi și alumni. În toată așezarea erau trei biserici, dar numai un preot paroh. După cum se știe, Biserica era lipsită de aproape un an de episcop, după renunțarea lui Klein³. Așadar, în ciuda efortului și a oportunităților deschise prin unire, progresul era încă timid și puțin stimulat pentru românii care-și doreau o reședință episcopală sobră și solidă, desigur mai impunătoare.

Structura încă firavă a Blajului, la nivel urbanistic și instituțional, era dublată, implicit agravată, de instabilitatea confesională a românilor de pe întregul teritoriu transilvan. Un deceniu tulburător (1744-1754) datorită atmosferei și efectului produs de conflictul, cu accente sociale și deosebit de violent, interconfesional (pus în evidență de mișcarea călugărului Visarion Sarai), susținut și de criza de la vârful Bisericii românilor⁴. Mă refer la relația de la vârful Bisericii, între elita unită, dar și la criza de autoritate în Biserică declanșată odată cu plecarea lui Inochentie Micu Klein (la Viena și apoi la Roma) și până la hirotonirea lui Aron ca episcop⁵. A fost epoca în care diferendele și conflictele dintre uniți și neuniți din deceniul cincilustrată, alimentată și amplificată de impactul lui Visarion Sarai – s-au așezat într-un război de poziții, în adevărate tranșee confesionale, culminând cu mișcarea lui Sofronie (1759-1761)⁶. În condițiile epocii, bulversant pentru românii care oscilau

³ Era descrierea făcută de către Grigore Maior și Silvestru Caliani cu prilejul informării asupra persoanei lui Petru Pavel Aron, candidat la scaunul episcopal al Blajului, vezi L. Stanciu/ K. Hitchins/ D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica Românilor din Transilvania. Documente externe (1744-1754)*, Cluj Napoca 2009, documentul nr. 447 (10 octombrie 1752–23 noiembrie 1754).

⁴ L. Stanciu, *Pionierii Blajului și unirea, la mijlocul secolului al XVIII-lea, Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 14/II, 2010, sub tipar.

⁵ A. Bunea, *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)*, Blaj 1900, 190-195; F. Pall, *Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma. Documente inedite*, vol. I, Cluj Napoca 1997, 54-72; 112-119. Biserica Unită era condusă din 31 august 1745, de vicarul P. P. Aron, loțuitorul episcopului Micu, care însă îl excomunică în august 1747. P. P. Aron și-a continuat activitatea, a fost numit vicar apostolic, apoi – după demisia episcopului în funcție, Inochentie Micu – a fost ridicat la rang de episcop (1752) și hirotonit (1754). Între 1752-1754, Aron a lipsit din Blaj, fiind la Viena.

⁶ I. Chindriș/ N. Iacob, *Petru Pavel Aron*, Blaj 2007, 70-107.

între unire și combaterea ei a fost decizia Vienei de a interzice constrângerea, prin asprime sau violență, a neuniților la unire (21 august 1752, 2 noiembrie 1753). Se considera că mijlocul cel mai potrivit de rezolvare a situației conflictuale era acela al acordării toleranței religioase pentru cei care au părăsit unirea. Față de această, Viena a dispus să nu se folosească impunerea la unire, ci moderația și catehizarea, iar lor le recomanda să se abțină de la incitarea poporului „incult și nestatornic”⁷. În atmosfera confruntărilor dintre uniții și neuniții din Transilvania, Curtea de la Viena a ajuns în impas cu privire la liniștirea tulburărilor. Cu dorința de a soluționa nemulțumirea românilor neuniți, aceea de a nu mai sta sub jurisdicția episcopului unit, dar excluzând recurgerea la mijloace violente, precum și punerea românilor neuniți sub jurisdicția mitropolitului de la Karlowitz, autoritățile aulice au luat hotărârea de a numi un episcop exempt, independent de mitropolitul sârb, pentru românii neuniți. Astfel, în 13 iulie 1759 Maria Tereza emitea decretul de toleranță, prin care celor care se lepădaseră de unire li se permitea liberul exercițiu al religiei. Dar, în contextul frământărilor confesionale din provincie, al insuficienței explicări de către autoritățile provinciale a prevederilor decretului de toleranță⁸, a incapacității românilor de a înțelege prevederile actului, decretul s-a dovedit și el ineficient. S-a menținut starea de insecuritate și oscilația între unire și părăsirea ei care a alimentat în continuare pe șovăielnici⁹. Între cei antrenați, se pare, de această conjunctură se găsea și Daniel Marsinai (Marginai).

Cine este Daniel Marsinai (Marginai)?

Odată cu întoarcerea alumnilor de la studii acasă, în primăvara anului 1747¹⁰, Inochentie Micu a reorganizat ierarhia ecleziastică blăjeană. După mărturisirea lui Samuil Micu, funcțiile erau desemnate după cum urmează: un vicar general, în persoana lui Nicolae Pop de la Balomir, care trebuia să-l înlocuiască pe Aron, și doi funcționari ai domeniului episcopal. Administratorul curții episcopale era Daniel Marsinai (Marginai). Alături de el, contabilul curții episcopale, secretarul episcopului Inochentie Micu, era Petru Pop de Daia: „După aceasta, vlădica Clain pe protopopul Nicolae de la Balomir îl face vicareșiu ghegeneralis și-i poruncește

⁷ L. Stanciu, Identitate și diversitate. Despre Biserica românilor ardeleni (1744-1754), *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Teologia Catholica*, 4, 2009, 145-147.

⁸ Bunea, *Din istoria românilor*, 161-170; M. Săsăujan, *Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania (1740-1761)*, Cluj-Napoca 2002, 166, 170-171. Săsăujan, Atitudinea cercurilor oficiale austriece față de românii ortodocși din Transilvania, la mijlocul secolului al XVIII-lea, în baza actelor Consiliului Aulic de Război și a rapoartelor conferințelor ministeriale din Viena, *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 11/II, 2007, 244 - 245.

⁹ K. Hitchins, The Court of Vienna and Confessional Problems in Transylvania, 1744-1759, *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 11/II, 2007, 252-268.

¹⁰ Stanciu/ Hitchins/ Dumitran (ed.), *Despre Biserica Românilor*, documentul nr. 52 (22 aprilie 1747).

să adune săbor și în săbor și și dechilin la toți protopopii să scrie și să vestească și afurisaniiia theologului și a lui Petru Aron; și deregătorilor dominiumului vlădicesc, lui Daniel Marsinai (Marginai), odorbirăului, și lui Petru Pop Daliia, sântartăului, poruncește ca, lui Aron, din veniturile vlădicești, nimic mai mult să nu-i dea”¹¹.

Despre Daniel Marsinai (Marginai) știm relativ puține lucruri. El s-a născut într-o familie unită ai cărei membri au dat dovadă de mult zel, devenind nobili armaliști cu sprijinul lui Inochentie Micu Klein și al lui Nicolae Balomiri. Marsinai (Marginai), fiul lui Bucur¹², a fost coleg, în 1737¹³, cu Gherontie Cotore și Petru Tóhátı, la iezuiții din Cluj, unde a studiat filozofia. Mișcarea lui Visarion Sarai l-a găsit pe Marsinai (Marginai) în colegiul iezuit – locul unde s-au format mai mulți membri ai familiilor Aron, Boer, Cotore, Dobra, Caliani, Timandi sau Pop de Daia – și unde știm că românul unit a reușit să-și termine studiile¹⁴.

În 14 iunie 1747 îl regăsim în Blaj, unde, cu participarea inspectorului tezaurarial Joseph Weiss și împreună cu Petru Pop de Daia, „raționalistul” domeniului episcopal, Daniel Marsinai (Marginai), „provisorul” domeniului, redactau împreună primul inventar al cărților din biblioteca episcopală, acel *Inventarium Librorum Balasfalvae in Residentio Episcopali*¹⁵. Documentul, semnat și de vicarul general al episcopului de Făgăraș, Petru Pavel Aron, scris de Petru Pop de Daia și dictat, cel mai probabil, de Daniel Marsinai (Marginai), nota 283 de poziții nenumerate și cumula trei fonduri de carte: cărțile păstrate până atunci sub sigiliul tezaurariatului și al episcopiei, cărțile episcopului Ioan Giurgiu Patachi¹⁶ și biblioteca episcopului Inochentie Micu¹⁷.

¹¹ S. Micu, *Istoria românilor*. Vol. II. București, 1995, 229. P. Teodor, *Sub semnul Luminilor: Samuil Micu*, Cluj Napoca 2000, 77.

¹² A. Bunea, *Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisie Novacovici sau istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaj 1902, 253.

¹³ Magyar Országos Levéltár (în continuare MOL), *Erdélyi Kancelláriai Levéltár. Erdélyi Kancellária Regisztraturája. Acta Generalia*, B2, nr. 188, 1768, f. 1a. Vezi Tóth, *Primul veac al naționalismului*, 60-61.

¹⁴ MOL, *Erdélyi Kancelláriai Levéltár. Erdélyi Kancellária Regisztraturája. Acta Generalia*, B-2, nr. 188, f. 1a. Din familia Boer, la pomenitul Colegiu iezuit, au studiat Ștefan, despre care se face amintire în matricolă în 1723 (și care a devenit după slujba sa de la Viena, la un moment dat, secretar al guvernului Transilvaniei la Sibiu), Andrei, menționat în același izvor între 1711-1717 (devenit și el mai târziu slujbaş–arhivar–la cancelaria aulică ardeleană), Iosif între 1712-1718 și Francisc între 1721-1724; tot așa, familia Dobra, Joseph, Ladislaus și Petru, coleg de studii al lui Andrei Boer și viitor „director fiscal” (procuror general) al Transilvaniei, precum și alții. Vezi F. Pall, *Formația școlară a lui Inochentie Micu-Klein*, *Apulum*, XIX, 1981, 231-238.

¹⁵ M. Tampa, *Din începuturile bibliotecii de la Blaj. Despre inventarul manuscris din 14 iunie 1747, Biblioteca și Cercetarea*, III, 1979, 126-145.

¹⁶ M. Tampa, *Contribuții la istoria preiluminismului românesc în Transilvania: despre biblioteca lui Ioan Giurgiu Patachi*, *Biblioteca și Cercetarea*, X, 1986, 299-303; I. Mârza, *Biserică, politică și cultură la episcopul Ioan Giurgiu Patachi (1681-1727)*, *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 11/II, 60-64.

¹⁷ I. Chindriș, *Cultură și societate în contextul Școlii Ardelene*, Cluj-Napoca 2001, 45-76.

După 1747, pe Marsinai (Marginaî) nu-l mai găsim în ierarhia Bisericii de la Blaj. Se pare, totuși că împreună cu familia era un apropiat al elevilor și a activat în mediul Bisericii până la sfârșitul anului 1755¹⁸. A plecat din Blaj, după toate probabilitățile, cândva între 1756-1760. Pe semne că Marsinai (Marginaî) nu s-a putut resemna cu plecarea vlădicului în exil, nu și-a mai găsit loc în echipa lui Aron și a ales să rămână în „credința străbună”¹⁹. Gestul poate fi explicat tocmai datorită decepției survenite în urma situației create în legătură cu Inochentie și a aversiunii față de Petru Pavel Aron. Desigur, a fost vorba și despre neînțelegerea edictului din 1759, care a alimentat nemulțumirea crescândă a elitei unite față de politica de toleranță tereziană²⁰. În această situație, Marsinai (Marginaî) devenea un reprezentant al categoriei celor care, după expresia lui Samuil Micu, „s-a întors la neunire”²¹.

În timpul mișcărilor confesionale, din a doua jumătate a secolului, și în vremea pacificării Transilvaniei de către generalul Nicolaus Adolf Buccow, Marsinai (Marginaî) a fost acuzat că s-a desprins de unire²². A fost învinuit de Avram Papp, notarul clerului unit, că a trecut de partea neuniților și că, din Karlowitz, împreună cu Vasile Boer, expedia în Ardeal scrisori instigatoare îndemnând poporul să le trimită bani spre a putea dobândi „națiunii române episcop neunit” (*tamquam agentibus pro impetrando Nationi Valachicae Episcopo non-unito*)²³. La 28 noiembrie 1768, din Sibiu, în numele Guberniului, pe baza extraselor și documentelor guberniale, întemeiate pe cercetarea și mărturiile lui Marsinai (Marginaî) și din cele declarate de către

¹⁸ În perioada Sărbătorilor de Crăciun, din anul 1755, cu ocazia organizării acelei „comedii ambulatorii”, la Blaj, s-a remarcat o anume doamnă Marsinaina (Mărgineana), care a pus la dispoziția alumnilor cel mai prețios obiect vestimentar al comediei, „toga regelui”, o haină scumpă (în preț de zece galbeni). Vezi Al. Lupeanu Melin, *Evocări din viața Blajului*, Blaj 1937, 36-43; I. Chindriș, *Blajul iluminist. O analiză a structurilor culturale, Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie, XXIII*, 1980, 197-198; I. Chindriș, *Transilvanica. Studii și secvențe istorice*, Cluj Napoca 2003, 47-48.

¹⁹ D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, București 1998, 208; Stanciu/Hitchins/ Dumitran (editori), *Despre Biserica Românilor*, documentele nr. 276 (post 10 martie 1749); 282 (post 14 martie 1749); 286 (29 aprilie 1749); 301 (1749-1750); 305 (26 mai 1750); 387 (14 aprilie 1752).

²⁰ Nemulțumire exprimată, la 1765, într-un memoriu adresat Vienei de către prospătul episcop Atanasie Rednic, vezi D. Dumitran, *Studiu introductiv*, în D. Dumitran/ A. Dumitran/ Fl.A. Laslo (ed.), „... *virtuti decreti tollerantiae beneficia clero Graeci restituenda* ...”. *Biserica românească din Transilvania în izvoarele statistice ale anului 1767*, Alba Iulia 2009, 9, 40-44.

²¹ T. Cipariu, *Acta et Fragmenta Historico-Ecclesiastica*, Blasiu 1855, 108.

²² MOL, *Erdélyi Kancelláriai Levéltár. Erdélyi Kancellária Regisztratúrája. Acta Generalia*, B2, nr. 188, f. 1-1a-2: din Sibiu, în 28 noiembrie 1768, în numele Guberniului, Ioan Lazăr și Mihai Cserei scriau Vienei despre Daniel Marsinai/(Lazarini) [copia raportului tot acolo, f. 5-5ar-v].

²³ Bunea, *Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisie Novacovici*, 253. Bunea a reproduș, exclusiv și doar parțial, informațiile din scrisoarea notarului clerului Avram Pop despre Daniel Mardsinay, expediată Curții de la Viena, în 3 septembrie 1768. Vezi MOL, *Erdélyi Kancelláriai Levéltár. Erdélyi Kancellária Regisztratúrája. Acta Generalia*, B-2, nr. 188, f. 9-9a. În același fond, există încă două documente, din anul 1768. O informare a Guberniului adresată Curții de la Viena făcută de Ioan Lazăr, comite, și Mihai Cserei și scrisoarea semnată de guvernatorul Samuel von Brukenthal expediată Mariei Tereza.

Vasile Boer, în 18 ianuarie 1763, comitele Ioan Lazăr și Mihai Cserei informau Curtea de la Viena despre Daniel Marsinai (Lazarini). Simultan aceștia aduceau la cunoștința guvernatorului Samuel von Brukenthal aceleași informații (Anexa 1).

Raportul Guvernului redactat ca urmare a anchetei desfășurate în legătură cu Daniel Marsinai (Marginai) informa că, „în timpul mișcării adepților lui Sofronie, în lipsa înfăptuitorului unirii și după exemplul său, Daniel Marsinai (Lazarini) a mers la Karlowitz, îmbrățișând greșeala schismaticilor și a rămas acolo o vreme în slujba arhiepiscopului”. S-a reîntors în țară cu ocazia tulburării românilor și „a fost arestat din cauza unor scrisori semnate cu numele său trimise de la Karlowitz către poporul roman”²⁴. Dar Marsinai (Marginai) „în urma cercetărilor nu a fost descoperit în niciun fel vinovatul acelor scrisori semnate sau al încurajării tulburărilor și al ‘seducerii’ și al îndepărtării de la unire a poporului român”²⁵. Prin urmare, în 18 ianuarie 1763, el a fost eliberat din închisoarea de la Alba Iulia, iar ulterior a plecat spre părțile sârbești²⁶. Mai apoi, sub pseudonimul Daniel Lazarini, a obținut de la stat un stipendiu (bursă) pentru a studia finanțele în Viena (*qui sub velato nomine Lazarini stipendium ad excolenda Viennae studia cameratica obtinuit*)²⁷. În 1768, aflat în capitala imperiului, el a fost acuzat de blăjenii Avram Papp și Atanasie Rednic cum că era neunit și că se ascundea folosind un nume fals²⁸. În consecință, Avram Papp și Atanasie Rednic solicitau funcționarilor Mariei Tereza retragerea bursei acordată lui Marsinai (Anexa 2).

În acest sens a fost constituită comisia de anchetă pentru a cerceta cazul și din raportul căreia putem recompune biografia lui Marsinai (Lazarini). La 31 decembrie 1768, din Sibiu, Guvernatorul Transilvaniei, Samuel von Brukenthal i-a scris Mariei Tereza informând-o despre ancheta făcută de comisia guvernului Transilvaniei cu privire la persoana unui bărbat, Daniel Marsinai (Marginai) care sub un pseudonime, Lazarini, se bucura de o finanțare pentru studierea științelor administrative și polițienești, la colegiul profesorului Sonnenfels, din Viena. Guvernatorul relua și își asuma concluziile anchetatorilor. Aceștia aduceau la cunoștință faptul că bărbatul cercetat fusese unit, dar ulterior, în timpul acțiunii călugărului Sofronie, a părăsit unirea, trecând în serviciul mitropolitului neunit din Karlowitz. La întoarcerea

²⁴ MOL, *Erdélyi Kancelláriai Levéltár. Erdélyi Kancellária Regisztratúrája. Acta Generalia*, B-2, nr. 188, f. 1a.

²⁵ MOL, *Erdélyi Kancelláriai Levéltár. Erdélyi Kancellária Regisztratúrája. Acta Generalia*, B-2, nr. 188, f. 1a.

²⁶ MOL, *Erdélyi Kancelláriai Levéltár. Erdélyi Kancellária Regisztratúrája. Acta Generalia*, B-2, nr. 188, f. 9r.

²⁷ Bunea, *Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisie Novacovici*, 253.

²⁸ Scrisorile în original și copie se păstrează la MOL, *Erdélyi Kancelláriai Levéltár. Erdélyi Kancellária Regisztratúrája. Acta Generalia*, B-2, nr. 188, (Arhiva Cancelariei Aulice a Transilvaniei, *Registratura, Acta generalia*), f. 9-9a: Avram Papp, notarul clerului unit se adresa în 8 septembrie 1768 guvernului din Daia (Daia, 3 septembrie 1768) privitor la Daniel Marsinai (Marginai), f. 8r-9r; iar Atanasie Rednic în 19 octombrie 1768 se adresa aceluiași for. Din Sibiu, în 28 noiembrie 1768, în numele Guvernului, Ioan Lazăr și Mihai Cserei scriau Curții din Viena, relatând despre același Daniel Marsinai (Marginai)/ (Lazarini), f. 1-1a-2 [copia raportului la f. 5r-6r]. Mulțumim d-șoarei Andreea Mârza pentru traducerea documentelor din limba latină.

în Transilvania, fusese arestat, dar apoi a fost găsit nevinovat și eliberat. Comisia instituită a propus posibilitatea ca Marsinai (Marginai) să beneficieze în continuare de dreptul de a studia la Viena, iar Maria Tereza a dat o rezoluție în acest sens²⁹. Marsinai, alias Lazarini obținuse o bursă anuală de 200 florini pentru a studia „Policey und Cameral Wissenschaften”. Aflăm astfel că el a audiat timp de doi ani cursul lui Sonnenfels și, conform certificatului semnat de acesta, el a fost unul dintre cei mai silitori studenți ai săi. După terminarea studiilor el a plecat în Banat, solicitând funcția de inspector al școlilor sârbești și românești. Mai târziu, în 1769, Marsinai a înaintat Comandamentului militar (administrației Banatului) un memoriu, cu un plan de organizare a învățământului în provincie, preconizând o rețea de școli elementare și o școală capitală la Timișoara. Ulterior, îl regăsim ca autor, sau mai bine zis ca traducător de manuale (1770)³⁰.

În loc de concluzii

Atunci când s-au căutat răspunsuri privitoare la amploarea conflictului interconfesional românesc de la mijlocul secolului al XVIII-lea, istoriografia subiectului s-a concentrat, cu rare excepții³¹, asupra deceniului patru-cinci al secolului, în

²⁹ MOL, *Erdélyi Kancelláriai Levéltár. Erdélyi Kancellária Regisztraturája. Acta Generalia*, B-2, nr. 188, f. 2b-3a. Pe ultima filă a documentului se găsește și rezoluția Mariei Tereza care-i permitea studentului român să-și continue studiile la Viena.

³⁰ În legătură cu Daniel Marsinai se înregistrează opinii diferite. Tóth, *Primul veac al naționalismului*, 257-258, 311, 357 afirmă că: „Daniel Mardsinay, gramaticul episcopului Novacovici (nu trebuie confundat cu un alt D.M., din aceeași familie)”. Fiind interesat doar de activitatea lui Marsinai (Marginai) în Banat, Bocșan îl încadrează primei generații de cărturari iluminiști ai provinciei, iosefiniști în concepție, vezi N. Bocșan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Timișoara 1986, 114, 178. Pe urmele lui Tóth, Câmpeanu distinge între Daniel Marsinai (Marginai) și Daniel Lazarini ca fiind persoane diferite, chiar dacă aparțineau aceleiași familii, vezi R. Câmpeanu, *Intellectualitatea românească din Transilvania veacului al XVIII-lea*, Cluj Napoca 1999, 239. Mai recent, Chindriș susține că existau, în aceeași familie, două personaje, cu nume identic, dar parcurgând cariere cu totul diferite, vezi I. Chindriș, N. Iacob, *O revelație în teologia românească: prima concordanță biblică*, în I. Marginai, *Stihuri din Sfânta Scriptură pentru multe lucruri*, Târgu Lăpuș 2009, 7-8. În ceea ce-l privește pe Teodor, el consenma: „Cancelaria episcopală a devenit creuzetul în care la inițiativa lui Inochentie, secretarul Daniel Marginai, cu sugestiile lui Petru Dobra, înalt funcționar în Tezaurariat, au pregătit acțiunea revendicativă”, vezi Teodor, *Sub semnul Luminilor*, 77.

³¹ O. Bârlea, *Ostkirchliche Tradition und westlicher Katholizismus. Die rumänische Unierte Kirche zwischen 1713-1727*, München 1966. D. Dumitran, Ancheta desfășurată în anul 1734 în districtul Făgăraș. Contribuții privitoare la statutul clerului greco-catolic în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, *Arhiva Istorică a României*, I, 2004, nr. 2, 76-79. D. Dumitran, Rezistența împotriva unirii religioase în Brașov și Țara Bârsei, *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 9/II, 2005, 53-58. D. Dumitran, Opinii privitoare la raporturile dintre unire și „schismă” în Transilvania, în timpul episcopului Inochentie Micu Klein, *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 11/II, 2007, 93-115. D. Dumitran, Acțiuni împotriva unirii anterioare lui Visarion Sarai, *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 14/II, 2010, sub tipar.

descrierea și explicarea efectelor acestui conflict³². Cert este însă că, în prima jumătate a secolului, unirea a devenit un factor de disoluție pentru românii ardeleni, care a dus la situația dramatică a unui adevărat război confesional.

Printre posibilele cauze, care au condus în această direcție, au fost disputele iscate în jurul fiecărei candidaturi la demnitatea episcopală, pe fondul lipsei acute de autoritate de la vârful Bisericii unite. Era vorba despre repetatele vacanțe în Scaunul Episcopiei unite (între Atanasie Anghel și Ioan Giurgiu Patachi 1703-1713; între cel din urmă și Inochentie Micu Klein 1727-1732 și între ultimul și Petru Pavel Aaron 1744-1754), dublate de stațiile relativ îndelungate de ședere ale proaspătului episcop în capitala imperiului (Ioan Giurgiu Patachi (1715-1723), Inochentie Micu Klein (1734-1735), Petru Pavel Aaron (1752-1754)). S-au acumulat astfel perioadele de instabilitate și confuzie alimentate de:

1. construcția instituțională ezitantă a Bisericii unite, care în prima jumătate a secolului și-a mutat reședința de la Alba Iulia la Făgăraș (1715, 1721) și în cele din urmă la Blaj (1738).
2. hirotonirea preoților și călugărilor în afara Transilvaniei, în Țara Românească sau la Arad, ei devenind agenți perturbatori care aduceau cărți și colportau idei antiunioniste;
3. amestecul celorlalte Biserici ale Transilvaniei (cea Latină și Calvină, îndeosebi) și interesul Stărilor ardeleni ca unirea să nu se întărească printre români;
4. precara respectare a promisiunilor unirii și firava lor implementare în teritoriu;
5. relațiile încordate, complicate și confuze între Viena și Roma privitoare la românii uniți;
6. relațiile interumane tensionate de la vârful ierarhiei unite, la Blaj (1747-1757), care întrețineau deruta din teritoriu;
7. neatenția acordată lămuririi unirii; între *Pâinea pruncilor*³³ (1702) și *Floarea adevărului*³⁴ (1750) a trecut o perioadă prea lungă, în care unirea nu a fost clarificată și explicată doctrinar.

³² L. Stanciu, *Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria Bisericii românilor ardeleni (prima jumătate a sec. al XVIII-lea)*, Cluj-Napoca 2008, 128-132.

³³ Fl. Ilis, O. Ghitta (editori), *Pâinea pruncilor sau Învățătura credinții creștinești strânsă în mică sumă*, Cluj Napoca 2008.

³⁴ M. D. Hotea/ C. Barta (ed.), *Floarea adevărului pentru pacea și dragostea de obște, din grădinile Sfințelor Scripturi prin marea strădanie cucernicilor între ieromonași în mănăstirea Sfintei Troițe dela Blaj, acum întâi culeasă, carea luminat arată: cum unirea alta nu este fără numai credința și învățătura Sfinților Părinți*, Cluj-Napoca 2004.

Astfel, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, în loc să se întărească Biserica românilor așa cum era de așteptat, ea s-a erodat, enoriașii nefiind nici ei încurajați să-și urmeze ierarhul pe calea unirii. Românii au rămas confuzi și nehotărâți datorită acestei realități și grație faptului că trăiau iluzia existenței unei alternative³⁵. Efect al polemicii teologice dintre greci și latini, prin intermediul literaturii antiunioniste venite din afara provinciei și popularizată de Visarion Sarai în Transilvania, românii le-a fost alimentată ideea că au șansa mântuirii numai prin întoarcerea la „legea strămoșească” (Maxim Peloponesul³⁶) și lepădarea „celeia de a treia legi” (Visarion de la Sâmbăta)³⁷. În replică, unitul Gherontie Cotore afirma că mântuirea nu se putea dobândi decât prin „întoarcerea la Roma”³⁸. Speriați și bulversați de cele două perspective, românii au crezut în capacitatea lor de a alege între întoarcerea la „legea strămoșească” sau „întoarcerea la Roma”. Prima generație unită formată la școlile superioare de la Trnava, Roma și Viena se regăsea tocmai în ideea că păstrarea „legii strămoșești” se putea face numai sub protecția Romei. La 1750, prin *Floarea adevărului*, elita blăjeană s-a străduit să-și convingă conașionalii, adepți și adversari, asupra acestui adevăr. Prin urmare, criza confesională amplificată de venirea lui Visarion Sarai a fost un bun pedagog, care a forțat articularea unui discurs identitar, coerent, pe care echipa lui Aron și urmașii lor au reușit să-l promoveze cu perseverență. În toiul unei polemici bazate pe retorica anatimizării adversarului, așa cum au făcut-o Visarion de la Sâmbăta și Gherontie Cotore prin lucrările lor, prima generație a teologilor blăjeni s-a maturizat reușind să construiască și să asume o identitate prin *Floarea adevărului*. În consecință, printr-o consistentă și consecventă politică editorială³⁹, ei au continuat explicarea unirii tipărind o bogată literatură dogmatică și liturgică: *Floarea adevărului* retipărită – la Viena în 1752 – cu titlul *Flosculus veritatis*; *Pasionatul* (1751); *Strasnic* (1753); *Învățătura creștinească* (tipărită succesiv în două ediții, 1755 și 1756), în varianta latină *Doctrina Christiana* (1757); *Adevărata mângâiere în vremi de lipsă Păstoriceasca Datorie* (1759); *Liturghierul* (1756); *Eubologhion*,

³⁵ G.M. Miron, „...poruncește, scoale-te, du-te, propoveduește...” *Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Cluj Napoca 2004, 174.

³⁶ E. Chr. Suttner, „Legea strămoșească”: identitate a credinței și garanție a coeziunii sociale, în C. Pădurean/ M. Săsăujan (ed.), *Biserica și Societate*, Arad 2005; E. Chr. Suttner, *Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert*, Fribourg 2009, 96-110. E. Chr. Suttner, *Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. bis 18. Jhr.*, Freiburg 2010, 243.

³⁷ P. Bruslanowski, Biserica română unită: păstrarea „legii strămoșești” sau o „a treia lege”? Viziunea ortodocșilor și greco-catolicilor din sec. XVIII, *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica* 10/II, 2006, 59-69. Stanciu, *Între Răsărit și Apus*, 119-153.

³⁸ G. Cotore, *Despre aticulușurile ceale de price* (1746), Alba Iulia 2000, 85-90.

³⁹ C. Ghișa, Discursul identitar al Bisericii Române Unite cu Roma, între credința catolică și tradiția orientală, *Cultura creștină*. Serie Nouă, VI, 1-2, 2003, 194-228. Ghișa, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj-Napoca 2006, 29-43.

adecă molitvelnicu (1757); *Octoiubul* (1760) etc. Majoritatea acestor lucrări fac trimiteri constante la „credința acestui sfânt Săbor de la Florenția” din 1439⁴⁰. În acest context s-a realizat și lucrarea dedicată Conciliului de la Florența, *Începerea, așezământul și iscăliturile sfântului și a toată lumea Săbor de la Florenția* (1762). Și ea a beneficiat de o ediție latină paralelă închinată generalului Bucow: *Exordium, et definitio Sanctae Oecumenicae Synodi Florentinae* (1762). Lucrarea demonstrează că unirea este o structură istorică stabilă conceptual, cu particularitățile ei specifice, și nu un obiect de dispută între uniți și neuniți.

Pe acest fond, încercând clarificarea situației, Viena reînnoia oferta toleranței religioase. Prea puțin convinsă de ideea toleranței religioase, Maria Tereza emite, totuși, edictul de toleranță (13 iulie 1759). Demersul nu era unul nou. Legiferarea toleranței religioase tereziene continua linia reglementărilor leopoldine. În 12 decembrie 1701, datorită adversarilor lui Atanasie și opunerii lor la unire, Leopold I a recunoscut libertatea acestora de a se uni cu oricare dintre cele patru Biserici recepte ardelene sau de a rămâne în Biserica lor tradițională⁴¹. În contextul valorilor promovate de iluminism, la 1759, schimbată era doar situația dificilă a unirii în Transilvania. S-a născut o stare de fapt care a forțat-o pe Maria Tereza să permită exercitarea liberă a credinței pentru cei care se lepădaseră de unire și să numească un episcop exempt pentru aceștia. Dar, ca orice reglementare legislativă, ea nu a dus și la o schimbare de atitudine între diversele confesiuni și Biserici ardelene. Insuficient explicat, parțial înțeles și incoerent aplicat, edictul Mariei Tereza a constituit și el un factor perturbator în raportarea românilor la unire⁴². Perspectivele deosebite asupra toleranței tereziene au dus la percepția diferită a edictului (1759). Dacă neuniții găseau în edict o confirmare a confesiunii lor și o încurajare a schismei, tocmai prin numirea unui episcop la Sibiu, uniții vedeau decretul ca o interzicere a recăderii în schismă⁴³. Derutat, probabil, dar, desigur, atras de perspectiva toleranței

⁴⁰ Despre prezența cele patru puncte florentine în literatura de autodefinire a Bisericii Unite, vezi Stanciu, *Între Răsărit și Apus*, 154-202.

⁴¹ Săsăujan, *Politica bisericească*, 196. K. Hitchins, The Three Points on which a Decision in favor of Union was Rejected from the very Beginning and Our Information on Other Dissents from the Union between 1697 and 1701 which already existed during Atanasie's Time, în: J. Marte/ V. Ioniță/ I. Mărza/ L. Stanciu/ E.Chr. Suttner (ed.), *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei*. Vol. I. *De la începuturi până în anul 1701*, București 2010, 319.

⁴² Pentru efectele edictului în teritoriu, vezi G. M. Miron, Antagonism și toleranță confesională în satele românești transilvănene în timpul mișcării lui Sofronie, *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*. Număr special: *Geneza și semnificațiile ideii de toleranță religioasă în Principatul Transilvaniei (secolele XVI-XVIII)*, 2010, 171-179.

⁴³ C. Barta, Conceptul de toleranță religioasă și metodologia unirii în viziunea episcopului Grigorie Maior, *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*. Număr special: *Geneza și semnificațiile ideii de toleranță religioasă în Principatul Transilvaniei (secolele XVI-XVIII)*, 2010, 184-186.

tereziene oferită neuniților, analizând istoria ultimei jumătăți de veac cu acumulările puțin spectaculoase de pe urma unirii, Marsinai (Marginaî) și cei asemenea lui s-au simțit, probabil, mai în siguranță, mai puternici, la adăpostul „legii părintești”⁴⁴. Era o opțiune la îndemână în fața efortului de a corespunde „întoarcerii la Roma”. Or, se știe, caracteristic unei perioade de criză este tocmai vulnerabilitatea și nehotărârea oamenilor. Între aceștia s-a aflat și Daniel Marsinai (Marginaî).

Desigur, una din întrebările de neocolit care ar trebui formulate este cum de un personaj de la vârful ierarhiei ecleziastice, deci din preajma vlădicului, a fost marginalizat de cercetarea istorică până acum? Pesemne, tocmai „defecțiunea” lui Daniel Marsinai (Marginaî) și faptul că, în condițiile epocii⁴⁵, a devenit un adversar al unirii poate explica tăcerea în jurul persoanei sale. Noi credem că raportul Guberniului, asumat integral în relatarea guvernatorului von Brukenthal, din 1768⁴⁶, este lămuritor. Ne îndoim că au existat printre românii ardeleni două personaje cu nume identic, în aceeași familie, cu studii similare și cu același parcurs formativ, dată fiind situația precară (din perspectivă economică și socială) a elitei românești în epocă⁴⁷. Nu putem ignora existența unor coincidențe. Deloc întâmplător, Daniel Marsinai (Marginaî) a ales să urmeze studiile camerale, sub îndrumarea reputatului profesor Sonnenfels. El acumulase o bogată experiență în calitate de funcționar al curții episcopale, familiar fiind cu problemele economice ale episcopiei de la Blaj și apoi de la Rășinari. În epocă, studiile economice puteau reprezenta o buna alternativă pentru Marsinai (Marginaî), în condițiile în care această specializare îi putea oferi posibilitatea unei reconversii profesionale și implicit o bună oportunitate pentru ascensiune socială.

⁴⁴ G. Enăceanu (editor), Visarion de la Sâmbăta de Sus, Întrebări și răspunsuri despre legea a treia ce s-a izvodit adică Uniia în Țara Ardealului, din 1746, *Biserica Ortodoxă Română*, VII/1883, 498.

⁴⁵ Stanciu, *Între Răsărit și Apus*, 119-153.

⁴⁶ MOL, *Erdélyi Kancelláriai Levéltár. Erdélyi Kancellária Regisztraturája. Acta Generalia*, B-2, nr. 188, f. 5r-6r.

⁴⁷ Vezi supra nota 29.

Anexa 1

[1] *Sacratissima Caesareo Regia ac Apostolica Majestas, Domina Domina Clementissima!*

Intuitu Danielis Marsinaj, qui sub velato nomine Lazarini stipendium ad excolenda Viennae studia cameratica obtinuit, jusserrat Majestas Vestra Sacratissima sub 11^a augusti anni currentis clementissime, ut indagando indicia an idem, et in quantum occasione motuum in plebe Vallachica Graeci ritus non-unitorum annis superioribus ortorum cum impostore Sophronio complex fuerit genuinam adjecta opinione nostra Majestati Vestrae Sacratissimae submitteremus informationem quam a delegato Majestatis Vestrae Sacratissimae hujate iudicio militari et Episcopo Graeci ritus unitorum Fogarasiensi per nos praevie desuper interrogantes acceptam partim, partim vero ex actis, protocollisq[ue] nostris gubernialibus depromptam in sequentibus subditali veneratione exhibemus.

Licet relatione Abrahami Papp cleri in Magno hoc Majestatis Vestrae Sacratissimae Principatu uniti notarii per praefatum Episcopum [1a] nobis submissa, hicq[ue] in copiis demisse annexa appareat, quaestionatum Danielem Marsinai non ultimum fuisse motuum in plebe Vallachica per impostorem Sofronium suscitatorum complicem et promotorem, ex actis nihilominus generalis Majestatis Vestrae Sacratissimae auditoratus, signanterq[ue] examine, et fassionibus dicti Marsinaj, et simul cum illo intercepti, ac examinati Basilij Boër nobis transpositis, recentioriq[ue] praelibati delegate iudicii informatione id solum contra eundem prodit, quod ille parentibus unitis natus, in scholis catholicis apud P. P. Societatis Iesu usquedum philosophiam absolvisset, educatus, tandem tempore motuum Sophronianorum Patre ab Unione deficiente, ejus exemplo, ipse quoque errorem schismaticorum amplexus Carlovitzium iverit, ibique per aliquod tempus in servitio Archi-Episcopi moratus, occasione tumultuationis Vallachorum in Patriam redux, ob subscriptas ejus etiam nomine per praementionatum Basilium Boër certas quasdam litteras ad plebem hujatem Vallachicam Carlovitzio missas arrestatus; attacto autem examine peracto ceu nullatenus seu subscriptarum earundem litterarum, sive excitationis tumultationum, seditionisque et alienationis ab Unione populi Vala [2] chici reus compertus, praelaudati auditoratus subsequentoq[ue] Regii Majestatis Vestrae Sacratissimae Gubernij iudicio teste prothocollo guberniali diei 18^o Ianuarij a[n]ni 1763 libertati restitutus dimissusque fuerit. Dein vero quia nihil seu boni seu mali in hoc usque tempus de illo auditum esset, nec de ejus vita, moribusque et qualitatibus quidquam nobis constaret, quid de eodem opinari liceat incertos nos esse demisse confitemur homagiali fide perseverantes.
Sacratissimae Majestatis Vestrae

Humillimi perpetuoq[ue] fideles subditi ac servi

*E Regio Magni Principatus Transylvaniae Gubernio
Cibinii d[ie] 28^a Novembris a[n]no 1768
Ioannis comes Lazar
Michaël Cserei*

Anexa 2

[9] *Copia*

Reverendissime in Christo Frater

Fraternitatis Vestrae litteris et Excelsi R[egii] Gubernij Commissione voluntatem Augustissimae Imperatricis satis perspexi. Res Danielis Marsinai sic se habet: is tempore, quo Pusinik Bessarion, primus ille impostor, Transilva]niam subingressus est, frequentabat scholas Latinas Claudiopoli apud R. P. P. Societatis Jesu, parens vero ipsius, cui nomen Bukur, incola limitaneus Transilva]nus ceu vaferrimus schismatico[rum] explorator filium suum Danielem Marsinai e scholis eduxit, beneq[ue] provisum viatico, et vitae subsidio misit Carlovitzium, quo eundem de schismaticis bene meritum reddere posset, qui inde simul cum Boër in carceribus AlboCarolinensibus vita functo continuo mittebat huc ad disunitos litteras ut subsistentiam ipsis suppeditarent tanquam agentibus pro impetrando nationi Vallachicae Episcopo Non Unito, tandem metu comprehendi sui percussus, tempore subingredientis in Transilva]niam Sopronij rediit, suaq[ue] cum schismaticis consilia clancularie com[m]unicabat, donec Episcopus Dyonisius advenisset, quem illico adeuntes nomen secretariorum apud ipsum gerebant, quoad uterq[ue] interceptus est. Postea vero ubi a Generali Buccov dimissus fuisset, rursus recessit ad partes Rascianicas, ex quo ubinam terrarum com[m]oraretur, in hodiernum usque nihil prorsus sciebam. Verbo in bonum Sacrae Unionis nihil inquam, adversus vero eam identidem una cum parente suo agebat, unde non possum satis mirari, quo pacto [9a] talis perturbator, et Unionis Sacrae pacisq[ue] publicae inimicus infensissimus tantam gratiam caesareo-regiam sit confectus. R[e]verendissim]e, istud securissime perscribere poterunt, quod is nunquam bonus ac probus extiterit. His maneo

Dallyae 1768 3^{tia} [Septem]bris.

*Frat[ernita]tis V[est]rae
Benevolus
Abrahamus Papp
V[ice] Cleri Uniti Notarius*

Transliterarea documentelor: Andreea Mârza

REUNIUNILE MARIANE ÎN EPARHIILE GRECO-CATOLICE ROMÂNEȘTI (1900-1948)

ANTON RUS

RIASSUNTO: *Le Riunioni Mariane nelle eparchie greco-cattoliche romene (1900-1948)*. Lo studio presente – *Le Riunioni Mariane nelle Eparchie greco-cattoliche romene (1900-1948)* – è un approccio storiografico e teologico a un tema non molto analizzato: la presenza, lo statuto ecclesiastico e il ruolo delle Riunioni Mariane nelle eparchie della Chiesa Greco-Cattolica della Romania nella prima metà del XX-imo secolo, associazioni laicali che assumono inizio alla fine del XIX secolo e si sviluppano in modo fiorente nella prima metà del XX secolo nel ambiente greco-cattolico romeno. Apparsa come risultato dell'influenza proveniente dalla Chiesa Cattolica di rito latino, questa forma di religiosità popolare mariana ha assunto valore per la vita spirituale, con dei rispecchi caritativi, sociali e culturali-nazionali.

Parole chiave: associazioni, religiosità, mariologia, devozione, greco-cattolicism, spiritualità, teologia, storia, eparchia, Romania

Keywords: associations, religiosity, Mariology, devotion, Greek-Catholicism, spirituality, theology, history, eparchy, Romania

Una dintre temele fundamentale pe care istoria teologiei, istoria vieții religioase/spirituale sau istoria Bisericii va trebui să le abordeze într-un mod sistematic și științific este cea referitoare la asociațiile religioase (preoțești, laicale) din Biserica greco-catolică din România, din perspectiva istoriei (origine/proveniență), răspândirii (direcție, zonă), evoluției în timp (ascendentă, descendentă, perioada de apogeu, factori), motivațiilor apariției (teologice, sociale), scopului, statutelor, influențelor, impactului asupra maselor religioase, personajelor cheie, atitudinii ierarhilor, influențelor asupra culturii religioase și laice românești etc. Una dintre categoriile asociațiilor religioase greco-catolice românești este și aceea a Reuniunilor Mariane.

În acest studiu ne propunem să oferim o radiografie orientativă și propedeutică la subiectul referitor la prezența și activitatea Reuniunilor Mariane în eparhiile greco-catolice românești, în afară de arhieparchia Blajului, în prima jumătatea a secolului al XX-lea, bazându-ne pe sursele bibliografice ale perioadei respective, îndeosebi pe presa religioasă periodică a vremii.

O expresie aparte a devoțiunii mariane¹ în Biserica catolică sunt așa numitele Reuniuni Mariane, asociații ale credincioșilor înființate cu scopul de a cultiva o deosebită devoțiune față de Maica Domnului prin imitarea virtuților ei și prin rugăciunile de mijlocire adresate acesteia.

Reuniunile Mariane au luat ființă în secolul al XVI-lea, la 1563. Prima Reuniune Mariană a fost fondată de părintele belgian Leunis, profesor de limba latină la Colegiul Iezuiților din Roma. Din dorința de a avea elevi evlavioși a ridicat într-o sală un altar în cinstea Maicii Domnului, unde zilnic îi aduna pe cei mai buni băieți, unde cântau imnuri mariane, cultivând o devoțiune deosebită față de Preacurata. Experiența acestor întruniri ale acestei prime asociații mariane este urmată și de alte Colegii din întreaga lume catolică. După anul 1825, când educarea celor de sex feminin primește un caracter public, Reuniunile Mariane se dezvoltă uimitor, încât cele feminine le depășesc în număr și zel pe cele bărbățești². Papii au încurajat dezvoltarea acestor asociații.

În Biserica greco-catolică din Transilvania Reuniunile Mariane au apărut în două momente. Prima mișcare religioasă în acest sens a apărut la sfârșitul secolului XIX, când s-au înființat primele reuniuni ale femeilor române unite. Așa, spre exemplu, la 22 mai 1887 s-a înființat *Reuniunea „Sf. Maria” a femeilor române unite din Sibiu*, care credem că este cea mai veche reuniune mariană din cuprinsul Arhidiecezei Blajului, iar în 1890 a fost înființată Reuniunea Femeilor Române Unite din Blaj și, desigur, multe altele. A doua perioadă a apariției Reuniunilor mariane este la începutul secolului XX³, când Reuniunile mariane au intrat în mod masiv și în practica religioasă greco-catolică românească, prin stăruințele preoților zeloși, presa periodică religioasă greco-catolică din primul deceniu al sec. XX înregistrând aproape în fiecare număr anunțuri despre activitatea diferitelor reuniuni mariane din centrele episcopale sau din parohii, despre adunările generale, despre activitățile desfășurate dintre care cele mai întâlnite sunt recitarea Paraclisului la sărbătorile mariane, imitarea virtuților Fecioarei Maria, rostirea zilnică a *Născătoarei*, curățenia și înfrumusețarea bisericilor, mărturisirea și împărtășirea la oficiile liturgice celebrate la sărbătorile mariane etc.⁴. Reuniunile Mariane s-au dezvoltat desfășurând o activitate bogată și rodnică până în anul 1948. Prigoana comunistă a oprit dezvoltarea acestora, dar nu le-a distrus; în unele localități au funcționat clandestin grupuri restrânse de marianiști. După 1989 s-au reînființat în diferite localități. Îmbinând vechiul cu noul, în spiritul Conciliului Vatican II și cu aprobarea

¹ Noi pledăm pentru noțiunea de „marială”, concept care la începutul mileniului III tinde să substituie noțiunea de „mariană”. Întrucât în studiul nostru ne referim la o perioadă în care se utilizează cea de-a doua variantă, o vom folosi pe aceasta.

² *Statutele Congregațiilor Mariane*, București 1934, 7.

³ I. Agârbiceanu, Societățile Mariane, *Unirea* 7, 1904, 252-253.

⁴ Reuniunea St. Maria, *Unirea* 38, 1909, 330.

autorității competente, Reuniunile Mariane își continuă activitatea benefică în Biserica greco-catolică și la începutul mileniului al treilea⁵.

Așadar, Reuniunile Mariane sunt societăți de pietate care, pe lângă scopul principal pe care îl au, renașterea vieții creștine, implică și trei obligații ale membrilor: o devoțiune specială către Maica Domnului; formarea umană în lumina principiilor creștine; implicarea în opere de caritate⁶. Membrele Reuniunilor Mariane trebuie să fie conștiente că sunt chemate să ducă o viață autentic creștină, să dea pildă bună altora prin exemplul lor, urmând calea virtuților Mariei⁷.

1. Reuniunile Mariane din Eparhia de Cluj-Gherla

Din inițiativa episcopului Vasile Hossu și a doamnei Elena Hossu Longin din Deva, fiica marelui patriot George Pop de Băsești, ia ființă la Gherla, în 1913, prima „Reuniune a femeilor române din Dieceza Gherlei”, cu scop religios-moral, urmărind slujirea Bisericii și a neamului prin angajarea în diferite acțiuni a femeilor române. Elena Hossu Longin a prezentat un proiect de statute și a convocat pe 21 decembrie 1913 adunarea de constituire, în prezența episcopului Vasile Hossu. Se alege comitetul de conducere; președintă: Victoria Karsai din Gherla. Această primă reuniune diecezană de femei în eparhia Gherlei va avea filiale în parohii, filiale care vor lucra pentru înfrumusețarea bisericilor, deschiderea de ateliere pentru confecționarea veșmintelor preoțești etc⁸. După un an de la adunarea de constituire se prezintă un raport al activității acesteia⁹. După un timp, Reuniunea femeilor a devenit „Reuniunea Mariană”. Episcopul Vasile Hossu al Gherlei, în 27 iunie 1914, cu adresa nr. 5515, trimite clerului diecezan *Statutele Reuniunii femeilor greco-catolice române din dieceza Gherlei „Cununa Prea Curatei Vergure Maria”* discutate în adunarea generală a Reuniunii femeilor organizată în Gherla la 21 decembrie 1913 și aprobate de Ministerul de Interne la 29 aprilie 1914¹⁰.

La începutul secolului al XX-lea, prin anii 1903, ia ființă Reuniunea Femeilor Române greco-catolice din Cluj. Părintele Ștefan Roșianu, capelan și catehet pentru elevii greco-catolici la institutele de învățământ din Cluj, fără să fi făcut studii în străinătate, a sesizat curentul nou ce a pătruns în Biserica greco-catolică dinspre Biserica apuseană privitor la viața spirituală și, printre altele „inovații”, a pus început Misiunilor Poporale (1903) și Reuniunilor de femei (Cluj, 1902)¹¹.

⁵ Pentru perioada postdecembristă vezi B. Ștef, *Reuniunile Mariane. Manual-Ghid în contextul actual*, Blaj 2009.

⁶ A.L. Tăutu, *Ce sunt și cum trebuie organizate Reuniunile Mariane*, Oradea 1929, 11-15.

⁷ N. Brînzeu, *Despre Reuniunile Mariane ale femeilor. Îndemnuri*, Lugoj 1927, 6-11.

⁸ Reuniunea femeilor române din dieceza Gherlei, *Unirea* 131, 1913, 2.

⁹ Activitatea reuniunii de misiuni sfinte din dieceza Gherlei, *Unirea* 65, 1914, 5.

¹⁰ V. Bojor, *Episcopii Diecezei greco-catolice române de Gherla, acum Cluj-Gherla (1856-1939)*, ed. a II-a, Cluj-Napoca 2000, 469.

¹¹ C. Barta/A. Rus, *Dicționarul teologilor greco-catolici români*, în pregătire.

Sub președinția Doamnei Livia Boilă, soția profesorului universitar Romul Boilă, adică de prin anii 1925, această Reuniune a luat un avânt deosebit. Livia Boilă inserează Reuniunea între instituțiile religioase și sociale de prestigiu; a creat Reuniunea corală greco-catolică din Cluj, iar activitatea sa de asistență socială la căminele din Cluj este cunoscută și apreciată. După trei decenii de la constituire, în 1933, tot sub președinția Doamnei Livia Boilă, Reuniunea „Sf. Maria” a femeilor române unite din Cluj și-a ținut jubileul de treizeci ani de la înființare, oficiindu-se cu această ocazie Liturghii solemne, organizându-se conferințe și mese festive la cantina din Cordoș și Dâmbul Rotund¹². *Curierul Creștin* al Eparhiei de Cluj-Gherla publică în nr. din 1 martie 1934 statute-tip pentru reuniunile mariane ale femeilor din acea eparhie. Statutele sunt bine realizate și nu se crede că publicarea lor ar prejudicia statutele unificate pe care le dorește federala reuniunilor femeiești pentru întreaga provincie mitropolitană.

La nivelul Bisericii greco-catolice, Reuniunea „Sf. Maria” a femeilor române unite din Cluj, prezidată de Livia Boilă, a fost una dintre cele mai active. Dintr-un raport pe anul 1930 reies activități precum împodobirea celor patru biserici și două capele române unite din Cluj, susținerea de conferințe religioase, ajutorarea unor copii de Crăciun, aranjarea de serate și revelion, premiarea elevilor ce se disting la studiul religiei etc.¹³. Zelul creștin al Reuniunii Mariane „Sf. Maria” din Cluj a deschis în februarie 1936, în cartierul „Iris”, la propunerea președintei Livia Boilă, un cămin de zi pentru copiii săraci. Treizeci de copii din familii sărmăne sunt îmbrăcați și zilnic încălziți și hrăniți în cămin unde, pe lângă hrana trupească, li se oferă și hrană sufletească. Primăria orașului Cluj contribuie lunar cu 2.000 lei; membrele Reuniunii contribuie și ele după puteri, iar restul se așteaptă de la alte inimi miloase¹⁴. Începând din anul 1936 există rubrica *Pagina Reuniunii Mariane* în revista *Vieța Creștină* din Cluj, în care se recenzează cele mai reprezentative acțiuni și se aduc informații pentru marianiste. Duminică 11 iunie 1939 a avut loc a 37-a Adunare Generală a Reuniunii „Sf. Maria” a femeilor române unite din Cluj¹⁵. Prin 1940, președintă a Reuniunii Mariane era Livia Taloș.

Au existat numeroase Reuniuni Mariane și în cuprinsul eparhiei de Cluj-Gherla, despre activitatea cărora se descrie detaliat în revista *AGRU* din Cluj. Astfel, în parohia Feiurdeni exista o Reuniune Mariană care desfășura o bogată activitate; în decursul anului 1937 s-au mai înscris ca membre active încă zece femei și un bărbat, s-a respectat din partea membrilor programul cu multă punctualitate, mărturisindu-se și cuminecându-se *in corpore* la sărbătorile impuse, s-au cumpărat statui, s-au

¹² După trei decenii, *Unirea* 10, 1933, 2.

¹³ Reuniune vie, *Unirea* 7, 1931, 7.

¹⁴ Cămin de zi pentru copii săraci, *Unirea* 8, 1936, 4; *Unirea* 49, 1939, 2.

¹⁵ *Unirea* 24, 1939, 4.

împodobit altarele, tabernacolele, s-a cumpărat cădelniță, s-au ținut trei conferințe pentru elevi etc.¹⁶. Din 1934 există o reuniune mariană a studenților clujeni, un grup ce activează organizând ședințe în care s-au discutat probleme sociale, probleme pentru intensificarea vieții religioase, catehizând copiii din suburbiile Clujului, conferențiind pentru muncitori, vizitând bolnavii, împărțându-se sistematic în grup în fiecare lună și făcând peste săptămână câte unul asistență de onoare la Sf. Liturghie. Spre exemplu, în data de sâmbătă 12 februarie 1938, cu ocazia împlinirii a șaisprezece ani de pontificat al Sfântului Părinte, au organizat în cinstea capului creștinătății catolice o împărțășanie în grup, iar a doua zi neobositul părinte Ioan Suciuc de la Blaj a vorbit în ședința lor despre *Sf. Părinte și persecuțiile religioase din Mexic*¹⁷. În același context marian dorim să remarcăm și apariția revistei *Flori de crin* la Șimleul Silvaniei, între anii 1932-1936, care o avea ca patroană pe Sfânta Tereza de Pruncul Isus și care era dedicată educației tineretului feminin, îndeosebi a mamelor tinere. Revista a apărut în atmosfera creată de fervoarea religioasă din cadrul Reuniunilor Mariane și îl avea ca redactor fondator pe părintele Teofil-Andrei Bălibanu, un preot cunoscut ca unul dintre cei mai determinați promotori ai asociațiilor religioase.

Alexandru Borza, fiind preot, deși angajat în cariera universitară de mare prestigiu, a contribuit la organizarea asociațiilor laicale AGRU (a fost ultimul președinte în 1948), ASTRU (i-a introdus pe studenți în circuitul internațional Pax Romana), a condus Reuniunea corală din Cluj, a fost secretarul Reuniunii Sf. Maria¹⁸.

2. Reuniunile Mariane din Eparhia de Oradea

După mai multe consfătuiri, Adunarea Generală de constituire a Reuniunii Preacuratei Fecioare Maria a credincioșilor greco-catolici români din Oradea s-a ținut în 28 decembrie 1913, sub prezidiul protopopului Ioan Geț. Adunarea a primit statutele, aprobate apoi de preaveneratul ordinariat și s-a ales comitetul de conducere pe trei ani. Președinte de onoare a fost ales dr. Florian Stan, canonic și vicar general episcopesc, Ioan Geț, paroh protopop, președinte dirigent, dr. Coriolan Pap, președinte laic. Printre obligațiile membrilor enumerăm ascultarea Liturghiei regulat și mărturisirea și cuminecarea măcar o dată pe an, recitarea în cor a Paraclisului în duminica întâia a fiecărei luni și a Acatistului la sărbătorile Preacuratei, ajutorarea și înfrumusețarea bisericii etc. Cel dintâi Paraclis a fost cântat de credincioși în 11 ianuarie 1914, în biserica din Oradea-Olosig, care a fost iluminată cu o mulțime de lumânări electrice atunci introduse. La sfârșitul Paraclisului episcopul Demetriu Radu,

¹⁶ Cronică, Activitatea desfășurată de RM în anul 1937, în parohia Feiurdeni, *AGRU* 2, 1938, 29.

¹⁷ *AGRU* 2, 1938, 29.

¹⁸ Barta/Rus, *Dicționarul*, în pregătire.

împărtășind binecuvântarea arhierescă asupra Reuniunii, în cuvinte calde a afirmat că Biserica are două mari laude minunate ale Preacuratei: Paraclisul și Acatistul, și acestea, ridicând mult evlavia, formează și baza reuniunii¹⁹. Reuniunea Mariană din Oradea a desfășurat o varietate de activități religioase, sociale, culturale, caritative. Spre exemplu, în fiecare an Reuniunea Mariană a credincioșilor a organizat conferințe apologetice în Paresimi. Conferențiază de obicei pr. dr. Grigorie Pop, pr. Ion Agârbiceanu, pr. dr. Gavril Stan, pr. Simeon Gocan și pr. dr. Nicolae Flueraș. Canonicul Petru Tămâian a scris un interesant studiu istoric al înființării și al dezvoltării acestei Reuniuni, intitulat *Reuniunea Mariană a credincioșilor gr. cat. din Oradea (1914-1939)*, Oradea 1939, 60 p. După o scurtă dar cuprinzătoare orientare asupra cultului Fecioarei Maria, face o incursiune asupra Reuniunii Mariane din Oradea, cu notițe informative asupra înființării și desfășurării activității, scriind și despre cei care au lucrat în timpurile începutului acesteia: Protopop Ioan Genț, avocat dr. Demetriu Kiss, domnișoara Lucreția Frențiu, sora Sabina Minișan etc.

În Oradea s-au înființat Reuniuni Mariane și în școli. După sfârșitului războiului mondial și unirea din 1918, prima exigență care se pune pentru Școala Normală Română Unită din Oradea – ca de asemenea și pentru celelalte școli confesionale unite – care avea o tradiție de conduită în această direcție, e reafirmarea disciplinei moralei creștine, ca prin aceasta să se contribuie la întărirea edificiului noului stat românesc, cu ferma convingere că dacă prin această zestre sufletească școala românească de pe vremuri a reușit să pregătească sufletul românesc pentru mărețele zile ale României întregite, tot învățătura lui Isus Hristos e chemată să cimenteze trăinicia statului român. Această convingere este parte constituantă a tradiției Școlii Normale din Oradea și de la care aceasta ține să nu se abată. Pe principiile constante ale moralei creștine, în Școala Normală de la Oradea se urmărește întronarea simțului de autoritate și a spiritului de disciplină, din care să rezulte stăpânirea de sine, iubirea aproapelui și sentimentul datoriei către individ, societate și stat. Un istoric al acestei școli, Vasile Bolca, continuă vorbind despre instrucția religioasă temeinică ce va face din fiecare profesor un dascăl al poporului, încheind: „În acest scop au la dispoziție, în cadrul programului de instrucție religioasă, orele de religie, iar în afară de școală, sunt înglobați în *Reuniunea Mariană*, o societate a elevilor, care are de scop să crească pe tineri în cultul idealelor morale ale Bisericii. Afară de acestea, pentru ca elevii să fie obișnuiți cu practica vieții religioase, în fiecare duminică ascultă sf. liturghie și se mărturisesc și împărtășesc cât se poate mai des”²⁰.

¹⁹ Reuniunea „Sf. Maria” a credincioșilor gr.-cat. rom. din Oradea-mare, *Unirea* 22, 1914, 4.

²⁰ V. Bolca, *Școala normală română unită din Oradea (1784-1934)*, Oradea 1934, 183-186.

Importanța Reuniunilor Mariane a recunoscut-o și arhiepiscopul Orăzii, viitorul mitropolit, IPSS dr. Victor Mihaly de Apșa, când în circulara publicată la Oradea-Mare, din ședința ținută în 16 mai 1917 sub nr. 1911, spune între altele protopopilor arhidiecezani că a considerat încă din anul 1916 să inițieze organizarea forțelor caritative, religioase-morale și culturale ale femeilor, hotărând înființarea unei reuniuni de femei arhidiecezană din reuniunile parohiale existente deja și din acelea care speră că se vor înființa în fiecare parohie. Spre realizarea acestui scop, cu data de 10 martie 1916 nr. 1521/1916 a publicat un proiect de statute în mai multe exemplare, ce urma să fie comunicat membrilor din veneratul cler districtual, și cărora le era solicitată părerea relativ la acestea, urmând ca observațiile parohiilor să fie împărțite la centrul eparhial. Părerile solicitate de arhiepiscop au și sosit de la cei mai mulți protopopi, astfel că se speră înființarea „centralei” reuniunilor mariane de femei cu sediul în Blaj, și care va avea „secțiuni” euharistice, caritative, a misiunilor etc.²¹.

Episcopul Valeriu Traian Frențiu (1922-1948), după 1922, când a fost numit episcop în scaunul Orăzii, a îndemnat preoții să înființeze în parohii Reuniunile Mariane pentru femei și Reuniunea Sfântului Pavel pentru bărbați²². Cu ajutorul profesorilor de teologie și al celorlalți canonici ai eparhiei, episcopul de Oradea a înființat și a organizat temeinic Reuniunile Mariane, lansând lozincă: „Nicio parohie fără o Reuniune Mariană”²³. În acest scop pr. dr. Aloisie Ludovic Tăutu a scris o broșură în care a explicat procedeul de organizare precum și scopul urmărit: *Ce sunt și cum trebuiesc organizate Reuniunile Mariane*²⁴; el ca director al reuniunilor de pietate din dieceză înființează peste o sută cincizeci de Reuniuni Mariane mixte în parohii rurale.

Astfel, spre a exemplifica, în ziua de duminică 31 decembrie 1944 a luat ființă „Reuniunea Marianistă a Tinerelor Române Unite din Beiuș”, la propunerea doamnei Eliza Pavel (soția preotului profesor Constantin Pavel), președinta U.M.F.R.U.-lui diecezan de Oradea, și a doamnei Emilia Cosma, președinta Reuniunii Mariane locale. Până la organizarea mai temeinică, Flavia Bologan a fost delegată din partea U-M.F.R.U.-lui diecezan ca președintă a Reuniunii, iar părintele Ștefan Berinde ca spiritual²⁵. Parohia protopopiatului din Sântandrei, eparhia de Oradea, a avut cea mai puternică Reuniune Mariană în episcopie, de care s-a ocupat protopopul Victor Cinca, cel care a scris cartea de rugăciuni *Mântuiește-ți*

²¹ A. Nicolescu, Reuniuni mariane, *Cultura Creștină* 14-15, 1917, 425-433.

²² I. Radu, *Istoria diecezei române-unite a Orăzii-Mari (1777-1927)*, Oradea 1932, 194; I. Ploscaru, *Lanțuri și teroare*, Timișoara 1993, 214-215.

²³ S.A. Prunduș/C. Plaiianu, *Cei 12 episcopi martiri ai Bisericii Române Unite cu Roma*, Cluj-Napoca 1998, 26.

²⁴ ediția I, Beiuș 1922; ediția a II-a, revăzută, Oradea 1929.

²⁵ *Viața* 1-2, 1945, 32.

sufletul și care a lăsat averea sa bisericii parohiale, Societății Sfântul Ioan Gură de Aur, Mănăstirii Bixadului, Seminarului Teologic din Blaj, revistei *Micul Misionar*, misiunilor externe etc.²⁶

Așadar, și în eparhia de Oradea în perioada de noi cercetată au existat și au activat aceste asociații ale credincioșilor, care în mod cert au determinat o creștere a intensității vieții religioase la nivel local și personal.

3. Reuniunile Mariane din Eparhia de Lugoj

În discursul pe care l-a rostit Alexandru Nicolescu la consacrarea sa ca episcop al eparhiei de Lugoj, în catedrala din Blaj în 18 iunie 1922, ca program al activității sale arhipăstorești afirmă ca va fi sprijinitor, printre altele, al diferitelor asociații creștine, al reuniunilor mariane de femei, tineri, școlari²⁷, lucru confirmat apoi de întreaga sa activitate.

Următorul episcop al Lugojului, dr. Ioan Bălan, în *Prima pastorală către cler*, din 1937, adresând preoților, la începutul arhipăstoririi sale, câteva cuvinte părintești, menite să contribuie la îndrumarea vieții sufletești și a activității pastorale, menționează: „Foarte prețioși colaboratori veți avea în organizațiunile cu caracter religios, în Asociația Generală a Românilor Uniți și în Reuniunile de femei [...]. Este dorința mea fierbinte, ca să nu fie nici o parohie în care să lipsească aceste două organizații de elită sufletească; și dacă, și unde se poate, să existe și să activeze și în filii. M'ar durea foarte mult dacă ele ar fi numai pe hârtie și n'ar fi organisme vii și active²⁸. Același episcop Ioan Bălan, în timp ce era episcop de Lugoj, a scris și broșura *Îndrumări pentru organizarea și conducerea Congregațiilor mariane*, Lugoj 1942; aceste cincizeci de pagini au fost publicate inițial în *Sionul Românesc*²⁹, foaia diecezană a episcopiei Lugojului, după care, la dorința multor preoți, s-au tipărit în volum. În această lucrare de orientare asupra rostului și beneficiilor Reuniunilor Mariane se consemnează rezultatele fructuoase de până atunci, se definește statutul Congregației mariane, istoricul și modalitatea de constituire în fiecare parohie, se publică statutele de funcționare după o lucrare a canonicului orădean Aloisie Tăutu³⁰, din care s-a preluat rânduiala primirii în Congregație; indulgențele de care pot beneficia membri, iar la urmă se redă Rânduiala primirii solemne. Volumul episcopului

²⁶ Cronica, †Victor Cinca, *Cuvântul Adevărului* 8-9-10, 1940, 397.

²⁷ Discursul PS Alexandru Nicolescu rostit cu ocaziunea hirotonirii sale întru episcop, *Sionul Românesc* 10-12, 1922, 4-5.

²⁸ Episcop I. Bălan, *Prima pastorală către cler*, în I. Bălan, *Spre culmile Sionului*, Lugoj 1937, 48-49.

²⁹ Episcop I. Bălan, *Îndrumări pentru înființarea și conducerea Congregațiilor Mariane*, *Sionul Românesc* 5, 1942, 13-22.

³⁰ *Ce sunt și cum trebuiesc organizate Reuniunile Mariane*, ediția I, Beiuș 1922; ediția II (revăzută), Oradea 1929.

Ioan Bălan a fost de o maximă utilitate preoților parohi, fapt observat și de gazeta blăjeană *Unirea*³¹. Această broșură ilustrează interesul unui episcop pentru Reuniunile Mariane.

Una dintre cele mai importante Reuniuni Mariane din episcopie a fost Reuniunea Mariană a Femeilor Române Unite din Lugoj. Prima președintă a Reuniunii „Sf. Maria” a femeilor greco-catolice din Lugoj a fost doamna Alma Pop, care a condus Reuniunea până la moartea sa, întâmplată în 17 octombrie 1922. În ședința adunării generale a Reuniunii din data de duminică 19 februarie 1923 s-a ales ca președintă doamna Aurelia Dobrin³². Ulterior (înainte de 1937) a fost aleasă ca președintă doamna Emilia Brînzeu, care a fost și președintă a Comitetului diecezan Lugoj a UMFRU, soția canonicului dr. Nicolae Brînzeu (care era președintele Reuniunii de Misiuni). La adunările generale anuale se constată activitatea acesteia³³ și se publică un Extras din Statutele provizorii ale UMFRU³⁴. Funcționa, de asemenea, și Congregația mariană a domnișoarelor române unite din Lugoj (CO.D.R.U.L.) care și-a ținut adunarea generală în 27 iunie 1943, președintă fiind dr. Irina Berinde³⁵.

Reuniunea „Sf. Maria” a femeilor române unite din Arad și-a ținut duminică, 25 martie 1934, adunarea de constituire. Președintă de onoare a fost aleasă Eugenia Șt. C. Pop, iar președintă în funcție Lucreția Popa³⁶. În data de 21 noiembrie 1935 s-a ținut o altă adunare generală a Reuniunii femeilor române-unite din Arad, în cadrul căreia președinta comitetului diecezan al UMFRU Lugoj, doamna O. Vicaș, a vorbit despre spiritul acțiunii mariane³⁷.

Botanistul român de renume mondial, prof. univ. dr. Alexandru Borza, chemat fiind de cercurile științifice, a susținut o serie de nouă conferințe în Elveția, Italia și Croația, vorbind în limbile franceză, italiană și germană. În ziua de 12 mai 1942 a fost primit în audiență particulară de Papa Pius XII căruia i-a prezentat în chip deosebit omagiile AGRU-lui și un mic cadou cu motive naționale românești din partea Reuniunii „Sf. Maria” din Timișoara³⁸.

Chiar dacă considerăm că cronologic Reuniunile Mariane au fost înființate în eparhia de Lugoj după cele înființate în celelalte eparhii, acestea au constituit un factor care în mod substanțial a influențat benefic viața religioasă a credincioșilor eparhiei.

³¹ *Unirea* 25, 1942, 4.

³² Reuniunea „Sf. Maria” a femeilor greco-catolice din Lugoj, *Sionul Românesc*, 7-8-9, 1923, 21.

³³ Din activitatea Reuniunii „Sf. Maria” din Lugoj pe anul 1941, *Sionul Românesc*, 23-24, 1941, 111.

³⁴ în *Sionul Românesc* 18-19, 1935, 63-64.

³⁵ Adunarea generală a CODRUL-ui, *Sionul Românesc*, 12-13, 1943, 48.

³⁶ Constituie, *Unirea* 13, 1934, 3.

³⁷ Spiritul acțiunii mariane, *Sionul Românesc* 2-3, 1936, 8-9.

³⁸ Apostolie culturală-românească, *Unirea* 24, 1942, 3; Purtând faima României, *Unirea* 19, 1942, 12.

4. Reuniunile Mariane din Eparhia de Maramureș

Despre Reuniunile Mariane din Eparhia de Maramureș avem mai puține date la ora actuală. În 1921 s-a înființat la Baia Mare Reuniunea Feminină „Regina Maria”. După înființarea eparhiei de Maramureș cu sediul la Baia Mare în 1930, activitatea reuniunilor mariane crește în intensitate. Buletinul IV din anul 1942 al eparhiei maramureșene aduce o seamă de date informative asupra Reuniunilor Mariane din respectiva eparhie, constatându-se răspândirea și creșterea numărului membrilor acestora. Față de numărul de două sute șazeci și unu unități în anul 1938, anul 1939 prezintă un spor de cincisprezece reuniuni noi, așadar numărul membrilor a crescut³⁹. În perioada interbelică suntem în perioada în care reuniunile mariane au cunoscut o mare dezvoltare în Biserica Greco-Catolică.

5. Uniunea Mariană a Femeilor Române Unite (U.M.F.R.U.)

Încă înainte de anul 1918 au existat preocupări pentru centralizarea Reuniunilor Mariane greco-catolice. La Congresul General al AGRU-lui din anul 1933, care a avut loc la Dej în zilele de 21-23 octombrie, s-a decretat și s-a încheiat federalizarea tuturor Reuniunilor Mariane de femei. Reprezentantele Reuniunilor Mariane eparhiale, adică Emilia Hopârtean (Arhidieceza de Blaj), doamna A. Vaida (Cluj-Gherla), Marta Iepure (Baia Mare), dr. pr. Aloisie Tăutu (Oradea) și dr. pr. Nicolae Brînzeu (Lugoj) decid întemeierea Federației Reuniunilor Mariane, sub numele de Uniunea Mariană a Femeilor Române Unite (U.M.F.R.U.). Președintă a fost declarată doamna Livia Boilă⁴⁰. Se publică un Extras din Statutele provizorii ale UMFRU⁴¹. În 1936 Uniunea numără în Provincia mitropolitană șase sute cincizeci de reuniuni.

În programul Congreselor Generale ale AGRU-lui sunt cuprinse și ședințele UMFRU-lui. Astfel, spre exemplu, cel de-al optulea Congres General al AGRU-lui a fost organizat la Satu-Mare în 6-8 noiembrie 1937⁴². Are loc și ședința UMFRU, președinta Uniunii fiind Livia Boilă, iar președintele în eparhii fiind Emilia Hopârteanu în Arhidieceză, doamna N. Bleda în Oradea, doamna Elena Aciu în Cluj-Gherla, doamna Olga Vicaș la Lugoj și pr. Ludovic Vida la Maramureș⁴³. La Oradea, în 1944, doamna Eliza Pavel, directoarea Liceului de fete din Oradea și soția preotului și canonicului Constantin Pavel, era președinta U.M.F.R.U.-lui

³⁹ Date grăitoare, *Unirea* 23, 1942, 2.

⁴⁰ N.B., Congresul AGRU-lui, *Cuvântul Adevărului* 1, 1934, 42-43.

⁴¹ *Sionul Românesc* 18-19, 1935, 63-64.

⁴² Congresul AGRU-lui, *Unirea* 44, 1937, 1; Programul, *Unirea* 44, 1937, 3; A. Rus, *Credința în acțiune. O introducere în istoria Asociației Generale a Românilor Uniți A.G.R.U. (1929-1948)*, Târgu-Lăpuș 2009, 42.

⁴³ Congresul AGRU-lui. Marile serbări dela Satu-Mare. Agru se ridică în fața ofensivei ortodoxe. Alegerea noului președinte. *Revista serbărilor, Unirea* 46, 1937, 1-6.

diecezan Oradea⁴⁴. Elena Aciu, născută Fabian, sora profesorului de teologie de la Gherla Petru Fabian, prin 1937 este președinta Comitetului diecezan Cluj-Gherla al Uniunii Mariane a Femeilor Române Unite (UMFRU), adică a Uniunii federalelor Reuniunilor Mariane din dieceză. În această calitate susține dese conferințe în diferite orașe⁴⁵. UMFRU din Arhidieceză convoacă Congresul Arhidiecezan la Sibiu în 28 noiembrie 1937, cu ocazia jubileului de cincizeci ani al Reuniunii Mariane din Sibiu⁴⁶. Periodic au loc noi alegeri în UMFRU⁴⁷. La Congresul diecezan anual al AGRU-lui eparhiei de Lugoj ținut la Lupeni, jud. Hunedoara, în 3-4 iunie 1939⁴⁸, a avut loc prima ședință plenară de la constituirea UMFRU-lui lugojan din 1934. La conducerea UMFRU-lui eparhial Lugoj a rămas vechiul comitet: președintă doamna Olga Vicaș, vicepreședintă doamna Emilia Brînzeu⁴⁹. Din raportul secretarei UMFRU-lui diecezan la Congresul diecezan Lugoj al Agru desfășurat la Cugir în 1937 reiese că în 7 octombrie 1937 se împlinesc trei ani de când UMFRU Lugoj desfășoară o activitate rodnică în cadrul Agru-lui. Înființată în congresul general al Agru-lui din toamna anului 1934, și-a justificat pe deplin existența mai întâi printr-o creștere continuă a numărului organizațiilor parohiale, apoi prin multipla și rodnică activitate a acestor organizații, muncă ce a avut ca rezultat intensificarea vieții religioase și morale. Datorită UMFRU-lui, în șaptezeci și două parohii din eparhie sunt înființate până în 1937 Reuniuni Mariane. În ceea ce privește realizările, se pot menționa roade benefice în domeniile religios, cultural, caritativ și social. Participarea membrilor la devoțiunile sacre și împărtășirile lor *in corpore* la sărbători au constituit un exemplu edificator pentru ceilalți credincioși, contribuind astfel la aprofundarea și creșterea sentimentului religios. Membrele marianiste s-au îngrijit de curățenia bisericilor, le-au împodobit cu obiecte de artă și le-au înzestrat cu cele necesare cultului și buneii funcționări. Pentru culturalizarea maselor, Reuniunile au organizat șezători cu program moralizator și distractiv, au organizat conferințe, au înființat societăți corale. Caritatea creștină a fost o altă preocupare de căpetenie a organizațiilor mariane; au ajutat un număr mare de săraci cu haine, alimente și bani. Referitor la aspectul cultului morților, au oficiat parastase pentru odihna membrilor repausate și au îngrijit mormintele părăsite din cimitire. În ce privește viața socială, Reuniunile din dieceză au colaborat cu alte asociații⁵⁰.

⁴⁴ *Viața* 1-2, 1945, 32; Prunduș, Plaianu, *Cei 12 Episcopi Martiri*, 22.

⁴⁵ Cf. V. Bojor, *Canonicii diecezei gr.cat. de Gherla acum Cluj-Gherla (1857-1937)*, Cluj 1937, 228. Premiată de o asociație franceză; *Patria* 152, 1937 și *România Nouă* 125, 1937.

⁴⁶ *Unirea* 47, 1937, 4.

⁴⁷ *Unirea* 13, 1943, 2.

⁴⁸ *Sionul Românesc* 9-10, 1939, 50; Grandioasa manifestație religioasă dela Lupeni, *Sionul Românesc* 11-12, 1939, 56-59; Impresii dela Congresul diecezan al Agru-lui ținut la Lupeni la 2-4 iunie 1939, *Sionul Românesc* 13-14, 1939, 65-67; Praznic luminat, *Unirea* 23, 1939, 2-3.

⁴⁹ Ședința UMFRU din dieceza Lugojuului, *Sionul Românesc* 17, 1939, 83.

⁵⁰ Vitalitatea UMFRU-lui, *Sionul Românesc* 18, 1937, 93.

Toate aceste Reuniuni Mariane organizate la nivel de arhidieceză și eparhii operează în cazuri de interes major împreună. Astfel, în ceea ce privește înzestrarea Colegiului Pio Romeno din Roma, reuniunile femeiești din țară se întrec în a trimite fiecare câte ceva pentru capelă. Cea de la Oradea a donat două rânduri de haine arhieresti și șase preoțești, pentru liturghiile solemne, cea de la Cluj oferă albituri și covoare, de la Lugoj se vor trimite haine pentru liturghiile de peste săptămână⁵¹. UMFRU Blaj trimite un covor la Pio Romeno⁵². La înmormântarea mitropolitului Vasile Suciu vorbește doamna Livia Boilă, conducătoarea Uniunii Mariane, care cuprinde toate reuniunile femeilor române greco-catolice⁵³.

În întâlnirile dintre membrele marianiste s-au dezbătut diferite problematice creștine și sociale. Spre exemplu, în cadrul ședințelor de mai multe ori s-a pus problema dacă Reuninile Mariane pot organiza ceaiuri dansante pentru a aduna fonduri. Deși se consideră că dansul în sine nu este un rău și nu e păcat, se menționează totuși că aproape întotdeauna se ajunge, pe lângă dansurile și jocurile naționale românești, și la dansuri mai puțin decente, amintindu-se remarca „Cele mai bune [dansuri, baluri] nu sunt bune deloc” (Sf. Francisc de Sales, *Introducere la viața evlavioasă*, partea a III-a, cap. 33). Se admite că este oportun să se ofere tinerilor credincioși ocazia de a se distra sub ochii celor mai mari (altfel își caută ei distracții mai rele și mai primejdioase) și de a se întâlni, chiar în vederea căsătoriei, dar totuși se consideră că e mai bine să nu se pună aceste serate dansante sub patronajul Sfintei Fecioare Maria; este mai prudent și mai respectuos să nu se amestece riscurile unor dansuri cu numele Sfintei Fecioare; dacă totuși se tolerează dansurile, nu este neapărat necesar să se pună chiar sub patronajul Sfintei Fecioare⁵⁴.

Concluzie

În concluzie, de la unirea națională din 1918 se insistă tot mai mult din partea forurilor conducerii bisericești asupra intensificării vieții spirituale a credincioșilor. Referitor la tematica noastră și la atitudinea ierarhiei, dintotdeauna aceasta a susținut activitatea referitoare la înființarea, dezvoltarea și centralizarea Reuniunilor Mariane. Spre exemplu, la sfârșitul anului 1933 au fost avizate oficiile protopopești să stăruie pentru înființarea reuniunilor mariane în fiecare parohie până la 1 ianuarie 1934. Această dispoziție demonstrează cât de importantă este considerată mișcarea aceasta de pietate de către conducerea Bisericii greco-catolice⁵⁵. De la sfârșitul secolului al

⁵¹ Cronica, S'a amânat pelerinajul pentru Roma, *Cuvântul Adevărului* 3-4, 1936, 166.

⁵² Danie mărinimoasă, *Unirea* 10, 1938, 3.

⁵³ *Unirea* 5, 1935, 6; Prinosul Reuniunilor Mariane [la moartea IPSS Vasile Suciu]. Cuvântul dnei Livia Dr. Boilă, în Ioan Moldovan, *Vlădicii Blajului. Mitropolitul Dr. Vasile Suciu*, Blaj 2002, 106-107.

⁵⁴ P. Mateiu, Poate Sfânta Fecioară patrona dansurile?, *Unirea* 11, 1937, 2.

⁵⁵ Pr. L. Chinezu, *Ora et labora*. Ceva despre reuniunile mariane și preotul lor conducător, *Unirea* 30, 1934, 2-3.

XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea, când au apărut primele asociații religioase, până în anul 1948, când au fost suprimate de regimul ateu comunist, Reuniunile Mariane au fost veritabile și determinante modalități de manifestare a vieții religioase și noi forme de exprimare a devoțiunii față de Fecioara Maria. Desigur, studii ulterioare vor trebui să abordeze aspecte precum prezența acestor asociații religioase în Biserica romano-catolică, raportul de dependență față de modelul romano-catolic, influența asupra vieții sociale, răspândirea acestora în arealul geografic și succesul raportat pe grupuri de categorii (tineri/vârstnici, femei/bărbați, mediul urban/mediul rural etc).

PAPA PIUS AL XII-LEA ȘI VIITORUL PAPĂ PAUL AL VI-LEA ÎN CORESPONDENȚĂ CU UN INTELLECTUAL ROMÂN DIN EXIL

VERONICA TURCUȘ, ȘERBAN TURCUȘ

RIASSUNTO: Scambio di lettere tra papa Pio XII, il futuro papa Paolo VI ed un intellettuale romeno in esilio. Questo saggio accenna ad un episodio della vita di Emil Panaitescu – direttore dell'Accademia di Romania a Roma tra il 1929-1940, poi consigliere diplomatico romeno presso la Santa Sede (1941-1946) – durante il suo esilio romano. Antichista, professore all'Università di Cluj, il Panaitescu si dedicò – nel periodo dell'esilio che durò fino alla sua morte (1958) – allo studio della Colonna Traiana, dopo di che, agli inizi degli anni '40 del Novecento, si impegnò per la realizzazione delle riproduzioni dei bassorilievi del celeberrimo monumento. Si pubblicano qui le lettere indirizzate dal Panaitescu a Pio XII ed al futuro papa Paolo VI, nonché le risposte, oltre la corrispondenza con altri cardinali ed archeologi italiani tra cui spicca il nome di Giuseppe Cardinali, rettore dell'Università «La Sapienza» di Roma. Dalla corrispondenza ivi presentata emerge inoltre l'amicizia intellettuale consolidatasi tra il professore romeno e Margherita Guarducci, celebre archeologo che scoprì la tomba dell'apostolo Pietro. La Santa Sede ha sostenuto il Panaitescu nelle sue ricerche e le lettere pubblicate qui ne sono la prova.

Parole chiave: Santa Sede, colonna, accademia, papa, Emil Panaitescu, diaspora romena, università, segreteria di stato, archeologia, corrispondenza.

Keywords: Holy See, column, academy, pope, Emil Panaitescu, Romanian diaspora, university, secretariat of state, archaeology, correspondence

Începutul anilor '50 a marcat în viața exilului românesc din marile capitale ale Europei un moment de reevaluare a opțiunilor de acțiune și de manifestare publică, în contextul în care acea parte a elitei românești care a ales după război să rămână departe de țară sau care nu a mai putut reveni în patrie se vedea condamnată la o definitivă ostracizare. În timp ce în România se precizau instituțiile pe care s-a sprijinit regimul ideocratic de stânga, prin raportare uneori distructivă la intelectualitatea interbelică, intelectualii români din străinătate experimentau o dureroasă și definitivă întrerupere a canalelor de legătură cu țara-mamă, activitatea lor culturală și științifică fiind concentrată în jurul asociațiilor organizate din inițiativa diferitelor comunități românești, a editurilor fondate în marile centre ale exilului românesc, a volumelor și periodicelor tipărite aici.

Problemele cu care se confrunta elita culturală și politică aflată departe de patrie nu s-au limitat doar la cele de ordin socio-cultural și mentalo-afectiv. Pe măsură ce perioada depărtării de țară se prelungea și evidențele indicau caracterul ireversibil al evoluțiilor politice din România, condiționări de ordin material completau de cele mai multe ori, în manieră nefericită, modul de viață al elitei românești postbelice aflată în afara granițelor patriei.

Reprezentanții intelectualității universitare românești s-au orientat în general spre o carieră în centrele academice ale Europei sau de peste Ocean, reușind să se conformeze cu succes exigențelor de aici și, mai mult decât atât, să devină la nivel local fondatori de școală sau inițiatori și promotori ai unor discipline de învățământ până atunci mai puțin frecventate sau absente din mediul universitar respectiv. În demersul său de integrare în sistemul universitar european și transatlantic, elita românească s-a bucurat, în cele mai multe cazuri, de sprijinul profesorilor consacrați de aici, nu doar în contextul unei simpatii pentru cauza și valorile profesate, dar, mai ales, în virtutea unor raporturi de amiciție intelectuală, de apreciere și respect profesional care datau din perioada interbelică. Raporturile personale, consolidate în timp, au avut o pondere deosebită în integrarea elitei românești din exil în centrele academice ale marilor culturi europene.

Studiul de față își propune să insiste tocmai pe un astfel de raport personal, punând în evidență consistența relației dintre substitutul la Secretariatul de Stat al Sfântului Scaun, apoi prosecretar de stat pentru Afaceri extraordinare, Giovanni Battista Montini¹ – viitorul papă Paul al VI-lea – și profesorul universitar Emil Panaitescu, specialist în arheologie și istorie antică, titular al Catedrei de Istorie Antică a Universității din Cluj (din 1925 și până la reconfigurarea acesteia pe principii ideologice după al doilea Război Mondial), director al Școlii Române de la Roma în anii 1929-40, iar din 1941 și până în 1946, consilier cu misiune științifică specială în cadrul Legației României pe lângă Sfântul Scaun².

¹ Giovanni Battista Montini a ocupat funcția de substitut la Secretariatul de Stat al Sfântului Scaun din 13 decembrie 1937, încă din perioada papei Pius al XI-lea, fiind reconfirmat și de Pius al XII-lea în această funcție, asemănătoare celei de ministru de interne dintr-un stat civil. Din 1944, după moartea cardinalului Luigi Maglione, Pius al XII-lea nu a mai făcut vreo numire de secretar de stat, asumând el prin intermediul colaboratorilor săi Giovanni Battista Montini și Domenico Tardini această demnitate. Practic cei doi au deținut demnitatea de prosecretar de stat, care le-a asigurat accesul nemediat la guvernarea Bisericii Catolice sub directă ascultare a lui Eugenio Pacelli. La 29 noiembrie 1952, Giovanni Battista Montini a fost numit prosecretar de stat pentru Afaceri extraordinare, demnitate deținută până la 1 noiembrie 1954, când a fost desemnat arhiepiscop de Milano. Pentru detalii relativ la funcționarea și organizarea Secretariatului de Stat al Sfântului Scaun a se vedea excelentul număr din *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée* 2, 1998, intitulat *Les secrétaires d'État du Saint-Siège (1814-1979). Sources et méthodes*.

² Date personale referitoare la Em. Panaitescu în V. Turcuș, Emil Panaitescu (1885-1958) și Școala Română din Roma, *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca. Series Historica* 48, 2009, 261-295.

PAPA PIUS AL XII-LEA ȘI VIITORUL PAPĂ PAUL AL VI-LEA ÎN CORESPONDENȚĂ
CU UN INTELLECTUAL ROMÂN DIN EXIL

Născut la 11 februarie 1885 la Cudalbi (jud. Covurlui, astăzi Galați), cu studiile secundare la Galați (Liceul „Vasile Alecsandri”) și București (Liceul „Matei Basarab”), Emil Panaitescu s-a format ca istoric la Universitatea din București sub îndrumarea lui Dimitre Onciul, Nicolae Iorga și Grigore Tocilescu. Sub influența lui Nicolae Iorga, de care s-a apropiat în anii studenției, Panaitescu s-a orientat într-o primă fază a specializării sale spre cercetări arhivistice, însă după absolvirea în anul 1908 a Literelor bucureștene a predominat interesul pentru istoria antică și pedagogie, așa cum reiese din primele sale scrieri. La orientarea definitivă spre istoria antică a contribuit și perfecționarea în Germania, în anii 1909-13, la Jena, München, Leipzig și Bonn, sub îndrumarea profesorilor Ulrich Wilken și Georg Loeschke³. După o perioadă de profesorat în învățământul secundar la București și Iași, Emil Panaitescu a fost numit în 1919, la sfârșitul Primului Război Mondial, profesor suplinitor de arheologie la Universitatea din Iași, iar de la 1 octombrie 1919 a fost încadrat conferențiar provizoriu de istorie antică în noua universitate de la Cluj⁴. Din această perioadă datează o primă contribuție a sa pe tema Columnei lui Traian⁵, preocuparea pentru istoricul monumentului și pentru o analiză complexă a acestuia, în mod special din perspectiva utilizării lecturii coloanei ca sursă fundamentală în investigarea și interpretarea vieții cotidiene a populațiilor dacice fiind stimulată de stagiul pe care Emil Panaitescu l-a întreprins la Roma în anii 1922-24, ca membru al primei generații de *alumni* la Școala Română din capitala Italiei, înființată în 1920 și care și-a deschis porțile în noiembrie 1922 sub conducerea academicianului Vasile Pârvan.

Interesul lui Panaitescu pentru analiza directă a Columnei traiane ca izvor principal pentru cotidianul Daciei preromane a fost inspirat în primul rând de metodologia istoriografică adoptată în investigațiile sale de Giuseppe Lugli, specialist în topografie romană, cadru didactic al Universității din capitala Italiei, inspector – mai apoi director – al Antichităților din Lazio, secretar și consilier științific al Școlii Române din Roma. Acest interes l-a determinat în anii ‘30 pe Emil Panaitescu, atunci director al Școlii Române din Cetatea eternă, să propună unor bursieri ai instituției teme de cercetare legate de amintitul monument roman și – după modelul inițiativei papei Pius al XI-lea, care a dorit executarea unor reproduceri în ciment armat ale basoreliefurilor

³ Arhivele Naționale ale României, Fond personal Emil Panaitescu, nr. 946, dosar nr. 1, f. 1-20.

⁴ Serviciul Județean al Arhivelor Naționale – Cluj, Fond Universitatea „Regele Ferdinand I din Cluj”, nr. 798, Facultatea de Litere, dosar prof. E. Panaitescu, nr. 155, f. 16v-19, 29-30.

⁵ E. Panaitescu, Coloana lui Traian în lumina noilor cercetări, *Revista Istorică. Dări de seamă, documente și notițe*, 10-12, 1920, 235-243.

Columnei lui Traian, în vederea expunerii lor în Grădinile Vaticanului⁶ – să facă repetate întâmpinări, către Academia Română, Ministerul Cultelor sau Finanțelor, pentru a se realiza în favoarea României o copie completă a reliefulor coloanei⁷. Proiectul directorului Școlii Române din Roma avea importante valențe propagandistice, fiind axat pe ideea utilizării latinității ca argument al unei politici culturale de apropiere româno-italiană. De aceea, nu întâmplător, amintitul proiect – care data încă din 1934 – a fost transpus în practică doar în anii regimului de exclusivă autoritate monarhică a lui Carol al II-lea, în februarie 1939 fiind aprobate de Ministerul de Finanțe sumele necesare pentru realizarea reproducerilor⁸. Reproductorile reliefulor Columnei lui Traian urmau să fie executate deci pe cheltuiala statului român și aduse apoi, pentru a fi expuse, în țară⁹. Cu supravegherea lucrărilor de copiere a basoreliefulor Columnei lui Traian a fost însărcinat profesorul Panaitescu, care propunea chiar – în vara anului 1939 – fondarea la București a unui Muzeu al Romanității, unde ar fi urmat să își găsească locul meritat atât respectivele copii, cât și o serie întreagă de viitoare replici ale unor opere de artă italiene care aveau legătură cu istoria noastră națională (reproduceri ale unor statui de daci din perioada

⁶ Copiile basoreliefulor solicitate de Pius al XI-lea au fost realizate după reproducerile în ghips păstrate la Muzele Lateranului până în 1925, transferate în anul respectiv în depozitele din subteranele Palatului Lateran, de unde au fost apoi oferite statului italian – mai precis orașului Roma – în anul 1953, fiind așezate în Muzeul Civilizației Romane. Copiile în ciment armat realizate sub directa supraveghere a lui Pius al XI-lea au fost executate în anii 1933-38 de către echipa condusă de Francesco Mercatali, artizan care va realiza și copiile solicitate de statul român. Reproductorile basoreliefulor au fost apoi expuse în Grădinile Vaticanului, în apropierea intrării în Pinacotecă, decorând așa-numita „Passeggiata Archeologica”. În anii ‘60, amintitele reproduceri în ciment armat au fost depozitate pe proprietatea Sfântului Scaun de la S. Maria di Galeria. Date la C. D’Amato, *La Colonna Traiana: da simbolo ideologico a modello materiale. Manifattura e diffusione dei calchi*, în *Tra Damasco e Roma. L’architettura di Apollodoro nella cultura classica*, Roma 2001, 234-235. Vezi de asemenea L. Castelli, *Quel tanto di territorio... Ricordi di lavori ed opere eseguiti nel Vaticano durante il pontificato di Pio XI (1922-1939)*, Roma 1940; reed. Milano 1998. Despre Columna lui Traian a se vedea, mai recent, A. Simon Ștefan, *Les guerres daciques de Domitien et de Trajan: architecture militaire, topographie, images et histoire*, Roma 2005 (Collection de l’École Française de Rome, 353).

⁷ Ideea nu era nouă în cultura românească și data încă din anii „secolului națiunilor”. În 1867 presa din Principatele Unite solicita, în contextul discuțiilor din Camera legată de bugetul pentru probleme de instrucțiune publică, realizarea unei copii după „acel nemuritor document al istoriei Daciei, al originilor noastre”. Pentru amintitul proiect se cerea guvernului ca în bugetul pe anul 1867-68 să fie înscrisă suma în galbeni necesară. Inițiativa executării unei copii după Columna traiană a fost susținută de o serie de oameni de cultură români (Alexandru Odobescu – care se pronunța, în primul curs de arheologie ținut la Universitatea din București în 1874-75, pentru realizarea unei copii în bronz a monumentului, care să fie expusă într-una dintre piețele capitalei – Mihail Kogălniceanu, Ion Ghica, Vasile Pârvan, Nicolae Iorga), iar la 1877, proiectul pentru un nou ansamblu arhitectural, care urma să adăpostească Muzeul Național, Academia Română și Biblioteca, prevedea ca în fața clădirii să fie așezată o copie a Coloanei lui Traian. În anul 1882, Corpurile legiuitoare au lansat un proiect de lege pentru executarea unei copii în bronz a Columnei, care să fie montată lângă Universitatea din București. Detalii la E. Ionescu, Noi date referitoare la geneza copiei Columnei lui Traian expusă la Muzeul de Istorie al R. S. România, *Revista Muzeelor și Monumentelor* 4, 1975, 56.

⁸ Ionescu, Noi date referitoare la geneza copiei 58-59.

⁹ *Analele Academiei Române. Desbaterile*, 1938-39, 178; E. Panaitescu, Coloana Traiană, *Universul* 58, 1940, 1-2.

PAPA PIUS AL XII-LEA ȘI VIITORUL PAPĂ PAUL AL VI-LEA ÎN CORESPONDENȚĂ
CU UN INTELLECTUAL ROMÂN DIN EXIL

Imperiului, reconstituirea Forului lui Traian și a Mercati di Traiano etc.)¹⁰. Operația delicată de reproducere a basoreliefurilor, care s-a prelungit vreme de câțiva ani (din 1939 până în 1943), a fost urmărită de o comisie de specialiști din care făceau parte, alături de reprezentanții Școlii Române de la Roma – directorul Em. Panaitescu și secretarul Virgil Vătășianu – sculptorul și directorul tehnic al Muzeelor Vaticane, Guido Galli, arhitectul Italo Gismondi și Giuseppe Lugli¹¹.

Legat de contactele pe care profesorul Panaitescu le-a stabilit în capitala Italiei la sfârșitul anilor '30 în vederea realizării acestor copii ale basoreliefurilor Columnei traiane, după modelul celor executate de Sfântul Scaun – era vorba despre o a doua serie de reproduceri în ciment armat pe baza modelelor în ghips păstrate în Muzele Lateranului – contacte fondate pe mai vechi relații de curtoazie diplomatică și științifică dintre conducerea Școlii Române din Roma și autoritățile romane și vaticane, trebuie să vedem apropierea sa de o serie de înalți exponenți ai ierarhiei pontificale sau de istorici și arheologi din amintitul mediu ecleziastic. A fost astfel necesară obținerea aprobării din partea papei Pius al XI-lea, pentru ca respectivele copii în ghips din Muzele Lateranului – o sută douăzeci și cinci de replici ale basoreliefurilor – să fie din nou reproduse în ciment armat, de data aceasta în beneficiul României. Aprobarea a fost obținută de Panaitescu în aprilie 1938, Pius al XI-lea autorizând executarea lor „per aseondare un voto lungamente meditato dall'Accademia di Romania di Roma”, Sfântul Scaun dorind astfel să demonstreze „la sua benevolenza verso una nazione che riconosce le sue origini in Roma imperiale”¹². De altfel, în calitate sa de director al Școlii Române din Roma, Emil Panaitescu i-a cunoscut îndeaproape pe Bartolomeo Nogara (din 1920 director general al Muzeelor și Galerilor Pontificale, cu care directorii Institutului nostru din capitala Italiei au avut raporturi de colaborare încă din anii '20, cunoscutul arheolog, filolog și etruscolog numărându-se printre cei care au conferențiat la Accademia di Romania)¹³, pe cardinalul Giovanni Mercati (prefect al Bibliotecii Apostolice Vaticane, care s-a numărat printre susținătorii activității Școlii Române din Roma încă de la înființarea acesteia)¹⁴ sau pe

¹⁰ Panaitescu, Coloana Traiană 1-2.

¹¹ D'Amato, La Colonna Traiana 236; E. Ionescu/ P. Bîrsan, Geneza copiei Columnei traiane expusă la Muzeul de Istorie al R. S. România în lumina cercetărilor de arhivă, *Muzeul Național*, 1975, 290-291.

¹² Vezi în Arhiva Istorică a Muzeelor Vaticanului scrisoarea adresată de Francesco Mercatali, la 16 decembrie 1939, Direcțiunii Monumentelor, Muzeelor și Galerilor Pontificale prin care era solicitată achiziționarea fierului pentru executarea armăturii pieselor din ciment, de asemenea, pe aceeași temă, adresa directorului Școlii Române de la Roma, Emil Panaitescu – purtând data de 19 decembrie 1939 – expediată directorului general al Muzeelor Vaticanului, Bartolomeo Nogara, sau nota din 10 ianuarie 1940, trimisă de Nogara cardinalului Nicola Canali, președintele Comisiei Pontificale pentru Statul Cetății Vaticanului constituită din cardinali, în care se recomandă să se dea un răspuns favorabil cererii de materiale înaintată de Mercatali. D'Amato, La Colonna Traiana 245.

¹³ Date biografice și bibliografice despre B. Nogara (1868-1954) în *Scritti in onore di Bartolomeo Nogara. Raccolti in occasione del suo LXX anno*, Città del Vaticano 1937, VII-XIII; D.N. Rusu, *Membrii Academiei Române. 1866-2003. Dicționar*, București 2003, 594.

¹⁴ V. Pârvan, Proemio, *Ephemeris Dacoromana*, 1923, VII; P. Vian (a cura di), *Carteggi del Card. Giovanni Mercati I. 1889-1936*, Città del Vaticano 2003, nr. 8082.

cardinalul Eugène Tisserant (secretar al Congregației pentru Bisericile Orientale, acesta din urmă participând ca invitat la conferințele organizate de Institutul românesc de la Roma legate de interpretarea reliefulor Columnei lui Traian)¹⁵.

Proiectul realizării unei copii integrale a basoreliefulor Columnei lui Traian, inclusiv a bazei acesteia, a continuat să fie pus în practică și în condițiile declanșării celui de-al doilea Război Mondial, perioadă în care, mulțumită sprijinului direct al Sfântului Scaun, în mod deosebit datorită implicării lui B. Nogara, s-a reușit procurarea materialelor necesare pentru terminarea reproducerilor¹⁶. La începutul verii anului 1940 cele 125 de copii ale basoreliefulor Columnei traiane erau deja executate, iar Emil Panaitescu ducea tratative cu Guvernatorul Romei¹⁷ pentru realizarea reproducerii bazei coloanei¹⁸. Fără a face vreo legătură cauzală putem totuși evidenția cum, în discursul ținut de Pius al XII-lea la 4 martie 1940 în Sala Tronului din Palatul Apostolic, cu ocazia audienței acordate prelaților români de rit bizantino-român, se face referire explicită la Columna lui Traian: „Venendo a Roma, voi amate di ritrovarvi il ricordo di Traiano e della civiltà apportata ai vostri antenati da questo grande imperatore, il quale come disse il poeta Ausonio, se eccelse nella guerra, fu per il resto un padre: *Belli laude prior, cetera patris habens*. Ma, contemplando, la celebre colonna, le cui spire immortalano, colla gloria del conquistatore, il valore dei suoi avversari, il vostro sguardo sale sino alla sommità del capitello dorico, ove domina la statua dell'apostolo Pietro. Ecco le due Rome, alle quali voi rimanete tradizionalmente attaccati”¹⁹.

Îndepărtat din funcția de director al Școlii Române din Roma în toamna anului 1940 în contextul instaurării în România a guvernării național-legionare, profesorul Panaitescu a fost numit în ianuarie 1941, de generalul Ion Antonescu, în funcția de consilier cu însărcinare specială la Legația României de pe lângă Sfântul Scaun, misiunea sa fiind aceea de a conduce și supraveghea reproducerea completă în ciment armat a Columnei lui Traian²⁰. Din noua poziție, Emil Panaitescu și-a consolidat raporturile personale cu autoritățile vaticane, iar legat de proiectul reproducerilor reliefulor Coloanei traiane trebuie amintit că profesorul a avut încă de la începutul lui 1940 promisiuni că un studiu al său pe tema istoricului Columnei, însoțit de prețiosul material imagistic realizat cu prilejul efectuării copiilor

¹⁵ E. Panaitescu, Prefazione, *Ephemeris Dacoromana*, 1940, X; *Analele Academiei Române. Debaterile*, 1939-40, 202.

¹⁶ *Analele Academiei Române. Debaterile*, 1939-40, 203; Panaitescu, Coloana Traiană 2.

¹⁷ Guvernatorul Romei a fost o structură hibridă ce a funcționat la Roma în timpul regimului Mussolini cu scopul de a evita conflictele între Statul italian și Cetatea Eternă, în sensul evitării disensiunilor de natură patrimonială și structurală care frâneau modernizarea capitalei regatului Italiei. Depindea direct de Președinția Consiliului de Miniștri, așadar de capul regimului fascist, asumând multe competențe specifice municipalității ordinare. În această perioadă, guvernator al Romei era principele Giangiacomo Borghese.

¹⁸ *Analele Academiei Române. Debaterile*, 1939-40, 203.

¹⁹ *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII. Secondo anno di pontificato 2 marzo 1940 - 1 marzo 1941*, Milano 1942, 14.

²⁰ SJAN Cluj, Litere, dosar prof. E. Panaitescu, nr. 155, f. 16v-17, 23.

PAPA PIUS AL XII-LEA ȘI VIITORUL PAPĂ PAUL AL VI-LEA ÎN CORESPONDENȚĂ
CU UN INTELLECTUAL ROMÂN DIN EXIL

monumentului, va fi tipărit la o editură din Roma²¹.

În condițiile dificile ale anilor războiului, copiile basoreliefurilor nu au fost expediate în țară²², o parte fiind păstrată în Muzeele Lateranului, iar o alta în depozitele municipalității Romei din zona forurilor imperiale și de la Palatul Expozițiilor²³, amintitele reproduceri continuând să fie adăpostite acolo și după încheierea conflictului²⁴.

În perioada în care a funcționat la reprezentanța României pe lângă Sfântul Scaun (1 ianuarie 1941 – 6 octombrie 1946)²⁵, Emil Panaitescu a aprofundat relațiile științifice și diplomatice cu o serie de exponenți ai mediilor academice romane și vaticane – cu profesorul de epigrafie și antichități romane de la Universitatea din capitala Italiei, Giuseppe Cardinali²⁶ sau cu arheologul Biagio Pace²⁷ – precum și cu înalți prelați ai Curiei pontificale. Printre amintiiții membrii ai înaltei ierarhii vaticane s-a numărat și Giovanni Battista Montini, substitut la Secretariatul de Stat al Sfântului Scaun și care a oferit la începutul anului 1945 profesorului Panaitescu și familiei posibilitatea de a fi primiți în audiență privată de papa Pius al XII-lea²⁸,

²¹ Panaitescu, Coloana Traiană 2.

²² *Analele Academiei Române. Debaterile*, 1939-40, 203.

²³ Doc. nr. 3 din anexă.

²⁴ Copiile au fost achitate integral, costul lor ridicându-se la 4.000.000 lei, respectiv 769.000 lire it. Ionescu/ Bîrsan, Geneza copiei Columnei traiane 291.

²⁵ SJAN Cluj, Litere, dosar prof. E. Panaitescu, nr. 155, f. 16v-17, 22; doc. nr. 45/1947, f. 5.

²⁶ Giuseppe Cardinali (1879-1955), profesor de epigrafie și antichități romane din 1922 la Universitatea din Roma după ce a predat istoria antică la Universitățile din Genova (din 1911), respectiv Bologna (din 1912), decan al Facultății de Litere și Filozofie din capitala Italiei la sfârșitul anilor '20 și în perioada 1939-47, prorector al Universității din Roma în 1933-44 și rector al instituției între 1948-53, a fost unul dintre susținătorii constanți ai activității Școlii Române de la Roma încă de la înființarea acesteia. Vezi legat de raporturile științifice dintre Em. Panaitescu și G. Cardinali doc. nr. 1-2 din anexă.

²⁷ Vezi E. Panaitescu, 1944-1945. La Roma, în vreme de război, ed. de Ioan Lăcustă, *Magazin Istoric* 8 (353), 1996, 27.

²⁸ Iată cum descrie Emil Panaitescu în jurnalul său din 1945 primirea de care s-a bucurat la Secretariatul de Stat al Sfântului Scaun în 4 ianuarie 1945: „Mă duc devreme spre Vatican. Ajung înaintea de ora 12. Privesc foarte frumoasele hărți. Caut Moldavia, Valahia, Transilvania. În sfârșit, pe la ora 12 ¼ mă duc în sala de așteptare. Curând apare ambasadorul Germaniei Weiszäcker. Îl salut, el se îndreaptă spre mine și îmi strânge mâna. Nu schimbăm nici un cuvânt. Nici nu se putea, în momentul acela intra alte persoane pentru audiență. Weiszäcker în picioare, la fereastră, de unde vin raze calde de soare. Nu privește însă nici la lumina de afară și nici nu vrea să știe cine mai sunt persoanele care așteaptă. Își scoate carnetul și caută să-și fixeze încă o dată punctele pe care le va înfățișa în discuție. În sfârșit, la 1 ¼ îmi vine rândul să fiu primit. Extrem de amabil, monseniorul Montini pare chiar jenat. De două ori Montini îmi afirmă că îmi stă la dispoziție să-mi facă orice serviciu doresc. Surprins de această condescendență, îl rog să comunice Papei omagiile mele și, dacă e posibil, să am noua medalie *Defensor civitatis*. Ține să mă servească și îmi vorbește de o audiență cu familia la Papă, pe care nu pot s-o refuz”. Panaitescu, 1944-1945. La Roma 10 (355) 40-41.

audiență care a avut loc la 13 ianuarie 1945²⁹. De asemenea, în calitatea sa, dobândită în 1931, de membru corespondent al Pontificia Accademia Romana di Archeologia – societate academică din care făceau parte B. Nogara (din 1902 ca și corespondent, iar din 1904 ca membru titular), G. Lugli (corespondent din 1923 și titular din 1929) sau Giuseppe Cardinali – Emil Panaitescu a obținut din partea amintitei academii pontificale o sponsorizare permanentă în vederea publicării lucrării *Colonna Traiana*, carte concepută în două volume și care urma să conțină și materialul imagistic executat în perioada în care au fost realizate reproducerea reliefulor Columnei.

²⁹ Așa cum rezultă din memoriile profesorului Panaitescu, primirea sa de către Pius al XII-lea în audiență privată era în directă legătură cu interesul Sfântului Scaun din momentul respectiv pentru evoluțiile politice și militare din România. „Vineri [12 ianuarie], târziu la ora 7(19) am avut înștiințarea că voi fi primit, cu ‘famiglia’ în audiență la *Sua Santità* Pio XII ‘domani Sabato alle ore 11.45’, Anticamera Pontificia. Semnat ‘Il maestro di Camera di S.S. Arborio Mella di S. Elia’. Audiența pot să mărturisesc nu a fost cerută, dar oferită de către Monseniorul Montini în audiența de la 4 ianuarie [...] Noroc că părintele Tăutu ne-a asigurat mașina, căci altfel n-am fi avut posibilitatea să mergem până la Vatican. În sfârșit, la 11.10 plecăm de acasă. Vremea continuă să fie foarte urâtă. La 11.30 suntem în cortile San Damaso. Ne suim cu ascensorul. În coridorul care duce la apartamentul Papei ne întâmpină cardinalul Tisserant, amabil și cu zâmbet binevoitor. Cardinalul se oprește și ne dă la toți mâna. Spune în treacăt că s-a întors din Franța, unde a văzut familia, dar numai o parte [din] toți cei 54 de nepoți! [...] După puține minute, trecem în salonul din dreapta [...] Pas grăbit ca să trecem prin cele trei saloane. După îngenuncherea de rigoare și sărutarea inelului, suntem poftiți de către S.S. pe frumoasele fotolii roșii. Pius al XII-lea pare obosit și îngrijat. Vrea să vorbească cu mine și, firește, eu nu pot vorbi decât despre război și soarta României. Geograficește între Rusia și Germania, România a fost împinsă la războiul împotriva Rusiei după ce fusese amenințată cu distrugerea. Aș vrea să lămuresc cum Occidentul părăsește prea ușor în mâinile Sovietelor Rusiei răsăritene popoarele dintre Baltica și Marea Neagră, dar n-am sentimentul că în acest moment Papa Pius mă urmărește cu atențiune. – Trebuia evitat conflictul pentru Dantzig și Coridor. Atunci era posibilă să fie evitată invaziunea Europei de către Soviete, zice Papa. Aveam notițele proaspete [...] și am putut astfel să-i comunic puținele știri de la București despre rege, regină, despre mareșalul Antonescu și despre Mihai Antonescu. În treacăt, am putut să spun că Iuliu Maniu, ultima dată când am fost la București (1942, aprilie) a voit să afle știri despre S.S. și imediat Pius XII a pus mâna pe crucea de la piept și a făcut semnul binecuvântării. Firește că și noi am voit să aducem omagiul nostru pentru că a salvat Roma și că Pius XII poate fi mulțumit pentru această mare faptă, un mare act istoric, care a avut ca artefice pe Pius al XII-lea. Papa pare mulțumit și amintește că pe lângă multe apeluri publice au fost și multe tratative, dar curând își revine și anunță: – Il Signore ha aiutato! – Il Signore pregato dal Suo Vicario! adaug eu și Papa pare mulțumit. Cum în aceste zile lupta de distrugere a Budapestei continuă, caut să strecor chestiunea Transilvaniei, arătând că noi cu Ungaria nu putem avea ‘dissidio’ dacă poporul ungar ar recunoaște situația și s-ar restrânge la limitele sale etnice, dar evident că ar trebui să renunțe la visul medieval al Coroanei Sfântului Ștefan. Pius al XII-lea spune că a văzut Coroana Sfântului Ștefan la Budapesta, când a fost la Congresul euharistic. Pare că a fost impresionat de ceremonialul pus în mișcare, cu toate autoritățile statului ca să-i fie arătată Coroana Sfântului Ștefan. Impresionat și are o amintire simpatcă. Pius al XII-lea întreabă: Unde o fi acum? Răspund: Va fi fost dusă în Germania. Când i-am dat știrile de la București [...], mi-a spus că a avut informații [...] că Nunziatura și Nunziul de la București sunt ‘salvi’. Când am vorbit de situația popoarelor dintre Rusia și Germania, Papa Pius XII de două ori a amintit situația Poloniei, care este similară cu a României. Amintesc că de mai bine de un an, țara cea mai mult și serios sprijinită de către Vatican este Polonia. Când am voit să insist că în Moldova autoritățile românești se pare că nu funcționează și că armata rusească pare că are dominația [...], am avut impresia că Papa nu prea știa unde era Moldova. Ne ridicăm, îngenunchiem, sărutăm inelul și ieșim. Audiență destul de lungă, 11.45-12.10. Când ieșim Monseniorul Arborio Mella mă întâmpină cu ‘miei rispetti’”. Panaitescu, 1944-1945. La Roma 11(356) 26-27.

PAPA PIUS AL XII-LEA ȘI VIITORUL PAPĂ PAUL AL VI-LEA ÎN CORESPONDENȚĂ
CU UN INTELLECTUAL ROMÂN DIN EXIL

După 1946, moment în care misiunea sa pe lângă Sfântul Scaun s-a încheiat, profesorul Panaitescu a încercat să se întoarcă în țară, pentru a-și relua activitatea universitară la Cluj, însă statul român a tergiversat problema acordării vizelor de intrare în România pentru profesor și familia sa, precum și plata sumei prevăzută la vremea respectivă pentru repatrierea funcționarilor aflați în misiune în străinătate. Între timp profesorul Panaitescu trăia la Roma – în condițiile în care salarizarea trimisă din țară se încheiase – din fondurile aflate în posesia familiei, soția sa, Maria-Sofia Lahovary-Krețulescu, fiind fiica diplomatului de carieră Alexandru Emanuel Lahovary – ministru al României la Roma în anii '20 – și a Annei Krețulescu, descendentă a lui Nicolae Krețulescu, fost președinte al Consiliului de Miniștri în anii '60 ai secolului al XIX-lea. Confruntat cu dificultăți financiare tot mai acute și aflat în situația în care nu se mai putea integra într-o Românie unde de la sfârșitul anului 1947 a fost înlăturat regimul monarhic (de care profesorul era extrem de legat fiind un apropiat al Casei Regale – în mod special al Reginei Maria – încă din anii Primului Război Mondial), în sfârșit, într-o Românie care din vara anului 1948 a întrerupt raporturile diplomatice cu Sfântul Scaun în condițiile denunțării Concordatului cu Vaticanul (iulie 1948), Emil Panaitescu a rămas la Roma, continuând activitatea științifică legată de proiectul publicării noilor reproduceri ale Columnei lui Traian și fiind sponsorizat pentru amintita cercetare – în forma fie a unei finanțări regulate, fie a unui ajutor caritabil – de către autoritățile pontificale. Legat de acest moment din destinul personal și profesional al profesorului – începutul anilor '50 – am intenționat să atragem atenția asupra corespondenței publicate în anexă, care mărturisește nu doar interesul unor arheologi și profesori romani, legați de mediile pontificale, pentru soarta profesorului exilat (vezi în acest sens sprijinul pe care rectorul Universității din Roma, Giuseppe Cardinali, cu acordul profesorilor G. Lugli și B. Pace, l-a oferit lui Emil Panaitescu la sfârșitul anului 1952, solicitând Ministerului Instrucțiunii Publice din Italia o sponsorizare care să îi fie acordată prin Institutul de Topografie Romană condus de G. Lugli și pentru care Panaitescu urma să susțină un curs de arheologie danubiană la Școala de Arheologie din Roma, al cărei director era Biagio Pace³⁰), ci și susținerea de care s-a bucurat intelectualul român aflat în exil din partea celor mai înalte autorități ale Sfântului Scaun, în mod deosebit din partea lui G.B. Montini.

La sfârșitul anului 1950, Emil Panaitescu adresa o scrisoare cardinalului Nicola Canali, președintele Comisiei Pontificale a Statului Cetății Vaticanului constituită

³⁰ Doc. nr. 13, 14 și 20 din anexă. Suma solicitată de rectorul Cardinali – 300.000 lire it. anual – a fost diminuată de Minister la 250.000 lire it. și a fost aprobată la începutul anului 1953 în forma unui subsidiu extraordinar acordat prin Institutul de Topografie Romană. Pentru această sumă, profesorul Lugli i-a solicitat lui Emil Panaitescu și colaborarea la editarea *Fontes ad Topographiam Veteris Urbis Romae Pertinentes*, urmând să îi fie încredințată despuierea completă a Codicelui Teodosian și Justinian din perspectiva materialului privitor la topografia și monumentele Romei antice.

din cardinali³¹, prin care solicita reluarea sponsorizării în vederea publicării lucrării asupra Columnei lui Traian, apreciind că – în condițiile în care reproducerea fotografică și schițele reliefurilor monumentului erau în mare parte realizate, rămânând de făcut doar așternerea textului pe hârtie în formula definitivă – primul dintre cele două volume ar putea vedea lumina tiparului într-un interval de doi ani. Pentru argumentarea solicitării sale, profesorul Panaitescu făcea referire la corespondența privitoare la reproducerea basoreliefurilor și la publicarea amintitei opere, aflată la Direcțiunea Generală a Muzeelor Vaticanului (doc. nr. 3). Se pare că scrisoarea a parvenit cardinalului N. Canali – așa cum rezultă din indicațiile de arhivă – prin intermediul lui Bartolomeo Nogara, care a și susținut în fața Comisiei Cardinalilor pentru Statul Cetății Vaticanului o propunere concretă în vederea redactării definitive și a publicării lucrării lui Panaitescu, propunere constând în alocarea pentru autor a unei sume de 1.200.000 lire it. pe o durată de doi ani (deci o cotă lunară de 50.000 lire), urmând ca pentru tipărirea volumului să fie consacrate 4.500.000 lire it. (vezi doc. nr. 9). Suma totală, care se ridică la aproape șase milioane de lire, a fost considerată prea ridicată de Comisia Cardinalilor, chiar dacă era într-o anumită măsură justificată de necesitatea tipării reproducerilor artistice într-o formă ireproșabilă. În aceste condiții, Emil Panaitescu a solicitat iarăși Sfântului Scaun susținere financiară, utilizând din nou mai vechile sale contacte personale din aparatul pontifical. Cu ajutorul lui B. Nogara, care a transmis corespondența, profesorul s-a adresat substitutului la Secretariatul de Stat, G. B. Montini, iar acesta a obținut în luna mai 1951 de la papa Pius al XII-lea, un subsidiu caritabil în valoare de 132.000 lire it., ajutor care i-a revenit lui Emil Panaitescu prin intermediul arheologului Margherita Guarducci³² (o sumă de 50.000 lire it.), respectiv a lui B. Nogara (restul de 82.000 lire it.) (vezi doc. 4-5).

La începutul lunii iunie 1951, profesorul Panaitescu se adresa din nou lui G. B. Montini, cu rugămintea de a interveni pe lângă sfântul părinte pentru ca

³¹ Nicola Canali (1874-1961), prelat de origine nobiliară, a intrat în Curia Romană în 1903, când a devenit secretar particular al Card. Rafael Merry del Val, pentru ca în 1908 să fie numit substitut la Secretariatul de Stat. Secretar al Sacrei Congregații pentru Ceremonii din 1914, iar din 1926 protonotar apostolic, monseniorul Canali a fost creat cardinal în 1935. La 20 martie 1939 a avut de la Pius al XII-lea numirea ca președinte al Comisiei Pontificale a Statului Cetății Vaticanului. Din 1941 și până la moarte a funcționat ca penitențier major, a fost Mare Maestru al Ordinului Sfântului Mormânt din Ierusalim, iar în 1958, în calitate de cardinal protodiacon, a făcut atât anunțul alegerii papei Ioan al XXIII-lea, cât și încoronarea acestuia ca suveran pontif.

³² Margherita Guarducci (1902-1999), arheolog și epigrafist, s-a format la școala profesorului Federico Halbherr, numărându-se printre specialiștii care au activat în cadrul Misiunii Arheologice Italiene din Creta. Din 1931 docent în specialitatea epigrafie și antichități grecești la Universitatea din Roma, unde i-a succedat lui Halbherr, a funcționat și ca profesor – până în 1978 – în cadrul Școlii Naționale de Arheologie din capitala Italiei. Din 1956 a devenit membru corespondent al Accademia Nazionale dei Lincei, iar în anii '60 a fost aleasă și membru al Pontificia Accademia Romana di Archeologia. De numele cercetătoarei rămâne legată posibila descoperire a mormântului sfântului apostol Petru. Pentru detalii vezi G. Bandini, *Lettere dall'Egeo. Archeologie italiane tra 1900 e 1950*, Firenze 2003.

PAPA PIUS AL XII-LEA ȘI VIITORUL PAPĂ PAUL AL VI-LEA ÎN CORESPONDENȚĂ
CU UN INTELLECTUAL ROMÂN DIN EXIL

proiectul său științific să primească totuși o finanțare regulată. La 5 iunie 1951, monseniorul Montini îi comunica lui Emil Panaitescu, din nou prin intermediul Margheritei Guarducci – „admirabilă prietenă în aceste timpuri atât de nedrepte”, cum o caracteriza profesorul – că papa Pius al XII-lea primise cu bunăvoință solicitarea sa (doc. nr. 6), așa că profesorul român a redactat în decursul lunii o serie de scrisori către sfântul părinte (la 12 iunie, respectiv la 24 iunie) prin care îi explica acestuia situația sa de exilat – privat din motive politice atât de catedra universitară de la Cluj, de bunurile personale și ale familiei, de biblioteca rămasă în România – precum și interesele sale științifice legate de Columna lui Traian, pe care își propunea să o interpreteze într-o manieră mai puțin frecventată până în momentul respectiv – anume ca sursă istorică fundamentală pentru viața cotidiană a populațiilor dacice și nu doar ca document relevant al istoriei Imperiului Roman în perioada lui Traian (doc. nr. 7, 9). Exprimându-și dorința de a-și continua activitatea științifică în amintita direcție și argumentându-și cererea tocmai prin experiența sa datorată școlii arheologice românești – care i-a oferit posibilitatea de a cunoaște materialul arheologic scos la lumină pe teritoriul Daciei preromane și romane sau detaliile topografice și geografice ale siturilor reconstituite în basoreliefurile Columnei lui Traian – profesorul Panaitescu solicita suveranului pontif o finanțare lunară regulată în vederea definitivei redactări a lucrării asupra coloanei din Forul lui Traian. Arheologul român aprecia că o subvenție de un an și jumătate i-ar da posibilitatea de a așterne pe hârtie cartea în forma ei finală, care urma să se limiteze doar la un aspect al interpretării istorice a Columnei – e drept însă că la acela mai puțin avut în vedere de istoriografia precedentă – anume la analiza monumentului din perspectiva cunoașterii civilizației dacice, lăsând la o parte problemele legate de istoria romană și cele pertinente strict războaielor dacice purtate de Împăratul Traian. În vederea publicării cercetării rezultate, Emil Panaitescu sugera că ar fi posibilă – materialul odată terminat și adaptat în consecință – includerea acesteia în *Rendiconti* sau în *Memoriile Academiei Pontificale de Arheologie*³³ (doc. nr. 9). Solicitarea pe care profesorul Panaitescu a înaintat-o papei Pius al XII-lea la 24 iunie 1951 a fost însoțită de o scrisoare de recomandare din partea unor istorici romani, specialiști în antichitatea clasică, în arheologie și artă romană: Gaetano De Sanctis, Giuseppe Cardinali și Giulio Quirino Giglioli (doc. nr. 8). Recomandarea, redactată pe un ton deosebit de favorabil – în arhive se păstrează conceptul acesteia, scris de mâna lui Emil Panaitescu – îl asigura pe suveranul pontif că specialistul român este cel mai indicat pentru realizarea amintitului proiect științific, iar asigurările veneau de la somități în domeniul istoriei și filologiei clasice, al istoriei artei clasice, al epigrafiei și antichităților romane.

³³ Este vorba despre revistele *Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* și *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti*.

Solicitarea profesorului Panaitescu adresată papei Pius al XII-lea la 24 iunie 1951 a primit răspuns favorabil din partea Secretariatului de Stat al sanctității sale la 14 iulie, adresa de răspuns fiind semnată de substitutul la Secretariat, monseniorul G. B. Montini (doc. nr. 10). În scrisoarea de răspuns, monseniorul Montini îl asigură pe Emil Panaitescu de faptul că cererea sa a ajuns în mâinile sfântului părinte, care a decis acordarea unei sume de 50.000 lire it. lunar, cu începere de la 1 iulie 1951 și până la 31 decembrie 1952, pentru definitivarea lucrării de arheologie și istorie antică pe tema Columnei lui Traian propusă de profesor. În schimbul finanțării acordate, Secretariatul de Stat solicita ca la încheierea perioadei de sponsorizare, lucrarea în cauză – în cazul în care nu ar fi fost deja înaintată spre publicare – să fie depusă la Pontificia Accademia Romana di Archeologia.

Mulțumind suveranului pontif – la 23 iulie 1951, tot prin intermediul monseniorului Montini – pentru ajutorul primit, Emil Panaitescu cerea totodată o audiență la papă, dorind să-și exprime prin viu grai recunoștința pentru sprijinul acordat (doc. nr. 11). De aceleași sentimente de grațitudine îl asigură profesorul Panaitescu pe monseniorul Montini cu ocazia Crăciunului din 1951, sentimente reiterate într-o scrisoare augurală (doc. nr. 12).

La sfârșitul anului 1952, Emil Panaitescu avea pregătite doar o parte dintre capitolele lucrării și spera în continuare la o prelungire a finanțării proiectului, intervenind în acest sens pe lângă rectorul Universității din Roma, G. Cardinali, și pe lângă arheologul Margherita Guarducci, care desfășura o activitate didactică consistentă și în cadrul Școlii Naționale de Arheologie din Roma, fiind totodată extrem de apreciată în mediile pontificale pentru contribuția sa la săpăturile arheologice desfășurate cu începere din 1940 în substructurile Bazilicii Sf. Petru, în urma cărora a fost identificat în 1953, datorită interpretării sale epigrafice, mormântul sfântului Petru (doc. nr. 13). De altfel, în decembrie 1952, profesorul Panaitescu i-a prezentat lui Cardinali, un manuscris și o serie de planșe, nucleu al monografiei *Colonna Traiana*, pe care acesta din urmă le va trimite, la 27 decembrie, și lui G. Lugli, cu solicitarea ca să fie parcurse și de B. Pace, în așa fel încât membrii Academiei Pontificale de Arheologie implicați în proiect să își facă o părere de ansamblu asupra lucrării. În virtutea mai vechilor relații de amiciție științifică, profesorul Cardinali îl asigură pe Emil Panaitescu, într-o scrisoare de răspuns la urările de sărbători din anul respectiv, că va încerca să obțină acordul atât al lui Lugli, cât și a lui Pace pentru a înainta autorităților vaticane o sumară apreciere generală favorabilă asupra cercetării pe care o realizase vreme de un an și jumătate arheologul român, apreciere pe baza căreia să îi fie solicitată monseniorului Montini o prelungire a contribuției financiare din partea Sfântului Scaun (doc. nr. 14). Rectorul Cardinali spera în același timp că păreri specialiștilor amintiți – pe care urma să se bazeze scrisoarea sa către prosecretarul de stat pentru Afaceri extraordinare al Sfântului Scaun, G. B. Montini – se va adăuga susținerea din partea Margheritei

PAPA PIUS AL XII-LEA ȘI VIITORUL PAPĂ PAUL AL VI-LEA ÎN CORESPONDENȚĂ
CU UN INTELLECTUAL ROMÂN DIN EXIL

Guarducci, având convingerea că astfel chestiunea va cunoaște o soluționare favorabilă, iar sponsorizarea, care se încheia la 31 decembrie 1952, va fi prelungită chiar cu începere din ianuarie 1953.

În legătură cu prelungirea ajutorului financiar din partea Sfântului Scaun, destinat cercetărilor sale științifice pe tema Columnei lui Traian, Emil Panaitescu va redacta la începutul lunii februarie 1953 o nouă scrisoare adresată monseniorului Montini, care va fi de data aceasta trimisă prin bunăvoința lui G. Cardinali, rectorul Universității din Roma expediind-o la Vatican prin intermediul poștei universitare (doc. nr. 15). Răspunsul prosecretarului de stat pentru Afaceri extraordinare al Scaunului Apostolic din 12 februarie 1953 va ajunge la profesorul Panaitescu tot prin intermediul rectorului Cardinali (doc. nr. 16), arheologul român fiind înștiințat – așa cum rezultă din scrisoarea de mulțumire pe care Panaitescu a adresat-o monseniorului Montini la 18 februarie 1953 – că i-a fost acordat un ajutor caritabil de 190.800 lire it. în vederea continuării activității științifice (doc. nr. 17).

Din ultimele documente prezentate în anexă emerge faptul că scrisorile adresate de Emil Panaitescu Secretariatului de Stat al Sfântului Scaun în primele luni ale anului 1953 au parvenit oficialităților vaticane prin intermediul rectorului G. Cardinali, iar notele de răspuns ale autorităților pontificale au fost de asemenea destinate acestuia din urmă (vezi de exemplu adresa Secretariatului de Stat din 25 februarie 1953 pe tema ajutorului financiar oferit profesorului Panaitescu, adresă pe care Gaspare Cantagalli o trimite direct rectorului Universității din Roma, care îi comunică ulterior detaliile lui Emil Panaitescu – doc. nr. 18-19).

Cu toate că profesorul Panaitescu își exprima – într-o scrisoare de felicitare cu ocazia sărbătorilor de Paști din anul 1953 adresată monseniorului Montini – credința nezdruccinată într-o înviere spirituală a popoarelor „oprimate de cea mai diabolică dintre tiranii” și convingerea că același lucru se va întâmpla și în patria sa, el nu va mai reuși să se întoarcă în România, rămânând până la sfârșitul vieții un exilat (doc. nr. 21). Emil Panaitescu a murit la Roma la 20 februarie 1958, fiind înmormântat în Cimitirul acatolic Testaccio. Monografia sa asupra Columnei lui Traian nu a mai fost realizată în formula propusă, iar copiile basoreliefurilor executate la începutul anilor '40 sub supravegherea profesorului au rămas în depozitele Muzeelor Lateranului – partea cea mai consistentă, anume cele 125 de reproduceri, un alt grup fiind păstrat în depozitele Forului lui Traian, respectiv în cele ale Palatului Expozițiilor – statul român interesându-se de destinul acestora abia la sfârșitul deceniului al șaselea al secolului trecut, în condițiile în care relațiile cu Sfântul Scaun erau întrerupte după 1948. În mai 1967 replicile în ciment armat ale basoreliefurilor au fost transportate în România, fiind expuse la Muzeul Național de Istorie din București³⁴.

³⁴ V. Vătășianu, I calchi della Colonna Traiana, *Il Veltrò* 1-2, 1969, 119-120; Ionescu, Noi date referitoare la geneza copiei 59.

ANEXĂ

Correspondența se păstrează la Arhivele Naționale ale României, Fond personal Emil Panaitescu, nr. 946. Documentele nr. 1-2, 13-16 și 19-20 fac parte din dosarul nr. 78 (1935-53), care cuprinde scrisorile lui Giuseppe Cardinali către Emil Panaitescu și concepte ale acestuia din urmă. Adresa monseniorului Montini către Panaitescu, respectiv cea a lui Gaspare Cantagalli către rectorul Cardinali – documentele nr. 10, 18 – se găsesc în dosarul nr. 179; scrisoarea lui Panaitescu adresată cardinalului Nicola Canali – documentul nr. 3 – se păstrează în dosarul nr. 268 (1950), iar conceptele epistolelor profesorului Panaitescu adresate monseniorului Montini, respectiv papei Pius al XII-lea, sunt cuprinse în dosarele nr. 278 – documentele nr. 4-6, 12, 17, 21³⁵ – respectiv nr. 280 (1951) – scrisorile nr. 7-9, 11. Documentele din dosarele 278 și 280 sunt redactate olograf, cu excepția unui singur concept – nr. 11 – care are două copii, una scrisă de mână profesorului Panaitescu și cealaltă de a soției. Documentul nr. 3 are atât variantă dactilografiată cât și olografă, iar epistolele lui G. Cardinali sunt redactate de mână. Documentul nr. 18 este copie dactilografiată. Scrisoarea monseniorului Montini – doc. nr. 10 – este dactilografiată și doar semnătura este olografă.

1

Università degli Studi di Roma
Facoltà di Lettere e Filosofia
All'On. e Ill.mo Sig. Prof. E. Panaitescu,
Direttore dell'Accademia di Romania,

Roma 2/12 .35. XIV

La prego di scusarmi se con ritardo compio il gradito dovere di esprimere i più vivi ringraziamenti per il cortesissimo invio del VI volume della «Ephemeris Dacoromana» così importante e ricco di articoli dotti e geniali. È dono per me apprezzatissimo e lusinghiero.

Coi sensi della più alta osservanza

Suo dev.mo
G. Cardinali

³⁵ În dosarul nr. 278 este cuprinsă și următoarea notiță, cu scrisul de mână al lui Emil Panaitescu: „S.E.C. Canali – Nogara/15. XII. 1950/Ringraziamenti Copia 6 Maggio 1951/Signorina Guarducci/18 Maggio – 1951 – tra/B. Nogara/C. Guarducci”. ANR, Panaitescu, dosar nr. 278, f. 8.

PAPA PIUS AL XII-LEA ȘI VIITORUL PAPĂ PAUL AL VI-LEA ÎN CORESPONDENȚĂ
CU UN INTELLECTUAL ROMÂN DIN EXIL

2

R. Università di Roma
Il Prorettore

Roma 21/5 - '39. XVII

Illustre Professore,

Le sono infinitamente grato per l'invio dei due ultimi volumi dell'*Ephemeris DacoRomana*, che, sotto la Sua dotta e geniale direzione, svolge così superba e multiforme attività. È per me molto utile, ed è per ciò insieme ragione di grande soddisfazione, possedere questa bellissima raccolta. Grazie dunque di nuovo dal più profondo del cuore.

Con ammirata amicizia

Suo
G. Cardinali

3

Roma, 15 Dicembre 1950

S. Em. Il Cardinale Nicola Canali
Presidente della Commissione Pontificia
della Città del Vaticano.

Il sottoscritto, già Direttore dell'Accademia di Romania in Roma, e già da parecchi anni, per ragioni politiche, privato della sua carica e della sua cattedra universitaria a Cluj, come della sua cittadinanza e di tutti i beni suoi e della famiglia, prega Sua Eminenza di prendere in considerazione la sua attività, che è l'unico mezzo, che gli rimanga per provvedere alla vita.

Egli si permette perciò di ricordare che dal tempo di SS. Pio XI, e da Lui incoraggiato si era assunta la riproduzione in cemento della Colonna Traiana ed una nuova pubblicazione dei rilievi traianei.

La riproduzione è stata eseguita al completo come nessun'altra e, col permesso della Commissione Cardinalizia, si conserva ora nei sotterranei del Palazzo Lateranense e per una parte nei magazzini del Comune di Roma al Foro Traiano.

Tutto sotto l'alta tutela della Santa Sede.

Contemporaneamente il sottoscritto si è impegnato di presentare una nuova pubblicazione sulla Colonna Traiana.

Il suo lavoro era, sia nelle riproduzioni fotografiche e nei disegni, sia nella redazione del testo condotto già a buon punto, ma l'iniquità dei tempi ha arrestato l'opera sua, obbligandolo a pensare giornalmente solo alle esigenze della vita materiale della sua famiglia.

Desideroso di poter riprendere e finire questo lavoro, egli si rivolge all'Eminentissima Commissione, perché gli fornisca i mezzi per poter attendere tranquillamente alla stesura definitiva e alla stampa del testo. Egli pensa che il primo dei due volumi in cui è progettata l'opera potrà essere stampato entro due anni.

Tutta la corrispondenza concernente la riproduzione e la pubblicazione summenzionata si trova presso la Direzione generale dei Musei.

VERONICA TURCUȘ, ȘERBAN TURCUȘ

Ringraziando l'Eminentissima Commissione per tutto quello che potrà fare, presenta i suoi più rispettosi ossequi e si dichiara

Dev.mo
(Emil Panaitescu)

Roma, Viale Parioli 43.

4

Domenica, 6 Maggio 1951.

Copie

S.E. Reverendissimo Monsignore
G. B. Montini

La Signorina Margherita Guarducci, ammirevole amica in questi tempi tanto iniqui per noi, mi ha consegnato 50.000 (cinquanta mila) lire che Vostra Eccellenza mi ha ottenuto dalla paterna, inesauribile benevolenza del Santo Padre e mi ha avvertito che un'altra somma mi sarà inviata prossimamente. La mia speranza è stata rafforzata in un momento molto difficile.

Molto commosso prego Vostra Eccellenza di ricevere i miei più vivi ringraziamenti.

Mi permetto di pregare Vostra Eccellenza di presentare al Santo Padre i sensi della nostra più profonda gratitudine.

Nelle nostre durissime condizioni attuali, solo la fede nella Provvidenza divina è stata per noi aiuto e salvezza.

Molto rispettosamente
Em. Panaitescu

Roma, Viale Parioli 43.

5

Copie trimisă prin B. Nogara

Roma, Viale Parioli 43.
18 Maggio 1951.

S. E. Reverendissima
Monsignore G. B. Montini.

Il professore B. Nogara mi ha consegnato oggi l'assegno di £. 82.000 che insieme alla somma di £. 50.000 formano la cifra di £. 132.000 (cento trenta due mila), somma concessa dalla benevolenza del Santo Padre, quale sussidio caritativo.

Prego rispettosamente di farsi interprete dei nostri sentimenti della nostra più profonda gratitudine.

Ringraziando vivamente mi confermo di Vostra Eccellenza

Dev.mo
Em. Panaitescu

PAPA PIUS AL XII-LEA ȘI VIITORUL PAPĂ PAUL AL VI-LEA ÎN CORESPONDENȚĂ
CU UN INTELLECTUAL ROMÂN DIN EXIL

6

5 giugno 1951. Roma, Viale Parioli 43.

S.E. Reverendissimo Monsignore

G. B. Montini

Pochi minuti fa la Signorina Margherita Guarducci, molto contenta, mi ha comunicato di aver avuto da parte di Vostra Eccellenza la buona notizia che il Santo Padre ha accolto benevolmente la mia preghiera.

Ringrazio V. E. con tutto il cuore della commovente premura, affinché tutto arrivasse in porto.

Umilmente prego V. E. di presentare al Santo Padre i sensi della nostra più profonda gratitudine, assicurandoLo quanto siamo commossi della Sua inesauribile benevolenza.

La nostra incrollabile fede nella Provvidenza divina è stata per noi, anche in questo momento, la vera salvezza.

Molto rispettosamente
E[mil].P[anaitecu].

Roma

7

12 iun. 1951
S.S. Papa Pio XII.

Beatissimo Padre,

Il sottoscritto, già Direttore dell'Accademia di Romania in Roma, e già da parecchi anni, per ragioni politiche, privato della sua carica e della sua cattedra universitaria a Cluj (Romania), privato anche da tutti i suoi beni e della sua famiglia, privato anche dalla biblioteca che aveva in Romania, rispettosamente rivolge la sua umile preghiera che sia presa in considerazione la sua attività, che attualmente è l'unico mezzo, che gli rimane per provvedere alla vita.

Egli si permette di ricordare che da molti anni si occupa con lo studio della Colonna Traiana. Il suo lavoro era, sia nelle riproduzioni fotografiche e nei disegni, sia nella raccolta del materiale e nella redazione del testo, condotto già a buon punto. Ma l'iniquità dei tempi ha sospeso e arrestato quasi completamente il suo lavoro ed egli è stato obbligato a pensare solo alle esigenze giornaliere della vita materiale della sua famiglia (moglie e due figli grandi).

Il suo più intimo desiderio è quello di poter riprendere il lavoro scientifico e per questo egli si permette di rivolgere la più rispettosa preghiera al Santo Padre per ottenere regolarmente un sussidio mensile per poter attendere tranquillamente alla stesura definitiva della sua opera.

L'opera ha un carattere nuovo. I rilievi della Colonna Traiana sono per la prima volta studiati non come fonte per la storia delle guerre dell'imperatore Traiano, ma come fonte essenziale, unica per la civiltà dacica.

La civiltà dei Geti e Daci è poco conosciuta. Solo incidentalmente grandi scienziati come p. e. C. Jullian (*Histoire de la Gaule*) ha potuto parlare di una «véritable nation» dei Daci «et d'une activité continue de leur race».

Ma le affermazioni generiche hanno valore solo se possono essere provate. Un materiale, quasi inedito, per conoscere la civiltà dacica è fornito dalla decorazione del piedistallo della Colonna Traiana, trascurato fin'adesso completamente dagli studiosi, archeologi e storici, nonostante il suo incontestabile valore artistico e storico.

Sempre partendo dai rilievi della Colonna Traiana, confrontati con le fonti letterarie, si possono conoscere le abitazioni dei Daci: fortezze, burgi [borghi] dei principi, case dei contadini, villaggi. La struttura sociale, l'organizzazione statale e militare, come anche le figurazioni umane: guerrieri, feriti, donne, fanciulli formano un capitolo nuovo ed ammirevole di vere [vero] *Imagineo Dacorum*.

Problemi in gran parte sconosciuti. Conoscere più esattamente l'ultimo popolo che ebbe il coraggio e la forza di resistere per più di un quarto di secolo all'espansione dell'impero romano, non sembra una vana fatica, ma una doverosa coscienza storica.

Negli ultimi anni il sottoscritto ha vissuto con la speranza che lo studio possa dare la libertà di non più sentire la dura, inenarrabile lontananza della sua patria. La speranza di poter salvare la famiglia ed il lavoro scientifico.

Se egli potesse avere giorni più tranquilli, se non di nuovo sereni, spera che in condizioni più rassicuranti potrà in circa 18 mesi presentare il materiale ed il testo definitivo del suo lavoro.

Presenta il suo rispettoso e molto
grato omaggio.
Em. Panaitescu

Roma, 12 Giugno 1951.
Viale Parioli 43.

8

24 iun 1951 [completat cu creionul]

Beatissimo Padre,

I sottoscritti, essendo venuti a sapere che il professore Emilio Panaitescu sta per rivolgersi alla Santità Vostra, onde impetrare dalla sua paterna benevolenza i mezzi necessari per condurre a termine uno studio della Colonna Traiana dal punto di vista delle antichità daciche, si permettono di associare a quella del Prof. Panaitescu la loro rispettosa preghiera.

Essi fanno presente alla Santità Vostra che manca veramente fino ad oggi uno studio sistematico in cui l'insigne monumento venga considerato come fonte per la conoscenza della civiltà dacica, e che – a loro parere – il Prof. Panaitescu sarebbe la persona più indicata per assumere e compiere felicemente un simile compito scientifico.

Infatti il Prof. Panaitescu, oltre ad essere un serio e probo studioso, universalmente apprezzato, e già molto addentro nei problemi della Colonna Traiana, ha l'inestimabile vantaggio di conoscere – nella sua qualità di rumeno – sia i monumenti della sua terra (non pochi dei quali ancora inediti o scarsamente illustrati), sia gli aspetti fisici e spirituali del suo popolo, sia la vera natura dei luoghi raffigurati nelle scene della Colonna.

PAPA PIUS AL XII-LEA ȘI VIITORUL PAPĂ PAUL AL VI-LEA ÎN CORESPONDENȚĂ
CU UN INTELLECTUAL ROMÂN DIN EXIL

Per questo appunto a lui più che ad altri riuscirebbe agevole cogliere nella grande «narrazione» della Colonna Traiana gli elementi essenziali per delineare il quadro della civiltà dacica ai tempi dell'incontro di essa con la civiltà romana conquistatrice: quadro che verrebbe ad essere, per tutti gli studiosi del mondo antico, oltremodo importante.

Nella fiducia che la loro preghiera trovi benevolo ascolto da parte del Padre comune, i sottoscritti Gli esprimono i sensi della loro gratitudine e della loro filiale devozione.

(ss) Gaetano De Sanctis
Giuseppe Cardinali
Giulio Quirino Giglioli

Roma, 22 Giugno 1951.

9

Beatissimo Padre

Permetta la Santità Vostra che al cuore larghissimo del Padre comune io mi rivolga con filiale fiducia per invocarne ancora una volta l'aiuto illuminato e provvido.

So che alla Santità Vostra non sono ignote le tristi condizioni mie e della mia famiglia. Dopo essere stato per vari anni direttore dell'Accademia di Romania a Roma, ho perduto – per motivi politici – sia questo incarico sia la mia cattedra universitaria a Cluj in Romania, dove sono anche periti tutti i beni miei e della mia famiglia. Qui divido la mia ormai durissima vita con mia moglie e con due figli, i quali ancora non hanno potuto ottenere la cittadinanza italiana e non possono quindi aspirare, per il momento, ad alcun lavoro stabile e sufficientemente proficuo.

La mia attività di studioso è l'unica sostanza che ancora mi rimane e che potrebbe, esercitata in condizioni che mi permettessero un minimo di tranquillità economica, mitigare un poco l'amarezza indicibile di tante e così atroci sventure che ormai da non pochi anni affliggono me ed i miei cari.

Il mio venerato amico Prof. Nogara, sapendo che da lungo tempo mi occupo dello studio della Colonna Traiana e che questo lavoro è già a buon punto sia per la raccolta del materiale illustrativo (fotografie e disegni) sia per la redazione del testo, aveva benevolmente presentato - com' egli mi ha detto - alla Commissione Cardinalizia per la Città del Vaticano una proposta concreta per il compimento e la pubblicazione dell'opera. Tale proposta prevedeva un sussidio per me di 50.000 mensili per la durata di due anni (£ 1.200.000) e di circa £ 4.500.000 per la pubblicazione: in tutto circa sei milioni di lire. Questo piano sembra non sia stato accolto dalla Commissione Cardinalizia. E in realtà, sebbene il preventivo fosse giustificato dalla necessità di dare all'opera e specialmente alla sua parte illustrativa un ampio respiro, e sebbene vi fossero fondate speranze che le copie venissero abbastanza rapidamente assorbite, la cifra di quasi sei milioni era tale (bisogna riconoscerlo) da generare in chi doveva consentirne la spesa qualche perplessità.

Stando così le cose, mi permetterei di sottoporre direttamente alla benevola attenzione della Santità Vostra un'altra proposta. Forse il lavoro potrebbe essere limitato ad una parte ancora poco trattata, nella quale a me – studioso rumeno – riuscirebbe probabilmente

di dare un più utile contributo. Si tratterebbe, nell'illustrare la Colonna Traiana, di rinunciare a considerarla nel suo consueto aspetto di fonte per la storia delle guerre daciche combattute dall'Imperatore Traiano (a questo hanno mirato infatti tutti – si può dire – i lavori pubblicati fino ad oggi sull'argomento), ma di studiarla soltanto come fonte essenziale, unica, per la conoscenza della civiltà dacica. E in verità la grande narrazione che si svolge lungo le spire della Colonna ci ha conservato un materiale immenso, prezioso e ancora pochissimo elaborato per lo studio degli antichi Daci in tutte le manifestazioni della loro vita pubblica e privata: castelli di principi e case di contadini, fortezze e villaggi, armi e attrezzi rurali, vesti maschili e femminili, usi e costumi di ogni genere. È un quadro straordinariamente complesso e di enorme interesse storico e antiquario, che forse soltanto agli occhi di un archeologo rumeno potrebbe rivivere nei suoi multiformi aspetti.

Le ricerche in questo senso, da me già iniziate e condotte a buon punto potrebbero essere terminate se la benevolenza della Santità Vostra mi venisse in aiuto. Ritengo che il periodo di tempo necessario per il perfezionamento e la stesura del lavoro potrebbe essere ridotto a circa un anno e mezzo. Quanto poi alla pubblicazione, se ne potrebbe parlare quando io avessi terminato di stendere il mio lavoro, tenendo presente anche l'eventualità che questo, opportunamente adatto, trovasse posto nei Rendiconti o nelle Memorie della Pontificia Accademia di Archeologia.

Non voglio nascondere alla Santità Vostra la mia sincera fiducia che anche questa volta la Sua paterna comprensione mi venga in aiuto, compiendo un atto non soltanto di squisita carità materiale e spirituale verso di me e verso la mia famiglia, ma anche – oso sperarlo – di vantaggio agli studi di umanità, che la Santità Vostra con illuminata saggezza, ha voluto sempre incoraggiare.

Mi permetto di accludere una lettera nella quale alcuni insigni studiosi, che mi onorano della loro amicizia, avendo saputo della mia intenzione di rivolgermi alla Santità Vostra, hanno desiderato di aggiungere una parola di autorevole conferma a quanto mi sono permesso di esporre.

Con filiale gratitudine e col più
profondo ossequio
Em. Panaitescu

Roma, 24 Giugno 1951

10

Segreteria di Stato di Sua Santità
N. 255.316/S

Dal Vaticano, li 14 Luglio 1951

Illustrissimo Signore,

È pervenuta nelle mani dell'Augusto Pontefice l'istanza, che Ella Gli ha umiliata, in data 24 giugno u.s., per esporGli il nuovo disegno, da Lei concepito, di studiare e illustrare la Colonna Traiana, sotto l'aspetto di fonte unica ed essenziale per la conoscenza della civiltà dacica.

PAPA PIUS AL XII-LEA ȘI VIITORUL PAPĂ PAUL AL VI-LEA ÎN CORESPONDENȚĂ
CU UN INTELLECTUAL ROMÂN DIN EXIL

Nella medesima istanza Ella ha espresso fiduciosamente il desiderio che le ricerche, già iniziate e condotte a buon punto, possano essere da Lei terminate, con il benevolo aiuto del Santo Padre.

Sono lieto di significarLe che Sua Santità, il Quale, come è noto alla Signoria Vostra Illustrissima, tanto apprezza ed incoraggia, per quanto Gli è possibile, anche gli studi umanistici, Si è degnamente degnato di concederLe la somma di £. 50.000 (cinquantamila) mensili, a decorrere dal 1° luglio del corrente anno fino al 31 dicembre 1952, per il compimento dell'opera archeologica suindicata.

La somma complessiva rimane a disposizione della S.V. presso questa Segreteria di Stato, la quale provvederà a rimetterLe le singole quote mese per mese.

A suo tempo, qualora il lavoro non fosse dato alle stampe, Ella vorrà depositarne copia presso la Pontificia Accademia Romana di Archeologia.

Con sensi di distinta stima mi professo

della Signoria Vostra Illustrissima
devotissimo
G. B. Montini
Sost.

Illustrissimo Signore
Prof. Emilio Panaitescu
Viale Parioli 43

Roma

11

23 iul. 1951 [completare cu creionul]

Beatissimo Padre,

Appena ricevuta la notizia che la mia preghiera era stata accolta dalla paterna benevolenza della Santità Vostra, mi sono affrettato a farLe pervenire per il tramite di S.E. Monsignore Montini l'espressione della mia gratitudine.

Mi consenta però la Santità Vostra di rivolgere direttamente una parola, nella quale vorrei che la Santità Vostra sentisse la profonda riconoscenza non solo mia, ma di tutta la mia famiglia. Il Padre comune ha voluto ancora una volta tendermi la mano benefica in un momento di grave angoscia, procurandomi, non soltanto l'aiuto necessario alle inderogabili necessità della vita, ma anche l'immenso conforto morale di poter occuparmi di nuovo degli studi, in particolare di quelli che continuamente mi ricordano il mio Paese, adesso, tanto lontano.

Posso assicurare la Santità Vostra che mi sono già messo al lavoro con grande alacrità e con il desiderio vivissimo che il risultato riesca per quanto è possibile, degno di Colui che mi ha concesso la Sua fiducia ed il Suo aiuto.

Mi è caro aggiungere che tanto io quanto mia moglie ed i miei figlioli rivolgiamo al Signore le più fervide preghiere per la Santità Vostra:

VERONICA TURCUȘ, ȘERBAN TURCUȘ

Voglia il Signore, che tutto può, ricompensare degnamente una così grande opera di bene.

Con filiale devozione
Em. Panaitescu

alla Segreteria di Stato
Mr. Travia
Roma, il 23 Luglio, 1951.

12

1951

S. E. Reverendissimo Monsignore
G. B. Montini

Prego Vostra Eccellenza di ricevere i miei più sinceri e più rispettosi auguri per il Santo Natale.

In un momento di grave angoscia il Santo Padre, nella sua inesauribile benevolenza, ha accolto benevolmente la mia preghiera.

Umilmente mi permetto di pregare V. E. di presentare al Santo Padre i sensi della mia, della nostra gratitudine e l'omaggio profondo dei nostri commossi auguri per il Santo Natale.

Roma, 24. XII. 1951.

[Em. Panaitescu]

13

Roma, 22 Dicembre 1952

Illustre Rettore e caro professore Cardinali,

Nel più grave momento della nostra vita di esilio ho sentito la sua umana compassione. Quest'estate dal Rettorato sono tornato a casa molto commosso.

La nostra situazione è inquietante in quanto non sappiamo se possiamo rispondere ai nostri obblighi mensili nel prossimo avvenire.

Per poter veder chiaro mi permetto riassumere alcuni punti di quello che Lei mi ha detto per telefono ieri, domenica, 21 Dicembre.

- A. La lettera dei professori Lugli e Biagio Pace con la sua raccomandazione partirà al Ministero solo in questi giorni. Probabilmente prima di febbraio non si potrà avere una risposta e ancora più tardi arriverà la somma eventualmente concessa.
- B. La proroga per la quale la Signorina M. Guarducci e Lei personalmente si sono tanto interessati non si potrà avere nella forma avuta fino adesso, ma, se ho capito bene, in *un'altra forma di aiuto* che potrà darci la possibilità di continuare la vita.

La nuova forma di aiuto da parte della Santa Sede potrà cominciare col mese di Gennaio 1953 e continuare regolarmente?

PAPA PIUS AL XII-LEA ȘI VIITORUL PAPĂ PAUL AL VI-LEA ÎN CORESPONDENȚĂ
CU UN INTELLECTUAL ROMÂN DIN EXIL

In questo caso la nostra vita giornaliera non sarà forse ancora più preoccupante di come è adesso.

Gli aiuti dei lavori di mia moglie e di mia figlia completeranno, per quanto potranno, il necessario.

C. Ho dichiarato, dal principio, che il manoscritto consegnato a Lei, non può essere che una semplice presentazione per chi vuole vedere i problemi proposti ed il metodo seguito, ma molto lontano dalla forma auspicata.

Oltre ai capitoli presentati vi sono altri capitoli quasi completamente studiati. Il prof. G. Lugli forse si ricorderà del capitolo sulle armi dei Daci ed il prof. Giglioli potrà ricordarsi del capitolo: Piranesi e la Colonna Traiana ed altri ancora. Perché non ho potuto presentare il lavoro aspettato? Mi sembra più doloroso raccontare di come è stato doloroso soffrire.

Da otto anni viviamo in esilio ed in questi otto anni non siamo riusciti ad avere neanche una forma giuridica per i nostri figli. Come possiamo avere la pretesa che altri possono immaginarsi una vita impossibile ad essere immaginata?

Ringraziamo Dio nelle nostre preghiere giornaliera. Certamente non dimentichiamo gli amici rari chi [che] si sono ricordati di noi, tra i primi Lei, professore Cardinali e la sua famiglia, alla quale pensiamo coi nostri più fervidi auguri in questi giorni di Natale.

[Em. Panaitescu]

14

Roma Natale 1952

Il Rettore dell'Università
degli Studi di Roma

Caro ed illustre Prof. Panaitescu,

Il prof. Lugli mi ha inviato recentemente per inoltrarla al Ministero la richiesta di un assegno straordinario da destinarsi ad un corso di Storia e Antichità Danubiane per gli alunni della Scuola di perfezionamento in Archeologia. Tale assegno dovrebbe andare in aumento della dotazione dell'Istituto di Topografia Romana, della quale il Lugli è Direttore, ma per servire alla spesa del detto Corso. Io ho inoltrato questa richiesta al Ministero, raccomandandola caldamente e previsandola in £. 300.000 trecentomila annue, ma penso che il Ministero la decurterà. Al Prof. Lugli, presso il suo Istituto manderò sabato 27 p. v. il Suo ms. e i Suoi disegni, pregandolo di scorrelo e farlo scorrere anche al Prof. Pace e farmi sapere se l'uno e l'altro approvano la mia proposta di dichiarare una sommaria favorevole impressione generale, sulla quale io possa basare una lettera a S. E. Mons. Montini per invocare una proroga del contributo della Santa Sede, che va a scadere col 31 dicembre. Se la Signorina Guarducci insisterà nell'associarsi alla mia preghiera, io penso che la proroga si otterrà e il beneficio correrà sino dal prossimo mese di gennaio. Altrettanto spero per il corso universitario di lezioni ed esercitazioni.

VERONICA TURCUȘ, ȘERBAN TURCUȘ

Sono dolente che tutto si svolga con così esasperante lentezza. E mentre La ringrazio del Suo benevolo apprezzamento del pochissimo, che ho potuto fare, e dei Suoi cari auguri, li ricambio fervidissimi a Lei, alla Sua gentilissima Signora e ai Loro cari e bravi figliuoli.

Mi creda sempre

Suo dev.mo e aff.mo
G. Cardinali

15

Roma 13/2 - '53

Il Rettore

Caro Prof. Panaitescu,

Ho scorso la lettera da Lei redatta per Mons. Montini, ed essendomi essa sembrata ben congegnata, la ho fatta recapitare a mezzo della posta universitaria in Vaticano, come *raccomandata a mano*, come risulta dalla ricevuta che qui Le allego. Dello avvenuto recapito darò informazione telefonica alla Sig.na Guarducci.

Cordiali e distinti saluti

dev.mo
G. Cardinali

16

Roma 16/2 - 1953

Il Rettore

Caro Prof. Panaitescu,

EccoLe la lettera di S.E. Montini e l'assegno, che va corretto.

Cordiali e distinti saluti

dev.mo
G. Cardinali

17

18. II. 1953.

S.E. Reverendissimo Monsignore
G. B. Montini
Pro-Segretario di Stato di Sua Santità

Il professore G. Cardinali, Rettore Magnifico dell'Università di Roma, mi ha consegnato l'assegno di £. 190.800 (centonovantamilaottocento lire) somma concessa dalla inesauribile benevolenza del Santo Padre [quale sussidio caritativo – cuvinte șterse ulterior].

Mi permetto di pregare, Vostra Eccellenza, di presentare al Santo Padre i sensi della mia più profonda gratitudine.

PAPA PIUS AL XII-LEA ȘI VIITORUL PAPĂ PAUL AL VI-LEA ÎN CORESPONDENȚĂ
CU UN INTELLECTUAL ROMÂN DIN EXIL

Prego, Vostra Eccellenza di ricevere i miei più vivi ringraziamenti e molto rispettosamente mi confermo

Devotissimo
Em. Panaitescu

Roma, 18. II. 1953.
Viale Parioli 43.

18

Copia
Segreteria di Stato di Sua Santità
n. 298.037/S

Dal Vaticano, 25 febbraio 1953

Chiarissimo Professore,

Faccio seguito alla Lettera, pari numero in data 12 febbraio c.m., inviata alla S.V. Ill.ma da S.E. Rev.ma Mons. Pro-Segretario di Stato, per confermarLe che la somma benevolmente concessa dalla bontà del Santo Padre al Prof. E. Panaitescu è esattamente di Lit. 190.800 – (centonovantamilaottocento). L'assegno bancario, allegato alla lettera su indicata, era infatti per tale importo.

Chiedo venia se ho creduto opportuno confermarLe l'entità della somma accennata; e ciò solamente nell'intento di ovviare all'involontario errore di trascrizione osservato nel foglio testé inviatoLe, che indica la cifra di Lit. 198.800. =

Mi valgo dell'occasione per professarmi con sensi di distinto ossequio.

della Signoria Vostra Ill.ma
devotissimo
F.to Sac. Cantagalli Gaspare.

Chiarissimo Signore
Prof. Giuseppe Cardinali
 Rettore Magnifico dell'Università di
ROMA

19

Roma 28/2 – 1953

Il Rettore dell'Università
degli Studi di Roma

Caro Professore,

Soltanto stamane ho avuto la lettera del Vaticano, che era stata promessa da vari giorni. Dalla lettera risulta che l'errore delle 8000 lire è stato errore di trascrizione non nel vaglia, ma nella lettera che l'accompagnava.

Cordiali saluti

dev.mo
G. Cardinali

2. III. 1953

Illustre Rettore e caro professore Cardinali,

La ringrazio per la sua lettera del 28 febbraio, che accompagnava la risposta della Segreteria di Stato di Sua Santità, nella quale si specifica che l'errore di trascrizione era stato nella lettera, non nel vaglia.

Non posso dimenticare, caro professore Cardinali, che Lei pensava che l'aiuto per il mio lavoro sulla Colonna poteva ottenere una proroga di due anni. La mia riconoscenza per il suo pensiero non è meno viva di quella per quanto Lei ha potuto fare in mio favore negli ultimi tempi.

Sono tormentato, giorno e notte, da difficoltà materiali e, da quando non posso più vedere la mia patria, sento che non sono più che l'ombra di un uomo!

Nel Febbraio scorso ho telefonato più volte al professore G. Lugli per sapere quando potrò incominciare il «ciclo di lezioni» che sono obbligato a fare ed ho ripetuto che non ho nessuna riserva di dare il mio contributo allo «schedario» per il lavoro di topografia.

Non ho avuto, fino ad oggi, nessuna risposta.

I miei più cordiali e rispettosi saluti
Devotissimo E[mil]. P[anaiteescu].

Paști 5. Aprilie 1953.

S. E. Reverendissimo Monsignore
G. B. Montini
Pro-Segretario di Stato di Sua Santità

Nel giorno della «Risurrezione» il mio più umile e grato pensiero vuole che Sua Santità senta la mia riconoscenza e la mia gioia di sapere che Sua Santità di nuovo può guidare il mondo cristiano.

Risusciterà il mio popolo, come risusciteranno tutti i popoli, oppressi della più diabolica tirannia. Le chiese saranno di nuovo [anche – cuvânt șters ulterior] nel mio Paese scudo delle anime e creatrici di valori spirituali.

La mia fede incrollabile nella risurrezione spirituale dei popoli calpestati mi ha spinto a pregare umilmente Vostra Eccellenza di presentare a Sua Santità l'espressione la più rispettosa della mia più profonda riconoscenza: il Santo Padre mi ha confermato la fede nella «Risurrezione» del mio popolo.

Prego, Vostra Eccellenza, di ricevere i miei più vivi ringraziamenti, i miei più fervidi auguri di Buona Pasqua e molto rispettosamente mi confermo devotissimo

Em. Panaiteescu

RĂBDAREA ÎN DOCTRINA STOICĂ

CLAUDIA-RENATA DAVID

ABSTRACT: The Patience in Stoic Doctrine. The Stoic patience is the emanation of fortitude and the cardinal virtues which have themselves an independent foundation, in the will and in the human practice. As a moral virtue, patience is attached as part of the potential strength to the virtue of fortitude that moderates the sadness coming from a bad date, so the will not to give up to do the good, but to strengthen further. By their own will, the stoics were practicing the patience to such a degree that could endure peacefully all the misfortunes that occurred. Some endure various indignities that pass in the eyes of the world as virtuous people. Everything is close to the patient, means the science of things to support and not to suffer, or the virtue that elevates people above everything that seem unbearable.

Key words: patience, virtue, grace, to suffer, fortitude, endurance, Stoics, to support.

Introducere

Termenul *patientia* provine din verbul latinesc *patire*, care înseamnă a suferi, a suporta, a îndura și are două semnificații fundamentale, constante în toată latinitatea: acela original și prevalent de „capacitate de suportare, rezistență, răbdare” și un al doilea secundar de „suferință, pasiune”. Prima semnificație are valoare activă și pozitivă, se poate spune absolută; a doua are valoare pasivă și negativă. În timp ce semnificația de „suferință și pasiune” este redusă, post clasic semnificația primară de „suportare rezistență și răbdare” cuprinde o bogată tipologie și un vast câmp de aplicație.

Patientia este virtutea morală proprie diferitelor școli filosofice: socratică: *eorum exempla, quorum laudamus patientiam, ut Socratis*¹; cinică: *duplici panno patientia velat*²; stoică: *ceterum illic est fortitudo cuius patientia et perpassio et tolerantia rami sunt*³.

¹ Seneca, *Constantia sapientis*, 19, în *Dialoguri I*, Iași 2004, 69. Răbdarea în concepția lui Socrate avea să fie matrița cinicilor și stoicilor.

² Horatius, *Epistulae*, 1,17,25 în *Opera omnia*, 2, București 1980, 252.

³ Chiar și Cicero consideră răbdarea ca o subspecie a tăriei *Inv.* 2, 163; Răbdarea evaluată în sine arată în interiorul său dubla valoare, activă și pasivă, dar opusă tăriei, arată fața sa pasivă și negativă. Această diferență semantică între *fortitudo* și *patientia* este clarificată de Cicero în *Part. 77 quae venientibus malis obstat, fortitudo, quae quod iam adest tolerat et perfert, patientia nominatur* – numim tărie, ceea ce înfruntă relele care se prezintă, răbdare, ceea ce suportă situația dată.

În filosofia greacă clasică răbdarea nu exista în mod propriu. Acest lucru este atât de evident încât sfântul Toma de Aquino care voia să o includă în complexul gândirii clasice, a trebuit să spună: „Răbdarea nu numai că e inferioară virtuților teologice, prudenței și dreptății care conduc omul spre bine, dar și tăriei și cumpătării”⁴. Aceasta este o linie de gândire sugerată de cuvântul grecesc care indică răbdarea *ὑπομονή* (de la *ὑπομένω* - a întârzia). Este vorba în primul rând de „rămânere în urmă” (a aștepta), în opoziție cu inițiativa agresivă de „rămânere sub”, înțeleasă ca o continuă „supunere” în opoziție cu rezistența activă. Cuvântul indică ceva și mai rău „a se vinde”, în maniera oamenilor pierduți care fără scrupule se pretează la orice. În acest comportament pasivitatea are superioritate în opoziție cu orice entuziasm activ *a ieși* pentru *a intra* în lume și în acțiune. Așadar tăcerea filosofiei clasice asupra răbdării apare ca o tăcere a ceva ce nu merită nicio tratare. Răbdarea de fapt ar fi *deficit* în tot, nici măcar nu e un comportament nedemn, ci indiferența care menține uneori orice activitate posibilă⁵.

Stoicii au impus definitiv grupul de patru virtuți cardinale. Tot ce este apropiat de răbdare înseamnă „știința lucrurilor de a suporta și de a nu suporta sau virtutea care ne înalță deasupra celor care par greu de suportat”⁶, aceasta este definiția pe care Cicero o transmite Evului Mediu. Stoicii epocii imperiale în cadrul operelor lor, explică în mod experimental această doctrină: ea este atitudinea normală a omului care, supus în întregime rațiunii, se armonizează în totalitate cu natura-providență, care mai întâi se exprimă prin autori sau de-a lungul evenimentelor⁷.

Pentru ei singurul lucru care depinde de om este intenția sa morală, sensul pe care îl dă evenimentelor. Ceea ce nu depinde de om corespunde înlănțuirii necesare a cauzelor și efectelor, adică a destinului, a evoluției naturii și acțiunii altor oameni. Astfel le sunt indiferente viața și moartea, sănătatea și boala, plăcerea și suferința pentru că niciuna nu depind de om⁸. Unii rabdă diferite nedreptăți ca să treacă în ochii lumii drept oameni virtuoși. Așa a fost răbdarea stoicilor în antichitate. Prin voință, ei se exersau în răbdare până la o asemenea treaptă, încât puteau să rabde liniștiți toate nenorocirile care apăreau. Răbdarea lor era întemeiată pe o fină și ascunsă mândrie, dar tocmai din pricina acestei mândrii au pierdut calitatea adevăratei virtuți⁹.

⁴ Tommaso d'Aquino, *La Somma Theologica*, XX, II-II, q. 136, a. 2c, trad. e commento a cura dei domenicani italiani, Florenza 1967, 205.

⁵ E. Przywara, *Umiltà, pazienza e amore*, Brescia 1968, 31-32.

⁶ Cicero, *Tusculanae* IV, 24, 53; *De inventione* II, 54, 163-164; *De officiis* I, 20,66-67, în *Opere alese*, 1-3, București 1973.

⁷ *Les Stoiciens*, Paris 1962, 1269-1270.

⁸ P. Hadot, *Ce este filosofia antică?*, Iași 1997, 160.

⁹ S. Alexiev, *Răbdarea*, București 2007, 9-10.

I. Platon și Aristotel

Socrate mai întâi, apoi Platon și Aristotel au elaborat primele sisteme de morală, corespunzătoare statului-cetate atenian, superior formelor gentilice de organizare socială descrise de Homer și Hesiod. Aristotel a elaborat sinteza cea mai completă a explicării virtuților grecilor, mândri că au reușit să-și organizeze cetățile prospere. La puțin timp după moartea lui Aristotel, când Zenon stoicul propunea ca înțelepciunea să fie definită ca fiind cunoașterea lucrurilor divine și umane, se contura prima lovitură dată ideii susținute de Aristotel că virtuțile omului sunt dependente de un scop suveran, binele. Rigorismul moral al noului stoicism (Epictetus, Seneca, Marcus Aurelius) a fost o primă înfrângere a eticii teleologice aristotelice. Aristotel a mai propus ca virtutea să fie considerată ca o medie între mai mult și mai puțin *μεσότης*, calea de mijloc. De exemplu, curajul stă între temeritate și sfială, dreptatea între a face o nedreptate și a suferi o nedreptate, generozitatea între risipă și zgârcenie; prin urmare, fiecărei virtuți îi corespund două vicii¹⁰.

Ei vorbesc de o virtute dependentă de curaj. Pentru Aristotel răbdarea este parte a virtuții tăriei, care este capacitatea de a sta ferm în fața adversităților și obstacolelor vieții. El consideră că fricos este acela care fuge de orice și nu suportă nimic; puternic, însă, este cel care găsește în el tăria de a rezista în fața suferințelor. După Aristotel, cel răbdător nu este cel care rezistă la rău din cauza fricii de rușine, nici în speranța unei victorii, ci numai de dragul demnității și al binelui propriu.

În sistemul aristotelic al virtuților se găsește ceva care s-ar putea asemăna cu răbdarea, dar care la sfântul Toma este distins de răbdare și este împărțit în două virtuți. Este vorba de mărinimie sau blândețe (în Aristotel *πρότης*, la sfântul Toma *clementia et mansuetudo*). Este caracteristic ca la Aristotel răbdarea să nu apară ca un *mijloc*, ci corespondentul acesteia *ὑπερβολή* (exces) sau *ἔλλειψις* (defect). Irascibilitatea (*ὀργιλότης*, ca exces) este considerată uneori ca aspect pozitiv al unei „capacități de dominare”, iar mărinimia sau blândețea, care se contrapun acesteia ca și „defect”¹¹. Uneori însă răbdarea este lipsa urii, a indiferenței (*ἀοργησία*, ca defect) care este considerată adevăratul *mijloc*, și din această cauză par să dispară în ea mărinimia sau blândețea¹². *A fi* al acestei mărinimii sau blândeți este „a fi fără nume”¹³. În acest anonim o astfel de virtute constituie fără îndoială o ultimă asemănare cu răbdarea. Pe de altă parte însă, aceasta este nu fără fundament în conexiune cu

¹⁰ T. Sârbu, *etică: valori și virtuți morale*, Iași 2005, 183.

¹¹ Aristotel, *Etica Nicomahică*, IV, II 26 A 1, 84; II26 B 1-2, 85; București 1988.

¹² Aristotel, *Etica*, II,26 B,1, 85.

¹³ Aristotel, *Etica*, II,25 B,26, 86.

μεγαλοψυχία (mărinimia), căreia i se opune umilința; mai exact ca și virtuțile în care se verifică înăbușirea dorințelor irascibile. Atât *magnanimitas*, cât și mărinimia sau blândețea au un aspect maiestuos, precum o forță primordială care domină pentru a deveni generozitate și mărinimie sau blândețe. Astfel mărinimia sau blândețea sunt opuse răbdării: pe de o parte, mărinimia sau blândețea regală sunt superioare răbdării, pe de altă parte, supunerea, dăruirea rămân în urmă față de răbdare.

II. Seneca

Morala lui Seneca, deși aplicată după principiile teoretice este mai degrabă un ansamblu de precepte decât de dogme și tinde mai puțin să-i instruiască pe oameni, cât să-i facă mai buni. Pentru el poziția socială nu are nicio importanță, atâta timp cât virtutea este accesibilă tuturor, iar valoarea unei persoane nu este în titluri, ci în calitatea umană, iar această calitate este sufletul plin de virtute.

Înțelepciunea spune Seneca „este specia acelor care printr-un lung și constant exercițiu obțin forța de a suporta până la oboseală violența adversarilor”¹⁴. Prin urmare, a nu răspunde loviturilor celor din jur, înseamnă stăpânire de sine. Se pune întrebarea cine este cel care poate suporta cu bucurie adversitățile, cel care acceptă tot ceea ce apare?¹⁵ După Seneca, este omul înțelept pus la încercare care nu poate fi nefericit, deoarece Zeul îl încearcă pe cel pe care îl iubește, pentru a-l întări. Un astfel de om antrenat va face față greutăților vieții.

Dumnezeul lui Seneca, și în general dumnezeul filosofilor, este un dumnezeu *extra patientiam*, deci impasibil: „Dumnezeu este în afara suferinței, iar voi deasupra”¹⁶. Dumnezeu este înțelept, nu este atins de răbdare, de „suferință”, el este deasupra „suferinței”. Dimpotrivă, Dumnezeu creștin este un Dumnezeu care suferă, este Dumnezeuul *a passio*¹⁷ și al crucii, al scandalului crucii chiar; tot la fel este și creștinul, *patiens*, care devine astfel grație *imitatio Christi*.

Astfel răbdarea senecană și stoică este emanarea tăriei și a virtuților cardinale care au un fundament autonom în sine, în voința și practica omului. Aceasta se înscrie și se împlinește în orizontul prezent și exclude viitorul, pentru că în așteptare se cuibăresc tulburările și nonvalorile plăcerii și fricii. Virtutea răbdării și exercitarea sa pentru înțeleptul stoic sunt deja în ele însele paradisul¹⁸.

¹⁴ Seneca, *De Constantia sapientis*, IX, 5, în *Dialoguri I*, 58.

¹⁵ Patience, în: *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, X. 2 (Eyclopédie publiée sous le patronage de l'Institut catholique de Lille), Paris 1985, col. 783-784.

¹⁶ Seneca, *De Providentia*, 6,6, în *Dialoguri I*, 43.

¹⁷ Termenul este propriu latinătății tardive și creștine, îl întâlnim la Tertullianus, Ciprianus, Lactantius și Augustinus, semnifică patima lui Cristos.

¹⁸ I. Dionigi, La patientia: Seneca contro i cristiani, în: *Seneca e i cristiani. Atti del Convegno dell'Università Cattolica del Sacro Cuore Milano*, 11-13 ottobre 1999 (*Aevum Antiquum XIII*), Milano 2000, 413-429.

La Seneca, dintr-un total de peste șazeci de atestări ale folosirii termenului *patientia*, cel puțin patruzeci și opt se referă la semnificația pozitivă a răbdării, anume la accepțiunea primară de capacitate de „suportare, rezistență, răbdare”. Seneca afirmă că virtutea slăbește fără adversar, măreția și vigoarea sa aratându-se doar atunci când ea își dezvăluie capacitatea de suportare¹⁹. Astfel, oamenii ca să nu se plângă, să nu se teamă de împrejurările aspre și dificile care vor apărea în viața lor, trebuie să ia partea bună din tot ce se întâmplă și să transforme orice într-un bine. Deoarece, după părerea lui Seneca, „nu este important ce anume se suportă, ci modul în care se suportă”²⁰. Omul care este de acord cu zeul nu suferă nimic împotriva voinței lui, deoarece știe că totul decurge dintr-o lege stabilită pentru eternitate²¹. A suporta neplăcerile pentru viața eternă aduce omului adevărata fericire. Omul însă este liber să suporte suferințele care îl vor face fericit sau să refuze suferințele, însă acest refuz îi va aduce moartea sufletului.

Seneca spune că suportarea este un lucru care se întâmplă tuturor și se învață tocmai cu repetarea ofenselor²², deci răbdarea se dobândește prin practică și perseverare în suportarea tuturor relelor care apar în viață. Omul înțelept, stăpân pe sine, nu se tulbură în fața nedreptăților, deoarece știe să se apere de acestea cu răbdare și măreție sufletească, pe care le-a dobândit printr-un antrenament îndelung și constant, și astfel are tăria de a suporta orice atac al dușmanului. „Când veți considera cât judecați voi cei în măsură să suferiți, prin capacitatea de a suporta a înțeleptului puneți o limită puțin dincolo, dar pe el virtutea l-a așezat în altă regiune a universului, el nu are nimic în comun cu voi”²³. Oricât de multe sau grave ar fi ofensele aduse înțeleptului, el nu va fi doborât de ele, deoarece prin răbdare el știe să le țină piept.

Seneca socotește că virtutea este cea care suportă nu numai cu răbdare, ci și de bună voie orice se întâmplă, pentru că orice greutate sau suferință îi va aduce omului fericirea în clipa morții, deoarece a suferit pentru acela care îi poate oferi fericirea eternă. Când cineva suportă plin de curaj suferințele, exersează astfel toate virtuțile. S-ar putea ca una dintre ele să apară cu o evidență particulară, și anume aceea a suportării. Astfel, răbdarea este rădăcina tuturor virtuților, deoarece prin răbdare se dobândesc și celelalte virtuți.

Pentru Seneca, a fi virtuos înseamnă o viață fericită, care reprezintă binele suprem al omului. Doctrina lui Seneca se reduce la o operă de fortificare, nu de salvare, deoarece pentru el problema morală este o problemă de forță²⁴. El crede

¹⁹ Seneca, *De Providentia*, 2,4, în *Dialoguri I*, 27.

²⁰ Seneca, *De Providentia*, 2,5, în *Dialoguri I*, 28.

²¹ Seneca, *De Providentia*, 5,6, în *Dialoguri I*, 40.

²² Seneca, *De constantia sapientis*, 3,2, în *Dialoguri I*, 47.

²³ Seneca, *De constantia sapientis*, 15,2, în *Dialoguri I*, 64.

²⁴ C. Marchesi, *Seneca*, Milano-Messina 1944, 404.

că lucrurile exterioare nu sunt rele în sine, dar ele nu trebuie să corupă, să domine sau să îndeparteze de virtute. Binele suprem rezidă în judecata și atitudinea omului în fața evenimentelor.

III. Epictetus

Etica lui Epictetus pleacă de la teoria prenoțiunilor, ca date elementare ale binelui și răului, pe care omul trebuie să le aplice corect pentru a dobândi o conduită morală adecvată și pentru a alege ceea ce este valoros în jurul lui. Epictet afirmă că răbdarea se realizează mai bine dacă se acordă atenție desfășurării cosmosului. El consimte la acțiunea harului: „Am judecat vreodată modul tău de a conduce? Am răbdat boală când tu ai vrut. Ceilalți la fel, dar eu de bună voie. Am răbdat sărăcia fiindcă tu ai vrut, dar cu bucurie. Eu sunt plin de recunoștiință față de tine pentru că tu m-ai considerat demn de a lua parte la marea sărbătoare cu tine, de a contempla operele tale și de a înțelege felul în care stăpânești”²⁵.

După părerea lui Epictet, omul când se lovește de greutățile vieții trebuie să caute în el puterea prin care să le țină piept. La ispita frumuseții omul trebuie să lupte cu înfrânarea; la greutatea muncii, are nevoie de curaj; la vorba rea de răbdare, iar după ce omul a ajuns la deprinderea de a ține piept greutăților nimic nu-i mai poate sta în cale. Stăpânirea de sine în orice împrejurare îndeamnă omul la moderație, la dobândirea răbdării. Orice dificultăți ar avea omul de întâmpinat în viață, el trebuie să se concentreze asupra lui însuși și să afle ce putere îi este de folos împotriva evenimentului respectiv²⁶. Dacă este vorba de a îndura o muncă trudnică, atunci el are la îndemână răbdarea, care la Epictetus duce la cunoașterea lucrurilor, sugerându-i care trebuie și care nu trebuie să fie îndurate, dar este și virtutea ce îl ridică pe om deasupra lucrurilor greu de suportat.

IV. Marcus Aurelius

Marcus Aurelius cultiva și aplica în viață mai ales acele principii stoice care corespundeau caracterului său: sângețea, iubirea de știință, bunătatea, blândețea, modestia, dreptatea, adevărul, răbdarea, pentru că rațiunea supremă ne-a dat viața pentru a o întrebuița potrivit originii ei divine, nu spre a o înjosi prin păcate. Ceea ce ridică morală lui mai presus de cea a lui Epictetus este punctul de vedere pozitiv pe care îl apără în ceea ce privește activitatea în sânul societății și al statului, precum și îmblânzirea și înnobilarea doctrinei despre propria educație spre virtute, prin exaltarea virtuților sociale ale devotamentului și iertării. Mijlocul prin care Marcus Aurelius caută să se readucă pe sine și, astfel, să-i readucă pe oameni la

²⁵ Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* III, 5, 8-10; II, 16, 41-43, ed. B.G. Teubneri, Lipsiae 1916.

²⁶ Epictetus, *Manualul*, București 1977, 15.

virtute nu e nici teama de zei, nici răsplata unei vieți viitoare, ci e dovedirea nimicniciei vieții pământești. Coborând astfel măririle noastre la adevărata lor valoare, el arată că nu mai trebuie prețuite așa de mult, încât să fie sacrificată virtutea.

Ideea stoicilor că o pronie conduce toate lucrurile apare și la el. Deznădăjduiește în a mai găsi vreun sens în evenimentele lumii exterioare și, se mângâie cu speranța că în tot haosul dăinuie un spirit divin care contopește totul într-o armonie perfectă. Datoria înțeleptului este de a se acomoda cu seninătate la toate situațiile vieții, de unde reiese atitudinea lui resemnată față de tot ceea ce vine din afară. Acest fel de a gândi îl apropie mai mult de creștinism, însă ceea ce în creștinism se datorează unei trăiri, la Marcus Aurelius este rodul unei elaborări voite a propriei sale gândiri. La el convingerea etică, religioasă vine ca urmare a unei serii de silogisme, la creștini vine ca o iluminare trăită și ca revelație²⁷.

Încercările trimise de zei merită venerarea din partea omului, datorită calității lor, iar cele ce vin de la oameni merită iubirea și suportarea cu răbdare din pricina înrudirii dintre oameni, dar și compătimire din cauza neștiinței lor cu privire la bine și rău. Pentru Marcus Aurelius răbdarea este și suportare: „Eu mă acomodez cu tot ceea ce pot! Nimic nu vine prea repede sau prea târziu pentru mine, de ceea ce este o problemă pentru tine, este rod pentru mine ceea ce produc anotimpurile”²⁸. El sfătuiește ca la fiecare întâmplare neplăcută ce apare în viața omului, acesta să știe de unde vine: „asta vine de la Dumnezeu, celălaltă de la înlănțuirea lucrurilor orânduite de soartă, aceea de la aproapele”²⁹; fiecare întâmplare să fie evaluată cu răbdare după valoarea sa adevărată.

Îndemnul lui Marcus Aurelius este ca omul să-și îndrepte toată grija spre o simțire dreaptă, a vorbi numai adevărul, a avea o stare bună de spirit pentru ca astfel să primească cu răbdare orice întâmplare ce îi apare în viață, ca pe o necesitate. Suferința omului are rădăcina nu în felul de gândire obișnuit al altuia, ci în aceea parte din el unde își are sediul puterea ce creează anumite păreri despre suferință; dacă acolo nu ar fi nicio idee falsă, totul ar merge bine. El afirmă că omul ar trebui să fie ca o stâncă de care valurile se lovesc într-una, ea stând totuși neclintită și domolind furia valurilor ce spumegă în jurul ei³⁰; tot astfel omul trebuie să rămână senin în fața nenorocirilor, pentru că acestea nu-l împiedică să fie drept, mărinimos, cu voie bună. Mai mult, poate să-și caute refugiul în cuvintele: „Aceasta nu este o nenorocire, ci un bine, dacă este suportată cu mare curaj”³¹. Dacă o durere persistă, ea poate fi suportată cu răbdare, deoarece omul concentrându-se în sine însuși, sufletul cugetător își păstrează seninătatea, iar rațiunea călăuzitoare din el nu pierde nimic, în ciuda participării sale la senzațiile corpului.

²⁷ Marcus Aurelius, *Către sine însuși*, trad. Șt. Bezdechi, București 2006, 20-23.

²⁸ Marcus Aurelius, *Către sine*, IV,23, 65.

²⁹ Marcus Aurelius, *Către sine*, III,11, 57.

³⁰ Marcus Aurelius, *Către sine*, IV,49, 70.

³¹ Marcus Aurelius, *Către sine*, IV,49, 70.

Virtutea răbdării a evoluat, la Marcus Aurelius, de la o virtute secundară, care permite echilibrul uman și perseverența în bine, la o virtute centrală care face înțelepciunea invulnerabilă în mijlocul întâmplărilor vieții³².

Concluzii

Se poate concluda că răbdarea stoică este emanarea tăriei și a virtuților cardinale care au un fundament autonom în sine, în voința și în practica omului. Pentru stoici răbdarea era și o acțiune particulară care consta în reducerea pe cât posibil a superficialității, făcând-o dură și bătătorită în fața expunerii la lovituri, un fel de contracție musculară care, îngroșând și întărind țesutul, are scopul de a ține suferința în exterior, împiedicând-o să pătrundă în profunzime pentru a nu tulbura armonia interioară.

Ca virtute morală, răbdarea este anexată ca parte potențială virtuții tăriei, care temperează tristețea provenită dintr-un rău prezent, astfel ca voința să nu cedeze de la scopul de a face binele, ci să se întărească și mai mult. Este virtutea care aparține celor umili, care lasă urme în istorie. Această virtute nu este populară, pentru că aparține tuturor; fiecare este în măsură să se formeze, să încerce și să învingă. Este o chestiune care privește pe fiecare în particular și în specificul său, este ceea ce se acumulează prin studiu, prin lucru, dar în special prin speranță, prin credință, prin hotărâre, prin experiență. Practicarea acestei virtuți e dificilă. Se întâmplă ca omul să fie format în dificultățile vieții să înțeleagă astfel că viața nu mai e grea, chiar dacă acest fel poate să pară ironic. Un alt punct este simplitatea care reprezintă o altă dificultate și, de fapt, fiecare dificultate înfruntată cu loialitate și cu umilință urmează simplitatea, mai exact ceva urmează și nu lasă în interior moartea și distrugerea, ci speranța viitoare.

BIBLIOGRAFIE

Aquino, Tommaso, *La Somma Theologica*, XX, trad. e commento a cura dei Domenicani italiani, Casa Editrice Adriano Salani, Florenza 1967.

Aristotel, *Etica Nicomahică*, Științifică și Enciclopedică, București 1988.

Aurelius, Marcus, *Către sine însuși*, Vestala, București 2006.

Alexiev, S., *Răbdarea*, Sofia, București 2007.

³² Patience, în *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, fasc. LXXVI - LXXVII, Paris 1983, col. 439-442.

RĂBDAREA ÎN DOCTRINA STOICĂ

- Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain.* X. 2 (Eyclopedie publiée sous le patronage de l'Institut catholique de Lille), Tome X, 2, Letouzey et Ane, Paris 1985.
- Cicero, *Opere alese*, 3 vol, Univers, București 1973.
- Dictionnaire de Spiritualité*, XII. fascicules LXXVI - LXXVII, Beauchesne, Paris 1983.
- Dionigi, I. „La patientia: Seneca contro i cristiani”, în *Seneca e i cristiani. Atti del Convegno dell' Università Cattolica del Sacro Cuore* Milano. 11-13 ottobre 1999, Aevum Antiquum. XIII, Milano 2000, p. 413-429.
- Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae*, Lipsiae 1916.
- Epictetus, *Manualul*, Minerva, București 1977.
- Hadot, P., *Ce este filosofia antică?*, Polirom, Iași 1997.
- Horatius, *Opera omnia. Vol. 2: Satire. Epistole. Arta Poetica*, Univers, București 1980.
- Marchesi, *Seneca*, Principato, Milano-Messina 1944.
- Przywara, E., *Umilta, pazienza e amore*, Queriniana, Brescia 1968.
- Sârbu, *Etică: valori și virtuți morale*, Societatea Academică „Matei Teiu Botez”, Iași 2005.
- Seneca, *Dialoguri*, I-II, Polirom, Iași 2004.
- Les Stoiciens*, trad. E. Brehier, Gallimard, Paris 1962.

**SUNT RĂNITĂ DE IUBIRE.
DORINȚA NEPOTOLITĂ A MIRESEI DUPĂ MISTICA UNIRE
CU MIRELE EI LA SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA,
IN CANTICUM CANTICORUM**

LIVIU PETCU

ABSTRACT: *I am wounded by love.* The bride's insatiable desire for mystical union with her groom in St. Gregory of Nyssa's *In Canticum Canticorum*. One of the more intriguing exercises contained in the Song of Songs features Gregory's highly provocative triptych of the wound of love in Homilies Four, Twelve and Thirteen. In the most extended treatment of his theme, Homily Four features the arrow as an explicitly Trinitarian image. The archer is love (ἀγάπη), later identified as God, and the arrow itself is the only begotten Son. The tip of the arrow (faith) is triple-pointed, dipped and moistened in the Spirit. The bride cries out, "I am wounded by love" and is immediately immersed in an apophatic context indicated by oxymoronic expressions and images of union. The use of oxymoron, such as "beautiful wound" and "sweet blow" is a favorite figure of speech which the Cappadocian uses throughout the *Homilies*. It is a key literary expression of his apophatic theology, which serves to point to a union beyond the grasp of discursive reason. Here the union is expressed in the language of the indwelling of the Trinity. This description of union is extraordinary indeed, as the bride is taken into the dynamism of the Trinity. In an understated logopathic gesture, the bride then addresses the daughters of Jerusalem. This manifestation effects profoundly the bride's companions.

Keywords: bride, insatiable desire, union, groom, wounded by love, Gregory of Nyssa, apophatic theology, Trinity, *Song of Songs*.

Introducere

În debutul cărții *In Canticum canticorum*, Sfântul Grigorie realizează o sinteză a diverselor etape ale vieții spirituale în funcție de ideea dorinței de Dumnezeu¹.

¹ J. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyse*, Paris 1944, 291. Pentru opera Sfântului Grigorie de Nyssa, am consultat mai întâi *Patrologia Graeca* (PG,) a lui J.P. Migne, Paris, 1857-1866; în afară de aceasta, pentru referințele la textele sfântului Grigorie *In Canticum*, am folosit și traducerea românească a lui Dumitru Stăniloae, publicată în colecția *Părinți și scriitori bisericești* (PSB), vol. 29, București 1982, precum și ediția critică a lui H. Langerbeck, *In Canticum (Gregorii Nysseni Opera - GNO, VI)*, Leiden 1960; pentru opera *De vita Moysis*, am folosit, pe lângă *Patrologia Graeca* (PG.), atât traducerea românească a lui I. Buga, apărută în col. PSB, vol. 29, cât și ediția lui H. Musurillo, *Gregorii Nysseni Opera (GNO)*, VII, Leiden 1964.

În prima omilie a cărții *In Canticum canticorum*, autorul patristic citat scoate în evidență relația sa cu celelalte scrieri biblice atribuite lui Solomon (Proverbele, Ecclesiastul) și am putea observa și diferența față de perspectiva lui Origen. Fiecare carte exprimă o etapă a procesului de desăvârșire, fiecareia corespunzându-i o formă a acestui avânt, care determină dezvoltarea capacității sufletului de participare la bunurile dumnezeiești². Obiectul Proverbelor este de a trezi această dorință de Dumnezeu, revelând prețul bunurilor duhovnicești. Este sensul iluminării, principiu al vieții spirituale, și pe care viziunea Rugului arzând din *De vita Moysis* o reprezintă. „Învățătura Proverbelor începe prin a descrie înțelepciunea, explicând într-un mod divers și multiform șarmul frumuseții de nedescris, în măsură de a ridica spre participarea (μετουσία) la bunătăți, nu prin necesitate și teamă, ci prin dorință (πόθος) și atracție (ἐπιθυμία)”³. Acestei prime etape îi succede Ecclesiastul, care eliberează sufletul de atașamentul față de lumea vizibilă: „aprinzând prin aceste lucruri dorința sufletului încă adolescent (νεάζοντος) după omul interior..., ea face să-i succedă filozofia Ecclesiastului, care purifică inima de atașamentul față de aparențe”⁴. Atunci sufletul este introdus în sanctuarele *Cântării Cântărilor*, al cărei obiect este unirea (ἀνάχρασις) sufletului cu Dumnezeu⁵. Totuși, și prin inducție, percepția gregoriană asupra „înălțării spirituale” (prefigurată, oarecum diferit, în *In inscriptiones Psalmorum*, *De vita Moysis* și *In Canticum canticorum*) sugerează o evoluție doctrinară și o profunzime a vieții fiecărui creștin în decursul timpului. Stadiile creșterii spirituale sunt, în nu mai mică măsură, niveluri ale elevării doctrine⁶.

Dezvoltând ideea de mai sus, sfântul Grigorie precizează: „...aprinzând... pofta celui ce e încă tânăr după omul dinăuntru,... după acestea adăugând și celelalte sfaturi în învățături nemărginite în formă de proverbe și conducându-l la o deprindere și mai desăvârșită, în ultimele proverbe fericindu-l pentru această căsătorie, întrucât face în ele lauda acelor femei cumiști, adaugă înțelepciunea din *Ecclesiast*, după ce l-a condus îndeajuns prin îndrumarea proverbelor spre pofta virtuților și muștrând în acest *Cuvânt* alipirea oamenilor la cele văzute și declarând că tot ce e nestatornic și trecător e deșert, întrucât spune că tot ce se arată e deșertăciune, pune mai

² Această împărțire a diverselor etape ale vieții spirituale nu este singura la Sfântul Grigorie; foarte apropiată de viziunea asupra cărților lui Solomon este ideea că, de asemenea, Psaltirea are un *skopos* unic: ascensiunea în virtute spre desăvârșire. Astfel, de la Psalmul 1 la 150 suntem conduși de la începutul până la sfârșitul vieții spirituale, care este participarea la fericirea absolută, cea a lui Dumnezeu; a se vedea I. Chișcari, Concepția despre epectază a Sfântului Grigorie de Nyssa – o teologie a dorinței, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”* 5, 2005, 593.

³ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, PG, 44, col. 768C; cf. Daniélou, *Platonisme* 310.

⁴ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, PG, 44, col. 769C.

⁵ Daniélou, *Platonisme* 310.

⁶ S. Coakley, Re-thinking Gregory of Nyssa: Introduction – Gender, Trinitarian Analogies and the Pedagogy of The Song, *Modern Theology* 4, 2002, 437.

presus de tot ce cuprindem prin simțire, mișcarea firească a sufletului nostru spre frumusețea nevăzută. Și așa, curățind inima de alipirea la cele văzute, introduce tainic prin *Cântarea Cântărilor* înțelegerea în Sfintele Sfintelor dumnezeiești, în care ceea ce se săvârșește este o rânduială de nuntă, iar ceea ce se înțelege este unirea sufletului omenesc cu Dumnezeu.

De aceea, fiul din Proverbe se numește aici mire, și înțelepciunea ține loc de mireasă ca să se logodească cu Dumnezeu omul ajuns mireasă curată și lipindu-se de Domnul să fie duh, devenind, prin unirea cu Cel néntinat și nepărtinitor, în loc de trup greoi, înțelegere curată... Deci ne aflăm acum în launtru Sfintei Sfintelor, care este *Cântarea Cântărilor*⁷. Căci precum în Sfânta Sfintelor avem o prisosință și o întărire a sfințeniei, arătată prin cuvintele cele mai înalte, așa și prin *Cântarea Cântărilor*, Înaltul Cuvânt ne făgăduiește să ne învețe taina tainelor. Căci, după învățătura de Dumnezeu insuflată, sunt multe cântările prin care învățăm marile înțelesuri despre Dumnezeu, de la marele David și Isaia și mulți alții. De la titlul acesta aflăm că, pe cât sunt de departe cântările sfinților, de cântările înțelepciunii din afară, tot pe atât întrece taina din *Cântarea Cântărilor*, cântările sfinților. Mai mult decât aceasta nu poate nici afla, nici încăpea urechea și firea omenească⁸. Făcând referire la faptul că multe cântări sunt în Legea Veche, și anume psalmii lui David, cântările lui Isaia, ale lui Moise și ale multor altora, prin acestea fiind descrisă taina lui Dumnezeu, Dumitru Stăniloae, traducătorul și tălmăcitorul acestei opere în limba română, notează, în același gând cu Sfântul Grigorie, următoarele: „Dar cea mai înaltă cântare, care descrie cea mai înaltă taină a unirii omului cu Dumnezeu este *Cântarea Cântărilor*. Și ea este cea mai înaltă poezie, dacă poezia se străduiește să exprime ceea ce nu poate fi deplin exprimat”⁹.

Astfel, dacă *Proverbele*, „își îndreaptă cuvintele spre cel ce e încă prunc”, este pentru a deștepta dorința, prin descoperirea bunurilor spirituale pe care le poate dobândi credinciosul¹⁰.

Proverbele reprezintă sufletul imatur, care primește sfaturi de la părinți și care e ca un tânăr fermecat de frumusețea Înțelepciunii – *sophia*, identificată cu Hristos. Tânărul este invitat să devină mirele Sophiei, iar binecunoscutul pasaj de la sfârșitul *Proverbelor*, care descrie mireasa ideală, reprezintă căsătoria sufletului cu cea pe care sfântul Grigorie o descrie ca „femeia bărbătoasă”, înțelepciunea după

⁷ Dumitru Stăniloae, comentând acest text, scrie următoarele: „*Cântarea Cântărilor* este Sfânta Sfintelor pentru că descrie taina unirii dintre omul-mireasă și Mirele-Dumnezeu”. (nota explicativă nr. 23, col. PSB, vol. 29, 128).

⁸ Grigorie de Nyssa, *Tălcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, omilia I (PSB, vol. 29, 122, 123, 124).

⁹ Dumitru Stăniloae, nota explicativă nr. 24, (PSB, vol. 29), 124.

¹⁰ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, PG, 44, col. 768B; cf. Chișcari, *Concepția*, 594.

Hristos. Aceasta ne conduce la cartea *Ecclesiastului*, care învață sufletul să abandoneze lucrurile exterioare care sunt deșarte și trecătoare și pregătește calea *Cântării Cântărilor*, unde înțelepciunea este dusă la locul mirelui, astfel ca mireasa (omul) să poată fi căsătorită cu Dumnezeu, devenind o fecioară castă în loc de mire. Verna Harrison¹¹ indică modul în care acest al treilea stadiu al vieții spirituale este caracterizat de temele fundamentale ale spiritualității gregoriene: „Sufletul care îl caută pe Dumnezeu trebuie să se avânte dincolo de granițele propriei capacități spre incomprehensibil. În această situație, cererea tânărului de a dobândi, posedă și controla Înțelepciunea trebuie să fie abandonată”¹². În studiul său, autoarea explorează de fapt modul în care sufletul este un receptacol în gândirea Sfântului Grigorie și modul în care discursul erotic al *Cântării* permite exprimarea acestei gândiri¹³. Harrison discută și inversiunea de sexe, prin care căsătoria dintre un iubit și *sophia* feminină este declarată a fi aceeași precum căsătoria dintre suflet (*psyche* în limba greacă veche e de genul feminin) și Dumnezeu.

Cunoașterea lui Dumnezeu este epectatică. Vederea Lui în întuneric

Să notăm mai întâi de toate ceea ce precizează Sfântul Grigorie în chiar secțiunea omiliei a treia¹⁴: „Cunoașterea Binelui care transcende orice intelect ne vine prin virtuți, chiar dacă este posibil ca, printr-o imagine oarecare, să surprindem o frântură din frumusețea arhetipală.” Mesajul este că această cunoaștere a lui Dumnezeu este strict corelată cu practica virtuților, pentru că prin înțelegerea calității virtuții o dată cu întruparea noastră în ea îl cunoaștem pe Dumnezeu. Pe scurt, Eul transformat este cel care formează oglinda prin care îl cunoaștem pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie consideră că acest concept este redat de cuvintele *Cântului* 1:12b. Aici, mireasa, referindu-se la Mire, spune: „Nardul meu are mireasma lui”, înțelegând prin aceasta că mănunchiul ei de nard emite „mireasma lui Hristos” și astfel, captează în ea și pentru ea „mireasma acelei grații transcendente și inaccesibile”. Și totuși, această mireasmă – sau reflexie, dacă preferăm imaginea oglinzii – permite numai o cunoaștere indirectă și inadecvată a lui Dumnezeu, spune Sfântul Grigorie; pentru că „... chiar dacă o persoană..., oferind mireasmă prin parfumul faptelor zilnice, ar deveni perfectă din toate punctele de vedere, acea persoană nu posedă suficientă mireasmă pentru a privi Cuvântul divin așa cum nu poate privi discul soarelui”¹⁵.

¹¹ Gender, Generation and Virginity in Cappadocian Theology, *The Journal of Theological Studies*, 47, 1996, 38-68.

¹² F. Young, Sexuality and Devotion: Mystical Readings of The Song of Songs, *Theology and Sexuality*, 14, 2001, 92-93.

¹³ Young, Sexuality and Devotion, 92-93.

¹⁴ Omilia a III-a (ed. Langerbeck 91).

¹⁵ R.A. Norris, The Soul Takes Flight: Gregory of Nyssa and the Song of Songs, *Anglican Theological Review*, 4, 1998, 528-529.

O primă cunoaștere a lui Dumnezeu, pe care o amintește sfântul Grigorie de Nyssa, este aceea prin cuvântul Sfintei Scripturi și prin poruncile legii. În calitate de cuvânt al lui Dumnezeu, Sfânta Scriptură este cel dintâi mijloc de cunoaștere a lui, căci Hristos (Cuvântul), zice el: apropie firea omenească de Dumnezeu urmând o cale continuă¹⁶. Rolul principal al Sfintei Scripturi este însă ca, după ce ne-a făcut cunoscut pe Dumnezeu, să nască în noi dorința vederii Lui descoperite, față către față, sau „de a vedea soarele în aer liber”, cum spune Sfântul Grigorie. Pentru aceasta ni se cere însă desăvârșirea vieții, apoi ni „se arată lumina adevărată..., prin unirea cu firea noastră”¹⁷). Până a se ridica la această cunoaștere superioară, sufletul contemplă pe Dumnezeu în natură¹⁸.

Mai întâi, sufletul vede pe Dumnezeu asemenea unui „ciorchine (τό βοτρυδόν), care împrăstie prin floare o bună mireasmă dulce și plăcută”¹⁹. Este vorba de o cunoaștere începătoare. Pe o treaptă superioară, sufletul socotește că e mai potrivit să numească pe Dumnezeu „măr (μήλον) într-o pădure neroditoare înfrumusețat de buna culoare a rodului copt”²⁰. Comparația indică un spor în cunoaștere, întrucât mărul, în raport cu ciorchinele, desfată nu numai văzul și mirosul, ci și gustul. În plus, pomul care l-a rodit oferă, și umbră sub care se află loc de odihnă. Pe o treaptă și mai înaltă, sufletul își dă seama, însă, că nici această numire nu este potrivită, întrucât Cel dorit se arată acum în alt chip. El „se aseamănă cu o căprioară și se compară cu un pui de cerb” (δορχάδι γάρ όμοιοῦται και νευρά παραιχάζεται). Și apărând nu stă nici la vederea noastră, nici pe locul lui, ci sare pe munți, aruncându-se de pe vârfuri pe²¹ culmile dealurilor²²). Noțiunile de căprioară, pui de cerb, vârfuri de munți și culmi de dealuri ne prezintă de data aceasta o imagine mai complexă, semnificând prin aceasta o cunoaștere mai înaltă decât cele anterioare.

Sufletul își dă seama de nedeplinătatea și relativitatea cunoașterii sale atunci când, ridicat pe o treaptă superioară, constată că toate cele cugetate până acum despre Dumnezeu și însușirile atribuite Lui nu-L exprimă suficient, iar din numirile pe care I le-a dat nu se potrivește niciuna, deoarece El este mai presus de toate acestea. „L-am chemat pe nume – se exprimă întristată mireasa (sufletul) –

¹⁶ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, V, PG, 44, col. 864C.

¹⁷ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, V, PG, 44, col. 864C.

¹⁸ N.V. Stănescu, *Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cu referire specială la sfântul Grigorie de Nyssa, Studii Teologice*, 1-2, 1958, 30.

¹⁹ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, VI, PG, 44, col. 888D.

²⁰ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, VI, PG, 44, col. 889A.

²¹ Stănescu, *Progresul* 31.

²² Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, omilia a VI-a, col. 889D.

pe cât era cu putință să găsec un nume pentru Cel nenumit. Dar nu există vreun nume care să atingă cu înțelesul lui pe Cel căutat. Căci cum ar putea fi provocat să răspundă printr-o chemare pe nume, Cel ce e mai presus de tot numele?”²³.

Părăsind calea afirmativă și pășind pe o cale mai înaltă, aceea a negației, sufletul conchide că, Cel căutat „e cunoscut numai în a nu fi înțeles ce este și că toată însușirea înțeleasă a Lui devine o piedică în aflarea lui pentru cei ce-l caută”²⁴. S-ar părea că prin acest nou urcuș dorița lui după Dumnezeu a fost împlinită. Dar nici aceasta nu-l satisface deplin, întrucât sufletul, „după ce le-a obținut acestea – spune Sfântul Grigorie – și a pătruns cu gândul și mai înăuntru (*ἐπί τό ἐνδότερον*) celor negraite (*τῶν ἀπορρήτων*), cere să-i fie drumul nu numai în pridvoarele bunătăților (*ἐν προθύροις τῶν ἀγαθῶν*), - ci prin pârga Duhului, prin al cărui har, ca printr-o sărutare, s-a învrednicit să cerceteze adâncurile lui Dumnezeu (*τοῦ Θεοῦ τά βάθη*), și înăuntrul raiului, unde spune, după marele Pavel, că vede cele nevăzute și aude cele ce nu se pot grăi”²⁵).

Sfântul Grigorie își rezumă foarte bine gândirea, spunând: „Este adevărat, deopotrivă, și că inima curată Îl vede pe Dumnezeu și că nimeni nu l-a văzut pe Dumnezeu vreodată... Cel ce este nevăzut prin fire, se făcu văzut prin lucrările sale”. Întrucât fericirea nu constă în cunoaștere, trebuie „să-l avem pe Dumnezeu în noi înșine” și să contemplăm în chipul său (sufletul) curățit energiile îndumnezeitoare. „Sufletul recunoaște ceea ce caută (pe Logodnicul său) numai în ceea ce rămâne de neînțeles pentru el”. Dincolo de vederea inteligibilă se deschide calea tainică unde „cunoașterea devine iubire-agape”²⁶.

Cu cât progresăm mai mult în cunoaștere, cu atât cunoaștem că Dumnezeu e mai necuprins și mai ascuns în ființa sa. Sfântul Grigorie este convins că „adevărata sa vedere constă în aceea de a nu vedea”²⁷. Prin vedere trebuie a se înțelege aici cunoaștere. Dar în mișcarea apofatică, necunoașterea și nevederea – în mod paradoxal – au semnificația unei adevărate cunoașteri. Pe măsură ce urcă spre misterul divin omul se umple de tot mai multă cunoaștere, de cunoașterea că natura divină e mai presus de orice cunoaștere și vedere, că Dumnezeu „e cunoscut numai în a nu fi înțeles ce este”²⁸. Ființa divină rămâne pentru om învăluită în întuneric²⁹.

²³ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, col. 892D-893A.

²⁴ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, col. 893B.

²⁵ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, col. 785A; cf. Stănescu, *Progresul* 32.

²⁶ P. Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, București 1995, 54.

²⁷ Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, PG, 44, col. 377A.

²⁸ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, omilia VI, col. 893BC.

²⁹ N. Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa*, *Ortodoxia*, 1, 1971, 88.

Sufletul începe deci să-l vadă pe Dumnezeu în întuneric; este o vedere reflectată în oglinda sufletului, contemplare unică pe care sfântul Grigorie o numește *Θεογνωσία*. Noțiunea de *întuneric* are un sens mistic, ea neînsemnând semnul neputinței naturale a omului, ci al inaccesibilității radicale a firii divine a cărei experiență constituie suprema contemplare. Pe culmea experienței mistice, sufletul s-a unit cu *Cuvântul* prin iubire și înțelege că Dumnezeu scapă încercărilor rațiunii de a-l cuprinde; numai *întunericul* credinței îl poate sesiza pe Dumnezeu, care transcende orice reprezentare. „Credința îl aduce pe Dumnezeu în suflet și aici are loc trăirea apropierei de El. Sufletul este înconjurat de noaptea dumnezeiască și Mirele se face prezent, dar nu se arată... El îi dă sufletului un fel de conștiință a prezenței sale – *αἰσθησις παρουσίας* – care scapă în același timp cunoașterii”³⁰. Dumnezeu, cu cât este mai prezent, cu atât este mai ascuns, chiar în arătarea sa.

Conchizând, putem preciza că sfântul Grigorie de Nyssa utilizează o distincție între ceea ce este dat să fie cunoscut și ceea ce nu este dat să fie cunoscut. Această distincție tinde să separe incomprehensibilitatea naturii/esenței/ființei/firii divine de o cunoaștere dată sau revelată asupra lui Dumnezeu prin activitățile/energiile/lucrarea divină. Astfel, cunoașterea de Dumnezeu, prin revelarea de sine a lui Dumnezeu, nu este niciodată completă sau perfectă; rămâne mult mai mult de cunoscut decât ceea ce va fi cunoscut vreodată.

Ἀγάπη [agape] și ἔρως [eros]. Dorința nepotolită a miresei după Mirele ei

Pentru desemnarea vieții în iubire, a vieții unitive, în har sau supranaturale, care formează specificul acestei ultime faze a urcușului duhovnicesc, marele gânditor capadocian folosește două cuvinte: eros (ἔρως) și agape (ἀγάπη), care aveau o largă circulație încă din antichitate³¹.

Semnificațiile celor doi termeni: ἔρως și ἀγάπη sunt distincte. În sens general creștin, ἔρως indică strădania de a intra în comuniune cu Dumnezeu, pe când ἀγάπη reprezintă coborârea lui Dumnezeu către om, în vederea stabilirii sau restabilirii comuniunii cu acesta³². Termenul de ἀγάπη, străin elinei clasice, este utilizat de sfântul Grigorie al Nysssei în lucrarea sa *In Canticum canticorum*, spre a desemna amorul uman, de unde s-a putut face presupunerea unei utilizări locale, în lumea alexandrină din epoca Septuagintei. În Noul Testament îl găsim însemnând iubirea lui Dumnezeu față de creaturile sale, dar și iubirea de oameni. Esența lui ἀγάπη

³⁰ Evdokimov, *Cunoașterea* 53.

³¹ Stănescu, *Progresul* 34.

³² D. Belu, *Despre iubire*, Timișoara 1945, 63-64.

este aceea a unei inițiative libere a superiorului către inferior, această mișcare fiind contrară celei desemnate prin noțiunea de *ἔρωσ*, adică mișcării inferiorului către superior. În această mișcare nouă, a superiorului coborând către inferior constă întreaga specificitate și superioritate a creștinismului față de orice religie păgână pentru care orice coborâre era semnificată negativ. Ar fi fost inacceptabil, atât în gnosticism, cât și altundeva, ca divinitatea să coboare ea însăși, așa cum se întâmplă în Întrupare³³.

Ajungând în domeniul unirii mistice și al dragostei (*ἀγάπη*), dorința, ajunsă în acest stadiu al unirii, este identificată din ce în ce mai mult cu dragostea, se transformă în dragoste³⁴. De aceea sfântul Grigorie vorbește la un moment dat despre *ἔρωτικὴν διάθεσιν* (simțire de dragoste)³⁵ sau despre *σφοδρὸν ἐράστην τοῦ κάλλους, ἐκκαίουσαν ἐπιθυμίαν* (îndrăgostit cu putere de Cel frumos, arzând de dorință)³⁶, atunci când se referă la acea *τὸ μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὐρεῖν* (dorința niciodată satisfăcută)³⁷.

La Sfântul Grigorie *ἀγάπη* este întâlnit, cel mai adesea, în înțelesul unei dispoziții interioare față de ceea ce ne place și, în acest sens, ea poate fi îndreptată spre bine sau spre rău. Jean Daniélou relevă, îndeosebi, legătura pe care Sfântul Grigorie o stabilește între *ἀγάπη* și unire. Prin această iubire, care aduce o fuziune, sufletul se familiarizează (*οἰχειοῦται*), se amestecă (*χαταχρινᾶται*) cu ceea ce iubește. Unirea cu Dumnezeu este posibilă, însă, numai după ce sufletul s-a făcut asemănător cu El (*θεοείχελος*) printr-o purificare desăvârșită. *Ἀγάπη* se mai referă de asemenea la dilatarea fără margini a sufletului în urma participării lui tot mai intense la viața dumnezeiască.

Sinonim cu *ἀγάπη* este *ἔρωσ*, care indică aspectul irațional, extatic al acesteia, forma sa cea mai intensă. *Ἐρωσ*-ul, cum spune Daniélou, implică un fel de nebunie, prin aceea că răpește sufletul deasupra lui însuși, aruncându-l apoi în Preaiubitul său. *Ἀγάπη* ne lasă în participare, în oglindă; *ἔρωσ*-ul ne lansează deasupra spre o relație cu Dumnezeu, exprimând astfel culmea lui *ἀγάπη* – extazul³⁸.

Iată cum definește sfântul Grigorie această năzuință a dragostei spre Dumnezeu: *Dragostea (ἡ ἀγάπη) este dispoziția interioară (ἐνδιάθερος) spre ceea ce*

³³ Daniélou, *Platonisme* 200.

³⁴ Balthasar, *Présence et Pensée* 123.

³⁵ Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, PSB 29, 91.

³⁶ Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise* 91.

³⁷ Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise* 92-93; a se vedea și G.S. Bebis, Gregory of Nyssa's *De Vita Moysis*: A Philosophical and Theological Analysis, *The Greek Orthodox Theological Review*, 3, 1967, 389; cf. Chișcari, *Conceptia* 598.

³⁸ Daniélou, *Platonisme* 212-215, 218-219 *et passim*; cf. Stănescu, *Progresul* 34-35.

este dorit (πρὸς τὸ καταθύμιον)³⁹. Iar în alt loc, vorbind în aceiași termeni, spune că dragostea (τὸ φιλτρον) este un atașament interior față de ceea ce este de dorit, care se traduce printr-o plăcere și o înclinație. Pentru a desemna acest impuls al sufletului, sfântul Grigorie a folosit uneori cuvântul ἔρωσ⁴⁰. Acesta reprezintă de fapt aspectul irațional, extatic al lui ἀγάπη; astfel că cele două cuvinte sunt aproape sinonime, ἔρωσ fiind de fapt un aspect particular al lui ἀγάπη, reprezentând un fel de πάθος. Și Andrew Louth susține această idee într-una din cărțile sale⁴¹, anume că Sfântul Grigorie folosește atât termenul ἔρωσ, cât și ἀγάπη, pentru a descrie iubirea sufletului pentru Dumnezeu. Dorul care face sufletul să tindă spre Dumnezeu așa cum este El în El Însuși, acest dor *extatic* este ἔρωσ. Iar ἔρωσ-ul este aspectul extatic al lui ἀγάπη: „Deci cea care a lepădat vălul ochilor privește cu ochi curați frumusețea negrăită a Mirelui și din această pricină e rănită de săgeata nematerială și aprinsă a dragostei. Căci iubirea mai aprinsă se numește dragoste și de aceasta nu se rușinează nimeni, când săgeata ei se înfige în trup, ci mai degrabă se laudă cu rana, când primește în adâncul inimii acul dorului nematerial. E ceea ce a făcut și aceasta spunând tinerilor: ‘Sunt rănită de iubire’ ”⁴². Această perspectivă reiese din următorul pasaj din *In Canticum canticorum*: „Fiindcă, deci, cea care grăiește este Înțelepciunea, iubește-o (ἀγάπησον) cât poți din toată inima și puterea, pofteste-o cât poți. Ba mai mult: îndrăgostește-te (ἐράσθητι). Căci e nevinovată și nepătimașă această patimă (πάθος) pentru cele netrupești, cum zice Înțelepciunea în Proverbe, legiuind dragostea (τὸν ἔρωτα) pentru frumusețea cerească”⁴³. Erosul uman, sub influența harului divin, devine astfel transformat într-o dragoste divină. Căci pentru rațiunea celui ce este în mod continuu cu Dumnezeu, chiar și concupiscenta abundă peste măsură într-o dorință divină și întregul lui element irascibil este transformat într-o dragoste divină.

³⁹ *De anima et resurrectione*, PG, 46, col. 93C. Această formă de traducere, cf. *On the Soul and Resurrection*, trad. W. Moore/ H.A. Wilson, în: Ph. Schaff/ H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, seria a II-a, vol. 5, 1893, <http://www.newadvent.org/fathers/2915.htm> - 16.04.2005, o găsim preferabilă celei din *Despre suflet*, PSB 30, București 1998, 60: „iubirea este legătura lăuntrică cu ceea ce iubești” – Chișcari, *Concepția* 598. Acest text ne-a amintit și de definiția iubirii pe care a dat-o sfântul Maxim Mărturisitorul: „Dragostea este o dispoziție bună și afectuoasă a sufletului datorită căreia el nu cinstește niciunul dintre lucruri mai mult decât cunoștința lui Dumnezeu”, *Capete despre dragoste*, I, 1, traducere, introducere și note D. Stăniloae, în: *Filocalia sau culegere din scrierile sfinților părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. II, București 1999, 54.

⁴⁰ Chișcari, *Concepția* 598.

⁴¹ A. Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Sibiu 2002, 137.

⁴² Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, XIII, PG, 44, col. 1048CD; PSB 29, 291.

⁴³ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, XIII, PG, 44, col. 722 A.

Sensul termenului ἔρωσ comportă pentru început o nuanță de pasivitate a pasiunii, ideea unei dependențe față de ceva exterior sufletului. Dacă în sensul propriu al termenului, pasiunea este dependența sufletului față de ceva ce-i este inferior, aici devine dependență, pasivitate, dar față de ceva superior, de Dumnezeu. ἔρωσ, ca și pasiune este dincolo de νοῦς, de rațiune, implicând un anume tip de nebunie în acest transfer al sufletului dincolo de sine însuși aruncându-l către Cel Mult Iubit. Ἀγάπη ne lasă în fața unei participări prin reflectare pe când ἔρωσ ne lansează dincolo de aceasta, către o relație cu Dumnezeu așa cum este El, exprimând atât culmea lui ἀγάπη, extazul în care sufletul este neliniștit de toate vălurile care încă îl separă de Dumnezeu, dar și aspectul extatic pe care unirea cu Dumnezeu îl păstrează totdeauna⁴⁴. Bineînțeles, în *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie dorește să demonstreze că Moise și ceilalți străbuni care îl iubeau pe Dumnezeu nu au atins niciodată un punct de odihnă în dorința lor. Tot ceea ce le-a venit de la Dumnezeu ca mod de a se îndestula de ceea ce căutau s-a transformat în combustibil și materie pentru o dorință și mai ardentă. În ființa umană, *erôs* este tot atât de greu de stins pe cât este Dumnezeu de infinit; nu este niciodată satisfăcut, ci întotdeauna tinde spre mai mult⁴⁵.

Sfântul Grigorie, pornind de la opoziția dintre φιλία (dragostea în domeniul sensibilului) și ἀγάπη (dragostea spirituală), susține că propriu lui ἀγάπη este să unifice căci ceea ce participă transformă în sine participatul⁴⁶. La fel, ἀγάπη operează unirea cu sufletul. Pentru aceasta, „Cel ce există dintotdeauna se propune nouă ca hrană spre a-l primi în noi, noi devenind ceea ce este El. El ne spune ‘Trupul meu este cu adevărat hrană și Sângele meu este cu adevărat băutură’. Calea lui ἀγάπη și a unificării este deschisă atunci când aceea a gnozei este închisă (epuizată deja). Tocmai acest primat al iubirii, și deci al vieții mistice, formează caracterul esențial al doctrinei sale... și manifestă identitatea dintre ontologia și hristologia sa”⁴⁷. La acest nivel termenul ἀγάπη este utilizat în aceeași manieră ca în vocabularul laic curent, putând desemna atât orientarea spre bine cât și pe aceea spre rău. Treptat însă termenul primește conotația mistică ce-l individualizează: aceea de factor al

⁴⁴ Șt. Florea, *Spiritualitate și desăvârșire la Sfântul Grigorie de Nyssa*, București 2004, 313.

⁴⁵ Norris, *The Soul Takes Flight*, 530-531.

⁴⁶ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, PG, 44, col. 737D; Fiecărui creștin ce răspunde prompt iubirii Lui, Hristos îi modelează chipul după chipul Său, căci aceasta este lucrarea iubirii, de a prefăce pe cel ce iubește în chipul celui iubit. Astfel, „dacă iubești pe Dumnezeu, Dumnezeu vei fi; dacă-l iubești pe diavolul, diavol vei fi; iar de iubești trupul, trup vei fi. Înseamnă deci că lucrul cel dintâi al dumnezeieștii iubiri este a uni pe cel ce iubește cu cel iubit” Augustin *apud* N. Moldoveanu, *Dicționar de înțelepciune patristică. Comori dezgropate*, București 1997, 183.

⁴⁷ Daniélou, *Platonisme*, 131.

unificării: „Dacă înlăturăm iubirea (ἀγάπη), în ce mod vom mai fi noi uniți cu divinul?”⁴⁸ Caracterul unificator al sensului termenului este pus în legătură cu Euharistia: „Ființa participată transformă ființa participantă în ceea ce este după natura sa... Cum virtutea este buna mireasmă a lui Hristos și cum iubirea sa realizează fizic unirea cu sufletul, ceea ce noi iubim, aceea devenim. Ca urmare, cel care iubește Frumosul, devine frumos el însuși, bunătatea care de acum este în el, îl transformă în bunătate pe cel care a primit-o. pentru aceasta, Cel dintotdeauna ni se oferă ca hrană, pentru ca, după ce-l vom primi în noi, să devenim ceea ce El este”⁴⁹.

Sfântul Grigorie compară mântuirea dobândită prin iubire cu alte două forme de mântuire, inferioare acesteia: prin frica de pedeapsă și prin așteptarea unei recompense. „Omul cu adevărat virtuos [...] iubește ‘din toată inima sa, din tot sufletul său și cu toată puterea sa’ (Deut. 6, 5) nu atât cele create de Dumnezeu, ci pe Dumnezeu însuși care este izvorul a tot binele”. Termenul utilizat aici de sfântul Grigorie (și de autorul biblic) pentru a desemna iubirea este ἀγάπη. Totuși, el nu va face distincție, asemenea unor autori de mai târziu, între ἀγάπη și ἔρωσ. Dintr-un fragment celebru din omilia 13⁵⁰, înțelegem că, pentru sfântul Grigorie, ἔρωσ este o formă intensificată de ἀγάπη: „Căci iubirea (ἀγάπη) – scrie sfântul Grigorie – atunci când sporește și se intensifică, devine dorință (ἔρωσ)”. Orice tentativă de escaladare a muntelui spiritual presupune și exprimă această dorință de bază. În omilia 2 (27)⁵¹, aflăm că miresei i se refuză, la început, bucuria de a-și potoli neîntârziat dorul după Mire. „Căci Domnul are planuri mult mai mărețe pentru ea – adaugă Sfântul Grigorie. El dorește ca începutul bucuriei ei să stârnească o dorință și mai mare după El, o dorință care să o conducă spre esență”. Tot așa, în omilia 5 (44)⁵² citim că singura călăuză în avântul nostru către desăvârșire trebuie să ne fie dorința de o dobândi. „Nu din tristețe sau din necesitate, ci din dorința proprie și firească de a dobândi binele după fire, nu din vreo necesitate oarecare”⁵³.

Astfel, doctrina despre dragoste poate fi rezumată în termenii următori: sufletul ajuns la maturitate spirituală participă cu o anumită plenitudine la viața divină; ori cum cele ce sunt de aceeași natură (συγγενής) se atrag, sufletul este atras (ἐλκεται) de Dumnezeu cu o forță irezistibilă; el este însetat să se unească cu El

⁴⁸ Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, PG, 46, col. 65A.

⁴⁹ Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, PG, 44, col. 737D-740A; a se vedea și *In Canticum*, PG, 44, col. 865C; cf. Florea, *Spiritualitate* 312.

⁵⁰ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, (ediția Langerbeck, VI.383.9).

⁵¹ Omilia a II-a, 27 *apud* Meredith, *Capadocienii*, București 2008, 165.

⁵² Omilia a V-a, 44 *apud* Meredith, *Capadocienii* 165.

⁵³ Meredith, *Capadocienii* 166.

(κοινωνία ἀνάγκης); expresia acestei atracții este dragostea, care poartă numele general de ἀγάπη, dar, așa cum am precizat și mai sus, în formele sale cele mai arzătoare se numește ἔρως. Este un fel intensificat de dragoste aprinsă de către dorința interioară de a-l vedea pe Dumnezeu, mereu nesatisfăcută, mereu însetată, mereu implorând pe Dumnezeu să-i fie dăruit mai mult. Dar această dragoste desăvârșită corespunde unei stări de conaturalitate, fără de care nu poate exista: căci această dragoste nu se poate realiza decât între subiecți egali, ceea ce presupune ca sufletul să fie deja *transformat* în Dumnezeu, îndumnezeit⁵⁴.

Sufletul trebuie să transforme pasiunea în ceva nepasional

La începutul omiliilor sale asupra *Cântării Cântărilor*, una dintre capodoperele misticii patristice, sfântul Grigorie de Nyssa explică sufletului căutător de Dumnezeu că pare paradoxal să spui „cel puțin”⁵⁵. Conform sfântului Grigorie, pentru a înțelege pe deplin *Cântarea Cântărilor*, manualul misticii, sufletul trebuie să sufere trei transformări interioare. Prima, transformarea morală prin urmarea învățaturii expuse în Biblie și condensate în cartea Proverbelor, este preliminară. La rândul său, lectura *Cântării* are ca efect două modificări. Sufletul care primește apelativul de „fiul” în Proverbe trebuie să devină mireasa *Cântării*, așa cum Înțelepciunea Divină feminină din proverbe devine Mirele masculin, adică, Iisus, Cuvântul Întrupat. Această inversiune de sex este însoțită de o mutație în limbajul pasiunii identificate în *Cântare*. „Pasiunea pentru lucrurile necorporale este lipsită de pasiune”, astfel că ar trebui să iubim cât de puternic și *nebunește* posibil. Sfântul Grigorie menționează drept cea mai acută plăcere fizică (se referă la pasiunea erotică) este utilizată ca un simbol în expunerea acestor învățături (adică în *Cântare*). Ea ne învață nevoia sufletului de a tinde spre frumusețea invizibilă a naturii divine și de a o iubi tot atât cât sufletul este înclinat să iubească ceea ce îi seamănă. Sufletul trebuie să transforme pasiunea în ceva nepasional, astfel ca, atunci când orice afecțiune trupească s-a potolit, mintea să poată căuta cu pasiune numai duhul⁵⁶.

Ce poate însemna „a căuta cu pasiune nepasională”? Este acesta oare doar un exemplu al tipului de confuzie mentală de care au fost adeseori acuzați misticii ori i se poate conferi o semnificație reală, cel puțin la nivelul intenționalității afective?

⁵⁴ Daniélou, *Platonisme* 207-208; Dumitru Stăniloae vorbește de asemenea despre acest raport de iubire care se stabilește doar între Dumnezeu și om ca relație personală, care determină statutul de „persoană” al fiecăruia dintre subiecți. Iubirea îl menține și pe El și pe noi ca persoană. (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, București 1978, 122); cf. Chișcari, *Concepția*, 599-600.

⁵⁵ Textul grecesc poate fi regăsit în ediția *Gregorii Nysseni Opera (GNO)* citată deja. Pentru pasajul discutat aici, a se vedea omilia I (14-42). Există o traducere în engleză realizată de C. McCambley, *Saint Gregory of Nyssa, Commentary on the Song of Songs*, Brookline 1987.

⁵⁶ *In Canticum*, I, (ed. Langerbeck 15).

Mai sigur, „pasiunea nepasională” este un bun exemplu al limbajului paradoxal tipic misticii, dar nu reprezintă doar un alt paradox⁵⁷. Ci, mai curând, este o cheie la înțelegerea modului în care misticii creștini utilizau limbajul simțurilor spirituale pentru a comunica transformarea interioară.

Pasiunea nepasională a sfântului Grigorie este ceea ce putem numi o capodoperă a metaforelor pentru dezvăluirea înțelegerii sale asupra simțurilor spirituale, care se bazează pe o „percepție a lui Dumnezeu” (αἰθρῆσις Θεοῦ) ca stare paradoxală în care orice bucurie de Dumnezeu este în același timp aprinderea unei dorințe și mai intense și neîmplinite, și în care fiecare cunoaștere de Dumnezeu este și o surprindere a incognoscibilității sale transcendente. Dar „analogia dintre activitățile sufletului și organele de simț ale corpului” pe care o identifică sfântul Grigorie în *Cântare* nu a luat naștere o dată cu acest autor⁵⁸. Dar Origen a fost cel care, scriind în treimea mediană a secolului, a pus simțurile spirituale în centrul discursului mistic creștin⁵⁹.

Chiar noțiunea de simțuri spirituale probabil ne pare tot atât de bizară pe cât de necesară era pentru Origen. Putem presupune că Origen și acei care i-au urmat și-au creat propriul limbaj în principal pentru a sublinia diferența dintre intenționalitatea afectivă ordinară și conștientizarea mistică, ascunsă, a acțiunii lui Dumnezeu. Acest aspect este adevărat, dar este la fel de important să notăm că Origen nu a considerat că ar crea limbajul simțurilor spirituale, ci că, mai curând, l-ar descoperi – fiindu-i dat în Biblie. Scriptura era o carte care utiliza limbajul uman când se referea la Dumnezeu, iar în cazul *Cântării Cântărilor*, chiar un limbaj fizic foarte erotic – „Să mă sărute cu sărutările gurii” (Cânt. 1, 1); „Arată-ți fața ta! Lasă-mă să-ți aud glasul! Că glasul tău e dulce și fața ta plăcută” (Cânt. 2, 14); „Cât de frumoase sunt, domniță, picioarele tale în sandale! Rotundă-i coapsa ta, ca un colan, de meșter iscusit lucrat” (Cânt. 7, 2). Să nu uităm că această carte este interpretată

⁵⁷ Asupra rolului paradoxului în discursul mistic, a se vedea S.T. Katz, *Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture*, *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford 2000, 41-51.

⁵⁸ Asupra analogiei și ilustrărilor preliminare ale sfântului Grigorie de Nyssa asupra modului de lecturare a limbajului fizic al *Cântării Cântărilor* în privința simțurilor spirituale, a se vedea *In Canticum*, omilia 1, 3 (ed. Langerbeck 34-36).

⁵⁹ K. Rahner a fost primul a subliniat importanța rolului lui Origen în istoria simțurilor spirituale în articolul său, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, *Revue d'ascétique et de mystique*, 13, 1932, 112-45. O versiune mai scurtă a acestui eseu este disponibil în engleză, *The Spiritual Senses according to Origen*, în Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. 16, New York 1979, 81-103. Pentru o prezentare recentă a părerilor lui Origen, a se vedea Rudy, *Mystical Language of Sensation*, cap. II. Asupra misticismului lui Origen în general, a se vedea B. McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins To The Fifth Century*, New York 1991, 108-130; cf. McGinn, *The Language of Inner Experience in Christian Mysticism*, *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 2, 2001, 157-158.

ca un cântec de iubire curgând între Dumnezeu și poporul Său, ori între Dumnezeu și om, ca în cazul exegezei evreiești și creștine⁶⁰.

Simbolul sărutului. Sânul Mirelui este mai bun decât vinul

„Mai înainte nu erai frumoasă, pentru că te înstrăinaseși de frumusețea modelului și, prin reaua învecinare cu păcatul, te schimbaseși spre urâțenie”⁶¹. Simbolul sărutului din *In Canticum canticorum*, sărut care are pentru sfântul Grigorie aceeași semnificație mistică cu Rugul aprins din *De vita Moysis*: apropierea, contactul dintre suflet și Cuvânt. „După cum cel unit cu Duhul devine duh, și după cum cel care participă la viață trece de la moarte la viață, la fel și sufletul feciorelnic dorește apropierea gurii sale de izvorul vieții spirituale. Izvorul este gura Mirelui. De aceasta dorește sufletul să-și apropie buzele de gura Celui ce dă viața și spune: să mă sărute cu sărutarea gurii sale. Iar cel care răspândește vița către toți și voiește ca toți să fie salvați, dorește ca nimeni dintre cei salvați să nu fie exclus de la participarea la această sărutare. Acela este Curățitorul (καθάρσιον) a toată întinăciunea”⁶². Un alt aspect important este sugerat de Sfântul Grigorie atunci când spune că sânul Mirelui este mai bun decât vinul, iar mireasma parfumurilor tale este mai bună decât toate miresmele. Ca și Origen, el consideră că aceste cuvinte sunt adresate de mireasă Mirelui; și ar trebui să adăugăm aici că, din moment ce Mirele reprezintă și Înțelepciunea, nu ar trebui să întâmpinăm nici o dificultate în a concepe Mirele ca având sâni din care curge „învățătura Cuvântului divin”. În orice caz, ideea în prima dintre aceste două stihuri este că învățăturile divine, chiar dacă sunt lapte, au, după cum era de așteptat, o forță mult mai amplă decât vinul înțelepciunii umane⁶³.

Mireasa este rănită de iubire. Imagini trinitare în Cântare

În cartea biblică *Cântarea Cântărilor* 2,5, scrie: „...cu mere răcoriți-mă, că sunt bolnavă de iubire (rănită din dragoste)”⁶⁴. Aici, în comentariul sfântului la cuvintele pe care le analizează în omilia 4 (38): „Sunt bolnavă de iubire” (*Cântarea Cântărilor* 2,5), este cel mai deosebit și mai interesant mod de a trata motivul iubirii. Sfântul Grigorie spune că boala Sulamitei este provocată de rana lăsată de

⁶⁰ McGinn, *The Language* 157-158.

⁶¹ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, PG, 44, col. 832D.

⁶² Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, 777D; cf. N. Vornicescu, *Învățătura Sfântului Grigorie de Nissa despre chip și asemănare, Studii Teologice*, VIII, 9-10, 1956, 601.

⁶³ Norris, *The Soul Takes Flight* 526-527.

⁶⁴ Pentru o comparație a interpretării acestui verset de către patru comentatori (Origen, Grigorie, Bernard de Clairvaux și William de Saint Thierry), a se vedea McGinn, *Tropics of Desire: Mystical Interpretations of the Song of Songs*, în: M.F. Cusato/ F. Edward Coughlin (ed.), *That Others May Know and Love. Essays in Honor of Zachary Hayes*, St. Bonaventure 1997, 133-158.

o săgeată. Arcașul ar fi iubirea, săgeata ar fi, la rândul ei, tot iubirea – Tatăl fiind cel care își trimite Fiul să străpungă inima miresei. Într-adevăr, binecuvântată este rana aceasta și dulce este durerea prin care viața pătrunde în suflet⁶⁵. Ce înseamnă să fii rănit din dragoste? Origen explică rana din dragoste în primul rând invocând imaginile biblice ale instrumentelor lezării – săgeți și cuvinte – și anume: „M-a așezat ca pe-o săgeată aleasă” și „Primește cuvântul lui Dumnezeu de la Duhul ca să-l utilizezi ca pe o sabie” (Efes. 6, 17). Ambele texte subliniază înțelesul hristologic al rănii – Hristos Cuvântul este atât săgeată, cât și sabie, răbind sufletul în interior. Pentru a explica ce simte sufletul rănit astfel, el apelează la tropul antic al străpungerii dulce-amărui a dragostei, astfel că textul vorbește de „rana dulce a Celui care este săgeata aleasă”⁶⁶. Origen continuă prin a explica efectul emoțional al rănii invitând retoric cititorul să-și imagineze o panoplie bogată de senzații, cogniții și speranțe: „Dacă este cineva care a fost străpuns de sulița iubitoare a cunoașterii de El astfel că tânjește acum după El zi și noapte, nu poate vorbi decât despre El, nu poate auzi nimic decât pe El, nu se poate gândi la nimic altceva și nu poate dori, tânji și spera la nimic care să-l salveze, atunci acel suflet poate spune în adevăr că ‘Am fost rănit de bunătate’”⁶⁷. Origen arareori vorbește în termeni atât de pasionali. Sfântul Grigorie de Nyssa construiește pornind de la viziunea lui Origen, dar pe care o elaborează în cadrul programului propriu de „pasiune fără pasiune”. Ca și Origen, asociază „rana din dragoste” a *Cântării* cu „săgeata aleasă” a lui Isaia, și anume Hristos, dar apoi explorează noi dimensiuni intelectuale și afective sugerate de această imagine. Din punct de vedere al doctrinei, Sfântul Grigorie îi conferă un înțeles trinitar. Dumnezeu Tatăl, Iubirea divină, își trimite Săgeata, singurul Fiul născut, al cărui vârf triplu, format din credință, speranță și milă a fost muiat în Duhul Sfânt să lovească mireasa cu „rana frumoasă și lovitura dulce prin care pătrunde Viața”⁶⁸. Pentru a explica mai detaliat această rană dătătoare de viață, el aduce alături versetul 5 cu imagistica sa activă a actului rănirii și versetul 6, tabloul miresei în momente de odihnă („Mâna sa stângă este sub capul meu și mâna sa dreaptă mă va îmbrățișa”). Aceasta îi permite să unească senzațiile opuse ale mișcării și odihnei (ceva imposibil pentru senzația externă), ilustrând astfel natura paradoxală a senzației spirituale în care sufletul iubitor se odihnește în brațele Iubitului Divin și, în același timp, zboară spre țelul infinit la care nu ajunge niciodată. „Simultan”, spune Origen, „sunt purtat de actul său de tragere cu săgeata și mă și odihnesc în brațele Arcașului”⁶⁹.

⁶⁵ Meredith, *Capadocienii* 166.

⁶⁶ Asupra istoricului acestei teme în literatura și filozofia greacă, interesant este studiul semnat de A. Carson, *EROS the Bittersweet. An Essay*, Princeton 1986.

⁶⁷ Origen, *apud* McGinn, *The Language* 159.

⁶⁸ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, IV (ed. Langerbeck 128).

⁶⁹ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, IV (ed. Langerbeck 129, 104); cf. McGinn, *The Language* 159-160.

Cu siguranță unul dintre cele mai interesante exerciții incluse în *Cântarea Cântărilor* caracterizează tripticul provocator al sfântului Grigorie asupra răni din dragoste în omilia a patra, a doisprezecea și a treisprezecea. În cea mai laborioasă analiză a acestei teme, omilia a patra prezintă săgeata ca imagine trinitară explicită. Arcașul este iubirea (*ἀγάπη*), ulterior identificată cu Dumnezeu, iar săgeata însăși este Fiul, singurul născut. Vârful săgeții (credința) care are trei ramuri, este cufundat și înmuiat în Duh. În timp ce atracția tipică a Cuvântului asupra miresei și amplificarea de către Duh a dorinței sale joacă roluri mai puțin importante, rămân totuși prezente în acest triptic al iubirii rănite. Rănilile create de săgeată sunt frumoase și dezirabile și declanșează o dorință și mai ardentă⁷⁰. Mireasa strigă, „Sunt rănită din iubire”, și este imediat imersată într-un context apofatic, indicat de expresii și imagini oximoronice ale uniunii. Ea își continuă strigătul, debordând de oximoroane, „O, frumoasă rană și lovitură dulce prin care pătrunde viața”; pătrunderea săgeții deschide o ușă și o intrare pentru dragoste. Imediat ce mireasa primește săgeata iubirii, imagistica se deplasează de la tragerea cu arcul la încântarea nupțială⁷¹. În omilia a doisprezecea, „vergeaua divină sau Duhul” este cea care creează rana. Ca și sfântul apostol Pavel când se bucură de rănilile sale, mireasa își exprimă acest sentiment într-un mod oximoronic: frumoasă rană, rană de laudă, vindecătoare lovitură⁷². Oximoroanele sugerează granița apofatică dincolo de care nu trece rațiunea discursivă și o pregătesc pe mireasă pentru uniune exersându-i dorința și încântarea în această rană de laudă.

Această descriere a uniunii este într-adevăr extraordinară, pentru că mireasa este introdusă în dinamica Sfintei Treimi. Mireasa se minunează la vederea săgeții divine în trupu-i. Combinând imaginile Arcașului și Mirelui, sfântul Grigorie descrie mireasa îmbrățișată de Preaiubit, dar și ținută de Arcaș ca o săgeată în arc, gata să fie trasă. Într-o izbitoare coincidență a opuzilor care desemnează spațiul apofatic în care ne aflăm, sfântul Grigorie o face pe mireasă să proclame: „Mâna sa dreaptă mă primește și mă trage îndărăt, ușurându-mi călătoria spre înălțimile spre care mă îndrept fără a fi separată de Arcaș. Simultan, sunt purtată mai departe de acest act de tragere, dar stau și pe loc, în mâinile arcașului”⁷³.

În aceeași omilie a patra, regăsim ultima, și cea mai atrăgătoare și mai complexă, alegorie trinitară (un pasaj purpuriu comentat și de Martin Laird, care își găsește un omolog mai scurt, dar interesant, în comentariul sfântului Grigorie la Psalmul 3, în volumul său, *In inscriptions Psalmorum*. Aici sufletul (feminin)/mireasa

⁷⁰ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, XII, (ed. Langerbeck 6-7).

⁷¹ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, IV (ed. Langerbeck 7).

⁷² Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, XII (ed. Langerbeck 9).

⁷³ Grigorie de Nyssa, *In Canticum*, IV (ed. Langerbeck 16).

este rănită de săgeata dragostei divine și, apoi, devine la rândul său o altă săgeată gata de a fi lansată de arcașul divin. Suprapusă acestei imagistici (deja în transformare) se regăsește tema *Cântării* (*Cântul 2.5-6*) despre mâna stângă a iubitului aflată sub capul miresei, în timp ce mâna sa dreaptă îi primește trupul⁷⁴. Când descălcim aceste imagini discrepante, aparent haotic asociate, îl întâlnim pe Tată ca arcaș, pe Fiu ca săgeată, iar Duhul este substanța în care este înmuiată săgeata. Săgeata pătrunde sufletul cu rana dragostei, tot așa cum Fiul, ca Mire, ia în posesiune, mireasa. Dar mireasa, ea însăși devine apoi o prelungire sau o replică a săgeții Fiului, din moment ce i s-a permis să „se împărtășească” de „eterna sa incoruptibilitate”. Von Balthasar comentează, în *Présence et Pensée*, pe marginea acestui remarcabil pasaj: „Nivelul mistic atins de suflet (aici) a trecut în mod clar dincolo de ‘filozofia’ dorinței”⁷⁵.

După ce este rănită de săgeata iubirii dumnezeiești, mireasa devine ea însăși săgeată. „Mirele și arcașul sunt una. Iar mireasa și săgeata sunt sufletul curățit, pe care arcașul o ia și o slobozește în ținta cea bună”. Un element oarecum neobișnuit în acest demers exegetic ține de faptul că săgeata este interpretată în două modalități diferite. „Inițial este înțeleasă ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu trimis de Tatăl spre mântuirea sufletului omenesc. Apoi ajunge să fie chiar sufletul, spre mântuirea căruia a fost trimisă. O transformare deosebit de interesantă s-a petrecut aici. Înălțarea sufletului omenesc depinde de atingerea săgeții iubirii celei sfinte. Arcașul, săgeata și ținta devin una. Chiar dacă sfântul Grigorie nu o spune nicăieri lămurit, el pare a vorbi aici despre transformarea iubirii prin intervenția directă a Fiului asupra sufletului creat. Condiția ca iubirea dreaptă și bine rânduită să fie posibilă rezidă în identitatea cu cel care este iubirea”⁷⁶.

Pentru sfântul Grigorie de Nyssa, frumusețea erotică a Cuvântului din Scriptură atrage dorința declanșată și înflăcărată de Duh. Arcașul divin trage săgeata înmuiată în Duh a Fiului. Străpunsă de această săgeată, ea este un repaus în mișcare eternă, devenind vehicul al prezenței, pe care toți îl pot vedea. Odihnindu-se în brațele Mirelui, este concomitent lansată din arc în misiune în slujba tuturor fiicelor Ierusalimului⁷⁷.

⁷⁴ Această combinație de imagini se coroborează cu modificarea în imagistică din însăși *Cântarea Cântărilor*, de la cea a tragerii cu arcul la cea a căsătoriei: „Sunt rănită cu dragoste. Mâna sa stângă se află sub capul meu, iar mâna sa dreaptă mă va îmbrățișa”.

⁷⁵ Coakley, *Re-thinking* 440.

⁷⁶ Meredith, *Capadocieni* 166-167.

⁷⁷ M. Laird, *Under Somon's tutelage: The Education of Desire in the Homilies of The Song of Songs*, *Modern Theology*, 4, 2002, 520.

Nicoleta Simona Marțian, *Învățământ laic și învățământ creștin în Imperiul Roman în secolele I-III*, Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2007, 352 p. + 203 fig. + [3] h. (rez. l. franc.)

Într-un timp rezonabil de la susținerea tezei de doctorat în Istorie, sub cupola Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, Nicoleta Simona Marțian își publică textul lucrării, pusă sub semnul unui elocvent citat din Quintilianus (I, 1, 8) – „Cuvântul profesorului este aidoma soarelui care dăruiește tuturor la fel de multă lumină și căldură” - beneficiind și de un percutant *Cuvânt înainte* (p. 9-10) datorat prof. univ. dr. Nicolae Gudea, „Doktorvater” în cazul de față. Este o cercetare bazată pe un discurs coerent, modern și util din perspectivă istoriografică, care abordează aspecte principale laice și creștine ale învățământului în Imperiul Roman în secolele I-III, după cum aflăm dintr-o convingătoare *Introducere* (p. 11-23). Structura de ansamblu a lucrării, echilibrat concepută și riguros dispusă în opt capitole, unele mai interesante decât altele sub aspect documentar și interpretativ, chiar dacă inegale ca finalitate a investigației științifice, ne convinge și printr-o neutră înșirare a capitolelor: II. *Imperiul Roman în secolele I-III p. Chr.: date generale* (p. 25-45); III. *Învățământul laic în Imperiul Roman în primele trei secole* (p. 47-111);

IV. *Interpretarea izvoarelor arheologice referitoare la învățământul laic și creștin din Imperiul Roman sec. I-III p. Cr. Comentariu arheologic* (p. 113-140); V. *Învățământul creștin în Imperiul Roman în primele trei secole* (p. 141-227); VI. *Concluzii* (p. 229-234); VII. *Repertoriu de izvoare* (p. 235-283); VIII. *Anexe* (p. 285-352).

Scopul cercetării de acum, care abordează educația în Imperiul Roman în primele trei secole, vizând *învățământul laic și învățământul creștin*, este subliniat clar de Nicoleta Marțian: „Pe baza analizei dovezilor scrise și arheologice, studiul nostru încearcă să completeze lucrările mai vechi de interpretare și să redea, într-o primă etapă, modul în care era conceput și organizat învățământul laic. Folosindu-se de documente catehetice, tema noastră de cercetare își propune, mai apoi, să observe, pe de o parte, apariția, dezvoltarea și organizarea învățământului creștin, iar, pe de altă parte, scopul și forma în care aspectele didactice se împletesc cu cele de doctrină. Studiul urmărește, desigur pentru prima dată, corelarea descoperirilor arheologice cu izvoarele literare referitoare la aceste

aspecte și ilustrarea acestora pe hărți tematice”. (p. 11) Indiscutabil, ne găsim în fața unei investigații moderne, care valorifică nu numai rezultatele studierii izvoarelor scrise, dar și a celor arheologice și epigrafice, pledând pentru statutul academic al autoarei, dar și asupra ariei vaste a cercetărilor arheologice de-o viață a prof. univ. dr. N. Gudea. În speță, lectura atentă a cărții ne permite să luăm contact cu rezultatele valorificării a numeroase și variate izvoare istorice – de la cele literare (texte ale autorilor antici, în speță), izvoare areologice (reliefuri, statui) și izvoare epigrafice (inscripții, inscripții cursive).

Dacă am încerca să ne mișcăm în aria pragmatică a cercetării, pedalând pe conținutul densului capitol III. *Învățământul laic în Imperiul roman în primele trei secole* (p. 47-111), vom observa corecta utilizare a categoriilor de izvoare, atunci când se stabilesc primisele și structura învățământului ori dacă se surprinde atitudinea statului față de educație, fără să ometem: școala (elementară, medie și superioară), elevii și profesorii, clădirea școlii, metoda pedagogică și programul de studii, manualul și scrierea, specializările, aspecte ale dialogului dintre structurile educației și societatea romană; aria de difuzare a școlilor din Imperiu. Apetitul pentru interpretare a cercetătoarei asupra izvoarelor arheologice referitoare la subiect, pe parcursul unui insolit comentariu arheologic, rezultă, după opinia noastră, și din modul în care reușește, în cadrul unor evaluări finale de capitol, să stabilească raportul dintre învățământul laic și cel creștin.

Astfel de constatări au la bază cantitatea și calitatea descoperirilor (grupări, datări, localizări, proveniență), simbolistica lor etc.

Două din cele mai atractive capitole ale lucrării, din perspectiva documentară, ni se par capitolele VII. *Repertoriu de izvoare* (p. 235-283) și VIII. *Anexe* (p. 285-352). Ele mărturisesc, între altele, concepția și metoda autoarei asupra unei problematice atât de incitante cum este aceea a învățământului laic și creștin în Imperiul Roman în secolele I-III. Impresionează, de pildă, plaja repertorială de izvoare scrise referitoare la învățământul laic și creștin și, desigur, panorama de izvoare arheologice cu privire la același fenomen, în care Nicoleta Marțian distinge reprezentări cu scene de învățământ și cu profesori și pedagogi, școlari, scribi ori personal scriind, persoane purtătoare de *volumen*, instrumente de scris ori rechizite școlare (täblițe, stili, călimări, spatule pentru ceară, *theca* (*calamaria*)). Nu sunt ignorate nici inscripții care trimit la existența unui învățământ (scrieri cursive, inscripții cu alfabet, dedicații) ori alte imagini care surprind diferite aspecte ale învățământului creștin ori secvențe care sugerează ideea unui învățământ. În fond, alcătuirea unui astfel de repertoriu, mai mult decât convingător pentru o atare problematică, presupune înainte de toate o susținută muncă de documentare, respectiv parcurgerea unei vaste bibliografii, din care au fost selectate imagini convingătoare asupra tematicii luate în discuție. În aceeași ordine de idei, insistăm asupra

conținutului capitolului VIII *Anexe*, în care ni se prezintă 1. *Abrevieri bibliografice și bibliografie (Izvoare referitoare la învățământul laic; Izvoare literare; Monumente și sculpturi; Izvoare epigrafice); Izvoare referitoare la învățământul creștin; Biblia sau Sfânta Scriptură; Dicționare și enciclopedii; Lucrări generale pentru învățământul laic; Lucrări generale pentru învățământul creștin; Lucrări speciale referitoare la învățământul și educația în Imperiul Roman; Lucrări speciale despre sfinții părinți ai Bisericii și despre învățământul creștin al primelor trei secole; Site internet;* 2. *Abrevieri bibliografice, biblice și tehnice;* 3. *Glosar;* 4. *Indice selectiv;* 5. *Lista planșelor cu ilustrații;* 6. *Ilustrații;* 7. *Hărți.* Să recunoaștem că personalitatea acestei cercetări este conferită, în mare măsură, și de suita de figuri, alb-negru ori color, în număr de 203 exemplare, la care se adaugă 3 hărți, *Imperiul Roman, secolele I-III (Dovezi referitoare la învățământul laic și la învățământul creștin, respectiv harta unificată asupra problematicii).*

Lectura lucrării Nicoletei Marțian asupra unor aspecte de formă și de fond cu privire la învățământul laic și creștin în Imperiul Roman în secolele I-III nu ar putea ocoli o secvență de maximă importanță istoriografică, și anume capitolul VI. *Concluzii* (p. 229-234). În esență, aici ne întâlnim și cu apetitul cercetătoarei pentru evaluările finale asupra subiectului, dintre care ne face plăcere să reținem, acum, doar una dintre ele: consecvența civilizației romane de-a promova un sistem educațional în care *paideia* greacă a fost adaptată la nevoile statu-

lui roman și-a idealurilor sale, de unde și efortul continuu de educare a tinerilor pentru un sistem de valori morale și spirituale certe, care indicau un stil de viață deosebit. În acest context, este citabil fragmentul final al concluziilor: „În ciuda unor semnale de alarmă, elita creștină a apelat la cultura clasică așa cum a fost cristalizată de cetățenii Imperiului Roman. Școlile de gramatică și de retorică au continuat să fie centre de excelență, având drept scop instruirea în spiritul noii credințe și pregătirea persoanelor cu funcții de conducere din Biserică. Creștinismul a preluat elemente culturale diverse, influențe iudaice, grecești și latine, toate puse în slujba unui nou ideal. În acest sens, au fost reținute elemente utile creștinismului, fiind îndepărtate cele care nu se încadrau în noua credință. Vechea educație de factură clasică a fost astfel transformată în structura și idealurile ei îmbogățindu-se cu aportul Scripturilor și inițierea în teologia creștină. Cultura antică a fost subordonată unui scop moral și religios, făcându-se astfel un prim pas spre ceea ce putem numi umanism creștin” (p. 233-234)

Din cercetarea cu valențe istoriografice și pedagogice a d-nei Nicoleta Marțian asupra unei atât de generoase problematici, vizând aspecte principale ale învățământului laic și creștin în Imperiul Roman în secolele I-III, a rezultat o lucrare surprinzătoare și plină de sugestii pentru viitoare investigații. Adăugată la un volum mai mic al autoarei, *Școala la romani*, Cluj-Napoca: Napoca Star 2002 ori la alte rezultate științifice ale

autoarei – Să nu uităm ca d-na Nicoleta Marțian este cadru didactic titular la Facultatea de Psihologie și Științele Educației a Universității Daciei Superioare, lucrarea *Învățământ laic și învățământ creștin în Imperiul Roman în secolele I-III*, apărută în bune condiții grafice la Galaxia Gutenberg din Tg. Lăpuș, cu un amplu rezumat în limba franceză (p. 309-345), impune în Agora istoricilor români contemporani un nume despre care se va mai auzi. Deocamdată, autoarea ne-a propus,

în premieră istoriografică națională, o credibila investigație paralelă a învățământului laic roman și a celui creștin din Imperiul Roman (în secolele I-III), care va da naștere la dezbateri istoriografice și la noi investigații.

IACOB MÂRZA

**Mircea Pașca, *Palatul episcopal greco-catolic din Oradea,*
Edit. Muzeul Țării Crișurilor, Oradea 2009.**

Despre cărțile bune, de obicei, se scriu recenzii. Despre albume, oricât de frumoase ar fi ele, mai puțin, deoarece scrisul nu poate niciodată să redea efectul imaginilor, desenate sau fotografiate. Această lucrare a lui Mircea Pașca îmbină însă foarte bine cele două genuri.

Având nouăzeci de pagini, format A4, dintre care numai douăzeci și șase de pagini sunt de text, cartea conține o sută cincisprezece fotografii și ilustrații, color și alb-negru, iar pe copertă poartă aprecierile episcopului greco-catolic de Oradea, Virgil Bercea.

Din punct de vedere structural, lucrarea este constituită din două părți, una din ele fiind cea istorică, introductivă, și una de arhitectură și istoria artei, care se referă strict la clădirea din titlu – palatul episcopal.

Partea istorică este constituită din cinci bucăți, relativ scurte, care sunt intitulate, pe rând, „Episcopia greco-catolică din Oradea”, „Ctitorul”, „Istoricul Palatului episcopal”, „Arhitectul” și „Proiectul și organizarea interioară”. De fapt, din punctul de vedere al volumului textului, „capitol” este mult spus, din cele cinci unități separate două întinzându-se fiecare pe câte o pagină. Trebuie să remarcăm însă metodologia bine pusă la punct, varietatea surselor, belșugul informației – care este densă, formulată clar și la obiect – și afirma-

țiile pertinente. Chiar și în cazul prezentării unor informații politice sau legate de personalitățile episcopului Dimitrie Radu (Ctitorul) sau arhitectului Rimanóczy Kálmán, lipsesc epitetele cu caracter subiectiv, concluziile fiind lăsate la latitudinea cititorului, pe baza informațiilor obiective. De altfel, portretul schițat arhitectului Rimanóczy Kálmán este unul foarte reușit, mai ales din punct de vedere al profilului profesional, fiind efectuată o analiză detaliată și complexă a stilului personal al acestuia.

Din punct de vedere al structurii formale, partea de istorie a artei nu constituie un capitol propriu, separat, ci se integrează în subcapitolul „Al doilea proiect” al ultimului capitol. Această parte, considerăm, este și mai reușită decât partea de istorie, fiind scrisă cu mult profesionalism. Descrierea este una foarte amănunțită, fiind prezentate, pe rând, fațadele (într-un singur subcapitol de două pagini), iar apoi interiorul, adică poarta de acces, holuri, încăperi, coridoare și alte elemente ale clădirii palatului episcopal.

Autorul surprinde într-un mod excelent caracterul oarecum hibrid al clădirii din punct de vedere stilistic, recunoscând cu profesionalism motivele din diferite stiluri pe fondul eclectic, al elementelor din stilul neogotic, respectiv apariția, pe alocuri, a elemen-

telor din stilurile romanic, bizantin sau art nouveau, și face legături cauzale cu elemente din viața socială a orașului. Autorul consideră acest amestec de stiluri ca fiind expresia personalității arhitectului, dar mai ales a caracterului inter-și multicultural al orașului. Astfel, consideră că era o necesitate culturală ca pe fondul occidental al clădirii să fie introduse, într-o proporție mai redusă, dar vizibilă, unele elemente orientale, pentru a sublinia specificul răsăritean al bisericii greco-catolice.

Limbajul folosit în descrieri este unul de specialitate, ceea ce dovedește, încă o dată, profesionalismul autorului. Pe de altă parte, abundența expresiilor de specialitate face textul mai puțin accesibil pentru cititorul neprofesionist, fără studii de specialitate în istoria artei. Acesta din urmă însă se poate consola cu ilustrațiile și fotografiile frumoase, care, în armonie cu textul scris, oferă o combinație perfectă a informațiilor scrise și vizuale.

Cartea are rezumate în limbile engleză și italiană, respectiv o bibliografie vastă, care cuprinde, în primul rând, monografii și albume, publicate atât în secolul al XIX-lea, cât și în al XXI-lea, dar mai ales în perioada interbelică. Au-

torul a cercetat și fondurile de arhivă relevante pentru subiect, aflate în direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale. În bibliografia citată se găsesc atât cărți în limba română, cât și în maghiară. Fotografiile și ilustrațiile folosite provin, la rândul lor, atât din colecțiile Arhivelor Naționale, cât și din albume editate, din colecțiile unor persoane private sau sunt, în majoritatea lor covârșitoare, realizate de autor.

Cartea este o lucrare excelentă, având un singur defect major: este prea scurtă. Judecând după seriozitatea aparatului critic, este vorba de muncă de cercetare efectuată în cursul a câțiva ani buni, ale cărei rezultate au fost sintetizate într-o publicație care are atât caracter de monografie, cât și de album. Din punct de vedere artistic, am fi simțit nevoia unor descrieri mai detaliate ale picturilor și altor elemente din domeniul artelor plastice din interiorul palatului. Dar aceasta ar putea să fie direcția unor alte cercetări și publicații viitoare.

ARTUR LAKATOS

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

Andrzej PERZYNSKI este profesor de teologie dogmatică la Facultatea de Teologie (UKSW) din Varșovia și la Seminariul Episcopal din Lodz. Este preot al arhidiecezei din Lodz. A publicat între altele: *Z historii problemu łaski* (Doctrina Harului – o perspectivă istorică), Ed. UKSW, Warsaw 2010

Contact: perzynski.a@archidiecezja.lodz.pl

Laura STANCIU, conf. dr. la Catedra de istorie a Facultății de istorie și filologie, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia.

Domenii de interes: istorie modernă, istoria istoriografiei și istorie ecleziastică (sec. XVIII).

Ultimele publicații în domeniul istoriei ecleziastice:

1. *Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria Bisericii românilor ardeleni (prima jumătate a sec. al XVIII-lea)*, Cluj-Napoca 2008, 240 p.

2. L. Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor din Transilvania. Documente externe (1744-1754)*, Cluj-Napoca 2009, 490 p.

3. J. Marte, V. Ioniță, I. Mârza, L. Stanciu, E. Chr. Suttner (Hrsg./edit.), *Die Union der Rumänen Siebenbürgens mit der Kirche von Rom. Band I. Von den Anfängen bis 1707/Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei. Vol. I. De la începuturi până în anul 1701*, București 2010, 335 p.

Contact: laurastanciu@hotmail.com

Anton RUS: lect. univ. dr., Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică Departamentul Blaj. Cercetările sale profesionale se concentrează pe studierea formelor de cultivare și exprimare a religiozității în spațiul greco-catolic românesc din prima jumătate a secolului al XX-lea.

În 2008 și-a susținut lucrarea de doctorat la Universitatea Pontificală Gregoriană din Roma (Italia) cu titlul *Viața spirituală în Biserica Greco-Catolică din România în perioada 1918-1948 [La vita spirituale nella Chiesa Greco-Cattolica della Romania nel periodo 1918-1948]*.

Publicații: La ricezione del dogma dell'Immacolata Concezione nella Chiesa Greco-Cattolica della Transilvania, *Divinitas. Rivista internazionale di ricerca e di critica teologica* 1, Vaticano, 2008, 85-94; Le indulgenze nella Chiesa Greco-Cattolica della Transilvania (1918-1948), *Divinitas. Rivista internazionale di ricerca e di critica teologica* 1, Vaticano, 2009, 37-56; Influența paradigmei devoționale latine asupra religiozității populare greco-catolice (1918-1948), *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica* 6/I, 2002, 219-225; Pelerinaje naționale greco-catolice românești la Roma (1886-1937), *Studia UBB Theol. Gr.-Cath. Varad.* 1, 2007, 111-124; Devoțiunea Rozarului în mediul religios greco-catolic românesc: între controversa rituală și asumarea ca element ecleziologic, *Studia UBB Theol. Cath.* 3, 2007, 97-107 etc.

Contact: antonrus18@yahoo.it

Veronica TURCUȘ, cercetător științific dr. la Institutul de Istorie „George Barițiu” al Academiei Române din Cluj-Napoca

Publicații:

George G. Mateescu (1892-1929): director al Școlii Române din Roma. Viața și opera, București 2008.

Alexandru Marcu. Il destino di un italianista romeno, Cluj-Napoca 2009.

Contact: vturcus@yahoo.it

Șerban TURCUȘ, conf. dr. la Facultatea de Istorie-Filozofie, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca

Publicații:

Sfântul Scaun și românii în secolul al XIII-lea, București 2001.

Vademecum la Sfântul Scaun, București 2007.

Contact: serbanturcus@yahoo.it

Claudia Renata DAVID, OSBM, licențiată în filologie clasică (limba latină - limba greacă veche); doctorandă la Facultatea de Istorie și Filosofie, departamentul de Filosofie antică și medievală

Publicații: Aspecte ale răbdării la Toma de Aquino, în *Studii Tomiste II*, coord. Andrei Bereschi, București 2010.

Contact: sr.martadavid@gmail.com

Liviu PETCU, diacon, asistent cercetător, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Dumitru Stăniloae*, doctor în teologie, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Sibiu.

Din lucrările publicate:

O exegeză a Crezului ortodox, București 2010.

Despre credința ortodoxă și despre erezii, București 2010.

Contact: patristica10@yahoo.com

Iacob MÂRZA: Profesor universitar doctor la Facultatea de Istorie și Filologie a Universității „1 Decembrie 1918” Alba Iulia

Publicații: *Școală și națiune (Școlile de la Blaj în epoca Renașterii naționale)*, Cluj, 1987; *Etape și momente din istoria învățământului în Transilvania (sec. XVIII-XIX)*, Sibiu 2002; *École et nation (Les écoles de Blaj à l'époque de la renaissance nationale)*, Cluj-Napoca 2005.

Colaborator la: *Semantică politică iluministă în Transilvania (sec. XVII-XIX). Glosar de termeni*, Alba Iulia, 2002; *Sens și reprezentare în dinamica gândirii politice din Transilvania (sec. XVII-XIX). Dicționar terminologic explicativ. Bază de date*, Cluj-Napoca 2005, CD-ROM; *Die Union der Rumaenen Siebenbuergens mit der Kirche von Rom – Unirea românilor transilvaneni cu Biserica Romei*, Band-Vol. I, București 2010; ediția Zenovie Paclișanu, *Relatio Rumenorum e terris coronae S. Stephani ad Reformationem saec. XVI et XVII*, Sibiu 2010.

Contact: iacob_marza@yahoo.com

Scurte referințe despre autori

Artur LAKATOS, dr. cercetător asistent în cadrul grantului CNCSIS GAR TE-206, derulat prin Academia Română, Filiala Cluj, Institutul de Istorie „George Barițiu” din Cluj

Contact: [lakatos artur lorand@yahoo.com](mailto:lakatos_artur_lorand@yahoo.com)

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

- AGRU: AGRU, revistă lunară publicată întâi la Blaj (1930-1933), apoi la Cluj (1934-194?), buletin al Asociației Generale a Românilor Uniți
- Analele Academiei Române. Desbaterile: Analele Academiei Române. Desbaterile, București
- Anglican Theological Review: Anglican Theological Review, Illinois, Statele Unite ale Americii
- Annales Universitatis Apulensis. Series Historica: Annales Universitatis Apulensis. Series Historica, Alba Iulia
- Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca. Series Historica: Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca. Series Historica, București
- Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie: Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie, Cluj Napoca
- Arhiva Istorică a României: Arhiva Istorică a României, București
- Biblioteca și Cercetarea: Biblioteca și Cercetarea, Cluj
- Church History: Church History", Philadelphia 1932-
- Cultura Creștină: Cultura Creștină, revistă teologică de specialitate lunară publicată la Blaj începând cu 1911 până în 1944, cu unele întreruperi
- Cuvântul Adevărului: Cuvântul Adevărului, revistă omiletică lunară publicată la Prislop (1913-1916) apoi la Bixad de către Părinții călugări bazilieni.
- Ephemeris Dacoromana: Ephemeris Dacoromana. Annuario della Scuola Romana di Roma, Roma-București
- GNO: Gregorii Nysseni Opera, Leiden
- Il Veltro: Il Veltro. Roma.
- Magazin Istoric: Magazin Istoric. București
- Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée : Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée, Rome
- Modern Theology: Modern Theology, Editori Jim Fodor și Bill Cavanaugh, St. Bonaventure University, New York, Statele Unite ale Americii;
- Muzeul Național: Muzeul Național, București
- Ortodoxia: Ortodoxiak, revista Patriarhiei Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București

- P.G.: J.P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, Paris 1857-1866
- Patria: Ziarul Patria, organ al Partidului Național Român, apare la Cluj (1919-1927)
- PSB: Părinți și scriitori bisericești
- Revista Istorică. Dări de seamă, documente și notițe: Revista Istorică. Dări de seamă, documente și notițe, București – Vălenii-de-Munte
- Revista Muzeelor și Monumentelor: Revista Muzeelor și Monumentelor, București
- Revue d'ascetique et de mystique: Revue d'ascetique et de mystique, Toulouse, Franța
- România nouă: România nouă, revistă literară apărută în perioada interbelică la Cluj
- Sionul Românesc: Sionul Românesc, revistă publicată la Lugoj în perioada interbelică, fiind foaia oficială a Episcopiei Greco-Catolice de Lugoj;
- SJAN Cluj, Litere: Serviciul Județean al Arhivelor Naționale – Cluj, Fond Universitatea „Regele Ferdinand I din Cluj”, nr. 798, Facultatea de Litere
- Spiritus: A Journal of Christian Spiritualità: Spiritus, A Journal of Christian Spiritualità – editată și publicată de John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, Statele Unite ale Americii
- Studia UBB Theol. Cath.: Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Catholica Cluj
- Studii Teologice: Studii Teologice – revista Facultăților de Teologie din Patriarhia Română, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București
- The Greek Orthodox Theological Review: The Greek Orthodox Theological Review, Editor Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline, Statele Unite ale Americii
- The Journal of Theological Studies: The Journal of Theological Studies, Oxford University Press, Oxford
- Theology and Sexuality: Theology and Sexuality – Equinox Publishing Ltd., Durham
- Traditio: Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion, New York 1943-
- Unirea: Unirea, revistă săptămânală publicată la Blaj începând cu 1898 până în 1944, cu unele întreruperi, considerată a fi foaia semioficială a Mitropoliei Greco-Catolice de la Blaj
- Universul: Universul, București
- Viața: Viața, revistă populară catolică redactată de Părinții Franciscani Minori Conventuali, Beiuș