

## Cuprins

### Studii literare

Adrian Tudurachi, „Revoluția poetică” în istoria Iovinesciană a literaturii / 1

Dumitru Tucan, Recuperarea istoriei traumatice și jocurile memoriei. Despre memoria Holocaustului din România / 7

Adrian Mureșan, O lectură distopică a Noului Roman francez / 22

Alexandru Matei, Contre l'idéologie esthétique: Sorin Alexandrescu, ou bien un héritier polémique de Tudor Vianu / 32

Iringó Abrudan, L'œuvre d'Annie Ernaux – approches et enjeux actuels / 43

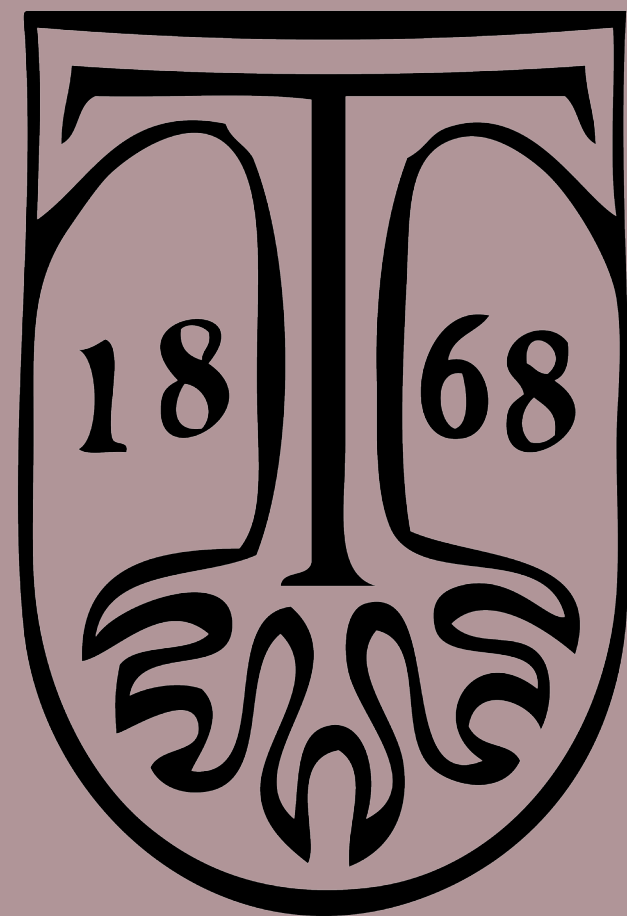
David Morariu, French Theory și dezbaterile culturale ale poststructuralismului. O revizitare din perspectiva lui François Cusset și Johannes Angermüller / 54

Ion Pițoiu, Literatura de teren. O perspectivă diacronică și revificări contemporane / 64

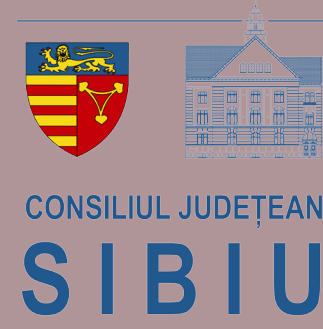
Adriana Avram, Redefining the role of community-driven museums: reflections on/of displacement in District Six Museum, Cape Town / 74

Simona Maria Cursaru-Herlea, Conservarea curativă și restaurarea unei amfore provinciale pontice / 80

Csaba Szabó, Danubian Provinces: History of a Notion / 88



Revista TRANSILVANIA a fost fondată în ianuarie 1868, ca platformă ideologică și științifică a Asociațiunii Transilvane pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român. Din 2017, este editată de Complexul Național Muzeal ASTRA sub autoritatea Consiliului Județean Sibiu. Apare în parteneriat academic cu Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu. Din 2009, Revista TRANSILVANIA este indexată în bazele de date SCOPUS și EBSCO. Din 2020, revista Transilvania este indexată în baza de date ERIH PLUS.



ULBS  
Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Scopus®

ISSN 0255 0539

# TRANSILVANIA

SIBIU, 9/2020

9 / 2020

TRANSILVANIA



TRANSILVANIA: serie nouă, anul XLVIII (CLII)

### CONSILIUL ȘTIINȚIFIC:

prof. univ. dr. Ștefan Afloroaei  
(Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, România)

prof. univ. dr. habil. Constantin Chiriac  
(Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, România)

prof. univ. dr. Petr Kopecký  
(Universitatea din Leiden, Germania)

prof. univ. dr. Mihaela Miroiu  
(Școala Națională de Studii Politice și Administrative, România)

acad. pr. prof. univ. dr. Mircea Păcurariu  
(Academia Română)

acad. prof. univ. dr. Ioan-Aurel Pop  
(Academia Română)

conf. univ. dr. Marci Shore  
(Universitatea Yale, Statele Unite ale Americii)

prof. univ. dr. Stefan Sienerth  
(Universitatea „Ludwig Maximilian” din München, Germania)

prof. univ. dr. habil. Andrei Terian  
(Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, România)

acad. prof. univ. dr. Alexandru Zub  
(Academia Română)

### REDACȚIA:

Redactor-șef:  
Radu Vancu

Redactori:  
Dragoș Varga  
Vlad Pojoga

Secretar de redacție:  
Ștefan Baghiu

Tehnoredactor:  
Mihaela Basaraba

Tipar:  
Print ATU

Revista editată de  
Complexul Național Muzeal ASTRA,  
sub autoritatea Consiliului Județean Sibiu

Director general C.N.M. ASTRA:  
Ciprian Anghel Ștefan

Redacția și administrația:  
550182 Sibiu, Piața Mică, nr. 11  
Tel./fax: +40 269 202 400

revistatransilvania@muzeulastra.com  
www.revistatransilvania.ro

office@muzeulastra.com  
www.muzeulastra.ro

TRANSILVANIA: New Series, Year XLVIII (CLII)

ADVISORY BOARD:

Prof. Ștefan Afloroaei

(Alexandru Ioan Cuza University of Iași, Romania)

Prof. Constantin Chiriac

(Lucian Blaga University of Sibiu, Romania)

Prof. Petr Kopecký

(Leiden University, Germany)

Prof. Mihaela Miroiu

(The National University of Political Studies  
and Public Administration, Romania)

Acad. Prof. Mircea Pacurariu

(Romanian Academy)

Acad. Prof. Ioan-Aurel Pop

(Romanian Academy), Babeș-Bolyai University of Cluj, Romania

Assoc. Prof. Marci Shore

(Yale University, USA)

Prof. Stefan Sienerth

(Ludwig Maximilian University of München, Germany)

Prof. Andrei Terian

(Lucian Blaga University of Sibiu, Romania)

Acad. Prof. Alexandru Zub

(Romanian Academy)

EDITORIAL TEAM:

Editor-in-Chief:

Radu Vancu

Editors:

Dragoș Varga

Vlad Pojoga

Editorial Secretary:

Ștefan Baghiu

DTP:

Mihaela Basaraba

Printed at:

Print ATU

Journal edited by

ASTRA National Museum Complex

under the authority of the Sibiu County Council

General Manager ASTRA NMC:

Ciprian Anghel Ștefan

Contact:

550182 Sibiu, Piața Mică, nr. 11

Tel./fax: +40 269 202 400

revistatransilvania@muzeulastra.com

www.revistatransilvania.ro

office@muzeulastra.com

www.muzeulastra.ro

Fotografia de pe coperta I: Ilinca Pop.

## Contents

### Literary Studies

Adrian Tudurachi, *The “Poetic Revolution”  
in Lovinescu’s Literary History*  
/ 1

Dumitru Tucan, *The Recovery of the  
Traumatic History and the  
Games of Memory. On the  
Memory of the Holocaust in  
Romania* / 7

Adrian Mureșan, *A Dystopian Reading of  
the French Nouveau Roman* / 22

Alexandru Matei, *Against Aesthetic  
Ideology: Sorin Alexandrescu as  
a Reluctant Inheritor of Tudor  
Vianu* / 32

Iringó Abrudan, *Annie Ernaux’s work –  
recent perspectives* / 43

David Morariu, *French Theory and  
the Cultural Debates of  
Poststructuralism. A Revisitation  
from the perspective of  
François Cusset and Johannes  
Angermuller* / 54

Ion Pițoiu, *Fieldwork Literature. A  
Diacronic Perspective and  
Contemporary Revifications* / 64

Adriana Avram, *Redefining the role of  
community-driven museums:  
reflections on/of displacement  
in District Six Museum, Cape  
Town* / 74

Simona Maria Cursaru-Herlea, *Curating  
Conservation and Restoration  
of an Amphora from the Pontus  
Region* / 80

Csaba Szabó, *Danubian Provinces:  
History of a Notion* / 88



# TRADUCĂTORUL CA FILANTROP: CAZUL PĂRINTELUI TEODOR BODOGAE

**Dragoș BOICU**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”  
Lucian Blaga University of Sibiu, Andrei Șaguna Faculty of Theology  
Personal e-mail: dragos.boicu@ulbsibiu.ro

---

THE TRANSLATOR AS A PHILANTHROPIST: THE CASE OF FATHER TEODOR BODOGAE

This article aims to examine the translations made by Teodor Bodogae, in order to highlight the coordinates, he focused on and the reasons that led him to commit to such a prolonged, chronophagous and often unappreciated effort. To underline this incredible endeavour this paper will present the list of Bodogae's translations and it will insist on the qualities of his texts.

Keywords: Teodor Bodogae, Traductology, Patristics, Patristic Translations, Philanthropy



Filantropia este adesea identificată cu actul caritabil, având o dimensiune socială și o manifestare preponderent palpabilă în fapte concrete de milostenie, după cuvântul Sfântului Apostol Iacov: „Ce folos, frații mei, dacă zice cineva că are credință, iar fapte nu are? [...] Dacă un frate sau o soră sunt goi și lipsiți de hrana cea de toate zilele și cineva dintre voi le-ar zice: Mergeți în pace! Încălziți-vă și vă săturați, dar nu le dați cele trebuincioase trupului, care ar fi folosul?” (*Iac* 2,14-16).

Cu toate acestea, morala creștină face o foarte precisă distincție între filantropia materială și faptele milosteniei sufletești, între care se numără: sfatul acordat celor ce se află în îndoială, învățarea celor neștiutori, încurajarea celor mâhniți, iertarea și rugăciunea pentru semeni. Și deși aceste fapte sunt și ele importante și au un efect de durată în viața comunității, ele nu sunt atât de vizibile și de mediatizate, nici nu au impactul imediat al acțiunilor caritabile de tipul oferirii de bunuri materiale și alimente. Prin urmare faptele milosteniei sufletești rămân în plan secund, ca și autorii lor.

De aceea îndrăznesc ca în acest an, decretat de Patriarhia Română drept *Anul comemorativ al filantropilor ortodocși români*, să îl număr între binefăcătorii omagiați și pe Părintele Profesor Teodor Bodogae care, prin textele patristice traduse de-a lungul vieții sale, a oferit semenilor săi îndrumare și alinare sufletească. Putem vorbi chiar de o generozitate extraordinară a dascălului care se angajează la un astfel de efort prelungit, cronofag și adesea neapreciat la justa lui valoare.

Cunoscut mai ales pentru importanțele sale contribuții în domeniul Istoriei Bisericești, dar și pentru traducerile patristice publicate în cadrul seriei *Părinți și Scriitori Bisericești*, Părintele Teodor Bodogae (11 martie 1911-22 noiembrie 1994) este un reper de activitate academică, un exponent al atâtor profesori erudiți care și-au desfășurat activitatea în condiții greu de înțeles, ori de acceptat pentru un cercetător al zilelor noastre.

Din punct de vedere cronologic prima traducere este realizată de către Teodor Bodogae în vremea studenției, când rectorul de atunci al Academiei Andreiene, Nicolae

Colan îi încredințează sarcina de a traduce studiul teologului olandez Willem Adolph Visser't Hooft, intitulat *Ortodoxia văzută de un protestant*, în cadrul colecției „Problemele Vremii” (Sibiu, 1933, 56 p.). Prefața profesorului Nicolae Colan, devenit ulterior mitropolit al Ardealului, evidențiază caracterul misionar al acestui material transpus în limba română, trimis prin tipar „la propovăduire, pentru întărirea conștiinței ortodoxe a celor ce-l vor citi”<sup>1</sup>. Pe de altă parte, era și un indiciu al vocației de cercetător a tânărului Teodor Bodogae, care „deja se anunța ca o prezență serioasă și în acest domeniu al traducerilor”<sup>2</sup>.

După finalizarea studiilor teologice la Sibiu și completarea lor la Facultatea de Teologie din Cernăuți, unde va obține licența (1934), tânărul Teodor Bodogae este trimis de către mitropolitul Nicolae Bălan pentru studii de specializare la Facultățile de Teologie ortodoxă din Atena (1935/36) și Belgrad (1939/40), apoi la cele protestante din Berlin și Tübingen (1941-1942). Cu acest prilej își va aprofunda cunoștințele de limbi clasice, dar și moderne. Peste decenii în cuprinsul unei note informative sunt atestate calitățile sale de poliglot: „De altfel, el este cunosător al mai multor limbi clasice: greaca și latina, și limbi moderne: germana și franceza la perfecție și mai ales limbile slave: sârba, rusa, poloneza, ceha și bulgara”<sup>3</sup>.

Susținerea doctoratului (1938)<sup>4</sup>, apropierea de mediul universitar în care activează în diferite calități începând cu anul 1940 (ca suplinitor la catedra de Istorie Bisericească – 1940-1942, profesor agregat – 1943-1944, profesor titular – 1945-1952) au înlesnit și mai mult apropierea părintelui Bodogae (hirotonit preot în 1939) de textele patristice și ale altor autori creștini, întărindu-i convingerea că aceste izvoare trebuie puse la dispoziția credincioșilor.

De aceea în anul 1946 va publica traducerea unei lucrări de căpătâi pentru spiritualitatea ortodoxă: *Despre viața în Hristos* a lui Nicolae Cabasila (Sibiu, 1946, XV+221 p.). Intenția Părintelui Bodogae este aceea de a oferi publicului o lucrare de zidire într-o formulare cât mai simplă și „confesionalizată” subliniind că „deși adeseori în fraze interminabile, cu pleonasm și atribute multiple, scrisul lui Cabasila e destul de clar”<sup>5</sup>. După evidențierea aspectelor biografice, filologice și doctrinare, traducătorul subliniază în „Studiul introductiv” că „traducerea a fost făcută în grai simplu și de vechi cărți bisericești”<sup>6</sup>.

În anul următor, Părintele Bodogae publica scurta scriere panegirică a Sfântului Grigorie de Nyssa, *Viața fericitei Macrina* (Sibiu, 1947, 67 p.; ed. a II-a, Sibiu, 2009, 94 p.), pe care o redă într-o „formă populară”, „o traducere mai puțin pretențioasă din punct de vedere lingvistic, însă cu mesajul transmis integral, neștirbit de alegerea unor cuvinte comune, simple”<sup>7</sup>.

Câțiva ani mai târziu va lucra susținut la tălmăcirea tezei de doctorat a Patriarhului Serghie al Moscovei, *Învățătura ortodoxă despre mântuire. Încercare de prezentare a laturii moral-subiective a mântuirii pe baza*

*Sfintei Scripturi și a operelor Sfinților Părinți* (Sankt Petersburg, 1895), reușind să finalizeze traducerea în manuscris, dactilografiată, în 1951, împreună cu Părintele Vasile Miteu, pe care îl cunoscuse în timpul studiilor la Cernăuți și care între timp se refugiase de la parohia Galilești din Basarabia în Ardeal (1946), fiindu-i încredințată parohia Hăpria și apoi Țelna (jud. Alba)<sup>8</sup>.

După excluderea din învățământul universitar (1952) și numirea în parohia Sibiu-Lazaret (1952-1973), Părintele Bodogae își continuă cercetările, dar seria traducerilor este reluată oficial doar după reîncadrarea sa la Institutul Teologic de Grad Universitar din Sibiu în anul 1973, ca titular al catedrei de Bizantinologie. Astfel, chiar în anul 1973, când erau aniversați 300 de ani de la nașterea domnitorului Dimitrie Cantemir, apare în paginile periodicului *Bisericia Ortodoxă Română* (an. XCI, nr. 9-10, p. 1063-1111) traducerea din latină (și slavonă) a interesantului tratat al lui Dimitrie Cantemir, intitulat „Locuri obscure în catehismul tipărit în slavonește de un autor anonim sub titlul «Prima învățătură pentru prunci», iar acum clarificate de principele Dimitrie Cantemir”<sup>9</sup>.

Pe lângă traducerea propriu-zisă, părintele Bodogae contribuie cu un semnificativ studiu introductiv<sup>10</sup>, comentarii și 255 de note, care plasează lucrarea în contextul politic, social și religios în care a fost redactată și explorează sensibilitățile, precum și preocupările intelectuale și morale ale autorului. Valoarea acestei contribuții va fi recunoscută câteva decenii mai târziu când introducerea și traducerea realizate de el vor fi incluse în cel de-al doilea volum al *Integralei Manuscriselor Cantemir* (Editura Revers, Craiova, 2010), coordonată de profesorul Constantin Barbu.

În anii ce au urmat Părintele Bodogae a mai realizat traducerea unor prelegeri semnificative din domeniul patristicii dintre care reținem doar discursul Profesorului Stylianos Papadopoulos prezentat în aula Institutului Teologic din Sibiu în ziua de 31 octombrie 1978<sup>11</sup>. Cu acest prilej părintele Bodogae formulează un principiu fundamental pentru propriile lui cercetări și traduceri patristice, susținând că datoria patrologului, dar și a traducătorului patristic este aceea de a face cunoscută viziunea autorilor într-un limbaj comun accesibil contemporanilor, accentuând autoritatea și perenitatea afirmațiilor lor.

### Contribuția la Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”

Datorită calităților teologice și mai ales al cunoștințelor sale avansate de limbi clasice, Părintele Bodogae va fi cooptat în comisia de editare a colecției *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB), proiect inițiat de patriarhul Iustin Moiescu în anul 1979.

O primă contribuție întâlnim deja în cel de-al doilea volum al colecției publicat în anul 1980<sup>12</sup>, traducând fragmente din *Solia în favoarea creștinilor* (p. 372-384) și câteva pasaje din lucrarea *Despre învierea morților* (p. 384-



386) întocmite de Atenagora, filosof creștin atenian din secolul al II-lea. Părintele Bodogae își motivează traducerea acestor texte pe temeiul clarității și complexității lor.

Prin urmare ambele lucrări sunt reprezentative și reperi imposibil de ignorat pentru genul literar patristic din care fac parte, conținând argumente esențiale pentru subiectele tratate, iar acum sunt puse la dispoziția teologilor și cercetătorilor interesați și în limba română<sup>13</sup>.

Dar cele câteva pagini traduse pentru volumul *Apologeți de limbă greacă* nu anticipau totuși marea contribuție a Părintelui Bodogae la patristica românească: traducerea unei bune părți din opera lui Origen, publicată în volumele 6, 7, 8 și 9 ale colecției PSB. Este vorba de un proiect titanic, desfășurat pe aproape 2000 (1994) de pagini, din care aproximativ 150 de pagini constituie prezentările și observațiile Părintelui Bodogae, completate de introduceri complexe dedicate fiecărui text în parte, în care erau expuse probleme privind datarea, structura și tematica lucrărilor lui Origen, aspectele particulare, tradiția manuscrisă și edițiile critice. La aceste informații cu caracter științific se adaugă notele explicative și migălosul index real și onomastic, completat de cel scripturistic.

Pentru împlinirea acestei colosale întreprinderi a colaborat cu Nicolae Neaga și Zorica Lațcu la volumul *Scrieri alese, partea I: Din lucrările exegetice la Vechiul Testament* (PSB 6, București, 1981, 472 p.) și *Scrieri alese, partea a II-a: Exegeze la Noul Testament. Despre rugăciune. Filocalia* (PSB 7, București, 1982, 528 p.). La volumul *Scrieri alese, partea a III-a: Despre principii, Convorbiri cu Heraclide, Exortatie la martiriu* (PSB 8, București, 1982, 408 p.) colaborează cu Părintele Constantin Galeriu, în vreme ce la ultimul volum *Scrieri alese, partea a IV-a: Contra lui Celsus* este ajutat de N. Chircă, Teodosia (Zorica) Lațcu (PSB 9, București, 1984, 586 p.)

Ca și în cazul celorlalte traduceri patristice, găsim și aici preferința pentru o traducere accesibilă publicului larg, și în același timp confesionalizată. Deși este vorba de genialul Origen și argumentațiile sale alambicate, Părintele Bodogae urmărește același aspect pastoral-misionar, arătând că „atunci când nu face abuz de mijloacele ermeneutice, pe care i le îmbie textul, Origen vrea să zidească sufletește, vrea să adâncească în ascultătorii săi conștiința unui creștinism viu, plin de avânt moral”<sup>14</sup>.

După apariția ultimului volum al lui Origen (PSB 9), Pr. Prof. Nicolae Buzescu<sup>15</sup> sublinia importanța acestui proiect editorial

teologia românească are la dispoziție tot cea rămas din imensa operă a lui Origen [...] Prin aceste traduceri în românește, opera lui Origen a devenit accesibilă teologului ortodox român, care are posibilitatea să-și dea de seama de adevărurile sau erorile lui Origen. [...] Acum, oricine poate să pună în balanță ce este viabil și ce este aleatoriu din gândirea sa, pe care însă n-o poate despărți de geniul său creștin și de patosul iubirii sale pentru Hristos<sup>16</sup>.

Finalizarea acestui vast proiect nu a însemnat și încetarea activității Părintelui Bodogae, care între timp ieșise la pensie (1981). Din contră ritmul în care traduce se intensifică, iar timpul alocat acestei activități crește și el.

Data apariției următoarelor volume nu ne lasă să observăm respectiva dedicare, nici efortul depus într-un interval relativ scurt, și nici forța de muncă și determinarea necesare pentru a purcede la o astfel de întreprindere.

Celelalte contribuții ale Părintelui Bodogae au apărut în cadrul colecției PSB după cum urmează:

- Vol. 12 – Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri, partea a III-a, Despre Sfântul Duh, Corespondență (Epistole)*, trad., introd., note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, Pr. Teodor Bodogae (București, 1988);

- Vol. 13 – Eusebiu de Cezareea, *Scrieri, partea I, Istoria bisericească, Martirii din Palestina*, trad., studiu, note și comentarii de Pr. Teodor Bodogae (București, 1988);

- Vol. 30 – Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri, partea a II-a, Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, trad. și note Pr. Teodor Bodogae (București, 1998);

- Vol. 52 – Sf. Ambrozie al Milanului, *Scrieri, partea I, Tâlcuiri la Sfânta Scriptură*, trad. de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Nicolae Neaga, Maria Hetco (București, 2007)

Așadar ultimele două traduceri au apărut postum, deși fuseseră pregătite și trimise către tipar la scurtă vreme după publicarea lui Origen.

Din fericire notele informative din dosarul de urmărire al Părintelui Bodogae ne ajută să completăm lipsurile din această cronologie. Astfel, dintr-o notă consemnată la 14 octombrie 1985 aflăm că dascălul pensionar

după ce a predat pentru tipar cartea despre NICOLAE CABASILĂ, a tradus din grecește cele 360 (de) scrisori ale lui VASILE CEL MARE, fost arhiepiscop al Cezareii Capadociei în secolul IV, pentru a fi tipărite de Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române din București. În zilele din urmă aceste traduceri au fost deja terminate și predate, ceea ce reprezintă un mare succes și o mare realizare<sup>17</sup>.

Ritmul de lucru al Părintelui Bodogae se dovedește incredibil, punându-i în dificultate pe editorii de la Institutul Biblic și de Misiune, așa cum reiese dintr-o altă notă informativă din primăvara anului 1987:

Numitul după cum s-a mai relatat, este un bun și pasionat cercetător al limbii grecești. În acest domeniu el se ocupă cu traduceri ale unor opere literare bisericești din secolele IV-V, scrise de mari teologi, care sunt valabile și astăzi. În ultimul timp a tradus și a dat la tipărit pe linie bisericească opere din mării scriitori bisericești: Origen, Grigorie Teologul, Vasile cel Mare, iar de curând a predat tiparului lucrări din Grigorie de Nyssa, Eusebiu de Cezareea și Ambrozie al Milanului, toți scriitori bisericești din secolele IV-V. Lucrează intens și destul de spornic că tipografia Cărților bisericești nu poate face față la tot ce trimite pentru tipărire. Din acest motiv

el este nemulțumit că fiind și în vârstă se teme că nu le va putea vedea tipărite. În orice caz, este de admirat tenacitatea cu care lucrează continuu, pe lângă alte activități pe calele desfășoară în cadrul Cultului la Catedrala din Sibiu, unde e prezent aproape în fiecare Duminică<sup>18</sup>.

Prin urmare în acea primăvară avea deja gata și conținutul volumelor 13, 30 și 52 din colecția *PSB*, dar publicarea lor era tergiversată la București din diverse motive. Poate și mai concludent este conținutul unei scrisori din octombrie 1987 pe care Părintele Bodogae o adresa profesoarei Maria Hetco<sup>19</sup> cu care colaborase la traducerea textelor exegetice ale Sfântului Ambrozio. În această epistolă își exprimă dubiul că respectivul volum va apărea prea curând:

... Bănuiesc – din cele schițate în convorbirea avută la telefon – că vei fi luat legătura cu cineva de la Institutul Biblic și că ei vor fi promis că lucrarea noastră ar putea ajunge prea curând la tipar. Eu nu am încredere în astfel de făgăduințe întrucât de 4 ani am predat un volum (Eusebiu de Cezarea: „Istoria bisericească” și „Martirii din Palestina”) și abia spre finea acestui an mi s-a promis a fi tipărit. Mai am un alt volum (Sf. Vasile cel Mare: Corespondența, 366 scrisori) predat acum 3 ani și despre care nici nu s-au început lucrările de citit și de corectat. [...]

M-aș bucura să știu amănunte. Avem tot interesul de a ne ajuta să fim „eficienți”. Aștept. Repet ce ți-am mai spus și cu alte ocazii. Munca pe care o facem ne procură avantaje materiale atât de modeste încât dacă n-ar fi motive de alt ordin, cu greu s-ar îndemna cineva cu prea mult elan. Te-aș ruga să nu-ți faci iluzii prea mari<sup>20</sup>.

Rezerva Părintelui Bodogae se dovedea îndreptățită, iar volumul pe care îl realizase cu Maria Hetco avea să fie publicat abia la 20 de ani de la întocmirea acestei scrisori. Observația din final asupra „motivelor de alt ordin”, care îl determină pe traducător la o astfel de muncă merită și ea discutată.

Dacă ținem cont și de aceste detalii, am putea spune că „tineretea patristică” în care Părintele Bodogae înflorește „la amurgul vieții sale”<sup>21</sup>, este produsul unui cumul de factori: dorința sinceră de a contribui la zidirea suflătească a contemporanilor săi, consolidarea și perfecționarea cunoștințelor filologice, timpul liber necesar unei aventuri de o asemenea amploare și nevoia de a fi distras de la dificultățile cotidiene: fie durerile fizice, fie sentimentul de nesiguranță creat de acțiunile de urmărire și atenționările directe ale ofițerilor operativi de Securitate.

Deși i s-a atribuit și traducerea lucrării lui Ioan Moshu, *Limonariu* sau *Livada duhovnicească* (Alba Iulia, 1991, 236 p.)<sup>22</sup>, se pare că această muncă a fost realizată doar de Părintele Dumitru Fecioru, iar părintelui Bodogae i-a revenit sarcina de a întocmi consistentul studiul introductiv (p. 9-22).

## Concluzii

Traducerile realizate de părintele Teodor Bodogae au avut întotdeauna un scop moral-duhovnicesc, urmărind zidirea lăuntrică a cititorilor, fie clerici, fie laici cu preocupări spirituale, fiind o manifestare pleneră a filantropiei sau milosteniei suflătești. Pentru a atinge acest scop el se dovedește mai interesat de redarea ideii decât de transpunerea literală a originalului, justificându-și astfel traduceri mai libere, și astfel face mai accesibil sensul scrierilor patristice, evidențiind actualitatea lor.

În consecință folosește un limbaj simplu și apropiat cărților bisericești, realizând traduceri „teologice”, „bisericești” sau confesionalizate și nu își propune să alcătuiască traduceri declarate „academice” care să acorde prioritate studiului critic contextual și să fie astfel „oferite științei și unei întregi culturi de limbă”<sup>23</sup>. Pe de altă parte, în cazul traducerilor patristice primează o altfel de raportare față de text, înțelegerea lui fiind indisolubil legată de logica sau „filosofia limbajului” specifice fiecărui Sfânt Părinte<sup>24</sup>, și este necesară o cheie hermeneutică. Descifrarea sensurilor este un proces amplu care presupune o pregătire teologică și poartă „amprenta evidentă a personalității și a pregătirii științifice a cercetătorului și a specialistului”, toate instrumente necesare lecturării și procesării textului, cu atât mai mult cu cât este vorba de lucrări scrise de persoane luminate de Duhul Sfânt, care „culeg” și tâlcuiesc cuvintele dumnezeiești<sup>25</sup>.

Totuși, Părintele Bodogae nu își consideră traduceri autoritative, ci doar versiuni de interpretare ale textului patristic. Dascălul sibian este conștient că, indiferent cât de atent ar dori să transmită sensul unui text, și indiferent dacă ar opta pentru un stil de traducere foarte literal sau pentru unul de „echivalare dinamică”, procesul de traducere presupune mii de mici decizii legate de interpretare a unui cuvânt, de alegere a unui sens sau de preferința pentru o anumită nuanță. Toate aceste filtre ce ar putea fi incluse în amprenta personală sau nota subiectivă a traducerii sunt dublate de disponibilitatea sau „prejudecățile” cititorului textului, care va interpreta și va înțelege în mod diferit textul în conformitate cu capacitățile intelectuale, lecturile anterioare, pregătirea în domeniu. Toate aceste procese estompează într-un fel lucrarea Duhului.

Un ultim aspect care trebuie menționat este modestia Părintelui Bodogae, care afirmă constant lipsurile traducerilor sale, cerând îngăduința cititorilor pentru formulările mai dificile sau nefericite. El subliniază că munca de traducere și interpretare nu se încheie niciodată, și niciodată nu poți acoperi în mod fericit toate posibilitățile de redare a textului sursă în limba țintă, și prin urmare orice traducere este mereu perfectibilă.



## Note

- 1 † Nicolae Colan, „Prefață”, în W.A. Visser't Hooft, *Ortodoxia văzută de un protestant* (Sibiu: Arhidiecezana, 1933), 6.
- 2 Dumitru Abrudan, „Pr. Prof. dr. Teodor Bodogae – un nume cu rezonanță în spiritualitatea ortodoxă românească”, în *Vocație și dăruire. In memoriam Părinților Profesori Milan Șesan și Teodor Bodogae*, ed. Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr (Sibiu: Andreiana, 2012), 40.
- 3 A.C.N.S.A.S., Dosar I 165105, f. 41. (19.07.1988).
- 4 Sub îndrumarea prof. dr. Simeon Reli, Teodor Bodogae realiza o monografie strălucită de 500 de pagini *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, susținută la Facultatea de Teologie din Cernăuți, în 1938 (publicată la Sibiu, 1940).
- 5 Teodor Bodogae, „Studiu introductiv”, în Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. Teodor Bodogae (Sibiu: Arhidiecezana, 1946), XV, nota 1.
- 6 Bodogae, „Studiu introductiv”, XIV-XV.
- 7 Dragoș Boicu, „Menirea de a fi pildă”, în Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața Fericitei Macrina*, (Sibiu: Andreiana, 2009), 5.
- 8 Dumitru Gh. Radu, *Despre înnoirea și îndumnezeirea omului în Hristos*, (Craiova: Mitropoliei Olteniei, 2007), 259, n. 542.
- 9 *Loca obscura în catechisi, qua ab Anonymo Authore Slaveno idioma, edita et Pervoe ucenie otrokom intitulata est, dilucidata autore Principe Demetrio Cantemirio*.
- 10 Teodor Bodogae, „Dimitrie Cantemir, pedagog și teolog ortodox”, *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 9-10 (1973): I-VIII.
- 11 Stylianos Papadopoulos, „Mersul gândirii teologice a Sfântului Vasile cel Mare”, *Mitropolia Ardealului*, nr. 1-3 (1979): 15-32.
- 12 \*\*\*. *Apologeți de limbă greacă (PSB 2)*, trad. Pr. Teodor Bodogae, Pr. Olimp Căciulă, Pr. Dumitru Fecioru (București: Ed. IBMBOR, 1980).
- 13 Teodor Bodogae, „Introducere”, în \*\*\*. *Apologeți de limbă greacă (PSB 2)*, 371.
- 14 Teodor Bodogae, „Postfață”, în Origen, *Scrieri alese, partea I: Din lucrările exegetice la Vechiul Testament (PSB 6)*, (București: Ed. IBMBOR, 1981), 451.
- 15 Nicolae C. Buzescu, „Origen, Contra lui Celsus”, *Mitropolia Olteniei*, nr. 1-2 (1985): 133-139.
- 16 Buzescu, „Origen”: 133-134.
- 17 A.C.N.S.A.S., Dosar I 165105, f. 152. (14.10.1985).
- 18 A.C.N.S.A.S., Dosar I 165105, f. 98. (15.04.1987).
- 19 Maria Hetco (n. 12 octombrie 1915 – d. 8 septembrie 1998, București) a fost o specialistă în filologie clasică, profesor de latină și franceză la Facultatea de Litere din cadrul Universității din București. Este autoarea unor studii privind, printre altele, istoriografia latină. A tradus în limba română lucrarea lui Quintilian, „*Institutio Oratoria*”, *Arta Oratorică* (București: Minerva, 1974).
- 20 A.C.N.S.A.S., Dosar I 165105, f. 84-86 (2.10.1987).
- 21 Ioan I. Ică jr, „Preotul savant Teodor Bodogae – o bibliotecă vie”, în *Vocație și dăruire. In memoriam Părinților Profesori Milan Șesan și Teodor Bodogae*, ed. Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr (Sibiu: Andreiana, 2012), 27.
- 22 Abrudan, „Pr. Prof. dr. Teodor Bodogae”, 44.
- 23 Dragoș Mîrșanu, „Notă asupra traducerii patristice în cultura română de azi. Răspuns unei critici insuficient contextualizate”, *Studii Teologice*, nr. 3 (2008): 228.
- 24 Octavian Gordon, „Metodologia traducerii textelor patristice în limba română. Premisele unei traductologii patristice în spațiul românesc”, *Conferinței naționale „Text și discurs religios”*, Iași, 12-13 noiembrie 2010, 3. <http://www.cntdr.ro/sites/default/files/c2010/c2010a07.pdf> (10.05.2020)
- 25 Adrian Marinescu, „Observații de ordin general privind înțelegerea, traducerea și editarea (modernă a) textului patristic”, *Studii Teologice*, nr. 1 (2005): 159.

## Bibliography

- \*\*\*. *Apologeți de limbă greacă [Greek Apologists]*. Translated by Teodor Bodogae, Olimp Căciulă, Dumitru Fecioru. București: IBMBOR, 1980.
- Arhiva C.N.S.A.S., Dosar I 165105.
- Abrudan, Dumitru. „Pr. Prof. dr. Teodor Bodogae – un nume cu rezonanță în spiritualitatea ortodoxă românească” [“Revd. Prof. PhD Teodor Bodogae – a reference name in Romanian Orthodox spirituality”]. In *Vocație și dăruire. In memoriam Părinților Profesori Milan Șesan și Teodor Bodogae [Vocation and dedication. In memory of Revd. Professors Milan Șesan and Teodor Bodogae]*, ed. Nicolae Chifăr, 37-46. Sibiu: Andreiana, 2012.
- Bodogae, Teodor. „Dimitrie Cantemir, pedagog și teolog ortodox” [“Dimitrie Cantemir, pedagogue and orthodox theologian”]. *Biserica Ortodoxă Română*, no 9-10 (1973): I-VIII.
- Buzescu, Nicolae C., „Origen, Contra lui Celsus” [“Origen, Against Celsus”]. *Mitropolia Olteniei*, no 1-2 (1985): 133-139.
- Cabasila, Nicolae. *Despre viața în Hristos [Life in Christ]*. Translated by Teodor Bodogae. Sibiu: Arhidiecezana, 1946.
- Grigorie de Nyssa, *Viața Fericitei Macrina [The Life of Macrina]*. Translated by Teodor Bodogae. Sibiu: Andreiana, 2009.

- Ică jr, Ioan I., „Preotul savant Teodor Bodogae – o bibliotecă vie” [“The scholar priest Teodor Bodogae – a living library”]. In *Vocație și dăruire. In memoriam Părinților Profesori Milan Șesan și Teodor Bodogae [Vocation and dedication. In memory of Revd. Professors Milan Șesan and Teodor Bodogae]*, ed. Nicolae Chifăr, 25-27. Sibiu: Andreiana, 2012.
- Octavian Gordon, „Metodologia traducerii textelor patristice în limba română. Premisele unei traductologii patristice în spațiul românesc” [“Methodology for translating patristic texts into Romanian. The premises of a patristic translation in the Romanian space”]. *Conferința națională „Text și discurs religios”*, Iași, 12-13 noiembrie 2010 <http://www.cntdr.ro/sites/default/files/c2010/c2010a07.pdf> (10.05.2020)
- Adrian Marinescu, „Observații de ordin general privind înțelegerea, traducerea și editarea (modernă a) textului patristic” [“General remarks on the understanding, translation and editing (modern) of the patristic text”]. *Studii Teologice*, no 1 (2005): 152-190.
- Mîrșanu, Dragoș. „Notă asupra traducerii patristice în cultura română de azi. Răspuns unei critici insuficient contextualizate” [“Note on the patristic translation in today’s Romanian culture. Response to an insufficiently contextualized critique”]. *Studii Teologice*, no 3 (2008): 223-229.
- Origen. *Scrieri alese, partea I: Din lucrările exegetice la Vechiul Testament [Selected Writings, Part I: Exegetical Works to the Old Testament]*. Translation by Teodor Bodogae, Nicolae Neaga & Zorica Lațcu: București: IBMBOR, 1981.
- Radu, Dumitru Gh. *Despre înnoirea și îndumnezeirea omului în Hristos [About the renewal and deification of man in Christ]*. Craiova: Ed. Mitropoliei Olteniei, 2007.
- Visser’t Hooft, Willem Adolph. *Ortodoxia văzută de un protestant [Orthodoxy seen by a Protestant]*. Translated by Teodor Bodogae. Sibiu: Arhidiecezana, 1933.





# HRISTOS CA APROAPELE NOSTRU – LITURGHIE ȘI FILANTROPIE ASTĂZI

---

**Ciprian STREZA**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu  
Lucian Blaga University of Sibiu  
Personal e-mail: ciprian.streza@ulbsibiu.ro

---

## CHRIST AS OUR NEIGHBOR – LITURGY AND PHILANTHROPIA TODAY

The Liturgy is the holy and the sanctifying divine service in which the most merciful love of God for men or the divine Philanthropy is celebrated in the most intense way. The true Liturgy takes place in heaven and in this sense there is only one Liturgy, that of the perfect love of the Holy Trinity in which all creatures are called to participate. Human beings connected through the body to this world can do so through the cultic ritual, which is in essence, a diastole, an exit of God's love to the world, in order to attract through the systole of his love all creatures to the life of communion. The Eucharistic Liturgy is this universal dynamism that draws the whole cosmos to union with God. It unites man with God and men among themselves, thus discovering the eschatological meaning of human existence. The participation of the human beings to this love of the Holy Trinity through the Holy Liturgy and all the mysteries of the Church bears fruit in philanthropy, in good deeds, in social involvement and in general in what tradition defines as “life in Christ”. The philanthropy of the Church today must be guided by the principles affirmed by the Holy Scripture and by the patristic Tradition, seeking through information, through communication, through adaptation solutions to the new problems of contemporary society.

Keywords: Liturgy, Eucharist, Philanthropy, God, Holy Trinity

---



În limba greacă, termenul de *λειτουργία* înseamnă slujire comună a poporului, sens indicat și de etimologia acestui cuvânt compus din două substantive, și anume: *ἔργον*, care înseamnă faptă, treabă, lucrare, îndeletnicire, și: *λήϊτος*, care provine de la *ληός*, sau în dialect atic *λαός*, și care definește orice slujire publică. Verbul *λειτουργεῖν* înseamnă a săvârși ceva pentru popor, iar *λειτουργία* era o acțiune, o lucrare îndeplinită în folosul poporului.<sup>1</sup> Cu acest sens este folosit des termenul atât în Vechiul, cât și în Noul Testament<sup>2</sup>, dar prin analogie cu înțelesul pe care îl avea acest substantiv în lumea antică, termenul de „Liturgie” a ajuns să definească în creștinismul primar în mod generic toate actele cultice prin care se exprima atât mulțumirea sau recunoștința poporului credincios adusă lui Dumnezeu, cât și lucrare sfințitoare a lui Dumnezeu

pentru popor.<sup>3</sup> Cu timpul însă acest termen a ajuns să definească în chip exclusiv săvârșirea Jertfei euharistice.<sup>4</sup>

Teologia patristică a înțeles însă întotdeauna acest termen și în sens mai larg ca definind comuniunea de iubire veșnică dintre Persoanele Sfintei Treimi, de care sunt chemate să se împărtășească prin har toate ființele create, comuniune accesibilă omului în Biserică prin harul și lucrarea Sfântului Duh.<sup>5</sup> Iubirea dintre Persoanele divine este Liturgia la care credincioșii participă prin actele cultice văzute, este suflul de viață care a creat lumea și care o reface și o rezidește în chip nou ca Biserică, pregătindu-o pentru tainele vieții viitoare.<sup>6</sup>

Liturgia este dinamica în care și prin care trăiește lumea creată și din această perspectivă dihotomia dintre sacru și profan, dintre slujire liturgică și slujire socială,

dintre rugăciunea cultică și implicarea în social dispăre și totul se înfățișează omului credincios ca fiind o singură și unică gustare din iubirea jertfelnică a Sfintei Treimi care stă la temelia tuturor lucrurilor și lucrărilor din această lume și din cea viitoare.

În acest sens și în contextul social actual, teologia Răsăritului Ortodox, urmând celei patristice, trebuie să facă din imperativul filantropic al Evangheliei o slujire liturgică continuă a Bisericii. Sinaxa euharistică și slujirea aproapelui sunt și trebuie să fie o singură și unică diaconie a Bisericii. Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie este celebrarea Filantropiei divine, iar filantropia socială a faptelor bune este o rodire sau o iradiere a Sfintei Liturghii în viața socială.

Aceasta este perspectiva din care Teologia ortodoxă a secolului XXI trebuie să se afirme. Înțelegerea corectă a faptului că iubirea altruistă a Sfintei Treimi este unica Liturghie pe care Hristos dorește prin slujitorii săi să o împărtășească atât sacramental, cât și etic și ascetic tuturor este garanția unei implicări tot mai profunde a Bisericii în social.

### 1. Sfânta Treime – Izvorul iubirii și Temelia iubirii jertfelnice

Creștinismul arată că la originea lumii și la temelia existenței tuturor lucrurilor stă dragostea jertfelnică, altruistă, generoasă și dezinteresată a Sfintei Treimi, pe care Ea dorește să o sădească și să o comunice tuturor ființelor raționale create. Sfânta Liturghie săvârșită pe pământ prin ritualul actelor liturgice este tocmai mediul și spațiul privilegiat prin care oamenii pot gusta din această iubire a Sfintei Treimi prin actualizarea jertfei Fiului lui Dumnezeu răstignit și înviat. Liturghia adevărată se petrece în cer, iar noi suntem chemați permanent la cina Împărăției pentru a gusta din roadele jertfei Fiului lui Dumnezeu. La ospățul veșnicei iubiri al Sfintei Treimi (*Mt 22, 1 și 14*) credincioșii intră prin Sfântă Taină a Botezului și a Mirului, reintră după căderea din ea prin Taina Mărturisirii și cresc și se hrănesc cu noua viață a lui Hristos prin Sfântă Împărtășanie.<sup>7</sup>

Taina cea mare a creștinismului este tocmai această posibilitate a ființelor create de a gusta din fericirea și iubirea jertfelnică a Persoanelor Sfintei Treimi. În Sfânta Liturghie, omul se simte cuprins și mângâiat de o Treime de Subiecte care nu numai că a binevoit să îl cugete, ci și să îl aducă din neființă la ființă și să îl țină în comuniune intimă cu Ea, dându-i sau comunicându-i tot ce are Ea, toată dragostea Ei altruistă și jertfelnică. Sfânta Treime este astfel în fiecare Liturghie experiată ca o realitate apofatică a cărei căldură iubitoare învăluie și mângâie, fiind Izvorul de bucurie și fericire care hrănește în chip negrăit sufletul omului.

„Interesul generos al iubirii lui Dumnezeu pentru noi, spune Părintele Dumitru Stăniloae, se arată și în faptul că împărăția Lui este împărăția Celui ce a voit în mod

liber să ne fie și nouă Tată. Tatăl nu este un tiran; Tatăl nu caută prin noi ale Sale, căci le are toate din veci. El dorește fericirea noastră, dar în mod liber. El nu are nevoie de slava și mulțumirea noastră pentru Sine, ci se bucură de ea, pentru că în ea noi exprimăm bucuria ce o avem de fericirea comuniunii cu El. Fericirea pe care El ne-o dorește stă în comuniunea iubirii noastre libere cu El, în arătarea iubirii Sale către noi și în răspunsul nostru la iubirea Lui, ca semn că simțim bucuria iubirii Lui. Pe însuși Fiul 1-a dat din iubire să Se facă om și să moară pentru noi. L-a dat să Se facă Frate al nostru și prin aceasta El rămânând Tatăl Lui, să fie și Tatăl nostru după har...”<sup>8</sup>

### 2. Iisus Hristos – Iubirea jertfelnică întrupată

După căderea în păcat, iubirea curată și compătimitoare a Sfintei Treimi s-a arătat în întruparea Mântuitorului, care a venit în lume să restaureze firea umană, să biruiască moartea, să desființeze tirania păcatului și a diavolului. Toată viața pământească a lui Iisus Hristos a fost o demonstrație cu fapta a modului în care Dumnezeu iubește pe om, iar jertfa de pe cruce și învierea au fost actele supreme de iubire ale Sfintei Treimi față de noi.

Mântuitorul a biruit moartea prin moarte pentru că a primit-o de bunăvoie, din iubire și din ascultare. Iubirea jertfelnică L-a făcut să moară, iubirea plină de milostivire L-a dat biruința asupra morții, iubirea a făcut din moartea Sa jertfa curată, bine mirositoare, adusă pentru întreaga lume, prin care omul a fost readus la bucuria comuniunii cu Dumnezeu. Moartea și Învierea Sa au dat naștere unei noi umanități în care trăiește o nouă viață, și anume viața divino-umană a lui Hristos. Prin această nouă umanitate Dumnezeu revărsă pururi darurile Sale prin Sfintele Taine, și prin toate lucrările sacramentale ale Bisericii.

Iubirea L-a dus până la moarte, dar nu L-a lăsat în moarte pe Cel ce a acceptat-o din pricina ei. Iubirea e mai tare decât moartea. Ea a biruit moartea pentru totdeauna. Mărturia și puterea acestei iubiri ce a mers până la moarte a lăsat-o Fiul în instituirea Sfintei Euharistii. Liturghia arată că Hristos n-a terminat legătura Lui cu noi odată cu moartea primită din iubire pentru noi, ci o continuă comunicându-ni-Se ca Unul ce poartă în Sine viața, ca urmare a acestei morți din iubire, pentru a sădi în noi iubirea Sa jertfelnică.

### 3. Sfintele Taine – mijloacele împărtășirii de iubirea jertfelnică a lui Hristos

Prin Sfintele Taine ale Bisericii, dar mai ales prin Taina Sfintei Euharistii noi ne împărtășim de Trupul Lui mereu frânt și jertfit spiritual pentru noi, iar prin acest Preacurat Trup și Preacinstit Sânge noi gustăm simțirile curate ale umanității lui Hristos. „Prin trupul Cuvântului lui Dumnezeu, spune Părintele Dumitru Stăniloae,



simțim și gustăm frângerea și jertfirea din milă pentru noi. Prin Trupul dat nouă simțim pe Cuvântul lui Dumnezeu vibrând de dragoste față de noi, vrând să sădească în noi dragostea Sa altruistă și jertfelnică.”<sup>9</sup> Prin Trupul lui gustăm simțirile curate ale sufletului Lui și astfel simțim mila Lui infinită sufletească față de noi care devine astfel temelie a milei noastre față de semenii, căci iubirea Sa este ziditoare și creatoare de comuniune.

Hristos cel răstignit și înviat cu care ne unim este curat de orice egoism și unindu-ne cu El devenim și noi liberi de lanțurile eului personal, adevărate jertfe vii, bineplăcute lui Dumnezeu (Rm 12, 1). Aceasta se arată în iubirea cu fapta a semenilor noștri, căci mila Lui pentru cei săraci și oropsiți o simțim în noi atât de adânc prin împărtășire, căci El se identifică din veac cu toți cei umiliți, flămânzi, goi, robiți, împovărați de greutate. (Mt 25, 34 ș.u.).

Sfânta Liturghie este astfel un mediu prin care oamenii nu doar gustă anticipat fericirea vieții veșnice, ci trecând de la o viață închisă în egoismul plăcerilor trecătoare se unesc cu Dumnezeu și unii cu alții în duhul de jertfă al lui Hristos. Această comuniune realizată între credincioși în ambianța Sfintei Treimi este una cu Împărăția Sfintei Treimi pe care o binecuvântăm la începutul fiecărei Liturghii, Împărăție în care nu există stăpâni și robi, ci toți sunt frați între ei, pentru că au devenit fii ai Tatălui ceresc și frați ai Fiului

#### 4. Sfânta Liturghie – mediul creator de comuniune prin împărtășirea cu Hristos cel jertfit și înviat

Prin Sfânta Liturghie, omul își găsește sensul adânc al existenței sale, și anume detașarea de viața îngustă a egoismului personal și umplerea de viață infinită a comuniunii dragostei jertfelnice a Sfintei Treimi.<sup>10</sup> Acesta este scopul existenței umane: dăruirea de sine. Viața noastră e un dar al lui Dumnezeu. De aceea trebuie s-o întoarcem lui Dumnezeu ca darul nostru și de aceea fiecare ectenie a Liturghiei ortodoxe se termină cu îndemnul: „Pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.” Iubirea altruistă a lui Hristos pe care o gustă sufletul omului îl face pe acesta capabil să se dăruiască lui Dumnezeu și aproapelui. Căci din dăruirea de sine a unuia ia putere să se dăruiască celălalt și-l face pe cel dintâi să răspundă cu o dăruire și mai mare, căci doar noblețea dăruirii de sine arătată semenului îl poate mișca pe acesta și îl poate atrage spre dăruirea lui supremă lui Dumnezeu. Așa e în Treime, așa trebuie să devină și între noi. Unde e dragoste e și dăruire și libertate. Căci pentru aceasta se cere părăsirea oricărui egoism și de aceea milostenia este strâns legată de asceza. Firea umană are nevoie de sprijinul harului și al sfinților pentru a realiza această trecere de la egoism la dăruirea de sine. Din acest motiv cerem puterea pentru acest act eroic de la Maica Domnului și de la toți sfinții, care au realizat în mod plener în persoana lor acest ideal al creștinismului.

De aceea îi pomenim, înainte de a făgădui dăruirea noastră unii altora și lui Hristos, zicând: „Pe Preasfânta, Preacurata, Preabinecuvântata, slăvita Stăpâna noastră de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria, cu toți sfinții să o pomenim”. Dându-ne toți lui Dumnezeu și unii pe alții urmăm pilda Maicii Domnului și a tuturor sfinților, dar ne unim și cu ei, întărind unitatea credinței, dar și a vieților noastre în Hristos.

#### 5. Sfinții – modele de iubire jertfelnică

Omul a fost creat pentru a se împărtăși de sfințenia și dragostea jertfelnică a lui Hristos având menirea de a pune aceste daruri în lucrare în viața sa sporindu-le și făcându-le să rodească în virtuți. Prin Botez ne-am îmbrăcat în umanitatea nouă a lui Hristos (Ga 3, 27), și viața lui Hristos a devenit viața noastră și astfel prin Sfintele Taine și prin viața de înfrânare și păzire a sfințelor porunci noi trebuie să trecem prin toate câte a trecut umanitatea lui Hristos.

Persoana umană își află împlinirea în dragostea altruistă venită de la Dumnezeu. Pe măsură ce omul se golește pe sine, pe atât de mult se umple de iubire dumnezeiască. Oamenii care au reușit acest schimb fericit sunt sfinții. *Maica Domnului* este cea care a încăput în Ea în modul cel mai desăvârșit pe Fiul lui Dumnezeu întrucât i s-a dăruit în modul cel mai desăvârșit. Din această dăruirea a Ei și a sfinților toți credincioșii primesc putere de a se ajuta între ei și a trăi o viață bineplăcută lui Dumnezeu. Astfel toți marii sfinți ai Bisericii au continuat lucrarea apostolică a filantropiei sau a diaconiei sociale inspirată din Evanghelie și Liturghie, iar apoi au extins opera filantropică sau de caritate și au organizat-o în structuri sau instituții permanente. Exemple grăitoare în acest sens sunt în secolul al IV-lea: Sf. Vasile cel Mare (†379), care a înființat instituții de caritate pentru săraci, bolnavi, orfani, și Sf. Ioan Gură de Aur (†407), care s-a făcut avocatul săracilor și a predicat pe Hristos Cel prezent nu numai în Taina Sfântului Altar, ci și în Taina aproapelui, în semenul nostru care are nevoie de ajutorul nostru.<sup>11</sup>

#### 6. Liturghia după Liturghie – răspunsul nostru la dragostea jertfelnică a Sfintei Treimi

Orice dar implică și o angajare. Dragostea inexprimabilă a Sfintei Treimi care a mers până la jertfă, atenția Ei plină de milă și compasiune față de noi este darul cel mare al existenței noastre, este darul care ne angajează, care ne mișcă pentru a ni-l face propriu și a-l împărtăși și altora. Toată viața omului nu este decât un schimb de daruri între noi și Dumnezeu. Creatorul și Ziditorul nostru ni se dăruiește cu toată iubirea Sa jertfelnică prin Iisus Hristos cel răstignit și înviat pentru ca și noi să ne dăruim împreună cu Hristos Tatălui și pentru ca acest dialog al dragostei să îl extindem și între noi și semenii

noștri. Faptele noastre bune, milostenia arătată săracilor izvorăsc din acest circuit al iubirii dumnezeiești. De aceea, unirea cu Hristos și unirea cu săracii sunt două aspecte ale unei unice realități. Milostenia este atât criteriu de acces la Taina Sfintei Euharistii, cât și consecință a împărtășirii cu Trupul lui Hristos. Unirea cu Hristos este intrarea într-un mod de viață caracterizat de logica dăruirii de Sine a altruismului creștin.

Individualismul, egoismul modern și Euharistia se exclud reciproc. În general, se subliniază ideea unei continuități dintre Liturghie și viața cotidiană, dar sintagma Liturghie după Liturghie riscă să păstreze tragică separare între două compartimente ale modului de viață creștin, și anume viața liturgică și viața socială a Bisericii.

Socialul și liturgicul trebuie să alcătuiască o unitate între ele, iar în acest sens trebuie să fie înțeleasă și interpretată expresia: „Liturghie după Liturghie”. Nu există decât o singură Liturghie, o singură participare la iubirea Sfintei Treimi, un singur dialog de iubire între Dumnezeu și om care cuprinde toate aspectele vieții noastre. Așadar, milostenia nu reprezintă o faptă bună oarecare, una dintre multele pe care săvârșindu-le ne câștigăm vreun merit sau o vrednicie înaintea lui Dumnezeu, ci ea este însușirea și gustarea vieții celei noi a lui Hristos, care ne preschimbă și ne preface ontologic pe fiecare dintre noi. Intrat în acest circuit al iubirii jertfelnice al Sfintei Treimi omul simte că toate sunt daruri și că ele trebuie întoarse Dăruitorului și înțelege prin smerenie că nu face nimic altceva decât „ceea ce este dator să facă” (Lc 17, 10).

Taina Sfintei Euharistii este taina prezenței altruiste a lui Hristos printre noi, a Aceluia care se identifică în același timp și cu aproapele nostru aflat în nevoi. Dacă înainte de a institui Sfânta Euharistie sau ospațul mistic al Împărăției lui Dumnezeu, Mântuitorul Iisus Hristos a vestit Împărăția prin cuvinte și prin fapte dătătoare de viață, vindecând pe toți bolnavii din popor, săturând mulțimile care îl căutau, același lucru l-a lăsat și Bisericii să îl facă îndemnând pe toți ca: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune să preamărească pe Tatăl vostru Cel din ceruri” (Mt 5, 16).

Iubirea milostivă față de aproapele trebuie să precedă și să urmeze celebrării Sfintei Euharistii. Din acest motiv, iubirea milostivă arătată aproapelui aflat în nevoi este condiție a intrării omului în Împărăția lui Dumnezeu (cf. Mt 25, 31-46).

Marii Sfinți Părinți ai Bisericii sunt cei care prin faptele vieții lor, dar și prin cuvintele lor pot constitui un model de aplicare a sintagmei *Liturghie după Liturghie* în contextul social actual. Împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, Cel răstignit și înviat, trebuie să ne facă sensibili la suferințele semenilor noștri pentru care Mântuitorul a murit și a înviat ca ei să cunoască iubirea lui Dumnezeu față de oameni și să se măntuiască. Dacă vrei să cinstești Jertfa, sufletul să îl aduci pentru care El s-a jertfit. Sufletul de aur să îl faci... Deci de suflete e nevoie, căci Dumnezeu se apropie de darurile noastre

datorită sufletelor noastre. Nu a fost de argint masa aceea (de la Cina cea de Taină) și nici potirul acela de aur din care Hristos a dat ucenicilor Săi sângele Său. Dar toate acelea erau de mult preț și înfricoșătoare pentru că erau pline de Duhul Sfânt. Vrei să cinstești Trupul lui Hristos? Să nu îl treci cu vederea pe acesta când este gol. Nu îl cinsti aici (în biserică) prin haine de mătase, iar afară îl treci cu vederea pe El cuprins de friguri și aflat în goliciune. Cel Ce a spus: „Acesta este Trupul Meu” (Mt 26, 26) și prin cuvânt a întărit lucrul, Același a spus și: „Flămând M-ați văzut și nu M-ați hrănit” (Mt 25, 45) și „întrucât n-ați făcut unuia dintre acești prea mici, nici Mie nu Mi-ați făcut” (Mt 25, 42). Acesta (Hristos) nu are nevoie de acoperăminte (prețioase), ci de suflet curat...”<sup>12</sup>

## 7. Liturghia și filantropia astăzi și izvorul lor patristic

Problema socială a fost și rămâne un imperativ pentru Biserică. Modul în care viața liturgică trebuie să se împletească cu filantropia apare în mod evident în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție. Problemele de azi se clarifică și se luminează și prin soluțiile de ieri. Sfinții părinți, mai aproape de veacul apostolic, inspirându-se din Sfânta Scriptură și din Tradiția vie și dinamică a Bisericii au găsit soluții pentru vremea lor cum să facă prezentă dragostea altruistă a Sfintei Treimi între oameni și pentru oameni.

Este adevărat că veacurile care ne despart de ei nu au ținut lumea, societatea și oamenii în aceeași stare, ci au definit noi moduri de a concepe socialul și filantropia și în acest sens am putea fi interogați deci în legătură cu actualitatea soluțiilor secolului al IV-lea, de pildă pentru secolul XXI. Întrebarea este îndreptățită. Mulți și-o pun și, unii, chiar prin felul de a o pune își determină ușor și răspunsurile. Dar lucrurile nu sunt chiar atât de simple. În primul rând e de la sine înțeles că nimeni nu caută la sfinții părinți răspunsuri la întrebări care nu s-ar fi pus pe vremea lor. De altfel, atunci când întrebările se potrivesc și azi, ne interesează ce răspunsuri au dat ei. Dacă pornim de la întrebări și dacă ne oprim numai la acelea dintre ele care își păstrează actualitatea, avem de-a face oricum cu situații similare. E drept că, în parte, întrebările de azi sunt noi și s-au adăugat în timp celor vechi. Acestea nu le vom căuta răspunsuri în trecut. Așadar, nu totul reclamă apelul la sfinții părinți. S-ar exagera dacă ni s-ar atribui o asemenea convingere și practică. Și chiar atunci când identificăm întrebări similare, nu luăm răspunsurile fără discernământ, ci le curățăm de tot ceea ce a putut fi încărcătură specifică vremii, delimitând pentru noi ceea ce în mod evident poate fi valabil și azi. Și mai ales principiile generale, acelea care nu sunt supuse schimbării.<sup>13</sup> Sfinții părinți au operat cu principii formulate, după credința lor, de însuși Dumnezeu, în Scripturi. Au pornit totdeauna de la revelație. Aceasta fiind și credința noastră, sursa și principiile cu care au operat sfinții părinți sunt la fel de



valabile pentru noi astăzi, precum au fost și pentru ei atunci. Le-am acordat calitatea de interpreți inspirați ai surselor și ne interesează cum le-au interpretat, cum s-au reflectat ele în gândirea lor, cum le-au înțeles ei și cum le-au aplicat ei în societatea vremii lor. Căutăm în ei nu atât soluții, cât modele și îndrumări care pot fi aplicate contextului social actual.

Astăzi, în contextul social actual, ne interesează îndeosebi să cercetăm în ce măsură răspunsurile sfinților părinți au fost valabile în vremea lor, dar și în ce măsură și-au păstrat valabilitatea și mai pot încă servi ca sursă de orientare în sistemul nostru creștin.<sup>44</sup>

Lumea modernă ne invită adesea să luăm atitudine față de realitatea socială în care trăim, așa cum au făcut-o ierarhii și slujitorii Bisericii în decursul timpului.<sup>45</sup> Problemelor noi apărute în societate li se pot găsi soluții atunci când Liturghia, Scriptura și Tradiția stau la baza oricărui act filantropic.

### Concluzii

1. Lucrarea sfântă și sfințitoare în care este celebrată în modul cel mai intens iubirea milostivă a lui Dumnezeu pentru oameni sau Filantropia divină este Sfânta

Liturghie euharistică. Adevărata Liturghie se petrece în cer și în acest sens nu există decât o singură Liturghie, cea a iubirii desăvârșite a Sfintei Treimi la care toată făptura este chemată să participe. Ființele umane legate prin trup de lumea aceasta o pot face prin ritualul cultic, care este în esență, o diastolă, o ieșire a iubirii lui Dumnezeu spre lume, pentru a atrage prin sistola iubirii sale toate făpturile la viața de comuniune intratreimică. Liturghia euharistică este acest dinamism universal care atrage tot cosmosul spre unirea cu Dumnezeu. Ea unește pe om cu Dumnezeu și pe oameni între ei descoperind astfel sensul eshatologic al existenței umane.

2. Participarea ființelor create la această iubire a Sfintei Treimi prin Sfânta Liturghie și prin toate tainele Bisericii rodește în filantropie, în fapte bune, în implicarea în social și, în general, în ceea ce tradiția definește ca fiind „viața în Hristos”.

3. Filantropia Bisericii trebuie să se ghideze astăzi pe principiile afirmate de Sfânta Scriptură și de Tradiția patristică căutând prin informare, prin comunicare, prin adaptare soluții la noile probleme ale societății contemporane.

### Note

- 1 Pr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat* (București, 1972), 140.
- 2 În Septuaginta, verbul „λειτουργεῖν” este folosit de 42 de ori și se referă exclusiv la slujba cultică adusă lui Dumnezeu. Regele Iosia le spune leviților: „Voi trebuie acum să slujiți (λειτουργεῖν) Domnului Dumnezeului vostru și poporului Său, Israel” (2 Par 35, 3). Cu acest înțeles de slujire adusă lui Dumnezeu este folosit acest verb și în Noul Testament: *Lc* 1, 8-10, *FA* 13,2, *Ev* 9, 21. Termenul λειτουργία apare în epistolele pauline referitor la slujirea arhierescă a Mântuitorului, precum în *Ev* 8, 2 ; 5, 1 și 4. A se vedea: Pr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, 140.
- 3 Gregory Dix, *The Shape of Liturgy* (Londra, 1945), IX; IPS Dr. Daniel Ciobotea, „Liturghie Euharistică și Filantropie creștină – necesitatea unității dintre ele”, *Candela Moldovei*, an XII (2003), nr. 10: 4.
- 4 Robert Taft (ed.), „Liturgy”, *The Oxford Dictionary of Byzantium* (Oxford, 1991), 1240-1241.
- 5 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II (București, 1978), 221. A se vedea și: René Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII-e siècle* (Paris, 1966), 36.
- 6 Ibid., *Teologia Dogmatică*, vol. II, 222.
- 7 Ibid., *Teologia Dogmatică*, vol. III, 7-33.
- 8 Ibid., *Spiritualitate și comuniune*, p. 33
- 9 Ibid.
- 10 Ibid., 8.
- 11 Demetrios Constantelos, *Byzantine Philanthropy and social welfare* (New Jersey: Rutgers University Press, 1968), 68-73.
- 12 Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilia la Matei”, Omilia 50, *PG* 58, 508BC: Εἰ γὰρ βούλει τιμῆσαι τὴν θυσίαν, τὴν ψυχὴν προσένεγκε, δι' ἣν καὶ ἐτύθη· ταύτην χρυσὴν ποίησον· διὸ ψυχῶν ἡμῶν δεῖ· καὶ γὰρ δὴ ταῦτα διὰ τὰς ψυχὰς προσίεται ὁ Θεός. Οὐκ ἦν ἡ τράπεζα ἐξ ἀργύρου τότε ἐκείνη, οὐδὲ τὸ ποτήριον χρυσοῦν, ἐξ οὗ ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς ὁ Χριστὸς τὸ αἷμα τοῦ ἑαυτοῦ· ἀλλὰ τίμα ἦν πάντα ἐκεῖνα καὶ φρικτὰ, ἐπειδὴ Πνεύματος ἔγεμε. Βούλει τιμῆσαι τοῦ Χριστοῦ τὸ σῶμα; Μὴ περιίδης αὐτὸν γυμνόν· μηδὲ ἐνταῦθα μὲν αὐτὸν σηρικοῖς ἱματίοις τιμῆσης, ἔξω δὲ ὑπὸ κρυμοῦ καὶ γυμνότητος διαφθειρόμενον περιίδης. Ὁ γὰρ εἰπὼν, Τοῦτό μου ἐστί τὸ σῶμα, καὶ τῷ λόγῳ τὸ πρᾶγμα βεβαίωσας, οὗτος εἶπε· Πεινῶντά με εἶδετε, καὶ οὐκ ἐθρέψατε· καὶ, Ἐφ' ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐμοὶ ἐποιήσατε. Τοῦτο μὲν γὰρ οὐ δεῖται ἐπιβλημάτων, ἀλλὰ ψυχῆς καθαρᾶς. A se vedea traducerea românească a Părintelui Dumitru Fecioru, în Sfântul Ioan Gură de Aur, „Scrieri, partea a treia: Omilia la Matei”, *PSB* 23 (București, 1994), 584.
- 13 Antonie Plămădeală, „Idei sociale în opera Sfântului Vasile cel Mare”, în Bartolomeu Anania, Teodor Bodogae, Ene Braniste (eds), *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa* (București: EIBMBOR, 1980), 285.
- 14 Pr. Mihai Vizitiu, *Filantropia Divină și Filantropia Bisericii după Noul Testament* (Iași: Ed. Trinitas, 2002), 97-130.
- 15 Olivier Clement, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines* (Paris: Stock, 1982), 108-109.

# UN NOBIL FILANTROP – ZENOVIE HAGI CONSTANTIN POP

**Ioan Ovidiu ABRUDAN**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie  
 “Lucian Blaga” University of Sibiu, The Faculty of Theology  
 Personal e-mail: : abrudanioanovidiu@yahoo.com

A NOBLE PHILANTHROPIST - ZENOVIE HAGI CONSTANTIN POP

Descending from a family wherein the philanthropic vocation had already manifested itself for at least two generations, Zenovie Hagi Constantin Pop acquired this virtue as a spiritual heritage, which he felt bound to pass on to the subsequent generations. It is therefore hardly surprising to discover this altruism reborn in the passion with which one of his granddaughters dedicated herself to alleviating the suffering of the wounded during the First World War. Zenovie himself had set such an example when he responded to Bishop Andrei Saguna's urge to do something to comfort the orphans of the 1848-49 war. He always regarded the title of nobility, acquired as a reward for his dedication to the public good, as a responsibility, rather than as reason for pride. The present study seeks to reconstruct and succinctly reproduce, from published or unpublished sources, the biography of this personality, placing a special emphasis on the character traits that Zenovie Hagi Constantin Pop tirelessly carved throughout his life, along with his generosity and strive towards never dashing the hopes of the poor.

Keywords: philanthropist; Zenovie Hagi Constantin Pop; Hagi Constantin Pop Fondation; The Annunciation Church of Sibiu; patronized church



În monografia închinată artelor grafice românești, George Oprescu amintește un portret al lui Zenovie Hagi Constantin Pop, desenat în 1850 de Petre Mateescu (1821-1873) și litografiat la Viena, în imprimeria lui Johann Rauh<sup>1</sup>. Stampa, păstrată la vremea respectivă la Biblioteca Municipiului București<sup>2</sup>, fusese reprodușă cu decenii în urmă în volumul bogat ilustrat pe care Dumitru Z. Furnică l-a consacrat istoriei comerțului românesc<sup>3</sup>. George Oprescu nu a stăruit în analiza imaginii, trecând-o doar în revistă între destul de puținele lucrări cunoscute din creația lui Mateescu<sup>4</sup>. A remarcat cu abia disimulată ironie poza marțială a lui Zenovie Pop, atitudine subliniată și de croiala strânsă a redingotei ajustată în talie. Știm însă că această afectare distinsă nu reprezenta decât maniera discretă de a se înfățișa a unei persoane de o mare noblețe spirituală și

căldură sufletească, calități manifestate în mărinimia cu care a vegheat la îmbunătățirea stării *materiale*, culturale și *morale a semenilor săi ardeleni*.

Zamfir alias Zenovie Hagi Constantin Pop s-a născut la 21 septembrie 1785<sup>5</sup> în municipiul Hermannstadt/Sibiu, capitală și important centru economic și comercial din Marele Principat al Transilvaniei, integrat la acea vreme în Monarhia Habsburgică. Tatăl său, Hagi Constantin Pop, membru de vază în Compania grecească, deținea încă din 1768 în oraș o firmă comercială de import, export și tranzit care avea să cunoască în deceniile care au urmat un succes fulminant. Un stimulent însemnat al dezvoltării casei de comerț l-a constituit preluarea de către Constantin Pop în 1771, prin căsătoria cu Păuna Hagi Petru Luca, a afacerii socrului său<sup>6</sup>, și el un venerabil asociat al Companiei grecești și o figură respectată a burgheziei sibiene.

Prin ambii păinți, Zamfir avea obârșii oltenești, în pătura mijlocie a boierimii<sup>7</sup>. Atât Constantin Pop, cât și Păuna proveneau din Craiova, de care au rămas atașați sufletește și prin relațiile de afaceri pe care au continuat să le întrețină în Bănie, după stabilirea lor în părțile ardelen. Tenacitatea cu care negustorul și-a sporit an de an profiturile și notorietatea i-a înlesnit înaintarea în ierarhia socială până la o poziție privilegiată la care era aproape de neconceput să râvnească un român în orașul săsesc, cu legi atât de restrictive față de străini. Hagi Constantin Pop s-a numărat printre cei dintâi care au dobândit recunoașterea dreptului de concivitate, în baza decretului de toleranță al împăratului Iosif al II-lea, cumpărând imobilele din Piața Mare Nr. 123 și de pe strada Măcelarilor Nr. 21<sup>8</sup>. În cartierul Iosefin, din afara zidurilor cetății, familia Pop mai deținea grădina de pe Schewis Gasse – între cele mai frumoase aranjate din întregul oraș<sup>9</sup> –, precum și terenul de pe actuala stradă Justiției pe care au construit biserica „Buna Vestire” și o școală confesională.

În casa cu prăvălie<sup>10</sup> din piața centrală a Sibiului<sup>11</sup> s-au născut Zamfir și ceilalți frați ai săi: Alexandru ori Alexandra – un prim copil care a murit foarte de timpuriu, poate chiar la naștere, Maria, sora cea mare și Constantin (Dincă), mezinul familiei (n. 1790). Părinții s-au îngrijit de educația tuturor, însă îndeosebi pe Zamfir au căutat să-l pregătească cât mai temeinic pentru ca la vremea cuvenită să fie capabil să preia frâiele firmei care „îmbrăcase cu timpul strălucirea unei case de comerț de mare încredere, respectată și cu renume în întreaga Europă”<sup>12</sup>. La început, copilul a fost „unul dintre școlarii dascălului grec din Sibiu, foarte bine plătit de Companie”<sup>13</sup>, Dimitrios Zisis din Ampelakia<sup>14</sup>. În școlile grecești din Transilvania, cum era și cea înființată în 1766<sup>15</sup> la Sibiu, elevii învățau limba elină, însă erau pregătiți inclusiv ca să devină iscusiți administratori, înlesnindu-li-se calea către „o bună stăpânire a aritmeticii, a contabilității și a arhivisticii, necesare pentru rânduiala registrelor de socoteli și a copiierelor de scrisori, în general a arhivei pe care se întemeia managementul afacerilor”<sup>16</sup>. Zamfir a urmat cursurile acestui prim ciclu de învățământ până la vârsta de 14 ani. Nu știm unde funcționat școala înainte de 1797, când, inclusiv prin contribuția materială și morală a lui Hagi Constantin Pop, s-a inițiat construirea concomitent cu biserica Schimbarea la Față de pe strada Măcelarilor și în vecinătatea acesteia a unui local destinat special acestei funcțiuni, precum și o locuință pentru învățător<sup>17</sup>.

În iunie 1799, Zamfir a plecat la București pentru a-și continua instrucția la nivel gimnazial. A fost înscris la școala grecească a Academiei Domnești, mutată de Mihail Șuțu de la Mănăstirea Sfântul Sava în așezământul de pe lângă biserica Domnița Bălașa, și care era condusă de ilustrul dascăl și cărturar Lambros Photiades din Ianina (1795-1805)<sup>18</sup>. În cei trei ani cât a durat ciclul studiilor, tânărul a fost găzduit la intervenția episcopului Iosif Sevastias chiar în casa în care locuiau directorul

și ceilalți patru profesori ai Academiei. Înzeestrările sale și sărguința învățătorilor au condus, scria Nicolae Iorga, la o bună procopsire a elevului. „Între Zamfirachi, care fu numit, după cel mai elegant onomastic elinesc, Zenobiu sau, pe româneasca de atunci, Zenovie, și între profesorul său (Lambro Fotiade) se înnodară astfel legături care dăinuie și mai târziu”<sup>19</sup>, la fel cum trainică s-a dovedit prietenia legată în acei ani de școală cu un alt viitor cărturar, Dionisie Fotino<sup>20</sup>.

La începutul verii anului 1802, Zamfir, care va adopta de atunci înainte numele Zenovie, își încheiase studiile bucureștene. S-a întors la Sibiu, unde însă nu a zăbovit decât până în anul următor, când la îndemnul și pe cheltuiala tatălui său se va înscrie la Universitatea din Viena ca să urmeze studii comerciale. Nu s-au păstrat decât puține știri despre românii care, încă în primul deceniu al secolului al XIX-lea, erau înmatriculați în instituțiile de învățământ superior apusene, învățând de la „profesori care întrebuntau altă metodă pentru alte scopuri”<sup>21</sup>. Nicolae Iorga l-a socotit însă pe Zenovie printre primii studenți români ortodocși care au putut beneficia de o asemenea instrucție în Occident<sup>22</sup>. Vreme de doi ani (1803-1805), Zenovie a învățat limbile germană și franceză în paralel cu studierea științelor comerciale. Într-o scrisoare către tatăl său, îl informa că „am învățat de a ținea corespondența, socoteli, catastașă (contabilitate) și orice alt este trebuincios pentru negustorie”<sup>23</sup>.

Fără îndoială că parcursul de inițiere în știința negoțului, odată împlinit de Zenovie, avea să-i ofere satisfacție deplină lui Hagi Constantin Pop, „doritor ca fiul său cel mare să meargă pe urmele lui”. Anul 1805, când tânărul Pop isprăvisse studiile, a adus însă o lovitură grea Austriei, învinsă de armatele lui Napoleon Bonaparte, care au ocupat Viena. Nu știm dacă supunându-se unei măsuri luate de autoritățile militare, ori făcând un gest voluntar, în acel an Zenovie s-a înrolat în armată ca sublocotenent de cavalerie. Această nouă ipostază pare să-l fi sedus într-atât pe tânărul abia ieșit din amfiteatrele universitare, încât s-a abandonat cu totul, în tovarășia atâtor camarazi la fel de tineri, unui trai vesel și de bună seamă frivol. Lucrul l-a nemulțumit profund pe Hagi Constantin Pop care nu a întârziat să-l mustre și să-l îndemne părintește de a evita să se pună în situații necuviincioase care i-ar fi putut zădărnici avansarea în grad, mai ales că „fiind de alt neam” atragea mai mult atenția superiorilor<sup>24</sup>. Este evident că Hagiul, care slujise în tinerețe într-un alt fel armatei habsburgice<sup>25</sup>, presimțea că ceea ce plănuise cu privire la profesiunea fiului său devenea tot mai improbabil să se întâmple.

Zenovie aspira acum la o carieră de ofițer în oastea împărătească și dădea semne că e preocupat să avanseze în ierarhia militară. Își înștiința părinții, scriindu-le din Timișoara, că fusese făcut aghiotant al maiorului Pop care-l și invitase să rămână în regimentul de acolo<sup>26</sup>. În 1808, când a trecut la cele veșnice părintele său, se afla încartiruit la Buda. Către sfârșitul anului următor,

Păuna i-a cerut cu fermitate să revină la Sibiu pentru a prelua conducerea firmei, întrucât în vară murise prematur și fratele mai mic al lui Zenovie. A mai întârziat totuși pentru o vreme să ia decizia renunțării la profesia militară. I-a scris Păunei din București, de la Craiova și apoi din Viena, între altele și despre faptul că generalul în retragere baron Carol Enzenberg, care era un simpatizant al românilor, promisese să-l sprijine în avansarea la gradul de căpitan în Landwehr, armata permanentă a statului austriac<sup>27</sup>. O ultimă scrisoare, în care Zenovie semna în calitate de ofițer, a expediat-o de la Viena în 1810 negustorului Stan Popovici<sup>28</sup>, care de mult era omul cel mai apropiat de familie și rămas singur să se ocupe de continuarea afacerii. Curând, Pop avea totuși să demisioneze din armată și să revină acasă pentru a contribui prin cunoștințele de economie și finanțe însușite strălucit la Viena la bunăstarea familiei și la propășirea semenilor săi ardeleni.

Nu era singura schimbare care intervenea în viața lui Zenovie Pop. În 1812, la vârsta de 27 de ani a luat-o de soție pe Josefina Edlen von Prudezky (n. 6 mai 1783) care era de origine austriacă și pe care o cunoscuse la Viena prin intermediul fratelui acesteia, căpitan în armată, cu care Zenovie era prieten. Din această căsătorie au rezultat patru copii: Alexandrina (n. 1 iulie 1815), Eugenia (n. 26 decembrie 1816), Constantin (n. 11 octombrie 1820) și Paulina (n. 19 septembrie 1822). Băiatul a fost botezat în ritul ortodox, al tatălui, în timp ce fetițele au preluat confesiunea romano-catolică a mamei lor. În primii 15 ani de căsnicie cuplul a locuit la Sibiu, unde era sediul firmei comerciale în fruntea căreia se așezase Zenovie și unde se găsea reședința somptuoasă a familiei, pe care acesta s-a preocupat să o extindă și să o remobileze cu piese comandate la Viena<sup>29</sup>.

Pe lângă angajamentul tot mai ferm asumat în afacerile pentru care și-a redescoperit lesne simțul înăscut, Zenovie a moștenit de la tatăl său și vocația de a se dedica cu abnegație semenilor, îndeosebi a celor de o limbă și de o credință cu el. A preluat alături de mama sa patronajul fundației bisericești și școlare care funcționa în suburbiul Iosefin al Sibiului încă de când fusese întemeiată aceasta, la finele secolului al XVIII-lea, de Stana Hagi Petru Luca și Hagi Constantin Pop. A respectat întru totul ceea ce fusese consfințit prin actele și statutele fundamentale, cu privire la funcționarea eficientă, prin administrare corectă și responsabilă, a patrimoniului și veniturilor bisericii și ale școlii. A vegheat să fie bine gestionat așa-numitul *fond hagician* instituit de tatăl său, din al cărui profit anual se asigurau salariile preotului și învățătorului, precum și întreținerea clădirilor.

Un document notarial din anul 1814, păstrat în arhiva parohială a bisericii Buna Vestire, atestă că Zenovie a reprezentat-o pe mama sa în procesul de autentificare a donației pe care aceasta a făcut-o pe seama fundației hagiciene din cartierul Iosefin, având ca obiect terenurile ce aparținuseră până atunci familiei și pe care se găseau

biserica, cimitirul ortodox, casa parohială, școala și locuința învățătorului. În același an și în cel care a urmat, Zenovie Pop s-a îngrijit de restaurarea icoanelor tâmplii din ctitoria bunicilor și părinților săi.

Pentru că ocupa o poziție atât de influentă, dar mai ales fiindcă se considera despre el că a „făcut parte din corul celor dintâi Greci (firește termenului nu i se aplică conotație etnică, *n. n.*) culti”, lui Zenovie Pop i s-a solicitat adesea să înlésnească înscrierea copiilor de boieri olteni în instituțiile de învățământ din Sibiu. Băieții învățau la școala grecească ori la gimnaziul săsesc iar fetițele la școala călugărilor ursuline. Alții i-au cerut să le recomande institutori și dascăli de limbi străine: greacă, germană, italiană sau franceză, dar și de pictură. Și tot de la el se aștepta sprijin pentru plasarea odraslelor boierești în centre universitare cum erau Viena sau Parisul.

Ca promotor al culturii grecești, a publicat și sprijinit apariția unor producții literare sau științifice. În 1803, Zenovie a tipărit la Viena tratatul în două volume intitulat *Metrică*, scris în grecește sub îndrumarea dascălului Photiades, căruia i-a și fost dedicată lucrarea<sup>30</sup>. În 1818-1819, fostul coleg de la Academia Domnească, Dionisie Fotino, avea să beneficieze de mijlocirea lui Zenovie pentru imprimarea la Viena a scrierilor redactate în neogreacă, *Istoria Daciei* și *Noul Erotocrit*<sup>31</sup>.

Relații ale casei de comerț din Sibiu cu lumea occidentală existaseră încă de pe când pe firmă figurau numele lui Hagi Petru Luca și Constantin Pop. Legături de afaceri erau întreținute la vremea respectivă îndeosebi cu negustori din orașele croate sau italiene: Zagreb, Fiume (Rijeka), Triest și Veneția<sup>32</sup>. După încheierea războaielor napoleoniene, pe continent s-a instaurat însă un nou echilibru al sistemului de putere, marcat de supremația militară și politico-economică a Marii Britanii. Acest fapt a dat naștere în mod natural reorientarea intereselor firmei sibiene către piețele din vestul și nord-vestul european. Astfel că, din dorința de a lua contact nemijlocit cu viața comercială franceză și britanică, Zenovie Pop a întreprins o călătorie la Paris, Londra, precum și în alte orașe importante ale Regatului Unit. S-a aflat în tot acest îndelungat periplu în compania lui Gheorghe Simeon Sina (1782 sau 1785-1856). Provenind dintr-o familie de renumiți întreprinzători aromâni moscopoleni stabiliți în Austria, acesta conducea, încă din 1822, casa bancară omonimă din Viena<sup>33</sup>, a doua ca importanță în Austria, după cea a lui Rothschild<sup>34</sup>. Cei doi se împrieteniseră pe vremea când Zenovie fusese preceptorul fratelui vitreg al lui Gheorghe<sup>35</sup>.

Cei doi companioni au sosit în Paris la începutul lui decembrie 1826, urmând să petreacă aici mai bine de jumătate de an. Intenția lor era să radiografieze cât mai exact funcționarea sistemului de comerț și piața financiară din metropola franceză. Zenovie cutreiera zilnic străzile și bulevardele în căutarea caselor de comerț celor mai repute, de unde a achiziționat pentru uz personal sau pentru prieteni, dar și pentru magazinul





din Sibiu, produse manufacturiere de lux din cele mai diverse categorii, de la vestimentație, încălțăminte, mercerie, parfumerie și bijuterie, până la cărți. A frecventat vestitele restaurante pariziene, alcătuiind lungi liste cu produse culinare specifice. Serile și le petrecea asistând la concerte și reprezentații teatrale și a fost periodic oaspetele seratelor muzicale și dineurilor organizate în casele burgheziei și aristocrației pariziene. Între gazdele care i-au făcut această onoare s-a remarcat sofisticata baronesă Betty Salomon von Rothschild<sup>36</sup>. Salonul ei era locul întâlnirilor *hebdomadare* ale celor mai vestiți scriitori, muzicieni și pictori ai vremii, Betty fiind o veritabilă patroană a artelor.

Către jumătatea lunii mai (1827), Pop și Sina au părăsit Franța, traversând Canalul Mânecii la Dover și îndreptându-se către Londra, cea de-a doua țintă a călătoriei lor. Au cutreierat și aici magazinele cele mai exclusiviste, punându-se la curent din paginile presei londoneze cu actualitatea politică și financiară. N-au lipsit nici concertele și reprezentațiile teatrale la care au asistat în mai multe rânduri. A urmat o ultimă etapă a vizitei în Anglia, cu un itinerar extrem de bogat care a cuprins orașele Oxford, Birmingham, Newcastle, Manchester (unde ajung în 5 iunie), Liverpool, Chester, Worcester, Bristol, Bath, Salisbury și în final Brightstone, de unde s-au îmbarcat pentru traversarea Canalul și a continua, prin Paris, drumul către casă<sup>37</sup>.

Abia întors la Sibiu, Zenovie a fost confruntat cu evenimentul dureros al despărțirii de mama sa, care a murit în toamna sau iarna anului 1827. Păuna Hagi Constantin Pop a fost înmormântată alături de soțul ei, în cimitirul Bisericii din Groapă.

Murise între timp și unchiul Ianache Hagi Petru Luca, iar dintre rudele apropiate pe care Zenovie le-a avut în oraș rămăsese doar sora mai mare, Maria, căsătorită cu Iosif Manicati Safranos. Faptul l-a determinat să ia hotărârea de a părăsi Sibiul și Transilvania, pentru a profita de oportunitățile mai importante pe care le oferea capitala imperială pentru dezvoltarea în continuare a afacerii și educația copiilor.

În 1831, Zenovie Pop a realizat transferul definitiv al activității casei comerciale la Viena<sup>38</sup>, punând-o sub denumirea „Grosshandlungshaus H. C. Popp”, biroul firmei funcționând la parterul clădirii cu numărul 512 de pe Hoher Markt<sup>39</sup>, proprietatea baronului Sina și chiar în vecinătatea palatului de reședință al acestuia. În 1832, Zenovie a vândut și cele două prăvălii și terenul din mahalaua Petre Boj pe care firma le deținea la Craiova<sup>40</sup>. Mai rămânea doar responsabilitatea pe care și-o asumase cu privire la fundația hagiană din cartierul Iosefin. Chestiunea administrării așezământului filantropic se putea însă lesne regla chiar de la Viena, prin instrumente specifice care-i erau la îndemână economistului și omului de finanțe care devenise Zenovie Pop. Totuși, înaintea plecării s-a îngrijit ca biserica ctitorită de bunica și de părinții săi să fie renovată. A comandat pictorul

bucureștean Dimitrie Dimitriu, venit de curând în Transilvania, zugrăvirea icoanelor pentru o nouă tâmplă iar în 26 decembrie 1831 a așezat în biserică portretele Stanei Petru Luca, Păunei și al lui Hagi Constantin Pop.

La Viena, Zenovie Pop a putut beneficia de sprijin prețios și cordial din partea prietenului Sina care fusese înobilat de curând. Baronul era extrem de influent în mediile financiare, fiind director în Banca Națională a Austriei (1825-1849) și mai târziu chiar vice-guvernator al respectivei instituții (1849-1856). Educația aleasă și experiența profesională pe care Zenovie o acumulase inclusiv în domeniul economic și juridic l-au ajutat să promoveze la rândul său pe treptele celei mai înalte ierarhii din administrația statului austriac, ajungând să ocupe funcțiile de director al Băncii Naționale (*Privilegierte Österreichische Nationalbank*, din 1843) și de judecător asociat al Curții Comerciale (*Beisitzer des Handelsgerichts*) ori să fie ales membru în consiliul de administrație al unei societăți naționale importante, precum era prima companie feroviară de stat (*Dir. der privilegierte erster Staats - Eisenbahn - Gesellschaft*)<sup>41</sup>.

A fost recompensat pentru meritele sale excepționale în slujirea monarhiei austriece cu ridicarea la rangul de cavaler (1855) și apoi de baron de Böhmstetten (1862)<sup>42</sup>. În virtutea acestei din urmă calități, Zenovie Constantin Pop a fost numit pe viață (din 1863) senator în Camera superioară a Parlamentului Austriac, echivalentul Camerei lorzilor britanică.

Să mai adăugăm și faptul că în 1862 a fost ales membru onorar al Societății literare ASTRA<sup>43</sup>.

Câștigului dobândit sub forma recunoașterii excelenței profesionale i s-au adăugat o serie de împliniri în plan familial. Copiii săi s-au căsătorit în familii aristocratice din Austria, cu excepția Eugeniei, al cărei soț a fost filologul de origine italiană Johann (Gian Battista) Bolza. A fost ea însăși poetă.

Zenovie Pop a avut patru nepoți: pe Johanna și Constantin, din partea fiului său, și pe fiicele Paulinei, Paula și Maria. După ce vreme de câțiva ani și-a secondat tatăl la conducerea firmei din Viena, Constantin Pop a murit prematur în 1852.

Încă din 1864 au început să apară semne că sănătatea lui Zenovie Pop devenise tot mai precară, senatorul fiind nevoit să absenteze din această pricină de la ședința Dietei transilvănene care s-a întrunit în ziua de 3 mai la Sibiu<sup>44</sup>.

S-a stins din viață la vârsta de 81 de ani, în 29 iunie 1866, la două luni de la decesul Josefinei, pe când se afla pentru cură balneară la Gleichenberg (azi Bad Gleichenberg), și a fost înmormântat alături de fiul său, în secțiunea ortodoxă a cimitirului St. Marx din Viena<sup>45</sup>. Pe monumentul funerar care străjuiește mormântul situat în primul rând din acest sector al cimitirului, numele negustorului se află inscripționat în grecește și germană. Locul său de veci e încadrat între mormintele a doi români pe care Zenovie i-a cunoscut și de care a fost foarte apropiat în timpul vieții, boierul oltean Gheorghe

Brăiloiu (†1850) și marele filantrop vienez, originar din Craiova, Constantin C. Panadi (†1852).

Două dintre dispozițiile testamentare ale baronului Pop au fost adresate unor comunități ortodoxe. Prima privea donația de 2000 fl. făcută mai demult pe seama fundației hagiene din Sibiu, și stabilea ca banii să poată reveni așezământului la momentul rambursării (către moștenitori) unui împrumut pe care administratorii așezământului îl obținuseră din partea lui Zenovie Pop<sup>46</sup>. Celalată dorință a testatorului a fost să lase 500 fl. în folosul enoriașilor săraci ai comunității ortodoxe greco-române din Viena<sup>47</sup>. Biserica parohială Sf. Treime, care exista încă din 1786 pe strada Fleischmarkt, chiar în centrul cartierului grecesc al Vienei, fusese restaurată și redecorată în 1858 de baronul Simion Sina, fiul prietenului și protectorului lui Zenovie<sup>48</sup>.

Deviza, formulată în limba franceză, „Mes devoirs avant mes penchants”, pe care baronul Zenovie Constantin Pop și-a ales-o cu prilejul înobilării sale, exprimă principiul etic după care s-a ghidat întreaga viață. Stăruința de a pune întotdeauna datoria înaintea ambițiilor și oricăror înclinații orgolioase a însemnat, de fapt, că și-a însușit plenar moștenirea transmisă de părintele său, evlaviosul și neostenitul filantrop și mecenat Hagi Constantin Pop. Această conștiință a datoriei pe care o avea de împlinit față de biserică și neamul din care provenea rezonază și din formula „de bine voitor, gata spre slujbă”, cu care obișnuia să-și însoțească iscălitura, pe scrisorile expediate epitropiei așezământului fundațional de la Sibiu.

Odată cu preluarea patronajului firmei sibiene, Zenovie Pop și-a asumat, cum am mai spus, și administrarea fondului hagiic, îndeosebi prin observarea raportărilor periodice care îi erau adresate cu privire la funcționarea așezământului bisericesc, școlar și filantropic din cartierul Iosefin. În paralel cu avizarea și sancționarea ratiocinului (bugetul anual de venituri și cheltuieli), Zenovie a contribuit la sporirea patrimoniului fundației. Am văzut deja cum s-a materializat această preocupare, prin reparațiile și înzestrările pe care le-a procurat bisericii înaintea mutării sale la Viena.

După ce biserică Buna Vestire fusese prădată și devastată de insurgenți în cursul evenimentelor tumultuoase de la începutul verii anului 1849, intervenția patronului s-a dovedit promptă. Episcopul Andrei Șaguna mărturisea într-o scrisoare către protopopul Sibiului, că „Măria Sa Domnul Zinovie Hadji Costandin Popp, ca vrednicul clironom (moștenitor, din Ngr. κληρονόμος, *n.n.*) al patronatului de la biserică aceea după moartea părinților lui, s-au îndurat a înzestra din nou acea s(fân)ță casă a Domnului cu sfânt potir și altele”<sup>49</sup>. Totodată făcea cunoscută invitația care-i fusese adresată în calitate de întâistătător al eparhiei de a prelua de la Zenovie Pop patronajul fundației. Transferul acestei funcții a fost statuat printr-un act de donație (*Widmungs – Urkunde*) încheiat între părți în mai 1854<sup>50</sup>. Se convenise ca episcopul să administreze întreg

patrimoniul bisericesc și al școlii prin intermediul unei epitropii speciale, compusă din doi asesori consistoriali, avocatul Ioan Onițiu și comerciantul Antonie Bechnițiu.

Între timp, acest patrimoniu mobil și imobil fusese îmbogățit substanțial prin contribuția și mijlocirile lui Zenovie Pop. Decedând în 1852 la Viena negustorul și filantropul Constantin C. Panadi, acesta a lăsat prin testamentul al cărui executor fusese desemnat Zenovie Pop<sup>51</sup> suma de 4000 de florini în valută austriacă<sup>52</sup>, destinată bisericii creștinilor ortodocși români („für die Kirche der orthodoxen christlichen Romanen”) din cartierul Iosefin al Sibiului. Era o donație extrem de generoasă, dacă o raportăm, de pildă, la cei doar 1000 fl. dăruți de Panadi pe seama bisericii ortodoxe din Viena<sup>53</sup>.

În anul 1853, Zenovie Pop s-a arătat dispus să plătească 1600 fl. pentru răscumpărarea casei parohiale clădită de Stan Popovici pe terenul fundației, și pe care acesta o înstrăinase, vânzând-o unui anume Simon Zeeland. Negocierile purtate de episcopul Andrei Șaguna în numele lui Zenovie Pop au condus la recuperarea imobilului, proprietarul acceptând să-l doneze în schimbul încheierii unui acord de cesiune, prin care urmau să-i fie asigurate pe timpul vieții întreținerea și o rentă anuală de 100 fl.<sup>54</sup>.

În 1854, cu ocazia transferului patronajului fundației hagiene episcopului ortodox de la Sibiu, Zenovie a făcut și mai sus amintita donație de 2000 fl., sub forma unor obligațiuni emise de Loteria Statului austriac, pe care le-a înregistrat la oficiul de depuneri din Viena<sup>55</sup>. Aceste lozuri produceau dobânzi anuale și, prin reinvestire de către instituția financiară, câștiguri suplimentare însemnate care s-au acumulat de-a lungul mai multor decenii. Din profiturile astfel obținute, fundația a putut returna lui Zenovie și apoi moștenitorilor acestuia împrumutul de 1113 fl. pe care baronul îl acordase în 1865 pentru a putea fi întreprinse reparații la biserică, școala și casa parohială din cartierul Iosefin. Trebuie subliniat că împrumutul s-a făcut în condițiile cele mai avantajoase pentru administratorii fundației. Ratiocinurile, precum și corespondența purtată de eforia bisericească cu bancherul familie Pop, Adolf Brückner, dovedesc că rambursarea s-a realizat abia către anul 1880, exclusiv din dobânzi și câștiguri obținute de pe urma acelor depuneri care nu au trebuit să fie lichidate. La final, șapte din cele opt lozuri pe care Zenovie Pop le-a creat în 1854 au putut fi recuperate de fundație.

Un ultim act important săvârșit de Zenovie Hagi Constantin Pop în ipostaza de binefăcător al românilor ortodocși sibiieni s-a petrecut în anul 1862. Prilejul l-a oferit jubileul pe care se pregăteau să-l serbeze soții Pop la împlinirea unei jumătăți de veac de la căsătoria lor. Zenovie dorea să marcheze evenimentul sărbătorește printr-un gest de mărinimie. La fel cum procedase și în 1854, a depus la Viena în beneficiul fundației patronale suma de 200 fl., sub forma a două obligațiuni emise de Loteria Statului. Condițiile pe care le-a impus privitor la gestionarea acestui



fond au fost ca: profitul obținut prin reinvestiri să se transforme în lozuri de loterie similare; din dobânzi să se împărțată în fiecare an la 1/13 ianuarie o sumă de 9,50 florini între săracii bisericii patronale, iar din ceea ce prisosește să fie ajutați studenți săraci dar vrednici, după cum va găsi de cuvîntă episcopul și consistoriul episcopesc; să li se îngăduie moștenitorilor donatorului „să cerceteze din vreme în vreme, în ce stare să află această aferomă și ce dispoziții s-au urmat cu renta anuală”<sup>56</sup>.

În arhiva parohială se mai găsesc încă și alte mărturii despre generozitatea celui care ajuns la vârsta senectuții se străduia să o mențină la fel de vie cum o manifestase în întreaga sa viață. Îl aflăm trimitând în dar parohilor de la Sibiu veșminte bisericesti croite din țesături scumpe la Viena, sau dispunând ca „datoria lui Nicolae Comănescu să se șteargă din catastriful bisericii și să i se ierte cu atât mai mult cu cât acela fiind sărman și datoria a luat-o asupra-și de la socrul său, care a fost atâția ani slujbaş al bisericii fără vreo plată fixă, deci merită această facere de bine”<sup>57</sup>.

Nelipsite sunt însă și dovezile despre felul în care beneficiarii tuturor acestor fapte de mărinimie și-au exprimat profunda recunoștință și admirație față de Zenovie Pop, rugându-se „ca pentru înaintarea binelui sfintei biserici patronale și al întregii națiuni române, Domnul să-i dăruiască încă mulți ani fericiți întru această viață, iar după moarte să-l încoroneze cu cununa cea neveștejită a faptelor celor bune, întru Împărăția cerurilor”.

## Anexe

Nº IV a Inventarului din 1872, pozițiunea a 5-a<sup>58</sup>

Esselenția Ta!

În răspuns la prea cinstită scrisoarea Esselenții Tale, din 30. I. a. cr. mă grăbesc a esprima adâncă mea mulțumire pentru comunicație care ați bine voit a-mi da; lângă aceasta vă rog să mă iertați, că nu v-am deslușit curat gândul meu pentru o faptă folositoare a toată Nații romanilor, în scrisoarea mea din 19. I. a. cr. eu am socotit, ca să mărturisesc recunoștința mea pentru alegerea ca membru honorar la Soțietatea literară, prin publicație de o carte de obștesc folos, și în acest scop am gândit, că dacă să va preface cartea D-lui Cernic, de la care vă trimit aici adăogată un exemplariu în traducție populară, mutatis mutandis tot poporu românesc cetind acea carte va lua cunoștință de legiurea supt care să află, și de daturile statistice a Imperiului; bine voiți dară, cercetând cuprinsul acei cartei, să-mi dați o părere despre acela, sau să mă povăuiți, cu ce alt jertfă aş putea fi folositor eu; eu am aici un translator vrednic și Dl. Ansy bucuros îmi tipărește ori ce carte ce-i voi da; gândul meu ieste, a să înființa o publicație folositoare la tot poporul care o va ceti, și de vreme că eu voi țânea toată cheltuială, Essellenția Ta! va hotărî în câte essemplare să să facă o astfel de publicație. La 1/13 aceștii luni să împlinește întocmai 50 de ani de când sînt căsătorit, și am găsit cu cuviință a prăznui această zi

cu o faptă creștinească, drept aceea alăturez Esselenții Tale! aici periclisit (închis în scrisoare, *n. n.*)

2 losuri de la loteria Statului de la 1861 à f. 100. serie 2992./ Nº 4. I. 4196 / Nº 14. V cu dobândă de 5% de la 1<sup>a</sup> Noemvrie a. c. care mă rog să să depune în cassa bisericii patronate după următoarele condiții

Dobânda anuală de f. 9,50 să să împărțească în tot anul la 1/13 Ianuarie întră săracii bisericii patronată.

Întâmplându-să un câștig după planul a acestor losuri, suma câștigată să să îmbrace tot în astfel de lozuri și dobânda ce va rezulta până la f. 500 să să împărțească totdeauna la 1/13 Ianuarie fieșcare an întră săracii bisericii patronată, iară cu prisosul să să ajute ștudenți săraci dar vrednici, după cum va găsi cu cale Episcopul sau conzistoriul episcopesc.

Să aibe drept clironomii mei să cerceteze din vreme în vreme, în ce stare să află această aferomă și ce dispoziții s-au urmat cu renta anuală; iar Esselenția Ta! vei bine voi a porunci reprezentanților bisericii patronată ca să-mi adevereze primirea acestui fond, împreună cu condițiile mai sus atinse, însă și în limba germană.

Dl. Baronu Simon Sina de 6 săptămâni au venit aici și să află sănătos, ieri mi-au făcut vizită Baroneasa și Baronesele; Dl. Baronu Simon au deșchis Sala Sa în Pălat, pentru Diplomați și începe a le da prânzurile obicnuite.

Aceste și adăugând multe închinăciuni de la soția și familia mea, rămâi cu cele mai bune urări pentru sfintele Sărbători și Anu nou, al Esselenții Tale!

În Hristos plecat fiu

și gata slugă,

Zenobie H. C. Pop

Vienna în 2. Ianuarie 862.

(cu creion roșu) 26/XII 1861<sup>59</sup>

Nº pr. 439

Prea cinstite păr. Protopópe!

Scrisórea Măriei Sale Dommului Patronu al biserice de la Bunavestire din Suburbiul Iosefinu alu Sibiiului Sinobie Popu din Viena dt. 2 Ianuar. `861 cal. nou. (calendar nou *n.n.*) dimpreună cu doă obligații de câte 100 fl.= 200 fl. de la loteria statutului din a. 1861, țî-o trimitu în Originalulul său spre acelu scopu, ca

la 1-lea Ianuar. `862 la Sfânta Liturghie să se facă rugăciuni pentru Ctitoru și Doamna și familia lui;

ca după Liturghie să se vestească poporului motivulu rugăciunelor ce s-au făcut pentru laudatulul ctitor și familia lui, prin o cuvântare bisericescă;

ca poporului să se vestească fundația de 200 fl. pe seama săraciloru spre viitoriu;

ca acum să se iee 10 fl. val. austr. din banii biserice și după Liturghie să se împartă între săraci;

partea scrisórei, carea sună despre Jubileulu de 50 de ani și despre fundația de 200 fl. să se petreacă în Protocolul

bisericeii, care însuși scrisore să se păstreze între hârtiile prețuite ale bisericeii;

ca preacinstia Ta fără zăbavă să conchiemi pre Domnii Epitropii bisericești și să pertractați cuprinsul scrisorei potrivit făcând celor cuprinse întrânsa.

Se înțelege de la sine, că astfelii are a se tracta acest obiect, ca lucrarea Epitropească cu gratulație să sosească la suslăudatul ctitoru până la ajunul anului nou după calendarul nostru.

Sibiiu 26 Dec. '861  
Andreiū Epc.

<sup>60</sup>Măria Ta,

A Măriei Tale prea prețuită scrisoare din 2ă Ianuarie 1862. c.n. îndreptată către Esseleția Sa Prea sfințitului nostru Părinte Episcopu Andreiū Baronu de Șaguna ..., [ne-a dezvăluit felul] în care Măria Ta înmulțești prea însămnatul număr de fapte mărețe, adevăratu creștinești arătate Biserecei susu-numite, poporului țitoriu de dânsa și scôlei aflate lângă ea atât de către fundatorii ei, neuitații părinți ai Măriei Tale, cât și de către Măria Ta însuși cu nespūsă marinositate; prin care Măria Ta alinându acum și durerile săracilor și grijindu și pentru subsistința studenților vrednici de ajutoriu ai datu din nou dovada despre adevăratu nobilul simțământu, care îți încălzește sufletul în favorea pătimindei omeniri și a înaintărei binelui publicu; prin care așeadară sternezi (eternizezi, *n. n.*) Măria Ta serbarea acelei zile prea ferice, în care ai încheiatu o căsătorie atât de norocōsă, cât Te bucuri a număra acum alu cincizecilea anu alu ei, cât pe

lângă Măria Ta și prea stimata-ți soție sălzează de bucurie o familie atât de numărōsă și în totă privința bine cuvântată și iubilează întregu poporul biserecei desunnite, știindu că trupina (tulpina, *n. n.*) care a produsu fericea lui cea sufletească, nu se va usca nici odată; – aceea scrisore Prea Mărite Domnule, care pune cunună umanelorū fapte prin care atâta ați escelatū, ni s-a împărțășit noă subscșiilorū reprezentanți ai Biserecei patronate de către Esseleția Sa, Prea sfințitulū nostru părinte Episcopu în 26 Dechiemvrie 1861 c. v. Nr. pres. 439. ....

Adeverindu noi așeadară primirea scrisorei desu-menționată și a acuselorū ei, asigurându pe Măria Ta despre aceea, că vomū împlini cu totă acuratețea și cu bucurie sufletească atât dispoșiunile făcute de către Măria Ta în privința fundațiunei de 200 f. cât și imbiatiunile Esseleției Sale, apoi esprimându Măriei Tale în numele săracilor de la Bisereca patronată cea mai cordială mulțamită pentru ajutoriulū promisū, poftimū din adânculū inimilorū nōstre, ca atotputerniculū Dumnezeu, care v-au învrednicitū a ajunge alu cincizecilea anu alu căsătoriei, să vă lase a o continua tot în această legătură sfântă până la cele mai adânci bătrânețe spre bucuria întregii familii și spre mângăarea neamului omenescū!!!

Ai Măriei Tale  
plecați servi  
Sibiiu în 27 Dec. 861. N.  
N. N.  
N. N.

## Note

- George Opreșcu, *Grafica românească*, vol. I (București: Fundația Română pentru Literatură și Artă, 1942), 93.
- În prezent se găsește la Biblioteca Academiei Române.
- Dumitru Z. Furnică, *Din istoria comerțului la Români, mai ales băcănia, publicațiune de documente inedite 1593-1855, bogat ilustrată* (București, 1908), pl. 4.
- De la P. Mateescu ne-au rămas și câteva portrete ale mitropolitul Andrei Șaguna.
- <https://www.parlament.gov.at/WWER/PARL/J1848/Popp.shtml#> (28.02.2020)
- Martin Hochmeister, *Sibiu 1790. Primul ghid turistic din România*, traducere de Victor Ciobanu (Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2006), III, IV.
- Nicolae Iorga, *Scrisori de boieri și negustori olteni și munteni către Casa de negoț sibiiană Hagi Pop, cu note genealogice asupra mai multor familii* (formând volumul VIII din „Studii și documente cu privire la Istoria Românilor”) (București, 1906), IV, LIII, LVIII.
- Adrian Cristea, „Români în Sibiu anul 1826”, *Transilvania*, nr. 10, (1941): 721. Pe harta Sibiului de la 1882/83, desenată de Johann Böbel, imobilul la care facem referire, situat în Piața Mare (Grosser Ring), figura la nr. 12 (în prezent nr. 6), pe latura unde se află Palatul Brukenthal și învecinat cu Casa Albă. Așa cum menționează și Adrian Cristea, începând din 1884 clădirea a devenit sediul Casei Generale de Economii (Hermannstädter Allgemeine Sparkasse). În cealaltă casă din cetate care a aparținut familiei Hagi Constantin Pop, de pe strada Măcelarilor (Fleischer Gasse / Mitropoliei) nr. 12 (în prezent nr. 19), a locuit între 1863-1903 Zaharia Boiu.
- Ibid., 719. Este vorba despre grădina de pe Schewis Gasse (Schewis Gasse / Carmen Sylva // B-dul Victoriei, nr. 38), cumpărată de mitropolitul Andrei Șaguna, pe care a fost construită mai târziu Reședința mitropolitană de vară.
- Fotografia boltei, adică a prăvăliei deschise la parterul casei lui Hagi C. Pop, a fost reproducă de Dumitru Z. Furnică. *Din istoria comerțului*, 533.



- 11 Iorga, *Scrisori de boieri și negustori*, IV.
- 12 D. Z. Furnică, "Călătoria lui Zenovie Hagi Costandin Pop, șeful casei de bancă cu acest nume din Viena, la Paris și Londra în anii 1826 și 1827", în *Documente privitoare la Comerțul Românesc (1473-1868)* (București, 1931), 465, 466.
- 13 Iorga, *Scrisori de boieri și negustori*, V.
- 14 Nestor Camariano, „L'organisation et l'activité culturelle de la Compagnie des marchands grecs de Sibiu”, *Balcenia*, nr. VI (1943): 236.
- 15 Ibid., 235.
- 16 Loredana Dascăl, *Din arhiva Companiei Negustorilor Greci din Sibiu (1453-1895): texte epistolare grecești* (Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2013), 20, 21.
- 17 Camariano, „L'organisation et l'activité culturelle”, *Balcenia*, 225.
- 18 N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, Vol. II (București, 1901), 40.
- 19 Iorga, *Scrisori de boieri și negustori*, VI.
- 20 N. Iorga, *Contribuții la Istoria Literaturii Române la începutul secolului al XIX-lea, III. Scriitori greci cu un adaus despre scriitori bisericești* (București, 1906), 3.
- 21 Iorga, *Scrisori de boieri și negustori*, VI.
- 22 N. Iorga, *Contribuții la Istoria învățământului în țară și străinătate (1780-1830)* (București, 1906), 16, 17.
- 23 Ibid.
- 24 Iorga, *Scrisori de boieri și negustori*, 168.
- 25 Într-un raport al Generalului locotenent Dominik Tomiotto de Fabris, comandantul trupelor de artilerie din Transilvania, se menționa că negustorul român Hagi Constantin Pop din Sibiu era interpret imperial, în serviciul armatei habsburgice.
- 26 Iorga, *Scrisori de boieri și negustori*, 169. Este vorba de Regimentul 31 Infanterie Benjovsky, din Timișoara. A se vedea George Potra, „Un român din Sibiu, Zenovie Pop, director al Băncii Naționale din Viena”, *Almanahul parohiei rotodoxe române din Viena* (1966), 91.
- 27 Iorga, *Scrisori de boieri și negustori*, 179.
- 28 Ibid.
- 29 Potra, „Un român din Sibiu, Zenovie Pop”, p. 94.
- 30 Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche*, Vol. II (1717-1808) (București, 1910), 448.
- 31 Iorga, *Contribuții la Istoria Literaturii Române*, 2-4; Ioan Bianu, Nerva Hodoș, Dan Simionescu, *Bibliografia românească veche*, Vol. III (1809-1830) (București, 1936), 251-262.
- 32 Furnică, „Călătoria lui Zenovie Hagi Costandin Pop”, 465.
- 33 Anastase N. Hâciu, *Aromânii: comerț, industrie, arte, expansiune, civilizație* (Focșani: Tipografia „Cartea Putnei”, 1936), 357.
- 34 Neagu Djuvara (coord), *Aromânii. Istorie, limbă, destin*, Ed. a II-a revăzută (București: Humanitas, 2012), 140.
- 35 Alexandru Papadopol-Calimah, *Revista pentru istorie, archeologie și filologie*, An. 3, Vol. 6, Fascicula 1 (1886), 131 și urm.; *apud* Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, 40, n. 4.
- 36 Dumitru Z. Furnică, „Călătoria lui Zenovie Hagi Costandin Pop”, 481.
- 37 Ibid., 486-487.
- 38 <https://www.parlament.gv.at/WWER/PARL/J1848/Popp.shtml#> (28.02.2020)
- 39 *Handels- und Gewerbe-Adressbuch der österreichischen monarchie, enthaltend die Adressen von Wien, 1848* (Wien, 1848), 43; [https://www.geschichtewiki.wien.gv.at/Hoher\\_Markt\\_8-9](https://www.geschichtewiki.wien.gv.at/Hoher_Markt_8-9) (3.04.2020); Mai târziu biroul a fost mutat pe Wollzeile nr. 772 (în prezent nr. 5).
- 40 Furnică, *Din istoria comerțului la Români*, XXXV.
- 41 *Hof- und Staats-Handbuch des Kaiserthumes Österreich. Für Das Jahr 1856, Zweiter Theil* (Wien: Aus Der Kaiserlich – Königlichen Hof- und Staatsdruckerei, 1856), 120.
- 42 Într-o scrisoare, păstrată (în copie) în Arhiva Fundației Hagi C. Pop, care i-a fost adresată la 1 noiembrie 1862 de la Sibiu, din partea parohului și consiliului epitropesc, precum și a credincioșilor ortodocși români din cartierul Iosefin, Zenovie Pop este felicitat pentru ridicarea la ragul baronatului.
- 43 Zenovie Pop își exprima, în 2. Ianuarie 1862, recunoștința pentru această alegere, într-o scrisoare (păstrată în Arhiva Fundației Hagi C. Pop) expediată din Viena mitropolitului Andrei Șaguna, primul președinte al Asociației.
- 44 George Barițiu, *Părți alese din Istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă*, Vol. III, (Sibiu, 1891), 252.
- 45 Margit Maria Havlik, *Der Sankt Marxer Friedhof. Die griechisch-orthodoxe Abteilung*, Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie aus der Studienrichtung Byzantinistik und Neogräzistik eingereicht an der Universität Wien (Wien, 2006), 55, 61.  
([https://www.byzneo.univie.ac.at/fileadmin/user\\_upload/i\\_byzneo/abschlussarbeiten\\_stassinopoulou/Diplomarbeit\\_Havlik\\_Margit\\_Der\\_Sankt\\_Marxer\\_Friedhof..pdf](https://www.byzneo.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/i_byzneo/abschlussarbeiten_stassinopoulou/Diplomarbeit_Havlik_Margit_Der_Sankt_Marxer_Friedhof..pdf))
- 46 <https://www.univie.ac.at/wienergriechen/ausgabe/details.php?stiftungsId=22>
- 47 <https://www.univie.ac.at/wienergriechen/ausgabe/details.php?stiftungsId=253>
- 48 Ion Nistor, „Bisericile și școala greco-română din Viena”, *Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii istorice*, seria III, tomul

- XIII (1932-1933): 76, 94.
- 49 *Arhiva Fundației Hagii C. Pop.* Scrisoarea episcopului Andrei adresată protopopului Ioan Panovici, la 23 februarie 1850.
- 50 *Arhiva Fundației Hagii C. Pop.* „Widmungs – Urkunde” (în germană), datat la 10.05.1854.
- 51 Maria A. Stassinopoulou, „Endowment as Instruments of Integration and Memory in an Urban Environment: The Panadi Building in Vienna”, în Olga Katsiardi-Hering (coord.), Maria A. Stassinopoulou (coord.), *Across the Danube: Southeastern Europeans and Their Travelling Identities (17th-19th C.)* (BRILL, 2016), 177, 179.
- 52 *Arhiva Fundației Hagii C. Pop.* Actul de donație al lui Costandin Constantin Panadi (5.08.1852); Act referitor la fundația Panadi (în germană), 1853.
- 53 <https://www.univie.ac.at/wienergriechen/ausgabe/details.php?stiftungsId=157>
- 54 *Arhiva Fundației Hagii C. Pop.* „Tessie” (24.08.1853); „Îndatorire...” (13/25.07.1853).
- 55 *Arhiva Fundației Hagii C. Pop.* „Widmungs – Urkunde”
- 56 *Arhiva Fundației Hagii C. Pop.* Scrisoare adresată de Zenovie Pop mitropolitului Andrei Șaguna, la 2 ianuarie 1862.
- 57 *Arhiva Fundației Hagii C. Pop.* Scrisoare expediată de Zenovie Pop, în ianuarie 1862, episcopilor bisericii patronale.
- 58 *Arhiva Fundației Hagii C. Pop.* Scrisoarea, redactată de mână, cu cerneală neagră, în caractere chirilice, poartă semnătura lui Zenovie Hagii Constantin Pop, fiind adresată de la Viena episcopului Andrei Șaguna.
- 59 *Arhiva Fundației Hagii C. Pop.* Scrisoarea redactată de mână, cu cerneală neagră, în caractere chirilice este semnată de episcopul Andrei Șaguna, care o adresează lui Ioan Panovici, protopop al tractului Nocrich și paroh în suburbiul Iosefin.
- 60 *Arhiva Fundației Hagii C. Pop.* Ciorna scrisorii redactată de mână, cu cerneală neagră, în caractere chirilice, prin care parohul Ioan Panovici și episcopii consistoriali Ioan Oițiu și Antonie Bechnițiu mulțumesc în numele parohiei pentru donația făcută de Zenovie Pop.

## Bibliography

- Arhiva Fundației Hagii Constantin Pop* [*The Archive of Hagii Constantin Pop Foundation*], The “Annunciation” Church of Sibiu. Barițiu, George, *Părți alese din Istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă* [*Remarkable Moments of Transylvanian History. Going Back Two Hundred Years*], Vol. III, Sibiu, 1891.
- Bianu, Ioan, Hodoș, Nerva, *Bibliografia românească veche*, Vol. II (1717-1808) [*Ancient Romanian Bibliography, Second Volume*]. Bucharest, 1910.
- Bianu, Ioan, Hodoș, Nerva, Simionescu, Dan, *Bibliografia românească veche*, Vol. III (1809-1830) [*Ancient Romanian Bibliography, Third Volume*]. Bucharest, 1936.
- Camariano, Nestor, “L’organisation et l’activité culturelle de la Compagnie des marchands grecs de Sibiu” [“The Organization and Cultural Activity of The Greek Merchants’ Company in Sibiu”]. *Balkanica*, no. VI, (1943).
- Cristea, Adrian, “Românii în Sibiul anului 1826” [“The Romanians of Sibiu, in the year 1826”]. *Transilvania*, no. 10 (1941).
- Dascăl, Loredana, *Din arhiva Companiei Negustorilor Greci din Sibiu (1453-1895): texte epistolare grecești* [*Form the Archive of the The Greek Merchants’ Company in Sibiu (1453-1895): Greek epistolary texts*]. Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2013.
- Djuvara, Neagu (coord.), *Aromânii. Istorie, limbă, destin* [*The Aromanians. History, Language, Destiny*], Second, Revised Edition. Bucharest: Humanitas, 2012.
- Furnică, Dumitru Z., *Din istoria comerțului la Români, mai ales băcănia, publicațiune de documente inedite 1593-1855, bogat ilustrată* [*Form the History of Commerce at the Romanians*]. Bucharest, 1908.
- Furnică, D. Z., “Călătoria lui Zenovie Hagii Costandin Pop, șeful casei de bancă cu acest nume din Viena, la Paris și Londra în anii 1826 și 1827”, *Documente privitoare la Comerțul Românesc (1473-1868)* [*Documents Regarding Romanian Commerce (1473-1868)*]. Bucharest, 1931.
- Handels- und Gewerbe-Adressbuch der österreichischen monarchie, enthaltend die Adressen von Wien, 1848*. Wien, 1848.
- Havlik, Margit Maria, *Der Sankt Marxer Friedhof. Die griechisch-orthodoxe Abteilung* [*The St. Marx Cemetery. The Greek Orthodox Section*], Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie aus der Studienrichtung Byzantinistik und Neogräzistik eingereicht an der Universität Wien. Wien, 2006.
- Hâciu, Anastase N., *Aromânii: comerț, industrie, arte, expansiune, civilizație* [*The Aromanians: Commerce, Industry, Arts, Expansion and Civilization*]. Focșani: Tipografia „Cartea Putnei”, 1936.
- Hochmeister, Martin, *Sibiu 1790. Primul ghid turistic din România* [*Sibiu 1790. The first tourist guide in Romania*]. Translated by Victor Ciobanu. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2006.
- Hof- und Staats-Handbuch des Kaiserthumes Österreich. Für Das Jahr 1856, Zweiter Theil*, Wien 1856, Aus Der Kaiserlich – Königlichen Hof- und Staatsdruckerei.
- Iorga, Nicolae, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)* [*The History of Romanian Literature in the Eighteenth Century (1688-1821)*], Second Volume, Bucharest, 1901.
- Iorga, N., *Contribuții la Istoria învățământului în țară și străinătate (1780-1830)* [*Contributions to the History of Education in the Country and Abroad (1780-1830)*]. Bucharest, 1906.



- Iorga, N., *Contribuții la Istoria Literaturii Române la începutul secolului al XIX-lea, III. Scriitori greci cu un adaus despre scriitori bisericești* [Contributions to the History of the Romanian Literature at the Beginning of the Nineteenth Century, III. The Greek Writers, with an Appendix on the Church Writers]. Bucharest, 1906.
- Iorga, N., *Scrisori de boieri și negustori olteni și munteni către Casa de negoț sibiiană Hagi Pop, cu note genealogice asupra mai multor familii* (forming volume eight from “Studii și documente cu privire la Istoria Românilor”) [Letters by boyars and merchants from Oltenia and Wallachia to Hagi Pop Commerce House of Sibiu]. Bucharest, 1906.
- Nistor, Ion, „Bisericile și școala greco-română din Viena” [“The Churches and the Greek-Romanian School of Vienna”], în *Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii istorice*, Series Three, Tome Thirteen (1932-1933).
- Oprescu, George, *Grafica românească* [Romanian Graphics], volume I. Bucharest: Fundația Română pentru Literatură și Artă, 1942.
- Papadopol-Calimah, Alexandru, *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, Year 3, Volume 6, Fascicle 1 (1886).
- Potra, George, „Un român din Sibiu, Zenovie Pop, director al Băncii Naționale din Viena” [“A Romanian from Sibiu, Zenovie Pop, Director of the National Bank of Vienna”]. *Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena* (1966).
- Stassinopoulou, Maria A., “Endowments as Instruments of Integration and Memory in an Urban Environment: The Panadi Building in Vienna”, în Katsiardi-Hering, Olga (coord.), Stassinopoulou, Maria A. (coord.), *Across the Danube: Southeastern Europeans and Their Travelling Identities (17th-19th C.)*, BRILL, 2016.

# ASPECTE ALE FILANTROPIEI ÎN TRECUTUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

---

**Paul BRUSANOWSKI**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu  
Lucian Blaga University of Sibiu  
Personal e-mail: paul.brusanowski@ulbsibiu.ro

---

## ASPECTS OF PHILANTHROPIA IN THE PAST OF THE ROMANIAN ORTHODOX CHURCH

This study presents some aspects of the history of the social assistance (philanthropy) in the states of Wallachia and Moldavia from their beginnings until the so-called secularization (confiscation) of the properties of monasteries in the time of Alexandru Ioan Cuza (1859-1866). The first forms of social assistance existed within Orthodox monasteries where the so-called "bolnițe" i.e. houses for ill people have been built. Along with these houses for ill people, it existed also other church institution like shelters for elderly people, for orphans and for mental illness. Only after 1700 it started the process of the transfer of such institutions from being entirely organized and administrated by church and monasteries to pre-modern social institutions which were founded by local kings and noble people near monasteries and financed by the income of these monasteries. At the beginning of 19th Century, the first hospital financed with public found was founded. After the secularization of Monasteries properties, all hospital foundations were transferred under the control of the Romanian Parliament.

Keywords: "Bolnița", Pantelimon Hospital, Colțea Hospital, Filantropia Hospital, Administration of hospitals



Materialul de față are ca scop prezentarea succintă a asistenței sociale (filantropiei) pe teritoriul românesc (în mare parte în țările române extracarpătice). Am ales această delimitare geografică pentru că în cele două țări românești atât autoritatea de stat, cât și cea bisericească (ortodoxă) au avut un caracter național, românesc.

### 1. Termeni pentru desemnarea celor în nevoi

Înainte de a porni incursiunea istorică, se cuvine să analizăm termenii folosiți pentru cei în nevoi, pentru cei care urmau să beneficieze de pe urma lucrării de asistență socială.

Precum se va putea constata, numărul termenilor nu a fost chiar mic.

Pe de o parte întâlnim cuvântul *sărac* sau varianta mai arhaică *siromah*. Folosit adesea substantivizat, se referă la cel care nu are avere, care este lipsit de bunurile necesare vieții. Cuvântul este de origine slavă. În limba ucraineană *saraka* este omul lipsit de toate cele necesare și care trebuie ajutat ca să poată trăi, iar în româna medievală, sărac a fost denumit în general cel lipsit de avere, țaranul cu libertate mărginită, pe moșia boierilor. Totodată, în limba sârbă *sirak* este orfanul, iar în limba română medievală expresia *cucon sărac* s-a referit la orfan, iar *femeie săracă* la văduvă.

În al doilea rând avem cuvântul *mizer*, fiind denumit astfel cel care suferea din cauza unei infirmități (iar azi termenul are altă semnificație: omul care se află într-o situație materială foarte proastă, care inspiră milă, un nenorocit).





În al treilea rând mai exista cuvântul *mișăl* (pl. mișăi), desemnându-i pe cei infirmi de pe urma războaielor sau calamităților. Și acest cuvânt și-a schimbat sensul, azi fiind numit *mișel* omul ticălos, de nimic, nemernic.

În al patrulea rând, chiar cuvântul *nemernic* a avut o altă semnificație în limba română medievală, desemnându-l pe omul lipsit de avere. Tocmai de aceea, spitalul *Filantropia* din București a fost numit și „spitalul nemernicilor streini”.

În al cincilea rând întâlnim cuvântul *calic*, din slavonescul *kaleka*. Un calic în Evul mediu românesc nu a fost un zgârcit și un avar, ci un schilod, un infirm care cerea încontinuu până căpăta ceva. S-ar putea spune că a fost un precursor al cuvântului *cerșetor*, apărut abia mai târziu, spre sfârșitul secolului al XVIII-lea. În mai multe hrisoave de la cumpăna secolelor XVIII-XIX se prevedea triajul cerșetorilor, pentru a-i deosebi pe săracii adevărați de cerșetorii falși.<sup>1</sup>

## 2. Bolnița cel dintâi locaș al filantropiei bisericești la noi?

În istoriografia românească, dar mai ales în cea bisericească ortodoxă, sunt menționate *bolnițele* ca prime instituții filantropice românești. Însuși importantul istoric al medicinei românești, Pompei Samarian a afirmat că

„bolnița devine spitalul celor mulți, spitalul tuturor: aici se caută nu numai clericii, ci toți cei nevolnici, bătrâni, văduve, bogați ori săraci. Și pentru că mănăstirile au deschis larg porțile celor care au alergat la sprijinul lor, domnitorii și boierii țării le-au înzestrat din plin ca să poată ajuta și îngriji pe toți”.<sup>2</sup>

Problema a fost dezbătută pe larg în mai 1969 într-un congres special, găzduit de eparhia Râmnicului și ale căror referate au fost publicate mai apoi în *Mitropolia Olteniei*, revista oficială a Arhiepiscopiei Craiovei și Episcopiei Râmnicului și Argeșului.<sup>3</sup>

Cuvântul *bolniță* este de origine sârbă și a fost menționat prima dată în anul 1348, într-un hrisov al țarului Dușan al Serbiei emis pentru bolnița care funcționa la mănăstirea Sf. Arhangheli de la Prizren (Kosovo). În acea bolniță au fost prevăzute 12 paturi pentru orice bolnav, nu și infirmi (!). Pe teritoriul românesc a fost adus de către organizatorul monahismului românesc, Sf. Nicodim. Atât la mănăstirea Vodița, cât și la Tismana a înființat câte o bolniță.<sup>4</sup> În limba română, cuvântul *bolniță* „a intrat cu însemnătatea de *locul unde se află bolnavi*”.<sup>5</sup>

De fapt, rolul spiritual și filantropic al mănăstirilor ortodoxe a fost asigurat de trei factori: a) obligația de a primi și găzdui orice străin; b) existența a unor Sf. Moaște și icoane făcătoare de minuni, de exemplu moaștele Sf. Filofteia, Sf. Nifon (Curtea de Argeș); Sf. Grigore Decapolitul (Bistrița Olteniei); Cuv. Parascheva (Iași). Cunoscutele icoane considerate *făcătoare de*

*minuni* menționate în documente au fost cele ale Maicii Domnului la Golia (Iași, unde s-a însănătoșit însuși fiul lui Vasile Lupul, cf. lui Paul din Alep/1662), schitul Cosla din Neamț, Dudul (Craiova), apoi icoana Sf. Mina (bis. Sf. Nicolae Domnesc Iași); c) faima unor călugări și mănăstiri de a vindeca boli și alte neputințe.

Bolnițe au existat la toate mănăstirile, atât în Țara Românească, cât și Moldova.<sup>6</sup> Cu privire la unele dintre ele au fost redactate studii amănunțite,<sup>7</sup> mai ales că au fost menționate și de călători străini. Dintr-o scriere a unuia dintre aceștia, redactată în limba latină, aflăm că la 8 martie 1536 „a ars mănăstirea de la Putna..., au ars casele domnești..., bucătăria, spitalul, cămara și toate alimentele care erau în ea”. În latină este folosit cuvântul *spital*.<sup>8</sup>

Totuși, bolnițele nu acordau asistență medicală calificată. Nu există documente despre vreun călugăr care să fi studiat medicina. Călugării bolnicieri îmbinau medicina călugărească cu cea populară, pe lângă sf. slujbe administrau și leacuri tămăduitoare. Doar despre Sf. Paisie Velicikovski știm că a folosit cărți de medicină rusești (în biblioteca mănăstirii Neamț). Tocmai de aceea, Gh. Brătescu, a afirmat la simpozionul din 1969 privitor la bolnițe că „mănăstirile nu pot fi socotite așezăminte spitalicești”, deoarece

„tipicul monahal stabilea ca în chiliile bolniței să fie adăpostiți mai cu seamă călugării bătrâni și bolnavi, incapabili să se supună rigorilor obișnuite ale vieții monahale. Aici erau ei îngrijiți de frați bolnicieri, care de regulă se arătau cunoscători ai terapiei empirice populare, ca și a unor rețete împrumutate din medicina savantă... Mirenii și bolnavii erau purtați, ce e drept, la mănăstiri, dar nu pentru a fi internați alături de călugării nevolnici din bolniță, ci doar pentru masluri și pelerinaje la icoanele repute ca *făcătoare de minuni*, după care se înapoiau de îndată pe la casele lor”.<sup>9</sup>

Uneori soseau prea mulți suferinzi pe la mănăstiri, astfel că Vodă Mavrogheni s-a văzut nevoit în anul 1786 să emită un hrisov (referitor la mănăstirea Sărindar):

„să nu șadă nimeni în mănăstire, fără numai egumenul și soborul mănăstirii și bolnavii de ambe sexe care cervindecare la icoana făcătoarei de minuni a Maicii Domnului”.<sup>10</sup>

Referitor la tipicul monahal și la preocupările Sf. Paisie Velicikovski, trebuie menționat faptul că în regulile sale de la mănăstirea Dragomirna din 1763, iar apoi de la Secu, din 1778, a prevăzut ca pe lângă mănăstire să existe și bolniță:

„În mănăstire trebuie să fie neapărat orânduită bolniță pentru *frații* care cad în felurite boli, ca să aibă cei ce sunt suferinzi mâncare și băutură aparte și la toată odihna căutare. Iar în ea *un frate* iscusit, care ar fi în stare să slujească bolnavilor cu înțelegere duhovnicească

și încă, de s-ar găsi să cunoască măcar în parte iscusința meșteșugului doftoririi, acesta trebuie să fie pus de către egumen. Și acesta slujind cu socotință bolnavilor, trebuie să dea fiecăruia dintre ei hrana și băutura cuvenită care le folosește în suferința lor și întru toate să le facă lor cu frica lui Dumnezeu odihnă, slujindu-le ca însuși Domnului” (Reg. 12. Dragomirna 1763);

”*Bolnița. Frații* cei rânduiți să slujească bolnavilor (*celor ce sunt în bolniță și celor ce nu încăp în bolniță*, și celor prea bătrâni și prea slabi, dintre care nu puțin număr se află în soborul părinților) au datoria ca să slujească cu frica lui Dumnezeu și cu mare osârdie, întru toate slujbele celor cuviincioase bolnavilor, spre toată odihna aceluia, pentru mântuirea sufletelor lor” (Regula 7, Secu 1778).<sup>11</sup>

În *Viața cuviosului Paisie* scrisă de Mitrofan Schimonahul se menționează faptul că la mănăstirea Neamț slujea *spiteeriu* Onorie căruia „îi dăruise Dumnezeu un dar ca acesta, întrucât când mergea la *vreun bolnav* să-l cerceteze numai cu cuvintele și din vederea lui foarte mult se mângâia bolnavul, pentru că era el foarte dulce și mângâios la cuvânt”.<sup>12</sup>

### 3. Ospiciul pentru boli mentale (*Balamuc-ul*) și azilele

Din regulile citate mai sus poate reieși că în bolnițe primeau alinare doar călugării bolnavi. Totuși, din scrierile vremii aflăm și că la Neamț Sf. Paisie a rânduit chilii pentru „mireni parte bărbătească, cu feluri de neputinți și de duhuri necurate, pătimind și neavând unde-și pleca capul... Îi hrănea și ședea pe cât voia, unii și până la moarte”.<sup>13</sup>

Nu a fost un caz singular. Au fost stabilite în anumite mănăstiri așa-numite azile, atât pentru cei care *balamuțeau* (vorbeau aiurea), cât și pentru orfani și văduve. Cele dintâi au primit numele de *balamuc-urii*. Bolnavii care soseau aici primeau un tratament de durată, luni și ani de zile, desigur că un tratament mai mult empiric și cu rugăciune. Arhiepiscopul catolic Marcus Bandinus a scris că preoții iezuiți se minunau de rezultatele bune obținute în vindecarea nebunilor cu mijloace blânde și rugăciune în cuprinsul mănăstirilor moldovenești.<sup>14</sup>

Alături de *balamuc-ul* de la Neamț a existat și cel de la mănăstirea Golia, unde a fost vindecat Ștefăniță Vodă, fiul lui Vasile Lupu. În anul 1866, ospiciul de la Neamț a devenit exclusiv pentru bărbați, iar cel da Golia doar pentru femei.

Alte ospicii vestite în trecutul românesc au fost și cele de la *Biserica Dudu (Craiova)*, înființat de Al. Ipsilanti în 1778. Bolnavii furioși erau legați de arbori cu lanțuri și frângerii sau ținuti în beci; ospiciul de la *Biserica Sf. Vinei (București)*, pentru „bolnavi nefurioși”, ctitorie a familiei Năstureilor (1645/1765) și unde exista o icoană a Cuv. Parascheva; *Mănăstirea Sărindar* (pe locul Cercului Militar) pentru „bolnavii furioși”, uneori și pentru cei care erau prea îndrăzneți și înfruntau pe domnitor. Astfel, Constantin Ipsilanti se adresa în 1805:

„Dta, vel logofăt de țara de sus, să paratirisești cu mare luare aminte pe jăluitoarul acesta și să vezi bine nu cumva sa fi înnebunit? Și de vei vedea cu adevărat că este nebun, să-l trimieți dta la Sărindar, să-i cetească sfintele biserici rugăciuni pentru îndreptarea minții lui, fiindcă este păcat a se pierde omul într-această patimă”.<sup>15</sup>

Interesant de menționat sunt și azile pentru săraci, îndeosebi pentru orfani și văduve. Doamna Bălașa (soția lui Constantin Brâncoveanu) a construit lângă biserica Sf. Vinei din Târgoviște „casele unui adăpost pentru săraci”. Domnița Bălașa (fiica lui Brâncoveanu) a ctitorit în anii 1745/1751 biserica *Botezul Domnului* în București, cu intenția organizării unui azil. A murit subit în anul 1754, iar în anul 1781, Al. Ipsilanti a zidit un orfelinat pentru băieți. Nu există documente că ar fi funcționat.

În Mahalaua Ceaușului David (Icoanei, București) Mihail Monahul a zidit în anul 1763 din banii săi 2 biserici cu 12 chilii pentru 24 „femei sărace” (văduve). Ulterior slugerul Panait Băbeanu a reconstituit azilul. În 1824 figura ca unul din cele șase spitale din București (alături de Colțea, Pantelimon, Filantropia, Sărindar, Icoanei, Lazaretul Dudești).<sup>16</sup>

### 4. Primele spitale propriu-zise

Într-un document din 17 mai 1619, domnitorul Gașpar Grațiani îi dăruia mitropolitului Anastasie Crimca „un loc în mijlocul târgului nostru Sucevei... Ca să facă pe acel loc spital pentru numele Domnului ca să fie pentru cei săraci și neputincioși și șchiopi și orbi și alți care vor fi, să se odihnească toți acei acolo întra-acel spital”.

Există însă mai multe probleme cu acest document. Documentul original nu a fost identificat, el fiind tipărit pentru prima oară de V. A. Urechea. Astfel, nu se știe dacă termenul *spital* chiar a fost menționat în document. De asemenea, mitropolitul Anastasie Crimca este numit greșit Anastasie Brâncovici.<sup>17</sup>

#### 4.1. Originea termenului și sensul inițial al instituției

Cert este că doar câteva decenii mai târziu apare sigur menționat termenul *spitali*, și anume în Pravila lui Vasile Lupu din anul 1646 (preluare din codul lui Prospero Farinaccius<sup>18</sup>): „cela ce-și va trimite pre fiul său cel bolnav la *spitali*, acela va pierde puterea cea părintească ce au asupra fiilor lor”. Termenul latin *hospitale* a fost tradus prin grecescul *spytali*. După doar câțiva ani (1652), Pravila lui Vasile Lupu a fost preluată în *Pravila cea Mare* de la Târgoviște, a lui Matei Basarab. Aici, termenul *spitali* a fost transcris cu „casă unde zac calicii și oamenii bolnavi” și „casa de mișai bolnavi”.<sup>19</sup>

Și G. Brătescu atrage atenția asupra acestei transcrieri diferite în Pravila munteană și menționează faptul că „în întreaga lume medievală, îndepărtarea de casă a celui căzut în neputință este considerată un gest rușinos”.<sup>20</sup> Și poate tocmai de ceea nu au folosit nici moldovenii și nici



muntenii termenul de bolniță, atunci când au trebuit să redea termenul de *hospital*:

Spitalul a fost o instituție nouă, diferită de bolniță.

„Cei care au scris pravilele nu au făcut nici un fel de apropiere între cuvântul rom. bolniță și între cel străin de spital; și n-au făcut această apropiere, pentru că bolnița este spitalul specific românesc, casă de bolnavi, către care aleargă oricine...

S-au întemeiat spitale mari, toate în jurul bisericilor, toate sprijinite de același simțământ religios ca și bolnițele, dar niciunul nu provine din transformarea bolnițelor. Dimpotrivă, pe măsură ce așezămintele spitalicești au prins rădăcini tot mai adânci, treptat-treptat, bolnițele au dispărut...

Spitalul a fost o noțiune și o instituție nouă pentru românii începutul sec. 18... În mintea românilor avea înțeles deosebit: spitalul este un locaș de groază, un locaș care necinstește pe cel care apelează la serviciile lui, pe când bolnița este locașul către care alergau toți fără teamă...

Românii au fugit de spitale; timp de mai bine de un secol de la înființarea lor, spitalele au rămas goale; bolnavii se fereau de ele; abia dacă câte un bătrân nevolnic sau vreun sărac fără nici un ajutor se rătăcea și apela la mila spitalelor. Și această repulsie de spital, trebuie să o mărturisim, s-a păstrat până astăzi; căci și în zilele noastre greu, uneori foarte greu, reușim să determinăm pe țărani să intre în spital”.<sup>21</sup> (Samaritan, p. 74-75).

A trebuit să mai treacă mai mult de două generații, ca să fie adoptat termenul de *spital* în societatea românească. În anii 1704/1715 spătarul Mihai Cantacuzino (ctitorul mănăstirii Sinaia) a înființat spitalul Colțea din București. Mai întâi a reconstruit o veche biserică a clucerului Colțea (1696/1697). Apoi între 1704-1715 a construit și un spital în jurul bisericii.<sup>22</sup> Fiind ctitor, nu s-a amestecat în administrația averilor (urmând Pravila), dar a avut grijă ca nici călugării greci să nu poată să o administreze. Tocmai de aceea a numit o *Epitropie* laică din boieri, prevăzută și în testamentul său. Samaritan a considerat aceste dispoziții ca fiind „cu totul contrarii tradiției de până atunci, contrarii și pravilelor. Sunt dispozițiuni care constituie un început de laicizare a spitalelor”. Într-adevăr, spătarul Mihai Cantacuzino a încercat să rămână în cadrele dreptului ctitoricesc ortodox, dar a preluat și modelul occidental, cel mai probabil a instituției venetiene „Hospitale di Sancto Lazaro e Medicanti”.<sup>23</sup>

Modelul lui Mihai Cantacuzino a fost urmat însă și de ceilalți ctitori de spitale.

#### 4.2. Spitalul Colțea

Documentul ctitoricesc a fost emis în anul 1715. Familia ctitorului și-a rezervat doar dreptul de a fi pomeniți la slujbe. A fost instituită pentru administrare o epitropie laică alcătuită din 10 persoane: marele vornic al vremii, marele logofăt al vremii, 4 negustori din București și 4 negustori din afară. Au fost stabilite ca spital două

camere pe de-o parte și pe cealaltă a paraclisului, separate pentru 12 femei și 12 bărbați. Ulterior urma să se ajungă la 30 de paturi. A fost prevăzută și o spișerie (farmacie) cu doctor special și ajutorul său.

Pompeiu Samaritan a prezentat pe larg istoricul decăderii acestei instituții după moartea ctitorului.<sup>24</sup> Acesta a decedat fără a avea băieți, iar ginerele său, hatmanul **Racoviță** (fratele domnului Mihai Racoviță) a preluat conducerea efectivă a spitalului și moșiilor cu care fusese înzestrată, împotriva actului de ctitorie! Familia domnească Racoviță a continuat să administreze Spitalul Colțea până la mijlocul secolului al XIX-lea, în condițiile în care *Cartea inventar* a documentului de ctitorie a fost făcută pierdută. Drept urmare, pentru spital au fost încasate venituri doar din trei surse principale (dijma sării de la Ocna Slănicului, veniturile moșiei Lichirești, veniturile bălciului Stelnică) și uneori și veniturile altor moșii. Cu toate acestea, „lumea” știa (*se știa*) care ar fi fost toate moșiile cu care ctitorul înzestrase mănăstirea și spitalul: șase moșii mari, 12 moșii mai mici, șase munți din jud. Prahova, veniturile hanului Colțea (toate menționate într-o catagrafie din 1832).

În anul 1739, spitalul a ars. Timp de 60 de ani veniturile s-au limitat doar la cele date de moșia Lichirești. Abia spre sfârșitul secolului al XVIII-lea domnitorul Alexandru Moruzi (1793-1796) și Dna Zoe Moruzi s-au preocupat de soarta spitalului.

Doamna Zoe a zidit în 1794 un spital nou cu trei camere, doar pentru femei, cu venit de 750 taleri/an din taxele negustorilor. Fost o ctitorie nouă, pe lângă cea veche, motivată prin aceea că la vechiul spital exista doar o cameră, în care viețuiau femei și bărbați la un loc. De asemenea, domnitorul Moruzi a zidit la vechiul spital o cameră pentru infecțioși și a atras atenția familiei Racoviță, cu o notă ironică (6 iunie 1796):

„Auzim de la mulți despre spitalul de la măn. Colțea, cum că este îndestulat cu atâtea mili și privilejiuri ce are mănăstirea aceasta și după ce într-atâtea rânduri s-au dat poruncile Domniei mele epitropului, pentru bunăstarea și orânduiala lui, dimpotrivă, epitropul nu primește bolnavii la spital, căutarea cea trebuincioasă nu și-o au săracii bolnavi pe deplin, nici se silește pentru dânșii, lucru care, și de nu vor fi adevărate toate, dar norodul o zice și o povestește. Drept aceea, vă poruncim Domnia Mea, ca să luați dimpreună și pe arhiatros (doctorul personal al domnului) și pe dr. Caracaș să mergeți înșivă la spital, ca să cercetați aceasta, să le faceți vădite și cunoscute, că de nu sunt adevărate, să se astupe gurile celor ce le povestesc, iar de sunt adevărate, să le îndreptați”.<sup>25</sup>

Se pare că domnitorului nu îi rămăsese decât folosirea unei note ironice, dat fiind faptul că în anii precedenți i-a tot reproșat în mod direct banului Racoviță (de ex. la 23 noiembrie 1794) lipsa de interes manifestată pentru spital:

„Jarăși te înștiințăm pentru spitalele de la mănăstirea Colțea că, pe lângă lipsa de hrana mâncării bolnavilor, ne înștiințăm deosebit și

de o necurătenie și de un murdalâc (murdărie) ce este în spitale, care aduce putori spre mai multă întindere de boală.<sup>26</sup>

De altfel, domnitorul a fost chiar scandalizat de faptul că epitropul refuza să primească bolnavi:

„Domnitorul a aflat că acesta (epitropul) nu primește bolnavi la spital și consideră acesta că poate se teme epitropul de năpraznica boală, dar domnitorul nu poate admite aceasta, deci ordonă să fie primiți bolnavii care vin cu teșcherele de la arhi-iatros și de la doctorii Caracaș, Silvestru Constantin și Hristodor, și că pe bolnavii primiți astfel să-i îngrijească cumsecade.”<sup>27</sup>

Următorii domnitori, în special Alexandru Ipsilanti (1796-1797) și Constantin Hangerli (1797-1799), au reluat atenționările la adresa familiei Racoviță. Însă degeaba, deoarece în anul 1798 cele două ctitorii de la Colțea au fost unificate sub epitropia familiei Racoviță.

În *Topografia* sa din 1820, medicul Constantin Caracaș (doctorul de la spitalului Pantelimon și totodată al orașului București) descria în felul următor situația de la spitalul Colțea:

„Din cele 30 de încăperi câte are, numai 4 sunt destinate pentru primirea a 40 de bolnavi, iar celelalte sunt ocupate de servitori, unele de săraci și altele părăsite și pustii...

În fiecare din aceste încăperi tupilate și mititele, aerul este foarte puturos. La necurăția aerului se mai adaugă și duhoarea așternuturilor murdare și a îmbrăcăminții bolnavilor, cu care zac cei mai mulți dintre ei. Pe lângă aceasta, bolnavii nefiind despărțiți între ei după felul boalelor, stau la un loc și unii suferinzi de bale cronice, miasmatică, și cu răni infecte, astfel atmosfera devine foarte puturoasă.”<sup>28</sup>

#### 4.3. Spitalul Pantelimon

O soartă asemănătoare a avut și spitalul Pantelimon, ctitorit de către Grigore II Ghica (1735 și 1750-52), unul dintre puținii domni fanarioți morți în scaun. Mama acestuia a fost Ruxandra Ghica, soră a domnilor Nicolae și Ioan Mavrocordat și fiica cunoscutului medic Alexandru Mavrocordat Exaporitul (doctor în medicină la Bologna). Ea însăși a fost prima doctoriță de pe pământ românesc.<sup>29</sup>

Domnitorul Grigore II Ghica a ctitorit în a doua domnie a sa din Țara Românească (1748-1752; a avut alte patru domnii în Moldova!) două mănăstiri, anume Pantelimon (mănăstirea „Sfântului marelui mucenic și tămăduitoriu fără de argint Padeleimon” de lângă București<sup>30</sup>) și Visarion. Lângă fiecare din acestea a zidit și un spital, pentru bolnavi cronici la Pantelimon (Sf. Pantelimon fiind considerat „patronul doctorilor”) și pentru ciumați la Visarion (Sf. Visarion fiind considerat „păzitorul de ciumă”). Spitalul de la mănăstirea Visarion a fost considerat ca dependință a spitalului principal, Pantelimon.<sup>31</sup>

Conform actului de ctitorie (considerat de Gomoiu drept „adevărat testament religios”), a fost instituită o Epitropie alcătuită din trei persoane: marele logofăt și

marele vistier al vremii, precum și mitropolitul Țării Românești, ca „privitor și luător aminte spre toate” peste ei. S-a prevăzut îngrijirea a 12 bolnavi cronici, precum și a unui număr delimitat de bolnavi de ciumă și alte epidemii. Spitalul a fost înzestrat, conform aceleiași act de ctitorie, cu 16 moșii, multe vie, munți, păduri, multe terenuri în București.<sup>32</sup>

Ctitorul a avut doi băieți (Scarlat și Matei Ghica). Ambii au fost domni în Țara Românească, însă fără urmași de parte bărbătească. În anul 1761 Scarlat a pierdut domnia<sup>33</sup>. Atunci, banul Dumitrache Al. Ghica (nepot de frate al ctitorului și fratele domnitorului Grigore Al. Ghica omorât de turci în Moldova în 1777 după cedarea Bucovinei<sup>34</sup>) s-a considerat efor și a preluat singur administrarea spitalului, ducându-l la ruinare, după cum descrie cu multe amănunte Pompei Samarian.<sup>35</sup>

În anul 1784, domnitorul Mihai Șuțu l-a numit în funcția de medic al spitalului Dimitrie Caracaș (tatăl lui Constantin Caracaș, amintit mai sus). Conform acestuia, în preajma spitalului se crease o

„baltă cu apă stătătoare..., cu trestii și alte plante de baltă care vara se încălzesc de căldura apei și se evaporă exalațiuni conrupătoare ale aerului; pute foarte urât în iulie, august și septembrie. De aceea, atât locuitorii satului de lângă coastă, cât și bolnavii din spital atinși de boli cronice, cad în friguri intermitente, adeseori foarte rele, încât se întârzie vindecarea boalei inițiale și ajung chiar nevindecabile.”<sup>36</sup>

La sfârșitul secolului al XVIII-lea au avut loc pe teritoriul țărilor române mai multe războaie austro-ruso-turce, dar și dese epidemii de ciumă: 1784, 1791-1792, 1793-1796, 1813-1814, 1828-1829.<sup>37</sup> Deși actul ctitoricesc a prevăzut îngrijirea acestora într-un număr nelimitat, totuși bolnavii de ciumă au fost trimiși cu toții în clădirea mai mică de la Sf. Visarion. Aici existau patru camere, pentru cel mult 40 de bolnavi. Dar între 18 iunie-31 august 1792 au fost internați acolo 976 bolnavi (dintre care 278 au murit).

În aceste condiții, domnitorul Moruzi a început în anul 1795 zidirea unui spital nou. Epitropia de la Sf. Pantelimon a înaintat plângere că nu existau destui bani pentru bolnavi și a cerut să fie acordate pentru aceștia cheltuielile pe care le fac „egumenii cu mesele ce întind pe la hramuri pentru pomenile răposaiților ctitori; acea hrană puie-se acum înaintea acestor ticăloși și va fi ctitorilor mai mare pomenire”. Drept urmare, Moruzi a impus zaharele (alimente în natură) tuturor mănăstirilor din țară pe seama spitalului Pantelimon (în pofida celor 17 moșii, 13 mănăstiri și 16 mahalale din București, pe care le avea în acel an...)<sup>38</sup>

Un an mai târziu, Moruzi a decis creșterea numărului de paturi pentru bolnavii cronici la Pantelimon la 30 (ceea ce a fost reînțărit de urmașul său la tron, Al. Ipsilanti)<sup>39</sup>. De asemenea, tot în 1796, Moruzi a zidit un spital special pentru ciumați, la Dudești (pentru 1200 de bolnavi), din



alte fonduri, astfel că epitropia Spitalului Pantelimon a scăpat de grija ciurmaților.<sup>40</sup>

Revenind la Domnie, Moruzi a numit în anul 1801 un nou epitrop la Pantelimon. Acesta cerut de la vechea epitropie bilanțul contabil și catagrafia bunurilor. Iar medicul Caracaș a menționat cu indignare:

„Câți nenorociți zac pe piețe și pe străzile orașului și mor ca vai de ei, iar spitalul nu primește niciodată măcar unul peste numărul de 30, iar dacă vreun nenorocit este adus acolo de către creștini miloși, este gonit fără de milă dacă nu este vreun pat liber”.<sup>41</sup>

În anul 1810 frații Grigore și Constantin Ghica (urmașii lui Dimitrie din 1761) au cerut Divanului Domnesc acordarea de sprijin material din vistieria statului, motivând și că un înainte spitalul de la Dudești fusese unit cu cel de la Pantelimon. Divanul a cercetat petiția și a decis s-a decis că cele opt paturi suplimentare față de cele 12 prevăzute în actul ctitoricesc să fie considerate destule. Pe de altă parte, s-a atras atenția ca să fie primit doar cei cu adevărat săraci și nu „aceia ce le-ar da mâna a se căuta, și ca să nu cheltuiască de la sineși merg acolo spre căutare de pomană”.<sup>42</sup>

Desigur că indignarea populației a fost mare. Medicul Constantin Caracaș a pornit o subscripție publică și a întemeiat spitalul *Iubirea de Oameni -Filantropia*, precum se va arăta mai jos.

În anul 1815, Divanul l-a numit (printr-o *Carte obștească a prea sfințiților părinților arhierilor și a domnilor veștilor boieri*) ca efor legal la spitalul Sf. Pantelimon pe spătarul Grigore Ghica,<sup>43</sup> proprietar de fabrică de textile încă din 1803. Acesta l-a numit în funcția de epitrop pe Nicolae Trăsnea (care îndeplinea din 1810 și funcția epitrop la Colțea). Prin urmare, Gr. Ghica a ajuns în posibilitatea să administreze ambele spitale prin epitropul Trăsnea. Familia Racoviță de la Colțea și-a dat acordul neavând ce face, datorită falimentării și a acuzației de delapidare a vistieriei publice (în 1827 Racoviță a vândut pe sub mână lui Gr. Ghica moșiile și casa).<sup>44</sup>

În 1820 Grigore Ghica, ajuns între timp ban, a reușit să-l concedieze pe Constantin Caracaș de la spitalul Pantelimon. Iar în 1822, după revoluția lui Tudor Vladimirescu, a ajuns primul domn pământean al Țării Românești după epoca fanariotă. A rămas însă în continuare efor la Pantelimon. Pentru a scăpa de oprobriul public, s-a oferit să zidească o clădire nouă, care trebuia să fie inaugurată în 1823, dar lucrările au întârziat. În societate s-a răspândit însă zvonul că „domnitorul nu a deschis spitalul, pentru a mai face economii de la întreținerea bolnavilor”.<sup>45</sup>

#### 4.4. Spitalul Filantropia din București

Precum am amintit mai sus, în anul 1810 medicul Caracaș a inițiat o subscripție publică:

„Văzând această stare de plâns a bieților bolnavi, atât de mulți, și nespusa lor nevoie, mișcat de milă, văzând că nu pot să înduplec capii acestor două spitale să sporească numărul paturilor, după multe sfătuiri și discuții, am propus marelui vornic Grigore Băleanu, atunci agă al orașului, să deschidă o subscripțiune, cu care să se înființeze încă un spital pentru îngrijirea atâtor bolnavi fără mijloace, făcându-mă și eu să-i caut fără plată toată viața mea. Iar acest bărbat iubitor de săraci și bun patriot, a primit cu bucurie și bunăvoință propunerea mea, ca unul care cu ochii lui vedea suferințele demne de milă ale omenirii. Atunci mulți creștini miloși dintre orașeni, din clasa clerului, boieri și neguțători au contribuit la această instituțiune plăcută lui Dumnezeu. Unii au dăruit bani, alții au promis ajutoare lunare, alții anuale, fiecare după putere, dar și bunăvoință”.<sup>46</sup>

Și într-adevăr, societatea a contribuit. La începutul anului 1810 s-a putut deschide un spital într-o clădire din centrul Bucureștiului. În aprilie 1810 mutată în afară, în Grozăvești. Între 1813-1815 s-a construit o nouă clădire cu etaj. Hrisovul propriu-zis de înființare și de stabilire a regulilor de organizare și a ctitorilor a fost emis de către domnitorul Caragea la 30 iulie 1813.<sup>47</sup> Potrivit medicului Caracaș,

„În primul etaj zidit se îngrijesc în toate zilele 60, 70, și 90 de bolnavi, la caz de nevoie. În fiecare din sălile cele mari sunt câte 15 paturi, iar în cele mai mici câte 10; când însă vin mai mulți bolnavi, nu se păzește această orânduială, ci se pun mai mulți bolnavi într-o sală. Pentru femei sunt săli separate și, pe cât se poate, se păzește cuvenita diferențiere între boli. Într-un an întreg intră 800-1150 de bolnavi, din care mor 90-100”.<sup>48</sup>

În anul 1817 a fost emis primul regulament spitalicesc din istoria românească.<sup>49</sup> A cuprins 77 articole, privind bolnavii, medicii, vizitatorii. A pus accent deosebit pe interzicerea de a da și de a lua bacșiș de la bolnavi sau aparținători.

Între 1812-1820 au fost externați 6685 persoane; s-au înregistrat 582 morți. Cheltuielile au însumat 223.087 lei și venituri 373.775 lei. A rezultat un excedent de 150.688 lei, bani care au fost folosiți pentru noi investiții. Astfel a fost construit între 182-25 un al doilea edificiu.<sup>50</sup>

Veniturile au provenit prin decizie domnească din mai multe locuri, dar mai ales de la mănăstirile Govora și Arnota. În 1814, egumenii au fost chemați să dea socoteală pentru întârzierea plății veniturilor. Ca urmare au fost instituiți noi egumeni. Între 1817-1822, cele două mănăstiri au fost date în arendă mitropolitului Calinic de Proilavia (Brăila, în raialele otomane, apoi Siliștră) la un preț de 6500 taleri/an (primii 3 ani) și 7500 taleri/an (ultimii 3 ani). În 1822 Calinic a cerut despăgubiri pentru pierderile din timpul revoluției lui Tudor Vladimirescu. A apărut un nou competitor pentru arendă, cu oferta de 15.000 taleri/an, plătiind ca arvună suma pe primul an. Nemulțumit, Calinic a amenințat cu intentarea de

proces. În cele din urmă s-a arătat de acord cu arenda în sumă de 15.000 taleri/an. Însă în 1823 și-a pierdut scaunul (raialele au revenit Țării Românești). În această situație a refuzat orice plată. A fost executat silit în 1824 din ordinul Domniei.<sup>51</sup>

#### 4.5. Alte spitale din Țara Românească

La Buzău, în anul 1793, Păhârnicieasa Maria Mănăileasca a ctitorit un spital pentru șase bolnavi. Venituri încasate erau de 7000 lei/an. Totuși, conform spuselor doctorului Cracăș, de multe ori sta închis.

La Craiova a existat spitalul Obedeanu, ctitorit în anul 1737 de Constantin Mavrocordat (lângă mănăstirea ctitorită de Constantin Obedeanu). Acesta cuprindea 12 paturi. Dar în 1775 s-au înființat și cursuri de preoție, pentru a fi „spital nu doar trupesc, ci și sufletesc”. În 1795 Moruzi a decis să rămână doar școală.

Spitalul Ionașcu din Slatina a fost ctitorit în anul 1797, de către Neaga, soția lui Ionașcu, negustor. În 1822 mai funcționa acolo doar o școală.

Interesant însă este cazul spitalului de la Târgoviște, lângă mănăstirea Stelea. Locuitori bogați ai orașului au ctitorit în anul 1822 un spital, care a fost însă desființat în anul 1825, din cauza fricii oamenilor că se vor îmbolnăvi mai rău, dată fiind prezența bolnavilor în oraș. Și astfel, ctitorii „în cele din urmă au văzut că acea zidire a spitalului și cheltuiala lor a rămas zadarnică, că atât orașenii de acolo, cât și cei de pe afară, neobișnuiți fiind cu spitalul, își fac boalele prin casele lor, părându-li-se spitalul scurtarea vieții lor”.<sup>52</sup>

#### 4.6. Spitale în Moldova (Sf. Spiridon din Iași și spitalul din Roman)

La Iași exista încă din secolul al XVII-lea, conform tradiției, „o casă-bolniță” întemeiată de un călugăr care strângea banii necesari pentru îngrijirea bolnavilor, cerând de pomană.<sup>53</sup> Domnitorul Constantin Racoviță (1749-1753 și 1756-1757) a ctitorit biserica Sf. Spiridon din Iași, cu intenția de a înființa un spital, precum a menționat într-un hrisov din 1 ianuarie 1757:

„Și am socotit de lipsă un lucru prea trebuincios țarei acesteia, la acest oraș și scaun domnesc, ce până acum încă nu s-au căutat, anume a fi spitale pentru hrana, chiverniseala, căutarea și odihna săracilor și a multor bolnavi și neputincioși”.<sup>54</sup>

În anul 1763 patriarhul ecumenic Samuil Chazteris (1763-68; 1773-74) a întărit ctitoria și a declarat-o „stavropighie patriarhicească, liberă, nesupusă și nesupărată de nimeni”. Rezultă din gramata emisă de patriarh că biserica Sf. Spiridon a fost începută pe la anul 1750, ctitor fiind hatmanul Vasile Ruset, ajutat de alți doi boieri. După ce domnitorul Constantin Racoviță a pierdut domnia, lucrarea a continuat, fiind finanțată de boieri și târgoveții din Iași.<sup>55</sup>

Spitalul ieșean a cunoscut o organizare mai serioasă decât spitalele din București. Au fost primiți mai mulți bolnavi (în anul 1810 un număr de 60), iar cheltuielile pentru aceștia au fost de 5 lei și 5 bani/lună. În anul 1773 medicul a fost plătit cu 70 de lei pe lună, iar șpiterul (farmacistul) cu 30 lei pe lună.<sup>56</sup>

Potrivit medicului sas sibian Andreas Wolf (oftalmolog, doctor în Medicină la Erlangen, în Germania), care a zăbovit în Moldova timp de aproximativ 7 ani între 1780-1797), spitalul Sf. Spiridon nu corespundea deloc necesităților. Avea doar 40 de paturi, iar „cei care aveau ghinionul de a intra vii în acest spital, îl părăseau de cele mai multe ori morți”. Lipseau medicamentele și hrana era insuficientă. Veniturile anuale ale acestui spital erau de 60 pungi (30.000 lei). Medicul primea un salariu de 200 lei lunar, adjunctul său doar 50 lei. Pentru medicamente erau cheltuiți lunar câte 80 lei. „Să ne închipuim un farmacist neștiutor, de neam grec, ca să putem apoi socoti paguba pe care trebuie să o sufere nenorociții în acest spital”. Interesant este însă faptul că la mănăstirea Sf. Spiridon se afla și un episcop titular grec, care se întreținea dintr-o parte din cele 60 de pungi de care trebuia să dispună spitalul.

Pe lângă spitalul Sfântul Spiridon din Iași, Wolf a consemnat și un al doilea spital, la Roman, înființat de episcopul Veniamin Costachi în 1797.<sup>57</sup>

De fapt, spitalul din Roman, dependință a celui din Iași, a fost înființat de egumenul Gherasim Putneanu care, ajungând egumen al mănăstirea Precista din Roman în anul 1784 a refăcut din temelii biserica, iar privitor la banii rămași, a făcut *diata* (testament) pentru zidirea unui spital, numind epitrop pe fratele său Vartolomeu. După moartea lui Gherasim, Vartolomeu a ajuns egumen al mănăstirii și cu ajutorul episcopului Veniamin Costachi a zidit într-adevăr un spital cu 10 paturi. Episcopul s-a îndatorat pe seama episcopiei cu 80 de pungi, iar după ce a părăsit episcopia, veniturile acesteia au fost sechestrate de domnie pentru întreținerea spitalului.<sup>58</sup>

### 5. Nouă orânduire după introducerea Regulamentelor organice

După cum se poate constata, relația dintre Biserică și Stat s-a desfășurat după tipicul așa-numitei „simfonii bizantine”. În pofida unor „momente de maximă tensiune dintre Domnie și Biserică”, a existat în general „o legătură de reciprocitate amicală, prin care Biserica a obținut o influență mare în Stat, dar și Statul la rândul său a obținut o influență considerabilă în afacerile bisericești”.<sup>59</sup> Logofătul era „epitrop general al Domnului în toate pricinile bisericești”; el se îngrijea de mănăstiri și de rânduirea ierarhilor. Alegerea episcopilor se făcea de către Divanul domnesc, după care urma numirea de către Domn, dar prin intermediul logofătului. Iar episcopii administrau după voia lor și fără nici un control averile eparhiilor. Domnul nu intervenea decât numai atunci



când avea nevoie de ajutorul material al acestora.<sup>60</sup>

### 5.1. Casele Centrale sau Bugetele Ministerelor Cultelor

Vechiul echilibru a fost rupt odată cu introducerea primelor constituții românești moderne – *Regulamentele organice*. Acestea au accentuat „amestecul statului în treburile Bisericii”<sup>61</sup>. „Regulamentul poartă pecetea anticlericalismului francez și a stăpânirii Bisericii de Stat ca în Rusia”<sup>62</sup>.

Totuși, s-au păstrat unele tradiții. De exemplu, ierarhii au fost aleși de Adunările Obștești, iar mitropoliții au fost președinți ai Adunărilor Obștești.

Însă, în același timp, a avut loc un asalt al Statului asupra Bisericii, desfășurat în mai multe etape. În primul rând au fost înființate Ministerale ale Cultelor, mai întâi în Țara Românească (numit *Marea Logofeție a Credinței*), în 1831, iar apoi în 1844 și în Moldova.<sup>63</sup> Într-o a doua etapă, au fost instituite în ambele țări câte o *Casă Centrală bisericească*: 1834 (Muntenia) și 1835 (Moldova). Acestea au cumulat, întâi averile mănăstirilor neînchinat și nechinoviale. Astfel, în Muntenia, din veniturile mănăstirilor pământene, centralizate în *Casa Centrală*, au fost acordate subvenții anuale pentru instituții de binefacere (școli, casa milosteniei și spitalul Filantropia), precum și ajutoare pentru bisericile și schiturile sărace.<sup>64</sup> În Moldova, surplusul veniturilor mănăstirilor neînchinat a fost împărțit astfel: o jumătate a fost acordată „caselor de bine” (îndeosebi pentru ajutorarea seminarului Socola), iar cealaltă jumătate a fost de regulă păstrată la Mitropolie, pentru reparații la mănăstiri sau pentru alte cheltuieli.<sup>65</sup> Ulterior, în aceste Case Centrale au fost incluse și veniturile de pe moșiile episcopilor și mitropoliilor. (Muntenia în 1840 și 1847; Moldova în 1844). Potrivit unei legi din 1840, veniturile rezultate de pe urma arendării moșiilor mitropoliei urmau să se împartă în șapte părți, dintre care doar patru reveneau persoanei mitropolitului pentru cheltuieli proprii, precum și pentru plata funcționarilor bisericești de la centru, restul fiind împărțite pentru susținerea a două seminarii (unul superior-central și unul elementar) și pentru alte scopuri umanitare.<sup>66</sup> În 1847, principele Bibescu a reușit modificarea legii din 1840. Mitropolitul Neofit a părăsit ostentativ *Obșteasca Adunare* (Parlamentul). Noua lege a stabilit ca arendarea moșiilor eparhiale să se facă prin licitație, pe o perioadă de cinci ani, în prezența nu numai a chiriarhului, dar și a logofătului credinței și a comisiei financiare a Obșteștii Adunări. Veniturile tuturor eparhiilor erau vărsate în Casa Centrală. Din totalul veniturilor, mitropolitul primea doar 200.000 lei, iar episcopii câte 100.000 lei (sume din care chiriarhii își asigurau traiul, dar dădeau și „mili” săracilor). Restul veniturilor (de aprox. 1,5 mil. lei) urmau să fie împărțite pentru întreținerea bisericilor, plata preoților, întreținerea seminariilor, efectuarea de reparații și construcții extraordinare, constituirea unei case de rezervă. Bugetul urma să fie

întocmit anual de mitropolit și logofătul credinței, apoi întărit de Domn, după ce era analizat de Adunarea Obștească. S-a prevăzut ca nici o sumă din excedent să nu poată fi cheltuită fără acordul Domnului.<sup>67</sup> În Moldova urmau să-i revină mitropolitului 5/7 părți (sau 4/7 părți – în cazul în care veniturile mitropoliei depășeau 350.000 lei), în timp ce episcopii dispuneau doar de 4/7 din averea eparhiilor. Restul sumei (2/7, respectiv 3/7) trebuia să fie împărțită pentru reparația bisericilor, pentru seminarul de la Socola, pentru faceri de bine, precum și pentru cheltuielile departamentului bisericesc, nou înființat. Orice surplus de bani trebuia folosit pentru rambursarea datoriilor mitropoliei și pentru construcția catedralei.<sup>68</sup>

Prin înființarea Caselor Centrale, au existat în ambele principate câte două vistierii: în primul rând cea a Statului, iar în al doilea rând cea a Ministerului Cultelor, socotită ca a *doua Vistierie*. Bugetul general al Statului cuprindea totalitatea veniturilor rezultate din dările directe și dările indirecte; de aici erau plătite toate cheltuielile Statului, inclusiv salariile, pensiile și tributul către Poartă. În bugetul Ministerului Cultelor intrau veniturile eparhiilor și mănăstirilor neînchinat, reprezentând laolaltă aproape jumătate din venitul total al acestui Minister. Se mai adăugau veniturile școlilor și spitalelor, rezultate din arendarea diferitelor moșii aparținând acestor instituții, provenite din donații particulare. Toate veniturile erau administrate de o *Casă Centrală*, care se bucura de autonomie administrativă și financiară.<sup>69</sup>

În anul 1859, veniturile celei de-a doua vistierii constituiau 17.298.037 lei, adică 42% din veniturile bugetului general al Statului (40.416.751 lei). Iată și componentele acestui buget la capitolul venituri: a) Veniturile eparhiilor (6.382.095,35 lei); b) Veniturile mănăstirilor neînchinat (6.407.475,00 lei); c) Veniturile fundațiilor școlare (1.726.801,00 lei); d) Veniturile fundațiilor spitalicești (2.779.670,13 lei). Iată și cheltuielile proiectate a se face din Casa Centrală: a) Eparhii, mănăstiri, seminarii (5.132.930,80 lei, din care 2.061.300 lei doar pentru salarizarea personalului); b) Alte școli (3.718.087,00 lei); c) Spitale și altele (3.575.036,20 lei), deci în total 12.426.054,00 lei. Așadar, excedentul Casei Centrale, prevăzut pentru anul 1859, a fost de peste 4,8 milioane lei.<sup>70</sup>

În 1860 Al. I. Cuza a desființat Casele Centrale Bisericești, ele fiind contopite practic cu bugetul Statului. Apoi, patru ani mai târziu, când a avut loc secularizarea averilor mănăstirilor închinat Locurilor Sfinte, averile acestora au fost incluse tot în buget.

### 5.2. Epitropia spitalelor

Încă de la începutul ocupației rusești a fost instituită o Comisie pentru redactarea unui *Regulament al caselor făcătoare de bine și de folos obștesc*. În condițiile în care majoritatea membrilor acestei comisii au fost contrari familiei Ghica, nu este de mirare că rezultatul propus

de comisie în anul 1830 a fost acela că familia Ghica a pierdut orice influență asupra administrării spitalelor și altor case făcătoare de bine. Au fost instituite patru case diferite: Cutia milosteniei; Orfanotrofia; Eforia spitalelor și Eforia școalelor, toate puse sub conducerea unui comitet, compus din mitropolit, logofăt (ministrul de Interne) și vornic (ministrul de Finanțe). Epitropii celor patru case au fost aleși dintre boieri.<sup>71</sup>

Desigur că această soluție nu a avut cum să convină familiilor Ghica și Racoviță, eforii celor două spitale Pantelimon și Colțea. Totuși, Ghiculeștii au reușit să modifice de cinci ori Regulamentul de funcționare a caselor făcătoare de bine. Prin prima modificare au reușit ca reprezentanții ai celor două familii să fie incluși în comitetul central de conducere a celor patru case, dar fără drept de imixtiune în administrare.<sup>72</sup> Prin cea de-a doua modificare, Nicolae Trăsnea a fost numit *Director al Eforiei spitalelor*, deși această funcție nici măcar nu exista în Regulament.<sup>73</sup> Prin a treia modificare, Cutia milosteniei a fost trecută sub controlul Logofeției credinței (Ministerul Cultelor), împreună cu o nouă Casă a pensiilor.<sup>74</sup> Prin a patra modificare, funcția de director deținută de Trăsnea a fost desființată.<sup>75</sup> Și în fine, o a cincea modificare a vizat împărțirea spitalelor în două categorii: a) spitalele autonome (doar cele două,

cu privire la care exista interes: Colțea și Pantelimon; acestea au fost puse sub epitropia familiilor Racoviță, respectiv Ghica) și b) toate celelalte spitale (Filantropia și cele care vor urma să fie construite, conduse de Epitropia Spitalelor).<sup>76</sup>

Această a cincea modificare nu a mai fost discutată de Adunarea Obștească, prin urmare a fost ilegală. Totuși, datorită faptului că în anul 1834 a ajuns la domnie Alexandru Ghica (frate al fostului domn Grigore Ghica), regulamentul modificat a fost aplicat.<sup>77</sup> Prin urmare, Trăsnea a fost repus în funcția de epitrop la Colțea, iar până în anul 1845 nu a depus nici măcar un bilanț al spitalului.

În ceea ce privește spitalul Filantropia, aceasta a rămas cu sarcina de a plăti toate cheltuielile unei Epitropii inexistente (fără atribuții, ci doar cu personal numit).

În cele din urmă, tot domnitorul Alexandru Ioan Cuza a adus ordine. În anul 1864 Epitropia Spitalelor a fost pusă, din punct de vedere contabil, sub control parlamentar. În anul 1886 a fost clădit un nou sediu al Epitropiei (actualul sediu al Primăriei sectorului 5 din București). Însă după șase decenii, mai precis în anul 1948, Epitropia spitalelor a fost desființată, în urma noii orânduiri adusă de dictatura comunistă.

## Note

- 1 Pompei Samarian, *Medicina și farmacia în trecutul românesc. III. Asistența publică în trecutul românesc* (București: Bucovina. I.E. Torouțiu, 1938), 16-23.
- 2 Samarian, *Medicina*, 57-58.
- 3 Valeriu I. Bologa, „E necesară dezbaterea problemei bolnițelor mănăstirești?”, *Mitropolia Olteniei*, nr. 9-10 (1969): 680-681.
- 4 Samarian, *Medicina*, 53; V. Gonța, Al. Gonța, „Un spital de mănăstire la Putna în veacul al XV-lea”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 9-10 (1963): 597.
- 5 Ath. Negoită, „Bolnițele mănăstirești”, *Mitropolia Olteniei*, nr. 9-10 (1969): 683.
- 6 Nestor Vornicescu, „Îngrijirea sănătății în vechile noastre mănăstiri”, *Mitropolia Olteniei*, nr. 1-2 (1968): 65-69.
- 7 Nicolae Vătămanu, „Contribuții la istoricul bolniței de la Simidreni și al xenodochiului de la Argeș”, *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 11 (1968): 1382-1391.
- 8 V. Gonța, Al. Gonța, „Un spital”, 600.
- 9 G. Brătescu, „De la bolnița mănăstirească la spitalul civil”, *Mitropolia Olteniei*, nr. 9-10 (1969): 690-691.
- 10 Samarian, *Medicina*, 63.
- 11 Ioan I. Ică jr., *Sfinții stareți Gheorghe și Calinic de la Cernica – Viețile, povățuirile, testamentele* (Sibiu: Deisis, 2018), 57-58, 74.
- 12 Ioan I. Ică jr., *Cuviosul Paisie de la Neamț Velicikovski. Autobiografia și viețile unui stareț, urmate de așezăminte și alte texte* (Sibiu: Deisis, 2015), 330.
- 13 G. Brătescu, „De la bolnița”, 695.
- 14 Samarian, *Medicina*, 60.
- 15 Samarian, *Medicina*, 64.
- 16 Samarian, *Medicina*, 67-73.
- 17 V. Gonța, Al. Gonța, „Mitropolitul Anastasie Crimca fondatorul celui dintâi spital din Moldova”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 1-2 (1962), 36-37.
- 18 Ioan N. Floca, *Din istoria dreptului românesc. II. Carte românească de învățătură de la Pravilele împărătești și de la alte Giudeațe, Iași 1646* (Sibiu: f.ed., 1993), p. 46-50.
- 19 Samarian, *Medicina*, 74-75.





- 20 Brătescu, „Bolnițele mănăstirești”, 692.
- 21 Samarian, *Medicina*, 74-75.
- 22 V. Gomoiu, *Biserica și medicina* (Brăila: Tipografia „Presa”, 1940), 80-81.
- 23 N. Vătămanu, „Medicina în epoca feudală. Țara Românească și Moldova”, în *Istoria medicinei românești* (București: Editura Medicală, 1972), 124.
- 24 Samarian, *Medicina*, 77-107.
- 25 V.A. Urechia, *Istoria românilor*, V,444; Samarian, *Medicina*, 94.
- 26 Urechia, *Istoria românilor*, V, 440.
- 27 Urechia, *Istoria românilor*, V, 445.
- 28 Samarian, *Medicina*, 101.
- 29 Vătămanu, „Medicina”, 129-130.
- 30 Costantin C. Giurescu, *Istoria românilor*, III (București, BIC ALL, 2007): 202.
- 31 Gomoiu, *Biserica*, 82.
- 32 Samarian, *Medicina*, 108.
- 33 Giurescu, *Istoria românilor*, III, 202-204.
- 34 Giurescu, *Istoria românilor*, III, 220-223.
- 35 Samarian, *Medicina*, 107-135
- 36 Samarian, *Medicina*, 111.
- 37 G. Barbu, „Medicina în epoca modernă. 1. Țara Românească”, în *Istoria medicinei românești*, ed. V.L. Bologa, G. Brătescu, B. Duțulescu, Șt. M. Mulcu (București: Editura Medicală, 1972), 133.
- 38 Samarian, *Medicina*, 115-116.
- 39 V.A. Urechia, *Istoria românilor*, V, 443.
- 40 Lungul hrisov de înființare a spitalului de la Dudești la V. A. Urechia, *Istoria românilor*, VI, 725-735.
- 41 Samarian, *Medicina*, 132-133.
- 42 Urechia, *Istoria românilor*, XI, 894.
- 43 Urechia, *Istoria românilor*, X/A, 1013-1014.
- 44 Samarian, *Medicina*, 124.
- 45 Samarian, *Medicina*, 130.
- 46 Samariaan, *Medicina*, 136.
- 47 Urechia, *Istoria românilor*, X/A, 1031-1035.
- 48 Samarian, *Medicina*, 145.
- 49 G. Barbu, „Medicina”, 147.
- 50 Samarian, *Medicina*, 147-149.
- 51 Samarian, *Medicina*, 150-151.
- 52 Samarian, *Medicina*, 171-183.
- 53 Gomoiu, *Biserica*, 82.
- 54 Gomoiu, *Biserica*, 83.
- 55 Samarian, *Medicina*, 157-162.
- 56 Samarian, *Medicina*, 163.
- 57 Andreas Wolf, *Beiträge zu einer statistisch-historischen Beschreibung des Fürstentums Moldau* (Sibiu, 1805), I 261-262. Mai multe despre Andreas Wolf la Paul Brusanowski, „Viața bisericească în Moldova la sfârșitul secolului al XVIII-lea, descrisă de medicul sibirian Andeas Wolf”, nr. 8-12 (2001): 73-91.
- 58 Samarian, *Medicina*, 167-168.
- 59 Simion Reli, *Relațiile dintre Biserică și Stat în România veacurilor trecute* (București, 1938), 2.
- 60 Ioan C. Filitti, *Principatele române de la 1828 la 1834, ocupația rusească și Regulamentul Organic*. (București, 1934), 162-163.
- 61 Filitti, *Principatele...*, 114.
- 62 Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor* (București: Editura Cultelor și Instrucțiunii publice, 1932), II, 264.
- 63 Filitti, *Principatele*, 87 și 114-115, Filitti, *Domniile*, 531.
- 64 Filitti, *Domniile române...*, p. 280-281.
- 65 Ibid., 463.
- 66 Ibid., 341-342.
- 67 Ibid., 350-351.
- 68 Ibid., 532.
- 69 Victor Slăvescu, *Finanțele României sub Cuza-Vodă* (București: Editura Fundației culturale Magazin istoric, 2003), I, 132-133.
- 70 Ibid., I, 137-138.

- 71 Samarian, *Medicina*, 433-451.  
 72 Ibid, 451-455.  
 73 Ibid, 455-459.  
 74 Ibid., 459-476.  
 75 Ibid., 476-480.  
 76 Ibid., 480-492.  
 77 Barbu, „Medicina”, 148.

## Bibliography:

- G. Barbu, G. „Medicina în epoca modernă. 1. Țara Românească” [“Medicine in the modern age”]. In *Istoria medicinei românești [History of Romanian medicine]*, edited by V.L. Bologa, G. Brătescu, B. Duțulescu, Șt. M. Mulcu, 133-151. Bucharest: Editura Medicală, 1972.
- Brătescu, Gheorghe. „De la bolnița mănăstirească la spitalul civil” [“From the *bolnitza* of the monasteries to the civil hospital”]. *Mitropolia Olteniei*, no. 9-10 (1969): 688-696.
- Brusanowski, Paul. „Viața bisericească în Moldova la sfârșitul secolului al XVIII-lea, descrisă de medicul sibian Andreas Wolf” [“The church life in Moldova at the end of the 18th Century”]. *Teologia și Viața*, no. 8-12 (2001): 73-91.
- Bologa, Valeriu I. „E necesară dezbaterea problemei bolnițelor mănăstirești?” [“Is there a necessity for discussion about the *bolnitza* of the monasteries?”]. *Mitropolia Olteniei*, no. 9-10 (1969): 681-682.
- Filitti, Ioan C. *Principatele române de la 1828 la 1834, ocupația rusească și Regulamentul Organic [The Romanian Principalities from 1828 to 1834, the Russian Occupation and the Organic Regulations]*. Bucharest: Inst. de Arte Cragice “Bucovina” I.E. Toruțiu, 1934.
- Floca, Ioan N. *Din istoria dreptului românesc. II. [About the History of the Romanian Law]*. Sibiu, 1993.
- Giurescu, Costantin C. *Istoria românilor, III [History of Romanians. Vol. III]*. Bucharest: BIC ALL, 2007.
- Gomoiu, Victor. *Biserica și medicina [The church and the medicine]*. Brăila: Tipografia „Presa”, 1940.
- Gonța, V., Gonța, Al. „Un spital de mănăstire la Putna în veacul al XV-lea” [“A Hospital at the Putna Monastery in the 15<sup>th</sup> Century”]. *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, no. 9-10 (1963): 592-601.
- Gonța, V., Gonța, Al. „Mitropolitul Anastasie Crimca fondatorul celui dintâi spital din Moldova” [“Metropolitan Anastasie Crimca, the Founder of the first hospital in Moldova”]. *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, no. 1-2 (1962): 33-39.
- Ică jr., Ioan I. *Cuviosul Paisie de la Neamț Velicikovski. Autobiografia și viețile unui stareț, urmate de așezăminte și alte texte [The Holy Paisie from Neamț Velicikovski. The Autobiography and the vitae of a stareț, followed by rules and other texts]*. Sibiu: Deisis, 2015.
- Ică jr., Ioan I. *Sfinții stareți Gheorghe și Calinic de la Cernica – Viețile, învățăturile, testamentele [The holy stareț Gheorghe and Calinic from Cernica – The lives, the teachings, the testaments]*. Sibiu: Deisis, 2018.
- Iorga, Nicolae. *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor [The History of the Romanian Church and the Religious Life of the Romanians]*. Bucharest: Editura Cultelor și Instrucțiunii publice, 1932.
- Negoită, Athanasie. „Bolnițele mănăstirești” [“The Bolnitza from the Monasteries”]. *Mitropolia Olteniei*, no. 9-10 (1969): 683-687.
- Reli, Simion. *Relațiile dintre Biserica și Stat în România veacurilor trecute [The Relations between Church and State in Romania during the previous centuries]*. Buchrest, 1938.
- Samarian, Pompei. *Medicina și farmacia în trecutul românesc. III. Asistența publică în trecutul românesc [Medicine and Pharmacy in the Romanian past. III. Public services in the Romanian past]*. Bucharest: Bucovina. I.E. Toruțiu, 1938.
- Slăvescu, Victor. *Finanțele României sub Cuza-Vodă [The finances of Romania under the rule of Cuza]*. Bucharest: Editura Fundației culturale Magazin istoric, 2003.
- Urechia, Vasile Alexandrescu. *Istoria Românilor [History of Romanians]*. Vol. I, Bucharest: Lito-Tipografia Carol Göbl, 1891;
- Urechia, Vasile Alexandrescu. *Istoria Românilor [History of Romanians]*. Vol. V-XI, Bucharest: Tipografia și Fonderia de Litere Thoma Basilescu, 1893-1900.
- Vătămanu, Nicolae. „Medicina în epoca feudală. Țara Românească și Moldova” [“Medicine in the Middle Age”]. In *Istoria medicinei românești [History of Romanian Medicine]*. Bucharest: Editura Medicală, 1972: 78-132.
- Vătămanu, Nicolae. „Contribuții la istoricul bolniței de la Simidreni și al xenodochiului de la Argeș” [“Contributions to the History of the *bolnitza* from Simidreni and the “*xenodochiul*” (house for strangers) from Argeș”]. *Biserica Ortodoxă Română*, no. 11 (1968): 1382-1391.
- Vornicescu, Nestor. „Îngrijirea sănătății în vechile noastre mănăstiri” [“The Medical Care in our Old Monasteries”]. *Mitropolia Olteniei*, no. 1-2 (1968): 65-69.
- Wolf, Andreas. *Beiträge zu einer statistisch-historischen Beschreibung des Fürstentums Moldau [Contributions for a Statistical-Historical Description of the Principality of Moldova]*. Hermannstadt (Sibiu): Martin Hochmeister, 1805.



# FILANTROPIA „CONJUGATĂ” LA FEMININ – EXERCITIUL DE GRAMATICĂ SOCIALĂ AL IOANEI BĂDILĂ

**Constantin Valer NECULA**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Lucian Blaga University of Sibiu

Personal e-mail: constantin.necula@ulbsibiu.ro

---

PHILANTHROPY - A LESSON IN FEMININE NORMS. IOANA BĂDILĂ'S SOCIAL GRAMMAR EXERCISE

Dimitrie Moldovan (1811-1889), the remarkable icon of Romanian philanthropy in Transylvania taught his daughter, Ioana Bădilă -Moldovan (1854-1899), a moral character and an unmatched philanthropic culture in the history of the Orthodox Church in Transylvania. Our study reveals a series of historical data about the one who would become the vice-president of the Romanian Women's Reunion in Transylvania (Reuniunea Femeilor Române din Transilvania) and a great supporter of ASTRA's actions. Her departure from this world brought her gift to the Romanian youth in the form of a donation for a boarding school for students in Cluj and funds for the construction of the Metropolitan Cathedral (consecrated in 1906). She provided ASTRA with funds for the construction of the National House (inaugurated in 1905). Thus, she offers the Association the chance to help the Romanian youth in Transylvania, Orthodox and Greek Catholics alike, to progress towards empowerment. Therefore, the professionalism of that generation which grew up also with Ioan Bădilă's help, her husband, will fundamentally contribute to the development of Greater Romania.

Keywords: philanthropy, culture, ASTRA, woman, church, Transylvania



Printre numeroasele chipuri ale filantropilor din Ardeal, o serie dintre ele dovedesc în ce mod elementul feminin românesc, din contextul anilor premergători construcției României Mari, a „conjugat” filantropia imediată în mod cu totul remarcabil. Într-o altă lucrare realizată de curând am reușit să reunim – în colaborare cu Sorana Maier- o serie de chipuri feminine<sup>1</sup> care au marcat, nu doar cultural, evoluția în bine a societății românești transilvane. Dintre aceste chipuri Ioana Bădilă, fiica lui Dimitrie Moldovan, se distinge în mod deosebit. O prezentare a vieții sale lui D. Moldovan, realizată „după amintiri” în 1924 - pornește prin identificarea rădăcinii moldovenești a familiei Moldovan ajunsă, în 1720, la Deva

prin trei frați: Dumitrache, Iosif și Isaia. Memorialistul I. Georgescu, autorul materialului amintit de noi, consemnează o serie de amănunte valoroase pentru cercetătorul specializat în bibliografie<sup>2</sup>.

În timp familia Moldovan va marca istoria regiunii (proprietari, medici, avocați și președinți de Tribunal, ingineri de mine). Linia lui Iosif se stinge. Cel dintâi, Dumitrache, ajunge un om influent prin avere. Un nepot al său, tot Dumitrache, se căsătorește cu Ana, fata nobilului român Gheorghe Almași din Deva. Familia acestuia este binecuvântată „cu mulți copii” (treisprezece copii) dar Ana moare, în 1834, la nașterea unei fetițe. Cel dintâi, Dimitrie, se naște la 16 octombrie 1811, la Deva.

Urmează școala de montanistică la Șemniț (Schemnitz), după ce absolvise școala primară din Zlatna, liceul la Sibiu și Politehnica de la Viena. Până în 1848 a condus afacerea minieră a familiei, Dumitrache cel bătrân dezvoltând o afacere cu mine la Băița, Trestia, Fizești și Crăciunești (în județul Zărand, în acea vreme). Ajuns jude primar al comitetului Hunedoara în anul 1848 este desemnat să facă parte din delegația Memorandului către Împărat<sup>5</sup>. Din acest motiv „judecătoria marțială ungurească” îl condamnă la moarte. În 1849 se refugiază în România, sub presiunea momentului, alături de Prefectul Solomon și de tatăl său Dumitrache în Severinul românesc. E perioada în care cunoaște o serie de oameni politici români, printre care pe I.C. Brătianu. Se întoarce abia după bătălia de la Șiria<sup>6</sup>. În 1853 devine Comisar clasa I la Orăștie și din 1861 este avansat în funcția de secretar la Cancelaria Aulică Transilvană de la Viena. Ajunge consilier aulic (1863) și ocupă funcții politice în Dieta de la Sibiu (1863-1864) și în consiliul imperial de la Viena. În 1853, pe când realiza declarațiile de pagube avute de locuitori în 1848-49 și străbătea regiunea Alba Iulia face cunoștință cu a doua sa soție- prima a fost Cecilia Cseregedy, fiica unui nobil român din Miercurea Sibiului, care se stinge îndată după ce se măritase cu el- anume cu Iohanna Farkas, fiica unui avocat renumit al vremii, Farkas Tamas (ucis de revoluționarii români în 1848) și al unei românce nobile, din neamul lui Boer (descendentă a familiei Șuluțiu-Ciura) care locuiau atunci în Abrud. Iohanna era nepoata de soră a Mitropolitului Unit Alexandru Sterca - Șuluțiu care intervine la episcopul catolic maghiar de Alba Iulia (Haynald) să treacă în legea Bisericii Unite. Memoria păstrează întâlnirea dintre ea și Episcopul catolic într-o aură anecdotică în care se arată firea ei de „balaur”- cum o „alinta” mama ei<sup>4</sup>.

Sunt anii în care în familia sa apăruse o fetiță, devenită în timp o adolescentă sclipitoare și extrem de voluntară: Ioana. Se naște la 12 mai 1854 la Orăștie, la acea vreme tatăl său fiind acolo „comisar cercual clasa I”. În 1860 se mută cu părinții la Viena unde Dimitrie era consilier aulic. Odată cu dualismul arustro-ungar, la 1867, Ioana își urmează părinții, revenind în țară. Mai întâi la Deva, apoi la moșia de la Trestia- din comitatul Zarandului. Acolo cunoaște și apoi se căsătorește cu Ioan Bădilă (29 aprilie 1874), subjude regesc la Sibiu. Acesta era fiul asesorului consistorial și protopopului Ioan Bădilă din Sibiu. Momentul căsătoriei lor e fundamental biografiei părinților Ioanei care o urmează în cetatea Mitropoliei Transilvaniei. Dimitrie Moldovan vinde minele moștenite unei „societăți englezești” și din suma obținută (10.000 fonți sterlingi) cumpără casele pe care apoi le va dona ASTREL, fiind unul dintre marii Mecena ai momentului. Se va stinge din viață în 10 iunie 1889, la Sibiu.

Înainte de a fi una din marile dăruitoare, Ioana Bădilă a făcut parte din câteva comitete de femei care au adus binele în mijlocul comunității. Astfel știm că în 1877- la vremea Războiului de Independență- Ioana Bădilă a

fost alături de alte sibience formând *Comitetul Femeilor Române din Sibiu* pentru a-i ajuta pe răniții din România, prin străngeri de fonduri și materiale sanitare<sup>5</sup>. În repetate rânduri spiritul întreprinzător al Ioanei se va sprijini pe experiența mamei sale pentru a da soluții în plan practic în ajutorul de război. Știm, de asemenea că, însoțită în acest efort de soțul său au fost membri fondatori ai *Reuniunii de muzică din Sibiu*, Ioana Bădilă activând în cadrul Reuniunii în perioada 1878 - 1885. Pot părea, astăzi, lucruri ne semnificative, dar în vremea aceea munca de pionierat cultural abia înmugurea. Se stinge din viață pe 21 septembrie (stil nou) 1899<sup>6</sup>.

**Prin ce anume reușise să marcheze atât de mult protipendada sibiană?** Merită să amintim o serie de documente pe care Serviciul Județean al Arhivelor Naționale Sibiu le păstrează iar revista *Transilvania* (Organul Asociației pentru Literatura Română și Cultura poporului Român) le consemna ca atare în spațiul editorial. Astfel aflăm că la moartea sa, în anul 1899, a lăsat prin testament 1 000 de florini *Arhidiecesei române greco-orientale* din Sibiu pentru fondul destinat *Catedralei Mitropolitane*, care urma să fie finalizată abia în 1906. O altă sumă, alți 1 000 de florini dona *Asociației ASTRA* pentru a-i folosi la construcția Casei Naționale, pe care Asociațiunea a inaugurat-o în 1905. În același timp consemnăm că a dispus ca 500 de florini să revină *Reuniunii Femeilor Române* din Sibiu<sup>7</sup>. Se constituia astfel Fundațiunea Moldovan-Bădilă, actul notarial „dresat” de D. Nicolae Penciu ca substitut al notarului public G. Zagoni fiind semnat la Săliște, în 6 August 1899. Pe lângă sumele amintite reținem un fragment din Testamentul său:

„Pentru cazul morții mele drept ultima mea voință numesc și instituez ca erezi universale la rămasul meu pe Asociațiunea pentru literatura română și cultura poporului român cu reședința în Sibiu, - mai departe pe mama mea văduva Johanna Moldovan născută Farkas și în fine pe consortele meu Ioan Bădilă în următoarele modalități. Las Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român ca proprietate competența mea toată din casele aflătoare în orașul Sibiu - Nagyszeben - strada Urezului Nr. 9 [acum str. Avram Iancu], și fără de aceasta 10 000 florini în înscrisuri fonciare de ale institutului de credit și economii *Albina*, cu destinațiunea, ca din această fundațiune creată prin mine întru eternizarea memoriei răposatului meu părinte Demetri Moldovan, fost consiliariu de curte, să se înființeze și să se întrețină un internat în Cluj - *Kolozsvár* - pentru întreținerea gratuită de studenți universitari la facultățile universității regesci *Francisc Iosefine din Cluj - Kolozsvár* - lipsiți de mijloace, exclusiv de naționalitate română și aparținători confesiunilor greco-orientale și greco-catolice cu bună conduită și diligenți”<sup>8</sup>.

Și în acest context, probabil, *Comitetul central al*



*Asociațiunii ASTRA* se întrunește în 22 septembrie st. nou 1899 într-o ședință extraordinară în care președintele Iosif Sterca-Șuluțiu anunță trecerea la cele veșnice a Ioanei Bădilă născută Moldovan care „prin dispozițiuni testamentare a lăsat *Asociațiunii* un însemnat legat, asemeni și Casei naționale, și că din acest trist incident a dispus arborarea flamurei negre pe edificiul *Asociațiunii*”.<sup>7</sup> Comitetul decide ca *Asociațiunea* să fie reprezentată la funeraliile binefăcătoarei de către Zaharia Boiu și Ioan V. Russu și luarea în corpore parte la cortegiul funebru.<sup>8</sup> Desigur că la înmormântare participă Mitropolitul Ioan Mețianu. Ofițerimea naltă și ofițeri din toate armele, reprezentanții autorităților, ai tribunalului și judecătorei, gimnaziului de stat, avocați și medici, o delegație de la Cluj (Ioan Scurtu, reprezentantul studenților clujeni a și rostit un cuvânt la înmormântare), mulțime de tineri și toată elita societății sibiene. Sunt reținute de presa transilvană numele familiilor participante, alcătuirea soborului slujitor, inclusiv amintirea Corului Seminarului Teologic<sup>9</sup>. Reținem aceste amănunte din dorința de a întări imaginea de familiaritate cu Biserica și comunitatea diecezană a soților Bădilă, cordialitatea lor cu familia sibiană interconfesională și multiculturală în cel mai curat sens al acestor realități<sup>9</sup>.

O reamintire contemporană asupra donației Ioanei Bădilă ne este adusă dinaintea de ședința ordinară a Comitetului central al *Asociațiunii ASTRA* din 5 octombrie 1899, condusă de președintele Ilarion Pușcariu, a fost prezentată copia testamentului Ioanei Bădilă, născută Moldovan, consemnată prin decizia nr. 250. Din *Procesul verbal* al ședinței merită reținut: „Se prezentează copia testamentului doamnei Ioana Bădilă n Moldovan prin care aceasta testează *Asociațiunii* întru eternizarea memoriei repostatului ei tată Demetriu Moldovan: 1) partea sa din casa aflătoare la Sibiu, str. Urezului nr. 9, și 2) fl[orini] 10000 – înscrisuri fonciare de ale institutului *Albina* cu destinațiunea ca din această fundațiune să se înființeze și susțină în Cluj un internat pentru întreținerea gratuită de studenți universitari exclusiv de naționalitate română și aparținători confesiunilor gr[eco]-or[todocși] și gr[eco]-cat[olici] de la facultățile universităților de acolo. În cazul când universitatea din Cluj s-ar desființa, când internatul fondat nu s-ar putea susține sau din orice cauză s-ar dizolva, din venitele fundațiunii că se distribuie stipendii, având preferință *caeteris paribus* studenții de la facultățile din străinătate. În legătură fondatoarea roagă Comitetul central ca la distribuirea unui loc gratuit în internat sau a unui stipendiu să considere în mod deosebit pe unul din descendenții lui George Moldovan, frate cu tatăl fondatoarei, ai doamnei Ecaterina Dragits, soră a tatălui fondatoarei, și a doamnei Maria Herbay, nepoată a tatălui fondatoarei, prin aceasta însă nu vrea să impună a prioritate obligatoare (...)”<sup>10</sup>

Dintre documentele descoperite în cadrul realizării

proiectului *Chipuri feminine sibiene din alte veacuri* de către cercetătoarea Sorana Maier Bițu s-au aflat și o serie de documente inedite publicului.<sup>11</sup> Date despre donația Ioanei Bădilă mai aflăm și din faptul că la 2 ianuarie 1900, la orele 4 după-amiaza, în cancelaria *Asociațiunii* s-au reunit membrii Comitetului central al *Asociațiunii ASTRA* pentru o ședință extraordinară prilejuită „din tristul incident al răposării domnului Ioan Bădilă, jude de tribunal, fost membru fondator (Comitetului Central al Astrei din 14 iunie 1899, prin decizia 143, este consemnată înscrierea lui Ioan Bădilă, jude de tribunal în Sibiu, ca membru fondator) al *Asociațiunii*”<sup>12</sup>, ședință condusă de vicepreședintele *Asociațiunii*, Ilarion Pușcariu, care la finalul ședinței, Comitetul a redactat și trimis familiei, respectiv nepoatei lui Ioan Bădilă, Anei Moga, născută Bologa, o scrisoare de condoleanțe prin care „a dat expresiunea condolenței și recunoștinței sale”<sup>13</sup> Ioan Bădilă a dispus prin testament să contribuie la creșterea fundațiunii create de soția sa prin patru acțiuni la Banca „Albina”.<sup>14</sup> La finalul anului 1902, *Fundațiunea Ioana Bădilă și Ioanna Moldovan născută Farkaș, întru memoria lui Demetriu Moldova* era unul dintre cele mai valoroase fonduri ale *Asociațiunii Transilvane pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român*.<sup>15</sup> În cifre stricte, economice, *Fundațiunea* era formată din scrisuri la Banca „Albina” în suma de 20.000 de coroane, din dreptul de proprietate asupra părții ce îi revenea fondatoarei din casele ei din Sibiu, Beispergasse Nr. 9, din 4 acțiuni la „Albina”, donate prin testament de Ioan Bădilă, soțul fondatoarei. În 31 Decembrie 1902 cuprindea acțiuni de 21.800 de coroane și numerar de 1.009,99 coroane, valoarea totală fiind de 22.809,99 coroane. La jumătate de secol distanță de momentul înființării sale, continua să fie una dintre cele mai mari fundațiuni, din care erau acordate burse și care aducea venituri consistente *Asociațiunii ASTRA*. Spre exemplu, în anul școlar 1942-1943 fuseseră acordate trei burse în valoare totală de 30.000 lei, iar taxele încasate și chiria care au revenit *Asociațiunii* de pe urma caselor care formau această fundațiune se ridicau la 382.326 lei, la care se adăugau veniturile din dobânzi.<sup>16</sup> Din nefericire astăzi nu mai avem o astfel de „execuție financiară” la îndemâna noastră în ce privește dinamica în economie umană a acestei femei remarcabile. Cât de atent surprindea imaginea ei reprezentantul studenților clujeni la înmormântarea ei:

„Este nemuritoare Ioana Bădilă pentru că și-a creat în viața pământească o viață eternă, de care prin moarte s-a învrednicit... Sufletul ei ideal, inima ei delicată, n-a voit să se bucure de gloria faptei nepieritoare, ca să nu se creadă că orgoliul puțin ideal, iar nu generozitatea pur ideală au dat viață fundațiunii atât de sublime... Cine-a cunoscut-o bine în viață, cine se găsește în cunoștința rolului distins și binefăcător pe care l-a avut în sânul lamurei strălucite a societății românești, - numai acela poate să admire fără

surprindere monumentul viu ce și-a ridicat fericita defunctă în sânul poporului nostru, pentru vecii vecilor. Iar tinerimea universitară, generația de acum și generațiile viitoare, vor simți și resimți clipă de clipă, zi de zi, binecuvântarea sfintei fapte menite să ofere sprijinul cel mai cald și sucursul cel mai efectiv neamului, în calea-i spre cultura minții și a sufletului”<sup>17</sup>.

Prin astfel de efigii umane filantropia s-a manifestat ca harismă în mijlocul națiunii române în Transilvania.

Erau preocupați de binele unor generații viitoare care nu i-au dezamăgit. Să spunem că mulți dintre cei stipendiați de binefăcătorii transilvani, din care chipul Ioanei Bădilă<sup>18</sup> străluminează cu dârzenie și cumpătate, au fost tinerii care au făcut ca România Mare să devină realitate și să crească în alcătuirea sa ca stat național independent. Independența sa fiind dată, desigur și de profesionalismul liderilor săi.

## Note

\* Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” Sibiu/ Faculty of Theology „Andrei Șaguna”, Sibiu, str. Mitropoliei 20,

<sup>1</sup> Sorana Maier și Constantin Necula, *Chipuri feminine sibiene din alte veacuri* (București: Eikon, 2013), 191.

<sup>2</sup> I. Georgescu, *Din viața binefăcătorilor „Asociațiunii”. Pagini de istoria culturală și socială. Dimitrie Moldovan- după amintiri, în Calendarul Asociațiunii* pe anul visect 1924, (...) (Sibiu, Editura Asociațiunii, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane), 84-98.

<sup>3</sup> Pe larg în Camelia Elena Vulea, *Aspecte din activitatea lui Dimitrie Moldovan între 1849-1860. Sargetia- Acta Musei Devensis: 161-180*, consultat pe <http://www.anuarulsargetia.ro/aspecte-din-activitatea-lui-dimitrie-moldovan-in-perioada-1860>. Date sintetice despre Dimitrie Moldovan -inclusiv amănuntul cu prefectul Solomon- în Șuluțu Ștefan Iosif art. *Dimitrie Moldovan, în Enciclopedia Română publicată din însărcinarea și sub auspiciile Asociațiunii pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român*, (Sibiu: 1904, Tomul III (Kemet-Zymotic), 314.

<sup>4</sup> Consemnăm episodul și pentru a remarca contextul ecumenic transilvan. El se adaugă efortului Mitropolitului Sterca Șuluțiu de a-și ține nepoata aproape dar și de mărturiei comunității sibiene ortodoxe care consemnează mereu prezența Iohannei aproape de soțul său în toate manifestările ortodoxe la care era prezent.

<sup>5</sup> Adelina Istrate, „Femeia română din Ardeal și Războiul Independenței”, în *Flori de crin*, 1(1933): 8. Matei Voileanu, *25 de ani din viața Reuniunii române de muzică* (Sibiu, Arhidiecezana Sibiu, 1905): 182.

<sup>6</sup> Ioan Scurtu, + Ioana Bădilă, *Familia*, 38 (1899): 452.

<sup>7</sup> În „Fundațiunile Asociațiunii”, *Transilvania*, Nr. X (1899): 313.

<sup>8</sup> *Serviciul Județean Sibiu al Arhivelor Naționale*, Fond ASTRA, Procese verbale, III 21, Procese verbale 1899, f. 99 v.

<sup>9</sup> Date în *Familia*, Numărul 38 (1899): 452. Un scurt necrolog apare și în *Noi-Organul Studențimii Române*, Nr. 8-9 (1899). Despre mulți dintre cei pomeniți în studiul nostru se pot identifica date pertinente în lucrările Părintelui Mircea Păcurariu, *Cărturari sibiene de altădată*, (Cluj Napoca, Dacia, 2002) precum și în sinteza sa *Dicționarul Teologilor Români* (Sibiu, ediția a III-a, Andreiana, Sibiu, 2014). Despre întemeietorii ASTREI a se vedea Sorana Maier, Preot Constantin Necula, vol. *Asociațiunea ASTRA, recuperarea unei Memorii culturale. I. Întemeietorii* (București, Eikon, , 2020).

<sup>10</sup> Serviciul Județean Sibiu al Arhivelor Naționale, Fond ASTRA, Procese verbale, III 21, Procese verbale 1899, ff. 101-102 și Fond ASTRA, Procese verbale, III 21, Procese verbale 1899, f. 107 v.

<sup>11</sup> Proiect cofinanțat de Primăria Sibiu, prin Agenda Culturală 2019 și realizat prin *Asociația Sibiu Cultural*.

<sup>12</sup> Serviciul Județean Sibiu al Arhivelor Naționale, Fond Manuscrise Varia III, Dosar 165/5, f. 38.

<sup>13</sup> Serviciul Județean Sibiu al Arhivelor Naționale, Fond ASTRA, Acte, Nr. 3/1900, f. 1.

<sup>14</sup> Serviciul Județean Sibiu al Arhivelor Naționale, Fond ASTRA, Acte, Nr. 3/1900, f. 1.

<sup>15</sup> Serviciul Județean Sibiu al Arhivelor Naționale, Fond ASTRA, Procese verbale, III 22, Procese verbale 1900, f.2

<sup>16</sup> Serviciul Județean Sibiu al Arhivelor Naționale, Fond ASTRA, Acte, Nr. 108/1903, f. 12. Vezi și „Normativ pentru administrarea fundațiilor și fondurilor Asociațiunii”, în *Analele Asociațiunii pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român*, Nr. 1 (1903): 8-12. A se vedea rev. *Transilvania*, supliment la anul 74, (1943): 37-71.

<sup>17</sup> Ioan Scurtu, „Ioana Bădilă”, în *Familia*, Nr. 40 (1899): 469. Acesta publică și o poezie, *Elegie*, dedicată neuitatei Ioana Băcilă ( 470).

<sup>18</sup> Date suplimentare Maier și Necula, art. *Ioana Bădilă, sufletul caritabil al Sibiului*, în *Chipuri feminine sibiene din alte veacuri: 53- 57*.

## Bibliography

*Analele Asociațiunii pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român [Annals of the Association for Romanian Literature and Culture of Romanian People]*, No. 1, January-February, 1903.



- Diaconovich**, Dr. C., *Enciclopedia Română publicată din însărcinarea și sub auspiciile Asociațiunii pentru Literatura Română și Cultura poporului Român* [The Romanian Encyclopedia published on behalf of and under the auspices of the Association for Romanian Literature and Culture of the Romanian People], 3rd vol., (Kemet-Zymotic), Sibiu, 1904.
- Georgescu**, I., *Din viața binefăcătorilor „Asociațiunii”. Pagini de istoria culturală și socială. Dimitrie Moldovan- după amintiri* [From the Life of the Benefactors of the “Association”. Pages of the Cultural and Social History. Dimitrie Moldovan - according to Memories], in *Calendarul Asociațiunii pe anul bisect 1924*, întocmit de I. Georgescu, Secretarul Literar al Asociațiunii [in the Calendar of the Association for the leap year 1924, compiled by I. Georgescu, Literary Secretary of the Association], Sibiu, Association Publishing House, printed in the Archdiocesan Printing House.
- Istrate**, Adelina, „Femeia română din Ardeal și Războiul Independenței” [“The Romanian Woman from Transylvania and the War of Independence”] in *Flori de crin* [Lily Flowers], 2nd Year, No. 1, Șimleu Silvaniei, January, 1933.
- Maier**, Sorana/ Necula, Constantin, *Chișuri feminine sibiene din alte veacuri* [Sibiu Female Icons from Other Centuries], Eikon Publishing House, 2019.
- Maier**, Sorana/ Necula, Constantin (rev.), *Asociațiunea ASTRA, recuperarea unei Memorii culturale. I. Întemeietorii* [ASTRA Association, the Restauration of a Cultural Memory. I. The Founders], Eikon Publishing House, Bucharest, 2002.
- Noi-Organul Studențimii Române* [We- The Organ of the Romanian Students], Illustrated Social-Cultural Magazine, No. 8-9, 1899.
- Păcurariu**, Mircea, *Cărturari sibiieni de altădată* [Sibiu Scholars of Yesteryear], Dacia Publishing House, Cluj-Napoca, 2002.
- Păcurariu**, Mircea, *Dicționarul Teologilor Români* [The Dictionary of Romanian Theologians], 3rd edition, Andreiana Publishing House, Sibiu, 2014.
- Scurtu**, Ioan, *Bădilă, Ioana*, in *Familia* [Family - literary magazine], No. 38, Great Oradea, September 19 (October 1), 1899, Year XXXV.
- Serviciul Județean Sibiu al Arhivelor Naționale, [Sibiu County Directorate of National Archives], Fond ASTRA [ASTRA Collection], Procese verbale (Minutes), III 21, Procese verbale (Minutes), 1899.
- Serviciul Județean Sibiu al Arhivelor Naționale [Sibiu County Directorate of National Archives], Fond Manuscrise [Manuscripts Collection], *Varia III, File 165/5*.
- Serviciul Județean Sibiu al Arhivelor Naționale [Sibiu County Directorate of National Archives], Fond ASTRA [ASTRA Collection], Acte (Documents), No. 3/1900.
- Serviciul Județean Sibiu al Arhivelor Naționale [Sibiu County Directorate of National Archives], Fond ASTRA [ASTRA Collection], Acte (Documents), No. 108/1903.
- Transilvania, Organul Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român*, [Transylvania, the Organ of the Association for Romanian Literature and the Culture of the Romanian People], Year XXX, No. X, Sibiu, December 1899.
- Voileanu**, Matei *25 de ani din viața Reuniunii române de muzică din Sibiu* [25 Years of the Life of the Romanian Music Reunion from Sibiu], printed in the Archdiocesan Printing House, Sibiu, 1905.
- Vulea**, Camelia Elena, *Aspecte din activitatea lui Dimitrie Moldovan între 1849-1860* [Aspects from the Activity of Dimitrie Moldovan between 1849 and 1860], *Sargetia- Acta Musei Devensis*; <http://www.anuarulsargetia.ro/aspecte-din-activitatea-lui-dimitrie-moldovan-in-perioada-1860>.

# VICTOR TORDĂȘIANU – UN EXEMPLU DE FILANTROP CREȘTIN ÎN SIBIUL ANILOR 1890-1920

---

**Nicolae CHIFĂR**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu  
 Lucian Blaga University of Sibiu  
 Personal e-mail: nicolae.chifar@ulbsibiu.ro

---

## CURATING

This article is a research of the life and philanthropic activities of Victor Tordășianu who lived and acted in Sibiu in the second part of the 19th and first part of the 20th Century. His philanthropic vision and action was influenced by the great Metropolitan bishop Andrei Șaguna. This research is aimed to expose and highlight the impressive philanthropic activity of Tordășianu.

Keynotes: Victor Tordășianu; philanthropy; Andrei Șaguna; Sibiu.



Marele filantrop și bărbat de acțiune format în spirit șagunian, Victor Tordășianu (1860-1920), de numele căruia se leagă întreaga activitate a Reuniunii meseriașilor românilor din Sibiu prin care s-au pus în valoare calitățile creatoare, întreprinzătoare, economico-comerciale și de într-ajutorare ale românilor față de celelalte naționalități conlocuitoare în Ardeal, a desfășurat și o remarcabilă activitate filantropică în urbea de pe malul Cibinului.

Victor Tordășianu s-a născut la 6/18 martie 1860 în comuna Iliu, județul Hunedoara, în familia avocatului Amos Tordășianu, cunoscut ca mare militant pentru drepturile politice și naționale ale românilor. Fiind ales membru în „Adunarea comitatensă” ca reprezentant al românilor din ținuturile Iliu și Dobrei, el a apărut cu dârzenie drepturile limbii române în fața colegilor unguri și a autorităților vremii.<sup>1</sup> Soția sa, Ecaterina (născută Lupșa), rămasă văduvă cu patru copii, a căutat să le ofere acestora o educație corespunzătoare în ciuda lipsurilor materiale.

În ceea ce-l privește pe Victor Tordășianu, el „a frecventat îndestul școala populară națională” iar apoi

„din lipsa unui docent (învățător) român pe cea maghiară din comună”. Acestea erau motivele invocate de mama sa într-o petiție adresată mitropolitului Andrei Șaguna la 11 septembrie 1869 prin care i se cerea să aprobe fiului ei, pentru a-și putea continua studiile, un „stipendiu”<sup>2</sup> din Fundația de 1000 de galbeni instituită la stăruința soțului ei de către protopopul Iosif Ighian din Baia de Arieș, unchiul lui.<sup>3</sup>

În anul 1872 s-a înscris la Gimnaziul de Stat din Alba Iulia, însă lipsurile l-au însoțit mereu așa cum el însuși declara cu ocazia primirii unui portret din partea sodalilor români: „Eu ca să pot trăi, m-am comănăcit, cum se zice, pe lângă ceilalți mai bogați și în schimbul unui codru de pâine le făceam fel de fel de slujbe. Ba le curățam ghetele și hainele, ba le aduceam desagii plini ce-i căpătau de acasă”.<sup>4</sup> A terminat Gimnaziul din Alba Iulia la 25 iulie 1880, când a susținut examenul de bacalaureat (matura) cu rezultate remarcabile.

Sfătuit probabil de unchiul său, Alexandru Tordășianu, care se pare că i-a mijlocit obținerea unei burse, și poate ajutat de vicarul Nicolae Popea, colegul tatălui





său la Cluj, s-a înscris la Institutul Teologic din Sibiu, pe care l-a absolvit în anul școlar 1882-1883. Din registrele matricole constatăm că a obținut nota maximă (foarte bine) la majoritatea obiectelor de studiu iar „moralitatea” a fost apreciată pe tot parcursul studiilor ca „deplin corespunzătoare”.<sup>5</sup> În anii studenției a activat în cadrul Societății de lectură „Andrei Șaguna” a studenților teologi. În ultimul an a fost ales președinte activ al societății, președinte de onoare fiind profesorul Daniil Popovici Barcianu. În ajunul sărbătorii Sfântului Apostol Andrei, se obișnuia ca președintele societății să rostească un cuvânt festiv despre viața și activitatea marelui ierarh Andrei Șaguna. În cadrul ședinței festive din 29 noiembrie 1882, Victor Tordășianu, student în anul III, a rostit acest cuvânt omagial, care a fost apoi reprodus în *Musa*, revista societății, care circula printre studenți în manuscris.<sup>6</sup>

După terminarea Institutului teologic, Victor Tordășianu nu a ales să intre în cler, ci a lucrat până la sfârșitul vieții în administrația eparhială, mai întâi ca „oficial consistorial” iar din anul 1894 ca „executor consistorial” (astăzi revizor contabil). Deși verificarea gestiunilor parohiale se făcea la centrul arhiepiscopesc, munca acesta de contabilitate era istovitoare. Cu toate acestea el nu se rezuma numai la a-i îndruma pe preoți pe linie administrativă, ci îi îndemna permanent să organizeze fundații și „legate” cu scopul de a ridica bunăstarea parohiilor, fondurile lor fiind folosite fie pentru ridicarea de clădiri pentru școlile confesionale, fie pentru renovarea sau zidirea din temelie de biserici și case parohiale, prin aceasta crescând prestigiul preotului în fața credincioșilor.

Activitatea misionar-socială și filantropică desfășurată de el în slujba Bisericii și a neamului românesc s-a concretizat cu mult succes și dăruire în cadrul Reuniunii meseriașilor (sodalilor) români din Sibiu, al cărei președinte a fost între anii 1897-1920, după ce îndeplinise funcția de secretar timp de aproape 15 ani.

În scrisorile sale pastorale, Sfântul Ierarh Andrei Șaguna îndemna cu stăruință pe preoți și protopopi să vorbească poporului despre „binefăcătoarele foloase ce aduc meșteșugurile și neguțătoria”. În încheierea circularii nr. 455/1855 se adresa credincioșilor spunând: „La meșteșuguri turmă iubită! La meșteșuguri, pentru că fiind tu numeroasă, poți forma din fiii tăi oameni învățați care să-ți apere interesele, meșteșugari care să-ți înmulțească și susțină economia națională...căci numai așa făcând îți vei putea croi și asigura atât viitorul tău, cât și al următorilor tăi.”<sup>7</sup> Îndemnul a fost urmat și mulți tineri săraci de la țară au venit la Sibiu pentru a deprinde o meserie. Crescând numărul ucenicilor și al calfelor (sodalilor) români și pentru ca nici unul dintre ei „să nu se înstrăineze de naționalitatea lor”<sup>8</sup>, profesorul Nicolae Cristea de la Institutul Teologic-pedagogic, sprijinit de mitropolitul Andrei Șaguna, a înființat la 23 aprilie 1867 *Reuniunea sodalilor români din Sibiu*, care din anul 1924

s-a numit Reuniunea Culturală Națională a meseriașilor români din Sibiu.<sup>9</sup>

Scopul reuniunii era precizat de președintele ei, Nicolae Cristea, care spunea: „Întemeiată ...când meseriile la noi se aflau în primul proces al nașterii iar industria pentru noi era un lucru aproape necunoscut, Reuniunea sodalilor români din Sibiu, prima de acest fel la noi, a avut anevoiasă chemare de a îmbărbăta pe meseriașii noștri, de a-i îndemna la muncă sânguincioasă, de a insista pentru îmbrățișarea de către cât mai mulți a acestei cariere, de a ocroti la sânul său pe mult puținii meseriași, ce se aflau în acest oraș, în care elementul românesc ar putea să aibă în multe privințe o influență hotărâtoare, cu un cuvânt de a lucra la crearea așa zisului *stat de meseriași* la noi și prin aceasta, a pune temelile clasei de mijloc.”<sup>10</sup> În cei 80 de ani de existență, reuniunea „a îndeplinit un însemnat rol social, național și cultural între membrii ei, contribuind la prosperarea lor materială, la îmbogățirea cunoștințelor profesionale, literare și artistice, la promovarea legăturilor cu meseriașii de alte neamuri și credințe religioase, la întărirea conștiinței de unitate națională românească.”<sup>11</sup> O misiune aparte la materializarea acestor idealuri a avut Victor Tordășianu.

Stabilindu-se în Sibiu, Victor Tordășianu a intrat în legătură cu membrii Reuniunii care l-au ales la scurt timp secretar. Cea mai mare realizare a Reuniunii în timpul mandatului său de secretar, pe lângă latura administrativă, a fost organizarea *primei expoziții industriale a meșteșugarilor români din Sibiu*, între 2-9 octombrie 1892, cu ocazia jubileului a 25 de ani de existență. Scopul expoziției a fost, după cum arăta președintele Nicolae Cristea, să „încurajeze pentru formarea clasei de mijloc pe toți românii” și să contribuie la „apropierea și înfrățirea naționalităților din țară”<sup>12</sup>. Au fost expuse 172 de obiecte lucrate de 69 de meseriași români din județul Sibiu, îmbinate cu obiecte de artă populară. Juriul prezidat de profesorul Zaharia Boiu care trebuia să examineze și să premieze cele mai bune lucrări, arăta în dare de seamă citită la sfârșitul expoziției că aranjarea ei se datora „cu deosebire neobositului sprijinitor al meseriașilor, dl. Victor Tordășianu, oficial consistorial, care peste tot de la început până la sfârșit a lucrat cu zel și spor pentru realizarea ideii primei expoziții industriale române”<sup>13</sup>. Acest lucru l-a și propulsat la funcția de președinte al Reuniunii, după ce profesorul Nicolae Cristea s-a retras la 5 septembrie 1897. Cu acest prilej el îi îndemna pe alegători, citându-l pe istoricul german Th. Mommsen, ca în fruntea Reuniunii să pună un bărbat, care „nu pentru plată să servească poporului, dar nici măcar pentru plata dragostei poporului, ci pentru binecuvântarea viitorului și, înainte de toate, pentru ca să-i fie posibil a mântui și a face ca națiunea să poată reîntineri”<sup>14</sup>. Aceste cuvinte și le-a însușit din plin Victor Tordășianu, noul ales ca „prezident” al Reuniunii și timp de 23 de ani nu a căutat „plată”, ci numai „reîntinerirea”

și prosperarea Reuniunii meseriașilor români din Sibiu.

Pentru promovarea în rândul meseriașilor a interesului pentru progresul Reuniunii, a căutat mai întâi să-i consolideze din punct de vedere organizatoric și profesional, încurajând și sprijinind pe tinerii de la țară să îmbrățișeze o meserie, educându-i în spiritul unei culturi naționale și cultivând relații de solidaritate cu meseriașii celorlalte naționalități, militând pentru recunoașterea poziției sociale și naționale a femeii.

Primul gând al lui Tordășianu a fost să întărească potențialul uman al Reuniunii. Astfel, de la cei 142 de membrii câți erau în anul 1897, s-a ajuns ca la sfârșitul anului 1919 Reuniunea să aibă 3 membrii onorari, 58 membrii fondatori, 36 membrii aleși pe viață și 68 membrii activi.<sup>15</sup> El însuși mărturisea la sfârșitul vieții: „Am cutreierat locuințele tuturor meseriașilor noștri, luminându-i și însufletindu-i pentru cauzele Reuniunii, pe care le credeam identice cu ale meseriașului, și chemând la împreună lucrare pe măiestrul, pe sodalul (calfa), pe ucenicul, ca pe întreg cuprinsul familiei sale...”<sup>16</sup> Într-adevăr, sute de tineri din toate părțile Transilvaniei au fost plasați la meserii prin grija lui Tordășianu, care, ca un părinte, le-a purtat de grijă, interesându-se mereu de soarta lor, mergând personal la patronii la care erau dați să învețe meserie. La aceștia se adaugă mulți tineri trimiși în Apusul Europei pentru a se specializa în meseria lor.

El nu scăpa nici un moment prielnic de a face cunoscut tinerilor români de la țară avantajele unei meserii. Prin scrisori adresate preoților și învățătorilor, prin discuții purtate în zilele de târg, prin expoziții organizate de el în diferite sate, căuta să atragă câți mai mulți copii de țărani pentru a învăța o meserie. Sunt numeroase scrisorile care-l asaltau cu rugămiți din partea părinților de a găsi vreun loc de ucenicie pentru copiii lor.<sup>17</sup>

Crescând tot mai mult numărul tinerilor „aplicați la meserii” și știind că „maestrii” nu primeau ucenici decât pe timp limitat și fără masă, Victor Tordășianu a pus bazele „Fondului pentru masa învățăceilor (ucenicilor) români”, la 22 aprilie 1902, cu o coroană dăruită de notarul Reuniunii Ioan Apolzean. La 3 septembrie 1908, cu prilejul morții episcopul Nicolae Popea din Caransebeș, primul „naș de steag” al Reuniunii, fondul a primit numele „Fondul Nicolae Popea pentru masa învățăceilor meseriași români”, urmărind organizarea unei cantine pentru toți ucenicii. S-a preconizat ca să se facă apel la preoți, învățători și țărani înstăriți de la sate, care să adune, cu ocazia unor evenimente deosebite, cereale, legume, fructe, zarzavaturi, din care să se pregătească masa de prânz pentru ucenici, de către fete și femei din toate straturile sociale românești existente în Sibiu.<sup>18</sup>

Un alt fond care a preocupat îndeaproape pe Victor Tordășianu a fost „Fondul iubiților răposați” sau „fondul pentru ajutorarea văduvelor și orfanilor meseriași români”, întemeiat la 6 noiembrie 1897, cu suma de 5 florini (10 coroane) dăruită de Victor Tordășianu în loc

de coroană (cunună pieritoare) pe sicriul directorului Dr. Aurel Brote. Cu prilejul sărbătorilor centenarului nașterii mitropolitului Andrei Șaguna primul „patron” al Reuniunii, în 1908, a primit numele de „Fondul Andrei Șaguna”. Pentru a dezvolta și cultiva, în rândul membrilor Reuniunii „simțul nobil de jertfire pentru scopuri publice și umanitare” a fost montată în clădirea Reuniunii „lădița cu crucerii săracilor” în care depuneau „obolul lor” toți cei care doreau. Un alt mijloc de a spori sumele fondului „iubiților răposați”, neîntâlnit până atunci, a fost purtarea de la om la om, de către președinte a unei pălării de tablă, numită „pălăria Dumnezeu vede”, Victor Tordășianu, „nobilul cerșetor” cum a fost numit de contemporani, era prezent cu această pălărie la toate întrunirile cu caracter social, în care fiecare depunea bănuțul său pentru orfani, săraci, văduve. La început a fost întâmpinat cu un zâmbet dezaprobator, ca fiind o faptă înjositoare pentru un președinte. Dar scopul „cerșitului” era mai sublim și această l-a făcut pe Tordășianu să nu dea înapoi, ci din potrivă a îndemnat și pe membrii reuniunilor surori din Blaj, Cluj și Orăștie, să-i urmeze exemplul, dăruindu-le câte o pălărie „Dumnezeu vede”.<sup>19</sup>

Ținând cont de rolul femeii în toate afacerile sociale, Victor Tordășianu a căutat să atragă și soțiile meseriașilor ca membrii ajutători ai Reuniunii, percepend „taxa minimală” de 10 bani lunar. Acești noi membrii au determinat pe Tordășianu ca în cadrul Adunării generale din 27 septembrie 1903 să înființeze „Despărțământul ajutător femeiesc întregitor al Reuniunii” având ca scop: „cultivarea simțului de asociere între femei, ținerea de prelegeri despre afacerile gospodărești, a se cultiva îndeletnicirile industriei de casă, aranjarea de serate și conveniri sociale, strângerea de daruri pentru copiii săraci și mai presus de toate de a da mâna de ajutor la organizarea mesei învățăceilor meseriași români. Din donațiile lunare de 10 bani s-a înființat „Fondul Despărțământului femeiesc „al Reuniunii pentru ajutorarea săracilor ;membrele „Despărțământului femeiesc” (la început 68) au avut rol important în împlinirea scopurilor umanitare și sociale urmărite de președintele Reuniunii.<sup>20</sup>

Pentru a arăta dragostea ce o poartă față de tinerii plasați la meserii, Victor Tordășianu s-a străduit neîncetat să le fie de folos să să-i ajute pe cât îi stă în putință. Pentru aceasta începând cu anul 1900 a inițiat strângerea de bunuri materiale sub denumirea de „Daruri de Crăciun” pentru copiii orfani și săraci cât și pentru tinerii români veniți în Sibiu să învețe o meserie. Personal se deplasa pe la casele oamenilor înstăriți pentru a strânge bani, îmbrăcăminte și alte daruri care urmau să fie împărțite celor lipsiți.

An de an în preajma Crăciunului publica în „Telegraful Român” apelul „Îndurați-vă spre săracii noștri” cerând sprijinul tuturor inimilor mărinimoase pentru ajutorarea celor săraci.



Într-un reportaj din Telegraful Român citim următoarele: „Reuniunea aceasta și îndeosebi președintele ei, dl. Victor Tordășianu, aducându-și aminte de cei lipsiți acum de câțiva ani încoace bate la ușile și inimile îndurătoare care deschizându-se, adună bani, îmbrăcăminte, încălțăminte, albituri, alimente și poame, toate cu scop de a se împărți între săracii noștri, bărbați și femei scăpați, între învățăcei, meseriași și școlari de toate vârstele. Împărțirea darurilor pentru săracii noștri, a oferit momente de mângâiere și de veselie iar pentru împărțitori și dăruitori momente de înduioșare sufletească. Atât văduve înconjurate de odrasle lor păgănite, atât orfani și lipsiți de bucuriile ce le au cei cu părinți, la sărbătorile împărătești, atâția învățăcei meseriași din cele mai îndepărtate colțuri ale țării, rar se pot vedea la această ocaziune la un loc”. Președintele Victor Tordășianu îndemna pe cei miluiți să înalțe rugăciuni către Dumnezeu pentru sănătatea binefăcătorilor, să aducă mulțumită lui Dumnezeu pentru darul dat și pentru Reuniune, care niciodată nu va uita pe cei lipsiți (semneaza „Iov”).<sup>21</sup>

În continuare vom da citire câtorva fragmente din apelurile făcute de Tordășianu în vederea colectării darurilor pentru cei lipsiți: „Mulți sunt între noi însă, care deși munceau în tot timpul nu le-a fost dat să aibă tocmai pentru acest anotimp al crivățului și înghețului cele mai neapărate pentru încălzirea corpului și inimii. Ajutorarea celor lipsiți e una din dorințele creștinești profesate de Iisus- Omul, care pentru a noastră mântuire s-a născut, a viețuit între noi, moarte a luat și iarăși a Înviat. Învățăturile dumnezeiești ale Mântuitorului lumii să încălzească mai ales inimile noastre pentru lucruri bine plătute și lui Dumnezeu și oamenilor”.<sup>22</sup> „Cei pe care Dumnezeu, povățuind a toate, v-a binecuvântat din belșugul său, dați puțință și celor lipsiți, ca cel puțin în zilele de bucurie ale Nașterii Mântuitorului nostru să preamărească pe Creatorul și făpturile Sale.”<sup>23</sup>

„Se contribuie prin această faptă creștinească la mângâierea și a celui care poate da și celui care primește darul făcut cu inimă curată. Nevoind a lipsi nici pe unii nici pe alții de această mângâiere, hotărârea am luat de a apela și de data aceasta la inimile generoase cu rugarea să binevoiască a dărui bani, veșminte, alimente, cu un cuvânt tot ce contribui la încălzirea corporală și sufletească a aproapelui nostru lipsit”.<sup>24</sup>

După ce apela la bunăvoința oamenilor, se interesa la preoți, învățători și măiestri, de numărul ucenicilor și a copiilor săraci, care aveau nevoie de ajutor.

„Cu scopul de a fi cât se poate de drept la împărțire ne luăm voie a ne ruga pe această cale de oficiile noastre parohiale de ambele confesiuni, de toți catehiștii noștri cum și de măiestri noștri, să binevoiască a compune câte o listă despre cei mai lipsiți și cei mai avizați la ajutorare”.<sup>25</sup>

Împărțirea darurilor se făcea în cadrul unei serbări festive date de corul Reuniunii sodalilor cu sprijinul studenților teologi, deschisă de obicei printr-un cuvânt al președintelui Tordășianu. Programul cuprindea piese corale, colinde, recitări, etc., care împreună cu împărțirea darurilor făcea prilej de mare bucurie celor săraci.

După serbare, tot Tordășianu publica în Telegraful Român o scurtă dare de seamă intitulată Crăciunul săracilor noștri (semnat de obicei cu pseudonimele: „Dreptul Iov”, „Iov”, „Dumnezeu vede”) făcând cunoscut publicului desfășurarea programului serbării, precizând numărul celor ajutați, uneori chiar numele lor și a celor care au oferit daruri și bani.

În paginile Telegrafului Român din 1903 citim următoarele:

„Săracii noștri din Sibiu : Învățăceii, meseriașii, școlarii și oameni în vârstă scăpați și-au avut și ei sărbătoare de bucurie a Nașterii Fiului Omului, venit între noi pentru a noastră mântuire.....La un loc așteptau pe noii lor stăpâni veșmintele complete, ghetete și pălăriile, toate noi și după măsură lucrute ale celor 13 învățăcei de meseriași și școlari, într-altă parte erau stofele pentru îmbrăcăminte ale celor 6 fetițe de școală și perechile de ghetete, tot nouă și tot pentru acestea gătite.....Cu un cuvânt de toate pentru toți.....Ora fixată pentru începerea serbării, a găsit la un loc 200-300 săraci, cea mai mare parte cu fețe senine și vesele, bine știind, că din sfărăturile celor cu bogate jitnițe își vor pimi și ei părticica” (Semnează- „Un pios creștin”).<sup>26</sup>

De asemeni tot în Telegraful Român din 1912 e înșirată o listă cu daruri împărțite : 23 de costume (pentru învățăcei și școlari), peste 150 de pălării, căciuli, ciorapi, paltoane, rochii, pardesie, etc, iar în Telegraful Român din 1914 sunt trecute : 2 costume uniformă, 3 costume haine, 1 palton, 2 rânduri haine, 4 perechi ghetete, 1 pereche cizme, și multe pălării, căciuli, cămași, etc.<sup>27</sup>

Pentru ca fondul „Daruri de Crăciun” să fie cât mai mare, an de an, în preajma sărbătorii Nașterii Domnului, corul Reuniunii și trupa de diletanți prezentau o reprezentație teatrală publică, iar venitul adunat era trecut în contul săracilor. Și unele sume adunate cu „Pălăria Dumnezeu vede” la anumi reprezentării public erau trecute tot în „favorul darurilor de Crăciun pentru săracii noștri”.

La 14 aprilie 1914, Comitetul Reuniunii a hotărât ca îndată după terminarea slujbei Învierii, să se împartă cozonac și ouă roșii „la învățăceii meseriași.....cei mai mulți în mare luptă cu neajunsurile de tot soiul și aproape toți plasați la măiestri străini de legea noastră, să poată lua parte și ei la bucuriile împreunate cu sărbătorile Învierii Domnului.”<sup>28</sup>

Ultimul apel semnat de V. Tordășianu și notarul Ștefan Duca, pentru ajutorarea celor săraci prin „Darurile de Crăciun” este publicat în decembrie 1919 îndemnând să dea câte ceva copiilor săraci, care au intrat de mici

la meserie, rupându-se de căminul drag numindu-i „belșug în avutul viu național-în copii”.<sup>29</sup>

Făcând un bilanț al celor ajutați în perioada anilor 1897-1913 observăm că în primii 10 ani de președinție a lui V. Tordășianu (1897-1907) au fost împărțite daruri la aproximativ 1050 de ucenici și școlari, iar din anul 1908 până în 1913 au fost îmbrăcați complet cu haine noi 117 ucenici și școlari, iar cu diferite obiecte au fost dăruiți peste 1500 de ucenici și școlari.<sup>30</sup>

În perioada primului război mondial, Reuniunea a acordat ajutoare nu numai orfanilor și văduvelor de război ci și soldaților români, care au fost nevoiți să lupte pentru o cauză străină neamului nostru. Astfel în 1914, în urma apelului făcut de comitetul societății „Crucea Roșie” pentru ajutorarea soldaților răniți, Victor Tordășianu se adresează printr-un apel femeilor, care sub conducerea preoteselor, învățătoarelor și primărițelor, să trimită ajutoare pentru soldați.<sup>31</sup>

Pe lângă ajutoare permanente pe care le dădea celor lipsiți în preajma marilor praznice a Nașterii Domnului și Învierii Domnului, ori de câte ori auzea de oameni năpăstuiți, de văduve, de orfani, căuta să le vină în ajutor. Vor arăta doar câteva exemple. În iunie 1910 Reuniunea a organizat o „convenire socială” iar din fondul adunat, 124 coroane au fost trimise „năpăstuiților” din Caraș-Severin.<sup>32</sup> La 11 iunie st.n 1911 a avut loc o „convenire socială” al cărei venit (60 coroane) a fost trimis țăranilor din Broșteni ale căror gospodării au fost distruse de un incendiu.<sup>33</sup> În ianuarie 1913 s-au dăruiți 50 de coroane măestrului Ion Găldeanu, căruia un incendiu i-a distrus casa, rămânând cu patru copii fără adăpost.<sup>34</sup>

În ianuarie 1916, în paginile Telegrafului Român,

în urma unui apel adresat familiilor care nu au copii, îndemnându-i să îngrijească de 4 copii orfani din Jina, datorită faptului că au apărut 40 de familii doritoare să dea ajutor, se arată că Tordășianu a trimis o scrisoare primăriei din Jina, ca să se ocupe ea de plasarea orfanilor. A trimis și suma de 58 de coroane pe seama orfanilor.<sup>35</sup> În noiembrie 1918 a lansat un nou apel cerând întreținerea sau înfierea a trei orfani de război din Felța, lângă Sighișoara.<sup>36</sup>

Pentru stângerea de fonduri, Reuniunea organiza reprezentații teatrale și concerte iar cu banii adunați erau întreținuți tinerii în școlile de specializare, fie în țară, fie în străinătate. O atenție deosebită a acordat Tordășianu instituirii de fonduri și legate, care asigurau o finanțare mai sigură și permanentă proiectelor sale. Astfel averea Reuniunii a crescut de la 1519,42 coroane, cât era în anul 1899, la 47892,17 coroane la finele anului 1918, în anul 1920 Reuniunea administrând 89 de fonduri și legate.<sup>37</sup>

Din toate acestea putem trage concluzia că Victor Tordășianu a fost un mare „binefăcător” al poporului, care a purtat grijă deosebită pentru asigurarea asistenței sociale și sprijinirea săracilor, putând fi pus alături de cei mai mari binefăcători ai neamului nostru. „Într-o vreme când nu se vorbea de așezăminte de asistență socială gratuită pentru români, Victor Tordășianu, din proprie inițiativă, ajutat de meseriașii din jurul său, oameni tot așa de săraci ca și el, a știut să aline atâtea suferințe, să redea vieții atâția copii ai nimănui, să dezvolte sentimente de înalt umanitarism și în sufletele altora”.<sup>38</sup>

## Note

- 1 Th. V. Păcățian, *Cartea de aur sau luptele politico-naționale ale românilor*, vol. II (Sibiu: 1902), 558-559.
- 2 *Document păstrat de familie*, pus la dispoziție împreună cu alte scrisori, fotografii și articole din presa vremii prin amabilitatea Doamnei Mioara gen. Pleniceanu, fiica lui Victor Tordășianu, când încă era în viață.
- 3 Sebastian Stanca, *Viața și activitatea episcopului Vasile Moga* (Cluj: 1939), 58-63 și 70.
- 4 Arhivele Statului Sibiu, Arhiva Reuniunii Meseriașilor Români din Sibiu, Dosar V,21. Portretul a fost expus în sala festivă a Reuniunii, de unde a fost apoi recuperat de familie în poseria careia se află astăzi.
- 5 Eusebiu Roșca, *Monografia Institutului seminarial teologic-pedagogic „Andreian”* (Sibiu:1911), 156.
- 6 Informații preluate din Arhiva Institutului teologic și a Societății de lectură, la Mircea Păcurariu, „Un binefăcător uitat : Victor Tordășianu”, *Mitropolia Ardealului*, nr. 7-9 (1980): 711.
- 7 Traian Chirilă, *Reuniunea culturală națională a meseriașilor români din Sibiu – la 80 de ani* (Sibiu: 1946), 4.
- 8 *Anuarul I al Reuniunii sodalilor români din Sibiu* (Sibiu: 1900), 7.
- 9 Istoricul Reuniunii îl găsim prezentat în: *Anuarul I al Reuniunii sodalilor români din Sibiu*, 132p; Traian Chirilă, *Reuniunea culturală-națională a meseriașilor români din Sibiu – la optzeci de ani* (Sibiu: 1946), 224p; Gheorghe Iliescu, „Der Rumänische Gewerbeverein (sodalii români) in Hermannstadt”, *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, Bd. 12, nr.1 (1969): 49-64.
- 10 *Anuarul I al Reuniunii*, p. 3.
- 11 Păcurariu, „Un binefăcător uitat”: p. 711.
- 12 *Anuarul I al Reuniunii sodalilor români din Sibiu*, 17.
- 13 *Anuarul I al Reuniunii sodalilor români din Sibiu*, 25, 31 și 38.
- 14 *Anuarul I al Reuniunii sodalilor români din Sibiu*, 43.



- 15 *Dare de seamă pe anii 1920-1922 – Reuniunea meseriașilor români din Sibiu* (Sibiu: 1923), 19.
- 16 Victor Tordășianu, *Agoniseala bănească a „Reuniunii sodalilor români din Sibiu”, în timp de 20 de ani – Dare de seamă* (Sibiu: 1918), 4.
- 17 Vicarul Silvaniei Alimpiu Barboloviciu îi scrie lui Tordășianu la 10 noiembrie 1909, rugându-l să-l ajute în angajarea fiului său, Corneliu, la ceva „fabrică de fier”, Scrisoare păstrată în arhiva familiei.
- 18 *Dare de seamă pe anii 1920-1922*, 18-19.
- 19 Tordășianu, *Agoniseala bănească*, 5-6 și 16.
- 20 Tordășianu, *Agoniseala bănească*, 13-15.
- 21 *Telegraful Român*, nr.4 (1907): 15.
- 22 *Telegraful Român*, nr. 129 (1902): 525.
- 23 *Telegraful Român*, nr.122 (1904): 495.
- 24 *Telegraful Român*, nr. 124 (1906): 523.
- 25 *Telegraful Român*, nr. 139 (1900): p. 511.
- 26 *Telegraful Român*, nr. 142 (1903): 579.
- 27 *Telegraful Român*, nr. 6 (1912): 23 și *Telegraful Român*, nr. 10 (1914): 39.
- 28 *Telegraful Român*, nr. 35 (1914): 143.
- 29 *Telegraful Român*, nr. 112 (1919): 3.
- 30 Chirilă, *Reuniunea culturală*, 203.
- 31 *Telegraful Român*, nr. 124 (1914): 502.
- 32 *Telegraful Român*, nr. 72 (1910): 299.
- 33 *Telegraful Român*, nr. 65 (1911): 280.
- 34 *Telegraful Român*, nr.15 (1913).
- 35 *Telegraful Român*, nr. 2 (1916): p. 6-7.
- 36 *Telegraful Român*, nr. 128 (1918).
- 37 *Anuarul I al Reuniunii sodalilor români din Sibiu*, 103 și *Darea de seamă pentru anii 1920-1922*, 24.
- 38 Păcurariu, „Un binefăcător uitat”: 714.

## Bibliography

Arhivele Statului Sibiu, Arhiva Reuniunii Meseriașilor Români din Sibiu, Dosar V,21.

\*\*\*, *Anuarul I al Reuniunii sodalilor români din Sibiu [The first yearbook of the Reunion of the Romanian craftsmen from Sibiu]*. Sibiu: 1900.

\*\*\*, *Dare de seamă pe anii 1920-1922 – Reuniunea meseriașilor români din Sibiu [Report on the years 1920-1922 - Reunion of Romanian craftsmen from Sibiu]*. Sibiu: 1923.

Chirilă, Traian. *Reuniunea culturală națională a meseriașilor români din Sibiu – la 80 de ani [The national cultural reunion of the Romanian craftsmen from Sibiu – at the 80th reunion]*. Sibiu: 1946.

Iliescu, Gheorghe. „Der Rumänische Gewerbeverein in Hermannstadt” [“The Romanian Soldiers in Sibiu”]. *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, no 1 (1969): 49-64.

Păcățian, Th.V. *Cartea de aur sau luptele politico-naționale ale românilor [The Golden Book or the national political struggles of the Romanians]*, vol. II. Sibiu: 1902.

Păcurariu, Mircea. „Un binefăcător uitat: Victor Tordășianu” [“A forgotten benefactor: Victor Tordășianu”]. *Mitropolia Ardealului*, no 7-9 (1980): 710-729.

Roșca, Eusebiu. *Monografia Institutului seminarial teologic-pedagogic „Andreian” [Monograph of the „Andreian” Theological-Pedagogical Seminary Institute]*. Sibiu: 1911.

Stanca, Sebastian. *Viața și activitatea episcopului Vasile Moga [The life and activity of Bishop Vasile Moga]*. Cluj: 1939.

Tordășianu, Victor. *Agoniseala bănească a „Reuniunii sodalilor români din Sibiu”, în timp de 20 de ani – Dare de seamă [The earnings of the “Reunion of the Romanian members from Sibiu”, during 20 years - Report]*. Sibiu: 1918.

# FILANTROPIA ÎN RELIGIILE EXTRAEUROPENE – ELEMENT CONSTITUTIV SAU INFLUENȚĂ CREȘTINĂ? CONSIDERAȚII TEORETICE PE BAZA SITUAȚIEI DIN CHINA ȘI TAIWAN

---

**Alina PĂTRU**

Universitatea „Lucian Blaga”  
Lucian Blaga University of Sibiu,  
Personal e-mail: [alina.patru@ulbsibiu.ro](mailto:alina.patru@ulbsibiu.ro)

---

PHILANTHROPY IN NON-EUROPEAN RELIGIONS - A CONSTITUENT ELEMENT OR A RESULT OF CHRISTIAN INFLUENCE? THEORETICAL CONSIDERATIONS BASED ON THE SITUATION IN CHINA AND TAIWAN

Starting from the finding of the universality of philanthropic approaches in today's religions, the present study asks whether they appeared in non-Christian religions as a result of a process of influence by Christianity or whether those religions had their own routes to develop philanthropic attitudes. The answer is articulated by analyzing Chinese religions and the alternating relationship that China has had with religious philanthropy over time. Based on the examples in question, it can be seen that the philanthropic concerns of a religion are dependent on the broader way of self-understanding in a given context and therefore have a subordinate role in the overall concerns of a religious community or society. However, when a religion is philanthropically active, it can use its own tradition to substantiate social involvement, even though qualitative or quantitative influences coming from outside may have strongly contributed to the recent philanthropic development.

Keywords: philanthropy, China, Taiwan, philanthropy in world religions, Chinese religions, modernity, religious influences, Christianity, Daoism, Chinese Buddhism, Confucianism, Islam.



## 1. Definirea domeniului tematic

„Filantropia este o componentă a tuturor religiilor.”  
„Toate religiile dezvoltă forme de responsabilitate  
socială în cadrul comunităților lor.”<sup>1</sup> Asemenea concepții  
caracterizează astăzi atât discursul public al decidenților

sociali și al mass-media, cât și opinia unei mai părți a  
societății europene. Pe de altă parte, în societățile  
creștine, una din convingerile liderilor religioși și a  
poporului apropiat Bisericii este aceea că filantropia  
reprezintă un produs al creștinismului și că doar acesta,  
religia iubirii, cum i se mai spune, a putut inspira trăiri



atât de nobile încât să determine masele de credincioși să facă gesturi de renunțare în scopul îngrijirii semenului aflat în suferință.<sup>2</sup>

Este filantropia specifică tuturor religiilor? Este ea specific creștină? Este ea un element comun religiilor, care s-a dezvoltat paralel în toate, într-un proces de evoluție a conștiinței omenirii de-a lungul mileniilor? Sau este ea un element care a fost preluat treptat și de alte religii, care au copiat astfel modelul creștin? La această întrebare ne propunem să schițăm câteva coordonate ale unui posibil răspuns, în speranța ca cercetări ulterioare ale altor spații religioase să aducă noi date pentru a completa observațiile sintetizate în rândurile de mai jos.

În prealabil trebuie precizat că înțelegem prin termenul *filantropie* dezvoltarea și susținerea de instituții diferențiate de asistență socială, ai căror beneficiari transcend limitele unui grup de interese (familie, clan, breaslă) pentru care este definitorie susținerea reciprocă, așadar insituaționalizarea și generalizarea la nivelul societății a impulsurilor milostive, fapt care presupune o schimbare la nivelul conștiinței colective, și anume adoptarea convingerii că orice viață, oricât de precară (a văduvelor, a bolnavilor, a persoanelor cu handicap) are o valoare pentru care merită făcute eforturi, fără a aștepta o recompensă pe același plan.<sup>3</sup>

## 2. Contextul istoric al apariției creștinismului

Pentru a se putea răspunde la întrebarea dacă filantropia este specific creștină sau nu, trebuie analizat în primul rând contextul în care apare creștinismul.

Lumea culturală a Imperiului Roman în perioada de început a creștinismului este foarte eterogenă, o serie de curente intelectuale și de forme religioase concurând pe piața liberă a unei lumi globalizate. Vechilor politeisme le mai revine rolul de culte de stat, fiind încă practicate cu convingere doar în zonele rurale. În spațiile citadine critica filozofică a ideilor care reprezentau piloni ai politeismului șubrezișe deja temelia acestora, declanșând la nivelul reflexiei intelectuale o evoluție spre monoteism. De asemenea, tot aici dezgusta imoralitatea zeilor, fără însă a declanșa o reformă etică la nivelul comportamentului uman, marcat de aceleași tare pe care de altfel le și proiectase în mit. Nu în politeismele Antichității trebuie căutată așadar rădăcina filantropiei creștine. În privința reflexiei filozofice eline, aceasta a declanșat comportamente de tip stoic ori epicureic, niciunul din ele axat pe suferința celor din jur. Filantropiei creștine îi pot fi găsite rădăcini în religia Vechiului Israel, creștinismul primelor secole radicalizând preceptele iudaice referitoare la asistența categoriilor defavorizate ale societății. În cărțile Vechiului Testament apar variate indicii despre purtarea de grijă față de sărac și sărman, de exemplu prin lăsarea ogoarelor nesecerate în fiecare al șaptelea an<sup>4</sup>, sau în texte precum Ps. 71, unde se face profilul regelui milostiv. Însă iudaismul, deși elaborase

o etică a unei responsabilități sporite față de aproapele, nu ajunsese să o instituționalizeze și să o generalizeze la nivelul la care o vor face ulterior comunitățile creștine. Un avânt filantropic similar celui creștin este cunoscut în lumea Antichității doar în zoroastrism, dar rădăcinile acestuia pot fi urmărite în timp doar până în perioada sasanidă (224-651)<sup>5</sup>, făcând astfel dificilă stabilirea unor relații de tip genealogic între filantropia zoroastriană și cea creștină.

Din cele expuse mai sus se poate concluziona că în spațiul religiilor occidentale, din Persia și până la Atlantic, se înregistrează un avânt filantropic de mare amploare o dată cu apariția creștinismului, simultan în lumea creștină și în cea zoroastriană. În timp ce zoroastrismul se confruntă cu condiții istorice nefavorabile, creștinismul rămâne religia etalon în spațiul occidental, astfel că aici înclinația de a face bine semenului dobândește la nivel social o instituționalizare de tip creștin și este asociată în mentalul colectiv cu creștinismul. Desigur că elitele europene știu și despre formele de într-ajutorare islamică, dar per ansamblu islamul este fie interpretat ca o erezie creștină, fie ignorat și desconsiderat în capacitatea sa de a produce valoare de tip religios. Astfel, Europa creștină medievală rămâne vreme de secole autoreferențială și convinsă de legătura causală dintre doctrina sa religioasă și actele filantropice de orice fel.

## 3. Filantropie în culturi și religii extraeuropene. Cazul Chinei

### Rădăcinile vechi ale filantropiei chineze

Cu toate acestea, forme de filantropie apar și se dezvoltă și în alte spații cultural-religioase. Un exemplu elocvent este China, în care toate cele trei religii relevante social, daoismul, confucianismul și budismul sinizat, dezvoltă instituții filantropice. Astfel unele mănăstiri budiste deschid spitale și organizează servicii de hrănire a săracilor, etica daoistă elaborează o cultură a purtării de grijă față de săraci și bolnavi, fapt preluat și instituționalizat începând din timpul dinastiei Song (960-1279) și în confucianism<sup>6</sup>. În budism justificarea actelor sociale se construiește pe concepte precum „metta” (iubirea nepătimașă, compasiunea față de toate ființele vii), „karuna” (mila) sau „mudita” (capacitatea de a te bucura împreună cu celălalt de binele lui)<sup>7</sup>. În confucianism, etosul omeniei și idealul societății armonioase sunt suficiente pentru apariția filantropiei<sup>8</sup>, iar instituționalizarea acesteia e o realitate a secolului al XI-lea<sup>9</sup>. Exemple similare pot fi aduse și din spațiul Indiei, din sfera hinduismului și a sikhismului<sup>10</sup>, dar dacă aici poate fi suspectată o influență musulmană, în China prezența religiilor occidentale de factură monoteistă este mult prea scăzută pentru a putea fi luată în calcul drept catalizator al unor asemenea dinamici sociale.

### China și Taiwan în raport cu Occidentul

Atitudinea Chinei față de filantropie este interesantă și prin prisma evoluțiilor istorice ulterioare. În unele cazuri, aceasta va dezvolta un raport de tip antagonist față de filantropia creștină. Principalul factor determinant pentru acest tip de punere în relație îl reprezintă colonialismul. Pentru Europa, odată cu zorii modernității, orizonturile se redeschid atât spre propriul trecut precreștin cât și spre noile spații culturale cu care descoperirile geografice și intensificarea rutelor maritime o aduc în contact. Din punct de vedere religios, Europa se trezește din nou în mijlocul unei pluralități pe care ea se vede chemată nu doar să o inventarieze, ci și să o misionarizeze, ridicând diversele religii și culturi spre valorile civilizației sale, înțelese drept civilizația prin excelență.

Pentru culturile extraeuropene devenite ținte ale colonializării, perspectiva este mult diferită. Puterile coloniale sunt percepute drept agresori care nu doar pun în pericol independența statală, dar pot avea un impact și mai subtil, provocând schimbări importante la nivelul mentalului colectiv. Iar dacă pierderea suveranității statale este o realitate doar în cazul țărilor cucerite, niciuna din culturile vizate de colonialism nu a scăpat de efectele modelatoare ale provocării venite din exterior.

China, o țară cu o organizare statală veche și cu o deja multimilenară cultură purtătoare a societății, reprezintă un exemplu cum nu se poate mai bun pentru a ilustra impactul acestor transformări în societățile care rămân necolonizate, și mai mult, care opun rezistență în războiul de tip cultural cu arme de tip cultural. Atitudinea Chinei față de ideile culturale occidentale a variat în timp, în funcție de modul în care reprezentanții Occidentului încercau să i le impună. Primii occidentali care au reușit să pătrundă și să se anocreze pe teritoriul chinez au fost misionarii catolici, în special iezuiții. După o suspiciune de început, China se deschide față de importul cultural reprezentat de aceștia datorită dibăciei și diplomației lui Matteo Ricci (1552-1610)<sup>11</sup>. Însă după moartea acestuia, cearta riturilor pune capăt deschiderii Chinei față de misionarii catolici și implicit față de ideile de sorginte occidentală<sup>12</sup>. Forțată să se deschidă din nou pentru Occident prin umilitoarele războaie ale opiumului (1839-1842, respectiv 1856-1860), China a fost și a rămas până în prezent suspicioasă față de conținuturile culturale de sorginte străină care ar putea polua mintea cetățenilor săi, slăbind astfel și mai mult coeziunea internă a unei societăți măcinate deja de multe alte probleme. Între acestea, ideile religioase străine le apar autorităților chineze ca fiind deosebit de periculoase, pentru că aderarea de tip religios afectează toate straturile ființei, fiind astfel mult mai greu de controlat din exterior.

O dată cu aderarea la doctrina marxistă în 1949, Republica Populară Chineză a devenit ostilă tuturor religiilor, chiar și celor proprii. Anul 1949 marchează și ruptura dintre Republica Populară Chineză și Republica

China, cunoscută și sub denumirea de Taiwan. Pe insula Taiwan, rămasă independentă față de Beijing, se retrag vechea guvernare a Chinei, elitele și forțele de opoziție, continuând până astăzi ceea ce în accepțiunea lor reprezintă China cea adevărată. De dragul simplității, vom folosi în cele ce urmează termenul *China* pentru a ne referi la Republica Populară Chineză, respectiv termenul *Taiwan* pentru a desemna Republica China.

Ostilitatea Chinei față de religii a ajuns la apogeu în timpul revoluției culturale (1966-1976). Această perioadă este caracterizată de o agresivitate deosebită, ducând la îndepărtarea tuturor străinilor, dar și la distrugerea masivă a vestigiilor trecutului, considerate a fi piedicile în dezvoltarea unei țări puternice și prospere. China ultimelor decenii este așadar China care a trecut printr-o revoluție culturală amplă și radicală. Această China s-a trezit, la moartea lui Mao în 1976, fără legături, fără tradiții și fără repere. Începând din 1978, China condusă de Deng Xiaoping și de succesorii săi s-a lansat într-un proces de reconstruire a identității național-culturale prin reluarea selectivă și reinterpretativă a unora din valorile propriului trecut, printr-o deschidere limitată și controlată față de importul ideatic occidental și printr-o politică economică vizând atragerea de capital străin și ascensiunea actorilor economici proprii. Reconstrucția identitară se articulează în jurul valorilor confucianismului, înțeles ca un sistem moral-filozofic, nu ca o religie. Celelalte religii chineze, budismul și daoismul, sunt totuși și ele susținute de stat, fiind considerate parte a culturii chineze, în timp ce credințele populare sunt combătute ca superstiții. Față de conținuturile religioase și intelectuale străine, China este rezervată și prudentă până astăzi. În acest răstimp, Taiwanul s-a dezvoltat ca un stat prosper și democratic, în care libertatea religioasă nu este pusă sub semnul întrebării, fapt care permite religiilor să se dezvolte în acord cu propriile convingeri.

### Religiile în China astăzi și activitatea lor filantropică

Totuși, China s-a dovedit în ultimele decenii deschisă față de formele de filantropie venite din Occident, atât timp cât ele nu impuneau beneficiarilor chinezi condiții suplimentare de natură religioasă<sup>13</sup>, fapt pe care autoritățile chineze încearcă să îl țină sub control printr-o serie de normări<sup>14</sup>. În acest context, nu trebuie să surprindă faptul că adeseori religiile occidentale încearcă să justifice caracterul benefic al prezenței lor în China invocând serviciile de tip social pe care le pun la dispoziția societății chineze. Religiile acceptate oficial de statul post-maoist sunt cinci la număr: daoismul, budismul, islamul, creștinismul protestant și catolicismul. Desigur, peisajul este întregit de alte câteva religii care sunt prezente în țară pentru grupuri infime de credincioși și care luptă pentru recunoaștere, precum creștinismul ortodox, iudaismul, mormonii și religia bahai, și de multele grupări religioase subterane,





desfășurând o mare varietate de activități inspirate religios, despre care speră să nu ajungă în atenția autorităților sau cel puțin să nu stârneasce reacția acestora.<sup>15</sup>

Religiile recunoscute de stat se întrec în a oferi servicii filantropice vizibile. Astfel Biserica Catolică se laudă cu faptul că atrage prin sponsorizări fonduri însemnate din Occident, pe care le dedică asistenței sociale a vârstnicilor și bolnavilor<sup>16</sup>, dar și cu contribuția unora din ordinele ei monahale la dezvoltarea unor întregi regiuni<sup>17</sup>. În cadrul protestantismului chinez au apărut o serie de fundații și ONG-uri filantropice, care însă adeseori preferă să nu facă referire directă la baza lor religioasă, pentru a putea opera mai liber în China<sup>18</sup>. Budismul contemporan se remarcă prin dezvoltarea ofertei caritative, în cadrul mănăstirilor, dar și în afara lor<sup>19</sup>. Instituțiile caritative budiste susțin spitale și clinici<sup>20</sup>, oferă servicii în sprijinul studenților fără posibilități materiale<sup>21</sup>, a persoanelor cu handicap<sup>22</sup>, sunt active în educație<sup>23</sup> și consiliere psihologică<sup>24</sup>, sau intervin în cazul unor calamități sau catastrofe naturale<sup>25</sup>. În cazul budismului, o religie înțeleasă drept tradițional chineză, activitatea filantropică se bazează masiv pe subvenții primite din partea statului chinez<sup>26</sup>. Daoismul își reactualizează, tot cu ajutorul subvențiilor statale, relația tradițională cu medicina tradițională chineză și dezvoltă noi servicii caritative în special în acest domeniu<sup>27</sup>. Islamul este de asemenea activ în sectorul filantropic, acoperind întreaga gamă de nevoi, activitatea sa fiind acceptată în regiunile cu populație tradițional musulmană<sup>28</sup>.

### **Raportul dintre filantropia religiilor asiatice și creștinism**

Desigur, oferta filantropică a tuturor religiilor este astăzi mult mai amplă decât în trecut, iar ponderea pe care o ocupă activitățile filantropice în interiorul fiecărei religii este de asemenea mult mai mare. Excepție face confucianismul, al cărui statut religios nu este recunoscut. În cazul unei țări care nu a fost colonializată, cum este China, se pune întrebarea dacă o asemenea evoluție poate fi înțeleasă drept o consecință directă a întâlnirii cu creștinismul, sau dacă ea reprezintă o transformare cauzată în primul rând de factori interni.

Pentru articularea unui răspuns adecvat trebuie pornit de la observația că, dacă influența pe care misionarii o exercită asupra societăților în care operează este evidentă, influența este posibilă și prin inducție: celelalte religii preiau de bunăvoie modele din creștinism, se reformează interior pentru a fi pe măsura religiei colonialiștilor și la egalitate cu acesta, în privința standardelor care le apar acestora ca importante. Un exemplu în acest sens îl reprezintă budismul din Thailanda sau Regatul Siam, un stat care nu a fost niciodată colonializat, care a reușit să respingă în luptă trupele franceze, o victorie cu un profund impact asupra percepției de sine siameze. Și pentru că

thailandezii observau cum în țările vecine colonialiștii aveau programe de civilizare a societăților considerate înapoiate, regii Siamului au considerat că trebuie să inițieze chiar ei un proces de modernizare, astfel încât pretenția occidentală de stăpânire asupra acestor spații în scopul civilizării lor să nu mai aibă temei. Demersului de modernizare i-a fost supus și budismul thailandez. Transformarea în interiorul budismului a început de sus, prin înființarea, la comanda regelui Mongkut, a unui nou ordin monahal budist care să pună bazele unei noi înțelegeri de sine în cadrul budismului. O dată declanșat acest proces, el s-a autonomizat față de factorul politic din punct de vedere al conținuturilor vizate. Cu alte cuvinte, reforma religioasă a depășit cadrul politic inițial.<sup>29</sup>

Un proces asemănător a avut loc în multe alte state asiatice rămase necolonizate, exemple clasice în acest sens fiind China și Japonia<sup>30</sup>. Deci da, într-o anumită măsură avântul filantropic al religiilor secolului al XX-lea este o consecință directă a modului de prezență a creștinismului în spații și culturi extraeuropene. Dar lucrurile nu se rezumă la atât, ci așa cum am arătat deja, religiile extraeuropene au deja o istorie în care sunt consemnate și perioade de activitate filantropică precolonialistă.

Răspunsul este așadar mixt: influența creștină directă sau indirectă a generat reactivarea unor impulsuri caritative prezente deja în interiorul religiilor, dar care ajunseseră, o dată cu schimbările sociale, într-o stare de latență. Astfel budismul și daoismul chinez au dreptate atunci când afirmă că filantropia este o parte intrinsecă a viziunii lor religioase, reactivată, într-o mișcare de redescoperire a propriului trecut, în secolul al XX-lea, la fel cum creștinii au dreptate când spun că filantropia este o caracteristică a religiei lor, pe care în ultima vreme au împrumutat-o și alții. În fond, problema acestor împrumuturi poate fi rezumată drept o problemă a globalizării.

### **Filantropia religioasă chineză și taiwaneză în valurile globalizării**

Căutând sursa demersurilor de implicare socială ale religiilor, Robert P. Weller afirmă că ideea că acestea ar proveni din globalizarea, în secolul al XIX-lea, a unor forme de creștinism care puneau accentul pe asemenea activități este inexactă<sup>31</sup>. Desigur că și aceasta este una din cauzele redescoperirii, în cadrul diferitelor tradiții religioase, a faptului că au avut episoade de implicare socială în istoria lor și că asemenea forme de implicare pot fi justificate prin recurs la tradiția proprie. Dar așa cum remarcă Weller cu referire la situația din Taiwan, aproape toate activitățile caritative existente astăzi își au debutul nu mai demult decât în anii 1960, cele mai multe dintre ele apărând abia începând de la sfârșitul anilor 1990<sup>32</sup>.

De ce au apărut activități filantropice în toate religiile

taiwaneze, atât cele de sorginte occidentală, cât și cele chineze, în perioada ultimelor decenii? Răspunsul are legătură cu dinamica globalizării. În acest sens, Weller identifică trei etape relevante ale acesteia: prima este cea a secolului al XIX-lea, în care o dată cu misiunile protestante s-au răspândit în întreaga lume forme caritative specifice protestantismului acelei perioade sau organizațiilor internaționale precum YMCA sau Crucea Roșie, ele însele având un substrat creștin<sup>33</sup>. Faptul că impactul social al unor asemenea forme caritative rămâne minor se datorează cel puțin în parte, în opinia lui Weller, celui de-al doilea val al globalizării, de la începutul secolului al XX-lea, care coincide cu răspândirea ideii de stat secular, în care religiei nu îi mai revine un rol social semnificativ<sup>34</sup>. Prin urmare, activitățile sociale existente au fost preluate de structurile statale, în cadrul religiilor înregistrându-se o perioadă de concentrare spre altfel de preocupări, așa cum le era trasat rolul de noua ideologie dominantă. În perioada recentă a devenit globală ideea de stat neoliberal, care garantează o economie de piață funcțională, dar care își asumă responsabilități sociale limitate<sup>35</sup>. În acest context, religiile au resimțit din nou imperativul, dar și posibilitatea de a fi active filantropic, redescoperind în tradiția proprie justificarea pentru a face acest lucru.

Activitățile filantropice au fost nu doar reluate în ultimii 50 de ani. Sectorul social s-a specializat și s-a diversificat foarte mult. O altă caracteristică a neo-filantropiei religioase este aceea că acum nu se mai ține cont de apartenența religioasă a beneficiarilor. Dacă misionarii creștini din secolul al XIX-lea îi asistau cu precădere pe membrii propriei comunități religioase sau pe potențialii convertiți, astăzi comunitățile religioase de orice natură se întrec în a afirma că oferă servicii sociale tuturor, indiferent de convingerile religioase ale acestora, fără discriminare<sup>36</sup>.

Uneori, comunitățile religioase fac eforturi remarcabile pentru a veni în întâmpinarea nevoilor apartenenților unei alte religii în cadrul propriilor instituții caritabile. Un exemplu în acest sens este spitalul adventist din Taipei, *Taiwan Adventist Hospital*, primul spital din Taiwan care s-a acreditat ca spital halal, pentru a veni în întâmpinarea pacienților săi musulmani. Concret, spitalul oferă acum pacienților săi mese, medicamente și produse de îngrijire personală halal, în meniul său fiind cuprinse peste 200 de feluri de mâncare ce îndeplinesc condițiile halal. Iar certificarea nu a fost deloc ușoară: personalul a fost trimis la specializare în afara țării, în plus, trebuie finanțată existența permanentă a unei comisii pentru asigurarea calității halal.<sup>37</sup>

Desigur, se pune întrebarea dacă spitalul adventist evocat mai sus se deschide în felul acesta față de musulmani din motive ce țin de ethosul său religios, sau pentru a se conforma unei politici de stat sau unor principii internaționale. Cu siguranță că acestea din urmă cântăresc greu în balanță. Însă în același timp

un astfel de mod de raportare la problema filantropiei indică și o înțelegere de sine modificată. Dacă în trecut o comunitate adventistă ar fi făcut totul pentru a salva sufletele, iar prin această salvare ar fi înțeles aderarea la Biserica adventistă de ziua a șaptea și la toate învățăturile acesteia, astăzi comunitatea adventistă din Taipei își propune să ofere sprijin tuturor, indiferent de convingerile lor religioase și indiferent cât ar costa-o condiționările impuse de convingerile religioase ale celorlalți.

#### 4. Concluzii, sau despre creștinism, modernitate și filantropia extracreștină

Răspunsul la întrebarea privind aportul creștinismului în declanșarea filantropiilor extracreștine este așadar unul complex. Da, întâlnirea cu Occidentul a declanșat un dinamism filantropic în religiile extraeuropene, dar nu atât ca o influență directă a creștinismului, ci ca o influență mediată de formele modernității. Cu alte cuvinte, culturile extraeuropene au vrut să devină moderne, iar acestui deziderat i-a fost subordonată toată atitudinea lor față de diversele aspecte ale existenței, inclusiv față de tema filantropiei. Răspunsurile la întrebări precum: cine sunt actorii care trebuie să fie activi în sectorul social și ce tipuri de activități caritabile sunt necesare s-au dat în funcție de ceea ce părea a fi modern la momentul dat. Dar și atunci când s-a considerat că este de datoria religiilor să se implice social, tot modul de înțelegere a modernității a determinat felul în care se practică filantropia, cui i se adresează și ce condiții trebuie respectate pentru ca ea să își atingă țelurile vizate. Astfel, filantropia, deși practică la o asemenea amploare astăzi, se dovedește a avea un rol subordonat în ansamblul preocupărilor unei comunități religioase sau al unei societăți.

Pe de altă parte, un răspuns complet la întrebarea de mai sus nu poate fi formulat fără a reflecta mai întâi asupra raportului dintre creștinism și modernitate. Ce este modernitatea, este ea un produs al creștinismului, sau este un oponent al acestuia? Și în această privință, lucrurile au o complexitate sporită. Da, declanșarea dinamicilor care au generat procesele asociate sub termenul de modernitate este de neconceput în afara spațiului european și al culturii creștine a acestuia. Afirmarea valorii individului și a raționalității lumii se numără între aporturile creștinismului. De altfel, Reforma protestantă, unul din motoarele modernității, a pornit tocmai de aici: de la radicalizarea afirmării valorii individului, care se voia a fi o reîntoarcere la adevărurile biblice. Că autonomizarea individului a luat proporții pe care reformatorii nu le bănuiau și care au îndepărtat concepția asupra acestuia de izvoarele sale biblice este un fapt care atestă doar dinamica imprevizibilă a conținuturilor intelectuale la nivel social. Că modernitatea a dezvoltat și componenta secularizării,



care a limitat impactul social al religiilor, este o realitate care poate fi înțeleasă tot în contextul luptei pentru putere dintre puterea politică și cea religioasă, care a marcat conștiința colectivă occidentală. Exportul modernității în alte spații a fost asemenea unui proces de altoire, în care conținuturi străine celorlalte culturi și neînțelese de acestea, cum ar fi de exemplu conceptul de stat secular, au fost pur și simplu adoptate acolo, cu toate consecințele lor.

Modernitatea se află așadar într-un raport de continuitate-ruptură față de trecutul cultural european și de componenta creștină a acesteia. Dacă astăzi există voci care argumentează continuitatea dintre modernitate și creștinism, acestea au în vedere momentul declanșator și cadrul cultural în care modernitatea a apărut<sup>38</sup>. Dacă alți specialiști văd în modernitate o mișcare de îndepărtare față de opțiunea religioasă creștină, aceștia au în vedere unele din efectele modernității, în special mult clamata secularizare<sup>39</sup>. Dar trebuie avut în vedere și faptul că modernitatea însăși a fost și este compusă dintr-o serie de procese aflate într-un continuu dinamism. Modernitatea secolului al XIX-lea nu e identică cu modernitatea primei jumătăți a secolului al XX-lea sau cu modernitatea celei de-a doua jumătăți a acestui secol. De altfel, în fiecare din aceste perioade se poate recurge la subîmpărțiri, borne marcante prin excelență fiind războaiele mondiale, precum și alte momente de cotitură la nivel social. În fiecare din aceste perioade,

la modul general vorbind, raportarea modernității la religios și în special la creștinism a fost diferită.

Atunci când culturile extraeuropene preiau o anumită formă de modernitate, ele preiau în general doar rezultatul final, nu și întregul dinamism care a dus la apariția acestuia. Astfel, atunci când o țară asiatică își propune să implementeze statul secular și înlăturarea religiei din spațiul public, ea o face mecanic, fără a înțelege în profunzimi rosturile unui asemenea demers. E cazul Chinei. Exemplul oferă și explicația pentru relația ambivalentă dintre politica chineză și filantropia religioasă. Dar, așa cum s-a arătat, atunci când se lansează în activități sociale, religiile extraeuropene își găsesc justificări în propria tradiție, toate tradițiile religioase mari de astăzi având și astfel de resurse. Astfel, filantropia lor are o și componentă constitutivă a cărei accentuare a variat în timp, chiar și înainte de întâlnirea cu creștinismul și cultura europeană. Pe această componentă s-a grefat impulsul creștin mediat de modernitatea prezentă cu una din fațetele ei creștine, pentru ca apoi aceeași modernitate, manifestă sub chipul secularizării, să înlăture pentru o vreme implicarea religiosului în social. În final redefinirea rolurilor a fost tot o consecință a modernității, activând din nou impulsurile atât proprii, cât și împrumutate ale religiilor și particularizând demersul social în funcție de noile curente devenite bunuri culturale comune la nivel mondial.

## Note

- 1 Vezi de ex: Georg von Schnurbein/ Steffen Bethmann, *Philanthropie in der Schweiz* (Basel: Uni Basel, 2010), 11; sau: <https://www.learningtogive.org/resources/philanthropy-and-religion>, accesat la 17.09.2020.
- 2 Vezi: <https://evangelische-religion.de/philanthropie.htm>, accesat la 17.09.2020.
- 3 Vezi în acest sens Peter Herz, art: „Philanthropie”, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ediția a IV-a, vol. VI, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 1267.
- 4 Lev. 25, 4.
- 5 Vezi Alberto Cantera, „Ethics”, Michael Stausberg/ Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina, *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism* (Chichester: Wiley Blackwell, 2015), 329.
- 6 Udo Tworuschka, art. „Armenfürsorge. I. Religionsgeschichtlich”, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ediția a IV-a, vol. I (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 754.
- 7 Ibid, 754.
- 8 Ralf Moritz, art: „Konfuzianismus. IV. Ethik und Sozialphilosophie”, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ediția a IV-a, vol. VI, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 1571.
- 9 Hans van Ess, *Der Konfuzianismus*, ediția a II-a, (München: C. H. Beck, 2009), 65u.
- 10 Tworuschka, „Armenfürsorge”, 754.
- 11 Rita Haub/ Paul Oberholzer, *Matteo Ricci und der Kaiser von China. Jesuitenmission im Reich der Mitte* (Würzburg: Echter, 2010), 16ff.
- 12 Vezi Claudia von Collani, art. „Ritenstreit”, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ediția a IV-a, vol. VII (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 530f.
- 13 Wiebke Koenig, „Transformationen von Religion und Politik in China – Einführende Überlegungen”, Wiebke König/ Karl-Fritz Daiber, *Religion und Politik in der Volksrepublik China* (Würzburg: Ergon, 2008), 27.
- 14 Vezi de exemplu „Decretul 6/2012 al Biroului de stat pentru probleme religioase”, redat cu o introducere semnată de JK în articolul : „Neue staatliche Richtlinien für die Wohltätigkeitsaktivitäten religiöser Kreise”, *China heute*, nr. 174 (2012/2), 98-

- 102; sau „Legea privind asociațiile non-profit” din 16.03.2016, redată cu o introducere semnată de K.B. Pißler în articolul: „Gemeinnützigkeitsgesetz der Volksrepublik China”, *China heute*, nr. 192 (2016/4), 218-233. Pentru o analiză a acestei legi vezi John B. Zhang, „Religiöse Wohltätigkeitsunternehmen: Chancen und Herausforderungen in der neuen Situation”, *China heute*, nr. 192 (2016/4), 234-238.
- 15 Pentru detalii vezi: Wiebke Koenig, „Transformationen von Religion”, 111.
- 16 Vezi Joseph Loftus, „„Lerne erst laufen, bevor du lossprintest!“. Die katholische Kirche und die Fürsorge für Chinas Senioren”, *China heute*, nr. 176 (2012/4), 236-241.
- 17 Vezi Kang Zhijie, „Der Beitrag der katholischen Kirche zur wirtschaftlichen Entwicklung Chinas auf dem Land – am Beispiel der Steyler Missionare und der Steyler Missionsschwestern”, *China heute*, nr. 176 (2012/4), 250-255.
- 18 Wu Keping, „Buddhist and Protestant Provision of Social Services”, Wu Keping / R. Michael Feener, *Religion & Development in China. Innovations & Implications*, (Singapore: University of Singapore, 2013), 117.
- 19 Vezi Carsten Krause, „Auf Spurensuche 1978-2018: Zur Entwicklung des chinesischen Buddhismus in der Gegenwart”, *China heute*, nr. 199 (2018/3), 181.
- 20 Wu Keping, „Buddhist and Protestant”, 105.
- 21 Ibid., 106.
- 22 Ibid., 106.
- 23 Ibid., 109.
- 24 Ibid., 110.
- 25 Ibid., 106.
- 26 Ibid., 105.
- 27 Wei Chiao, „Die Dao-Religion und ihre Entwicklung (insbesondere nach 1949)”, Wiebke König/ Karl-Fritz Daiber, *Religion und Politik in der Volksrepublik China* (Würzburg: Ergon, 2008), 194.
- 28 Man Ke/ Hao Sumin, „Islamic Philanthropies in Northwest China”, Wu Keping / R. Michael Feener, *Religion & Development in China. Innovations & Implications*, (Singapore: University of Singapore, 2013), 63.
- 29 Vezi Lourens P. van den Bosch, „Stimmen eines kritischen Buddhismus im modernen Thailand”, Manfred Hutter (ed.), *Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien* (Frankfurt/Main: Peter Lang, 2008), 9-35.
- 30 Otto Ladstätter/ Sepp Linhart, *China & Japan. Die Kulturen Ostasiens* (Viena: Carl Ueberreuter, 1996).
- 31 Robert P. Weller, „Beyond Globalization and Secularization: Changing Religion and Philanthropy in Lukang, Taiwan”, Thomas Jansen, Thoralf Klein, and Christian Meyer, eds., *Globalization and the Making of Religious Modernity in China: Transnational Religions, Local Agents, and the Study of Religion, 1800-Present* (Leiden: Brill, 2014) 136-155.
- 32 Ibid., 136.
- 33 Ibid., 138.
- 34 Ibid., 138.
- 35 Ibid., 139.
- 36 Ibid., 139.
- 37 Willi Boehli, „Taipei bietet Spitäler für Muslime an”, *China heute*, nr. 202 (2019/2), 75.
- 38 Vezi în acest sens, de exemplu, Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago : The University of Chicago Press, 2008).
- 39 Vezi de exemplu Brian R. Wilson, *Religion in Secular Society* (Londra: Watts & Co, 1966).

## Bibliography:

- \*\*\*, „Gemeinnützigkeitsgesetz der Volksrepublik China” [Public Benefit Law of the People’s Republic of China], *China heute* [China today], nr. 192 (2016/4), 218-233.
- \*\*\*, „Neue staatliche Richtlinien für die Wohltätigkeitsaktivitäten religiöser Kreise” [New state guidelines for religious charity activities], *China heute* [China today], nr. 174 (2012/2), 98-102.
- Boehli, Willi, „Taipei bietet Spitäler für Muslime an” [Taipei offers hospitals for Muslims], *China heute* [China today], nr. 202 (2019/2), 75.
- van den Bosch, Lourens P., „Stimmen eines kritischen Buddhismus im modernen Thailand” [Voices of a critical Buddhism in modern Thailand], Manfred Hutter (ed.), *Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien* [Internal Religious Criticism and Religious Pluralism in Contemporary Southeast Asia] (Frankfurt/Main: Peter Lang, 2008), 9-35.
- Cantera, Alberto, „Ethics”, Michael Stausberg/ Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina, *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism* (Chichester: Wiley Blackwell, 2015), 315-332.
- von Collani, Claudia, art. „Ritenstreit” [Rite Dispute], *Religion in Geschichte und Gegenwart* [Religion Past and Present], ediția a



- IV-a, vol. VII (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 530-531.
- van Ess, Hans, *Der Konfuzianismus* [The Confucianism], ediția a II-a, München: C. H. Beck, 2009.
- Gillespie, Michael Allen, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago : The University of Chicago Press, 2008).
- Haub, Rita/ Oberholzer, Paul, *Matteo Ricci und der Kaiser von China. Jesuitenmission im Reich der Mitte* [Matteo Ricci and the Emperor of China. Jesuit Mission in the Middle Kingdom] (Würzburg: Echter, 2010).
- Herz, Peter, art: „Philanthropie“ [Philanthropy], *Religion in Geschichte und Gegenwart* [Religion Past and Present], ediția a IV-a, vol. VI (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 1266-1267.
- Kang Zhijie, „Der Beitrag der katholischen Kirche zur wirtschaftlichen Entwicklung Chinas auf dem Land – am Beispiel der Steyler Missionare und der Steyler Missionsschwestern“ [The contribution of the Catholic Church to the economic development of China in rural areas - using the example of the Steyler missionaries and the Steyler missionary sisters], *China heute* [China today], nr. 176 (2012/4), 250-255.
- Koenig, Wiebke, „Transformationen von Religion und Politik in China – Einführende Überlegungen“ [Transformations of Religion and Politics in China – Introductory Considerations], Wiebke König/ Karl-Fritz Daiber, *Religion und Politik in der Volksrepublik China* [Religion and Politics in the People’s Republic of China] (Würzburg: Ergon, 2008), 11-46.
- Krause, Carsten, „Auf Spurensuche 1978-2018: Zur Entwicklung des chinesischen Buddhismus in der Gegenwart“ [In search of traces 1978-2018: On the development of Chinese Buddhism in the present], *China heute* [China today], nr. 199 (2018/3), 176-188.
- Ladstätter, Otto/ Linhart, Sepp, *China & Japan. Die Kulturen Ostasiens* [China & Japan. The Cultures of East Asia] (Viena: Carl Ueberreuter, 1996).
- Loftus, Joseph, „„Lerne erst laufen, bevor du lossprintest!“. Die katholische Kirche und die Fürsorge für Chinas Senioren“ [“Learn to walk first before you sprint!”. The Catholic Church and Caring for China’s Seniors], *China heute* [China today], nr. 176 (2012/4), 236-241.
- Man Ke/ Hao Sumin, „Islamic Philanthropies in Northwest China“, Wu Keping / R. Michael Feener, *Religion & Development in China. Innovations & Implications*, (Singapore: University of Singapore, 2013), 57-70.
- Moritz, Ralf, art: „Konfuzianismus. IV. Ethik und Sozialphilosophie“ [Confucianism. IV. Ethics and Social Philosophy], *Religion in Geschichte und Gegenwart* [Religion Past and Present], ediția a IV-a, vol. VI, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 1570-1572.
- von Schnurbein, Georg / Bethmann, Steffen *Philanthropie in der Schweiz* [Philanthropy in Switzerland] (Basel: Uni Basel, 2010).
- Tworuschka, Udo, art. „Armenfürsorge. I. Religionsgeschichtlich“ [Poor relief. I. Religious history], *Religion in Geschichte und Gegenwart* [Religion Past and Present], ediția a IV-a, vol. I (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 754-755.
- Wei Chiao, „Die Dao-Religion und ihre Entwicklung (insbesondere nach 1949)“ [The Dao religion and its development (especially after 1949)], Wiebke König/ Karl-Fritz Daiber, *Religion und Politik in der Volksrepublik China* [Religion and Politics in the People’s Republic of China] (Würzburg: Ergon, 2008), 169-200.
- Weller, Robert P., „Beyond Globalization and Secularization: Changing Religion and Philanthropy in Lukang, Taiwan“, Thomas Jansen/ Thoralf Klein/ Christian Meyer (eds.), *Globalization and the Making of Religious Modernity in China: Transnational Religions, Local Agents, and the Study of Religion, 1800–Present* (Leiden: Brill, 2014), 136-155.
- Wilson, Brian R., *Religion in Secular Society* (Londra: Watts & Co, 1966).
- Wu Keping, „Buddhist and Protestant Provision of Social Services“, in: Wu Keping / R. Michael Feener, *Religion & Development in China. Innovations & Implications*, (Singapore: University of Singapore, 2013), 102-126.
- Zhang, John B., „Religiöse Wohltätigkeitsunternehmen: Chancen und Herausforderungen in der neuen Situation“ [Religious Charities: Opportunities and Challenges in the New Situation], *China heute* [China today], nr. 192 (2016/4), 234-238.
- <https://evangelische-religion.de/philanthropie.html>, accesat la 17.09.2020.
- <https://www.learningtogive.org/resources/philanthropy-and-religion>, accesat la 17.09.2020.

# FROM FIDES QUARENS INTELLECTUM TO FIDES QUARENS SAPIENTIA: REVISITING AND REFORMULATING FOR THE PUBLIC GOOD ANSELMUS' FAMOUS FORMULATION WITHIN A CONTEMPORARY THEOLOGY–SCIENCE PERSPECTIVEI

---

**Danie VELDSMAN**

Institutul de  
University of Pretoria, South Africa  
Personal e-mail: danie.veldsman@up.ac.z

---

FROM FIDES QUARENS INTELLECTUM TO FIDES QUARENS SAPIENTIA: REVISITING AND REFORMULATING  
FOR THE PUBLIC GOOD ANSELMUS' FAMOUS FORMULATION WITHIN A CONTEMPORARY THEOLOGY-  
SCIENCE PERSPECTIVE

This article is an attempt to revisit and reformulate Anselm of Canterbury's formulation *fides quarens intellectum* from the perspective of contemporary dialogue between theology and science.

Keywords: Philanthropy; Anselm of Canterbury; *fides quarens intellectum*; *fides quarens sapientia*; theology-science dialogue



## 1. Introduction

To do something for the public good to improve other people's lives, is most probably the best known and general acceptable description of philanthropy. The "love of humanity" as it is directly translated from its Greek roots, begs the question on how we are to find, discern what it then philosophically-theologically entails; how are we in our different contexts to reflect

on its significance, and how is this "love for humanity" to find concrete expression? The latter with regard to concrete examples and suggested guidelines are not my concern for the following exposition. My deepest concern is on theological reflection, its nature and methodologies, and specifically on accountability, that is, to do it responsibly and for the public good. That – in my academic opinion – is the most crucial determining factor in realising responsibly and publicly



our philanthropically concerns and subsequent discernment, and then specifically: within the context of contemporary theology-science discourses. Put differently: In reflecting on the philosophical (“love for wisdom”) meaning and theological (“words about God”) exploration of philanthropy, how can we on the one hand argumentatively turn the “love for wisdom” around to acting from the “wisdom of love” with discernment in a responsible manner? And on the other hand: How can such contextual-social discernment, as “words about God” be held accountable for the public good?

In most contemporary Christian academic theological discourses on the nature of theological reflection and theological method, whether in Africa, Asia or Americas and Europe, the influential formulation of *fides quaerens intellectum* (faith seeking understanding) by the Italian Benedictine monk of the Catholic Church, St. Anselm of Canterbury (1093-1109) is quoted and utilised as one of the most influential descriptions.<sup>1</sup> To give but one recent European example<sup>2</sup>. In his widely respected textbook *Christian Theology* (2017) already in its sixth edition by the British theologian Alister McGrath, he remarks in reference to the treatise *Proslogion*<sup>3</sup> (1079) of Anselm that his “work anticipates the best aspects of scholastic theology” (McGrath 2017:31). For McGrath, his treatise is of importance for two specific reasons, namely firstly on account of his clear appeal to reason in matters of theology and secondly its appreciation of the role of logic.<sup>4</sup> On the phrase *faith seeking understanding* he notes that it “has passed into wide-spread use” (McGrath 2017:31), and it is used mostly in conjunction with a second phrase, namely *credo ut intelligam* (I believe in order that I may understand). To add to McGrath’s remark and to give but one older example from my South African context. Almost three decades ago, the South African spirited apartheidfighter and systematic theologian John de Gruchy (1939- ) wrote on the nature, necessity and task of theology. He quotes Anselm’s prayer of “I believe in order to understand”, preceding it with the following important statement:

With the foundation of the universities in the Middle Ages in Europe, the study of theology as scientific discipline was established. Indeed, theology was regarded as the ‘queen of sciences’ because it provided a hierarchical and holistic framework within which all other forms of knowledge could be located. One of the major theologians of this period, Anselm of Canterbury, provides the bridge for us between theology as spirituality and theology as a science. This can be seen from the fact that his theology is cast in the form of a prayer to God, although it is a highly rational discussion (De Gruchy 1994:5)

Theological reflection as rational discussion in prayer format, driven by the hearts longing for a deeper understanding of God! This is indeed an impressive “heart”ful. My primary aim is not a thorough in-depth analysis of the philosophical-theological context and viewpoint of Anselm, but a contextual re-interpretation

and re-formulation of his *fides quaerens intellectum* to *fides quaerens sapientia*, and then specifically within the context of contemporary science-theology discourses.<sup>5</sup>

It will be argued firstly that all three concepts (faith, seeking, and understanding) as understood by the 11<sup>th</sup> century Anselm – who contextually stood not only in the deep shade of Neo-platonic thought, but also at the dawn of the theological renaissance of the twelfth century – are in need of revision and reformulation for reasons as indicated below. The most important two reasons being the radical shifts since the 11<sup>th</sup> century that have occurred in theological reflection and methodologies, especially in the last century through evolutionary perspectives within theology-science discourses; and also the deep critical reflective unmasking of immunisation strategies regarding accountability in theological reflection. Secondly it will be argued in the light (or darkness?) of the preceding revision of *faith, seeking and understanding* on what it entails for each concept respectively, and on why the third concept should be replaced by the concept of wisdom if integrated and critically utilised within contemporary science-theological discourses. The replacement of *understanding* with *wisdom* actually comes unintentionally from Anselm’s (1077-78:87) himself, namely the remark in his *Proslogion*, stating at the start that he sets out to convince “‘the fool’, that is, the person who has said in his heart, ‘There is no God’ (Psalm 14:1; 53:1)”. My directive for replacing *understanding* with *wisdom* is thus prompted by Anselm himself since over against foolishness stands wisdom – although it will not be my motivation for its replacement. Its motivation is rather embedded in and emerges from the evolutionary context of *Homo sapiens* and the question on hand, namely off responsible reflection on philanthropy. Lastly it will be argued that the revision is not simply an academic exercise without any contextual importance, but serve an important contribution to the public good of the significance and role of theological reflection within our pluralistic societies with regard to accountability.

But who is the 11<sup>th</sup> century passionate monk Anselm that wanted to convince the fool that says there is no God? A few historical-contextual notes must suffice.

## 2. Anselm

### 2.1. Unrestful beginnings<sup>6</sup>

After his earlier deep disappointment at aged 15 of not being able to enter a monastery without the consent of his father, the young boy from Aosta (then part of the Carolingian Kingdom of Arles) left his home aged 23 and wandered for three years aimlessly through Burgundy and France until he reached Normandy in 1059. He returned home after the death of his father and entered the abbey as a novice aged 27. Three years later he was elected as prior of Bec. Fifteen years later in 1078 he was elected as Bec’s abbot. Under his direction, it became the

foremost seat of learning in Europe. The most prominent characteristic of his works that followed was his conviction and understanding of the Christian tenets of faith as revealed truths to be captured in a rational system. For him, faith necessarily precedes reason, but then carefully qualified: reason can expand upon faith as an active love of God that seeks a deeper knowledge of God<sup>7</sup>. And from this formulation followed his explication of the attributes of God. It is in this period that he wrote the work in question, namely *Proslogion*<sup>8</sup> in which the phrase *faith seeking understanding* appeared. In 1093 he was appointed as archbishop of Canterbury. Numerous conflicts regarding reform followed, especially with William Rufus and his brother, Henry that brought about a first and second period of exile for Anselm. He however finally returned to England 1106 where he died on the 21 April 1109.

## 2.2 Conceptual revisitation

The three particular concepts utilised by Anselm in the 11<sup>th</sup> century, namely *faith*, *seeking* and *understanding* should each be revisited in the 21<sup>st</sup> century for two main reasons<sup>9</sup>, namely firstly because of the radical shifts that have occurred in theological reflection and methodologies, especially through evolutionary (epistemological) perspectives within theology-science discourses.<sup>10</sup> Secondly because of the deep critical reflective unmasking of immunisation strategies regarding accountability in theological reflection within discourses on the science of philosophy.

Theological reflection and methodologies *after Darwin*<sup>11</sup> and *after Kuhn*<sup>12</sup> and with the exploration and pursue of evolutionary epistemological discourses, have not only lost their status as “queen of the sciences”, but also their well-established – up to this historical point – untouchable revelatory claims and nestled innocence.<sup>13</sup> The “queen of sciences” was crudely expelled from her “garden of Eden” of universal and philosophical abstract anthropological and cosmological reflection. At the very same time, she was forced into numerous and unsettling ways to engage with a dynamic reality in which embodied personhood, that is, beings of flesh and blood in pluralistic contexts were to be re-considered, re-valued in their (re-)making sense of this dynamic reality and their human distinctiveness. The “afters” were reflectively taken very seriously by the influential German theologian Wolfhart Pannenberg (1928–2014). For him, theological-anthropological reflection within theology-science discourses were no longer possible in isolationistic manners but defines and explores human distinctiveness through reflection on the place of humanity in nature and specifically through a comparison of an ontological closeness between the human and animal world (cf. Pannenberg 1985:27). Convinced by his teacher, one of Pannenberg’s students, Wentzel van Huyssteen<sup>14</sup> (1997:1) radically posed the self-critical question by asking whether “Christian theology,

as a disciplined reflection on religious experience, can ever really claim to join this postmodern conversation, and if it does, will it be able to maintain its identity in the conversation without retreating to an esoteric world of private, insular knowledge claims?”. Not only was *willingness* and *ability* at stake for Van Huyssteen, but also methodology, namely “.(h)ow does theological reflection relate to other modes of intellectual inquiry, and especially to natural scientific knowledge, which very often is accepted unchallenged as the ultimate paradigm of human rationality in our times?” (Van Huyssteen 1997:1–2). The spear point of the revision is thus whether Christian theological reflection can ultimately join the current epistemological (evolutionary) discourses with integrity and responsibility? I turn to the question.

## 2.3 Brief history of *Homo sapiens*, our biological roots and rationality<sup>15</sup>

The story of human evolution goes back more than six million years. It is a fascinating story of highly intelligent primates that has been labelled by Carl Linnaeus in his 18<sup>th</sup>-century work *Systema Naturae* with the scientific description: *Homo sapiens*, that is, “wise person”. Embedded in the labelling already lies an important indication – even though only being one of them – of what characterises “being human” or “what makes us human”: amongst others, wisdom. I return to the concept of wisdom after firstly attending to biological roots of rationality, embedded in our evolutionary history.

I am often spontaneously reminded of this fascinating story of human evolution driving pass the paleo-anthropological site called the Cradle of Humankind in Gauteng, South Africa.<sup>16</sup> Also my home here in Africa. Reminded by these very limestone caves (Sterkfontein Caves) and the closed by Rising Star Cave of our unfolding history stretching back more than 2 million years. Early fossil evidence of *Homo sapiens* appeared around 300 000 years ago and began to show evidence of behavioural modernity at least by about 100 000 – 70 000 years ago. Moving from Africa and subsequently spreading all over the world. The evolutionary success of *Homo Sapiens* can be found in a number of anatomical and physical features, namely the larger, well developed brain which enables advanced abstract reasoning, language, problem solving, sociality, and culture through social learning. But there is even more to that in comparison to the animal world: *Homo sapiens* uses tools more frequently and effectively than any other animal. They also build fires, cook food, clothe themselves, and create and use numerous other technologies and arts.

What is the most important dimension of *Homo sapiens* that I would like to take from the preceding brief notes – since there is so much more to be told but it must suffice – on their evolutionary history? From my chosen and stated focus on revisiting Anselm’s “faith seeking understanding”, and his specific emphasis on the role





and importance of reason as well as on the Christian tenets of faith as revealed truths that had to be explicated in a rational system, I will specifically look at rationality *after Darwin* and *after Kuhn*. Van Huyssteen (1998:xiii-iv) captures the dimension that I will focus on well in reference to evolutionary epistemology and reflection within theology-science discourses:

Evolutionary epistemology ... reveals the biological roots of all human rationality and should therefore lead precisely to an interdisciplinary account of our epistemic activities. The basic assumption of evolutionary epistemology is that we humans, like all other beings, result from evolutionary processes and that, consequently, our mental capacities are constrained and shaped by the mechanism of biological evolution.

How can these implications from evolutionary epistemology be explicated more closely with regards to our viewpoints on rationality, and specifically for the concepts *faith*, *seeking* (that is, our methodologies) and the understanding of *understanding*?

#### **2.4 Even more after than “After Darwin”: Becoming and niche<sup>17</sup>**

In contemporary discourses on our evolutionary history, two keywords will serve as vantage point for the following explication, namely “becoming” and “niche”. Since Darwin’s original theory of evolution that was formulated more than 160 years ago, it has insightfully and dramatically evolved. Therefore my formulation of *Even more after than “After Darwin”!* In the contemporary *Extended Evolutionary Synthesis* (EES), Darwin’s theory is not only understood through a variety of lenses, but has also been excitingly broadened. Convincingly it argues that evolution is much more than the inheritance of genes.

The variety of lenses and its broadening have unearthed the influential totalising discourses on the insistence of natural selection as a creative force as well as opened up new exciting interpretative anthropological horizons. The former, namely EES has taken on and revised the classical understanding of Darwin’s evolutionary theory in that “becoming human” restrictively entails past fitness, potentials and survival mechanisms in which natural selection and sexual selection were taken as the key factors in change and adaptations for evolutionary success over a period of time (cf. Van Huyssteen 2018:26). In their important revision of evolutionary theory, Eva Jablonka and Marion Lamb (2005) argue convincingly in *Evolution in Four Dimensions* that apart from genes, three other inheritance systems come into evolutionary play.

Alongside the important genetic inheritance system, Jablonka and Lamb (cf. 2005:1-8) argue for three other inheritance systems that may also have causal roles in evolutionary change, namely epigenetic, behavioural, and symbolic inheritance. What important implications flow from this broadening of traditional evolutionary

theory? Evolution is now much more than simply the inheritance of genes. Behaviour and behavioural patterns are vehicles of the transmission of information, and its transmission occurs through socially mediated learning. Language not only ensures symbolic inheritance, but also the ability to engage in complex information transfer containing a high density of information (cf. Jablonka and Lamb 2005:193-231). And here emerges a special and distinct human trait, namely the organisation, transferral and acquisition of information. In short: It is our ability to think and communicate through words and other types of symbols that makes “being human” different. And even more enlightening flowing from the broadening (read: extension) of traditional evolutionary theory, is niche construction, that is, the important implication that variation on which natural selection acts is not always random in origin or blind to function. As response to the conditions of life, a new heritable variation can arise. Niche construction entails the insight that organisms are constructed in development, not simply programmed to develop by genes, and consequently do not evolve to fit into pre-existing environments but co-construct and co-evolve with their environments (see Fuentes 2016:13ff). In this, humans construct ecological, technical, and cultural niches that influence the structure of evolutionary landscapes (cf. Fuentes 2016:14). Subsequently the following question arises: What then does the co-construction and co-evolution entail, especially in reference to the experience of Transcendence and of faith?

#### **2.4 Religious imagination and the naturalness of religion**

In the period from about 2.5 million to 12 000 years ago (the so called Pleistocene period), we find a significant evolution of increasing complexities – as briefly mentioned before – regarding culture and social traditions, tool and manufacture, trade and the use of fire. But even more: enhanced infant survival, predator avoidance, increased habitat exploitation and information transfer via material technologies (cf. Van Huyssteen 2018: 28). In reference to Augustin Fuentes’ article “Human Evolution, Niche Complexity, and the Emergence of a Distinctively Human Imagination”, Van Huyssteen (2018:28) insightfully summarises the implications:

All of these increasing complexities are tied directly to a rapidly evolving human cognition and social structure that require greater cooperative capabilities and coordination within human communities. Thinking of these developments as specific outcomes of a niche construction actually provides a mechanism, as well as a context, for the evolution of multifaceted response capabilities and coordination within communities.

And:

(T)the emergence of language and a fully developed theory of mind with high levels of intentionality, empathy, moral awareness, symbolic thought, and social unity would be impossible without an extremely cooperative and mutually integrated social system in combination with enhanced cognitive and communicative capacities as our core adaptive niche (Van Huyssteen 2018:29).

The key part of our evolutionary niches, and perhaps the best explanation for why our species succeeded and all other hominins went extinct, is a distinctively human imagination as intrinsic evolutionary force. There is not only a naturalness to human imagination, but also to religious imagination and it makes our engagement with the world in some ways truly distinct from any other animals. Van Huyssteen (2018:29–30) concludes:

Now existing in a landscape where the material and social elements have semiotic properties, and where communication and action can potentially be influenced by representations of both past and future behaviour, implies the possession of an imagination, and even something like hope, i.e., the expectation of future outcomes beyond the predictable.

The crucial question becomes how we put together our representations (read: our reflections and methodologies) in a responsible manner and how we can be held accountable for our representations.

### 2.5 Seeking, intelligibility and fall from epistemological innocence

How can contemporary methodological *seeking* and accountability be explicated within science –theology discourses from the perspective of evolutionary epistemology? There is neither an easy nor a quick answer, although there are currently many exciting and creative efforts and proposals<sup>18</sup>. I find strong affinity with the impressive and wide-ranging proposal of Wentzel van Huyssteen in his published Gifford lectures, namely *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology* (2006) in which he focuses on the notion of human uniqueness or distinctiveness<sup>19</sup> in science and theology. He argues for an interdisciplinary approach in which theological anthropology has much to learn from humans' (biological) origins, from the dimension of meaning in which *Homo sapiens* have always existed, and from our close relationship to other animals. I turn to his proposal – also incorporating some of his other writings – on human distinctiveness, labelled as postfoundational and ultimately determined by a very specific understanding of human rationality, namely as transversal reasoning.

Relating theological reflection to other modes of intellectual inquiry, becomes for Van Huyssteen on the

one hand a quest for intelligibility and on the other hand it entails a fall from epistemological innocence. The former, namely the quest for intelligibility, finds expression in interdisciplinarity (specifically of theology and science). In this sense Van Huyssteen sees his own theological design as public theology, that is, a theology on a journey to find its public voice (cf. Van Huyssteen 2017:143). The latter, namely the fall from epistemological innocence, entails the acknowledgement that science cannot claim rationality at the expense of religious faith and theological reflection (Van Huyssteen 1999:2). They share rational resources. We should rather be exploring the epistemological questions of the nature of explanations and explanatory claims, operative in different disciplines (see Reynhout 2006:8). Van Huyssteen coins the term “post-foundationalism” to refer to his own attempt to split the difference between foundationalist certainty and non-foundationalist relativism by being contextual, but also intersubjective, committed but also fallibilist, provisional but also explanatory.

With his postfoundationalist notion of rationality comes three “eye-openers” from a quite unique link between theology and the sciences with regard to contextual roots, interpreted experience and boundaries. The **first** eye-opener relates to context, that is, that theology and the sciences, albeit in different domains of human culture, are contextually rooted. The **second** eye-opener relates to epistemology, that is, the shaping role of interpreted experience and tradition. How and why and from where we say what we say about God, the world and our relationships shapes the values – epistemic and non-epistemic – of our reflection. The **third** eye-opener relates to interdisciplinarity, that is, the crossing over or transgression of disciplinary boundaries to widen and deepen our reflection. The latter Van Huyssteen (see 1999:8–9) brands – following Calvin Schragg – as “transversal”. Transversality is characterised by the interpretative linking together and extension of various discourses, modes of thoughts, and action. Transversality not only represents the convergence of our multiple beliefs and practices, our habits of thought and attitudes, our prejudices and assessments, but it also reveals the shared resources of our respective reflective strategies and reasoning (see Van Huyssteen 1999:136). For the postfoundationalist Van Huyssteen (1997:136), a new and promising understanding of interdisciplinary dialogue now emerges: In interdisciplinary conversation the degree of transversality achieved will ultimately depend on the effectiveness of our dialogue across the boundaries of different domains, and on the understanding we achieve in our interaction with one another. How is the interaction to be understood, and how is it achieved?

The understanding – as indicated earlier – of human rationality from our biological roots, that is, our mental activities are constrained and shaped by



the mechanism of biological evolution, leads precisely to an interdisciplinary account of all of our epistemic activities. The interdisciplinary discourse that unfolds finds concrete expression in two related endeavours. The first entails the developing of a comprehensive epistemology (characterised by biological rootedness, that is, all knowledge is grounded in human evolution). The second endeavour entails the exploration of human distinctiveness (where no single defining characteristic of what it means to be human can be taken ) across and over the boundaries of the respective disciplines (that is, theological and scientific reflection finding a shared research trajectory). From these two related endeavours flow two specific epistemological liberations, namely epistemic narcissism (only our way of coming to knowledge is valid) and epistemological tribulism (our gathered knowledge in our specific domain captures all there is to acknowledge). Thus, from the shared trajectory between theological and scientific interdisciplinary reflection on human distinctiveness<sup>20</sup> convincingly emerges – as the result of interactions between early humans and their lifeworlds – a human propensity for metaphysical and religious belief.<sup>21</sup> What then is his transversal answer to what makes us human? For him the answer points to the “self” and “personhood”. Taking early hominid evolution as his vantage point, he argues that some of our most distinctive traits like consciousness, imagination, sexuality, moral awareness, language, and the religious disposition, present us with a robust notion of embodied personhood, which strongly affirms the emergence of symbolic religious behaviour (Van Huyssteen 2017:157).

## 2.6 From understanding to wisdom and publicness

Our history as *Homo sapiens* and the emergence of symbolic behaviour, enhances and qualifies subsequently our *understanding of understanding*. It should be qualified as rational discernment of embodied personhood as “wise person” in a responsible and public way (that is because of the shared epistemic resources) in making sense of the reality that we are experiencing. Rationality, transversally acting for knowledge, in this experiential and symbolic sense should be characterised and qualified as wisdom.<sup>22</sup> My remark needs elaboration.

Traditionally, according to Fuentes & Deane-Drummond (2018a:1), wisdom is often said in the humanities and social sciences to be an inner capacity that serves to ensure the quality of the community, including practical wisdom as well as more transcendent forms of wisdom. In evolutionary anthropology, wisdom is mostly defined as

the pattern (and ability) of successful complex decision-making in navigating social networks and dynamic niches in human communities. It is suggested that much of the core development of human wisdom occurred with the

evolutionary advent of symbolic thought and its correlated material evidence (Fuentes & Deane-Drummond 2018a:1).

In her article on wisdom that forms part of the insightful conference publication *Evolution of Wisdom: Major and Minor Keys*, the American theologian Angela Carpenter<sup>23</sup> (2018) comments. Navigating social networks and dynamic niches in human communities is precisely what makes us unique as humans, and that is the knowledge that is available to us culturally and our ability to rely on, transmit and gradually improve that knowledge. It is knowledge as cultural information (with cognitive skills) to successfully preserve and use that information for survival in their own social niche. That is not simply raw intelligence and rationality, but traditions of wisdom (cf. Carpenter 2018:8). It is all about collective reasoning. Wisdom is not just about knowledge, pure understanding, but is also about the social context, knowing who to trust, about mutual-self-giving and it is about reasoning that takes place not independently but in trusting dialogue and sincere friendship. It is a kind of wisdom to recognise the limitations of one’s own reason and to accept from others that which is far greater than one could attain independently. In reference to Anselm’s “faith seeking understanding”, Carpenter (2018:11) follows the interpretation of the English theologian and poet, John Henry Newman (1801–1890). According to Carpenter (2018:11), Newman characterises this human pursuit in terms of the gifts of faith and wisdom:

Faith is the first gift in human knowledge of God and wisdom is the last. It is wisdom that seeks out the connection between the things that are known, that systematizes them and in process enlarges the mind. The wise person is not the one who believes, but the one who believes and then also understands.

My motivation thus for replacing understanding with wisdom within the theology–science discursive context comes from this important interpretative connection. But why specifically adding the prescriptive qualification of publicness to wisdom?

Given the shared resources, shared epistemic activities and accepting from others that which is far greater than one could attain independently in our complex sense-making (or decision making) of reality, leads consciously away from the ever lurking danger of sophisticated immunisation strategies into “publicness”. Let me explain “publicness” with regard to theological reflection (see Veldsman 2017; Veldsman 2020b). Theology is *made up* of people, that is, theological reflection as an activity of a community of enquirers that take place within the spaces of our communicative practices and the dynamics of our lifeworld involvements. As communities, situated in concrete and specific social-cultural historical context, we have to acknowledge from

contemporary hermeneutical discourses and insights that we engage with our contexts from a vantage point of interpreted experiences. Our quests and discernments for intelligibility and ultimate meaning within our lifeworlds and / or on our sites of struggle, are (rational) activities shaped by rational agents and epistemic values. In these very activities, we share – and we should! – common resources of rationality, that is, cognitive, evaluative and pragmatic resources<sup>24</sup>. Put differently: The “stuff” that discernment – and subsequently our articulations and disclosures – are made off, are public. In our very pluralistic contexts and often intense sites of struggle in which we do our theological reflection and make theological statements, we will unavoidably have to start our conversations by bringing our views, convictions, and judgements to those with who we are sharing immediate and also different lifeworlds. In philosophical terms: With those that make up our epistemic communities (cf. Veldsman 2017).

### 3. Concluding remarks

From the preceding conceptual revisitation of Anselm’s *fides quarens intellectum* from an evolutionary perspective, the following concluding remarks can be made. In my academic opinion, Anselm’s formulation remains theologically very helpful and applicable as descriptive phrase for theological methodologies and reflection in spite of deep philosophical-theological shifts over the last 10 centuries. However, with the Anselmian intent to convince the fool, new revised content from an evolutionary perspective can now be

associated with each concept – except for the concept of *understanding*. It is proposed from the preceding explication that it should be replaced by the concept *wisdom*. Therefore: *fides quarens sapientia*.

*Faith* (and the plural *faiths* will also be useful if applied in a pluralistic context) can interpretatively understood as the faith of embodied persons stemming from the naturalness of religious experience and finding expression in witness to Transcendence. *Seeking* can interpretatively understood as the rational activity of communities to express our concrete and contextual religious experiences from our shared resources in a responsible manner and to be held accountable for all we say regarding our religious experiences. And as rational activities shaped by rational agents and shared epistemic values, it can be best done transversally. Done transversally to enable on the one hand addressing immunisation strategies, and on the other hand, to be captured as the understanding and expression of our religious experiences in public as *wisdom*, that is, as skilled practice (science) and as discernment. In this manner and with the revised content, my reformulation is not simply an academic exercise without any contextual importance. Definitely not! It serves as “love for humanity” (philanthropy) an important contribution to the public good of the significance and role of theological reflection within our pluralistic societies with regard to accountability – and to act from the “wisdom of love” irrespective whether the “wise persons” find themselves in Africa, Americas, Asia or Europe.

---

### Note

- 1 Perhaps not quite as famous and well-known, but preceding Anselm’s description with more than 9 centuries is the Latin formulation on the same (understanding) note by Augustine of Hippo (354–430), namely *crede ut intelligas* (believe that you may understand). The phrase most probably comes from his *Tractate XXXIX*. For Augustine, knowledge of God comes before faith in Him. But then with the important qualification added: Faith in God brings with it a constant desire (or seeking) for deeper understanding.
- 2 An older excellent example of the importance attached to the phrase by Anselm is to be found in the title of his introduction to Christian theology, namely the American theologian Daniel L. Migliore’s *Faith Seeking Understanding* (2004). Migliore (1935–) is professor emeritus of Theology at Princeton Theological Seminary, United States of America. His book has been for more than a decade at many theological institutions all over the world a standard introduction to Christian theology.
- 3 McGrath (2017:30) says that the Latin description of the treatise *Proslogion* is “virtually untranslatable”. Anselm (1077–78:83) himself however calls it an allocution, that is, a hortatory address, and describes it as faith in quest of understanding, and later calls it an address on God’s existence.
- 4 For these very reasons Anselm is seen by many as the most important theologian in the period from Augustine (5<sup>th</sup> century) to Aquinas (13<sup>th</sup> century).
- 5 My proposed revision and re-formulation of Anselm’s influential phrase, is not the first effort in doing so. To name but one earlier important effort more than sixty years ago, is that of the internationally acclaimed German theologian Jürgen Moltmann (1926 – ) in his *Theology of Hope* where he argued and suggested *spes quarens intellectum, spero, ut intelligam* (Moltmann 1969:22), that is, *hope seeks understanding, I hope in order to understand*. For an insightful discussion of Moltmann’s proposed revision see Braaten (2016:36ff).
- 6 The brief historical data on Anselm that follows has been selected, reworked and shortened from Williams (2016) and the



- Wikipedia article on Anselm of Canterbury.
- 7 With heart-gripping passion, Anselm (1077-1078;84-86) writes in the introductory paragraphs of his *Proslogion*: “Lord my God, teach my heart where and how to seek you, where and how to find you..... Let me seek you in desiring you; let me desire you in seeking you. Let me find you in loving you, let me love You in finding you”.
  - 8 Anselm’s *Proslogion* is best known for what was later labelled by Kant as his “ontological argument” for the existence of God. In his argument he characterises God as *the being than which none greater can be thought*. Originally, it was simply called *Anselm’s Argument* until the baptising of his argument 7 centuries later by the German philosopher Immanuel Kant (1724-1804).
  - 9 The two main reasons do not imply that there are not many other reasons to pursue and which cannot be valued off equal importance. No, there are but these two are emphasised since they are implicated by my preceding choice to revisit and reformulate Anselm’s emphasis on rationality within contemporary science-theology discourses.
  - 10 A recent and helpful contribution on the shifts and challenges, is the article on faith and evolution by the South African theologian Ernst Conradie (2018). He identifies and discuss six shifting challenges for theology relating to the historicity of the biblical creation narratives, the nature of divine action, human distinctiveness, the benevolence of the Creator, the fall of humanity, divine election and atheism.
  - 11 *After Darwin* is constituted by his publication *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859).
  - 12 *After Kuhn* is constituted by his publication *The Structure of Scientific Revolutions* (1962).
  - 13 With the description of “nestled innocence”, I have in mind the conviction within many theological and church traditions that because of revelatory truths, theological reflection is no need for public accountability!
  - 14 The South African theologian Wentzel van Huyssteen (1942-) was the James I. McCord Professor of Theology and Science at Princeton Theological Seminary (United States of America) from 1992-2014. After his retirement, he returned to South Africa where he was appointed as an extra-ordinary professor at the University of Stellenbosch. He is also a research-associate of the Faculty of Theology and Religion at the University of Pretoria. Van Huyssteen represent in my academic opinion one of the contemporary pattern setters regarding models of rationality within theology-science discourses.
  - 15 In the following exposition, I make use and have reworked previous research from Veldsman (2020a;2020c)
  - 16 The Cradle of Humankind was declared a World Heritage site by UNESCO in 1999.
  - 17 For this section, I am making use off and reworking recent research that has been published earlier in the year (Veldsman 2020a; 2020b;2020c).
  - 18 To cite but two recent insightful and helpful contributions: The American biological anthropologist Agustín Fuentes (2017) *The Creative Spark: How Imagination Made Humans Exceptional* and the The Dutch theologian Gijsbert van den Brink’s (2017) *En de Aarde Bracht Voort: Christelijk Geloof en Evolutie*.
  - 19 I will be using the two terms uniqueness and distinctiveness as synonyms.
  - 20 Within the Christian tradition the doctrine of the *imago Dei* represents the most influential anthropological concept for Van Huyssteen, and he subsequently argues for a creative rethinking of the notion of *imago Dei*. It is a creative re-thinking of *imago Dei* and of emerged human distinctiveness that on the one hand provides an argument for the plausibility and comprehensive nature of religious and theological explanations for a phenomenon as complex as *Homo sapiens* (see Van Huyssteen 2006:113ff.). Scientific notions of human distinctiveness, on the other hand, help us to ground theological notions of human distinctiveness in the reality of flesh-and-blood, real-life, embodied experiences. It is this very creative interdisciplinary rethinking that enables theological reflection to steer clearly and insightfully away from overly complex abstractions.
  - 21 Van Huyssteen’s own re-thinking of human distinctiveness creatively unfolds from contemporary paleo-anthropology (Van Huyssteen 2006:163-215). The prehistory of the human mind reveals the remarkable cognitive fluidity (a concept that he has taken over from Steven Mithen) of our mental abilities. Subsequently Van Huyssteen widens his interdisciplinary discourse, engaging linguistics, neuroscience and neuropsychology. Three important insights unfold, namely the naturalness of religious awareness (that is, our emergent capacity for spirituality) as universal human attribute, the significance of religious imagination and a revisiting and interdisciplinary re-thinking of the notion of *imago Dei*. The most important emphasis of Van Huyssteen’s (see 2006:261ff.) creative re-thinking can be summarised in his interdisciplinary proposal on human uniqueness, that is, on personhood in terms of imagination, symbolic propensities and cognitive fluidity. And on this very point, Van Huyssteen’s close argumentative connection with Pannenberg’s earlier quoted plea surfaces clearly, namely that it is a proposal that is undertaken from humanity’s close ties with the animal world.
  - 22 Since Anselm with his earlier mentioned emphasis on his intent to convince the fool, prompted my focus on wisdom, my motivation and use of the concept of wisdom is deeply and gratefully embedded in the conference publication of *Human Distinctiveness: Wisdom’s Deep Evolution*. The conference was held at the Notre Dame London Global Gateway in July 2017. It was the culmination of the transdisciplinary Evolution of Wisdom research project supported by a grant from the John Templeton Foundation and led by Celia Deane-Drummond and Augustin Fuentes at the University of Notre Dame. A collection of articles that originated from the papers presented at the conference was published by the Centre for Theology, Science, and Human Flourishing, University of Notre Dame as e-book *Evolution of Wisdom: Major and Minor Keys*. In their

publication, we find an insightful explorations of the role of wisdom for the characterisation of “being human”.

23 Carpenter teaches theology at Hope College in Holland, Michigan, United States of America.

24 In this sense we all are and should be – without choice – “public theologians”, that is, we do not have any privileged Garden-of-Eden epistemological positions that we can engage from with our contexts (see Veldsman 2017).

## Bibliography

- Anselm 1077-78. *Proslogion*. Text published online by Institute of ST. Anselm (Rome). <https://stanselm.institute.org/files/AnselmProslogion.pdf>. Visited 18 Oct 2020
- Anselm 2020. Anselm of Canterbury. Wikipedia [https://en.wikipedia.org/wiki/Anselm\\_of\\_Canterbury](https://en.wikipedia.org/wiki/Anselm_of_Canterbury). Visited 18 Oct 2020
- Braaten, Carl E 2016. *The future of God*. WIPF & STOCK: Eugene, Oregon.
- Carpenter, Angela 2018. Independent reason, faith and a distinctively human wisdom, p7-14, in: Fuentes and Deane-Drummond (2018a).
- Conradie, Ernst 2018. The Christian faith and evolution: An evolving, unresolved debate. *Verbum et Ecclesia* 39 (1) 1-14. DOI: <https://doi.org/10.4102/ve.v39i1.1843>
- De Gruchy, John 1994. The Nature, Necessity and Task of Theology, in: De Gruchy, John & Villa-Vicentio, Charles (eds). *Doing Theology in context*, p2-14. David Philip: Cape Town.
- Fuentes, Agustin & 2018a. *Evolution of Wisdom: Major and Minor Keys*. Deane-Drummond, Center for Theology, Science, and Human Flourishing: Celia (eds) University of Notre Dame
- Fuentes, Agustin & 2018b. Introduction: Transdisciplinarity, evolution Deane-Drummond, and engaging wisdom, in: Fuentes and Deane-Celia (eds). Drummond (2018a).
- Jablonka, Eva, & 2005. *Evolution in four dimensions: Genetic, epigenetic, Marion Lamb behavioral, and symbolic variation in the history of life*. IT Press: Cambridge, MA.
- McGrath, Alister 2017. *Christian Theology. An introduction*. Wiley Blackwell: Oxford.
- Moltmann, Jürgen 1969. *Theologie van de hoop*. Translation by drs. J van de Gein. Ambo: Utrecht.
- Pannenberg, Wolfgang 1985. *Anthropology in theological perspective*. Westminster: Philadelphia.
- Reynhout, Kenneth A 2006. The Evolution of van Huyssteen’s Model of Rationality, in: Shults, LeRon F (ed.) 2006.
- Schults, LeRon F (ed.) 2006. *The Evolution of Rationality. Interdisciplinary Essays in Honor of J. Wentzel van Huyssteen*. Eerdmans: Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Williams, Thomas 2016. Saint Anselm. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/anselm>. Visited 18 Oct 2020
- Chignell, Andrew 2020. Natural Theology and Natural Religion. The Derek Pereboom Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/natural-theology/>. Visited 18 Oct 2020.
- Van den Brink, Gijsbert 2017. *En de Aarde Bracht Voort: Christelijk Geloof en Evolutie*. Boekencentrum: Utrecht.
- Van Huyssteen, Wentzel 1997. *Essays in postfoundationalism*. Eerdmans: Grand Rapids.
- Van Huyssteen, Wentzel 1998. *Duet or duel?* Trinity Press International: Harrisburg.
- Van Huyssteen, Wentzel 1999. *The shaping of rationality. Toward interdisciplinarity in theology and science*. Eerdmans: Grand Rapids.
- Van Huyssteen, Wentzel 2006. *Alone in the world?* Eerdmans: Grand Rapids.
- Van Huyssteen, Wentzel 2017. Human origins and the emergence of a distinctively human imagination. Theology and the archaeology of personhood. In: A. Fuentes & A. Visala (eds.), *Verbs, bones, and brains. Interdisciplinary Perspectives on Human Nature*. Notre Dame: Notre Dame Press.
- Van Huyssteen, Wentzel 2018. Human origins and the emergence of a distinctively human imagination, in: Fuentes and Deane-Drummond (2018a)
- Veldsman, Danie 2008. Wentzel van Huyssteen: Telling the story of religious awareness with interdisciplinary integrity from an evolutionary epistemological perspective. *Scriptura* 98:222-230.
- Veldsman, Danie 2017. Discussing publicness on the public square? *Stellenbosch Theological Journal* Vol 3 (2) 547-559. DOI: <http://dx.doi.org/10.17570/stj.2017.v3n2.a25>
- Veldsman, Danie 2020a. From Harari to Harare: on mapping and theologically relating the Fourth Industrial Revolution with Human Distinctiveness, in: Van den Berg, JA (ed). *Engaging the Industrial Revolution*. SunPress: Bloemfontein.
- Veldsman, Danie 2020b. Science, in: Agang, Sunday Bobai (ed). *African Public Theology*. Hippo Books, Langham: Carlisle
- Veldsman, Danie 2020c. Coming face to face through narratives: evaluating from our evolutionary history the contemporary risk factors and their conceptualisation within a technologized society. *Scriptura* 119 (2020-3) 1-12.



# RE-THINKING PHILANTHROPY AS RELIGIOUS COST SIGNALLING IN THE CONTEXT OF SOCIO-ECONOMIC TRANSFORMATION IN SOUTH AFRICA

---

**Buhle MPOFU**

Universitatea  
University of Pretoria, South Africa  
Personal e-mail: buhle.mpfu@up.ac.za

---

RE-THINKING PHILANTHROPY AS RELIGIOUS COST SIGNALLING IN THE CONTEXT OF SOCIO-ECONOMIC TRANSFORMATION IN SOUTH AFRICA

This paper provides a brief literature review on the church role in socio-economic transformation in South Africa and employs costly signalling theory to approach religious participation in philanthropy as means to attain fulfilment and meaning in life. Article argues that philanthropy should be broadened to seriously consider the role of religious practices and commitment to charity and highlights the need to reconsider philanthropy not just as institutional corporate social responsibility, but as collective generosity and giving which takes various forms in the African context which takes the role of religion seriously. Challenging paternalistic notions of philanthropy, the paper also notes that despite the waning commitment to traditional practices of hospitality, care and kindness towards the needy which traditionally underpinned Christian mission, recent responses to challenges posed by the COVID-19 revived the African spirit of hospitality and argues that there is a need to re-think philanthropy in the light of various forms of African hospitality as reflected in the traditional practices of religious communities.

Key words: Philanthropy, Cost signalling, Religion, Socio-economic Transformation, South Africa

---



## Introduction

Religion provides humanity with a sense of purpose and as O'Halloran (2010) notes, 'religion and Charity have been inextricably entangled throughout their long history'. These practices have been at the centre of religious participation in provision of care and support for the needy. Despite religious charity being one of the markers of spiritual commitment to the wellbeing of humanity, these practices have not been considered as philanthropy. Given the changing socio-economic global

landscapes as a result of COVID-19 impact, it is important that the role of religion in philanthropy be considered. As Psychology Today observes; <sup>1</sup>

"Since the earliest humans walked the earth, individuals have wondered where they came from, why they're here, and what it all means. Religion, by and large, represents society's attempts to answer those questions... Is religion good for us? Psychologists have debated the question for decades. Some separate a commitment to organized religion from participation in personal spiritual practice,

favouring the latter. But a persuasive body of research finds that religious belief and participation can help people cope with stress, and that many reap significant benefits from the social support of a religious community.

Given that religious commitment to the well-being of society revolves around charity, it can be argued that religious practices are a signal or an indication of values which demonstrate a commitment to religious works as a critical component signalling sacrificial giving and a commitment to socio-economic transformation. In South Africa where levels of inequality are extremely high, sharing of resources and giving to the needy through acts of hospitality, kindness and pastoral care are a biblical imperative which inform Christian mission. According to the World Bank Report on poverty and inequality in South Africa compiled by Sulla et al<sup>2</sup> South Africa is the world's most unequal country in the world. This research laments the reality that it has been more than two decades after South Africa overcame the racist apartheid system that trapped the vast majority of South Africans in poverty, but more than half the country's population still lives below the national poverty line and most of the nation's wealth remains in the hands of a small elite.

The agenda of socio-economic transformation is at the heart of Christian mission. For example, Leopo Johannes Modise considered the Role of the Church in Socio-Economic Transformation by briefly analysing the historical background of Reformation and reviewed the role of the ecumenical church (SACC) prior to democracy in South Africa as a model for our involvement in socio-economic transformation and assessed the social and economic challenges facing the church and society in democratic South Africa while exploring 'what role the Uniting Reformed Church in South Africa (URCSA) is playing (descriptive) and ought to play (normative) through all her structures to transform the socio-economic situation in South Africa.'<sup>3</sup>

In another significant contribution in the historical analysis of the Church's role in socio-economic transformation, Jerry Pillay traced the historical impact of the church in transforming, developing and changing society as he considered 'how the church in selected periods in history, mainly in the reformation era, worked towards the transformation of society and communities'<sup>4</sup> and demonstrated how this can be applied to the church in the South African context while exploring the changing dynamics and characteristics of being church today.

In examining statements by South African political leaders and challenging politics of exclusion and populist politics in South Africa, Buhle Mpofu lamented how the current South African political discourse is a far cry the ANC's Freedom Charter statement that "South Africa belongs to all who live in it, and mapped the changing fortunes of migrants in South Africa and interrogating the place of migrant in the various

structural or economic development policies from Mandela's Reconstruction Economic Development (RDP), Mbeki's Growth, Employment and Redistribution (GEAR) and more recently, Zuma's Radical Economic Transformation (RET), and Ramaphosa's 'new dawn' dispensation which has been riddled with COVID-19 corruption and looting of funds. By engaging religion as a lens for conceptualization of marginality the paper posited that a just and inclusive socio-economic transformation in South Africa is possible if the religious concept of justice informs public policy design and implementation within the framework of human rights.

Therefore, religion has a significant role in philanthropy and Christian mission albeit, in small acts of charity and kindness should constitute part of the definition of 'philanthropy as it includes sacrificial acts of love as exemplified by charitable works in faith communities.'<sup>5</sup> While considering philanthropy as 'costly signalling', McAndrew notes that 'Costly Signalling Theory proposes that we send honest signals about ourselves through handicaps—signals about our genetic quality, our access to resources, or our cooperative nature—that would be hard to fake, and that this can have long-term benefits for us'. For him, costly signalling theory offers a viable explanation for many human actions that might be otherwise hard to explain. MacAndrew later considers religion as costly signalling arguing that;

Religion has long been thought of as a social mechanism for enforcing cooperation within cultural groups. One of the ways in which it may successfully accomplish this is by using religious commitment as a costly signalling device. All religions have rituals, taboos, and other requirements that can be very costly in terms of time, money, or effort. Fasting, tithing, frequent and lengthy prayer and/or religious services, and dietary requirements that are difficult to follow require a good deal of commitment. Thus, religious commitment can be a signal of commitment to the group's values that is hard to fake, and a signal that one is likely to be a reliable, cooperative group member. A historical analysis of communal societies discovered that the groups with the costliest membership requirements survived for the longest times, but only if the commune had an underlying religious reason for existence.

Webster<sup>6</sup> defines philanthropy as "the love of mankind; benevolence towards the whole human family; universal good will. It differs from friendship, as the latter is an affection for individuals". This definition has theological and religious connotations regarding traditional practices for compassion and care for the poor. As David King<sup>7</sup> later observed;

While terms such as charity, philanthropy, and benevolence were often used interchangeably throughout much of American religious history, religious giving primarily focused on charity as care for those within one's religious community as well as a priority of giving





to the poor. By the late 19th century, a rise of rationalized, professional, and sometimes secular philanthropy countered the traditional focus of religious giving through more systematic charitable organizations. The rise of major donors and foundations added a new wrinkle as they sought to reshape the focus of philanthropy and garnered increased attention even as small, individual givers still served as the bedrock of religious philanthropy. In addition to congregations, mission societies, humanitarian organizations, as well as parachurch agencies dominated this ever-evolving landscape.<sup>8</sup>

Therefore, there are varying contemporary definitions of philanthropy, with some dating back to the enlightenment period and Sulek<sup>9</sup> observes that;

A general pattern may be seen to emerge...whereby the further back one goes from the present, the less philanthropy may be understood as simply an outward act of charity or charitable society. Instead, as one approaches the Enlightenment era, philanthropy comes to ever more refer to aspects of rational consciousness, inner ideals, or dispositions of human nature that motivate outward acts of benevolence. Significantly, though, Bacon's seminal late-Renaissance definition of philanthropy as "goodness, affecting the weal of men" continues to inform some notable contemporary academic definitions of the term.

In a survey conducted by Scott McConnell<sup>10</sup> executive director of LifeWay Research in Nashville, the findings released on May 10 show that most Protestant church members believe that giving 10 percent of their income is a biblical requirement which they should follow but define the practice of tithing in a variety of ways. According to this survey, close to 50% of the 1,010 Protestant Americans interviewed indicated that they give their tithes to a Christian ministry or department focused on charity work, instead of a church. One in 3 suggested that tithes should be directed to the needy in our communities, and more than 1 in 6 indicated that are comfortable with their financial contributions directed to a secular charity. For most of the respondents, "...tithing is just another term for generosity,"<sup>11</sup>.

A special report<sup>12</sup> on giving to religion from *Giving USA Foundation and the Lilly Family School of Philanthropy* titled "Giving to Religion" explored religious giving in an era of declining affiliation and attendance by drawing on data from the University of Michigan's Philanthropy Panel Study and found that people who are religiously affiliated are more likely to make a charitable donation of any kind, whether to a religious congregation or to another type of charitable organization. Sixty-two percent of religious households give to charity of any kind, compared with 46 percent of households with no religious affiliation (Giving USA 2017).

As Giving USA (2017) further observed, religious congregations receive the largest share of American

charitable giving. They received 32 percent of all charitable donations in 2016, according to the most recent estimates from *Giving USA 2017*. Giving to religion totalled \$122.94 billion—more than double the \$59.77 billion given to education, the next largest subsector. There is enough evidence to suggest that religious practices have a significant role in philanthropy, although this is less acknowledged – especially in the African context where philanthropy assumes various forms.

### **African traditions of hospitality as philanthropy**

In Africa, Christian missional practices have been handed down to local communities either through traditions of structural practices organised by local leaders or through faith-based structures developed by missionaries. These practices take various forms of traditions. Traditions include a "temporal process (*traditio*) of handing down valued material."<sup>13</sup> They tend not to determine the duration of their past presence, and tend to transfigure their moment of foundation.<sup>14</sup> Traditions bridge the difference between continuity and discontinuity. In this sense, traditions are often understood to stand in opposition to progress, innovation, and, most pointedly, modernity.<sup>15</sup> Such tensions are clearly evident in African communities that advocate advancement of indigenous knowledge systems which are often overlooked against euro-centric and modern practices. It is important to note that 'traditions are necessarily innovative themselves'<sup>16</sup> by the very act of constituting something that is to be preserved in the future and which is legitimized with reference to an allegedly superior past.

For most African communities, traditions aim at preserving a sense of identity and belonging. This is achieved through different forms of institutionalization, ranging from loose groups and occasional events via associations and movements to formal organizations. These structures are visible in South African community-based structures such as stockvels,<sup>17</sup> which operate in different social contexts, such as local, national, global, and diasporic ones, and sometimes bridge the difference between them. As part of the social dimension of traditions, it is also paramount to look at political, economic, and legal implications of traditions. For instance, traditions can be used to justify a socio-political order and to stabilize and legitimate political power. By examining religious traditions related to socio-economic transformation and the sacrificial commitment that come with these practices, we can appreciate the role of religious and traditional practices in philanthropy.

### **Re-thinking Philanthropy**

Kerry O'Halloran<sup>18</sup> notes that; 'religion and Charity

have been inextricably entangled throughout their long history. The foundations of the three main religions – Christianity, Islam, and Judaism – are each bedded down on doctrines that require their members to do good for others mainly by caring for the ill or destitute and giving to those otherwise in need. Given the rich diversity of traditional and missional practices which encourage caring for the needy, Christian communities have traditionally been known to be hospitable and caring towards the needy as part of the foundations for Christian care. For example, Christian Care in Zimbabwe was formed in 1967 by the Zimbabwe Council of Churches as ‘an arm of the churches called to witness the presence of God among the poor and disadvantaged who are burdened by oppression, poverty, ill health, lack of freedom or knowledge to make sustainable life supporting choice.’<sup>19</sup>

Traditionally, Christian mission in Africa has always involved child care and orphanage programs, missionary hospitals, poverty alleviation and income generating initiatives, peace building and community mobilization. For example, in South Africa Christian care is housed at a Methodist centre in pine Town which runs feeding schemes to provide meals to the hungry<sup>20</sup> and Noupoort Christian Care Centre<sup>21</sup> outside Colesburg in the Northern Cape, provides long term rehabilitation for addiction to drugs and alcohol.

In South Africa researchers Moyo and Ramsamy<sup>22</sup> define African philanthropy as “surrendering oneself to the service of humanity while being resilient and absorbing the challenges associated with development and transformation.” These scholars provide an African perspective of philanthropy observing that “in African cultures one’s neighbour cannot go hungry when the other could give help; this is reflected in African philanthropy. Giving and sharing is at the heart of philanthropy.”<sup>23</sup>

As Riethie Gabrielle (2020) further argues, this definition reflects growing efforts across the African continent to broaden the<sup>24</sup> meaning of the term philanthropy to include the full spectrum of formal and informal giving practices,<sup>25</sup> such as:

- Providing financial support for extended family
- Giving cash directly to poor individuals
- Giving through religious structures
- Community initiatives such as stokvels (savings clubs)
- Regular donations to non-profit organisations (NPOs)
- Institutionalised giving through, for example, a Trust

Concurring with the above observations, Nozizwe Madlala-Routledge the executive director of a local NGO, Inyathelo posed a critical question; “What does African Philanthropy look like...?”<sup>26</sup> and Vuyiswa Siduduzo director of C.S Scott Foundation rightly noted that “[o]ne of the emerging conversations on giving and caring in Africa, is about how we define philanthropy and rightly argues, ‘there has been a call, locally, to redefine what

philanthropy means because giving is the DNA of Africa but that is not called philanthropy”

These observations reflect a particular view and desire to explore philanthropy not just as institutional corporate social responsibility, but as a collective global initiative to address the needs of local communities. The task of re-thinking philanthropy is necessary given that in South Africa<sup>27</sup> and elsewhere on the African continent<sup>28</sup> there is also a growing body of literature that explores the role of giving in the building of communities. For example, the African concept of *Ubuntu* has been explored in the African context as a particular inter-relational view of humanity that reflects communal traditions of mutual support and care for the needy, therefore philanthropy in Africa take varying forms. According to Amkotten<sup>29</sup>, Archbishop Desmond Tutu defines ‘ubuntu’ as ‘the essence of being a person. It means that we are people through other people. We cannot be fully human alone. We are made for interdependence, we are made for family. When you have ubuntu, you embrace others. You are generous, compassionate’. Shelagh Gastrow, the director of Gastrow Bloch Philanthropies agrees with these views as he points out that:

...there are lots of different levels of philanthropy in South Africa; indigenous philanthropy, community philanthropy, where people take-action in their communities and use what little resources they have... We certainly have a long history of philanthropic Foundations, some of them are quite substantial and there are new ones being set up all the time.<sup>3</sup> The formal and informal giving practices of the Africa have been clearly demonstrated in responses to recent challenges posed by COVID-19 in both religious and non-religious communities. For example, as a response to COVID-19 crisis, the South African Council of Churches (SACC) called on both religious and non-religious communities to work together and developed a Coronavirus pastoral plan which identified Crisis relief as one of its four pillars, alongside pastoral care, bulk communication and advocacy which aimed at mobilising self-organised action networks identified as Local Ecumenical Action Networks (LEAN) and operating at congregational and neighbourhood level.<sup>31</sup> These networks were comprised of a minimum of 10 congregations and their leaders created a support structure through which local communities collaborated with government and non-governmental organisations who sought to provide emergency relief to families affected by COVID-19 lockdown.

Crisis Relief: For the destitute, as identified by local church structures (LEANS), and in concert with Government, using a voucher system for basic needs purchases (SACC 2020:2)...Relief: Churches in care and acts of mercy will be available to serve as relief centres for distribution and support for those in need - food, water, sanitisers, etc., whatever relief in support of



government services during this time of need. Using church and community networks of communication, identify the most vulnerable and activate relief support for them.<sup>32</sup>

As part of the SACC coordinated LEAN activities, congregations of the Uniting Presbyterian Church in Southern Africa (UPCSA) mobilised resources to support distressed families. Given that Presbyteries had suspended face to face council meetings – opting for virtual gatherings – congregations were encouraged to use the travel budget for poverty relief.



This is one example of how churches in Africa were involved in charity during COVID-19 Crisis. Photos from FB: William Gavin Memorial UPCSA, 02 May 2020.

There are many religious communities which responded to the needs of the poor, providing support not just to their own members, but also extending care to local communities in their vicinity during the COVID-19 lockdown which resulted in economic turmoil as most people lost jobs from March 2020. The photos above were circulated by the Gavin Memorial congregation of the UPCSA with the following message; ‘Finally, we delivered thank you so much to everyone who extended their hand for our Covid-19 food parcels. We managed to help 20 families both from our congregation and the communities.’<sup>33</sup>

The traditional understanding of philanthropy was rooted on religious traditional practices and not just relegated to government and business initiatives as seen in contemporary philanthropic practices. For example, minutes of the South African Department of Social development with NGOs on COVID-19 food distribution update on 29 May 2020<sup>34</sup> during the emergency response to poverty and hunger resulting from COVID-19 lockdown show that there were;

Four NGOs – Solidarity Fund; Red Cross Society; FoodForward South Africa; Gift of the Givers – briefed a joint virtual meeting of the Portfolio and Select Committees on their food security programmes followed by a response by the Ministry and Department. SASSA provided an update on COVID-19 special grant. There was no time to discuss the quarterly foster care progress report required to be

provided to the North Gauteng High Court and the Centre for Child Law.<sup>35</sup>

This is an indication that most of the religious organisations were working independently from government structures in their community initiatives to alleviate poverty or simply went on default compassion fatigue, abdicating the responsibility to care for the poor to the government and non-governmental organisations. As a result, South Africa experiences massive COVID-19 corruption as politicians diverted some funds to personal use through flouting tender procedures.<sup>36</sup>

Paul Valley<sup>37</sup> notes that philanthropy is popularly supposed to transfer money from the rich to the poor... [but] this is not the case. Citing the American example, he observes that statistics from the United States – the most philanthropic of nations – show that barely a fifth of the money donated by big givers goes to the poor. Instead, a lot of those funds are channelled to the arts, sports, education, health and other cultural initiatives. While at a glance these efforts can be deemed “good causes”, a deeper analysis shows that;

the common assumption that philanthropy automatically results in a redistribution of money is wrong. A lot of elite philanthropy is about elite causes. Rather than making the world a better place, it largely reinforces the world as it is. Philanthropy very often favours the rich – and no one holds philanthropists to account for it.<sup>38</sup>

Basically, there is something fundamentally wrong with modern philanthropy. There has been an increase in philanthropy foundations with an estimated 260 000 foundations established globally<sup>39</sup> and over \$1.5tn between them. The scale of giving from these foundations is enormous – the Gates Foundation alone – gave £5bn in 2018, more than the foreign aid budget of the vast majority of countries, but the global scale of poverty has worsened to alarming levels.

## Conclusion

This paper provided a brief literature review on the church role in socio-economic transformation in South Africa and employed costly signalling theory to approach religious participation in philanthropy. Exploring varying definitions of philanthropy, paper argues that philanthropy should be broadened to seriously consider the role of religious and traditional practices committed to charity and highlights the need to reconsider philanthropy not just as institutional corporate social responsibility, but as collective generosity and giving which takes various forms in the African context.

## Note

- 1 See <https://www.psychologytoday.com/us/basics/religion>.
- 2 Sulla, Victor; Zikhali, Precious. 2018. *Overcoming Poverty and Inequality in South Africa: An Assessment of Drivers, Constraints and Opportunities (English)*. Washington, D.C.: World Bank Group. <http://documents.worldbank.org/curated/en/530481521735906534/Overcoming-Poverty-and-Inequality-in-South-Africa-An-Assessment-of-Drivers-Constraints-and-Opportunities>.
- 3 Modise, P.L. 2018, The Role of the Church in Socio-Economic Transformation: Reformation as a Transformation Process. *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 44:3, 1.
- 4 Pillay, J., 2017, *The church as a transformation and change agent*, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 73:3, 1.
- 5 (McAndrew 2018:5)
- 6 Webster, N. 1989. *Noah Webster's first edition of an American dictionary of the English language*. San Francisco: Foundation for American Christian Education.
- 7 King, D. P. 2018. *Religion and Philanthropy in America*. Available at: <http://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-435> (Accessed 15/09/2020).
- 8 Ibid.
- 9 Sulek M., 2010, On the Modern Meaning of Philanthropy. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*. Vol. 39: 2, 13.
- 10 McConnell, S. 2020. Churchgoers say gifts to charity, needy count as tithing. Available at: <https://religionnews.com/2018/05/10/churchgoers-say-tithing-isnt-just-for-church-but-for-charity-needy/> (Accessed 19/10/2020).
- 11 Ibid.
- 12 Giving USA. 2020. *Special Report on Giving to Religion*. Available at: <https://givingusa.org/just-released-giving-usa-special-report-on-giving-to-religion/>. (Accessed 19 October 2020)
- 13 Bronner, S. J., 2011, *Explaining Traditions: Folk Behavior in Modern Culture* (Lexington, KY), 40.
- 14 Balke, F, 2011, Gründungserzählungen. In Einführung in die Kulturwissenschaft, München.
- 15 Bronner, S. J., 2011, *Explaining Traditions*, 47.
- 16 MacIntyre, A., 2007, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, (3rd ed., Notre Dame, IN), 222.
- 17 In South Africa these are community-based savings or investment societies to which members regularly contribute an agreed amount and from which they receive a lump sum payment at the end of the year. They often hold regular meetings and parties that are funded by the members and generate profits for the hosts, sometimes providing care members in times of distress.
- 18 O'Halloran K. 2010, *Charity and Religion*, in: Anheir H.K., Toepler S., eds, *International Encyclopedia of Civil Society*. Springer, New York, NY.
- 19 (Christian Care 2020)
- 20 See [https://www.africanadvice.com/1109122/Feeding\\_Schemes/Kwazulu\\_Natal/Christian\\_Care/](https://www.africanadvice.com/1109122/Feeding_Schemes/Kwazulu_Natal/Christian_Care/).
- 21 See <https://www.noupoort.co.za/>.
- 22 Moyo and Ramsamy (2014:669)
- 23 (Moyo and Ramsamy 2014:666).
- 24 <http://www.mott.org/FundingInterests/Regions/southafrica>
- 25 He cites examples such as Wilkinson-Maposa et al, 2007; Habib, A. and Maharaj, B., 2008; Aina, T. A. and Moyo, B. (eds), 2013; Moyo, B. and Ramsamy, K., 2014.
- 26 (Madlala 2020:1)
- 27 For example, see Wilkinson-Maposa et al (2007); Giving to Help, helping to Give, 2013.
- 28 See Aina, T.A. and Moyo B. (eds), 2013 African Grantmakers Network.
- 29 <https://amkottentravel.wordpress.com/2012/07/19/archbishop-desmond-tutu-explains-ubuntu/>. (Accessed 19 October 2020)
- 30 See <http://resourcingphilanthropy.org.za/snapshot-report/philanthropy-in-south-africa/> Accessed 19/10/2020.
- 31 SACC, 2020. On The SACC Coronavirus Pastoral Plan. *Letter from Rt. Rev. Malusi Mpumkwana, SACC General Secretary, April 3, 2020*.
- 32 Ibid.
- 33 (FB Post 2 May 2020)
- 34 Available at: <http://pmg.org.za/committee-meeting/30339/> (Accessed 15 May 2020).
- 35 (Social Development: 2020:1)
- 36 <https://www.dailymaverick.co.za/article/2020-08-20-siu-probes-r5-08-bn-in-questionable-covid-19-tenders-while-lists-of-ppe-contracts-emerge/> (Accessed: 15/09/2020).
- 37 [https://www.theguardian.com/society/2020/sep/08/how-philanthropy-benefits-the-super-rich?CMP=fb\\_gu&utm\\_medium=Social&utm\\_source=Facebook&fbclid=IwAR3XWslx1UXOmYrRO5iwKaI32wuquJ4PobU8NKJHjRop5oajslvUAU2VLYg#Echobox=1599557517](https://www.theguardian.com/society/2020/sep/08/how-philanthropy-benefits-the-super-rich?CMP=fb_gu&utm_medium=Social&utm_source=Facebook&fbclid=IwAR3XWslx1UXOmYrRO5iwKaI32wuquJ4PobU8NKJHjRop5oajslvUAU2VLYg#Echobox=1599557517)



38 Valley, P. 2020. How Philanthropy benefits the super-rich. Available at: [https://www.theguardian.com/society/2020/sep/08/how-philanthropy-benefits-the-super-rich?CMP=fb\\_gu&utm\\_medium=Social&utm\\_source=Facebook&fbclid=IwAR3XWsx1UXOmYrRO5jwKal32wuquf4PobU8NKJHjRop5oajslvUAU2VLYg#Echobox=1599557517](https://www.theguardian.com/society/2020/sep/08/how-philanthropy-benefits-the-super-rich?CMP=fb_gu&utm_medium=Social&utm_source=Facebook&fbclid=IwAR3XWsx1UXOmYrRO5jwKal32wuquf4PobU8NKJHjRop5oajslvUAU2VLYg#Echobox=1599557517) (Accessed 15 May 2020).

39 Ibid.

## Bibliography

- Amkotten, 2012. Archbishop Desmond Tutu explains Ubuntu. Available at: <https://amkottentravel.wordpress.com/2012/07/19/archbishop-desmond-tutu-explains-ubuntu/>. (Accessed 19 October 2020).
- Bronner, S. J. 2011. Explaining Traditions: Folk Behavior in Modern Culture. Lexington, KY.
- Balke, F. 2011. Gründungserzählungen. In Einführung in die Kulturwissenschaft, edited by H. Mave et al. , 23– 48. München.
- Giving USA. 2020. *Special Report on Giving to Religion*. Available at: <https://givingusa.org/just-released-giving-usa-special-report-on-giving-to-religion/>. (Accessed 19 October 2020).
- King, D. P. 2018. Religion and Philanthropy in America. Available at: <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-435> (Accessed 15/09/2020).
- MacIntyre, A. 2007. After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd edn. Notre Dame, IN.
- Marty, S. 2009. On the Modern Meaning of Philanthropy. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly Volume 39*, Number 2 April 2010 193-212 © 2010 Sage Publications.
- McConnell, S. 2020). Churchgoers say gifts to charity, needy count as tithing. Available at: <https://religionnews.com/2018/05/10/churchgoers-say-tithing-isnt-just-for-church-but-for-charity-needy/> (Accessed 19/10/2020).
- Modise, P.L. 2018. The Role of the Church in Socio-Economic Transformation: Reformation as a Transformation Process. *Studia Historiae Ecclesiasticae Vol. 44, No.3*.  
<https://doi.org/10.25159/2412-4265/3900> <https://upjournals.co.za/index.php/SHE/index>.
- Mpofu, B. 2019. Migration, xenophobia and resistance to xenophobia and socio-economic exclusion in the aftermath of South African Rainbowism. *Alternation Vol. 26, No.1*.
- Pitchie, G. 2020. *A Snapshot of South African Philanthropy*. Available at: <http://resourcingphilanthropy.org.za/snapshot-report/philanthropy-in-south-africa/> Accessed 19/10/2020.
- SACC, 2020. On The SACC Coronavirus Pastoral Plan. *Letter from Rt. Rev. Malusi Mpumkwaana, SACC General Secretary, April 3, 2020*.
- Sulek M. 2010. On the Modern Meaning of Philanthropy. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*. Vol. 39(2):193-212.
- O'Halloran K. (2010). Charity and Religion. In: Anheir H.K., Toepler S. (eds) *International Encyclopedia of Civil Society*. Springer, New York, NY.
- Pillay, J., 2017, 'The church as a transformation and change agent', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 73(3), 4352. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i3.4352>.
- Sulla,Victor; Zikhali, Precious. 2018. *Overcoming Poverty and Inequality in South Africa : An Assessment of Drivers, Constraints and Opportunities (English)*. Washington, D.C. : World Bank Group. <http://documents.worldbank.org/curated/en/530481521735906534/Overcoming-Poverty-and-Inequality-in-South-Africa-An-Assessment-of-Drivers-Constraints-and-Opportunities>.
- Valley, P. 2020. How Philanthropy benefits the super-rich. Available at: [https://www.theguardian.com/society/2020/sep/08/how-philanthropy-benefits-the-super-rich?CMP=fb\\_gu&utm\\_medium=Social&utm\\_source=Facebook&fbclid=IwAR3XWsx1UXOmYrRO5jwKal32wuquf4PobU8NKJHjRop5oajslvUAU2VLYg#Echobox=1599557517](https://www.theguardian.com/society/2020/sep/08/how-philanthropy-benefits-the-super-rich?CMP=fb_gu&utm_medium=Social&utm_source=Facebook&fbclid=IwAR3XWsx1UXOmYrRO5jwKal32wuquf4PobU8NKJHjRop5oajslvUAU2VLYg#Echobox=1599557517) (Accessed 15 May 2020).
- Webster, N. 1989. *Noah Webster's first edition of an American dictionary of the English language*. San Francisco: Foundation for American Christian Education.
- Wise, J. 2014. *The Social Church: A Theology of Digital Communication*. Chicago, IL: Moody Publishers.

## Additional Electronic Resources

- <https://pmg.org.za/committee-meeting/30339/>
- Merten, M. 2020. SIU probes R5,08-bn in questionable Covid-19 tenders, while lists of PEE contracts emerge. available at: <https://www.dailymaverick.co.za/article/2020-08-20-siu-probes-r5-08-bn-in-questionable-covid-19-tenders-while-lists-of-ppe-contracts-emerge/> (Accessed: 15/09/2020).
- Psychology Today. 2020. <https://www.psychologytoday.com/us/basics/religion>. Accessed 13/10/2020.
- <http://www.mott.org/FundingInterests/Regions/southafrica>. Accessed 19 October 2020.
- <http://www.inyathelo.org.za>. Accessed 19 October 2020.
- [https://www.africanadvice.com/1109122/Feeding\\_Schemes/Kwazulu\\_Natal/Christian\\_Care/](https://www.africanadvice.com/1109122/Feeding_Schemes/Kwazulu_Natal/Christian_Care/)

# PROSOCIAL VIRTUES IN PANDEMIC CRISIS. A CHRISTIAN-RELIGIOUS REFLECTION

---

**Sebastian MOLDOVAN**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă  
 Lucian Blaga University of Sibiu, Faculty of Orthodox Theology  
 Personal e-mail: : sebastian.moldovan@ulbsibiu.ro

---

PROSOCIAL VIRTUES IN PANDEMIC CRISIS. A CHRISTIAN-RELIGIOUS REFLECTION

Humans are biologically vulnerable beings, a situation dealt with by cooperation, which often involves and at the same time leads to significant physical closeness. Infectious diseases, especially those with an epidemic spread, endanger both the human biological organism and physically close social interactions; to protect the body, measures are taken to limit close interactions. This essay analyzes the effect of physical distancing imposed in the COVID-19 pandemic on close aid relationships, from a Christian religious and moral perspective, characterized by the ethics of virtue. The parable of the Good Samaritan, reinterpreted in the context of the current situation, is used as a heuristic tool. In such exceptional situations, the virtues indispensable to a successful strategy, such as trust, responsibility, solidarity and even heroism, are only revealed on condition of their prior cultivation in ordinary life situations. The role of a school education capable of producing prosocial virtues is highlighted, as well as the indispensable role of communities on a meso-social scale, such as the Church (parishes), in order to ensure to these virtues an inclusiveness that transcends the circle of closest interactions (family, friends) and reaches out to farther human realms (anonymous).

Keywords: virtue, prosocial, social distancing, Good Samaritan, pandemic, COVID-19



## **Taking the distance**

The emergence of the SARS-CoV-2 virus and the infectious disease COVID-19 created such a pressing situation, that beyond the mobilization of the entire health system (by being directly engaged or turned into a state of readiness), we have come to the point where decisions concerning the sum of our daily concerns, private and public, are viewed, evaluated and taken while first pondering on the risks of infection and the available therapeutic resources. The state of emergency, in its various degrees of intensity, is not only a measure

of public health policy, but also a state of mind, and the two are amplifying each other. Which is, of course, natural, insofar as we are dealing with the realities of an issue of global scope and maximum stake: the life or death of many fellow human beings. The two general preventive measures imposed, one based on maintaining a minimum social distance and the other on wearing a protective mask, are as basic in their materiality as they are relevant not only for the epidemiological control of the pandemic (“flattening the infection curve”), but also for the collective representation of human coexistence. And in order to survive and to live well - to reiterate



the famous definition of the meanings of a *politeia* from Aristotle - it is necessary, under the new conditions, to adjust our social interactions according to a safety distance between individuals that is significantly bigger than in ordinary situations.<sup>1</sup>

To promote the expected adjustment, the public authorities have launched audio and visual campaigns for the promotion of these measures, especially the one referring to the obligation of wearing the mask. The street posters sponsored by the Government, for example, contain straightforward messages that begin with "I wear the mask because..." followed by various motivations that the authors of the project consider the vast majority of citizens can internalize, such as "because I care."<sup>2</sup> Unlike wearing a mask, the measure of social distance - in fact, of distancing -, also imposed by legal norms, is promoted less vigorously, at least not by the government's street publicity campaign.

Yet, I came across a poster of a known store chain with the message "in a pandemic, we are closer from a distance". It sounds like a successful formulation through its apparent paradox, which uses the dialectical relationship between distance and closeness and the two planes of this relationship, the physical and the moral. Sometimes physical closeness can incur moral distance - for example, in the case of any direct physical violence - while in its turn, physical distance can mean moral closeness, as in the present case, where physical distance aims to prevent biological contamination. Situations in which distance, not proximity, expresses a positive attitude towards someone else are not, in fact, rare. One everyday example here is respecting the physical space of a person's privacy, which is recognized and protected by law. The reason is our physical vulnerability and its moral implications, the inability to control all aspects of our bodily existence and to defend or isolate them from possible abusive interventions by others on us, which requires ensuring a space of protection in which the person can live her own weaknesses, deficiencies, or disabilities, without being detrimentally subjected to constraints.

### A neighborhood species

What we usually associate with positive interpersonal relationships is still the physical closeness, and not the distance, in the sense that, for example, when we want to designate a partner in these relationships we talk about our "neighbor" (Old English, *neah-gebur*, the one who dwell near), not about our "distant". Although they could be simply synonymous, possibly complementary, no doubt that nearness and not distance is the spatial concept of reference for inter-human relations. The explanation for this lies in the decisive role that close cooperation between people plays for their survival and well-being. This close cooperation is indispensable when

we consider the vulnerabilities and the environment of the human condition.<sup>3</sup> Our biological belonging to the mammalian species and its characteristics such as altriciality and neoteny require, until adulthood and also after that, not only some distant cooperation, but primarily one in which our bodies come into direct sensory contact, very often through all our five senses.<sup>4</sup> Even science has admitted the crucial role that the practices of carrying children in arms and fondling them, which are immemorial practices in any human group, are playing in the normal neural and psychological development of a child, as well as in the psychosomatic well-being of parents.<sup>5</sup> Apart from childhood, family, friendly or romantic embrace, as well as various gestures of social touch, through which we express emotions and positive relationships (compassion, gratitude, joy), all have a major contribution to the emergence, development, consumption and regeneration social capital, an essential resource for any sustainable human community.<sup>6</sup>

The way in which infectious diseases and their epidemic manifestation are affecting human closeness is a particularly important topic. The spread of a highly contagious virus, with significant morbidity and mortality, such as SARS-CoV-2, which parasitizes human organisms and physical interactions is putting both to the test in many ways. This article is focusing on one aspect only, that of prosocial behavior, also dubbed in more popular terms as the act of doing good, seen as one of the most significant human practices, viewed here from the perspective of the Christian faith. In what way are the sanitary restrictions on proximity during the pandemic interfering with the pan-human need for mutual help, in which the physical approach is as natural as possible?

### The Good Samaritan revisited

What might the well-known parable of the good Samaritan (Luke 10: 25-37), a paradigmatic passage for the Christian understanding of doing good, tell us in this regard? The original version is relevant for the mundane situations in which we find ourselves, in which both the moral and the physical closeness are following each other. Yet how would the parable's main character behave in times of pandemic? Let us remember that the parable represents an implicit answer, in an analogous key, given by Jesus to a teacher of the law who had first asked him about the rule of salvation. After enunciating himself the commandment to love God and neighbor (Deuteronomy 6:6 and Leviticus 19:18) the teacher proceeds to ask Jesus for the clarification of this apparently obvious and quite general term: "who is my neighbor"? He is the one who will give the implicit answer after the parable is told, when he receives Jesus' question "which of these three do you think was the neighbor of the one who fell among the robbers?" Obviously, the meaning of the parable and the question returned is that closeness is established not by

the other person's situation or position towards oneself, but rather by one's positioning towards the person.

A such understanding - deepened by Jesus' surprising choice of the character of a Samaritan, an outcast from the chosen people, the very last figure that the lawyer and the Jewish audience would have thought of - allows the inclusion into the category of human closeness of practically any two people, of which at least one is offering, and the other is enjoying this closeness, regardless of their biographical circumstances. Other details of the parable and of the historical and narrative context of its utterance are also significant for its interpretation.<sup>7</sup>

Regarding the question that is examined here, it can be said that the relevance of these details may seem superfluous by the simple observation that in the situation of an epidemic of a contagious disease, to which we are trying to apply the parable, the recommendation or even legal obligation is, on the contrary, to avoid closeness and contact with everybody, with the exception of appropriately qualified personnel, equipped for interactions that involve direct contact. In such a scenario, we can imagine - *mutatis mutandis* - the way in which our Samaritan could show compassion, by stopping, examining from a distance, quickly calling the emergency services and leaving the place as soon as they appear. Obviously, the reason for not engaging in direct contact, or for keeping "social distance" can be selfish, yet justifiable, meant to avoid the risk of contamination from a possible infectious person. Yet this is not necessarily the only justification. There is also the possibility to avoid exposing the fallen person to the risk of infection if the Samaritan himself is an asymptomatic and, as such, unadvised carrier of the virus. In the perspective of such risks, associated with too little knowledge of the factual situation, an elementary moral principle is that of caution, similar, in fact, to *primum non nocere*, the first deontological principle of medicine. This could also be the meaning of the message promoted through the street poster mentioned above. Therefore, if one is impaired in manifesting compassion through a safe way of coming near and showing goodness, one has the alternative opportunity to manifest the same love and compassion, yet in an opposite way, by abstaining from even unintentionally causing harm, in other words, by not coming close.

One serious moral problem can be raised by the urgency of the situation of the victim, in a scenario of imminent death in which postponing the direct intervention, no matter how risky, may imply the futility of another subsequent intervention, no matter how professional. The Samaritan then must choose between the risk of contamination and the risk of death.<sup>8</sup> Although it could be a not less common case - and we cannot rely on media reports to get an idea - of people with serious illnesses, for example, who do not have access to adequate care

due to the "covidization" of medical resources, in my focus are the more general situations in which we can all find ourselves.

Returning to the scenario above, the parable seems to lose its relevance in the case of imposed social distancing. Not passing with indifference by a fallen person, but rather going around them, in respect of the rules, and even reporting the case to competent authorities might be a commendable attitude, especially in individualistic societies, but the reason why the Samaritan's behavior deserves credit would now fade compared to those of the Samaritan's professional substitutes.<sup>9</sup> The emergency professions are always heroic, but this precisely makes them less exemplary for the rest of us.

Interestingly, however, the victim could also tell us something about our context. The exegetes have noted the emphasis on his vulnerability through physical (almost dead), but also social details (dispossessed, naked, nameless). Especially the anonymity of the victim was interpreted as designating a universal role, which can be played, involuntarily, by absolutely anyone.<sup>10</sup> In this sense, the parable contains its own dose of discussion around distancing, if we consider the fact that positive physical approaches usually lead to forms of *personal* knowledge and interaction. Still, the parable places under the veil of ignorance not only the current identity of the victim, but also the possibility of a reunion (it is not, of course, excluded, as it is also not excluded that at the benefactor's returning to the guest house, the victim, possibly restored, will be gone already). Therefore, they do not matter since it is the active subject of closeness that is in the center of attention, and not its passive object - the victim. In fact, the one who realizes the approach is, in the original logic of the parable, also its main beneficiary. Only because he approaches physically as a manifestation of moral closeness (by identifying himself, even transiently, with the victim's condition) does the Samaritan prove to be merciful and, as such, worthy of praise and imitation. In turn, worthy of compassion, the victim has neither identity nor participation. This anonymity is important because, through its universality, it highlights the unconditional, selfless character of doing good.

### Anonymous social bonds?

At the same time, an interaction under anonymity, not reciprocated, does not create bonds, whereas bonds - *lasting mutual relations* - represent a major, specific social benefit of doing good. Love is the bond of perfection, says the Apostle Paul (Col 3:14), and all human experience, as well as the research in contemporary behavioral sciences, confirms this. Moreover, positive human bonds represent the most important aspect of the feeling of fulfillment, in other words of what we call, with some caution, happiness.<sup>11</sup> Reiterated positive





interactions create attachment between people, and there exists no other way to obtain them. Obviously, there are countless forms of positive interactions, with their degrees of closeness / distance in their temporal course, but what is specific to each is the very form of coming near, by reducing distances, both moral (knowledge, trust) and physical. Of course, there is no complete correlation between the two types of closeness, one does not automatically involve the other or to the same extent. There are situations of distant friendship and close adversity, but, as we have seen, these are not the rule.

At the same time, it must be admitted how necessary good deeds from a distance can be, in the form of philanthropy or charity in a systematic and organized sense, carried out through established institutions and associations, private and public, governmental and non-governmental, through material or only financial donations, with the most diverse beneficiaries, from individuals and small groups, to institutions and communities, to world-class organizations (WHO, for example). The role of these actions in improving the lives of many of our fellow people cannot be underestimated, but they do not possess the capacity to nurture real bonds, other than perhaps among those who are practicing them directly.

On returning to the present circumstance of the pandemic, it is to be noted that the very submission to the rule of distancing is morally ambiguous: though it can be a form of doing good, it can at the same time reflect preoccupation for the personal interest. Let us admit that it could simply be the observance of the Golden Rule, “Don’t do unto others what you don’t want them to do to you!” But does this rule suffice in the service of the *common good*? Is it enough for the proving of social *solidarity* in absence of which, without any doubt, we cannot overcome such a severe situation?<sup>12</sup> What we surely need in such a crisis is not just mutual protection by wearing a mask and physical distancing – not social, as it has unhappily been called –, and not just plenty valuable material resources and know-how that must and can be shared from a distance, but also forms of actual, really *heroic* closeness – such as the “first line” professions. Also, not in the least, by and large we are in dire need of two fruits yielded by human connections, namely *trust* and *responsibility* towards others. Where do we get these from, how do they appear?<sup>13</sup>

### Who produces prosociality?

Whether the Samaritan approaches the anonymous victim, or keeps his distance – because he can ask for someone else who will do it for him – along with his compassion, he will also prove *confidence* (by which he overcomes the fear of being pranked, staged, ambushed, treated with ingratitude or any other

not quite impossible form of personal loss), and also *responsibility* (his engagement for as long as it takes for the victim to reach safety and regain a future). But how are these things explained? Is his act of coming close to an anonymous person, whomever that might be there or, on the contrary, his avoiding contact, from the same motivation of doing good, on the prerequisite of his trust in the promptness and heroism of the rescue services, merely an instantaneous, spontaneous, sudden act?

In its negative formulation quoted above, the Golden Rule alone cannot reveal anything in this regard. On the other hand, its affirmative wording, mentioned by Jesus, “Do to others as you would have them do to you” (Matthew 7:12; Luke 6:31), raises the same question: how to explain the willingness to do good with the risk of not being rewarded or even of losing? The answer is obvious, simple, and at hand. It relies on learning and practicing social *rapprochement*, starting with the basic forms that are the family ties. The positive, repeated, and reciprocal interactions that bind the members of a family, creating trust and responsibility, are the roots nourishing the subsequent expansion of such patterns of action out into the wider and more inclusive social spaces. A normal evolution takes place here, from learning the natural attachment to the close loved ones, to the external display of compassion for any fellow human being (and even any fellow creature). Despite claims of older or newer ideologies in support of a universal humanism without distinctions, borders, inequities, etc., for which the family is the matrix of all social unfairness, it must be maintained that compassion, trust, responsibility, even heroism, if necessary, mean to treat an anonymous person like a brother, and not the other way around.<sup>14</sup> From this point of view, social distancing can only truly be a form of solidarity for someone who has the education or, more specifically, the habit of social *rapprochement*. Only in this case, avoiding or not doing harm can become a special form of doing good, and not one of acting in selfishness (one socially well-tempered selfishness, perhaps).

The fact that any crisis is, as its name suggests, a revealer of the true state of the ordinary situation is common knowledge, as can be seen in the context of this current one, too.<sup>15</sup> The things that are now exacerbating the medical problem itself are the *lack* of trust (between citizens, or between them and the authorities), a *lack* of responsibility and solidarity, all the dysfunctions of the social body – at all its levels, local, national, international and global – and it is this collective state of negative affairs that is precisely highlighted by the pandemic nature of the disease. Irrespective of the height of scientific intelligence and no matter how much devotion the “first line” professionals are showing, it is a fact that with these alone we will be unable to fight the numerous social, economic and political problems that we are already experiencing and that will certainly escalate.

We need a form of *social character* aggregated from individual characters. Habits and character are nothing but what Christians call *virtue*, which is impossible to appear out of nothing and instantly. If we already possess them, learned and practiced in many common situations, we will be able to exercise them even more in exceptional situations. The Good Samaritan, aka the pandemic heroes that embody him, are now merely acting out their previously acquired moral virtues.<sup>16</sup>

These are truisms, of course, but they can at least draw our attention to the fact that two great resources of social capital and prosocial virtues which are the family and the school, have not been in very bright circumstances in the past years, the first through the mass emigration of parents as a work force in other countries, the second through school dropout, bullying, and an eternal never-ending reform, topped more recently with a delusional promise of the digitalization of general education. The major role played by education in shaping prosocial attitudes that we need so much at any time, and even more in times of crisis, has been widely acknowledged, yet less widely acknowledged has been the *opposite* educational effect as a result of practicing this education from a distance.<sup>17</sup>

Moreover, if we take into account the existence of a very wide gap between the prosocial experience of family ties and the compassion or solidarity with anonymous people, no matter the distance, a question arises whether this gap can only be filled by the family group and the school even in better situations. Although essential, both are small and rather particular universes. How does their transcendence in prosocial terms take place? Gradually, as the individual taps into maturity, there will be a greater number of larger social groups the individual will increasingly interact with, like for example the professional groups.<sup>18</sup> These may come along with quite significant opportunities of closeness, yet also with no less significant distancing, governed by principles of efficiency, competition, meritocracy, which usually take precedence over those of friendship or camaraderie (teamwork aims at success, not coexistence; loyalty is required by employer from employee, while less is required from the other direction, if any at all).

### A role for the Church

There are larger forms of community than family, more lasting than school and more supportive than professional groups, in which relationships have the unconditional character of a brotherhood, virtues are learned and practiced together and the purpose of coexistence transcends both self-interest and individual performance. These are the *families of families*, the parish communities. I will utter in the same breath that these parishes ought to be and are expected to be as such. The group of Jesus' disciples, the communities of

the early Church, the monastic communities of all times, up to the present day are all in specific ways, what we are calling theologically "the body of Christ" (1 Cor 12:27), a community of life and destiny through communion (*koinonia*) of faith, sacrament, asceticism and morality with their Creator and Savior and with one another. Their character closed as it is inside doctrinal and denominational boundaries (*disciplina arcana*) should not limit their prosocial role, but rather amplify it. Amidst hostile political and religious contexts, the first centuries of Christianity stood witness to the practice on a large scale of the original, trans-parochial meaning of closeness from the Good Samaritan parable, embodied in philanthropy granted to all those in need, regardless of their identity and condition.<sup>19</sup>

It is not the place here to unravel this subject in detail, yet the ecclesiological crisis that Christian communities experienced during the quarantine period and after that, manifested in the prohibition of participation in liturgical assemblies, which had its considerable reverberations into the public space of interaction (being reflected, among others, in the relations between practicing Christian citizens and non-practitioners or atheists and state authorities), is also an expression of the concentration of normative practices of Christian identity almost exclusively on religious services, to the detriment of daily charitable actions. These deeds, practiced intra- and extra-parochially, considered good, meritorious, recommendable, in theory even seen as conditions for salvation, are still seen as coming second after the participation in the formal worship, thus not forms of communion with Christ, although they are no less real and indispensable (according to Matthew 25: 31-46).<sup>20</sup> In turn, the reserve manifested by the secular state towards faith-based philanthropy, observable in the efforts of the former to develop merely a system of professionalized social services, distanced from the beneficiaries, largely ignoring the subsidiary value of Christian associations and underfinancing them, only reduces the prosocial impact of the most important meso-social community which is the ecclesiastical one.<sup>21</sup> To this is added the explicitly hostile attitude of non-religious groups in the civil society, especially the press, missing no opportunity to lessen the Church's role and achievements in this field, or most often sheerly ignoring them. For many of our contemporaries, perhaps, the Church belongs to a bygone era; precisely, one in which the twilight of duty had not yet occurred.<sup>22</sup> The parable of the Good Samaritan has long ceased to be a common cultural and moral asset and does not seem to have a secular equivalent. Appeals to public virtue through private sacrifices are more than welcome in times of pandemic, only they sound inadequate in an otherwise Mandevillian society.<sup>23</sup>



## Note

- 1 As trivial as it may seem, we can notice that our interactions take place permanently within distances. Except for intrauterine life and Siamese brethren, a separation, and therefore a spatial distance, is constitutive of both our identity and our relationships.
- 2 Other formulas: „because it protects you”; „Because the danger has not passed”; „Because I do not neglect the effect of infection”; „Because I choose life”; „So as not to waste everyone’s effort.” All references to realities concern the situation in Romania.
- 3 For cooperation, see, e.g., Martin A. Nowak and Sarah Coakley, eds., *Evolution, Games and God: The Principle of Cooperation* (Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 2013). Plato, in the *Republic*, and St. Gregory of Nyssa, in *De homini opificio*, addressed these issues.
- 4 Altriciality, as opposed to precocity, is the dependence of newborns on adults to survive; neoteny is very slow maturation, with the preservation of early features into adulthood. For their role in the development of human intelligence, see Steven T. Piantadosi, and Celeste Kidd, „Extraordinary intelligence and the care of infants,” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113, no. 25 (May 2016): 6874-6879; <https://doi.org/10.1073/pnas.1506752113>.
- 5 See Ann E. Bigelow and Lela Rankin Williams. “To have and to hold: Effects of physical contact on infants and their caregivers.” *Infant Behavior & Development* 61 (November 2020): 101494; <https://doi.org/10.1016/j.infbeh.2020.101494>; Carissa J. Cascio, David Moore, and Francis McGlone, “Social touch and human development,” *Developmental Cognitive Neuroscience* 35 (February 2019): 5-11; <https://doi.org/10.1016/j.dcn.2018.04.009>.
- 6 For a broader perspective, see Constance Classen, *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch* (Urbana, Chicago, and Springfield, IL: University of Illinois Press, 2012). With a probative value *a contrario* we can invoke the negative emotions, which we feel the more unpleasant as they contradict a closer approach. See about social capital and the role of the two types of interactions, Francis Fukuyama, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order* (New York: The Free Press, 1999).
- 7 The parable continues to arouse interest and new exegetical efforts nowadays. For the patristic tradition of interpretation, see Kyriakos Stavrianos, “The Parable of the Good Samaritan in Patristic Thought,” *Greek Orthodox Theological Review* 57, no. 1 (2012): 29-48. For a contemporary reading, see Akiyama, Kengo, *The love of neighbour in ancient Judaism: the reception of Leviticus 19: 18 in the Hebrew Bible, the Septuagint, the Book of Jubilees, the Dead Sea Scrolls, and the New Testament* (Leiden, Boston: Brill, 2018), 91-205.
- 8 Similarly, also, to decisions regarding the use of insufficiently validated experimental treatments, such as the use of hydroxychloroquine. The «conflict of duties», as the case is called in ethical theories, is the order of the day in the pandemic, as elective case triage proves it. Utilitarianism and deontology have once again shown their limits. I plead here for an ethic of virtue, according to the Christian tradition.
- 9 There are street posts that thank frontline professionals.
- 10 For example, Simone Weil, although, on the other hand, she criticizes the idea of impersonal justice; see the reference to our parable in her “Last Thoughts”, in Simone Weil, *Waiting for God* (New York: Harper & Row, 2009), 98; see also Wolfgang Palaver, “Parochial Altruism and Christian Universalism. On the Deep Difficulties to Create Solidarity without Outside Enemies”, in Paul Dumouchel and Reiko Gotoh, eds. *Social Bonds as Freedom: Revisiting the Dichotomy of the Universal and the Particular* (New York, Oxford: Berghahn Books, 2015), 153-173.
- 11 See, George E. Vaillant, *Triumphs of Experience. The Men of the Harvard Grant Study* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2012), on the largest longitudinal study of human development (started in 1938).
- 12 For instance, see Radu Rizoiu, “Ce ție nu-ți place altuia nu-i face: Despre regula de aur în pandemie” [„What you don’t like don’t do to someone else: About the golden rule during pandemic”], accessed October 10, 2020, <https://www.contributors.ro/ce-tie-nu-ti-place-altuia-nu-i-face-despre-regula-de-aur-in-pandemie/>.
- 13 On the role of trust, see Daniel Devine, et al. „Trust and the Coronavirus Pandemic: What are the Consequences of and for Trust? An Early Review of the Literature.” *Political Studies Review* (August 2020): <http://dx.doi.org/10.1177/1478929920948684>.
- 14 According to the famous theory of John Rawls, the creation of a system of social justice based on fairness precisely presupposes such anonymization. An application of his „veil of ignorance” in this crisis, in Leslie Francis, „Covid and the Veil of Ignorance”, accessed October 5, 2020, <https://www.philosophytalk.org/blog/covid-and-veil-ignorance>. The difficulties of a universalist humanism are examined by Pierre Manent in *Cours familier de philosophie politique* (Paris: Fayard, 2001), the chapter on “La religion de l’humanité”. On the contemporary challenges to the family, see Mark J. Cherry, *Sex, family, and the culture wars* (London: Routledge, 2017).
- 15 Virgiliu Gheorghe, „Turnesolul. Covid-19 sau despre boala egoismului” [“The litmus. COVID-19 or the illness of selfishness”], accessed October 10, 2020, <https://www.activenews.ro/stiri/TURNESOLUL.-.Covid-19-sau-despre-boala-egoismului-162760/>.
- 16 See Pol Campos-Mercade, et al. «Prosociality predicts health behaviors during the COVID-19 pandemic.» *University of Zurich, Department of Economics, Working Paper 346* (2020); <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3604094>, which states: “prosociality is a

- stable, long-term predictor of policy-relevant behaviors, suggesting that the impact of policies on a population may depend on the degree of prosociality. “An equally important role is played by the virtues in question in relation to serious moral issues whose impact on mental health cannot be neglected, both during and after the pandemic; see Borges, Lauren M., et al. “A contextual behavioral approach for responding to moral dilemmas in the age of COVID-19.” *Journal of Contextual Behavioral Science* 17 (July 2020): 95-101; <https://doi.org/10.1016/j.jcbs.2020.06.006>, which propose the application of a strategy based on solidarity in small groups, developed in Paul WB, Atkins, David Sloan Wilson, and Steven C. Hayes, *Prosocial: using evolutionary science to build productive, equitable, and collaborative groups*, (Oakland: New Harbinger Publications, 2019). Obviously, a natural precedent and model for them remains the family.
- 17 See Mircea Platon, “La ce bun școala în vreme de ciumă” [“What need for the school in Plague time”], în *Contemporanul*, ediție on-line, accesat Octombrie 10, 2020, <https://www.contemporanul.ro/polemice/la-ce-bun-scoala-in-vreme-de-ciuma.html>. The Romanian Ministry of Education and Research has just launched a campaign for students to promote wearing a mask; see Ministerul Educației și Cercetării, “Învăță să salvezi vieți” [Learn how to save lives] <https://www.edu.ro/invata-sa-salvezi-vieti/>. On the general situation of Romanian school education over the last three decades, see Mircea Platon, *Deșcolarizarea României. Scopurile, cârțile și arhitecții reformei învățământului românesc*. [Romania’s unschooling. The goals, the moles, and the architects of the Romanian education reform.] (București: Editura Ideea Europeană, 2020).
- 18 We cannot ignore the highly prosocial role of the associations specific to civil society. They have grown in our country over the last decades, but I believe they are far from being a sufficient social capital resource for the current crisis; many of them have more or less declared political agendas, and are engaged in the “cultural wars”.
- 19 The borderless philanthropy of early Christians was a serious reason for the spread of the faith, as Emperor Julian the Apostate acknowledges with indignation. In his letter to the pagan hierarch Arsacius (362 AD), Julian states: „It is disgraceful that, when no Jew ever has to beg, and the impious Galilaeans [Christians] support not only their own poor but ours as well. , all men see that our people lack aid from us. Teach those of the Hellenic faith to contribute to public service of this sort, and the Hellenic villages to offer their first fruits to the gods; and accustom those who love the Hellenic religion to these good works by teaching them that this was our practice of old”, in Julian, *Letters. Epigrams. Against the Galilaeans. Fragments*, Wilmer C. Wright trans., Loeb Classical Library 157 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923), 70-71. Undoubtedly, contemporary Western philanthropy has Christian origins. For the Byzantine contribution, see Demetrios J. Constantelos, *Byzantine philanthropy and social welfare*, rev. ed. (New Rochelle, NY: Caratzas, 1991).
- 20 I have argued this issue in Sebastian Moldovan, “Pentru regenerarea parohiei rurale” [“How to regenerate the rural parishes”], în *Satul românesc: vatră a plămădirii, păstrării și promovării ființei naționale și a credinței ortodoxe. Simpozion național*, București: Basilica, 2019), 329-350.
- 21 Unfortunately, the lack of daily charity practice, as well as the way in which sometimes doing good seems to be a good business, contributes, in turn, to the distrust of the population and the authorities in Christians and the Church.
- 22 Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir: l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques* (Paris: Gallimard, 1992).
- 23 Empirical research suggests so far that the results of these calls appear to be very modest; for the USA, see Sophia L. Pink, et al. „Short Messages Encouraging Compliance with COVID-10 Public Health Guidelines Have Minimal Persuasive Effects.” *PsyArXiv* (August 10, 2020); <https://doi.org/10.31234/osf.io/g93zw> (working paper, not peer reviewed). At the same time, prosocial message framing seems to have a greater influence than highlighting one’s own interest; see Jordan Jillian, Erez Yoeli, and David Rand. “Don’t get it or don’t spread it? Comparing self-interested versus prosocially framed COVID-19 prevention messaging.” *PsyArXiv Preprints* (September 2020); <https://doi.org/10.31234/osf.io/yuq7x>. Of course, various forms of paternalism can be used, from the milder to the harshest, but the more effective, the greater the risk of an Orwellian kind of solidarity.

## Bibliography

- Atkins, Paul WB, David Sloan Wilson, and Steven C. Hayes. *Prosocial: using evolutionary science to build productive, equitable, and collaborative groups*. Oakland: New Harbinger Publications, 2019.
- Bigelow, Ann E., and Lela Rankin Williams. “To have and to hold: Effects of physical contact on infants and their caregivers.” *Infant Behavior & Development* 61 (November 2020): 101494; <https://doi.org/10.1016/j.dcn.2018.04.009>.
- Borges, Lauren M., et al. “A contextual behavioral approach for responding to moral dilemmas in the age of COVID-19.” *Journal of Contextual Behavioral Science* 17 (July 2020): 95-101; <https://doi.org/10.1016/j.jcbs.2020.06.006>.
- Campos-Mercade, Pol, et al. “Prosociality predicts health behaviors during the COVID-10 pandemic.” *University of Zurich, Department of Economics, Working Paper 346* (2020); <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3604094>.
- Cascio, Carissa J., David Moore, and Francis McGlone, “Social touch and human development.” *Developmental Cognitive Neuroscience* 35 (February 2019): 5-11. <https://doi.org/10.1016/j.dcn.2018.04.009>.
- Cherry, Mark J. *Sex, family, and the culture wars*. London: Routledge, 2017.
- Classen, Constance. *The deepest sense: A cultural history of touch*. Urbana, Chicago, and Springfield, IL:



University of Illinois Press, 2012.

Constantelos, Demetrios J. *Byzantine philanthropy and social welfare*. New Rochelle, NY: Caratzas, 1991.

Devine, Daniel, et al. "Trust and the Coronavirus Pandemic: What are the Consequences of and for Trust? An Early Review of the Literature." *Political Studies Review* (August 2020); <http://dx.doi.org/10.1177/1478929920948684>.

Francis, Leslie. "Covid and the Veil of Ignorance". Accessed October 5, 2020. <https://www.philosophytalk.org/blog/covid-and-veil-ignorance>.

Fukuyama, Francis. *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. New York: The Free Press, 1999.

Gheorghe, Virgiliu. "Turnesolul. Covid-19 sau despre boala egoismului." ["The litmus. COVID-19 or the illness of selfishness."] Accessed October 10, 2020. <https://www.activenews.ro/stiri/TURNESOLUL.-,Covid-19-sau-despre-boala-egoismului-162760/>.

Jordan, Jillian, Erez Yoeli, and David Rand. "Don't get it or don't spread it? Comparing self-interested versus prosocially framed COVID-19 prevention messaging." *PsyArXiv Preprints* (September 2020). <https://doi.org/10.31234/osf.io/yuq7x>.

Julian, *Letters. Epigrams. Against the Galilaeans. Fragments*, Wilmer C. Wright trans., Loeb Classical Library 157. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.

Kengo, Akiyama. *The love of neighbour in ancient Judaism: the reception of Leviticus 19: 18 in the Hebrew Bible, the Septuagint, the Book of Jubilees, the Dead Sea Scrolls, and the New Testament*. Leiden, Boston: Brill, 2018.

Lipovetsky, Gilles. *Le crépuscule du devoir: l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Gallimard, 1992.

Manent, Pierre. *Cours familial de philosophie politique*. Paris: Fayard, 2001.

Moldovan, Sebastian. "Pentru regenerarea parohiei rurale." ["How to regenerate rural parishes."] In *Satul românesc: vatră a plămădirii, păstrării și promovării ființei naționale și a credinței ortodoxe. Simpozion national*, 329-350. București: Basilica, 2019.

Nowak Martin A., and Sarah Coakley, eds., *Evolution, Games and God: The Principle of Cooperation*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 2013.

Palaver, Wolfgang. "Parochial Altruism and Christian Universalism. On the Deep Difficulties to Create Solidarity without Outside Enemies." In Paul Dumouchel and Reiko Gotoh, eds. *Social Bonds as Freedom: Revisiting the Dichotomy of the Universal and the Particular*, 153-173. New York, Oxford: Berghahn Books, 2015.

Piantadosi, Steven T., and Celeste Kidd, "Extraordinary intelligence and the care of infants." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113, no. 25 (May 2016): 6874-6879. <https://doi.org/10.1073/pnas.1506752113>.

Pink, Sophia L., et al. "Short Messages Encouraging Compliance with COVID-19 Public Health Guidelines Have Minimal Persuasive Effects." *PsyArXiv Preprints* (August 10, 2020) <https://doi.org/10.31234/osf.io/g93zv>.

Platon, Mircea. "La ce bun școala în vreme de ciumă." ["What need for the school in a time of Plague."] *Contemporanul*, on-line edition. Accessed October 10, 2020. <https://www.contemporanul.ro/polemice/la-ce-bun-scoala-in-vreme-de-ciuma.html>.

Platon, Mircea, *Deșcolarizarea României. Scoșurile, cârțile și arhitecții reformei învățământului românesc*. [Romania's unchooling. The goals, the moles, and the architects of the Romanian education reform.] București: Editura Ideea Europeană, 2020.

Rizoiu, Radu. "Ce ție nu-ți place altuia nu-i face: Despre regula de aur în pandemie." ["What you don't like don't do to someone else: About the golden rule during pandemic."] Accessed October 10, 2020. <https://www.contributors.ro/ce-tie-nu-ti-place-altuia-nu-i-face-despre-regula-de-aur-in-pandemie/>.

Stavrianos, Kyriakos. "The Parable of the Good Samaritan in Patristic Thought." *Greek Orthodox Theological Review* 57, no. 1 (2012): 29-48.

Vaillant, George E. *Triumphs of Experience. The Men of the Harvard Grant Study*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

Weil, Simone. "Last Thoughts." In Simone Weil, *Waiting for God*. New York: Harper & Row, 2009.

# IUBIREA AGAPICĂ, INTRATREIMICĂ, FUNDAMENTUL ULTIM AL ADEVĂRATEI FILANTROPII

---

**Vasile BÎRZU**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”  
Lucian Blaga University of Sibiu, Andrei Șaguna Faculty of Theology  
Personal e-mail: vasilica.birzu@ulbsibiu.ro

---

ANGERMULLER

The study provides a brief overview of the evolution of the understanding of philanthropy from several original, ancient sources to its metamorphoses into modernity and postmodernity. The cause of the defective metamorphosis of philanthropy based on divine caritas or agapis in aberrant forms such as philanthrocapitalism, is the loss of a theological understanding of the terms that expressed the phenomenon of love in the ancient world, and the fact that the ultimate foundation of true philanthropy is intratrinitary love or caritas – agapis, and the guidance of human eros as an impulse or goodwill of man towards deeds of philanthropy or charity is achieved through divine agapic love which alone can lead and sustain the realization of true philanthropy

Keywords: love, philia, philanthropy, agape, eros, philanthrocapitalism



Tributară concepției umaniste clasice care îl înțelegea pe om ca măsură a tuturor lucrurilor, antichitatea clasică atribuia intrinsec filantropia omului ca ființă superioară restrângând-o doar la cei bogați și exceptându-i pe sclavi care nu erau considerați oameni, umaniștii și iluminiștii din epoca modernă reactualizând această concepție după ce în întreg Evul Mediu iubirea caritas a patronat iubirea aproapelui și a semenului uman în cadrul eclesial creat de Biserică și de puterea monarhului teocrat ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ.

Dacă în era creștină, filanthrôpia clasică fusese înlocuită cu iubirea ca și caritate (Caritas – Agapis) sau dragoste altruistă, dezinteresată, izvorâtă din dragostea de Dumnezeu și din porunca, pilda și jertfa Lui până la moarte pe Cruce pentru neamul omenesc, odată cu Renașterea, Umanismul și Iluminismul, rolurile sunt reschimbate, marii gânditori moderni redefinind filantropia strict în relație cu individul și societatea umană, iluminismul

și apoi comunismul dând filantropiei și asistenței sociale o fundamentare secularizată, bazată nu pe un umanism divino-uman hristocentric, ci pe un umanism antropocentric și autosuficient.<sup>1</sup>

Pe la anul 1600, Sir Francis Bacon considera filanthrôpia ca echivalentă „bunătății”, inspirat fiind de concepția aristotelică despre virtuți, înțelese în viața cetății ca deprinderi și obiceiuri comportamentale valoroase cultivate prin efort conștient. Deja, față de concepția religioasă, centrarea actului de iubire se face în omul care e subiect liber și conștient, în aceeași perspectivă definind și anglicanul Samuel Johnson (1709-1784) filantropia drept „iubirea omenirii” și însăși „natura bună”<sup>2</sup>, dând glas noii filosofii a burgheziei în afirmare, conform căreia însuși „obiectul filosofiei era de a lega oamenii printr-un comerț de idei și printr-un exercițiu al binefacerii perpetue”<sup>3</sup>. Astfel, dragostea de oameni (filantropia) încetează să mai fie înțeleasă ca izvorând din sinergia omului cu Dumnezeu



prin manifestarea harului divin, devenind, în concepția iluminiștilor, o înclinație naturală a ființei umane, identificată cu însuși filosoful filantrop.

Iluminisții și, începând cu ei, întreaga epocă modernă și postmodernă au pus, așa cum îl rezumă pe Diderot, Catherine Duprat, filantropia sub imperiul “progresului, a înmulțirii bogăției, a binelui social ca izvor al fericirii sociale. Prin ea se face simțită o dublă ruptură față de gestul caritabil. Întâi utilitatea socială; filantropia recunoaște superioritatea actului eficace în timp ce caritatea, în însuși principiul său constitutiv, nu e lucrare asupra lumii, ci mărturie a iubirii de Dumnezeu. Apoi valoarea gestului caritabil este inerentă motivației sale: manifestarea iubirii de Dumnezeu, îndeplinirea datoriei de a face milostenie, solicitarea grației divine. Nimic din toate acestea la filantrop; el nu așteaptă nimic de la Dumnezeu, nici măcar de la cei cărora le face bine; pentru el a face bine este în sine o fericire.”<sup>4</sup>

Perspectiva antropocentristă și evdemonistă asupra filantropiei inaugurată de umanism și iluminism dăinuie fiind și astăzi adesea citată mai mult la genul neutru drept „dragoste de umanitate”<sup>5</sup>; filantropia revendicându-se diferită și superioară față de caritate, ca una ce încearcă să abordeze cauza principală a problemei, și nu doar să amelioreze durerea unei anumite probleme așa cum face caritatea.<sup>6</sup>

Expresia extremă a acestei filantropii moderne este filantropicapitalismul ce concepe modele de afaceri orientate spre profit, care funcționează pentru binele umanității ajutând la dezvoltarea și furnizarea programelor de învățământ, la consolidarea propriilor afaceri ale filantropilor și la îmbunătățirea perspectivelor de muncă ale oamenilor angajați la trusturile productive ale aceluiași filantropi<sup>7</sup>, îmbunătățindu-se, astfel, atât rezultatele sociale, cât și, prin chiar acestea, rezultatele economice și chiar politice ale sponsorilor filantropi.

Astfel, filantropicapitalismul reprezintă forma de îndepărtare maximă a filantropiei originare de caritatea creștină, fiind specific capitalismului global, care folosește filantropia ca fațadă și propagandă pentru idealurile hegemonice și de globalizare. Pentru marii filantropicapitaliști, de obicei bancheri și multimiliardari ascunși sub sigla unor prestigioase fundații, filantropia nu este vrednică de importanță dacă organizațiile de filantropie nu pot obține vreun beneficiu economic, atât din perspectivă socială, cât și privată, filantropia fiind folosită ca un instrument de susținere a creșterii economice și a creșterii proprii a firmei, selectând, pregătind prin filantropie și angajând în interes propriu capitalul uman fidelizat prin filantropie.<sup>8</sup>

Această evoluție a înțelegerii filantropiei în modernitate și în postmodernitatea actuală, ca expresie a unei tot mai mari adânciri a separației dintre puterea seculară și cea religioasă, ne invită la o revizitare și reinventare a câtorva texte sursă care descriu conținutul original al termenilor *agape* și *filantropia* pentru a arăta că, de fapt, în

concepția filosofică și religioasă antică cei doi termeni erau mult mai înrudiți ca și conținut ideatic și factic.

### Iubirea „*philia*” și omul “*anthropos*”

*Philia*, dragostea ca prietenie, este termenul care se bucură de cea mai mare considerație în limba greacă nereligioasă<sup>9</sup>. *Philia* desemnează iubirea față de semenii, prietenia, tovarășia ce împărtășește comuniunea de idealuri și taine, amicitia. El descrie o relație caldă, intimă, de încredere, delicată, a trupului, a minții și a spiritului, incluzând totodată partea fizică a dragostei. Grecii foloseau termenul *philia* pentru a exprima iubirea, atașamentul, pasiunea, prietenia, intimitatea lor cu orice obiect, deprindere sau disciplină prețuită ca valoroasă dintr-un oarecare punct de vedere. Pentru grecii antici *philia* nu înseamnă numai prietenie, ci este și dragoste, atracție și aspirație către desăvârșire. Rezumând ceea ce însemna *philia* pentru un gânditor grec, Constantin Noica arată ca *philia* se trage din rădăcina *phi* care dă pe *phyo* – a produce, a face să se nască, a crește, și pe *physis*, adică natura în sensul larg. Ceea ce este evident este că *philia* are un sens cuprinzător. Noțiunea de *philia* a sfârșit prin a exprima atât de bine atracția de prietenie pentru ceva, încât sub forma prefixului *phil* a dat nenumărați compuși (*philophilos* – cel care iubește prietenia și *philektros* – cel care iubește dușmănia, etc). Filologii nu găsesc în *philia* numai accepția de afecțiune prietenească opusă dragostei, ci și pe cea de prietenie în sens de dragoste. Atât *philia* cât și verbul *philein*, a iubi, închid în ele această dublă semnificație. Verbul *philein* sfârșește prin a însemna uneori: a da un semn de prietenie, a săruta; *philotes* va fi “împreunare” și *philtron*, “filtru al dragostei, mijloc de a se face iubit”.<sup>10</sup>

*Philia* înseamnă o vastă mișcare către ceva, o năzuință, o atracție, iar repulsia față de rău apare ca o condiție a atracției exercitată de bine. *Philia* devine sufix de compunere a numelor unor deprinderi sau discipline față de care spiritul uman se atașează. Astfel exista *prospiles*, plăcut cuiva, apropiat cuiva, în stare să inspire prietenie, etc, *philantropia*, ca iubire de oameni, exprimând, în aparență, una din aceste polarizări și atașări ale sufletului sau spiritului. Însă, ținând cont că în cazul *philantropiei* omul e atât subiectul cât și obiectul acestei iubiri, *philantropia* se poate confunda cu *philavtia* – iubirea de sine, o formă periculoasă de iubire ce îl poate închide pe om în egoismul extrem. De aceea *philantropia* nu poate fi practică în mod autentic decât cu ajutorul lui Dumnezeu, după ale Cărui chip și asemănare a fost creat omul, pentru că doar Dumnezeu poate deschide firea omenească infinitului și veșniciei, unind-o cu Sine și scoțând-o din limitările și temnița patimilor și păcatelor, dintre care iubirea de sine (*philavtia*) reprezintă egoismul absolut.

*Philavtia* sau iubirea de sine fără un etalon sau model superior de imitat și egalat, devine o capcană și temniță

a împătimirii și blocării într-un proiect limitat doar la aspectele materiale ale existenței umane. Acest fapt îl presupunea, implicit, Aristotel, atunci când întemeia *philia* pe: utilitate, plăcere și virtute, deoarece iubirea întemeiată pe utilitate nu prețuiește persoana iubită pentru valoarea sa proprie, ci pentru foloasele ce pot fi luate de la aceasta, iar iubirea întemeiată pe plăcere reduce persoana la statutul de obiect al plăcerilor, dorind-o pentru plăcerile pe care le poate oferi. Aceste două forme de *philia*-iubire, nu pot fi adevărate și veșnice, deoarece plăcerea hedonică și avantajele utilitariste sunt prin natura lor materiale, limitate și trecătoare. Ele corespund mai mult unei definiții a omului pornind de la latinescul *humus* – lut (Adam, adamah-pământ, ), exprimând iubirea de oameni mai mult ca “homophilie”, decât de la grecescul *Anthropos* – mod înălțat de existență, realizat, mai ales prin cultivarea virtuților, exprimând iubirea de oameni ca filantropie. Tocmai de aceea *philia* iar nu *erosul* are puteri procreatoare, pentru că un mod înălțat de existență nu se realizează printr-o iubire impersonală, printr-o forță cosmică impersonală cum e *erosul*, ci printr-o forță a devenirii, a propășirii întru ființă polarizată spre o existență superioară. Filantropia e iubirea de oameni ce vrea să îndumnezeiască oamenii împărtășindu-le iubirea agapică stabilă, statornică și continuă a lui Dumnezeu.

Filantropia presupune, așadar, întemeierea iubirii (*philia*) pe virtutea dumnezeiască a dragostei (*agape*), pentru că omul-*anthropos* este înzestrat cu un dinamism al înălțării și devenirii de la chip la asemănare prin viața virtuoză; pentru că omul este o ființă epectatică chemată să înainteze din slavă în slavă, iar iubirea, virtutea și slava sunt expresia comuniunii și dăruirii reciproce totale (perihorezei) a fiecăreia din cele trei Persoane ale Sfintei Treimi una către alta, dăruire din care izvorăște plusul de ființă inteligibilă (*ousia noera*) revărsat *ad extra* spre creație și fapte spre a le susține în existență. Iar dacă omul e după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, iar cosmosul-creația sunt un *macroanthropos*, această iubire agapică sau surplus de ființă inteligibilă este singura compatibilă pentru edificarea spirituală a omului, pentru că doar iubirea agapică e iubirea desăvârșită ce întemeiază virtutea perfectă, ce are acces la izvorul tuturor virtuților – Dumnezeu, singurul care o poate susține și îi poate dărui veșnicia.

### Filantropia, prelungirea în plan uman și social a iubirii agapice intratrinitare divine

Această înțelegere a raportului dintre filantropie și iubirea agapică face parte din tradiția filosofică și religioasă antică, greco-romană, ecourile ei regăsindu-se în vechi scrieri bisericești, precum Scrierile Pseudo-Clementine, dar și la marii Sfinți Părinți din epoca de aur patristică.

În Scrierile Pseudo-Clementine, dialogul dintre Clement Romanul și Sf. Apostol Petru cu privire la milostenia sau purtarea de grijă primită de la o simplă

femeie de mama acestuia după un naufragiu, ne prezintă în ce anume constă filantropia, diferența acesteia față de prietenie, și articularea și asemănarea ei cu iubirea de oameni a lui Dumnezeu. Cele două capitole, 25 și 26 din Scrierile Pseudo-Clementine,<sup>11</sup> ce conțin acest dialog despre filantropie, sunt aproape unice prin modul cum exemplifică diferențierea filantropiei de simpla milă, compasiune, grijă de oameni, virtuți sau atitudini ce pot izvoră din alte considerente decât din supraplinul iubirii agapice dumnezeiești.

Conform acestor capitole filantropia este iubirea de oameni extinsă către tot omul, indiferent de calitățile sau defectele sale, indiferent de păcate sau chiar de virtuți, indiferent de rasă, gen, neam sau apartenență socială, politică sau partinică, indiferent de acțiunea sau atitudinea sa filantropică sau dușmănoasă sau chiar ucigașă de oameni. “*Filantropia, în afară de convingerea fizică, iubește și aduce beneficii fiecărui om, pentru simplul fapt de a fi om.*” Dar a iubi și a face bine celui pe care îl știi că vrea să te omoare, implică, așa cum afirmă această definiție, să fii mai presus de planul fizic al existenței, să izvorăști această iubire nu din sentimente deprinderi și instincte umane existente sau cultivate pe plan fiziologic sau psihologic uman, să fii deja pe un plan suprauman, mai presus de moarte, să “ai putere să îți pui viața pentru cineva și să ai putere să o iei” (In 10, 18) așa cum doar Dumnezeu Cel coborât printre oameni a avut. Aceasta este de fapt perspectiva ultimă pe care vrea să o reliefeze Clement prin aceste afirmații extreme puse în gura Sf. Apostol Petru. Filantropia nu o poate practica cu adevărat decât cel ce are sălășluit în sine pe Dumnezeu – Sfânta Treime ca izvor al unei puteri ce transfigurează și potențează bunăvoința iubitoare a omului. Asemănarea filantropiei cu revărsarea razelor soarelui și cu acoperământul protector al cerului asupra întregii creații, fapte și umanități, arată tocmai înrădăcinarea filantropiei practicate de om în iubirea agapică, proniatoare a lui Dumnezeu care trebuie să își găsească în om, ca chip și asemănare a lui Dumnezeu, un alt punct de origine și afirmare. Iar dacă această iubire proniatoare se revărsă „și peste cei buni și peste cei răi”, filantropia e și ea „dincolo de bine și de rău”, citând o expresie a marelui filosof nihilist Friederick Nietzsche, nu în sensul că e amorală sau imorală, ignorând imoral orice axiologie, ci în sensul de depășire transcendentă a oricăror asemenea categorii, întocmai cum Dumnezeu le depășește, pentru că El pe toate le-a făcut „bune foarte” din bunătațea sau iubirea sa agapică înțeleasă ca surplusul de ființă inteligibilă (*ousia noera*) revărsat *ad extra* spre creație și fapte spre a le prona și susține în existență.

Ca iubire masculo-feminină pentru aproapele și compasiune, filantropia e expresia polarizării armonioase a puterii spirituale a sufletului către întreaga creație, de aproape și de departe, către om și către toate făpturile și întreg cosmosul ce se recapitulează în om. Împreună pătimirea sau compasiunea pe care o presupune și o exprimă filantropia este expresia unei stabilități și tensiuni





echilibrate echidistante și nepartinice a sufletului uman față de cei și cele din jur, întocmai ca ale iubirii agapice divine exprimată în icoana Sfintei Treimi a lui Andrei Rubleov. Este iubirea față de cei sau cele mai intime ale omului, și aici filantropia umană ca și compasiune se întâlnește și se orientează total spre Hristos-Omul prezent în inima omului credincios în modul cel mai intim și organic, împlinind și aspectul ei de iubire a aproapelui. Această iubire agapică e diferită de iubirea sau erosul uman descris de Platon ca tensiunea sau „dorința desăvârșirii proprii” a individului uman ce-l poate polariza unilateral și nearmonios pe om pe calea unei propășiri spirituale egoiste sau chiar autarhice în afara lui Dumnezeu. Iubirea agapică ca echilibru și filantropia lui Dumnezeu ca răsfângere și împărtășire sunt exprimate în mod fericit prin icoana Răstignirii Domnului Hristos, în care îi iartă pe cei de aproape, pe oamenii de sub cruce și din întreaga lume, ca pe unii ce „nu știu ce fac”, și culminează transfigurarea patimilor firii umane asumate în compasiune sau împreună pătimire pentru neamul omenesc. De aceea putem concluziona interpretarea capitolelor 25 și 26 din scrierile Clementine afirmând că filantropia e expresia fericită a sinergiei divino-umane, continuând în plan uman și creațional lucrarea iubirii agapice izvorâte din comuniunea Persoanelor Sfintei Treimi.

Această perspectivă e afirmată și de alți mari filosofi, sfinți părinți și scriitori bisericești care înțeleg iubirea agapică divină ca o supraabundență<sup>12</sup>, prin care Dumnezeu iese din Sine Însuși într-o „bunavoință” (evnoia) și chiar „dor” (pothos) după creația Sa, și din care Dumnezeu împărtășește fapturilor energiile Sale necreate susținătoare ale existenței. Creștinismul depășește astfel concepția antică despre Dumnezeu ca ființă indiferentă față de creația sa, desăvârșită în singurătatea și autosuficiența sau autarhia sa, „fericită fără a avea nevoia și posibilitatea de a-și face prieteni”<sup>13</sup>, iubirea sau prietenia cu oamenii sau filantropia lui Dumnezeu fiind continuarea logică, *ad extra*, pe planul creației, a iubirii sale lăuntrice, intratrinicare, agapice, extinderea comuniunii perfecte intratreimice la nivelul creației ajunsă căzută spre a o ridica și desăvârși. Filantropia reprezintă deschiderea supraplinului comorii iubirii agapice lăuntrice către făptura și creația chemată să înainteze în desăvârșirea pe care doar Creatorul i-o poate oferi prin această iubire. „Creatorul firii omenesci – spune Sf. Grigorie de Nyssa – n-a fost împins de nici o necesitate să-l creeze pe om... Omul a fost chemat la viață pentru a se împărtăși de bunurile lui Dumnezeu”<sup>14</sup>.

„Bunurile sau bunătățile lui Dumnezeu” sunt „harul întrupat în virtuți” (Is. 45. 24; Is. Sir. 45. 10), „bogația slavei” (Rm 9. 23, Ef 1. 18, 3. 16; Col 1. 27), „adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu” (Rm 11. 33) identificat cu Hristos în aceste versete, pentru că scopul vieții omului e „să cunoască iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoștință, ca să vă umpleți de toată plinătatea lui Dumnezeu” (Ef. 3. 19). Virtutea, slava și iubirea au la bază una și aceeași realitate a energiilor divine ce manifestă

voința unică a dumnezeirii exprimând ființa – ousia – bogăția acesteia prin Cele Trei Ipostasuri în mod distinct și personal. De aceea aici avem de a face nu cu o iubire asemănătoare erosului uman ci cu „iubirea ca manifestare a ființei lui Dumnezeu” în perihoreza celor trei Ipostase, iubirea ca „actul Lui substanțial”<sup>15</sup>, fapt ce l-a făcut pe Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan să exclame „Fraților, Dumnezeu este iubire” (1In 4, 8, 16), și aceasta nu numai în ființa Sa, ci și în relație cu creaturile Sale și cu lumea. Această iubire este „slava pe care a avut-o Hristos la Tatăl mai înainte de a fi lumea” (1In 17, 5), pentru că „în aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi (cel dintâi) și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre.” (1 Ioan 4, 10, 19) „Aceasta e iubirea mai de înainte de a fi lumea („proagapan”) sau, cu termenul preferat al părinților greci, „iubirea de oameni” (philanthropia) ce se manifestă de a lungul întregii istorii a mântuirii.”<sup>16</sup>

### **Călăuzirea erosului uman prin iubirea agapică divină în adevărata filantropie -**

Așa cum am văzut, postmodernitatea a viciat filantropia întemeiată pe caritas divină, inventând noi forme de filantropie cointeresată de idealuri de dezvoltare socială și de câștig financiar și chiar politic. Filantrocapiismul e de fapt o formă de prozelitism partinic și politic și prin aceasta o contrafacere a adevăratei filantropii. Pe de altă parte, așa cum am demonstrat mai sus, adevărata filantropie ca și manifestare și prelungire pe plan uman a iubirii desăvârșite divine este foarte greu, dacă nu chiar imposibil de realizat doar prin forțe umane. Omul nu are prin sine o asemenea putere pentru a susține prin forțe proprii o asemenea iubire. Deși filosofia antică definea erosul ca aparținând doar omului ca dorință a acestuia de a se înălța spre a contempla tărâmul ideilor și formelor, Frumosul fizic fiind cel ce răpește și călăuzește sufletul uman către Frumosul metafizic sau spiritual, totuși un asemenea eros uman nu are prin sine însuși forța necesară unirii cu Dumnezeu cel Adevărat. De aceea a fost nevoie de iubirea lui Dumnezeu, iar Răstignirea Fiului e expresia iubirii nebune (eros manikos) a lui Dumnezeu pentru omul căzut și pentru lumea aflată sub puterea celui rău. Erosul divin e manifestarea în putere a iubirii agapice divine ținând împlinirea actelor esențiale ale economiei mântuirii obiective și răpirea făpturii raționale și a lucrurilor lumii spre frumusețe pentru ca pe cele urâte să le facă frumoase. Abia prin întruparea Fiului lui Dumnezeu iubirea-agape divină își manifestă întreaga sa putere în lume, deoarece „se prezintă personalizată, în persoana unui semen, cu care omul putea veni în contact direct”<sup>17</sup>. Sfinții Evangheliști Îl prezintă pe Mântuitorul ca fiind descoperirea iubirii lui Dumnezeu, iar Sf. Apostol Pavel îl numește „Dumnezeul dragostei” (2 Co 13, 11) pe „Hrisos cel răstignit, pentru iudei sminteală, pentru neamuri nebunie” (1 Co 1, 23), tocmai pentru că prin Hristos se arată lumii „iubirea nebună” a

lui Dumnezeu, chemându-i la împărtășirea din ea. Această iubire nebună izbucnește și se manifestă punctual în istoria mântuirii din supraplinul continuu al iubirii agapice, în Dumnezeu la baza iubirii-eros stând iubirea-agape, iar filantropia divină e doar manifestarea uniformă continuu, ca pronie a aceleiași iubiri agapice. Erosul divin, deși cu neputință de înțeles rațional ca orice eros, poate doar impulsiona, prin pildă și prin emoție iubirea sau erosul uman spre săvârșirea de fapte filantropice. Însă la om, nu există un supraplin al unei iubiri agapice autonome; această agape umană ce se vrea autonomă, nu poate fi alimentată decât din erosul, dorința sau tensiunea proprie spre cineva sau ceva întemeiate pe forța proprie dar limitată. Mai mult, erosul uman e în principal expresia unei lipse ce se vrea împlinită prin comuniune și alteritate. De aceea e nevoie de alimentarea erosului uman din supraplinul iubirii agapice divine manifestate ca filantropie sau iubire de oameni. Erosul uman trebuie să se împletească cu filantropia divină pentru a da naștere unei iubiri agapice umane care să susțină o adevărată filantropie, după modelul celei divine.

În această perspectivă putem înțelege mai bine de ce a eșuat, în modernitate odată cu Renașterea, Umanismul și Raționalismul cartezian, filantropia inițială întemeiată pe caritas sau agape divină, pornind romantic și optimist să se emancipeze de caritas-agape divină, spre a sfârși în forme de cointeresare materială precum filantrocapișmismul. Filantropia se poate păstra dezinteresată doar dacă se alimentează din agape divină care este o iubire dezinteresată, pentru că e infinită și veșnică. Iubirea interesată există doar atâta timp cât există și interesul. Odată satisfăcut acesta, încetează și această iubirea imperfectă, cointeresată de altfel.<sup>18</sup>

Iubirea-agape a lui Dumnezeu pentru noi, deși act ontologic constant și continuu, este totuși una plină de suferință, tocmai pentru că nu e primită să conlucreze cu puterile omului.—Omul refuzând sinergia cu Dumnezeu

nu își dezvoltă puterile sufletești după chipul treimic din om, nu se dezvoltă spiritual ca persoană în comuniunea cu alte persoane care e mediul de manifestare al filantropiei umane. Astfel erosul sau iubirea umană e lipsit de eficiență și chiar de rost, „eros fără agape fiind doar trudă și zburcium zadarnic, iar agape fără eros este forță fără rodire, fără valoare practică”<sup>19</sup>, acest lucru trebuind să îl aibă în vedere filantropia modernă și postmodernă. Filantropia postmodernă cu origini în protestantism, e de fapt fie o expresie a activismului social specific acestei facțiuni religioase creștine, fiind eros sau râvnă omenească fără forța iubirii agapice divine, care e indispensabilă pentru mântuire, fie o expresie a pietismului fiind iubire agapică doar umană fără impulsul sau fermitatea voinței sau hotărârii erosului ca inițiator, mediator și potențator al iubirii agapice divine.

Filantropia postmodernă exprimă cu elocvență amestecul egoismului în viața omului, „multe din formele iubirii avându-și rădăcinile înfipte în solul instinctelor, trebuințelor firii omenești”<sup>20</sup>. Fără iubirea-agape divină ca iubire purificatoare total lipsită de egoism, total dezinteresată, primind deschis riscul suferinței, având adânc inserată în ființa sa dispoziția și hotărârea de a sluji altuia cu riscul celor mai grele jertfe, iubirea umană ca eros sau impuls sau dorință de săvârșire a binelui nu se poate defini, potența, întări, și nici purifica. Aceasta e cauza pentru care așa zisa filantropie modernă riscă să slujească, mai degrabă, pe de o parte satisfacerii orgoliilor proprii ale filantropului postmodern, iar pe de altă parte unei înregimentări și chiar manipulări lumești a subiecților acestei filantropii, fiind total străină de intenția sau lucrarea lui Dumnezeu prin iubirea sa de oameni, anume al unei pedagogii cerești adresată oamenilor sau copiilor/fiilor săi creați după Chipul Său și chemați la asemănare prin această filantropie.

## Note

- 1 Cf. Ioan Ică jr. și Germano Morani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize* (Sibiu: Ed. Deisis, 2002), 34.
- 2 S. Johnson, *A dictionary of the English language* (London: Times Books, 1979), 186.
- 3 Diderot, „Essai sur les règnes de Claude et de Néron (1778-1782)”, în Catherine Duprat, *Le temps des philanthropes: la philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet, pensée et action* (Paris: Ed. C.T.H.S., 1993), XVIII, 309..
- 4 Duprat, *Le temps des philanthropes. XIX.*
- 5 [Mitchell Kutnev: Philanthropy is what sustains the charitable sector, not money](https://blueandgreentomorrow.com/features/philanthropy-is-what-sustains-the-charitable-sector-not-money). *Blue & Green Tomorrow*. 2013-06-18. <https://blueandgreentomorrow.com/features/philanthropy-is-what-sustains-the-charitable-sector-not-money>, / Retrieved 2020-10-16.
- 6 Steve Gunderson, former President and CEO of the [Council of Foundations](#), [described](#) the nuanced difference between charity and philanthropy as this: “Charity tends to be a short-term, emotional, immediate response, focused primarily on rescue and relief, whereas philanthropy is much more long-term, more strategic, focused on rebuilding. One of my colleagues says there is charity, which is good, and then there is problem-solving charity, which is called philanthropy, and I think that’s the distinction I have tried to make.” John Rockefeller, “[The best philanthropy is constantly in search of the finalities](#)—a search for a cause, an attempt to cure evils at their source” [Is There A Difference Between Charity and Philanthropy?](#), <https://brensimon.com/difference-between-charity-and-philanthropy/> Retrieved 2020-10-12.



- 7 „Philanthrocapitalism: how the rich can save the world”, *Choice Reviews Online* 46 (9): 46-5131.2009-05-01. doi:10.5860/choice.46-5131. ISSN 0009-4978.
- 8 Cf. Art. Philanthropy, in Enciclopedia Wikipedia. <https://en.wikipedia.org/wiki/Philanthropy>, Retrieved 2020-10-17.
- 9 William Barclay, *Analiza semantica a unor termeni din Noul Testament* (București: Ed. Cartea Crestina, 1992), 69.
- 10 Platon, *Lysis. Cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri* (București, Editura pentru Literatura Universală, 1969), 60-65.
- 11 Pseudo-Clementine Literature, *The Clementine Homilies* 12, 25-26, Ante-Nicene Fathers 8, trans. Thomas Smith, 1925.
- 12 Ioan Hrisostom, *De statuis* 10,4, PG 49, 116 sq.
- 13 Aristotel, *Physica* VIII, 5, 256a 4 - 6, 260a 19.
- 14 Grigorie al Nyssei, *Oratio catechetica* 5, 3-4, PG 45, 22.
- 15 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Sfânta Treime, structura supremei iubiri”, *Studii Teologice* 22 (5-6/1970): 337.
- 16 Thomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, I Manual Sistematic* (Sibiu: Deisis, 1997), 335.
- 17 Pr. prof. dr. Dumitru I. Belu, *Despre iubire* (București: Basilica, 2016), 80.
- 18 Este larg cunoscută implicarea unor mari personalități mondiale în inițiative de filantropie de anvergură planetară care ascund de fapt politici sociale, medicale și economice, etc. nefaste și distructive pentru anumite regiuni, țări și popoare, scopul implicit al dominației social-politice sau chiar demografice fiind adevăratul motiv al actelor de filantropie. De exemplu, sponsorizarea prin filantropie a unor programe de planing familial a dus la falimentarea unor țări și la cucerirea lor de către marii sponsori filantropi. În cele din urmă „iubirea de oameni” - filantropia unora e înfrântă de „iubirea de sine” - filantropia lor, pentru că nu a fost dintru început înrădăcinată în iubirea agapică a lui Dumnezeu. Ca să iubești ca Dumnezeu trebuie să ai curajul să mori ca Dumnezeu pentru a-i crea spațiu și a-i da voie celui iubit de tine să trăiască. Și înțelegându-ți iubirea va trăi în continuarea viața ta, trăind și tu, în continuare, în el. Aceasta e iubirea prin Cruce, din rana din coastă curgând noua viață a lumii. Iubirea agapică divină manifestată ca iubire ne bună - eros manikos, prin Cruce, spre a izvorâ iubirea de oameni care hrănește și îmbogățește ontologic. Restul e șmechereală și prosteală contabilicească și politică!
- 19 Belu, *Despre Iubire*, 75.
- 20 Belu, *Despre Iubire*, 63.

## Bibliography

- Ante-Nicene Fathers/Volume VIII/Pseudo-Clementine Literature/The Clementine Homilies/translated by Thomas Smith Homily XII/Chapter 25 și 26
- Aristotle, *Physics* (Oxford University Press Academic Monograph Reprints)
- Barclay, William, *Analiza semantica a unor termeni din Noul Testament* [Semantic analysis of some New Testament terms]. București: Cartea Crestina, 1992.
- Belu, Pr. prof. dr. Dumitru I. *Despre iubire* [About love]. București: Basilica, 2016.
- Biblia sau Sfanta Scriptura* tiparita sub indrumarea si cu purtarea de grija a PF Teocist, cu aprobarea Sfantului Sinod, (București, Ed. IBMBOR, 1982).
- Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron (1778-1782)* [Essay on the reigns of Claudius and Nero] édition critique et annotée, présentée par Jean Deprun, Jean Ehrard, Annette Lorenceau. In : *Œuvres complètes*, tome XXV, (Paris, Hermann, 1986).
- Duprat, Catherine *Le temps des philanthropes: la philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet, pensée et action*, [The age of philanthropists: Parisian philanthropy from the Enlightenment to the July monarchy, thought and action] (Paris: Ed. C.T.H.S., 1993)
- Grigorie al Nyssei, *Oratio catechetica* 5, 3-4, PG 45, 22.
- Hrisostom, Ioan *De statuis* 10,4, PG 49,
- Ică Ioan jr. și Germano Morani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize* [Social Thinking of Church. Fundamentals, documents, analysis]. Sibiu: Deisis, 2002.
- Johnson, S. *A dictionary of the English language*. London: Times Books, 1970.
- Kutney, Mitchell: *Philanthropy is what sustains the charitable sector, not money*. Blue & Green Tomorrow. 2013-06-18. <https://blueandgreentomorrow.com/features/philanthropy-is-what-sustains-the-charitable-sector-not-money/> Retrieved 2020-10-16.
- Platon, *Lysis. Cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri*, [Lysis. With an essay on the Greek meaning of love of people and things] (București Editura pentru Literatura Universală, 1969)
- Spidlik Thomas, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, I Manual Sistematic* [Spirituality of East Christianity, I, Systematic Manual]. Sibiu: Deisis, 1997.
- Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, „Sfânta Treime, structura supremei iubiri” [Saint Trinity, structure of supreme love]. *Studii Teologice*, no. 5-6 (1970): 333-355.

# ALTRUISMUL. PERSPECTIVE RELIGIOASE, FILOSOFICE ȘI ȘTIINȚIFICE

**Vasile CHIRA**

Universitatea "Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Teologie "Andrei Șaguna"  
Lucian Blaga University of Sibiu, Faculty of Theology Andrei Șaguna  
Personal e-mail: vasilechira@gmail.com

ALTRUISM. RELIGIOUS, PHILOSOPHICAL AND SCIENTIFIC PERSPECTIVES

The present study aims to approach altruism from a multidisciplinary and transdisciplinary perspective. After a brief introduction, it is analyzed the conception of Abrahamic religions and Buddhism about altruism, as then to be presented the philosophical perspective of this subject, starting with the ancient period and ending with contemporary thinkers. The last subchapter is dedicated to the neurobiological and psychological dimension of altruistic behavior.

Keywords: altruism, effective altruism, philanthropy, judaism, christianism, buddhism, poverty, neurobiology



## Introducere

Comportamentul altruist, spiritul de caritate, simțul filantropic, milostenia, sunt denumiri care scot în evidență una dintre dimensiunile esențiale ale ființei umane: aceea de a dăru. Sensibilitatea față de suferința altora, mila, iubirea, spiritul de sacrificiu, solidaritatea țin de structura ontologică a omului. Omul nu poate rămâne închis în carapacea propriei filautii, a propriului egoism, nu poate evita condiția de "homo donans". Chiar dacă are o condiție materială optimă și este fericit, nu se simte bine atunci când cei din jurul lui suferă.

Termenul de altruism provine din cuvântul francez *altruisme*, un antonim al *egoismului*, și a fost derivat de către filosoful Auguste Comte din italianul *altrui*, care la rândul lui provine din latinescul *alter* („altul”).

Conform neurobiologiei, comportamentul altruist nu este doar un imperativ religios, ci o trăsătură umană care procură celui ce dăruiește o stare de satisfacție, de împlinire.

Mai mult, altruismul nu este specific doar omului, ci și naturii, lumii animaleor: gibbonii și cimpazeii își impart hrana cu membrii grupului, mangustele și delfinii au grijă de animalele în vârstă, de cele rănite sau bolnave, morsele adoptă pui orfani ai căror părinții au fost uciși de animalele de pradă etc.<sup>2</sup>

## Mișcarea socială "Altruismul eficient"

O expresie contemporană a altruismului este reprezentată de Altruismul eficient, mișcare socială, creată la sfârșitul anilor 2000, care extinde sfera actului de caritate, încercând să convingă oamenii să ajute pe cei defavorizați, într-un mod cât mai eficient posibil. Ideea filosofului Peter Singer, profesor la Universitatea din Princeton, de „extindere a cercului moral” adică de a ajuta nu doar oamenii din comunitatea locală, ci și pe cei care se află la distanță de noi, a contribuit în mod cert la dezvoltarea acestei mișcări. De altfel, cunoscutul



etician a publicat în 2015 și o carte pe tema altruismului eficient în care, după ce face un scurt istoric al mișcării, vorbește de raționalitatea alegerilor, de simțul etic de a ajuta, dar și despre relația dintre altruism și fericire<sup>3</sup>.

Referitor la principiile și preocupările altruștilor eficienți, care nu sunt neaparat miliardari, nici sfinți, ci oameni obișnuți, Singer enumeră cinci lucruri :

- "Trăiesc modest și donează o mare parte din venitul lor, adesea mult peste obișnuitul 10%. Sau zecimea -în beneficiul celor mai eficiente organizații caritabile;

-Se interesează și discută cu alții despre organizațiile caritabile cele mai eficiente sau sau se bazează pe cercetări efectuate de alți evaluator independenți;

-Își aleg o carieră în care pot câștiga cât se poate de mult, dar nu pentru a trăi în bogăție , ci pentru a face mai mult bine;

-Discută cu alți oameni, direct sau prin intermediul internetului , despre donații, astfel încât să răspândească ideea de altruism eficient;

-Își dăruiesc o parte din trupul lor -sânge, măduva spinării sau chiar un rinichi -unui necunoscut"<sup>4</sup>.

Altruismul eficient se adresează oricăror cauze care pot contribui la binele omenirii, de la asigurarea hranei pentru cei flămânzi, la protejarea speciilor pe cale de dispariție și de la atenuarea schimbărilor climatice, la prevenirea violenței sexuale.

Interesant este faptul că membrii acestei mișcări nu sunt neaparat oameni religioși, credincioși, dimpotrivă, mulți dintre ei sunt ate, liber cugetători, agnostici, sceptici etc. Prin urmare, chiar dacă nu speră în recompense de tip soteriologic, ajutorul oferit celor săraci le dă sens, se simt mulțumiți, fericiți. De fapt, astfel de principii trimit la distincția dintre Etica filosofică, axată doar pe rațiuni umane, autonome și Morala religioasă, care se bazează pe autoritatea divină, pe conținuturi revelaționale, proiectând toate faptele într-un orizont eshatologic. Întrebarea este: care dintre altruști, filantropi, sunt mai autentici, au mai mare merit, cei interesați de o răsplătă transcendentă sau cei care fac binele în mod dezinteresat ? Nu este evident aici locul să dăm un răspuns acestei întrebări delicate. O vom face cu altă ocazie.

### Altruismul în religia mozaică

Pentru religia mozaică, altruismul este de fapt scopul creației pentru că Dumnezeu a făcut lumea din iubire. Dar iubirea și mila lui Yahweh nu se rezumă doar la a facerea omului, ci și la grija față de el, mai ales atunci când este încercat de suferință. Dumnezeu este, așa cum se spune în Cartea Psalmilor, «Tată al orfanilor și judecătorul văduvelor»<sup>5</sup>.

Dumnezeu este bun și milostiv, calități pe care le așteaptă și de la creaturi, în virtutea chipului și a asemănării : "cine se milostivește de săraci, cinstește pe Dumnezeu"<sup>6</sup>.

Cărțile Vechiului Testament fac frecvent apel la iubirea

apropelului, la grija pentru văduve, orfani și săraci, după cum se poate vedea din următoarele citate : "Să nu te răzbuni cu mâna ta și să nu ai ură asupra fiilor poporului tău, ci să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. Eu sunt Domnul Dumnezeuul vostru"<sup>7</sup>; "Căci nu va lipsi sărac din pământul tău; de aceea îți și poruncesc eu: Deschide mâna ta fratelui tău, săracului tău și celui lipsit din pământul tău"<sup>8</sup>; "Când veți secera holda în pământul vostru, să nu adunați ce rămâne după seceratul ogorului vostru și spicele ce cad de sub secere să nu le adunați, ci să lăsați pe acestea săracului și străinului. Eu sunt Domnul, Dumnezeuul vostru"<sup>9</sup>; "Iar de va fi la tine sărac vreunul din frații tăi, în vreuna din cetățile tale de pe pământul tău pe care ți-l dă Domnul Dumnezeuul tău, să nu-ți învârtosezi inima, nici să-ți închizi mâna ta înaintea fratelui tău celui sărac. Ci să-i deschizi mâna ta și să-i dai împrumuturi potrivite cu nevoia lui și cu lipsa ce suferă"<sup>10</sup>; "Cine are milă de sărac împrumută pe Domnul, și El îi va răsplăti binefacerea"<sup>11</sup>.

### Altruismul în creștinism

Cu toate că a apărut în perioada modernă, altruismul ca fenomen are o istorie bimilenară fiindcă preocuparea pentru binele celuilalt așa cum se practică ea în cultura occidentală, nu e deloc străină de influențele creștine.

Conceptul de filantropie este intim legat de istoria creștinismului deoarece inițial se referea la iubirea lui Dumnezeu față de om. În Noul Testament, pentru iubirea frățească se folosea cuvântul *agape*, iar pentru slujire era în uz *diaconia*. De altfel, această idee este perfect coerentă cu doctrina creștină dacă ne gândim că Dumnezeu a făcut omul din iubire și tot din iubire și-a trimis Fiul pe pământ ca să-și dea viața pentru păcatele lumii: «căci atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul Născut L-a dat, ca tot cel ce crede în El să nu moară, ci să aibă viață veșnică»<sup>12</sup>. La rândul lui, Iisus Hristos a dat dovadă de o infinită filantropie : "căci Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca El să slujească"<sup>13</sup>.

Ca om, dar și Dumnezeu în același timp, Iisus Hristos, în activitatea Sa pământească, a fost un model de smerenie, de bunătate, de slujire, de milostenie și de dreptate: a vindecat pe cei bolnavi, a ajutat săracii, a înviat din morți, a propovăduit iubirea față de aproapele, dar și față de dușmani.

În perioada creștinismului primar, adepții acestei religii duceau o viață de obște, considerându-se cu toții frați în Hristos. În această mare familie creștină se practicau ofrandele, colectele și agapele. Se aduceau daruri la serviciile divine, la slujbele de pomenire a morților, se făceau colecte pentru văduve, pentru orfani și pentru cei aflați în suferință.

Odată cu apariția monahismului activitatea filantropică a Bisericii creștine se intensifică. Pe lângă mănăstiri se înființează bolnițe, cămine pentru bătrâni sau orfeline.

Predicile și scrierile unor Sfinți părinți precum Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Ioan Gură de Aur, în Răsărit sau Sfântul Ambrozie, Ieronim și Augustin în Apus au impus milostenia ca pe una dintre cele mai de preț virtuți.

Sfântul Vasile cel Mare organizează un sistem de instituție socială extraordinar de complex pentru acea perioadă. E vorba de celebra *Vasiliadă*, care includea case de îngrijire pentru bătrâni, pentru săraci, cămin pentru străini, spital pentru leproși și xenodohion (casă pentru călători).

Între secolele IV și V, instituțiile social-filantropice precum girocomiile (casele pentru bătrâni)<sup>14</sup>, partenocomiile (casele pentru fecioare)<sup>15</sup>, brefotropiile (casele pentru copiii abandonati)<sup>16</sup>, orfanotrofiile (casele pentru orfani)<sup>17</sup>, Ptocheia (casele pentru săraci), spitalele, xenoanele (casele pentru străini și călători)<sup>18</sup>, xenotophea (cimitire pentru străinii și localnicii săraci), tiphlocomion (case pentru orbi) se extind în toată lumea creștină.

### Altruismul în budism

Deși unul dintre punctele doctrinare ale budismului se referă la detașarea de lume, ceea ce ne-ar putea determina să credem că activitatea filantropică este mai puțin prezentă în această religie, lucrurile stau cu totul altfel. Altruismul are un rol esențial în doctrina și mistica budistă. O religie care își dorește ca toată lumea să se elibereze de suferință nu poate fi suspionată de lipsă de compasiune și de iubire față de oameni. Motivul pentru care se vorbește mai puțin despre altruismul budist este acela că actele lor de caritate se fac într-o manieră discretă. Budistul evită inclusiv satisfacția personală pe care de obicei o resimte omul după consumarea actului filantropic. Există școli budiste în care, călugării care cer pomană își acoperă capul cu părări imense de paie, pentru a-și ascunde chipul. Acest lucru dovedește că în budism nu există nici cel ce dă, nici cel ce primește, ci doar actul în sine de a dăruia<sup>19</sup>.

În Sutta-pitaka, Buddha face referire la șase tipuri de oameni care ar trebui ajutați: pustnicii, călugării care fac parte din ordinele religioase, cei lipsiți, călătorii, persoanele fără adăpost și cerșetorii. Alte sutre timpurii vorbesc de asemenea despre nevoia de a îngriji pe cei bolnavi, dar și pe cei care suferă din cauza dezastrelor naturale. Dar gestul suprem de altruism și compasiune al lui Buda, darul său făcut întregii omeniri este tocmai descoperirea celor *patru adevăruri nobile*, sugerarea mecanismelor spirituale ascetice și psihologice ale anihilării suferinței.

E adevărat, în religia lui Buda, caritatea, în esența ei, este o practică individuală, privată în sensul că ordinele monahale nu au organizat instituții caritabile. Cu toate acestea, în secolul trecut, călugării budiști au promovat un budism angajat, umanist, ancorat în realitățile sociale

moderne. De pildă, Taixu (Tai Hsu 1890-1947), un călugăr budist chinez, a propus o oarecare distanțare față de practicile rituale și orientarea spre preocupări de ordin uman și social, influențând astfel noile generații de budiști chinezi și taiwanezi, care, ulterior, au diseminat ideea unui budism umanist în toată lumea.

Budismul umanist al lui Taixu i-a inspirat călugărului vietnamez, Thich Nhat Hanh, ideea unei forme de budism angajat, care aplică doctrina lui Buda asupra problemelor sociale, economice, de mediu cu care se confruntă lumea în această perioadă. Astfel, au luat ființă o serie de organizații cum ar fi Buddhist Peace Fellowship și The International Network of Engaged Buddhists.

Pe lângă acestea există acum în lume multe organizații caritabile budiste, atât la nivel local cât și internațional: Fundația Tzu Chi - Ajutor compasional budist: înființată în 1966 de Dharma Cheng Yen, o călugăriță taiwaneză, are astăzi peste 500 de birouri în 50 de țări și regiuni. Milioanele sale de voluntari din întreaga lume au construit școli, au oferit îngrijiri medicale și au răspuns la dezastre în 87 de țări diferite, inclusiv în Statele Unite.

Buddhist Global Relief: Fondat de călugărul american Theravadin Bikkhu Bodhi, care oferă hrană oamenilor flămânzi și subnutriți, promovează agricultura ecologică și susține educația; Cambodia AIDS Project, un program care sprijină persoanele sărace infectate cu HIV, pe cei suferinzi de tuberculoză sau cancer, oferind de asemenea sprijin persoanelor în vârstă, persoanelor cu dizabilități sau femeilor însărcinate; Lotus Outreach International oferă programe de educație, sănătate și oportunități economice pentru 30.000 de femei și copii din India și Cambodgia; Buddha Jyoti Himalayan Youth Club Nepal care printre alte proiecte administrează Maitri Griha, o casă de copii cu probleme de sănătate mintală<sup>20</sup>.

### Altruismul în islam

Atunci când vine vorba de islam, occidentalii sunt tentați să asocieze această religie cu violența, terorismul, intoleranța, autoritarismul, opresiunea femeilor etc. În ciuda acestui fapt, cauzat fără îndoială de insuficiența cunoaștere a doctrinei islamice și a Coranului, dar și de actele violente ale unor extremiști musulmani, islamul nu este străin de spiritul altruist, de bunătate, compasiune, milă, de iubire pentru întreaga omenire.

Asemenea celor două religii abrahamice surori, iudaismul și creștinismul, Islamul pune la rândul lui un mare accent pe ajutorul oferit săracilor.

Coranul și Sunnah (învățăturile lui Mahomed) recomandă frecvent compasiunea față de persoanele vulnerabile, dezavantajate în societate: „[musulmanii] nu vor atinge neprihănirea până nu vor cheltui în acte de caritate lucrurile pe care le iubesc”<sup>21</sup>; „Dar drept este cel care dăruiește bogăție, din dragoste față de El, aproapelui și orfanilor și nevoiașilor și călătorului și



celor care cer și eliberează sclavii”<sup>22</sup>; „Așadar, dăruiește rudelor, celor nevoiași și călătorilor. Acest lucru este cel mai bun pentru cei care doresc plăcerea lui Allah”<sup>23</sup>.

În religia islamică există două forme de filantropie: obligatorie și voluntară. Filantropia obligatorie, *Zakat* este o practică islamică, inițiată de însuși profetul Mahomed și reprezintă partea de avere pe care un musulman trebuie să o achite statului. Coranul nu specifică un anumit procent, însă se obișnuiește să se doneze 2,5% din activele de capital și 20% din alte active, cum ar fi bunurile agricole, metalele prețioase, mineralele și animalele<sup>24</sup>. De asemenea, înainte de sfârșitul Ramadanului, fiecare musulman este obligat să plătească *Fitrana*, o taxă care nu are un cuantum fix.

Filantropia voluntară include alte forme de dăruire, *sadaqa* și *waqf*, prin care musulmanul își exprimă compasiunea și generozitatea față de cei care au nevoie de ajutor

### Altruismul în filosofie

Acțiunile caritabile, grija pentru săraci au existat fără îndoială și înainte de apariția creștinismului. Literatura sapiențială iudaică, scrierile lui Aristotel, etica stoică și epicuriană, instituțiile filantropice greco-romane etc. ne oferă exemple și modele de caritate și de bine comun. Existau confrerii religioase, cum era de pildă cea pitagorecă, infrastructuri urbane, drumuri, apeducte, băi publice, case de îngrijire a bolnavilor sau biblioteci și toalete publice care erau gratuite pentru sclavi și soldați<sup>25</sup>.

Seneca, considera că ar trebui să oferim pomană inclusiv cerșetorilor anonimi și să ajutăm pe cei lipsiți, nu din mila, ci pentru că așa ne îndeamnă simțul etic natural: „Natura ne-a făcut legați unul de celălalt, fiindcă ne-a creat din aceeași sursă și în același scop”<sup>26</sup>.

În antichitatea greacă conceptul de *philanthrôpía* a fost folosit abia după mijlocul secolului al V-lea î.Hr și avea conotații, cel puțin la început, ușor diferite față de accepția actuală. Îl găsim printre altele la Pseudo-Eschil în drama *Prometeu în lanțuit*, la Aristofan, la Xenophon, la Platon, la Aristotel, în discursurile lui Demostene, etc. În general, Pseudo-Eschil și Aristofan folosesc cuvântul *philanthrôpía* în sens teologic, Platon, în sens filosofic, Xenophon în sens ontologic, Demostene în sens social, iar Aristotel în sens politic.

La Platon, termenul de *philanthrôpía* apare de trei ori. În *Legile*, filosoful îl descrie pe Kronos drept *philánthrôpos*, iar în *Banchetul*, spune despre Eros că este *filantrop* [*filánthrôpôtatos*], în sensul că ajută ființele umane, asemenea unui medic. Dacă în *Legile* și în *Banchetul*, adjectivul *filantrop* este folosit de Platon pentru a califica anumite trăsături ale zeilor, în dialogul *Euthyfron*, acest cuvânt se referă la o ființă umană, respectiv la Socrate<sup>27</sup>.

Aristotel folosește cuvântul *philanthrôpía* în tratatele

sale filosofice, de estetică, etică, politică și științe naturale. În *Poetica*, Stagiritul apelează la acest termen în contextul descrierii modului în care poetul tragic încearcă să evoce publicului emoții de milă, frică și simpatie pentru a declanșa efectul dramatic. În sfârșit, în *Etica nicomahică*, termenul de *philanthrôpía* se referă la un sentiment înăscut de prietenie, pe care ființele umane îl nutresc unele față de altele<sup>28</sup>.

Analizând distincția dintre *sine* și *ceilalți*, David Hume susține că, atunci când ne examinăm cu atenție conținutul vieții mentale, nu găsim nici o entitate care să coaguleze realitatea unui „sine”. O astfel de introspecție ne poate da eventual detalii despre senzații, sentimente sau gânduri. Cu alte cuvinte, neexistând o separație validă între noi și ceilalți, distincția consacrată între motivele altruiste și egoiste ar putea fi greșită<sup>29</sup>.

Filosofii iluminiști au avut în general o atitudine refractară față de altruism. Immanuel Kant însă prin postularea *imperativului categoric* recuperează într-o oarecare măsură principiile moarelei religioase și implicit sensul altruismului. Pentru Kant, există două tipuri de legi: legile naturii, date de categorii, deci de intelect, și legile libertății. Prin legea morală survine *lucrul în sine*, legea morală fiind cea mai adâncă formă de cunoaștere la care nu poate ajunge rațiunea speculativă. Imperativele ei sunt imperative categorice. Imperativul categoric stă sub semnul lui *trebuie*. Se înțelege, omul este liber să facă rău, dar propria libertate îi spune să nu facă<sup>30</sup>.

În *The Possibility of Altruism* (1970), filosoful american, Thomas Nagel, combate egoismul psihologic, egoismul rațional sau „egoismul etic”. Pentru el, altruismul este o cerință cât se poate de rațională. Ca ființe raționale, trebuie să ne privim pe noi înșine și pe ceilalți din „punctul de vedere impersonal”. Fiecare „celălalt” este, la un alt nivel, un „sine”, un „eu” a cărui durere nu ar trebui să o ignorăm<sup>31</sup>.

Filosoful Peter Singer aduce un argument logic și de bun simț în favoarea comportamentului altruist: suferința cauzată de sărăcie este fără îndoială un lucru rău, însă conștiința morală ne îndemnă să ne implicăm, să ajutăm: „dacă stă în puterea noastră să prevenim ceva rău să aibă loc, fără ca prin aceasta să sacrificăm ceva de o importanță morală comparabilă, atunci trebuie, din punct de vedere moral, să o facem”<sup>32</sup>.

O serie de curente filosofice, psihologice și etice își exprimă punctele de vedere pe marginea comportamentului altruist. Dacă adepții altruismului etic consideră că oamenii sunt obligați de instinctul moral să acționeze altruist, reprezentanții egoismului etic sunt de părere că indivizii trebuie să acționeze invariabil doar în propriile lor interese.

De-alungul istoriei filosofiei au existat și gânditori care au criticat altruismul, precum Hobbes, Bentham, John Stuart Mill sau Nietzsche, însă cei mai mulți dintre filosofi au fost de acord că altruismul este o componentă esențială a moralei.

## Neurobiologia și psihologia comportamentului altruist

O echipă de neurologi de la National Institute of Health și LABS-D'Or Hospital Network J.M, au examinat o serie de voluntari, implicați în acte altruiste, folosindu-se de Metoda imagistică prin rezonanță magnetică funcțională (IRMf), pentru a găsi bazele neuronale ale comportamentului altruist<sup>33</sup>.

Investigațiile au arătat că atunci când omul donează pentru cauze sociale, creierul recrutează două tipuri de sisteme de recompensă: rețeaua mezolimbică VTA-striatum, o parte cerebrală primitivă, care se activează în timpul mesei sau a relațiilor sexuale și zona subgenuală. Zona subgenuală, este interconectată cu căile serotonergice mezaminice și dopaminergice, având un rol esențial în controlul funcției septo-hipotalamice, dar și în eliberarea neuromodulatorilor de oxitocină și vasopresină. Înteressant este că această zonă, respectiv cortexul subgenual și structurile septale adiacente sunt activate, de pildă, atunci când părinții se uită la proprii bebeluși sau când cei ce se iubesc se privesc unul pe celălalt<sup>34</sup>.

În concluzie, activarea acestor rețele fronto-limbice în cazul acțiunilor altruiste, acte de caritate, donații, se exprimă la nivel conștient, afectiv printr-o stare de bine, de fericire.

De asemenea, studiind voluntariatul ca formă de altruism, psihologii au constatat că cei care își asumă un astfel de angajament sunt mai fericiți, au un apetit de viață mai ridicat și sunt mult mai puțin predispuși la anxietate și la stări depressive<sup>35</sup>. Comportamentul altruist este benefic nu doar sănătății psihice, ci are un impact pozitiv și asupra sănătății psihice și chiar

a longevității<sup>36</sup>. Mai mult decât atât, s-a constatat că implicarea în activități de voluntariat și în acte de caritate poate reduce cu 44% rata mortalității.<sup>37</sup>

## Concluzii

Altruismul este fără îndoială unul dintre cele mai nobile lucruri de care este capabilă o ființă umană. Cei mai importanți filosofi antici, medievali, moderni și contemporani fac elogiul comportamentului altruist. Religiile, de asemenea, văd acest lucru ca pe o mare virtute, cu condiția ca cel ce oferă milostenie să o facă animat de intenții oneste și mai ales, să nu se laude cu astfel de fapte.

Ca orice fenomen, sentiment, fapt sau stare, altruismul își are și el patologiile lui. E un lucru nobil să faci acte de caritate însă extrem de important este scopul lor, atâta timp cât între filantrop și beneficiar se crează o legătură psihologică, afectivă, care poate fi speculată și manipulată în ambele sensuri.

În ultimii ani, zeci de multimiliardari americani s-au lansat într-o campanie filantropică, donând o parte din averea lor pentru diverse nevoi sociale. În condițiile în care, 1% din populația SUA deține un procent de aproape 40 % din întreaga avere națională, astfel de acte de generozitate, cel puțin la prima vedere, par firești. Cu toate acestea, mai ales în contextul actualei pandemii, generate de SARS-CoV-2, acest imens capital filantropic a dat naștere unor suspiciuni. Dacă în spatele amintitelor acte de mărinimie se ascund interese mai mult sau mai puțin obscure, este o întrebare la care doar viitorul va fi în măsură să ne ofere un răspuns.

## Note:

- 1 Samir, Okasha, Biological Altruism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/altruism-biological/>Accesat la 8 sept.2020.
- 2 S. Brosnan ; Silk, J. B.; Henrich, J.; Mareno, M.; Lambeth, S. P.; Schapiro, S. J., „Chimpanzees (Pan troglodytes) do not develop contingent reciprocity in an experimental task”. *Animal Cognition*. 2009,12 (4): 587-597 ; Walrus: Odobenidae, *Behavior And Reproduction*.  
<https://animals.jrank.org/pages/3099/Walrus-Odobenidae-BEHAVIOR-REPRODUCTION.htm>. Accesat la 8 sept.2020.
- 3 Peter Singer; *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*, Yale University Press, 2015. Cartea a fost tradusă în limba română cu titlul *Altruismul eficient. Ghid pentru o viață trăită în mod etic*, Traducere din lb. engleză de Carmen Ardelean, ( București: Editura Litera , 2017.
- 4 Singer, *Altruismul eficient*, 30.
- 5 Ps. LXVIII, 6.
- 6 Prov. 14, 31.
- 7 Levitic, 19, 18.
- 8 Deuteronom, 15, 11.
- 9 Levitic, 23, 22.
- 10 Deuteronom, 15, 7-8.
- 11 Proverbe, 19, 17.
- 12 Ioan III, 15-16.





- 13 Marcu 10, 45.
- 14 Vezi G. A. Rolli și M. Pothi, „Sintagma dumnezeieștilor și sfințelor canoane”, Atena, vol II, 234.
- 15 Vezi Zhishman, „Dreptul matrimonial al B.O. Răsăritene”, Atena 1913, vol II, 223.
- 16 A se vedea *Codex Theodosianus*, 11, 27, 1,1
- 17 D. Constantelos, „Byzantine Philanthropy”, 241.
- 18 Studites, Epistles, 9. 29, MPG, XCIX, col 1792 A.
- 19 Barbara, O'Brien, „Charity in Buddhism.”, *Learn Religions*, Aug. 25, 2020. [learnreligions.com/charity-in-buddhism-449556](http://learnreligions.com/charity-in-buddhism-449556). Accesat la 9 sept.2020.
- 20 Ibidem
- 21 Capitolul 3, versetul 82.
- 22 Capitolul 2, versetul 177.
- 23 Capitolul 30. Versetul 38.
- 24 Vezi Mohamed Amersi. Ayatollah Seyed Fazel Milani. „Philanthropy and Islam”, *Philanthropy Impact*, London, 23 may 2019. <https://www.philanthropy-impact.org/article/philanthropy-and-islam> .Accesat la 9 sept.2020.
- 25 Vezi Margaret Atkins , „Poverty in the Roman World”, Cambridge University Press, 2006, 60-82 ; A. R. Hands, „Charity & Social Aid in Greece and Rome”, Cornell University Press, 1968, 132 & 172, n. 156.
- 26 Seneca , „Epistulae Morales ad Lucilium”, 95,51.
- 27 Vezi Marty Sulek, „ On the Classical Meaning of Philanthrôpía”, *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*,2010, 39(3):385-386.
- 28 Ibidem.
- 29 Richard, Kraut, „ Altruism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/altruism/>.Accesat la 11 sept.2020.
- 30 Vezi Vasile Chira, *Prelegeri de filosofie* , ( Sibiu:Editura Universității”Lucian Blaga”, 2011), 43.
- 31 Ibidem.
- 32 Singer, Peter „Famine, Affluence and Morality”, în William Aiken și Hugh LaFollette (ed.), *World Hunger and Morality*, Prentice-Hall, Inc, 1995.
- 33 Jorge Moll , Frank Krueger , Roland Zahn , Matteo Pardini , Ricardo de Oliveira-Souza și Jordan Grafman, „Human fronto-mesolimbic networks guide decisions about charitable donation”, *Proceedings of The National Academy of Sciences of the United States of America* (PNAS), 17 octombrie 2006 103 (42) 15623-15628. <https://doi.org/10.1073/pnas.0604475103> .Accesat la 10 sept.2020.
- 34 Ibidem.
- 35 M.A., Musick.; Wilson, J., „Volunteering and depression: The role of psychological and social resources in different age groups”. *Social Science & Medicine*. 2003, 56 (2): 259-269; Hunter, K. I.; Linn, M. W. , „Psychosocial differences between elderly volunteers and non-volunteers”. *The International Journal of Aging & Human Development*. 2003, 12 (3): 205-213.
- 36 S. G., Post, „Altruism, Happiness, and Health: It's Good to Be Good”. *International Journal of Behavioral Medicine*.2005, 12 (2): 66-77; Kayloe, J. C., & Krause, M. (1985). RARE FIND: or The value of volunteerism. *Psychosocial Rehabilitation Journal*, 1985, 8(4), 49-56.
- 37 D., Oman; Thoresen, C. E.; McMahon, K., „Volunteerism and mortality among the community-dwelling elderly”. *Journal of Health Psychology*. 1999, 4 (3): 301-316.

## Bibliography:

- Carey, C. , “Philanthropy” in Aristotle’s Poetics. *Eranos*, 1988, 86, 2, 131-139.
- Carey, Cristopher. “Philanthropy in Aristotle’s Poetics.” *Eranos* 86, no. 2 (1988): 131-139.
- Chira, Vasile , *Prelegeri de filosofie* , ( Sibiu:Editura Universității”Lucian Blaga”, 2011), 43.
- Hunter, K. I.; Linn, M. W., „Psychosocial differences between elderly volunteers and non-volunteers”. *The International Journal of Aging & Human Development*, 1980, 12 (3): 205-213.
- Hunter, Kathleen I., and Margaret W. Linn. “Psychosocial differences between elderly volunteers and non-volunteers.” *The International Journal of Aging and Human Development* 12, no. 3 (1981): 205-213.
- Kayloe, J. C., & Krause, M., “RARE FIND: or The value of volunteerism”. *Psychosocial Rehabilitation Journal*, 1985, 8(4), 49-56.
- Kayloe, Judith C., and Marcella Krause. “RARE FIND or The value of volunteerism.” *Psychosocial Rehabilitation Journal* 8, no. 4 (1985): 49-56.
- Musick, M. A.; Wilson, J., „Volunteering and depression: The role of psychological and social resources in different age groups”. *Social Science & Medicine*, 2003, 56 (2): 259-269;
- Musick, Marc A., and John Wilson. “Volunteering and depression: The role of psychological and social resources in different age groups.” *Social science & medicine* 56, no. 2 (January 2003): 259-269.

- Oman, D.; Thoresen, C. E.; McMahon, K., „Volunteerism and mortality among the community-dwelling elderly”. *Journal of Health Psychology*. 1999, 4 (3): 301-316.
- Oman, Doug, Carl E. Thoresen, and Kay McMahon. “Volunteerism and mortality among the community-dwelling elderly.” *Journal of Health Psychology* 4, no. 3 (May 1999): 301-316.
- Post, S. G., „Altruism, Happiness, and Health: It's Good to Be Good”. *International Journal of Behavioral Medicine*, 2005, 12 (2): 66-77;
- Post, Stephen G. “Altruism, happiness, and health: It's good to be good.” *International journal of behavioral medicine* 12, no. 2 (June 2005): 66-77.
- Singer, Peter, “Famine, Affluence and Morality.” In *World Hunger and Morality*, edited by William Aiken and Hugh LaFollette, Upper Saddle River, N.J.: Prentice-Hall, 1996.
- Singer, Peter, “The Singer Solution to World Poverty”, in *The New York Times*, 5 sept.,1999.
- Singer, Peter. “The Singer solution to world poverty.” *The New York Times*, September 5, 1999. <http://schoolforethics.org/wp-content/uploads/2017/06/Singer.pdf>
- Singer, Peter, “Altruismul eficient. Ghid pentru o viață trăită în mod etic” [titlu orig. “The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas About Living Ethically”]. Traducere din lb. engleză de Carmen Ardelean, Bucharest: Editura Litera, 2017.
- Singer, Peter, *Altruismul eficient. Ghid pentru o viață trăită în mod etic* [*The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas About Living Ethically*], Translated by Carmen Ardelean, Bucharest: Editura Litera, 2017.
- Sulek, Marty, “On the Classical Meaning of Philanthrôpía”, *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 2010, 39(3):385-408.
- Sulek, Marty. “On the modern meaning of philanthropy.” *Nonprofit and voluntary sector quarterly* 39, no. 2 (April 2010): 193-212.
- Wilson, David Sloan, “Does Altruism Exist? Culture, Genes, and the Welfare of Others”, Yale University Press, New Haven and London, 2013.
- Wilson, David Sloan. *Does altruism exist?: culture, genes, and the welfare of others*. New Haven and London: Yale University Press, 2015.

### Webography:

- Amersi, Mohamed, Ayatollah Seyed Fazel Milani, “Philanthropy and Islam.” *Philanthropy Impact*, May 23, 2019. Accesat la 9 septembrie 2020.  
<https://www.philanthropy-impact.org/article/philanthropy-and-islam>.
- Brosnan, S.; Silk, J. B.; Henrich, J.; Mareno, M.; Lambeth, S. P.; Schapiro, S. J. , “Chimpanzees (Pan troglodytes) do not develop contingent reciprocity in an experimental task”. *Animal Cognition*, 2009, 12 (4): 587-597 ;
- Brosnan, Sarah Frances, et al. “Chimpanzees (*Pan troglodytes*) do not develop contingent reciprocity in an experimental task.” *Animal cognition* 12, no. 4 (March 2009): 587-597.
- Walrus: Odobenidae Behavior And Reproduction. Accesat la 8 sept.2020.<https://animals.jrank.org/pages/3099/Walrus-Odobenidae-BEHAVIOR-REPRODUCTION.html>.
- “Walrus: Odobenidae. Behavior And Reproduction.” Accesat la 8 septembrie 2020.  
<https://animals.jrank.org/pages/3099/Walrus-Odobenidae-BEHAVIOR-REPRODUCTION.html>.
- Grant, Colin, „Altruism and Christian Ethics”.Cambridge University Press: 2000  
DOI:<https://doi.org/10.1017/CBO9780511488351>. Accesat 12 sept.2020.
- Grant, Colin, *Altruism and Christian Ethics*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2000.
- Richard, Kraut, „Altruism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). forthcoming  
URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/altruism/>. Accesat la 11 sept.2020.
- Moll, Jorge, Krueger, Frank, Zahn, Roland, Pardini, Matteo, Ricardo de Oliveira-Souza și Jordan Grafman, “Human fronto-mesolimbic networks guide decisions about charitable donation” *Proceedings of The National Academy of Sciences of the United States of America* (PNAS), 17 octombrie 2006, 103 (42) 15623-15628.
- Moll, Jorge, et al. “Human fronto-mesolimbic networks guide decisions about charitable donation.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103, no. 42 (October 2006): 15623-15628. Accesat la 10 septembrie 2020.  
<https://doi.org/10.1073/pnas.0604475103>.
- Okasha, Samir, “Biological altruism.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008. <https://plato.stanford.edu/entries/altruism-biological/>. Accesat la 8 sept.2020.
- Okasha, Samir, “Biological altruism.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008. Accesat la 8 septembrie 2020.  
<https://plato.stanford.edu/entries/altruism-biological/>



# A EXISTAT FILATROPIE ÎN LUMEA GRECO-ROMANĂ PĂGÂNĂ?

**Daniel BUDA**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu,  
Lucian Blaga University, Sibiu, Romania, Pretoria University, South Africa  
Personal e-mail: daniel.buda@ulbsibiu.ro

---

DID EXIST PHILANTHROPIA IN THE GREEK-ROMAN PAGAN WORLD?

This short study tries to formulate an answer to the question indicated in the title: Did exist a Greek-Roman Pagan philanthropy? As the answer is positive, the study formulates concise answers to further two other questions which emerge from the first one: Which was the character of this type of philanthropy? And: Which were the differences between Greek-Roman philanthropy and Christian philanthropy?

Keywords: Philanthropy; Ancient Christianity; Pagan philanthropy; Greek-Roman World

---



## Introducere

Aș dori să folosesc ca punct de plecare pentru acest scurt studiu o lucrare de mici dimensiuni, cu titlul *De ce a supraviețuit creștinismul în Antichitate?*<sup>1</sup> a renumitului istoric bisericesc berlinez Christoph Marksches. De fapt autorul acestui volum a dorit să explice mai degrabă de ce a avut succes creștinismul în Antichitate, răspândindu-se atât de repede în întreg Imperiul roman, decât de ce a supraviețuit Antichității.<sup>2</sup> Contribuția sa originală la întrebarea formulată în titlu, care nu este deloc nouă, constă – așa cum arată subtitlul lucrării, într-*O contribuie la dialogul dintre istoria bisericească și teologia sistematică* – în propunerea unui răspuns nou la o întrebare veche, care ar implica cooperarea dintre cele două discipline teologice amintite în subtitlu.

Marksches își începe volumul cu câteva remarci introductive la întrebarea din titlu, după care prezintă cum anume s-a răspuns la această întrebare în Antichitate, atât de către autori creștini cât și păgâni. Apoi se ocupă de modul în care aceeași întrebare a fost răspunsă de cinci istorici bisericești moderni. În ultima parte a acestui volum, care este partea principală,

Marksches identifică șapte motive pentru care creștinismul a supraviețuit Antichității, respectiv a avut succesul misionar care l-a propulsat la nivel de religie tolerată și apoi de religie de stat a Imperiului Roman. Aceste șapte motive sunt prezentate și argumentate cu ajutorul mărturiilor aduse în acest sens în egală măsură de autori antici creștini și păgâni. Pentru scopul acestui studiu, interesant este cel de-al cincilea motiv, anume activitatea social-diaconică sau filantropică a Bisericii primare. Prima remarcă a lui Marksches la acest al cincilea motiv este că în ceea ce privește succesul creștinismului în Antichitate, există consens în rândul autorilor antici creștini și păgâni: toți sunt de acord că această activitate a Bisericii a contribuit la răspândirea și succesul creștinismului în Antichitate.

În acest scurt studiu doresc, în principal pe baza prezentării și descrierii mărturiilor literare prezentate de Marksches în acest volum descris înainte, să răspuns la întrebarea: A existat filantropie în lumea greco-romană păgână? De asemenea voi răspunde la alte întrebări secundare, anume: Dacă a existat o filantropie greco-romană păgână, care au fost caracteristicile acesteia? Și mai ales, care au fost diferențele dintre filantropia greco-

romană păgână și filantropia practată de creștini ?

### Existența și caracterul filantropiei greco-romane păgâne

Întâi de toate, răspunsul la întrebarea din titlu este pozitiv : da, a existat filantropie în lumea greco-romană. Însă, imediat după formularea acestui răspuns pozitiv, trebuie venit cu următoarea completare : caracterul filantropiei greco-romane era diferit de cel al filantropiei creștine. În cele ce urmează voi încerca să creionez pe scurt caracterul filantropiei greco-romane. Aș dori să încep cu un sfat formulat de Epicur pentru cei bogăți. El scria că dacă cineva dispune de mulți bani, atunci acela ar trebui să împartă banii cu ceilalți oameni, astfel încât să câștige bunăvoința semenilor.<sup>3</sup> Aici avem textul care stă la baza ideii de bază a filantropiei greco-romane. Cei bogăți ofereau cetățenilor construcții publice, piețe, băi publice, fântâni, biblioteci sau alte bunuri de acest fel astfel încât de bunăstarea lor să se bucure un grup mai mare de oameni. Așa cum dovedesc nenumărate mărturii arheologice, orașele greco-romane erau pline de astfel de gesturi de filantropie care erau consemnate de inscripții ca semn al recunoașterii publice. Astfel de manifestări filantropice erau realizate cu un scop clar : se arăta bunăvoința donatorului față de societate și, de cele mai multe ori, se aștepta în schimb oferirea de sprijin pentru obținerea unei funcții sau demnități publice. Cel mai mare filantrop în acest sens era împăratul care oferea orașelor astfel de daruri.

Prin urmare, așa cum afirma un specialist în etica lumii greco-romane, eticii antice precreștine îi lipseau "aprecierea devotamentului necondiționat și a dedicării de sine în favoarea aproapelui." În schimb etica greco-romană precreștină era, așa cum arată textul din Epicur, altruistă și orientată spre binele social abstract, "cerând de la oameni renunțări în mare grad atunci când era vorba de propriul avantaj exterior." În schimb, nu cunoștea dragostea sau compasiunea trezite de aproapele.<sup>4</sup> Această descriere a lui A. Dihle se aplică și gesturilor împăratului sau unor guvernatori locali, astăzi mult mai bine cunoscute publicului larg datorită cinematografului, de a oferi mulțimilor pâine și circ.<sup>5</sup> Nu se avea în vedere grija față de cel în nevoie, ci satisfacerea nevoii mulțimilor de a se simți bine. Această satisfacere a bucuriei publice intra în sarcina conducătorilor, fie că ei erau cei locali sau conducătorul Imperiului, adică împăratul.

Mai trebuie spus totuși că în ciuda tuturor celor afirmate mai sus, nu trebuie să ne imaginăm lumea greco-romană păgână ca fiind total lipsită de milă, așa cum făcea autorul creștin Lactanțiu: "Dumnezeu,, pentru că este plin de iubire, a vrut ca noi să fim ființe sociale; așa că trebuie să ne punem în situația altora. Nu merităm să fim sprijiniți în primejdie, dacă noi înșine nu venim în ajutor, nu merităm ajutor, dacă noi îl refuzăm altora. În această privință învățăturile filosofilor lipsesc; seduși de imaginea unei alse virtuți, ei au desființat mila

și, vrând să-l însănătoșească pe om îl umplu de păcate."<sup>6</sup>

La fel, unele lucrări de istorie bisericească mai vechi descriu această lume ca fiind "lipsită de iubire."<sup>7</sup> Există exemple, e drept destul de rare, de filantropie axată pe aproapele. Astfel Plutarh descrie, în primul secol creștin, un comandant militar atenian pe nume Kimon, care a organizat în casa sa un sistem de oferire de hrană pentru săraci. Același Kimon ar fi scos gardurile dimprejurul casei sale pentru ca oricine să poată veni și să ia ceva din avutul său, dacă avea nevoie.<sup>8</sup>

### Diferențele dintre filantropia greco-romană și filantropia creștină

Spre deosebire de acest tip de filantropie abstract, orientat social, mercantil, creștinismul a propus o filantropie orientată cu precădere spre aproapele, spre cei care se aflau în nevoi, spre cei săraci, bolnavi, spre văduve și orfani.<sup>9</sup> Filantropia creștină a definit în spiritul pildei samariteanului milostiv (Luca 10 : 25-37) cine era aproapele lor, anume oricare dintre oameni. Nu este de mirare că acest gen de filantropie dezinteresat, care avea obiect pe oricine, a trezit mirarea și chiar badjocura unora dintre păgâni, nefamiliarizați cu acest gen de filantropie. De exemplu, spre sfârșitul secolului al II-lea, satirul păgân Lucian în lucrarea sa *Despre sfârșitul vieții lui Peregrinus* ironiza grija cu totul aparte pe care creștinii o ofereau unui șarlatan pe nume Peregrinus aflat în temniță.<sup>10</sup> Această mărturie a satirului Lucian, chiar dacă scopul autorului a fost să releve nemărginita naivitate a creștinilor, ne arată următoarele realități istorice : (1) creștinii practicau activități filantropice în temnițe, fapt cu totul necunoscut lumii păgâne (categoria condamnaților nu puteau cunoaște mila nimănui aflat în afara sferei strict familiale) ; (2) caracterul activității lor filantropice era cu totul nou și prin urmare putea stârni ironia păgânilor.

Când însă creștinismul a devenit mult mai puternic prezent în Imperiul Roman și prin urmare activitatea sa filantropică mult mai bine cunoscută și mai simțită, rolul misionar al acesteia a fost apreciat de păgâni într-o asemenea măsură încât s-a încercat copierea ei. Avem o mărturie în acest sens de la împăratul Iulian Apostatul (361-363).<sup>11</sup> Acesta a încercat fără succes să restauzeze păgânismul, după ce împăratul Constantin cel Mare (306-337) și urmașii lui începuseră să dea creștinismului ca religie un rol tot mai pregnant în cadrul Imperiului Roman. Iulian cunoștea bine creștinismul pentru că se născuse într-o familie creștină și avusese ca dascăli doi episcopi : Eusebiu de Nicomidia și Gheorghe de Alexandria. El a studiat cu atenție succesul "galileenilor ateii" (adică necinstitori de zei) așa cum îi numea el pe creștini și ajunsese la concluzia că unul dintre motivele succesului lor este activitatea lor filantropică.

Dovadă în acest sens stă o scrisoare păstrată la istoricul bisericesc Sozomen și adresată de Iulian Apostatul mai



marelui preot (păgân) din Galatia în care arăta că este o "rușine" că creștinii îi hrănesc, pe lângă săracii lor și pe săracii "noștri" (adică pe păgâni). În concluzie, scria Iulian "iubirea de oameni exprimată față de străini, grija pentru îngroparea celor morți" sunt principalele cauze pentru care păgânii preferă să meargă la creștini. Iulian propunea ca marele preot păgân din Galatia să construiască instituții filantropice la fel ca cele ale creștinii, anume "așezăminte pentru străini, adăposturi pentru cerșetori, azile pentru femei tinere."<sup>12</sup> Această mărturie a lui Iulian Apostatul confirmă două aspecte ale filantropiei creștine: (1) oricine putea fi obiectul filantropiei creștinilor; (2) diversitatea instituțiilor filantropice, care vizau aproape orice categorie vulnerabilă.

Aceste două mărturii literare precum și multe altele de acest fel, la care se adaugă și mărturiile de natură arheologică, arată că activitatea filantropică a creștinilor în lumea greco-romană nu era ceva sporadic, ci o activitate constantă și sistematică, care se afla în centrul vieții lor. Iată alte mărturii în acest sens: pe inscripția mormântului unui diacon din Roma pe nume Dionius stă scris că a fost "doctorul celor săraci"<sup>13</sup>; un creștin de rang senatorial ne este prezentat ca fiind *pater pauperum* (tatăl celor săraci).<sup>14</sup> Potrivit istoricului bisericesc Eusebiu de Cezarea, comunitatea creștină din Roma întreținea la mijlocul secolului al III-lea o mie cinci sute de văduve și săraci.<sup>15</sup> Antiohia, care a fost al treilea oraș ca mărime din Imperiul roman după Roma și Alexandria, avea în grijă în vremea Sfântului Iona Gură de Aur (adică în a două jumătate a secolului al IV-lea) trei mii de văduve și femei necăsătorite, la care se adăugau alți numeroși întemnițați, persoane cu handicap, săraci și străini.<sup>16</sup> Cred că am adus suficiente mărturii pentru a putea afirma, alături de Ch. Marksches, că creștinismul a creat un exemplu fără precedent de rețele de asistență socială.<sup>17</sup>

Mai mult, se apreciază că creștinismul, încă din vremea când era o minoritate, reușise să sensibilizeze elemente largi ale societății păgâne pentru acești marginalizați.<sup>18</sup> Fără îndoială că astfel de relații sociale practicate de creștini mai ales în interiorul comunităților lor și mai ales în marile orașe, au fost atractive și i-au determinat, cel puțin pe unii păgâni, să se convertească la creștinism.<sup>19</sup>

În final ar mai trebui remarcat că această activitate

filantropică a creștinilor care a depășit întru totul activitatea de același profil a lumii greco-romane păgâne, dar și pe cea a iudeilor, a avut un impact și asupra terminologiei grecești antice. Cuvântul milostenie – *eleemosine* a luat naștere în mediul iudeo-creștin și a intrat pe această filieră atât în limbile greacă cât și latină.<sup>20</sup>

## Concluzii

Aș dori să formulez, pe scurt, următoarele concluzii:

Creștinismul nu a inventat filantropia. Lumea greco-romană a cunoscut un anumit gen de filantropie care însă avea un caracter diferit de filantropia creștină. Filantropia greco-romană păgână era abstractă, mercantila, axată pe oferirea de edificii publice în vederea obținerii sprijinului public pentru o carieră politică. Dragostea sau dedicarea de sine în favoarea aproapelui erau străine filantropiei greco-romane. Există doar exemple rarissime de filantropie greco-romană axată pe persoane aflate în afara spectrului familial sau de grupă socială;

Iudaismul din vremea apariției și dezvoltării creștinismului avea un sistem filantropic foarte bine pus la punct. Filantropia iudaică însă se adresa cu precădere membrilor evrei ai comunității și păgânilor apropiați lor (așa-numiții temptori de Dumnezeu care observau o parte din legea iudaică, dar care nu se convertiseră cu totul la iudaism), neavând caracterul deschis al filantropiei creștine;

Creștinismul a propus o filantropie a dragostei axată pe grija față de aproapele. Aproapele putea fi oricine om, indiferent dacă era sau nu creștin. Acest gen de filantropie a trezit în egală măsură ironia, dar și admirația autorilor antici păgâni. Pentru păgânii de rând acest gen de filantropie a fost în mod sigur un mijloc de atragere spre creștinism. Iulian Apostatul a încercat să copieze modelul instituțional filantropic creștin pentru templele păgâne. De asemenea, apreciază unii specialiști în istoria creștinismului primar, genul de filantropie practicat de creștini a sensibilizat lumea păgână pentru o serie de categorii devavorizate.

Pentru creștinii de azi, fiziunea filantropică a primeoror veacuri rămâne model și sursă de inspirație.

---

## Note

- 1 Christoph Marksches, *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie*, (Leipzig, 2004).
- 2 Vezi recenzia mea la acest volum, Daniel Buda, Christoph Marksches, *Warum hat Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematische Theologie*, Theologische Literaturzeitung 13, în *Revista Teologică*, anul XV (87), nr. 2, apr.-iun. 2005, p. 215-220.
- 3 Epikur, Frag. 67.
- 4 Albrecht Dihle, art. *Ethik*, RAC VI, 1966, 686.

- 5 P Veyne, *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*, (Frankfurt am Main, New York, 1992), 157.
- 6 Lactanțiu, *Instituțiile divine*, trad. Petru Pistol, Timisoara, 2004 VI, 10, 10-11, 269.
- 7 Cum o descria G. Uhlhorn, *Die chstistische Liebestätigkeit in der alten Kirche*, Stuttgart, 1882, 3.
- 8 Thraede, *Soziales Verhalten und Wohlfahrtspflege in der griechisch-römischen Antike*, 44-63.
- 9 Ch. Markscies, *Warum dat das Christentum*, 51.
- 10 M. J. Edwards, *Satire and Verisimilitude. Christianity in Lucian`s Peregrinus*, (Grand Rapids, 1989), 89-98.
- 11 Despre Iulian vezi Hans-Ulrich Wiener, art. Iulian, in *Împărați romani*, trad. A. Armbruster, București, 2001, 384-392.
- 12 Sozomen, *Istoria bisericească* V, 16, 1-4.
- 13 E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* (ILCV) I, 1233, 239.
- 14 ILCV I, 170, 42.
- 15 Eusebiu de Cezarea, VI, 43, 11
- 16 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei* 66, trad. D. Fecioru, (București 1994), 767.
- 17 Ch. Markschie, *Warum hat das Christentum*, 20.
- 18 P Veyne, *Brot und Spiele.*, 42
- 19 Rodney Stark, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History* (New Jersey 1996.), 161.
- 20 E. Flaig, *Ehre gegen Gerechtigkeit: Adelsethos und Gemeinschaftsdenken in Hellas*, (München, 1998), 116.

## Bibliography

- Daniel Buda, *Christoph Markschie, Warum hat Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematische Theologie*, Theologische Literaturzeitung 13, 2002, 65. S.; in *Revista Teologică*, anul XV (87), nr. 2, apr.-iun. 2005, p. 215-220
- Albrecht Dihle, art. *Ethik*, in *Reallexikon der Antiken Christentum*, vol. VI, 1966, 646-796;
- M. J. Edwards, *Satire and Verisimilitude. Christianity in Lucian`s Peregrinus*, (Grand Rapids, 1989);
- Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, (Church History), colecția Părinți și scriitori bisericești, trad. T. Bodogae, (București, 1987);
- Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, trad. D. Fecioru, colecția Părinți și scriitori bisericești, (București 1994);
- Lactanțiu, *Instituțiile divine (De div. Instit.)*, trad. Petru Pistol, (Timisoara, 2004);
- Christoph Markschie, *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie*, (Leipzig, 2004);
- Socrate, *Church History*, collection Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, trad. Philip Schaff, (Michigan 1989);
- Rodney Stark, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, (New Jersey 1996);
- Thraede, *Soziales Verhalten und Wohlfahrtspflege in der griechisch-römischen Antike*,
- Egon Flaig, *Ehre gegen Gerechtigkeit: Adelsethos und Gemeinschaftsdenken in Hellas*, (München, 1998);
- G. Uhlhorn, *Die chstistische Liebestätigkeit in der alten Kirche*, (Stuttgart, 1882);
- P Veyne, *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*, (Frankfurt am Main, New York, 1992);
- Hans-Ulrich Wiener, art. *Iulian*, in *Împărați romani*, trad. A. Armbruster, (București, 2001), 384-392.



# EDITORIAL

---

**Daniel BUDA**

Universitatea „Lucian Blaga“ din Sibiu,  
Lucian Blaga University, Sibiu, Romania, Pretoria University, South Africa  
Personal e-mail: daniel.buda@ulbsibiu.ro

---



Philanthropy is a vast theme which can be approached from various perspectives: religious, cultural, anthropologic, social etc. I proposed to the periodical *Transylvanica* to dedicate an issue to this theme, as the year of 2020 was declared by the Romanian Orthodox Church “The Commemorative Year of Romanian Orthodox Philanthropes.” In the invitation extended to my colleagues in the Orthodox Theological Faculty in Sibiu, as well as to other colleagues who teach and research in other academic institutions in Romania and abroad, I specified that they may contribute with researches on philanthropy from various perspectives, i.e. beyond the historical and/or conceptional or doctrinal borders of the Romanian Orthodox Church or of Romanian society. Fifteen authors responded to my invitation. Apart from two, all other contributions were authored by colleagues from the Orthodox Theological Faculty in Sibiu. Three contributions are written in English. I am also very grateful to the two colleagues from South Africa who joined this initiative.

These contributions may be divided in three different categories: I. Contributions which present concrete examples of Christian philanthropists from a Romanian context; II. Contributions which research philanthropy from different theological-Christian perspectives; and III. Contributions which proposes an extensive approach of philanthropy, like philosophical, inter-religious or inter-disciplinary. There are five contributions which fall in the first category. Nicolae Chifar proposes Victor Tordășeanu as an example of a Christian philanthropist who was active in Transylvania and followed the philanthropic conception of the great metropolitan bishop Andrei Saguna. Constantin Necula proposes a female profile of philanthropist, i.e. Ioana Badila who was the daughter of Dimitrie Moldovan, a remarkable Transylvanian philanthropist. Aurel Pavel presents the profile of the well-known Romanian philanthropist Emanuil Gojdu, as is reflected in the periodical *Telegraful roman*. Ionut Abrudan researched the forgotten figure of a noble philanthropist Zenovie Hagi Constantin Pop who lived and acted in Sibiu. Dragoș Boicu contributed with an article in which Teodor Bodogae, a respected

professor of Theology of blessed memory from Sibiu, is presented as a translator-philanthropist.

Six contributions can be integrated in the group of those who have researched philanthropy from different theological-Christian perspectives. Buhle Mpofo from South Africa provides us with a brief review on the role of churches in the social-economic transformation in South Africa. Paul Bruszanowski presents an extensive history of the philanthropic activity of the Romanian Orthodox Church. Ciprian Streza wrote about the connections between liturgy and liturgical life and philanthropy nowadays. Sebastian Moldovan wrote an article in which he reflected on the pro-social virtues in context of actual pandemic crisis. Ioan Mircea Ielciu contributed with a research of charity, understood as a concrete manifestation of philanthropy, in the writings of St. John Chrysostom. Vasile Birzu argues that the real philanthropy emerges from the inter-trinitarian love.

There are four contributions which propose an extensive approach of philanthropy, like social, philosophical, inter-religious or inter-disciplinary. Danie Veldsman, head of the Department for Dogmatics and Christian Ethics at the Theological Faculty of Pretoria University, South Africa, brings in a dialogue, the famous formula of Anselm of Canterbury, *fides quaerens intellectum* with a contemporary theology-science perspective. Vasile Chira contributed with a study aimed to approach altruism from a multi- and interdisciplinary perspective. Alina Patru wrote a contribution on philanthropy in non-European religions and their possible mutual relationship in this field with Christianity. My own contribution deals with the perception of philanthropy in the Greek-roman world and its comparison with Christianity.

I am very grateful to the chief editor and all leadership of the periodical *Transylvanica* for accepting to publish this thematic issue. I hope that this cooperation will be improved and nurtured in the future. As regarding this thematic issue on philanthropy, one may only hope that the readers will find it meaningful.

# MARELE FILANTROP ȘI MECENA AL NEAMULUI ROMÂNESC, EMANUIL GOJDU, ÎN PAGINILE „TELEGRAFULUI ROMÂN”

**Aurel PAVEL**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”  
Lucian Blaga University of Sibiu, “Andrei Șaguna” Faculty of Theology  
Personal e-mail: aurelpavel@yahoo.com

THE GREAT PHILANTHROPIST AND MECENA OF THE ROMANIAN NATION, EMANUIL GOJDU, IN THE PAGES  
OF THE “ROMANIAN TELEGRAPH”

The proclamation by the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church that 2020 be the “Homage Year of the Pastoral Care of Parents and Children” and the “Commemorative Year of the Romanian Orthodox Philanthropists” offers us the pleasant opportunity to bring back to our minds and hearts one of the greatest benefactors of the Romanians from Transylvania, Banat and Hungary through the “testament” “Testament” written on November 4, 1869, by which he decided that the fortune should be administered by a foundation (Gojdu Foundation) and from the incomes obtained to grant scholarships to young people Romanians of Orthodox faith.

Talking about Emanuil Gojdu in a small group is nonsense, because the Gojdu problem is almost unknown, talking about a wider environment is the same, either nonsense, because it is no longer of interest to today’s society, or the problem, some consider it is a theological one related to the Orthodox Church from Transylvania, respectively to the Archdiocese and the Metropolitanate of Sibiu and which, in the international geopolitical context, no longer has any discussion in the current religious, social and political agenda.

From the documents of the Gojdu Foundation it appears that in the years 1871-1900 1492 scholarships and 358 grants were granted, in the period 1901-1919 the number of scholarships was 2134 and 595 grants. Among those congratulated with scholarships are students in medicine, pharmacy, law, philosophy, polytechnics, forestry, business sciences, veterinary academies, economics academies, Belle arts, music academies, military academy, oriental studies, physical education academy, higher pedagogy, as well as students in primary schools, civil schools, real schools, gymnasiums. The foundation awarded scholarships to 1359 young people, so we can say that through the funds given, the foundation trained 1076 Romanian intellectuals between 1871-1918.

This forces us to see in Emanuil Gojdu one of the greatest Romanian philanthropists and we consider that he deserves a place in the gallery of Orthodox philanthropists.

Keywords:



Proclamarea de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române ca anul 2020 să fie „Anul omagial al pastorației părinților și copiilor” și „Anul comemorativ al filantropilor ortodocși români” ne oferă plăcutul prilej de a readuce în mințile și inimile noastre pe unul dintre cei mai mari binefăcători ai românilor din Ardeal, Banat și Ungaria prin „lăsământul”, „Testamentul” redactat

în 4 noiembrie 1869, prin care hotăra ca averea să-i fie administrată de o fundație (Fundația Gojdu) și din veniturile obținute să se acorde burse de studiu tinerilor români de confesiune ortodoxă.

A vorbi despre Emanuil Gojdu într-un grup restrâns este un nonsens, deoarece este cvasicunoscută problema Gojdu, a vorbi pentru un mediu mai larg este tot așa, fie





un nonsens, deoarece nu mai prezintă un interes pentru societatea actuală, fie problema, consideră unii este una teologică legată de Biserica Ortodoxă din Ardeal, respectiv de Arhiepiscopia și Mitropolia din Sibiu și care, în contextul geopolitic internațional, nu mai are loc de discuții în agenda religioasă, socială și politică actuală. Cu toate acestea națiunea română și Biserica sa nu trebuie să uite niciodată persoana și opera marelui mecena.

Marele filantrop Emanuil Gojdu s-a născut în 1802 la Oradea, în familia negustorului Atanasie Popovici-Gojdu și a Anei, născută Poynar<sup>4</sup>; familia dinspre tată aparține comunității aromâne originară din Moscopole (Albania de azi)<sup>5</sup>. Își începe studiile la Oradea, ciclul primar la Școala Ortodoxă Română și apoi liceul la Gimnaziul Superior Premontrei – vezi Matricola Academiei de Drept din Oradea<sup>4</sup>. Între anii 1820-1821 urmează cursurile Academiei de Drept din Oradea și a celei din Bratislava (1820-1821)<sup>5</sup>. În anul 1826 obține diploma de avocat la Universitatea din Pesta. După terminarea studiilor intră ca stagiar în biroul avocațional al sârbului Mihai Vítkovič, unde îi cunoaște pe câțiva scriitori și poeți maghiari, la îndemnul cărora Gojdu a publicat în 1826 poezii în limba maghiară în revista „Szépliteratúrai Ajándék”<sup>6</sup>. Tot în această perioadă face cunoștință cu o seamă de intelectuali români în casa lui Atanasiu Grabovschi unde „citeau și apreciau cărțile proaspete, discutau, făureau planuri culturale și politice, puneau lumea la cale”<sup>7</sup>. La 30 iunie 1832, Gojdu se căsătorește cu Anastasia, fiica negustorului Constantin Pometa, „femeie excepțională prin românismul și vrednicia sa, care a îmbunătățit limba maternă a soțului ei [Gojdu] și a adâncit sentimentul lui național”<sup>8</sup>. Cununia a fost oficiată la Biserica Greco-Vlahă din Pesta, având ca nași familia Grabovschi<sup>9</sup>. Familia Gojdu a fost binecuvântată cu o singură fiică, Maria-Cornelia, care a trăit doar un an.

Prima dată numele lui Emanuil Gojdu apare în *T.R.*, Nr. 80 din 9 Oct. 1857, când se interesează de Fundația lui Anastasiu D. Bela, un macedoromân născut în 1744 la Moscopole, care după ce a terminat studiile în universități din Germania și Olanda a funcționat timp de 22 de ani la mai multe ambasade din Petersburg. Fundația aceasta era probabil uitată, deși era destinată acordării de burse de studii (stipendii) românilor<sup>10</sup>.

După încheierea stagiului își deschide propriul birou, devenind „advocat notariu cambial și bărbat cu merite mari pe terenul practice de științele juridice, civile și criminale”<sup>11</sup>. Acestea sunt aprecierile făcute de At. M. și transmise ca o știre spre *T.R.* în 18 mai 1858, cu ocazia susținerii în 16 mai la Universitatea din Pesta a tezei de doctorat de „tinerul jurist Aureliu Maniu, după ce depuse rigoroazele de legi cu aprobarea unanimă ... depuse jurământul de doctorat ...”<sup>12</sup>.

În paralel cu munca de avocat, Gojdu se dovedește a fi un bun administrator al veniturilor sale (devine mare proprietar prin cumpărarea a două mori cu aburi și a unor terenuri din Pesta) și susținător al tinerimii românești care

se afla în Pesta: „Casa lui Gojdu era și după revoluție locul de întâlnire al românilor din Pesta, al intelectualilor și al studenților care învățau la Universitatea din Pesta.”<sup>14</sup>. În 8 ianuarie 1861, tineretul universitar din Pesta, l-a omagiat pe Gojdu<sup>5</sup>. E. Gojdu s-a implicat și în problemele culturale și politice ale timpului său. În vol. III al revistei „*Biblioteca Românească*” din 1829 publică un apel către boierii români intitulat „*Cuvântare de rugăciune a Nației Românești către strălucii Boieri ai Țării Românești și Moldovei*”<sup>16</sup> prin care cerea tipărirea cărților „în limba patrioticească”. Au urmat alte contribuții și anume: editarea „Calendarului românesc”, cu litere latine, de către Ștefan P. Niagoe, moment când Gojdu intenționa să creeze o fundație „pentru veșnica tipărire a Calendarului”<sup>18</sup>. Gojdu s-a numărat și printre membrii fondatori ai Școlii de Arte și Meserii deschisă în 1846, instituție care va deveni în 1871 Universitatea Tehnică Maghiară<sup>19</sup>.

În anul 1848, Gojdu intră în viața politică. La 9/12 mai 1848 s-a ținut în casa sa din Pesta o adunare a fruntașilor români din ținuturile „ungurene” și s-au redactat două acte semnate de E. Gojdu, ca președinte și de Ioan Dragoș, ca secretar, prin care se cerea: ocârmuire bisericească neatârnată de ierarhia sârbă de la Carlovitz; să se înființeze o comisie mixtă româno-sârbă, care să analizeze situația fundațiilor; limba maghiară să fie limba diplomatică, iar limba română să fie folosită în biserică, școală și „în toate trebile nației române cele dinlăuntru” și altele<sup>20</sup>.

În perioada „constituțională” (1861-1867), Emanuil Gojdu a fost numit comite suprem (prefect) de Caraș, când a adresat un *Manifest* către populația comitatului, prin care asigura că va reface viața constituțională. În *T.R.*, Nr. 2, 12 Ian. 1861, p. 5-6 se menționează că junimea română din Pesta s-a deplasat la Gojdu și Ioane Nemes a rostit o cuvântare.<sup>21</sup>

Gojdu ajunge la Timișoara în 15/17 ian. 1861 unde a fost așteptat „în curtea drumului de fier” de o delegație compusă din nobili și țărani, iar în cetate, de o trăsură cu făclii aprinse, țărani îmbrăcați în costume naționale<sup>23</sup>. În această calitate a făcut parte din Casa Magnaților (Senatul) din Pesta<sup>24</sup>, împreună cu Iosif Manu, Sigismund Pop și Teodor Șerb, unde a rostit mai multe discursuri. Cel mai important discurs a fost cel din 19 iunie 1861, anunțat încă din 8 iunie: „În casa magnaților din Pesta sau insinuat pentru vorbire 40 de oratori. Așteptămu cu doru vorbirea mult stimatului și energiosului nostru bărbat, a Ilustratei sale D. supremu Comite Em. Gojdu”<sup>26</sup>.

„*T.R.*”, Nr. 24, 15 iun. 1861, p. 91, și „*T.R.*”, Nr. 25, 22 iun. 1861, redau o scrisoare a „multor romani întieleginti din Arad și giuru”, pe care Gojdu, să o prezinte în Casa Magnaților, cerând anumite drepturi românilor din Banat. Scrisoarea este foarte amplă și a produs un bun prilej pentru Gojdu de a rosti vestitul discurs din 19 iun. 1861, redat în „*T.R.*”, Nr. 25, Sibiu, 22 iun. 1861, p. adaos, continuarea discursului în Nr. 26, 29 iun. 1861, p. 102. După ce s-a consultat cu G. Barițiu, cu episcopii Alexandru Sterca Șuluțiu și Andrei Șaguna, Gojdu a respins declarațiile episcopului romano-catolic

din Transilvania, Hajnold Lajos, care susținea unirea Transilvaniei cu Ungaria, lege votată în Dieta din 1848<sup>27</sup>.

La 22 iun. 1861 și reprezentanții românilor din Cercul Beiuș vor adresa o scrisoare către Dieta Ungariei din Pesta pentru a-și apăra drepturile. Scrisoarea ajunge și la Emanuil Gojdu<sup>28</sup>. Problema Gimnaziului român greco-răsăritean din Lugoj constituie conținutul materialelor din *T.R.*, Nr. 36, 7 sept. 1861, p. 141-142.

„*T.R.*”, Nr. 27, 6 Iulie 1861, p. 106, anunța că în Dieta Ungariei va lua cuvântul Emanuil Gojdu cu privire la locul episcopilor ortodocși „în casa de sus”, Camera Magnaților. În numărul următor (28/13 iul. 1861) este redată intervenția lui Gojdu în care susținea ca mitropolitul de Carloviț și episcopii ortodocși să aibă un loc onorific în Camera, cum probabil aveau romano-catolicii, respectiv maghiarii, aceasta deoarece zice Gojdu „noi trăim în epoca îndreptățirii egale și a înfrățirii!”<sup>29</sup>.

Adresa trimisă de către cei din Cercul Beiuș către Dieta Ungariei în care se susțineau interesele națiunii române, trimisă și lui Gojdu, deoarece „până acum în Casa Magnaților singur a militat pe lângă drepturi naționale”, este redată în „*T.R.*”, Nr. 33, 17 aug. 1861, p. 128-129.

La întâlnirea de la Lugoj din 29 aug. 1861, unde s-a rediscutat problema Gimnaziului român greco-răsăritean, nu a prezidat Gojdu, ci Ioan Faur. Cu toate acestea, „spre cea mai mare bucurie a tuturor românilor a pronunțiatu limba română ca limbă oficială”.

„*T.R.*”, Nr. 40/5 oct. 1861 relatează faptul că ziarul german „*Volksstimme*” făcând jocul maghiarilor, românii erau suspectați că încearcă obținerea unor funcții din ce în ce mai importante în stat, cu acordul Vienei. După ce obținuseră funcțiile lui Mocioni de senator imperial și cea de comite suprem pentru Gojdu, în mediul românesc a circulat ideea numirii unui cancelar de curte de origine română, lucru care evident îi nemulțumea pe sași și pe maghiari. În continuarea articolului din 19 octombrie se menționează faptul că în presa germană din imperiu se vehiculau numele a trei posibili candidați români pentru funcția de cancelar de curte: Mocioni, Gojdu și Ladislau Pop<sup>31</sup>.

Inaugurarea *Asociațiunii Transilvane pentru Literatură și Cultura poporului român* la 22 oct./4 nov. 1861 este anunțată în „*T.R.*”, Nr. 43, 26 oct. 1861. Următorul număr, 45/9 nov. 1861, p. 178, cuprinde doar „notițe diverse”: oficialii Comitatului Caraș „oprindusă adunanțele Comitatului și au datu dimisiunea, afară de vro cățiva”; comitele Gojdu „încă și-au dat dimisiunea din postul său”.

În ziua de 7/19 nov., ziua onomastică a Majestații Sale Împărăteasa Elisabeta, întrunire ținută în clădirea Gimnaziului ortodox, se desfășoară lucrările Comitetului Brașov, prilej cu care se citește raportul pe anul 1861 și trei adrese de mulțumire adresate către reuniune de către E. Gojdu, Aloisiu Vladu și G. Popa, foști deputați în Dieta Ungariei, „ceea ce facu o impresiune placută in tota adunanti'a, asia ancatu aceasta prochiama pe D. Em. Gosdu, care contribui la fondulu reuniuni 100. fl. v. a. de membru binefacatoriu, eara pe D. G. P. et Al. Vl. de membri onorari”<sup>32</sup>.

În *T.R.*, nr. 30 din 15 apr. 1862, p. 118, ca o continuare a nr. 14, este prezentată lista membrilor *Asociațiunii Transilvane pentru Literatura Română și Cultura poporului român*, unde apare și numele lui Gojdu. În aceeași perioadă publicația „*Concordia*” a scris despre o celebrare onomastică a lui Gojdu la care a participat un număr impresionant de români. După aprecierile și omagiile adresate, Gojdu, „cu vocea-i sonoră”, a rostit acele memorabile cuvinte:

„*Ca fiiu credinciosu al besericei mele laudu Domnedieirea, ca-ce me au creatu de Romanu; iubirea ce am catra naciunea mea neincetatu me imboldesce a starui in fapta ca inca si dupa morte – mi se erumpu de sub gliete mormentului spre a pote fi pururea in simulu naciunei mele!*”<sup>33</sup>

George A. Poenaru trimite redacției Telegrafului Român spre publicare un articol din ziarul „*Reforma*” cu titlul: „Ca să vedemu, cum aprețuescu frații nostrii cei de peste Carpați faptele și purtarea noastră”, unde la primul asterix scrie: „Omulu nu se poate judeca dintr'o faptă, nici numai după nume. D. Gojdu, oricum a fostu purtarea lui de atunci, a fost totudeauna român și va fi român până ce va muri”<sup>34</sup>. Desigur că și Gojdu a avut contrarii lui, atât din partea românilor cât și a maghiarilor. Aici era vizat și învinuit și Teodor Șebu. Discuția se reia și în Nr. 96/2 dec. 1862, p. 380-381 și în Nr. 99/13 dec. 1862 p. 393-394. Problema legată de limba română propusă de Gojdu ca limbă oficială va fi dezbătută în numerele 101/20 dec. 1862, p. 401-402 și 102/23 dec. 1862, p. 405-406. Articolul continuă și în nr. 103/30 dec. 1862, p. 408 fără a aminti de E. Gojdu.

*T.R.* din 3 ian. 1863 cu anunța moartea soției lui E. Gojdu; înmormântarea avea să fie oficiată miercuri 2 ianuarie: „la 3 ore dupa prandiu, candu se voru trage si in Sabiiu clopotele la amendoua bisericile ortodocse resaritene”<sup>35</sup>. „*Concordia*” anunța că Junimea română din Pesta a hotărât ca moartea Anastasiei Pometa să fie jelită două săptămâni<sup>36</sup>.

*T.R.*, Nr. 8, din 26 ian. 1864, p. 32, anunța că de ziua Sfântului Ioan, E. Gojdu s-a recăsătorit cu domnișoara Melania Dumtscha. De acum, activitatea politică a lui Gojdu cunoaște un oarecare regres. În perioada 1865-1868, Gojdu a fost membru în Adunarea Deputaților (Dieta) din Pesta, ca deputat din partea Cercului electoral Tinca (Bihor). Îl întâlnim în Oradea-Mare îndreptându-se spre Tinca pentru a participa la alegeri ca deputat<sup>37</sup>. *T.R.*, nr. 93/25 nov. (7 dec.) 1865, p. 373, preia o depeșă telegrafică în care se precizează că la alegerile din Tinca, în incinta secției de votare au avut loc bătăi soldându-se cu trei morți; alegerile au fost sistate. În nr. 7/23 ian. (4 feb.) 1866, p. 26 se anunță că E. Gojdu a fost ales deputat al Comitatului Biharei cu peste 450 de voturi „pe lângă toată opintirea partidei maghiare”.

Au urmat aprige confruntări între Gojdu și opozanții săi la ședințele din 21 febr. și 1 martie 1866 din Pesta<sup>38</sup> pe tema națiunilor române și maghiare.



O altă știre legată de Gojdu este cea din *T.R.*, Nr. 4/26 ian. 1861, p. 15

„cumcă D. comite supremu Emanoilu Gozdu, aru avea o misiune în Ardealu, unde se va întâlni în Sibiuu cu Escelenția Sa D. Episcopu Șaguna *„Nu avem nicio informație concretă referitoare la o vizită a lui E. Gojdu în Sibiu. Nici presa, nici alte documente nu oferă precizări clare care să menționeze vizitarea Sibiului. Totuși, Ioan Cavaler de Pușcariu, în „Notițe despre întâmplări contemporane”, Sibiu 1913, subliniază sosirea lui Gojdu de la Pesta în Sibiu, pentru a mijloci împăcarea între taberele naționale p. 75. (n.n)“.*

Mergând pe șirul evenimentelor descoperim în *T.R.*, un articol<sup>39</sup> ce face o analiză a reproșurilor și nemulțumirilor din „Concordia” (nr. 13-476), față de modul cum reprezentanții românilor au gestionat în Dieta problema națiunilor. Printre cei avizați era și Gojdu, care a făcut o declarație: „După ce în adaosul, ce s-a făcut la punctul prim din adresa a doua din 1861 în privința chestiunii națiunilor nemaghiare aflăm un principiu deplin *respundiatoriu intenționatei dezlegări* a acestei chestiuni, și prin acest principiu, adică prin principiul *dreptății și frățietății* noi toate amendamentele făcute prin noi la adresa 1-a din 1861 le vedem sprijinite și înaintate, de altă parte nevoind a lungi și complica dezbaterile și greutățile la pertractarea adresei – astă dată ne simțim într-o atâta odihniți, și nu aflăm nici de lipsa nici oportună repetarea amendamentelor noastre din 1861”. După acest moment Gojdu și-a atras pe lângă ura maghiarilor și oprobriul românilor.

„Un fiu al națiunii”, așa este semnat următorul articol<sup>40</sup> unde se ia atitudine față de scrisoarea „crudului și temerariului Avocat Ioann Fassia” care critica activitatea Consistoriului de rit oriental din Oradea și a comunității ortodoxe. Ioann Fassia, deși fecior de preot „crescut cu prescuri și ținut pe la școli cu xr. de ai românilor” nu s-a sfiit a lua condeiul și a scrie că consistoriu „n-are cap și numai după nume există”. Este amintit și Emanuil Gojdu, care ales delegat de Tinca, va lupta pentru drepturile națiunii române<sup>41</sup>. La lucrările Dietei Ungariei din 26 martie au fost prezenți trei români: Antoniu Macioni, Gojdu și Ioanovici, în Concesiunea 52 destinată afacerilor comune, „iar în celelalte (comisii *n.n.*) nu e nici pomena de român”<sup>42</sup>.

În ședința publică a Dietei din 21 apr.(3 mai), 1866 au luat cuvântul: Iosif Hodosoiu, Vicențiu Babeș, cu o cuvântare care a produs nemulțumiri din partea maghiarilor și Emanuil Gojdu, care a rostit cuvintele: „Eu declar, că deși am norocirea de a fi ales într-o comisiune pre respectabile, totuși nu vreau a lua pe nume titlul de „reu român”, că o declar înaintea a toată lumea, *că pre toată rotunjirea pământului mai bun român și mai bun patriot ungar ca mine nu există*”. A fost aplaudat de partea ungurească. Vicențiu Babeș reia cuvântul spre a-i lămuri pe ascultători că nu este Gojdu acel „reu român”<sup>43</sup>.

Cu ocazia încoronării Majestății Sale, Emanuil Gojdu a fost

decorat cu „crucea cavalierească a ordinului Leopoldin”<sup>44</sup>.

Emanuil Gojdu a participat și la ședințele Dietei din 2 oct. 1867, unde s-a dezbătut problema „drumului de feru”, din comisie a făcut parte și E. Gojdu. Au urmat ședințele din 21 - 22 oct. *T.R.*, nr. 94, 24 nov. (5 dec.) 1867 face anunțul că E. Gojdu este propus „din partea stângei”, partida deakiană, ca vicepreședinte a Casei deputaților. Nr. 25 din 26 nov./7 dec. 1867 din *T.R.*, menționează rezultatul alegerii vicepreședintelui casei deputaților, în persoana lui Gajzago, ales cu 147 voturi.

Emanuil Gojdu se retrage din viața politică în 1868 și este numit consilier la Curtea de Casație („membru la tabula septemvirală”<sup>45</sup>) funcție deținută până la moartea sa la 22 ian. (3 febr.) 1870, fiind înmormântat în cimitirul Kerepsei din Budapesta. Momentul morții lui Gojdu a fost marcat în *T.R.*, nr. 8, 25 ian. (6 febr.) 1870, p. 30 : „Dintr-o telegramă ce sosise la noi în 22 ianuarie înainte de prânz, cu durere am înțeles că Il. S. dl. septimviru Emanuil Gojdu, după o boală îndelungată, a răposat în Domnul la 5 ore dimineața în 22 ian. a.c.”. În mormântarea sa este relatată în *T. R.*, nr. 11. 5/17 febr. 1870, p. 41<sup>4</sup>.

Au urmat slujbele de parastas pentru „binefăcătorul românilor de religie greacă orientală” la Arad în 9/21 febr. 1870<sup>4</sup>, la Caransebeș<sup>4</sup>, Timișoara în 1 mart. 1870<sup>4</sup>, Hațeg<sup>4</sup>.

Înainte însă să moară, în 4 nov. 1869, Gojdu și-a redactat *Testamentul*<sup>4</sup> prin care își lăsa toată averea unei Fundații, care să fie condusă de o Reprezentantă în frunte cu „arhiepiscopul sau mitropolitul oriental ortodox român” care la acea dată era Marele și Sfântul Ierarh Andrei Șaguna. Acesta din urmă, care deținea un exemplar din *Testamentul* original, la aflarea veștii morții marelui mecena, l-a desigilat, exclamând: *...de unde s-a văzut - nota ziarul T.R. - cât a iubit răposatul națiunea și biserica sa și cât a fost lor de credincios, pentru că o parte foarte însemnată a averii lui au lăsat tinerimii române de relegea ortodoxă gr. răsăriteană*<sup>4</sup>.

Așadar, averea rămasă Fundației, potrivit hotărârii testamentare, să fie trecută sub „controlul” Mitropoliei Ortodoxe Române. La punctul 7, literele f-g, Gojdu dispune ca a treia parte a venitului anual, Reprezentanta să-l împartă *ca stipendii acelor tineri români de religie răsăriteană ortodoxă, distinși prin purtare bună și prin talente, ai căror părinți nu sunt în stare cu averea lor proprie să ducă la îndeplinire creșterea și cultivarea copiilor lor*.

Din documentele Fundației reiese că în perioada anilor 1871-1900 s-au acordat 1492 de burse și 358 de ajutoare, în perioada 1901-1919 numărul burselor a fost de 2134 și 595 de ajutoare. Printre cei gratulați cu burse de studii se regăsesc studenți la medicină, farmacie, drept, filosofie, politehnică, silvicultură, științe comerciale, academii veterinare, academii de economie, Belle arte, academii de muzică, academie militară, studii orientale, academie de educație fizică, pedagogie superioară, precum și elevi la școli primare, școli civile, școli reale, gimnazii. Fundația a acordat burse la 1359 de tineri, încât putem afirma că prin fondurile date, fundația a format 1076 de

intelectuali români în perioada 1871-1918.

Acest lucru ne obligă să vedem în Emanuil Gojdu unul

dintre cei mai mari filantropi români și considerăm că merită un loc în galeria filantropilor ortodocși.

## Note

- 1 *Enciclopedia Română*, vol. II, (Sibiu, 1904), 295; Rivai Nagy Lexikona, vol. VIII, art. „Gozsducsalad”, 659; Gheorghe Șofronie, „Emanuil Gojdu”, în *Cele trei Crișuri*, Oradea, nr. 3, martie (1925); Teodor Neș, „Figuri bihorene: Emanuil Gojdu”, în *Familia*, nr. 2, aprilie (1934); *Idem*, *Oameni din Bihor (1840-1918)*, Oradea, (1937); Nicolae Fîru, „Genealogia familiei lui Emanuil Gojdu”, în *Gazeta de Vest*, Oradea, nr. 626, 672 și 628 (1938); Ioan Lupaș, „Emanuil Gojdu (1802-1870). Originea și opera sa”, în *Analele. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria III, Tom XXII, (1939-1940): 687-745; Mircea Păcurariu, „100 de ani de la moartea marelui mecenat Emanuil Gojdu”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 4-5 (1970); Ion Georgescu, „Fundatia Emanuil Gojdu în sprijinul studenților și elevilor români din Austro-Ungaria”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 7-8 (1972): 358-362; vol. *Emanuil Gojdu 1802-1870*, Oradea, (1972); Maria Berenyi, *Istoria Fundației Gojdu*, (Budapesta, 1995); *Idem*, *Viața și activitatea lui Emanuil Gojdu* (Giula, 2002); *Idem*, *Moștenirea lui Gojdu în oglinda presei române și maghiare (1995-2005)* (Budapesta, 2005); Gheorghe Santău, „Emanuil Gojdu și Fundația lui”, în *Lumina*, (1994), 7-16; Nicolae Cordoș, Maria Magdalena Jude, „Contribuții documentare referitoare la Emanuil Gojdu și Fundația sa”, în *Acta Musei Napocensis* (1989-1992, 26-30), 573-590; *Emanuil Gojdu. Bicentenar*, coordonatori Cornel Sigmirean, Aurel Pavel, (București: Academiei Române, 2003); Stelean Ioan Boia, *Fundația „Emanuil Gozsdu” (1870-1952)*, (Arad: „Vasile Goldiș” University Press, 2006); Cornel Sigmirean, Aurel Pavel, *Elită și națiune. Fundația Gojdu (1871-2008)*, (Cluj-Napoca, 2020) (în curs de apariție).
- 2 Partenie Cosma în „Schiță biografică” pe care o publică în *Enciclopedia Română*, vol. I, (Sibiu, 1904), 589, îl plasează pe Gojdu în familia „unui român ungurean din Oradea”.
- 3 Szögi László, Varga Júlia. *A Nagyvárad felsőoktatás intézményinek hallgatói 1740-1852*, (Budapest, 2019), 217.
- 4 Novák Veronika, *A Pozsonyi Akadémia hallgatósága 1777-1849*, (Budapest, 2007), 275.
- 5 Lupaș, E. *Gojdu*, 693. *T. R.*, nr. 48, 1 Dec. (1860): 191.
- 6 Pentru atmosfera ce domina în sânul românilor din Pesta în deceniile III și IV din sec. al XIX-lea, vezi Damaschin Bojincă, *Scrieri. De la idealul luminării la idealul național*, Studiu introductiv, selecție de texte și note de Nicolae Bocșan, (Timișoara: Facla, 1978), X-XI.
- 7 Mihai Drecin, „Victor Jinga despre Emanuil Gojdu ca „personalitate controversată a neamului românesc”, în vol. *Emanuil Gojdu. Bicentenar*, coord. C. Sigmirean, A. Pavel, 83.
- 8 M. Berenyi, *Cultură românească la Budapesta în secolul al XIX-lea*, 42.
- 9 *T. R.*, nr. 80, Sibiu, 9 Octomvrie (1857): 318-319. Subiectul este reluat în *T. R.*, nr. 44, Sibiu, 29 octombrie (1859): 174-175 și *T. R.*, nr. 45, Sibiu, 5 noiembrie (1859): 177-178. (n.n).
- 10 At. M. Marienescu, în *T. R.*, nr. 21, Sibiu, 22 Mai (1858): 83-84.
- 11 *Ibidem*: 83-84.
- 12 M. Berenyi, *Viața și activitatea lui Emanuil Gojdu*, 55.
- 13 Vezi T. V. Păcățian, *Cartea de Aur*, vol. II, (Sibiu, 1904), 526-527.
- 14 *Biblioteca Românească*, vol. III, 31-36 vezi și Lupaș, *op. cit.*; Pavel Cherescu, *Un umanist român, marele mecenat Emanuil Gojdu (1802-1870)*, (București, 2002), 203.
- 15 M. Berenyi, „Aspecte național-culturale din istoricul românilor din Ungaria, din 1848/49”: 34.
- 16 M. Berenyi, *Personalități marcante în istoria și cultura românilor din Ungaria*, 164.
- 17 *T. R.*, nr. 8, Sibiu, 23 februarie (1861): 32 cf. Lupaș, *op. cit.*, 13.
- 18 *T. R.*, nr. 2, Sibiu, 12 Ianuarie (1861): 5-6.
- 19 *T. R.*, nr. 2, Sibiu, 12 Ianuarie (1861): 7.
- 20 A fost confirmat în ședința Dietei Ungare din 6 aprilie în Buda, cf. *T. R.*, nr. 14, Sibiu, 6 Aprilie (1861): 55.
- 21 *T. R.*, nr. 23, Sibiu, 8 Iunie (1861): 91.
- 22 Cornel Sigmirean, Aurel Pavel, *Elită și națiune. Fundația Gojdu (1871-2008)*, 66-67 (în curs de apariție).
- 23 *T. R.*, nr. 33, Sibiu, 17 August (1861): 128-129.
- 24 *T. R.*, nr. 28, Sibiu, 13 Iulie (1861): 109-110.
- 25 Dimitrie Moldovanu, „Un document din anul 1861 privind strădaniile românilor din Transilvania de a cuceri drepturi politice”, în *Acta Musei Napocensis*, nr. XV (1978): 489-495.
- 26 *T. R.*, nr. 47, Sibiu, 23 Noiembrie (1861): 185.
- 27 *T. R.*, nr. 53, Sibiu, 5 Iulie (1862): 208.
- 28 *T. R.*, nr. 86, Sibiu, 28 Octomvrie (1862): 341-342.
- 29 *T. R.*, nr. 1, Sibiu, 3 Ianuarie (1863): 1.
- 30 *T. R.*, nr. 4, Sibiu, 13 Ianuarie (1863): 15.
- 31 Vezi *T. R.*, nr. 85, Sibiu, 28 Octomvrie/9 Nov. (1865): 341.
- 32 Vezi *T. R.*, nr. 14, Sibiu, 17 Febr./1. Mart. (1866): 54-55 și *T. R.*, nr. 16, Sibiu, 24 Febr./ 8. Mart. (1866): 62-63.
- 33 *Ibidem*: 62-63.



- 34 Vezi *T.R.*, nr. 17/27 februarie; 11 martie (1866), scris la Oradea Mare și adresat Redacției revistei „Concordia”.
- 35 *T.R.*, nr. 23, 20 martie/ 1 aprilie (1866): 89.
- 36 *Ibidem*: 89.
- 37 Următoarele ședințe ale Dietei pentru dezbaterea chestiunii naționalităților sunt redate în *T.R.*, nr. 32, 24 aprilie/6 mai (1866). *T.R.*, nr. 94, 27 noiembrie/9 decembrie (1866), sub titlul „Evidențe politice”.
- 38 *T.R.*, nr. 47, 11/23 iunie (1867): 188.
- 39 *T.R.*, nr. 7, 25 ianuarie/6 februarie (1868): 28.
- 40 Ioan Lupaș, „Emanuil Gojdu (1802-1870). Originea și opera sa”, în *Analele. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria III, Tom XXII, (1939-1940): 733.
- 41 *T.R.*, nr. 14, 15/27 februarie (1870): 55.
- 42 *T.R.*, nr. 17, 26 februarie/10 martie (1870): 67.
- 43 *T.R.*, nr. 22, 15/27 martie (1870): 88.
- 44 *Ibidem*: 88.
- 45 *T.R.*, nr. 9, 29 ianuarie/10 februarie (1870): 34; *T.R.*, nr. 10, 1/13 februarie (1870): 37 și *T.R.*, nr. 11, 5/17 februarie (1870): 41-42.
- 46 Lupaș, *Emanuil Gojdu (1802-1870). Originea*, 733.

### Bibliography:

- \*\*\*, *Enciclopedia Română*, coord. Corneliu Diaconovich, vol. II, Sibiu: 1904, [\*\*\*, *Romanian Encyclopedia*, coord. Corneliu Diaconovich, vol. II, Sibiu: 1904].
- Berenyi M., *Personalități marcante în istoria și cultura românilor din Ungaria* [Berenyi M., *Notable personalities in the history and culture of Romanians in Hungary*]
- Idem*, *Cultură românească la Budapesta în secolul al XIX-lea*, Giula: 2000, [*Idem*, *Romanian culture in Budapest in the 19th century*].
- Idem*, „Aspecte național-culturale din istoricul românilor din Ungaria, din 1848/49”, [*Idem*, „National-cultural aspects of the history of Romanians in Hungary, from 1848/49”].
- Bojincă, Damaschin, *Scieri. De la idealul luminării la idealul național*, Studiu introductiv, selecție de texte și note de Nicolae Bocșan, Timișoara: Facla, 1978 [Bojincă, Damascene, *Writings. From the ideal of enlightenment to the national ideal*, Introductory study, selection of texts and notes by Nicolae Bocșan, Timișoara: Facla, 1978].
- Cherescu, Pavel, *Un umanist român, marele mecenat Emanuil Gojdu (1802-1870)*, București: 2002, [Cherescu, Pavel, *A Romanian humanist, the great patron Emanuil Gojdu (1802-1870)*, Bucharest: 2002].
- Cosma, Partenie în „Schită biografică” în *Enciclopedia Română*, vol.I, Sibiu: 1904, [Cosma, Partenie în „Biographical sketch” in *Enciclopedia Română*, vol.I, Sibiu: 1904].
- Drecin, Mihai, „Victor Jinga despre Emanuil Gojdu ca „personalitate controversată a neamului românesc”, în vol. *Emanuil Gojdu. Bicentinar*, coord. C. Sigmirean, A. Pavel, [Drecin, Mihai, “Victor Jinga about Emanuil Gojdu as” controversial personality of the Romanian people”, in vol. *Emanuil Gojdu. Bicentennial*, coord. C. Sigmirean, A. Pavel].
- Firu, Nicolae, „Genealogia familiei lui Emanuil Gojdu”, în *Gazeta de Vest*, Oradea, nr. 626, 672 și 628 (1938); Ioan Lupaș, „Emanuil Gojdu (1802-1870). Originea și opera sa”, în *Analele. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria III, Tom XXII, (1939-1940), [Firu, Nicolae, “The genealogy of Emanuil Gojdu’s family”, in *Gazeta de Vest*, Oradea, no. 626, 672 and 628 (1938); Ioan Lupaș, „Emanuil Gojdu (1802-1870). Its origin and work”, in *Annals. Memoirs of the Historical Section*, series III, Vol. XXII, (1939-1940)].
- Georgescu, Ion, „Fundatia Emanuil Gojdu în sprijinul studenților și elevilor români din Austro-Ungaria”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 7-8 (1972), [Georgescu, Ion, “Emanuil Gojdu Foundation in support of Romanian students and pupils from Austria-Hungary”, in the *Metropolitan Church of Transylvania*, no. 7-8 (1972)].
- László, Szögi, Júlia, Varga, A. *Nagyvárad felsőoktatás intézményinek hallgatói 1740-1852*, Budapest: 2019.
- Moldovanu, Dimitrie, „Un document din anul 1861 privind strădaniile românilor din Transilvania de a cuceri drepturi politice”, în *Acta Musei Napocensis*, nr. XV (1978), [Moldovanu, Dimitrie, “A document from 1861 on the efforts of Romanians in Transylvania to win political rights”, in *Acta Musei Napocensis*, no. XV (1978)].
- Neș, Teodor, „Figuri bihorene: Emanuil Gojdu”, în *Familia*, nr. 2, aprilie (1934), [Neș, Teodor, “Figures from Bihor: Emanuil Gojdu”, in *Familia*, no. 2, April (1934)].
- Idem*, *Oameni din Bihor (1840-1918)*, Oradea: 1937, [*Idem*, *People from Bihor (1840-1918)*, Oradea: 1937].
- Novák Veronika, *A Pozsonyi Akadémia hallgatósága 1777-1849*, Budapest: 2007.
- Păcățian, T. V., *Cartea de Aur*, vol. II, Sibiu: 1904, [Păcățian, T. V., *The Golden Book*, vol. II, Sibiu: 1904].
- Păcurariu, Mircea, „100 de ani de la moartea marelui mecenat Emanuil Gojdu”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 4-5 (1970), [Păcurariu, Mircea, “100 years since the death of the great mecenat Emanuil Gojdu”, in *Metropolitan Church of Transylvania*, no. 4-5 (1970)].
- Ploeșteanu, Grigore, „O autobiografie a cărturarului Pavel Vasici”, în *Vatra*, nr. 4, (1986), [Ploeșteanu, Grigore, “An autobiography of the scholar (erudite) Pavel Vasici”, in *Vatra*, no. 4, (1986)].
- Sigmirean, Cornel, Pavel Aurel, *Elită și națiune. Fundația Gojdu (1871-2008)*, Cluj-Napoca: 2020 (în curs de apariție), [Sigmirean, Cornel, Pavel, Aurel, *Elite and Nation. Gojdu Foundation (1871-2008)*, Cluj-Napoca: 2020 (in progress)].
- Șofronie, Gheorghe, „Emanuil Gojdu”, în *Cele trei Crișuri*, Oradea, nr. 3, martie (1925), [Șofronie, Gheorghe, “Emanuil Gojdu”, in *The Three Crisuri*, Oradea, no. March 3, 1925].

# MILOSTENIA – MANIFESTAREA CONCRETĂ A FILANTROPIEI DUPĂ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

**Ioan Mircea IELCIU**

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”  
Lucian Blaga University of Sibiu, “Andrei Șaguna” Faculty of Theology  
Personal e-mail: amircea.ielciu@ulbsibiu.ro

CHARITY – THE CONCRETE MANIFESTATION OF PHILANTHROPIA BY ST. JOHN CHRYSOSTOM

One of the main coordinates of humanism at Saint John Chrysostom is love, a complex virtue that he is understanding as “the joy of making happy the other.” St. John was a tireless preacher of almsgiving, whom he considered the “queen of virtues,” and the concrete way of manifesting love of neighbor, or philanthropy. Mercy in the chrysostomic conception is “love applied” in the life of the Christian and the ecclesial community.

Keywords: love, almsgiving, philanthropy, John Chrysostom



Sf. Ioan Gură de Aur – supranumit „geniu moral” al tuturor timpurilor – a tratat despre aproape toate problemele dogmatice și morale care sunt cuprinse sau desprinse din Sfânta Scriptură. Ca un veritabil doctor de suflete, a urmărit transformarea creștinilor pentru o intensă viață morală. Ceea ce i-a adus suprema consacrare a fost profunda sa iubire de oameni concretizată în nenumărate acte de milostenie, definind legea de aur a vieții sale.

Numindu-se pe sine „ambasadorul săracilor”, Sf. Ioan Gură de Aur suferea împreună cu dezmoșteniții soartei, cu săracii, cu năpăstuiții, cu toți cei în lipsuri și în suferințe, pe care căuta să și-i apropie ca și cum L-ar fi apropiat pe însuși Mântuitorul Iisus Hristos. Pentru Sf. Ioan, săracul și năpăstuitul au fost altarul pe care el și-a adus jertfa sa și prinosul de recunoștință și de mulțumire către Dumnezeu. În tot timpul păstoririi sale, i-a dăruit turmei sale întreaga sa viață și activitate, rămânând în conștiința Bisericii drept „apostolul milosteniei”.

O constantă importantă care străbate opera sa, este identificarea lui Hristos cu orice semen aflat în suferință.

De aceea, pentru Sf. Ioan ajutorarea semenului aflat în nevoi și suferință, într-un cuvânt, milostenia, constituie unul din modurile în care se concretizează iubirea. A da unui sărac înseamnă a da lui Dumnezeu. Așa cum se exprima un mare patrolog, în zelul său, Sf. Ioan apare ca un tribun ce afirmă de la înălțime problema socială. Dar, în loc să concluzioneze ca un tribun dreptul de revoltă al săracului față de bogat, el nu are alt scop decât a-l duce pe cel bogat la milostenie și la practicarea într-ajutorării.<sup>1</sup>

## **Iubirea – trăsătură fundamentală a umanismului hrisostomic și izvorul milosteniei**

S-a spus că „una dintre coordonatele principale ale umanismului hrisostomic este dragostea”.<sup>2</sup> Iubirea în toată complexitatea ei „este rădăcina, izvorul și mama bunătăților virtutea care nu produce suferință, virtute plină de plăcere și aducând multă bucurie aceluia care o practică, o întrupează în viața lor.”<sup>3</sup>

Între dragoste și virtute, în concepția Sfântului Ioan



Gură de Aur există o legătură intrinsecă: „Virtutea izvorăște din dragoste și dragostea din virtute. Cel virtuos nu preferă banii înaintea prieteniei, nici nu este răzbunător, nici nu nedreptățește pe aproapele, și nu-l bârfește, ci toate le suferă cu curaj. Dragostea de acestea depinde, și iarăși, cel ce iubește, toate acestea le suferă. Astfel toate acestea la un loc sunt între dânsle legate, și una pe alta se fortifică. *Cum iubirea izvorăște din virtute se dovedește și de aici, căci zice: Când se vor înmulți fărădelegile, se va răci dragostea*, tocmai aceasta învedera; iar când zice: *Cel ce iubește pe aproapele, a îndeplinit legea* (Rom., 13, 8), arată că virtutea purcede din dragoste. Așa că e absolut necesar a fi una din două: ori foarte iubitor, ori foarte virtuos. Pentru că acel ce are una din două, va avea și pe cealaltă, și viceversa: cel ce nu știe a iubi, săvârșește și multe viclenii, iar cel viclean nu știe a iubi.”<sup>4</sup>

Temelia tuturor poruncilor lui Dumnezeu este dragostea, capul tuturor virtuților. Însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat, Mântuitorul Iisus Hristos, ne-a încredințat că toată legea și învățătura proorocilor se cuprind în porunca iubirii (Matei 22, 37-40). „Dragostea de Dumnezeu merge mână în mână cu dragostea de aproapele. Cel ce iubește pe Dumnezeu nu va nesocoti pe aproapele său.”<sup>5</sup> Sfântul Ioan precizează faptul că „... iubirea ți-l arată pe aproapele ca pe un alt sine al tău, te învață să te bucuri pentru fericirea lui, ca și cum ar fi fericirea ta, și te întristezi la necazurile lui, ca și cum ar fi necazurile tale. Iubirea face din mulți un trup și din sufletele lor vase ale Sfântului Duh. Căci Duhul păcii nu odihnește acolo unde împărtășește dezbinarea, ci acolo unde stăpânește unirea sufletelor.”<sup>6</sup>

Iubirea nu este limitată în timp și spațiu. Obiectul iubirii este orice om din orice loc. „Atât de mare este puterea dragostei încât ea îmbrățișează, unește strâns și leagă nu numai pe cei care stau de față, care sunt alături de noi și-i vedem, ci chiar pe cei care sunt departe. Și n-ar putea să taie sau să întrerupă această prietenie săpată adânc în suflet, nici trecerea de vreme îndelungată, nici lungimea drumului și nici o altă pricină la fel cu aceasta.”<sup>7</sup>

### **Milostenia – modalitatea de arătare a iubirii aproapelui**

Fiind unul dintre cei mai iubiți păstori de suflete din întreaga istorie a creștinismului, Sf. Ioan Gură de Aur nu a fost doar un orator inspirat, teoretizând doar învățătura de credință, ci a și acționat ca atare, devenind un adevărat reformator al vieții sociale, ridicându-se împotriva abuzurilor de orice gen, săvârșite fie de membrii clerului sau ai curții imperiale. A biciuit cu o energie constantă toate racilele societății în care a trăit: desfrâul, luxul excesiv, îngâmfarea, minciuna, simonia, necinstea și nu în ultimul rând, prostia. În vremea sa și prin aportul său neobosit, Biserica a realizat o operă caritabilă de amploare, concretizată în ajutorarea celor

aflați în nevoi. Astfel, la Antiohia, Sf. Ioan acorda cazare, masă și îmbrăcăminte la peste 3.000 de văduve și fecioare și se îngrijea de mulți bolnavi și străini, oferindu-le hrană și asistență spirituală. După ce a ajuns arhiepiscop în capitala imperiului, la Constantinopol, întreținea un spital, care pe lângă doctori și bucătari, avea și doi preoți, „pentru a ajuta pe cei suferinzi.”<sup>8</sup>

Sf. Ioan consideră că iubirea aproapelui se manifestă cu adevărat în milostenie, care este seva substanțială a iubirii. Milostenia este, cu alte cuvinte, *iubirea aplicată*. Știm că Sfântul Ioan Gură de Aur s-a numit pe sine „ambasador al săracilor”,<sup>9</sup> căci faptele lui uimitoare puse în slujba aproapelui au fost mai mari decât numele lui. Milostenia, lucrând în același timp asupra celui ce o face și asupra primitorului, unește pe oameni și-i face ca odinioară în vremea Apostolilor „o inimă și un suflet” (Fapte 4, 32).<sup>10</sup> Unirea oamenilor este scopul pe care Dumnezeu și L-a propus, făcând pentru ei o datorie din milostenie. Desigur că Dumnezeu putea să ajute pe săraci și prin alte mijloace, dar a încredințat oamenilor această grijă pentru a-i uni prin legătura carității, pentru a-i înflăcăra de iubirea unuia pentru altul.<sup>11</sup>

Milostenia este numită de Sfântul Ioan drept „regina virtuților”, însemnând mult mai mult decât oferirea unei sume de bani. Omul se caracterizează prin însușirea sa de a fi milostiv ca unul creat după chipul lui Dumnezeu.

Sf. Ioan subliniază această caracteristică, prin care El a făcut totul, lumea și îngerii și demonstrează faptul că și iadul este dovada bunătății Lui, căci înfricoșându-ne cu gândul la el, putem câștiga împărăția cerurilor, practicând virtutea milosteniei. Omul care dă celor săraci, trebuie să aibă o stare sufletească întocmai ca și cum i-ar da Mântuitorului Hristos, căci „nimic nu mânie pe Tatăl Ceresc mai mult decât a fi nemilostiv.”<sup>12</sup> Prin milostenie ne asemănăm după putință cu Dumnezeu. Darul milosteniei este mai mare decât cel al învierii morților, căci prin el hrănim pe Hristos, făcându-l datornic nouă.<sup>13</sup>

Intenția bună are în milostenie un început gradat și pentru a potența și înbuna intențiile celor bogăți, Sf. Ioan le recomandă să facă milostenie măcar cu a zecea parte din cele ce au, reamintindu-le faptul că bunurile lor vor rămâne după moarte aici, iar dacă nu fac milostenie își vor agonisi pedeapsa veșnică.<sup>14</sup> „Dacă facem milostenie cu această intenție, chiar dacă din puținul ce-l avem dăm puțin, nu-și va întoarce Dumnezeu fața de la aceasta, ci o va primi ca mare și minunată, fiindcă el ia seama la buna intenție, nicidecum la cele date.”<sup>15</sup>

Mărimea virtuții milosteniei nu stă în mulțimea banilor, ci în deschiderea „inimii” celor ce o practică, o împlinesc, căci „leacul” milosteniei este „tare ieftin” și nu cere multă cheltuială. Este bine primită de Dumnezeu și fapta celor ce dau numai un pahar cu apă și adeseori putem vedea oameni cu puține averi care, care fac însă milostenii consistente, și oameni cu multe averi care fac milostenii mai puține decât cei cu averi mici. Realismul

Sf. Ioan reiese și din faptul că el știe cât de greu îi va convinge pe cei avuți să fie generoși, darnici; știe că la început ei vor da puțin și din ceea ce le prisosește. Unui astfel de ins îi spune: „Dar fă chiar și așa și iute vei ajunge să dai și mai cu îmbelșugare.”<sup>16</sup>

Dacă întreaga viață a omului este timpul milosteniei, suntem îndemnați să semănăm cu „mâna largă”, pentru ca apoi să secerăm din belșug întrucât milostenia este ca o brățară de aur pentru suflet, atâta timp cât suntem în lume, ea aflându-se într-o legătură nedespărțită cu celelalte virtuți creștine. Sf. Ioan Gură de Aur fiind un fin psiholog, precizează că chiar dacă între cei care cer milostenie s-au strecurat și oameni necinstiți, trebuie să nu fim cruzi, căci nu toți cerșetorii sunt șarlatani, iar noi n-am fost puși să fim examinatori ai vieții altora. Viața aceasta este vremea filantropiei, iar nu a cercetării păcatelor altora. Este timpul milei, iar nu al judecății.<sup>17</sup>

### **Relația dintre milostenie și rugăciune**

Unul din mijloacele prin care omul credincios poate sta în legătură cu Dumnezeu – și cel mai la îndemână – este rugăciunea. Părinții duhovnicești numeau rugăciunea „filosofie dumnezeiască” sau „știința științelor”. Ori știm că dintotdeauna, filosofia a fost în căutarea fundamentului ultim, a rațiunii de a fi a tot ceea ce există. Pentru creștini, acest fundament ontologic ultim este Tatăl, spre care ne conduce Duhul prin Fiul. Și pentru că este Persoană – și nu un cifru, „o lege a lumii” sau o axiomă matematică – apropierea de El, presupune dialog, adică rugăciunea.<sup>18</sup>

Cu toate că nu a scris un tratat special despre rugăciune, Sf. Ioan Gură de Aur poate fi numit și „*dascăl al rugăciunii*”. Referirile la rugăciune abundă, de la un capăt la altul al operei sale. El spune că „rugăciunea este mare bunătate, căci prin ea vorbim cu Dumnezeu.”<sup>19</sup> „Ce este rugăciunea dacă nu înălțarea sufletului nostru la Dumnezeu? A te ruga înseamnă a părăsi pământul pentru moment, înseamnă a urca la cer, înseamnă a merge la Tatăl, înseamnă a ne uni cu Dumnezeu, suflet cu suflet, inimă cu inimă. A te ruga înseamnă a trăi în intimitatea lui Iisus Hristos.”<sup>20</sup>

Sf. Ioan are un text extraordinar în care subliniază excelența și necesitatea rugăciunii: „Nimic nu egalează rugăciunea ... ea face cu puțință ceea ce e cu neputință, face ușor ceea ce este greu. E cu neputință ca omul ce se roagă cu adevărat, să mai poată păcătui.”<sup>21</sup> Observăm că în viziunea sa, rugăciunea este totul, ea rezumă totul: credința, viața potrivit credinței, mântuirea. Sf. Ioan arată că „rugăciunea este pentru cei în furtună un liman, ancoră pentru cei bătuiți de valuri, un toiag pentru cei ce se clatină, o comoară pentru cei săraci, o siguranță pentru cei bogați, un ajutor împotriva bolilor și o ocrotire pentru sănătate ... rugăciunea este scăpare contra tristeții, temelie veseliei, pricină de bucurie statornică, mamă a adevăratei înțelepciuni sau filosofii.”<sup>22</sup> Într-un

alt text ea este numită: „lumina sufletului,”<sup>23</sup> „izvorul mântuirii, zidul, de apărare al Bisericii, armă împotriva duhurilor rele”<sup>24</sup> și „sabia vânătorului.”<sup>25</sup>

Cu privire la relația dintre milostenie și rugăciune, Sf. Ioan precizează categoric: „Te rogi? Și ce este aceasta? Căci rugăciunea fără milostenie este lipsită de roadă, nefolositoare chiar.” Nu este suficient ca să ridicăm mâinile la cer spre a fi auziți. Puterea rugăciunii noastre stă în mâinile săracilor pe care îi miluim, căci „de vei întinde mâna ta în mâinile săracilor, vei atinge cu dânsa bolta cerului și Cel ce șade acolo va primi milostenia ta. A milui pe săracii care stau la ușa Bisericii, înainte ca noi să intrăm în locașul sfânt, este întocmai ca o pregătire pentru participarea noastră la slujbă.”<sup>26</sup>

Săracii sunt binefăcătorii noștri, sunt pricina mântuirii noastre și se cuvine să le dăm darul nostru cu darnicie și cu fața veselă”, să nu-i refuzăm niciodată și să le vorbim blând.<sup>27</sup>

### **Milostenia și posibilitatea dobândirii iertării păcatelor**

Sf. Ioan Hrisostom consideră păcatul ca îndepărtarea sau înstrăinarea de Dumnezeu, iar aceasta este mai amară decât moartea. „Păcatul – spune el, este un demon al voinței, este o pornire nemăsurată spre rău”<sup>28</sup> ... „este moartea sufletului”<sup>29</sup> ... „păcatul singur este un rău.”<sup>30</sup> Omul nu este inițiatorul răului, adică „începătorul răului” ci victimă a începătorului răului care este diavolul. Aceasta ne învață Sfânta Scriptură și o confirmă viața de zi cu zi.<sup>31</sup>

Sfântul Ioan Gură de Aur evidențiază legătura între posibilitatea dobândirii iertării păcatelor și săvârșirea milosteniei atunci când compară pe cel nemilostiv cu o fiară și se întreba pe bună dreptate, cum putem cere noi de la Dumnezeu să ne miluiască, dacă batjocorim pe cel care nu ne-a făcut nimic rău, dacă îi cerem „socoteală de sărăcia lui.”

Fiarele sălbatice sunt silite săucidă pentru a se hrăni, pe când omul nu are nici un motiv real când îl „sfășie” pe fratele său, deși nu o face cu dinții, ci cu „cuvintele.” În același context, este legată împărțirea cu Sfintele Taine de abținerea de la vorbirea de rău a semenilor care ne cer ajutorul. Sf. Ioan Gură de Aur este foarte aspru, când întreabă: „Cum vei primi Sfânta Jertfă când îți mânjești limba cu sânge omenesc? Cum vei întâmpina pe altul cu «pace ție», când gura ta este încărcată cu război împotriva lui.”<sup>32</sup>

Focul Duhului Sfânt este aprins și întreținut în untdelemnul milosteniei și așa cum mirosul jertfei se ridică spre cer, cu atât mai mult jertfa milosteniei noastre, căci ea „deschide până și porțile cerului”, ca o jertfă a laudei, a sufletului. Subliniind valoarea ei, Sf. Ioan Gură de Aur, spune că o astfel de jertfă este cel mai bine primită de Dumnezeu. Săracul credincios ce așteaptă mila noastră este un jertfelnic ce trebuie apărat, ajutat, căci doar așa putem face milostiv pe Dumnezeu pentru noi.<sup>33</sup>





Pentru a-i mobiliza pe ascultători să porceadă cât mai grabnic la săvârșirea milosteniei, Sf. Ioan subliniază valoarea uriașă a ei deoarece se aduce iertarea păcatelor: „Mare lucru este milostenia, fraților! Să o îmbrățișăm că n-are seamăn pe lume. E în stare să ne ștergă păcatele, și să alunge de la noi osânda.”<sup>34</sup> Iar în alt loc spune: „Această poruncă de a face milostenii, dacă o împlinim, poate să ne ștergă toate păcatele, să ne smulgă din focul gheenei; numai să facem milostenia din belșug.”<sup>35</sup> „Că milostenia ne curățește păcatele: *Dați milostenie*, spune Domnul, *și toate vă vor fi curățate* (Luca 11, 41).<sup>36</sup>

## Bibliography

- Băbuț, diacon Gheorghe *Mărgăritarele Sfântului Ioan Gură de Aur*, (Oradea, Editura Pelerinul Român, 1994), 153.
- Băbuț, diacon Gheorghe, *Bogățiile oratorice ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, [The oratorical riches of Saint John Chrysostom] (Oradea, Editura Pelerinul Român, 2002), 94.
- Cayre F., *Precis de Patrologie. Histoire et doctrine des Peres de l' Eglise*, Tome premier, (Paris-Tournai-Rome, Editeurs Pontificaux, 1927).
- Coman, Pr. Prof. Ioan G. „Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur”, [Personality of Saint John Hrisostome] în *Studii Teologice*, IX (1957), nr. 9-10.
- Sf. Grigorie de Nyssa, *De Vita Moses*, în *P. G.*, t. 44, col. 301A.
- Iordăchescu, Preot Cicerone *Istoria vechii literaturi creștine*, [History of Old Christian Literature] vol. II , (Iași, Editura Moldova, 1996).
- Popescu, Prof. Teodor M. „*Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*”, [Epoch of Saint John Hrisostome] în *Ortodoxia IX*, (1957, 4).
- Spidlik, Tomas, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. I. Manual Sistematic*, [Spirituality of Christian East] Traducere și prezentare: diac. Ioan I. Ică Jr., Cuvânt înainte P. Marco Rupnik S. J., (Sibiu, Editura Deisis, 1997).
- Vasile, Sf. cel Mare, *Hexameronul*, II, 5, în *P. G.*, t. 31, col. 40A).
- Sf. Ioan Gură de Aur, Opera hrisostomica in 18 vols in J.P.Migne (Vezi: P.G. t. 47-64).
- Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia despre pocăința, III*, Traducere din limba greacă de Preotul profesor Dumitru Fecioru, (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998).
- Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VIII, 6*, în Vol. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere*, Partea întâi, Traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești” (P. S. B.), Nr. 21, (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987).
- Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia L, 4*, în vol. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la Matei*, Traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, În col. ”Părinți și Scriitori Bisericești” (P. S. B.), Nr. 23, (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994)
- Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la statui*, Traducere din limba greacă veche și note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru, (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003).
- Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrisoarea 222*, în *P. G.*, t. 52, col. 733-734.
- Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Efeseni, Omilia IX*, Traducere din limba elină, Ediția de Oxonia, 1852, de Arhim. Theodosie Athanasiu, (Iași, Tipografia „Dacia”, 1902).
- Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LV, 3*, în vol. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere*, Partea a doua, Traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești” (P. S. B.), Nr. 22, (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1989).
- Sf. Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, Traducere de Cristian Spătăreanu și Daniela Filioreanu, Editura Egumenița, 2005.
- Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, Omilia XVIII, Traducere de P. S. Theodosie Athanasiu, revizuită și îngrijită de Cezar Păvălașcu și Cristina Untea, Editura Christiana, București, 2005.
- Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia de la Ioan, Omilia LVI, 1*, Traducere din limba franceză de Diacon Gheorghe Băbuț, (Satu Mare, Editura Pelerinul Român, 1997).

## Note

- 1 F.Cayre', *Precis de Patrologie. Histoire et doctrine des Peres de l' Eglise*, Tome premier, (Paris-Tournai-Rome, E'diteurs Pontificaux, 1927), 472-473.
- 2 Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur”, în *Studii Teologice*, IX (1957, 9-10), 595.
- 3 Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrisoarea 222*, în *P. G.*, t. 52, col. 733-734.
- 4 *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Efeseni, Omilia IX*, Traducere din limba elină, Ediția de Oxonia, 1852, de Arhim. Theodosie Athanasiu, (Iași, Tipografia „Dacia”, 1902), 98.

- 5 *Omilia LV, 3*, în vol. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, Partea a doua, Traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești” (P. S. B.), Nr. 22, (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1989), 217.
- 6 Sf. Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, Traducere de Cristian Spătăreanu și Daniela Filioareanu, (Galați, Editura Egumenița, 2005), 138-139.
- 7 Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre dragoste și prietenie*, Traducere de Pr. Dr. D. Fecioru, (București, 1945), 18-19.
- 8 Vezi pe larg: Prof. Teodor M. Popescu, „*Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*”, în Ortodoxia IX, (1957, 4) 531-534.
- 9 Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre milostenie, 1*, în P. G., t. 51, col. 261.
- 10 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VI, 3, la Tit*, în P. G., t. 52, col. 608.
- 11 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXII, 5 la I Corinteni*, în P. G., t. 51, col. 270-271.
- 12 Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola către Filipeni, V*, în P. G., t. 62, col. 212.
- 13 Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola a II-a către Corinteni, XVI*, în P. G., t. 6, col. 516.
- 14 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere, XXXIV*, în P. G., t. 53, col. 315.
- 15 Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola către Evrei, I*, în P. G., t. 63, col. 20.
- 16 Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola a II-a către Corinteni, XIX*, în P. G., t. 6, col. 533-534.
- 17 „Nu fi aspru judecător! Chiar dacă ai fi fără păcat, nici așa legea lui Dumnezeu nu îți îngăduie să fii aspru judecător al faptelor altora. Nu au acest drept nici cei buni, cu atât mai puțin cei păcătoși, cruzi, neomenoși, mai răi decât fiarele” (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în P. G., t. 57, col. 411-412).
- 18 Cf. Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. I. Manual Sistematic*, Traducere și prezentare: diac. Ioan I. Ică Jr., Cuvânt înainte P. Marco Rupnik S. J., (Sibiu, Editura Deisis, 1997), 339.
- 19 *Mărgăritarele Sfântului Ioan Gură de Aur*, Traducere de diacon Gheorghe Băbuț, (Oradea, Editura Pelerinul Român, 1994), 153.
- 20 *Bogățiile oratorice ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, Traducere din limba franceză de diacon Gheorghe Băbuț, (Oradea, Editura Pelerinul Român, 2002), 94.
- 21 Sf. Ioan Gură de Aur, *De Anna Sermo, 4, 6*, în P. G., t. 54, col. 666.
- 22 Sf. Ioan Gură de Aur, *Pecata fratrum non divulganda, 5*, în P. G., t. 51, col. 358.
- 23 Sf. Ioan Gură de Aur, *De precatione, 2*, în P. G., t. 50, col. 784.
- 24 *Ibid.*, col. 781.
- 25 Sf. Ioan Gură de Aur, *Comparatio regis et monachi, 4*, în P. G., t. 47, col. 394.
- 26 Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola a II-a către Timotei*, în P. G., t. 62, col. 600.
- 27 Vezi și Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în P. G., t. 57, col. 409 și *Comentariu la Epistola către Evrei*, în P. G., t. 63, col. 216.
- 28 Sf. Ioan Gură de Aur *Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, Omilia XVIII, Traducere de P. S. Theodosie Atanasiu, revizuită și îngrijită de Cezar Păvălașcu și Cristina Untea, (București, Editura Christiana, 2005), 503.
- 29 *Mărgăritarele Sfântului Ioan Gură de Aur ...*, p. 253.
- 30 Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia de la Ioan, Omilia LVI, 1*, Traducere din limba franceză de Diacon Gheorghe Băbuț, (Satu Mare, Editura Pelerinul Român, 1997), 275.
- 31 Nimeni nu alege răul ca rău, ci îl alege întrucât este înșelat de înfățișarea bună sub care inevitabil se prezintă. Cu toate acestea, fiecare trebuie să se considere pe sine însuși ca începător al răutății, ce există înlăuntrul său (Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Hexameronul, II, 5*, în P. G., t. 31, col. 40A).
- 32 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romani*, în P. G., t. 60, col. 608.
- 33 Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola a II-a către Corinteni, XX*, în P. G., t. 61, col. 540.
- 34 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii despre pocăință, III*, Traducere din limba greacă de Preotul profesor Dumitru Fecioru, (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998), 51.
- 35 *Omilia VIII, 6*, în Vol. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, Partea întâi, Traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești” (P. S. B.), Nr. 21, (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987), p. 105.
- 36 *Omilia L, 4*, în vol. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, Traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, În col. „Părinți și Scriitori Bisericești” (P. S. B.), Nr. 23, (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994), 585. „Mare lucru este milostenia, fraților. Și păcatele le șterge și osândirea o îndepărtează.”