

# S T U D I A

## UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

### HISTORIA

## 1-2

---

**Editorial Office:** 3400 CLUJ-NAPOCA, Gh. Bilașcu no. 24 ♦ Tel. 1943 15; int. 167

---

#### SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT - SOMMARIO

Profesorul CAMIL MUREȘANU la 70 de ani (VASILE VESE)..... 3

#### **I. Biserică și istorie**

ȘERBAN TURCUȘ, Models of Church Union and the Transylvanian Romanians' Union with Rome .....	9
MARIA CRĂCIUN, Donations to the Church and the Development of Moldavian Piety (15th and 16th Centuries) .....	17
ANA DUMITRAN, Instituția Soborului Mare în biserica românească din Transilvania până la Unirea cu Biserica Romei ♦ L'Institution du Grand Synode de L'Église roumaine transylvaine avant l'Union avec l'Église de Rome .....	39
OVIDIU GHITTA, Episcopul Iosif de Camillis și românii din "Părțile ungurești" ♦ Bishop Iosif de Camillis and the Romanians from the "Hungarian Territories" .....	51
ANA GRIGOR, Separația bisericească a românilor maramureșeni de biserica ruteană ♦ The Ecclesiastic Separation of the Romanians of Maramureș from the Ruthenian Church .....	75
IOAN HORGA, Les Roumains Greco-Catholiques de Hongrie et leur Évêché d'Oradea à l'époque des Lumières (1777-1839) .....	95

#### **II. Istoria istoriografiei. Demografie istorică. Relații internaționale.**

CORINA TURC, Constantin Brâncoveanu în istoriografia română a secolului al XVII-lea și a primei jumătăți a secolului al XVIII-lea ♦ Constantin Brâncoveanu in the Romanian Historiography of the 17th Century and the First Half of the 18th Century (II) .....	107
---	-----

MARIA VOFKORI, Evoluția demografică a regiunii Dealu în secolul al XVIII-lea în lumina Conscripțiilor ♦ The Demographic Evolution of the Dealu Region in the 18th Century.....	125
ADRIAN NICULESCU, Epoca pașoptistă - prima intrare a românilor în Europa ♦ The Year 1848 - The First Steps Towards the European Integration .....	141
MARCEL ȘTIRBAN, Șapte decenii de la semnarea Concordatului dintre Statul Român și Sfântul Scaun Apostolic al Bisericii Catolice - Statul Vatican (1927) (I) ♦ Seven Decades from the Signing of the Concordat between the Romanian State and the Holy See - The State of Vatican (1927) (I) .....	179

### III. Cronică științifică

Colocviul Internațional de Istoria Relațiilor Internaționale "Învățămintele Yaltei", Cluj-Napoca, 29-30 mai 1997 (LIVIU ȚĂRĂU) .....	199
Biserică și Societate în Europa Centrală și Orientală, Cluj-Napoca, 26-28 iunie 1997 (MARIA CRĂCIUN) .....	200
Simpozionul comemorativ "Cinci ani de la trecerea în neființă a marelui istoric Acad. David Prodan", Cluj-Napoca, 26 iunie 1997 (NICOLAE EDROIU) .....	202

### IV. Recenzii - Book Reviews - Comptes rendus

Veronica Turcuș, <b>Bibliografia istorică româno-italiană. (Bibliografie selectivă). Evoluția publicațiilor istorice româno-italiene până în 1996</b> , vol. I-II, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1997, 805 p. (GHEORGHE HRISTODOL) .....	203
Bogdan Murgescu, <b>Istorie românească. Istorie universală (600-1800)</b> , Editura Erasmus, București, 1994, 150 p. (DAN IOAN MUREȘAN) .....	205
Halil Inalcik, <b>Imperiul otoman. Epoca clasică 1300-1600</b> , Ediție și studiu introductiv de Mihai Maxim, traducere, note, completarea glosarului și indicelui de Dan Prodan, Editura Enciclopedică, București, 1996, 495 p. (CĂLIN FELEZEU) ....	208
Ovidiu Mureșan, <b>Renașterea europeană în viziunea istoriografiei românești</b> , Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1997, 181 p. (SORIN BULBOACĂ).....	213
Gyula Kristó, <b>Hungarian History in the Ninth Century</b> , Szeged, 1996, 229 p. (ADINEL-CIPRIAN DINCĂ).....	214
Jann Matlock, <b>Scenes of Seduction, Prostitution, Hysteria and Reading Difference in Nineteenth-Century France</b> , Columbia University Press, New York, 1994, XVIII + 422 p. (VARI SANDOR) .....	217
Gyáni Gábor, <b>Hétköznapi Budapest. Nagyvárosi élet a századfordulón</b> , Budapest, Városháza, 1995, 104 p. (VARI SANDOR) .....	218
Jane C. Schneider, Peter T. Schneider, <b>Festival of the Poor. Fertility Decline and the Ideology of Class in Sicily, 1860-1980</b> , The University of Arizona Press, Tucson, X+324 p. (ELENA BĂRBULESCU) .....	220
Ioan Opreș, <b>Alexandru Lapedatu în cultura românească. Contribuții la cunoașterea vieții politice și culturale românești din perioada 1918-1947</b> , Ed. Științifică, București, 1996. (DANIELA SECHEL) .....	222



**DISTINSULUI PROFESOR AL UNIVERSITĂȚII CLUJENE**

**CAMIL MUREȘANU**

**MEMBRU CORESPONDENT AL ACADEMIEI ROMÂNE**

***OMAGIUL COLABORATORILOR ȘI DISCIPOLILOR  
LA ÎMPLINIREA VÂRSTEI DE 70 DE ANI***



## PROFESORUL CAMIL MUREȘANU LA 70 DE ANI

VASILE VESE

Alese sunt ființele umane care la o vârstă atât de lăudabilă și frumoasă să întrunească aprecierile unanime ale semenilor săi, pentru virtuțile profesionale, sociale și umane precum Camil Mureșanu la 70 de ani.

Născut la 20 aprilie 1927 la Turda, într-o familie de intelectuali, părintele său profesor al renumitului liceu din localitate, distingându-se prin calitățile sale de poet, publicist și dascăl de limba și literatura română. Camil Mureșanu a urmat studiile gimnaziale și liceale în localitatea de baștină, iar cele universitare la Cluj. A reținut atenția dascălilor și colegilor săi, încă din perioada liceului și apoi a studenției prin disponibilitățile sale pentru disciplinele umaniste în particular, dar și pentru cele tehnice în general, afinitățile sale pentru matematică regăsindu-se mai apoi în rigoarea scriiturii sale, în capacitatea sa de a selecta din mai multe soluții posibile pe cea optimă.

Finalizarea studiilor universitare în anul 1950, într-un moment de grave și periculoase rupturi în evoluția învățământului și societății românești nu era cea mai favorabilă dezvoltării unei minți atât de ascuțite și elevate, mai cu seamă că părintele său era urmărit, persecutat și privat de libertate de noile autorități comuniste. Vitregia timpului a fost, dacă nu înfrântă, depășită de dimensiunea intelectuală, socială și umană a "redutabilului" profesor Camil Mureșanu, cum îl etichetau generațiile de studenți din anii '60'. Nu te poți apropia de dimensiunea personalității domniei sale fără a lua în considerare pe istoricul, profesorul, cetățeanul și omul Camil Mureșanu.

Ca istoric, alături de profilitatea sa, s-a distins și se distinge prin domeniile de cercetare și abordare, prin demersul la sinteză, prin eleganța și stilul scriiturii sale, prin efortul de a apropia istoria - cunoaștere de istoria - realitate. Într-o primă etapă preocupările sale s-au cantonat asupra epocii medievale transilvănene, fiind fascinat de vremea și personalitatea lui Iancu de Hunedoara, cercetările finalizându-se în două ediții ale cărții "Iancu de Hunedoara" teza sa de doctorat și capitolele aferente din două lucrări de referință: tratatul "Istoria României" și sinteza "Din Istoria Transilvaniei". Foarte curând se va apropia însă de epoca care l-a consacrat în istoriografia română și universală ca modernist de forță, secolele XVII-XIX. El a restituit fenomenul modernității din mari perspective concentrându-se asupra fenomenelor de schimbare, a sincronismului fenomenului românesc cu cel european. S-a aplecat cu deosebire asupra istoriei Transilvaniei în epoca modernă, înțeleasă ca o zonă a interferențelor etnice și confesionale, cu o diversitate culturală și tradiții istorice complexe, ce au generat forme și instituții originale, militantismul național românesc beneficiind de o atenție aparte. A înțeles istoria Transilvaniei din interiorul și particularismul fenomenului ardelean, ca o parte a civilizației și culturii românești, creionând un model ideal al cărturarului ce a

dominat publicația transilvăneană și românească la mijlocul și în cea de a doua parte a secolului al XIX-lea, istoricul și publicistul George Barițiu. Reconstituirea activității social-politice a gazetarului George Barițiu în 1962 demara fenomenul general al anilor 60', de recuperare a valorilor românești ardeleni, nejustificat și nedrept trecute în umbră în anii dogmatismului comunist, pentru conținutul lor național. Demersul său de istorie modernă românească se integrează metodologic și tematic preocupărilor istoricului universalist, într-o complementaritate sugestivă ce fundamentează concepția și filozofia istoriei pe care o cultivă sensibilă la temeurile morale ale faptului istoric, la ipostaza sa culturală, conferind scrisului istoric valențe pedagogice și culturale. Pornind de la realitatea transilvăneană, pe care nu numai că o scrutează cu atributele cercetătorului, istoricului, dar o simte și o trăiește intens, el extinde preocuparea sa majoră pentru nașterea și dezvoltarea națiunii și naționalismului la spațiul central european publicând recent (1996) o carte de referință "Națiune, naționalism. Evoluția naționalităților".

Ceea ce, însă, dimensionează cu adevărat opera științifică a istoricului Camil Mureșanu sunt cărțile sale de istorie universală. Prin aceste preocupări profesorul clujean se singularizează în peisajul historiografic, fiind printre puținii istorici care au îndrăznit, în perioada regimului comunist, să abordeze și probleme de istorie universală. Cu discreție, știință și pertință, el făcea, astfel, legătura cu tradiția studiilor de istorie universală la Cluj în perioada interbelică, strălucit ilustrate de Institutul de Istorie Universală înființat și condus de profesorul C. Marinescu. În prelungirea spiritului vechii școli clujene, cantonată cu predilecție în epoca medievală și premodernă, Camil Mureșanu s-a apropiat de zilele noastre cu evidente înrăuriri dinspre școlile istoriografice moderne.

Preocupările sale s-au centrat cu predilecție, manifestând o atracție reală, spre lumea și popoarele care au plămădit și dezvoltat valorile democrației contemporane, lumea anglo-saxonă, dar și cea neolatină occidentală. Beneficiar al unei întinse culturi istorice și filozofice, Camil Mureșanu - istoricul, a reușit să descifreze evoluțiile care au dimensionat istoria acestor popoare în secolele XVI-XVII. "Focul ocrotit de ape" ["Revoluția din țările de Jos" (1960)] și "Revoluția burgheză din Anglia" (1964), reprezintă contribuții reale, lucrări de referință în istoriografia străină, oferind o viziune românească asupra fenomenului universal. Din aceste prime două cărți de istorie universală se reliefa atât calitatea de cercetător ale istoricului, cât și cele de scriitor al istoriei. Era un gen nou de istorie puțin obișnuit pentru historiografia tradițională și mai nouă, românească. Fără să altereze sau să dilueze rigoarea științifică a unei lucrări istorice, limbajul și stilul cărților sale este cel al unui om de elevată cultură, care mănăiește condeiul cu meșteșug, cu o rară acuratețe și finețe.

Adâncindu-se în fenomenele civilizației britanice, care și-a pus amprenta pe modul său de gândire și chiar pe comportamentul său exterior, profesorul clujean a reușit, în 1967, elaborarea unei lucrări de proporții: "Imperiul Britanic". Cartea fixează dimensiunile reale, dezgolite de carcasa exagerărilor, ale locului și rolului Imperiului Britanic în evoluția civilizației engleze și universale. Calitatea expunerii, independența judecăților de valoare, disponibilitățile autorului în analiza și sinteza unei lumi atât de diverse, evidențiază un erudit cu deosebite în capacitatea de structurare și redare a fenomenului de istorie de dimensiuni universale.

Fascinat de civilizația pe care au reușit să o creeze națiunile din vestul Europei, profesorul clujean s-a apropiat de instituțiile și de oamenii care au dezvoltat această civilizație. Nu întâmplător, ci deliberat, a scrutat cu aceeași rigoare și simpatie nedismulată instituțiile care au modelat și au devenit model pentru toate instituțiile democratice ce ființează și funcționează astăzi în întreaga lume: Președinția americană, Monarhia constituțională britanică, Republica semi-prezidențială franceză. În răstimpul unui deceniu și jumătate au văzut lumina tiparului trei lucrări de referință, care pe lângă mesajul științific au avut și valențe educaționale privind instituțiile democratice: "Președinte la Casa Albă" (1974), "Downing Street 10" (1984), "Președinții Franței" (1991).

Pe lângă simpatia și elogiul care transpare din aceste cărți pentru toți cei care au clădit cu trudă - uneori obstrucționați de obstacole ce păreau de netrecut - instituțiile democratice, istoricul Camil Mureșanu repune în drepturile depline rolul individului, al personalității în făurirea istoriei, într-un peisaj istoriografic românesc, în care personalitatea umană era diluată, topită în cea a maselor. Merită subliniat, ca dovadă a probității istoricului, că trecerea bruscă de la o lume politico-socială la alta, în toamna popoarelor central europene din 1989, nu i-a impus nici o corectură în maniera de a prezenta și judeca instituțiile democratice occidentale și pe cei care le-au onorat. Cu aceeași acuratețe sunt surprinși președinții Franței din secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, cum fuseseră creionați președinții S.U.A sau premierii britanici. Statornicia sa în descifrarea valorilor democratice în general, a celor europene în particular s-a validat recent, prin publicarea cursului universitar "Momente din Istoria Europei" (1996). Fascinația sa pentru personalitățile care și-au pus talentul și puterea minții în serviciul instituțiilor democratice, a libertății persoanei umane și a diverselor popoare l-a incitat să se apropie și de alte zone geografice, cum a fost cea a Americii Latine. În 1983, la 200 de ani de la nașterea celui care a dat numele său țării pe care a eliberat-o, Simon Bolivar, publica o monografie sintetică asupra unui erou care a captat inimile unui întreg continent.

Valențele sale istorice, probitatea științifică a scrierilor sale au determinat o receptare adecvată a operei istoricului clujean atât de către istoriografia românească, cât și de cea universală. În calitate de profesor la universitățile americane, de conferențiar la universitățile din Anglia, Franța, Germania, Italia, de președinte al comisiilor mixte de istorie Româno-Cehoslovacă sau Româno-Maghiară a expus rezultatele istoriografiei românești și a sondat noile experimente metodologice, prin care știința istoriei din Europa și de peste ocean se înnoiește. Contactele științifice internaționale întreținute de istoric au onorat istoriografia română tocmai în vremea când aceasta era amenințată cu izolarea. Opera sa științifică care însumează 26 cărți proprii, și în colaborare, aproximativ 250 de studii și articole a determinat primirea sa firească, în Academia Română în anul 1990, din 1995 conducând un institut al acestei instituții de consacrare, Institutul de Istorie din Cluj.

Dimensiunea aparte pe care o ocupă opera științifică a istoricului Camil Mureșanu în istoriografia românească este dublată de recunoașterea binemeritată pe care și-a câștigat-o în galeria profesorilor de excepție a Universității din Cluj.

În memoria generațiilor de studenți în istorie ai Clujului postbelic domină, fără îndoială, între marii dascăli care oficiau în amfiteatrul academic, profesorul Camil Mureșanu. Prelegerea universitară a maestrului de la catedră bazată pe o consistentă cultură de specialitate și generală, elaborată într-o frază elegantă și un limbaj ales, încânta și încântă auditoriul prin vocea distinctă, clară și prin timbrul inconfundabil. După cum mărturisea în 1992: "Am considerat întotdeauna că a fi profesor nu este o meserie, ci o misiune", îndelunga sa carieră didactică probează cu evidență acest angajament, profesorul urmărind faptele umane din perspectiva contribuțiilor lor la progresul civilizației, a umanității. Nu puține generații de studenți au fost intrigate de expunerea seacă a faptelor de arme ale unei personalități care fascinează, Napoleon Bonaparte în contrast cu expunerile pline de efuziune, asupra unor personalități ca John Locke, Isac Newton sau Montesquieu. Trecea printre studenți - și continuă și astăzi - drept magistru al opțiunilor europene, universale, al exprimărilor elegante, al maximelor care aruncau lumină asupra unei epoci sau asupra unui personaj istoric. Conținut și limbaj, organizare perfectă a materiei, armonie deplină între faptul analitic și concluzia sintetică, rămân calități ale unei activități didactice aflate în serviciul învățământului universitar românesc, dar și a celui preuniversitar, prin manualele școlare elaborate. Generație după generație păraseau și părăsesc amfiteatrele universitare cu dorința expresă sau discretă de a-și imita dascălul sau măcar de a se apropia într-o măsură oarecare de statura lui singulară și de neconfundat.

Opera sa istorică și prestația didactică n-au avut și nu au în viziunea cetățeanului Camil Mureșanu doar o valoare intrinsecă. Demersul său științific, oficierea ca misiune a profesiei sale de dascăl erau menite să contribuie la progresul și propășirea țării și poporului său. S-a distins și se distinge și ca cetățean prin dragostea profundă și discretă față de valorile reale ale civilizației românești, manifestând în același timp aprecierile sale alese la adresa culturii și civilizației celorlalte etnii din Transilvania. Spiritul său tolerant, l-a recomandat ca persoana de dialog cu concetățenii noștri maghiari în momentele cele mai dificile și delicate. Patriotismului declarativ, desuet și găunos el i-a contrapus întotdeauna un sentiment național profund și discret sintetizat atât de sugestiv în două din cursurile lui Rabrindanath Tagore ce încheie cartea sa cea mai recentă "Vieți, fapte, gânduri" (1996): "O, Părinte, Îngăduiei patriei mele să renască".

La cei 70 de ani, generațiile de studenți și de discipoli, lumea universitară și academică în care vă mișcați Vă urează cu prețuire și căldură "La mulți ani!". Să ne trăiești Magistre, pentru a Vă aduce cu sânguință și pricepere încă mulți ani de acum, contribuția la renașterea patriei pe care o iubiți atât de mult și care are în acest moment atâta nevoie de oameni de dimensiunea Domniei Voastre.

## *I. BISERICĂ ȘI ISTORIE*

### **MODELS OF CHURCH UNION AND THE TRANSYLVANIAN ROMANIANS' UNION WITH ROME**

**ȘERBAN TURCUȘ**

Historiographical approaches to the problem of the Transylvanian Romanians' union with the Church of Rome have always engendered conflicting attitudes. In time, they took a turn for the worse, especially as the Romanian denominational majority failed to understand this phenomenon as favorable and constructive, if not at the level of earthly realities, at least within the context of transcendent truth, which is the very foundation of church itself. Historiographies associated with theological thought, denied one another's achievements, seeking to display the advantages of each standpoint in sharp contrast to the values advocated by the opposite side. The antinomy still holds, at least in grasping nowadays Romanian denominational realities. If the Romanian Uniate Church aims at restoring its wholeness, which has been a dynamic reality in the Romanian modern world, the Orthodox Church strives to resist by nourishing an integrationist illusion; but the body of the Romanian church will never be unitary and indivisible in the strict terms advocated by contemporary Orthodoxy. Ecclesiastical movements are living phenomena, which should be met with flexibility and efforts to turn to account the circumstances, starting from convergences in mutual relations. This was the case with the phenomenon of the Transylvanian Romanians' religious union.

Modern Catholic historiography seldom favored the investigation of the religious union phenomena, and when it did it was only for the purpose of logically and juridically substantiate such a phenomenon. Post-Trent pontifical monarchy imposed a centralized model of picturing church matters, according to which genuinely Roman elements prevailed over peripheral and heteroclit features placed, from the Roman standpoint, at the very fringes of European Catholicism. Post-Trent church doctrine favored Roman authoritarianism and made few concessions to the unifying tendency with Eastern Orthodoxy, expression of historical circumstances and outcome of theological reflection as well. Thus, the chance for a dialogue between the two Churches - the Orthodox and the Uniate Church - was grounded in realities which did not always agree with the main idea that made religious union possible. The second Vatican Council had made a breach in the way of perceiving and approaching the religious union phenomenon, and subsequent church doctrine stimulated historical researches which reinterpreted the phenomenon in different terms, bringing to light models of church union previous to the Trent Council, implemented within circumstances which did not necessarily depend on the strength balance within a

country or throughout the continent, but on the lasting attempt at restoring the **universalis ecclesia**. Whatever researchers of the religious union phenomena might say, one cannot deny the presence of an inner tension which does not have a political-social or economic origin, but a theological source, expression of the stand of the ecclesiastic body itself, of the church's perennial wish for oneness and integration. Although the chronological landmark established by the researchers of the religious union phenomenon - technically understood as the union of the Roman Church with a local, national or patriarchal Orthodox church - was the end of the 16th century, marked by the Union of Brest-Litovsk or by the almost simultaneous appointment of a Greek bishop for the students of the Greek College in Rome, there are certain opinions coming from Orthodox historiography that maintain that "Unitarianism" were born "the second day" after the Council of Ferrara-Florence and that Bessarion of Nicaea and Isidor of Kiev would have been the first uniate bishops. A lot of historians have spoken lately about a unifying tendency in the 13th century already, which corresponded to the pontificate of Innocent III, Honorius III, Gregory IX, Innocent IV and Gregory X. Vittorio Peri has recently stated that the religious union phenomena should not be strictly judged or dramatized on the one hand, or exalted on the other. Referring to the declaration of the pontifical legates at the Conference of Constantinople after the anti-Photius Council, held between 869-870, the same author states that, since the time of the pentarchical model of church union, the Roman Church exacted no strict conformity between the borders of patriarchal jurisdiction, canonically established by ecclesiastic and civil legislators, and the linguistic-ritual areas of Christian world, chiefly determined by ethnic and cultural factors. Consequently, one may speak about the existence of a Greek speaking clergy and of a Greek ritual within the area of competence of the Roman patriarchy. Are the Transylvanian Romanians considered within this hypothesis? Canonic Aloisie Tăutu would put the matter into similar terms, and, lately, Nicolae Gudea has cautiously resumed the same idea. Anyway, the difficulty in establishing a clear-cut hierarchy for the Transylvanian Romanians throughout the Middle Ages, makes us believe that this hypothesis has an undeniable relevance.

After the 1054 breach, the Roman Church that underwent the Gregorian reform, the century of theocracy, the Avignon age and the crisis of the councils, became more exacting towards the fragment of rebel Christianity detached from the community. Rome's growing role as decisional factor in the Western world led to a universalist and integrating perspective regarding the entire church body, accompanied by an exalted mystics of church unity which would determine the whole set of attitudes towards the East. In outlining the unifying and integrating program suggested by the Roman Church for restoring the church unity we may distinguish several stages, each characterized by specific methods of action: a pre-Florence stage, picturing a quasi-pontifically coordinated, unifying program with a stressed political and military basis; a post-Florence stage, in which political and military tensions were appeased as a result of the Councils' decisions and of the new European political circumstances; and a post-Trent stage, within the frame of the restoration of the monarchical pontifical centralism and of the reaction of the Roman-Catholic and Orthodox Churches to the challenge of Protestant cults, mainly Calvinism in the case of Romania.

The unifying tendency, which necessarily requires two denominational parties distinct as far as the ritual is concerned, the most striking distinction as well as the essential element of solidarity, the ground for establishing lasting relations - appeared from the very beginning in the unifying program initiated by the Papal Court in the Romanian area. The church doctrine of Innocent III's age and thereafter, pictured a model of church union whose essence was the acknowledgement of the authority of the pontifical primate as vicarius Christi. In relation to the Oriental Churches, the canonical practice of the Roman Church was ambiguous as procedure but exacting as far as the main aspect was concerned: submission to Rome. It is obvious that the unifying effort of the Roman Church - leveling from Innocent III's age on - deemed that the sole discrepancy between Orient and Occident was the different ritual practice. Theological debates became irrelevant under the circumstances in which Constantinople was taken by the crusaders. Therefore, the Church of Rome passed to a policy of subordinating the already existing bishoprics held by Oriental prelates. It was a only natural because that military enterprise was supposed to lead to the absorption of the schism into the church body of Roman obedience. If for Western canons the schismatic Oriental bishops were unauthorized, the sees they were illegally holding were legally established and the dioceses, juridically delimited. A Latin hierarchy replaced the Greek prelates, according to the theory that a schismatic Oriental bishopric had originally been a Catholic bishopric (in communion with Rome), legally established, canonically delimited, but held by an unauthorized bishop, situation which could be solved by his replacement with a bishop of confessed Roman faith, and thus the **jus** was re-established. The Roman Church's partners of dialogue in the East were not the bishops, metropolitans or patriarchs anymore, but the believers formally reintegrated into its sphere of influence (for instance, the **Walati** in the 1234 document). Although there was a slight tendency to acknowledge the Oriental rite, - of course, except for the most striking discrepancies to the Latin ritual - in fact, one may perceive a reductive attitude towards the patronized Greek rite, subject to leveling in accordance to the liturgical-sacramental practice of the Latin Church, attitude accompanied by restrictions imposed to the hierarchical structure of the Oriental Church. The canonical expression of this attitude was the 9th Constitution of the Lateran Council IV, which prohibited that the same bishopric see be held by more than one authorized bishop. For pastoral concern for the believers of Oriental rite, it also stipulated that the Latin local bishop, **pontifex loci**, should appoint as vicar of the believers of Oriental rite, an Oriental bishop faithful to Rome: **catholicum praesulem nationibus illis conformem**. For instance, pope Gregory IX complied to this stipulation in November 1234, when he asked king Bela of Hungary to appoint for the Romanians of Greek rite, **Walati**, a **catholicum episcopum illi nationi conformem**, as vicar of the Cumans' Latin bishop. It is nevertheless true that the importance of the Cuman bishopric was cleared up only with the discovery of the Romanians, and that was the reason why they insisted upon the appointment of a vicar-bishop for the Romanians, thus acknowledging the potential of the Byzantine-Slavic rite members and their essential significance for the establishment of the new Roman bishopric. Thus, this model of integration into the **Ecclesia universalis**, whose essence was **Ecclesia Romana**, partly corresponded to the modalities of integration imposed by

pontiffs and Frankish-Norman conquerors on Italo-Greek communities in South Italy (the first to be subject to such a procedure of church unification) and on the territories organized according to Western institutional patterns in the former Byzantine Empire, thereafter called Latin Romania. On the one hand, the Greek rite vicar was a token of the specificity of the respective congregation's rites and orientation, and, on the other hand, he was a link in the Roman executive chain. Accordingly, we have a first model of church union, unidirectional and consequence of a decision taken by the chief political, military or religious authorities. The Roman clergy was at the forefront, whereas the Orientals, for instance, in the case of the Romanians, were entitled to have their own episcopal hierarchy subordinated to the Holy See and restricted to dioceses chiefly made up of believers of the same rite. In this way, the Oriental hierarchy had the status of a subordinate organism. This model of church union may be seen wherever Latin hierarchy got in touch with the organizational structure of the Slavic-Byzantine church. In May 1205, Innocent III placed under the jurisdiction of the archbishop of Kalocea a **quidam episcopatus in terra filiorum Beleknese** - located by most researchers in the Beiuş area - which wasn't subordinated to any metropolitan see. Nevertheless, if it had belonged to the Constantinople Patriarchy it would have been integrated into the new Latin Patriarchy of Constantinople. In both cases it was the question of a bishopric, attested in a politically organized Romanian territory, whose ritual essence was fully Eastern, and could be brought under the influence of the Roman Church only as a subordinated bishopric. This model of church union looks more like integration, and it seems that this was the case, because in the European areas where it was implemented, Oriental bishoprics were gradually taken over by Latin bishops in the second or third generation, who placed them under the jurisdiction of the Latin Church for good.

The unionist Council of Ferrara-Florence resumed the question of the schism's reintegration, as well as the traditional canonical rule which stipulated a unique episcopal jurisdiction in each diocese. But historical circumstances hindered the shaping of a new unionist program starting from each diocese, as it was the case in the 13th century. As regards the issues confronting the Roman Church in the Middle Ages, the Florence stage was far from being a marginal process. If formerly pontifical authorities could consider the union a mere affiliation to the Roman Church and acknowledgement of its tradition, the Ferrara-Florence Council was a real turning point, marking the true encounter between Churches which, preserving their full institutional identity, confronted their stand and, professing the same creed, proclaimed their recovered unity. The Roman side did not understand the conclusions of the Council as a pretext of favoring the believers of Roman denomination, on the contrary, they started from the idea of acknowledging the Orientals' denominational identity. In this respect we should mention the decisions taken by popes Alexander VI, Leon X and Clement VII, who interfered for several times in the life of the Greek community in Venice, deciding for the principle of exemption to local Latin ecclesiastic authorities in the case of the Greeks residing in Western territories. At the same time, they settled the issue of the Ruthenians under Polish occupation, accepting the validity of the Eastern baptism and stopping abuses which led to rebaptisms in Roman rite. It was a most significant step towards the acknowledgement of the free practice of the cult, of the Orientals' hierarchy

and church autonomy.

The post-Trent stage, which would mark the full implementation of the partial program of restoration of the church unity, mingled two trends characterized by a mutual respect towards the dogmatic and ritual patrimony of each Church: Roman-Catholic and Orthodox. It is quite obvious that the stereotypes that circulated in Slavic-Byzantine circles, and sometimes included polemic overtones regarding the unionist Council of Ferrara-Florence, disseminated interpretations which enabled the Orthodox milieus to evaluate the chances for a dialogue, presumable points of convergency as well as potential controversial issues. But this stage was left behind by the Roman Church's determination; at the Trent Council, the Roman Church elaborated a new church doctrine that kept open the ways of collaboration and union between the two churches in agreement to the Florence decisions. Nevertheless, the actual implementation of the church union favored pontifical centralism (and everything related to it: political, economic and cultural relations) which did not allow a complementary hierarchy endowed with prestige, with a separate dogmatic-ritual patrimony. Post-Trent church doctrine spoke about a so-called **reductio**, that is the Orthodox Church was understood as a rite within the unique church structured according to the Roman paradigm and presided over by the pope.

The Ruthenians' union to the Church of Rome, ratified in the second synod of Brest-Litovsk and the appointment of a Greek bishop at the Greek College of Rome, deprived of a real jurisdictional power, but entitled to appoint successors, represented significant landmarks. The latter instance resumed the Norman-Frankish pattern of limiting the jurisdictional power of the Greek bishop. The former was a case of incorporating into the Catholic community a part of a Byzantine-Slavic church province with the metropolitan and his subordinates, followed by the clergy and the believers, which meant that Rome was bent to acknowledge a local Oriental Church together with its full hierarchical structure. This duality in implementing the religious union would stamp its mark on the efforts to integrate into the Roman Church up to the 19th century.

In the second half of the 16th century, within the context of a stressed decline of the ecclesiastic community in central Europe and upon the penetration of radical Reformation trends, there occurred several changes which altered the denominational balance to the advantage of Protestant cults. This process affected a part of the Ruthenian aristocracy of the Great Lithuanian Principality and the Hungarian aristocracy of Transylvania. The latter's missionary and political target were the Romanians, upon whom they tried to impose a Protestant organizational and liturgical regime which implied the subordination of the Orthodox Metropolitan to a Calvin superintendent holding a quasi-episcopal position. In this way, the principles of the Orthodox Church's doctrine were more threatened than they had ever been during their long dispute with the Church of Rome. It is obvious that under such political circumstances and deprived of a substantial support from the Wallachian or Moldavian Orthodoxy, Transylvanian Orthodoxy was prone to lend an ear to the Roman Church's proposals. Due to the well-known information spread by the polemic literature, due to the active missionary and diplomatic zeal displayed by the Jesuits, supporters of the centralist pontifical church doctrine, the Roman Church became a warrant of the

integrity of the dogmatic and liturgical patrimony of the Orthodox Church. Nevertheless, the essential landmark for Transylvanian Orthodoxy was the Council's decree of 1439, **Laetentur caeli/Euphrainesthosan hoi ouranoi**; in this case each item was debated upon and negotiated between the two sides. It was a testimony of the Transylvanian Orthodoxy's own effort of theological and doctrinal reflection, a document revealing that Orthodoxy was not a mere annex to the Roman Church, but a phenomenon which stood on equal footing with the whole dogmatic and liturgical evolution of Western Christianity (we refer to the fact that the **Filioque** doctrine was not imposed on the Orientals, that leavened and unleavened bread were both accepted, or to the fact that, as far as the Purgatory doctrine was concerned, they claimed a common tradition of intercession for the death). That the demands of the Roman-Catholic Church were following the already radical post-Trent church doctrine was not surprising, but the negotiations were supposed to emphasize the importance of the four recommendations of the Florence Council, which, except for the papal supremacy (under the circumstances in which the jurisdiction of a patriarch of the Pentarchy did not have anymore consistency in this denominational area), did not necessarily impose the other items if the initial stand of the Orthodox party at Florence was maintained, that is their acknowledgement but not assimilation of the liturgical and dogmatic specificity of the Roman Church. The full significance of the union resided in the restoration of the church unity within the Roman-Catholic Church, validated above all by the worship paid to Peter's successor, the pontifical sovereign, as head of the hierarchy. The fact that the decision was taken by a majority of the Transylvanian Romanian Orthodox ecclesiastic body is revealed by the debate upon the conditions of the union carried on within the ecclesiastic institution of the Eastern Church endowed with full decisional power: the synod. Consequently, Rome was compelled to acknowledge their own autonomous ecclesiastical hierarchy, in relation to which the patterns of church union were not necessarily appropriate. This discrepancy was also reflected by the ambiguous stand adopted towards the Transylvanian Romanians' union, mirrored in the steps which it had to take in order to be fully acknowledged. After the union with Rome decided by the two metropolitan-bishops in Alba-Iulia - first Teophilus in 1697, then Athanasius in 1700 - in 1715 Athanasius's successor, Ioan Giurgiu Patachi, found himself in the position to be regarded by the bishop of Transylvania as his ritual vicar and was compelled to move from his own see because of the simultaneous presence of a Latin bishop (once again on account of canon 9 of Lateran Council IV). The **Rationi congruit** bull of 1721 invested the Greek-Catholic eparch of Alba-Iulia with full jurisdictional power, his rank and residence (Făgăraș) being also sanctioned. According to the church doctrine elaborated in the 13th century, in 1748, when 200 parishes of Oradea Mare adhered to the union and placed themselves under the jurisdiction of the Latin bishop of Oradea Mare, Rome appointed a ritual vicar invested with episcopal authority. Only in 1777, the bull **In defensum personarum** issued by Pius VI decided that the ritual vicariate of the Orientals in Oradea Mare should be raised to the rank of subordinate eparchy, according to the model already implemented in Latin Romania, on the primate of Hungary, archbishop Esztergom. Rome had to resort to the aforementioned solution because they did not find precedents for such a case in the mediaeval canon. On the

other hand, they were compelled to obey the "law of the land", the central element of Transylvanian Orthodox religious consciousness, and also to take into account the specificity of each diocese in an utterly restrictive for Romanians Transylvania. The Transylvanian Romanians' union with the Church of Rome brought to the fore new aspects of the restoration of the church unity under unfavorable political and social-economic circumstances. A reductive view was replaced by a comprehensive perspective, which was willing to incorporate within the universal Church elements - not only ritual but also pertaining to the church itself - peculiar to a different identity. The church union process was liable to improvement, but its implementation in the case of the Romanians, led to a less typical solution which required the attention of the Papal Court for the understanding and full preservation of the dogmatic-liturgical Oriental patrimony.

## REFERENCES

1. Cesare Alzati, *Chiesa "greca" e Chiesa "latina" tra storia e ideologia*, "La Nuova Europa", Rivista internazionale di cultura", a. V, no. 5, sett-off 1996, pp. 6-14.
2. Octavian Bârlea, *Complemento alla prima parte capitolo settimo "L'unione dei rumeni" (1697-1701)*, "Transylvanian Review", vol. VI, no. 1, spring 1997, pp. 27-35.
3. *Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, Madrid, 1952.
4. Wilhelm de Vries, *L'unione dei rumeni (1697-1701)*, "Transylvanian Review", vol. VI, no. 1, spring 1997, pp. 3-27.
5. Wilhelm de Vries, *Ortodossia e cattolicesimo*, Brescia, 1983, pp. 93-138.
6. Enrico Morini, *Le due anime dell' "uniatismo"*. *Due modelli di unità ecclesiale nella Romania franca del XIII secolo*, "Studi e Ricerche sul Oriente Cristiano", a. XIV, Rome, 1991, pp. 367-417.
7. Vittorio Peri, *L'unione della Chiesa Orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, "Aevum", 58, 1984, pp. 439-498.

## **DONATIONS TO THE CHURCH AND THE DEVELOPMENT OF MOLDAVIAN PIETY**

**(15th and 16th century)**

**MARIA CRĂCIUN**

The purpose of this study is to assess and reconstruct Moldavian piety during the 15 and 16th centuries, on the basis of attitudes and motives which compelled the faithful to endow the church. This tends to show how deeply the discourse of the church reached within society and how the faithful understood the idea that salvation could be achieved through faith and good works.

The French historian Jacques le Goff offers an interesting model for understanding medieval piety and devotional patterns. Investigating the emergence of purgatory, he arrived at the conclusion that this illustrated the development of christian belief in the possibility of atonement of sins, in particular circumstances, even after an individual's death. This belief is first evident, within religious practice in prayers for the dead and gifts offered for the salvation of the deceased.

Time spent in purgatory, as an individual time, placed between death and individual judgement is part of Last Judgement time. The interesting element is that this particular time is proportional with the gravity of sins, but also with the efforts of the living to intercede for the condemned. Thus, the emphasis is on an individual time between death and the end of the atonement of sins. This time can be reduced through gifts to the church. Purgatory brings a new emphasis on the period immediately preceding death and that immediately succeeding it. Time in purgatory, seen as a postponement of damnation, is obtained by penance, confession of sins or sincere repentance, basically the attitude of the sinner at the moment of his death. It is essential that he repents at the last moment, taking responsibility for his actions. During the time immediately after death, gifts are most necessary and efficient. The invention of the purgatory enriches, complicates and dramatizes the rites of passage.

In Jacques le Goff's opinion there are three winners at the end of this development: the church, the new monastic communities and the individual. The church gained authority over time in purgatory, because it controlled the gifts made in order to shorten penance. These actions on behalf of the dead are gifts, prayers, alms and remembrance services. The prayers of the church are considered more efficient than those of individuals, while alms are strictly controlled and remembrance services are performed entirely by clergy.

Consequently, the main means available to the living in order to ensure the endowments capable of saving them after death, are enlisting in the registers of a religious community and generous gifts to the church, made explicit in their wills.

Gifts are also made on behalf of the deceased by those close to them. This highlights two essential structures of medieval society: family ties and community ties. Gifts are thus primarily the responsibility of blood relations and of spouses (the widowed partner).

Religious communities also specialized in endowments. Therefore, membership ensured a post-mortem solidarity, the role of religious communities being foremost in prayers for the dead. For western Europe this ties to the new types of communities and the new forms of collective memory.

Jacques le Goff seems to suggest that the period between birth and death, up to the very moment of death is an individual's responsibility, while that between death and eternity (until the Last Judgement) is the realm of collective responsibility.

Consequently, before death, an individual was defined through his merits and his mistakes, through his virtues and his vices. Time in purgatory is therefore also the responsibility of each individual.

The sinner had to acknowledge his sins. The gravity of sins was measured by the intentions of the sinner. The penitent had to explain his sin, while the confessor hoped to obtain the acknowledgement of the sinner. The result was a christianity which demanded of the clergy, and especially of the monastic orders, to become a saintly elite, living life religiously and to repent on behalf of the rest of mankind who were only superficially christians. They required a similar service from saints.

All this stands to explain why people established a close link between their lives and the judgement of God. They were trying to appease God through their endowments and gifts. The rich gave land, money, objects, while the poor gave whatever they could afford. God was represented on earth by the saints and the church, consequently the laity gave them gifts<sup>1</sup>.

Starting from this articulate and well structured model one wonders whether gifts to the church tended to play the same sort of role within the orthodox world. One has to question the role of donations and the function played by them in the scheme of salvation. The main issue is whether people gave to the church in order to secure salvation for themselves and for their offspring.

One wonders whether people gave to the church in order to assume responsibility for their actions in life, or whether people felt repentant before death, at the very moment of their death and whether they felt compelled to repent and atone for their sins. Another question is if children felt responsible for the sins of the fathers and if they felt responsible for the souls of their ancestors.

In order to answer one must look at the evidence, which consists mostly of formulas that accompany gifts to the church, the gifts themselves, the people who make these gifts and the churches who receive them.

One must also consider certain limits of these sources, especially of the formulas. I have used all documents published in *Documente privind Istoria României, Moldova*, from the beginning to 1600, concerning gifts to the church. They are written

---

<sup>1</sup> Jacques le Goff, *Timpu în purgatoriu, veacurile XII- XVII*, in *Imaginarul medieval*, București, 1994, p. 124-146.

by the princely chancellery, first of all on behalf of the prince, but also of other nobles or prominent members of the clergy. These documents all contain donation formulas, sometimes explaining the reason why individuals gave to the church. One limit of these sources is determined by the fact that these texts only refer to the elite. The other is connected to their nature. The main issue is probably whether donations and the formulas that accompany them have any relevance as historical sources. Could they be subject to notarial formulas? But even a notary's formulary reflects reality to a certain extent. It is perhaps not conducive to uncovering individual piety, but it does allow the patterns, sanctioned by a community or an institution to show through. If they are acceptable as historical sources, formulas in documents which concern gifts made to the church are likely to expose the reason why an individual felt compelled to endow the church.

I have used three types of formulas, the ones exposing the motive which determined the gift, reiteration formulas and sanction formulas.

The method used to work with these particular type of sources was that of appraising chronological shifts in emphasis by establishing a series. I've determined that there used to be several types of donation formulas and tried to assess changes these formulas underwent in time, the assumption being that these changes were caused by shifts in piety and devotional patterns. However, conclusions based on this type of study are hardly absolute. Caution is necessary, as certain changes can be accounted for by the generally larger number of available documents. There are generally fewer documents during the 15th century than during the 16th. For the period 1400 to 1410 as little as one or two texts concerning donations are frequent occurrences. And this is something one has to keep in mind when assessing differences between the 15th and 16th centuries. Documents concerning gifts to the church, as the gifts themselves may also be subject to political changes. There were some princes in power who did not have a particular interest in the orthodox church, (such as Despot Vodă 1561-1563, or Iliăş Rareş). There are others who, though interested in the church, had too little time to make significant gifts. (Ştefan Rareş) And others were in power in very troubled times. (Ştefăniţă for one thing (1517- 1527), but this can also be said of Petru Rareş, and even, to some extent of Alexandru Lăpuşneanu, who both had an interest in supporting orthodoxy).

There are documents where the formula does not mention a reason for the gift. We have called this type one. It is merely a mention of the fact that the prince or a boyar had made a donation to a monastery. The table no.1 and the graphic representation suggest that this formula, though not particularly popular at the beginning of the 15th century (but this conclusion could be accounted for by the scarcity of documents dating from this period) is used frequently in mid 15th century, 1440 to 1460, and continues to be used moderately between 1460 and 1540. It then registers a rise between 1540 and 1570, only to make a spectacular comeback after 1570, when it practically dominates the scene. This forceful presence (36 documents between 1570 and 1579, 70 documents between 1580 and 1589 and 92 documents 1590 to 1599) can be explained by the fact that most gifts to monasteries during these times were confirmations of previous gifts. It seems that the custom required no mention of the motive from the donor who merely confirmed a gift previously offered the monastery.

Possible reasons why princes after 1570 did not choose to make new donations to the church could be extremely complex. A lot of princes were not in power for very long. And 16th century princes generally ruled through very troubled times. Some of them, such as Ion Vodă cel Cumplit or Iancu Sasul had little interest in orthodoxy and were believed to have had sympathy for protestant ideas. Petru Șchiopul on the other hand, though extremely pious and interested in the well being of the orthodox church, had little authority and was in financial or political difficulty through most of his reign.

One also wonders why such extensive confirmations were needed, why princes felt compelled to confirm previous gifts to the church. These are questions to which an answer will be attempted in the conclusive remarks of this study. Type two is a formula which mentions that the gift was made for the soul of the deceased parents<sup>2</sup>. This primary form of the statement appears briefly in mid 15th century, simultaneously with a variation of it, mentioning a gift for the soul of the donor, "pentru sufletul său" present in the 1440s, for the soul of the donor and for that of his wife and children, whence the benefits of the gift are extended to the entire family, which appears in the 1470s. This formula also makes a comeback during the 16th century, 1530 to 1560 and 1580 to 1600, when it is once more frequently present in documents. Consequently, focus on benefits for the donor himself and his offspring is more common in late sixteenth century. It is perhaps important to note that in this type of formula, explicit concern is expressed in one way or another for the soul, whether it is that of the ancestors, the donor or his children.

The evidence suggests that concern for the soul of the ancestors, parents, etc., dominates the 15th century, while concern for the donor's own soul and for that of his family ( wife and children) is more common in late 16th century. Type three is also a very frequent and often used type. It is a formula which states remembrance of the dead as the primary motive for a gift to the church<sup>3</sup>. It is used most often in mid 15th century

<sup>2</sup> "pentru sufletele răposaiilor părinților lor."

<sup>3</sup> "pentru pomenirea sfântorăposaiilor"; "pentru pomenirea fratelui său"; "am făcut să ne fie veșnică pomenire"; "pan Coste Orăș, de bună voia sa și a făcut pentru dragostea de dumnezeu ca să-i fie vecinică pomenire."; "ca să-mi facă pomenire în vecii vecilor, înainte de moartea noastră și după moartea noastră"; "am dat pentru pomenirea părinților lor și pentru pomenirea lor."; "ea a dat acest sat mănăstirii de la Putna pentru pomenirea ei și pentru pomenirea sfântorăposaiilor ei părinți, ca să-i fie pomenire ei și părinților ei, neclintit în vecii vecilor."; "pentru pomenirea lor și a părinților lor."; "să fie și domniei mele pomană"; "pentru pomenirea sa"; "ca să fie și domniei mele pomenire"; "ca să locuiască acolo rugătorii noștri și să-și facă biserică, în numele lui dumnezeu, să fie rugă și pomenire veșnică a domniei noastre și pentru pomenirea părinților și fraților domniei noastre și a doamnei și a copiilor domniei noastre și a altor domni, pe cine dumnezeu va alege să fie domn, după viața noastră, în țara Moldovei și pentru întreaga țară și întreaga creștinătate."; "întru lauda și de viață începătoare troiță și întru pomenire sa și pentru sufletele părinților și fraților și surorilor acelor ci să vor trage dintru dâșii"; "și au dat pentru pomenirea lor"; "pentru pomenire"; "pentru pomenirea sa și a soției sale și a copiilor lor, ca să le fie vecinică pomenire."; "pentru sufletul și pomenirea panului Balica, numit Melentie hatman și pentru veșnica pomenire a soției sale și a copiilor săi și a tot neamului lor."; "să fie rugă și pomenire domniei mele și credinciosului nostru boer."; "pentru pomenirea și ruga sa".

1440 to 1480, when it appears steadily and disappears until 1510 when it resurfaces and then in the 1570s, when its use registers a marked increase again. The emphasis shifts however, from the memory of the ancestors to the concern of the donor for his own memory and the remembrance services he wishes to secure for himself and, later for his wife and offspring. By the 1450s, the donor wishing to be remembered and commemorated already appeared. All 16th century uses of this formula mention the memory of the donor first. 16th century mention of merely the ancestor, without benefit for the donor is rare (1586 to Pobrata) a particular situation we may return to.

Type 4 refers to remembrance with mention in the remembrance rote<sup>4</sup>. It is not a formula very frequently used, but it merits mention because we still have to fully understand the importance of the enlisting in the remembrance rote, which a number of individuals seemed to consider important and wished for.

Type 5 reflects concern for the earthly well being of the donor and for the soul of his ancestors<sup>5</sup>. This formula appears early in the 15th century, 1400 to 1410 and is steadily used, in its various versions to the end of it (up to 1490). The tables and graphic representations both suggest that this was the first and most frequently used formula during the 15th century. They seem to indicate that the donor's first concern was for his own health (well being on earth) and for the soul of his ancestors. He is responsible for the souls of the deceased members of his family. Slowly, in mid 15th century, 1430, benefits of the gift are extended to the wife and children, through concern for their health. This more complex formula is the one which survives into the 16th century, being used a few times in the 1550s, 1560s and 1580s, though considerably less than others we've mentioned (only five times in 30 years, see tables and graphs). Because of its frequent use in the 15th century as compared to its 16th century use, we may safely conclude that it is a formula rather more typical of the 15th century. And thus expressing 15th century piety.

Type 6 expresses similar attitudes to type 5, with a slight shift in emphasis, however<sup>6</sup>. Because, though the donor renewed concern for the remembrance and souls of his ancestors and for his own health and well being ( as for that of his family, wife and children) he was also concerned for his soul and for that of his children.

As both the donor and his children were presumably still alive, this wish to provide for the fate of the soul is a new element. It clearly reflects the responsibility of the individual for his lifetime and his concern that his actions would be rewarded with salvation. Though not explicitly stated at this time, concern for the soul equals concern for salvation, because the donor wishes to ensure that the soul would be saved.

---

<sup>4</sup> pentru pomenire cu scriere în pomelnic; "I-am dat sfinții mănăstiri Pobrata unde și el este îngropat, pentru pomenirea sufletului său și a ficiilor lui, ca să pominiască la sfântul jărtvenic.";

<sup>5</sup> "cu sfatul nostru deplin și cu gândul nostru bun și am făcut pentru sănătatea noastră și pentru sufletul sfântrăpoșaiilor domni"; "că am făcut pentru pomenirea sufletelor sfântrăpoșaiilor înaintașilor și fraților noștri și pentru sănătatea noastră".

<sup>6</sup> "am făcut pomenire și pentru sufletele întru sfântrăpoșaiilor înaintașilor noștri și pentru sufletul nostru și sănătatea noastră și pentru sufletul copiilor noștri și sănătatea lor".

Type 6 also seems to be typical of the 15th century, due to its extensive and continuous use from the second decade of the 15th century to its end. (1470s) There is, however an interesting gap from 1450 to 1470 when we know from the previous tables and graphs that type 5 was extensively used. There is no 16th century use, except from 1580 to 1590 to a very limited extent. (twice) On the whole, there are more texts using type 5 than type 6 and the time span is longer.

Type 7 is very interesting. It starts to be frequently used in late 15th century (1470s) and shows yet another shift in emphasis as it provides explicit mention of salvation<sup>7</sup>. The formula suggests that the beneficiary of the gift is primarily the donor, who shows concern for his health and that of his children, but also the ancestors, because the gift is offered for their remembrance and salvation. A first type of this text appears in 1429-1430 when the donor requests the intervention of the clergy for his health during his lifetime and for his salvation after his death. This is the first explicit mention of salvation. Type 7 is used throughout the 16th century, rather intensely 1500 to 1530, once between 1530 to 1540, settling afterwards to a steady rhythm. Conclusions could be drawn from its steady use from 1460 onwards. Though used twice in the 1420s, this formula became popular in late 15th century, after 1470, when the popularity of types 5 and 6 had registered a decline. Therefore, explicit concern for salvation is more common at the end of the 15th and throughout the 16th century.

Type 8 is again extremely interesting as it focuses on sin<sup>8</sup>. This formula only appears in the 16th century and displays a concern for the forgiveness of sins. A gift made to the church is expected to ensure forgiveness of sins for both the donor and his ancestors, reflecting concern of the donor for both his actions during his lifetime and for the deceased members of his family. The text thus emphasizes both individual responsibility during life and the responsibility of the family for its dead. Type 8 does not appear at all in the 15th century, surfaces briefly in the 1520s and is more frequently used only at the end of the 16th century, suggesting a growing concern for the forgiveness of sins, probably as a result of anxiety in the face of the Last Judgement. Furthermore, forgiveness of sins is explicitly related to salvation.

Type 9, which only has one late 16th century mention, explicitly links the remembrance action with the representation at the Last Judgement. It reminds us that the final aim of donations to the church is salvation<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> " am făcut pentru pomenirea și mântuirea sfântrăpoșaiilor noștri părinți și pentru sănătatea noastră și pentru sănătatea copiilor noștri."; "pentru pomenirea și mântuirea mamei"; "pentru pomenirea și mântuirea mamei domniei mele Stana"; " Până când vom fi în viață să se cânte aceasta pentru sănătatea noastră, iar după moartea noastră, pentru mântuirea noastră.; "am făcut pentru sănătatea noastră și pentru mântuirea noastră";

<sup>8</sup> "pentru multele păcate ale noastre și ale părinților noștri, vecinica lor pomenire."; "pentru pomenire veșnică și pentru iertarea păcatelor noastre și ale părinților noștri și ale copiilor domniei mele, neclintit niciodată în veci.";

<sup>9</sup> "pentru sufletul sfinției sale și a părinților săi, ca să-i fie pomană vecinică la giudaț până când va sta svânta mănăstiri.";

Type 10 is really just a variation on previous formulas, but has captured our interest because it explicitly invokes the intercessory action of the Virgin on behalf of christianity<sup>10</sup>.

The donor was therefore faced with a choice between stating his motive and keeping it to himself. The development suggested by the evidence indicates more cases in which the reason is not mentioned in the 16th century, but this situation can be accounted for by the frequent confirmations of gifts previously made. One may therefore conclude that, as soon as gifts to the church appear, it is reasonably probable that the motive would be stated as well.

What do the formulas themselves tell us about the development of Moldavian piety? The evidence suggests that, to begin with the donors were mainly concerned with the fate of their ancestors, the fate of their souls through remembrance services. And later they became more preoccupied by their own fate which evolves from interest in one's earthly existence to a concern for after life.

Interest for the ancestors dominates the 15th century and is most often combined with concern for the health (earthly well being) of the donor and his spouse and offspring. Though the donor who wished to be remembered and commemorated had already appeared by mid 15th century.

Therefore, 15th century piety could be described through the concern of the individual for his ancestors, in a sense the collective responsibility of the family, and assumption of responsibility for one's own life.

Explicit concern for salvation seems to be more common from the end of the 15th to the end of the 16th century. Consequently, 16th century piety is defined through interest in salvation and its achievement. The end of the 16th century shows a growing concern for sin and its forgiveness, probably caused by anxiety in the face of the Last Judgement. This does not mean that ancestors are neglected. In fact, remembrance services are requested for them in all the formulas.

Perhaps a few particular situations are also worth mentioning. In 1440, Vană Porcu is the first to take responsibility for his actions. At the moment of his death he leaves a village to a monastery<sup>11</sup>. Salvation of ancestors is first mentioned in 1471<sup>12</sup> while salvation of the donor is first explicitly mentioned in 1473<sup>13</sup>. The sanctity obtained through remembrance services is explicitly alluded to in 1490<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> "între sănătatea și pomenirea domniei noastre și între pomenirea părinților domniei mele și a tuturor domnilor ce au fost mai înaintea noastră. Si după noi pe cine va alege Dumnezeu să fie domn și pentru sănătatea doamnei și a preaiubiților copii ai domniei mele și pentru ajutorul preacuratei născătoare de Dumnezeu pentru toți creștinii și pentru pomenirea mai sus amintită pan Balica și Ana și pentru pomenirea acelor care de la început au agonisit și au făcut aceste vieți."

<sup>11</sup> *D.I.R.*, vol. I, p. 171, 1440.

<sup>12</sup> *D.I.R.*, vol. I, p. 381, 1471.

<sup>13</sup> *D.I.R.*, vol. I, p. 395, 1473.

<sup>14</sup> "între sfințirea a moșilor și a părinților noștri." in *D.I.R.*, vol. II, p. 139, 1490.

Forgiveness of sins on the other hand is first explicitly mentioned at the beginning of the 16th century, in 1527<sup>15</sup>. Sin is alluded to again much later, in 1575<sup>16</sup>. A distinction is sometimes made, later in the 16th century (1594) between sin (which is undoubtedly perceived as voluntary) and trespasses which could be well seen as unintentional<sup>17</sup>.

The moment a gift is made could be important in itself. The evidence is not sufficient for very elaborate conclusions, but a few possibilities are suggested. Petru Rareș for example built Probota and endowed it on the day it was hallowed<sup>18</sup>.

In the 15th century, the gift of the donor is equivalent to his prayers addressed to God or to intercessors such as the Virgin or St. Nicholas<sup>19</sup>. Invocation of intercessors is still used at the end of the 16th century, with varying emphasis<sup>20</sup>.

Later, the value of the gift for the glory of God and the strengthening of the church is noted<sup>21</sup>.

The late 16th century brings about the full realization that a gift to the church is rewarded by salvation<sup>22</sup>.

The evidence suggests that only the immediate family are the beneficiaries of the gift. For the 15th century the ancestors and the immediate family of the donor are generally included. There are however some particularities.

---

<sup>15</sup> "pentru pomenire veșnică și pentru iertarea păcatelor noastre și ale părinților noștri și ale copiilor domniei mele.", *D.I.R., sec. XVI, vol. I*, p. 224, 1527.

<sup>16</sup> "pentru multele păcate ale noastre și ale părinților noștri." in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 66, 1575.

<sup>17</sup> 1594, "pentru iertarea și îndepărtarea păcatelor și pentru greșalele bunicilor și ale străbunicilor și ale părinților noștri.", in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 118; 1595, "și pentru păcatele noastre" in *D.I.R., sec. XVI, vol. IV*, p. 122.

<sup>18</sup> 1527, in *D.I.R., sec. XVI, vol. I*, p. 244.

<sup>19</sup> 1467, "am miluit pentru Dumnezeu și pentru preacurata lui mamă." in *D.I.R., vol. I*, p. 357; In 1527 Petru Rareș built Probota with the help of God and St. Nicholas, in *D.I.R., sec. XVI, vol. I*, p. 244.

<sup>20</sup> 1587, " spre lauda și pentru ajutorul preasfinteii născătoare de Dumnezeu." in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 349; 1589, "ci să dea și să întărească pentru lauda tatălui și a fiului și a sfântului duh, troiță sfântă și cea de o ființă și nedespărțită.", in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 431; 1597, " am dat în cinstea și slava domnului Dumnezeu..." , in *D.I.R., sec. XVI, vol. IV*, p. 180.

<sup>21</sup> 1582, Gheorghe, bishop of Rădăuți " întru lauda lui Dumnezeu și pentru întărirea sfintelor dumnezeiești biserici..." , in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 194; 1583, " cu toată întărirea care este pentru trebuința și pentru folosul sfintelor mănăstiri, pentru întărirea credinței creștinești și deasemenea întru ruga și ajutorul și pacea țării domniei mele..." , in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 226.

<sup>22</sup> 1583 "de cuvântul unui purtător de duh care spune că orice dar savârșit este răsplătit cu mult mai mult de tatăl, precum credem că orice îndemn bun se întoarce cu lumina de la același tată." in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 224; 1594 " care au auzit că cine zidește și înfrumusețează bisericile înfrumusețează sufletul său." , in *D.I.R., sec. XVI, vol. IV*, p. 117.

Sometimes ancestors are mentioned individually or the mother of the donor is singled out<sup>23</sup>. This wish to detail the ancestors, to include all the family could have legitimizing powers. It also seems to coincide with the interest for historiography, the first Moldavian chronicles.

Sometimes the children are mentioned by name or one of the sons is mentioned by name, probably because he is the heir to the throne<sup>24</sup>. Sometimes the donation formula is very personal and hints of more intimate relations, as in the case of pan Ignatie who mentions the names of his wife and of both his children. Members of the higher clergy can be included as spiritual fathers of the prince<sup>25</sup>. And sometimes there is a wider social responsibility from the prince. The boyars are included. This custom is rather less frequent in the 15th century<sup>26</sup>.

Later on the motive formula includes future princes of Moldavia<sup>27</sup>, the entire country and all of christianity. The benefits of the gift are first extended to the entire family, understood as a dynasty<sup>28</sup>. It suggests the responsibility of the prince for his

---

<sup>23</sup> "pentru sufletul lui Bogdan voevod și pentru sufletul lui Lațco voevod și pentru sufletul lui Petru voevod și pentru sufletul tatălui nostru Roman voevod și pentru sufletul lui Ștefan Voevod.", in *D.I.R.*, vol. I, p. 13, 1403; The mother is singled out: "și am făcut pentru pomenirea sfânt răposatului părintelui nostru Alexandru voevod și pentru sufletul maicei noastre,..." in *D.I.R.*, vol. I, p. 187, 1443; vol. I, p. 233, p. 237, 1448; extended mention of family, grandfather, Alexandru Voevod cel Bătrân, for the father Bogdan voevod, for the mother Maria, for his wife Ovdotia, for his children Alexandru and Olena and for the soul of all previous princes "pentru sufletul și mântuirea tuturor înaintașilor noștri sfânt răposați" Ștefan in 1466, *D.I.R.*, vol. I, p. 347.

<sup>24</sup> One of the sons is singled out because he is heir to the throne, Roman voevod in 1438 in *D.I.R.*, vol. I, p. 156; children of boyars can also be mentioned individually, thus pan Cârstea "și pentru sufletul iubitului meu fiu Iliășco și pentru sufletul paniei noastre" 1448 in *D.I.R.*, vol. I, p. 238; Ignatie Iuga for his family, 1462, in *D.I.R.*, vol. I, p. 316; Ignatie Iuga in *D.I.R.*, vol. II, p. 4, 1476; *D.I.R.*, vol. II, p. 5, 1478; Ana daughter of the prince is mentioned explicitly in *D.I.R.*, vol. II, p. 299 in 1499;

<sup>25</sup> The metropolitian partakes of the benefits of the gift in 1438 "și pentru sufletul sfântrăposatului nostru părinte, cel după sfântul duh, Iosif mitropolit." in *D.I.R.*, vol. I, p. 152;

<sup>26</sup> "pentru sufletul răposaților domni și pentru părinții și frații noștri și pentru sufletul domnii noastre și pentru sufletii boerilor și a slugilor noastre." in *D.I.R.*, vol. I, p. 14, 1404; "pentru că am dat pentru sufletul tuturor înaintașilor moldoveni, care s-au trudit pentru Țara Moldovei" in 1448, in *D.I.R.*, vol. I, p. 238;

<sup>27</sup> 1545, "și pentru pomenirea celui pe care îl va alege Dumnezeu să fie domn al țării noastre.", in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. I, p. 604; *D.I.R.*, sec. XVI, vol. III, p. 348; 1589, "pentru pomenirea sfântrăposaților domni înaintași și pentru pomenirea domnilor, pe care îi va vrea Dumnezeu să fie după noi", in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. III, p. 424.

<sup>28</sup> 1546, "pentru pomenirea sufletului neamului nostru", in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. I, p. 479.

subjects, and the responsibility of a christian sovereign for the salvation of his flock<sup>29</sup>.

The evidence suggests that concern for a wider social spectrum and for christianity itself grows during the 16th century as mentions of it are more frequent. One must also remark that in the 1540s and 60s concern was limited to orthodox christianity, while at the end of the century it was explicitly extended to all of christianity, probably due to the more tolerant attitude both Petru Șchiopul and Ieremia Movilă had towards catholicism.

A boyar is rewarded by the prince for his services. He will offer the land to a monastery for his own salvation and that of the prince.<sup>30</sup> Iurașco Vartic takes responsibility for his deceased brother and daughter. Thus, responsibility of the surviving family for the deceased members of that family occasionally occurs.<sup>31</sup>

Another aspect needs additional clarifying. Could it be stated that the formula explaining the motive for the gift is absent when the monastery is given custom rights or storage rights? Is the explanatory formula also absent when the document merely confirms a previous gift and the motive of the gift had already been fully explained in the first document?

When do confirmations appear? Generally a prince feels compelled to confirm gifts of former princes. This could be a possibly legitimizing act, a reassertion of their authority.

Confirmations also appear when donations of boyars are concerned. In fact, these start to be confirmed by the prince in mid 15th century, probably as part of an effort to control the right of endowment. The deeds make it seem that a gift was not fully valid until confirmed by the prince. The same rule applies to gifts made by women. They are generally carefully reaffirmed by the prince. One odd feature during the first half of the 16th century is that numerous deeds are confirmed to women. This could probably be

---

<sup>29</sup> 1546, "și a tuturor pravoslavnicilor creștini" in *D.I.R., sec. XVI, vol. I*, p. 609; 1546, "și pentru sufletul tuturor pravoslavnicilor creștini care din veac au răposat" in *D.I.R., sec. XVI, vol. I*, p. 610; 1560, "și pentru sănătatea voinicilor și a întregii țări a domniei mele și pentru întreaga credință creștinească dreptcredincioasă" in *D.I.R., sec. XVI, vol. II*, p. 155; 1569, "și întru pomenirea răposaiilor tuturor pravoslavnicilor creștini", in *D.I.R., sec. XVI, vol. II*, p. 204; 1575, "am împuternicit și am întărit dreapta cinstire pentru credința noastră dreptcredincioasă, pentru mântuirea și binecuvântarea noastră și a doamnei noastre și a copiilor noștri dați de Dumnezeu și a întregii noastre țări" in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 47; 1583, "pe cine Dumnezeu va alege să fie domn, după viața noastră, în țara Moldovei și pentru întreaga țară și întreaga creștinătate." in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 225; 1583, "pentru întărirea credinței creștinești și deasemeni pentru ruga și ajutorul și pacea țării domniei mele" in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 226; 1585, "să se roage pentru domnia noastră și pentru toată țara și oștenii domniei mele" in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 269; 1587, "și a tuturor domnilor ce au fost mai înaintea noastră" in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 348; "și pentru ajutorul preacuratei născătoare de Dumnezeu pentru toți creștinii" "și pentru pomenirea acelor care dela început au agonisit și au făcut aceste vii"; 1588 "și pentru toți creștinii" in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 386; 1598, "și pentru sănătatea și pacea a toată țara noastră a Moldovei" in *D.I.R., sec. XVI, vol. IV*, p. 241.

<sup>30</sup> *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 420; future princes, *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 424.

<sup>31</sup> *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 231.

explained by the situation created after the wars of Ștefan cel Mare and Petru Rareș when some women may have been the sole survivors of their families.

Another, more mundane situation occurs when deeds are simply lost, either as a result of fire, war or siege.<sup>32</sup>

Or the prince decided that the privileges had been forged, or not authenticated.<sup>33</sup> Deeds can not be produced when they had been taken out of the country by families fleeing the authorities, or choosing exile for political reasons.<sup>34</sup>

A prince may often feel the need to confirm donations to a monastery previously made by his ancestors.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> 1461 "dar acel ispisoc au ars atuncea când au ars și biserica cea dinaintea târgului Sucevii", in *D.I.R.*, vol. I, p. 315; 1518 "Însă privilegiul ce a avut Danciul Boldiș de la străbunicul domniei mele de la Alexandru Voevod a ars.", in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. I, p. 131; "I-a pierdut când au venit turcii cu război asupra țării noastre", in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. I, p. 131; 1519, "și au tăiat și au rupt privilegiile ce au fost pe satele ce au ascultat de mănăstirea de la Tazlău", in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. I, p. 141; 1546 "deci acest privilegiu ea l-a pierdut, când înșiși împăratul turcesc și cu puterile lui și cu tătarii au prădat țara noastră până la Suceava" in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. I, p. 537; 1577, "când au lovit tătarii cu război toată țara și înșiși Ivan voevod a pierit atunci." in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. III, p. 81; 1580 "acest privilegiu ei l-au pierdut, de tătari, când tătarii au venit cu război asupra țării noastre, în zilele lui Ioan voevod" in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. III, p. 142; 1583 "ele l-au pierdut în zilele lui Ion voevod, când au prădat turcii și tătarii toată țara noastră și când însuși Ion vodă a pierit." in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. III, p. 212; 1583 "ei le-au pierdut când au prădat turcii țara noastră" in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. III, p. 222; "și ei pierduseră acel uric când au venit Turcii la Pârăul Alb asupra lui Ștefan voevod." in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. III, p. 223; 1592 "și s-au fost luat di la mănăstire acel sat, când au fost prăpădit călugării dresurile și au fost dat iar la ocolul Pietrii" in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. IV, p. 47.

<sup>33</sup> 1528 "privilegiile lui mincinoase, ce le-a făcut cu înșelăciune" in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. I, p. 293; 1585 "Și ispisocul de danie ce au avut ei de la Alexandru voevod acest ispisoc li l-a rupt Ion voevod și a pus acest țigan în ispisocul Țiganilor de la Bistrița" in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. III, p. 278.

<sup>34</sup> 1582 "Însă privilegiile pe care le-a avut Dumitru Moviliță, ale tatălui său Văscan Moviliță și al bunicului său Iațco Hudici, de la domnia de mai înainte, le-a dus în Țara leșească vărul său Ieremia fost ceașnic, când a fugit cu Teofan fostul mitropolit și cu Gheorghe fostul episcop și cu Balica fost hatman." in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. III, p. 182; 1584 "și acele dresuri au pierit în zilele lui Ioan voevod când și însuși Iosif Veveriță au perit atuncea" in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. III, p. 278.

<sup>35</sup> "...deci noi văzând dania sfântărosatului nostru părinte, de asemenea dăm și întărim sfintei biserici, mănăstirii dela Neamț, acest sat mai sus scris" in *D.I.R.*, vol. I, p. 138; p.164; p.166; p.201; confirms villages it has received from the prince's ancestors. "și-au întărit pre a ei sate ce-au avut dela părintele domniei sali..." in *D.I.R.*, vol. I, p.202; p.222; p.233; p.240; p.247; p.255; p.257; p.261; "le-am întărit dania înaintașilor noștri..." p.265; Even when the gift consists of people, gypsies or tatars, the prince sometimes confirms a previous donation; *D.I.R.*, vol. II, p. 74, p. 75, p. 76; p. 319 a confirmation of the confines of the monastery Humor, no motive mentioned; p. 320 a donation confirmed; p. 141.

A number of donations made by boyars, monks or women are later confirmed by the prince.<sup>36</sup>

Generally the prince confirms, by issuing a new deed for the gift previously made by an individual to the church. From the last decades of the 16th century there is an interesting situation where the gift of a commoner, Luca of Cârjești is confirmed by the prince. He had given the monastery of Tazlău a barrel of wine each year until his death. After his death his sons were expected to continue this provision. In case their family became extinct the vineyard itself would go to the monastery.<sup>37</sup> The gift made by Tudora and Marica and by the wife of Orăș for the commemoration of their nephew Văscan Gănescul is also confirmed by the prince. Interesting because it is a donation made entirely by women (possibly sisters). The gift of a woman is again confirmed by the prince in the case of the donation to Putna made by Roxanda, wife of the voevode Bogdan.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> The monk Tudosie and his sister Odochia made a donation to Voroneț, their burial place, which is later confirmed by the prince, in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 57; *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 60; the prince confirms a gift to the monastery of Greci made by Nastasea Oproae. One of those situations where the donation of the prince has no motive, while that of the woman had one, *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 151-152; Iancu confirms the gift made to Humor by pan Dan the porter of Suceava and his wife Todossia. The donation of the boyar is mentioned with its motive, while that of the prince is not. *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 173-174; prince Petru Șchiopul gives to Galata a village which had been given to Humor by a boyar. He exchanged property with Humor in order to obtain this village, in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 203-204; another document concerning the same transaction, *D.I.R., sec. XVI, D.I.R., vol. III*, p. 207-208; prince confirms gift to Bistrița made by the metropolitan Gheorghe and his sisters, in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 221-222; prince Petru Șchiopul confirms a gift to Sucevița, initially made by the Movilă brothers. A village they had lost in the troubled times of the war with the Ottomans. They wanted to repossess it in order to give it the monastery, in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 222-223; prince Petru Șchiopul confirms a gift to Galata made by Iurașco Vartic for the remembrance of his brother Ionașco Vartic and his daughter Anghelina, both buried in that monastery, in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 231; prince confirms the gift of Nastasea Oproae to Greci, in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 243; prince confirms the gift to Sucevița made by Dumitru Movilă and his wife Lupa and by Gheorghe, bishop of Rădăuți, in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 303; prince confirms a village to a boyar and then gives it to the monastery Pobrata, in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 323-324; Petru confirms the gift made by Huhuroaia the nun and Lateșu to Slatina, in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 327; in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 357-358; Petru Șchiopul rewards one of his boyars, Brut postelnic with a village. The boyar gives it to the monastery Agapia. Still the sanction of the prince is required and given through this deed, in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 360-361; *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 375; pan Andrei hatman and pârcălab of Suceava, donation to Pângărați confirmed by the prince; Petru Șchiopul confirms the gift to Sucevița made by Gheorghe metropolitan of Suceava to the founder of the monastery, in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 430-431; Brut to Agapia confirmed by the prince, in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 442;

<sup>37</sup> *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 20.

<sup>38</sup> *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 47.

Most gifts made by boyars are confirmed by the prince. In some documents the motive of the initial donor is mentioned.<sup>39</sup> Often donations of former princes are confirmed.<sup>40</sup> Sometimes gifts of the high clergy are confirmed too. For instance that of the metropolitan Grigore to Voroneț.<sup>41</sup> Transactions in which the church is involved are also confirmed.<sup>42</sup> Which would suggest the validity of the supposition concerning the absence of motive in case of economic transactions. Solutions to a conflict are also confirmed.<sup>43</sup> Gifts were often inspired by the clergy. A monk wished to make a gift inspired by the gift of his superior.<sup>44</sup> The clergy were often the models for this type of

---

<sup>39</sup> Iurii Cupcici and Simca in *D.I.R.*, vol. I, p. 29; Sân Bârlici to Moldovița, in *D.I.R.*, vol. I, p. 31; that of Sân Bârlici to Neamț, in *D.I.R.*, vol. I, p. 69; that of Ioan Frunteș to Neamț, in *D.I.R.*, vol. I, p. 93; that of Pahomie to Moldovița, in *D.I.R.*, vol. I, p. 95; that of Giurgiu Strahone in *D.I.R.*, vol. I, p. 109; that of Teoctist in 1518 in *D.I.R.*, vol. I, p. 130; that of Cozma Șarpe postelnic to Neamț very personal motive invoked by the prince in the confirmation, in *D.I.R.*, vol. I, p. 132; that of Cozma Șarpe to Tazlău, in *D.I.R.*, vol. I, p. 135; of boyars Iurie Cupcici and Simca to Putna, in *D.I.R.*, vol. I, p. 171; of Pan Cozma to Bistrița in *D.I.R.*, vol. I, p. 184 the motive mentioned again; that of Teoctist to wherever he chose in *D.I.R.*, vol. I, p. 191; that of Ieremia, former treasurer to Moldovița, in *D.I.R.*, vol. I, p. 224; *D.I.R.*, vol. I, p. 229 to Tazlău; that of Evloghie who had built Sălăgeni, in *D.I.R.*, vol. I, p. 321; that of pan Ion Lungul pitar, pan Ion pârcălab of Soroca, pan Sava pârcălab of Balta to Dobrovăț, in *D.I.R.*, vol. I, p. 362; that of Sima Bica to Dobrovăț, in *D.I.R.*, vol. I, p. 497; that of pan Toader logofăt to Humor, in *D.I.R.*, vol. I, p. 401; that of Pașco Nemișanul to Roman, in *D.I.R.*, vol. I, p. 502; that of Corlat to Moldovița, in *D.I.R.*, vol. I, p. 525; that of Macarie and Teoctist to Neamț, in *D.I.R.*, vol. I, p. 559; that of Toader Boloș, Teofilact to Neamț, in *D.I.R.*, vol. II, p. 11; that of Jurja Talbă to Tazlău, in *D.I.R.*, vol. II, p. 21; that of Toader Bubuiog to Humor, in *D.I.R.*, vol. II, p. 40; that of Todosie and his sister Odochia to Voroneț, in *D.I.R.*, vol. II, p. 105; That of Ana Eftimia to Tazlău, in *D.I.R.*, vol. II, p. 111; a transaction between Probota and a boyar, in *D.I.R.*, vol. II, p. 157; that of Teodosie the monk to Voroneț, in *D.I.R.*, vol. II, p. 175; of Teofilact, in *D.I.R.*, vol. II, p. 209;

<sup>40</sup> That of Ștefan to Rădăuți in 1503 in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. I, p. 33; that of Bogdan to Probota in 1509, in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. I, p. 44; to Humor, in *D.I.R.*, vol. I, p. 165; to Putna, in *D.I.R.*, vol. I, p. 171; to Rădăuți in *D.I.R.*, vol. I, p. 173; in *D.I.R.*, vol. I, p. 410; in *D.I.R.*, vol. I, p. 505; former donations of the same prince in *D.I.R.*, vol. I, p. 519; in *D.I.R.*, vol. II, p. 26; to St. Ilie, in *D.I.R.*, vol. II, p. 51; to Probota, in *D.I.R.*, vol. II, p. 53; to Probota, in *D.I.R.*, vol. II, p. 91; in *D.I.R.*, vol. II, p. 124; in *D.I.R.*, vol. II, p. 147 motive of the donor; to Vânători in *D.I.R.*, vol. II, p. 156; to Probota, in *D.I.R.*, vol. II, p. 177; to Roman, in *D.I.R.*, vol. II, p. 183; to Tazlău, in *D.I.R.*, vol. II, p. 184; in *D.I.R.*, vol. II, p. 209;

<sup>41</sup> " iar domnia mea i-am dat voie ca să-și întărească și să-și împuternicească aceste dubii în timpul vieții lui. " in *D.I.R.*, vol. II, p. 3-4;

<sup>42</sup> Between Macarie, bishop of Roman and the prince in *D.I.R.*, vol. II, p. 22-23; between Pobrata and a boyar, in *D.I.R.*, vol. II, p. 157; in *D.I.R.*, vol. II, p. 190;

<sup>43</sup> *D.I.R.*, vol. II, p. 159.

<sup>44</sup> " Eu păcătosul monah Nichifor,...dacă am văzut bună voința și dania sfântăroposatului părintelui nostru Teoctist mitropolit, că a dat în viața sa,..." in *D.I.R.*, sec. XVI, vol. I, p. 245, 1528; " și noi smeritul râvnind osârdiei lui celei bune." underlines the value of gifts as good deeds, *D.I.R.*, sec. XVI, vol. I, p. 245, 1528;

action. They sometimes suggested the founding of churches.<sup>45</sup> Sometimes the opening formula invokes the inspiration provided by the higher Moldavian clergy. They sanctioned the gift the prince was about to make.<sup>46</sup>

The document issued by Ștefan cel Mare on march 15th 1490 is interesting because, though the formula is the same the motive behind the donation is more complex. First of all, the prince did not take this decision alone. Gheorghe the Metropolitan of Suceava, all his boyars and especially the members of the advisory council partake in the decision.<sup>47</sup>

If one looks for a development it is obvious that the custom to consult the clergy when building and embellishing a church had existed from mid 15th century, 1466 being the earliest date. The reign of Ștefan cel Mare seems to have been a time when a new relationship with the clergy had been forged. The clergy tended to be consulted much more frequently during the 16th century.

<sup>45</sup> "Mișcați de mila și călăuziți de porunca învățăturilor am binevoit să îndeplinesc ruga acesteia, ca să fim din ziua de astăzi ctitori ai mai sus zisei mănăstiri,...", in *D.I.R., sec. XVI, vol. I, p. 357*; "și cu binecuvântarea ieromonahului nostru chir Teoctist, mitropolit de Suceava" *D.I.R., sec. XVI, vol. I, p. 595*; "cu sfatul și binecuvântarea celor trei ierarhi ai Moldovei, Teofan, mitropolit și călugări de la schitul Iosif" in *D.I.R., sec. XVI, vol. I, p. 603-604*; the gift Grigore, the metropolitan is about to make is approved by the clergy, Macarie, Mitrofan, in *D.I.R., sec. XVI, vol. II, p. 3*;

<sup>46</sup> Chir Teoctist of Suceava, Tarasie of Roman, 1466 *D.I.R., vol. I, p. 350*; 1468, in *D.I.R., vol. I, p. 363*; 1470, in *D.I.R., vol. I, p. 372*; Chir Teoctist of Suceava, chir Tarasie of Roman, Chir Teodor egumen of Bistrița, Siluan, Neamț, 1470 in *D.I.R., vol. I, p. 373*; 1470, in *D.I.R., vol. I, p. 374*; Teoctist of Suceava, Tarasie of Roman, Ioanichie of Rădăuți, 1472, in *D.I.R., vol. I, p. 387*; Grigorie metropolitan of Suceava, 1490, in *D.I.R., vol. II, p. 131, p. 134*; "și cu sfatul și cu blagoslovenia celor trei părinți ierarhi moldoveni ai noștri, chir Anastasie metropolit de Suceava, și chir Istatie episcop de Roman și chir Isaia episcop de Rădăuți,..." in *D.I.R., sec. XVI, vol. III, p. 66*; *D.I.R. sec. XVI, vol. III, p. 89*; sanction of the higher clergy, Teofan Suceava, Evstatie Roman and Gheorghe Rădăuți *D.I.R., sec. XVI, vol. III, p. 100* in 1578; p. 106 in 1579; the clergy who approve a gift are part of the decision to make one, the higher Moldavian clergy, Mitrofan, Nicanor and Mardarie *D.I.R., sec. XVI, vol. IV, p. 113*; *D.I.R., sec. XVI, vol. IV, p. 117*; Gheorghe Movilă, Agaton and Amfilohie, *D.I.R., sec. XVI, vol. IV, p. 157, 3 martie 1597, in D.I.R., sec. XVI, vol. IV, p. 158*; "am făcut cu binecuvântarea părinților și rugătorilor noștri către dumnezeu, mitropolitul de Suceava, chir Gheorghe și episcopul mitropoliei de jos din Târgul Roman, chir Teoctist și episcopul de Rădăuți chir Ioanichie.", 17 noiembrie 1502, in *D.I.R., sec. XVI, vol. I, p. 27*; "și ne-am sfătuit cu rugătorul nostru Gherasim, egumenul de la mănăstirea Dobrovăț.", in *D.I.R., sec. XVI, vol. I, p. 89*; "și ne-am sfătuit cu rugătorul nostru chir Macarie episcopul de Roman", in *D.I.R., sec. XVI, vol. I, p. 90*; "și m-am sfătuit cu al nostru rugător Ștefan igumenul de la mănăstirea Moldoviții." in *D.I.R., sec. XVI, vol. I, p. 91*; "ne-am sfătuit cu rugătorul nostru chir Siloan, egumenul de la Putna" in *D.I.R., sec. XVI, vol. I, p. 92*; "ne-am sfătuit cu rugătorul nostru chir Pahomie episcop de Rădăuți." in *D.I.R., sec. XVI, vol. I, p. 97*;

<sup>47</sup> "...că a binevoit domnia mea cu bună voința noastră și cu inima curată și luminată, și în toată bună voia noastră și cu ajutorul lui dumnezeu și cu bunul nostru gând, și împreună cu rugătorul și părintele nostru chir Gheorghe mitropolitul Sucevei, și cu toți boierii noștri moldoveni și în deosebi cu tot sfatul nostru am făcut..." in *D.I.R., vol. II, p. 131*.

In the opening formula the donor often invokes the inspiration provided by previous princes and donors. As if former princes, princes of olden times,<sup>48</sup> acted as his role models. The donations of former princes count as good deeds.<sup>49</sup> In some cases divine inspiration is invoked.<sup>50</sup> The model in some cases is divine inspiration.<sup>51</sup>

At the end of this analysis it would be relevant to establish whether during the 15th and 16th century an individual assumed responsibility for his earthly life. And whether he was concerned for the fate of his soul after death. Whether he felt responsible for the fate and salvation of his ancestors. Was there a sense of collective responsibility for the segment between death and eternity. Was there competition between the family and the church or did they cooperate in their attempt to control the afterlife.

The evidence suggests that individual responsibility could be established through a study of 3 factors: concern for actions which reflect faith, awareness and recognition of sins and a desire to repent and, finally, an active concern for salvation.

The analysis of formulas suggests that during the 15th century the individual who made gifts to the church was mainly concerned for his earthly well being, whereas later, during the 16th century, the donor arranges remembrance services for himself, his

---

<sup>48</sup> "râvnind domnia mea către vechii domni milostivi creștini, care au zidit și au dat și au întărit sfintele mănăstiri..." in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 226, 1583.

<sup>49</sup> "am râvnit către faptele bune ale domnilor care au fost mai înainte de noi în țara noastră Moldova,...", in *D.I.R. sec. XVI, vol. III*, p. 47; "am râvnit a călca pe urmele acelor dreptslăvitori împărați și domni mai vechi care au propovăduit dreapta credință și prin împărația și domnia pământească, au primit și au dobândit bunurile cerești." in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 261; "sfânta noastră rugă și nădejdea mântuirii zidită de împărați binecinstitori din vechime." in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 348; "socotind despre vechii domni binecinstitori, cum au miluit și au întărit sfintele mănăstiri" in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 385; "cum au și alte mănăstiri iezero și danie și miluire de la domni de mai înainte" in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 397, 1588; *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 463, 1590; former prince had given generously to the church: "cum au și alte mănăstiri iezero și danii și miluiri de la domni de mai înainte" in *D.I.R., sec. XVI, vol. IV*, p. 103, 1594; *D.I.R., sec. XVI, vol. IV*, p. 113, 1594; *D.I.R., sec. XVI, vol. IV*, p. 117, 1594; p. 126, 1595; p. 142, 1596; p. 180, 1597; p. 223, 1597; p. 276, 1600; p. 293, 1600; p. 308, 1593; "să împuternicim cu mila și pomenirea sfântrăpoșaiilor domni de mai înainte" in *D.I.R., sec. XVI, vol. IV*, p. 193, 1598; "și să fim ctitori cum au fost și sfântrăpoșaiii domni, dumnezeu să le ierte sufletul." in *D.I.R., sec. XVI, vol. IV*, p. 194, 1598; "am călcat pe urmele bunicilor noștri și ale părinților domniei mele și am făcut sfânta biserică..." in *D.I.R., sec. XVI, vol. I*, p. 595, 1520;

<sup>50</sup> "în cinstea și în slava domnului dumnezeu." in *D.I.R., sec. XVI, vol. IV*, p. 180, 1597.

<sup>51</sup> "ieromonahul chir Paisie egumen și cu frații locului aceleia și-au amintit ruga domniei mele, ca să fim ctitori mai sus zisei mănăstiri. Iar noi mișcați de milă și călăuziți de porunca învățăturilor lui dumnezeu, am binevoit să împlinim cererea aceleia..." in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 235, 1583; "am râvnit și domnia mea, prin puterea înțelepciunii celei de sus ca să mă numesc ctitor nou.", in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 261, 1584. God is responsible for earthly riches and must consequently be rewarded, "din agoniseala dăruită nouă de dumnezeu", in *D.I.R., sec. XVI, vol. III*, p. 261, 1584;

wife and his children. Also in the 16th century, the donor is increasingly concerned for his soul, i.e. for his salvation and for that of his wife and children. (though explicit mention of salvation is more common in late 16th century.) This development suggests the responsibility of the individual for his lifetime and his concern that his actions would be rewarded with salvation. Awareness of sin also appears in the 16th century. A wish to repent is first hinted at by gifts made at the moment of death. In late 16th century a distinction is made between sin, which is perceived as voluntary and trespasses, which are seen as unintentional. The individual is therefore judged by his attitude, by the intentions underlying his actions.

One may conclude that individual responsibility is more intense during the 16th century. The individual is expected to account for his actions. The emphasis on the Last Judgement indicates that.

As far as collective responsibility is concerned, this seems to be shared by the family and church, especially religious communities. Concern for the soul of the ancestors, the parents of the donor, dominates the 15th century. The donor arranges remembrance services for the dead in his family with the help of the church. He gives to the church in order to secure their prayers for the dead in his family. These arrangements are still in use during the 16th century, but the donor seems increasingly concerned that the sins of his forbearers should be forgiven.

The church without doubt gains from this process as at the end of the 16th century the idea that a gift is made for the glory of God and the strengthening of the church is explicitly stated. Collective responsibility for the soul of the donor and ancestry could also belong to divine intercessors. (The Virgin)

One wonders how the mechanism of salvation was understood. Early in the 15th century, (1411) there was an explicit mention of the belief that salvation was achieved through both faith and good deeds. From the beginning, concern for the soul seems to equal concern for salvation, though this was not at first made obvious. But it was clear that the donor wished to ensure that his soul would be saved. In fact, the evidence suggests that explicit concern for salvation was more common at the end of the 15th and throughout the 16th century. Focus on sin and concern for its forgiveness are also more frequent during the 16th century. The remembrance action is increasingly linked with the representation of the Last Judgement as a reminder that the ultimate aim of gifts to the church was salvation. This mechanism is also typical of the 16th rather than the 15th century. In both centuries however, a gift to the church was equivalent to the prayers of the donor, addressed to God or to the intercessors, mostly the Virgin and St. Nicholas. The late 16th century brings about the full realization that a gift to the church is rewarded by salvation. Salvation was refused to heretics. The fate of the cursed was equal to that of heretics. A shift of emphasis in the definition of God also reflects a growing concern for salvation. Formulas show how the creator becomes the saviour. So far, through a study of gifts to the church, this analysis has managed to suggest a number of ways in which Moldavian piety has developed during the 15th and 16th centuries. This seemed a logical first step to an attempt to understand why such changes occurred.

**Tables.**

**Type 1.**

1400-1409-2  
1410-1419-4  
1420-1429-0  
1430-1439-3  
1440-1449-13  
1450-1459-26  
1460-1469-8  
1470-1479-4  
1480-1489-5  
1490-1499-1  
1500-1509-6  
1510-1519-5  
1520-1529-6  
1530-1539-7  
1540-1549-19  
1550-1559-13  
1560-1569-17  
1570-1579-36  
1580-1589-70  
1590-1599-92  
1600-11

**Type2.**

1400-1409-1  
1410-1419-0  
1420-1429-0  
1430-1439-0  
1440-1449-2  
1450-1459-2  
1460-1469-1  
1470-1479-1  
1480-1489-0  
1490-1499-0  
1500-1509-0  
1510-1519-0  
1520-1529-0  
1530-1539-3  
1540-1549-1  
1550-1559-2

MARIA CRĂCIUN

1560-1569-0  
1570-1579-0  
1580-1589-8  
1590-1599-3  
1600-0

**Type 3.**

1400-1409-0  
1410-1419-0  
1420-1429-3  
1430-1439-0  
1440-1449-1  
1450-1459-2  
1460-1469-2  
1470-1479-3  
1480-1489-0  
1490-1499-0  
1500-1509-0  
1510-1519-1  
1520-1529-1  
1530-1539-1  
1540-1549-5  
1550-1559-4  
1560-1569-4  
1570-1579-7  
1580-1589-18  
1590-1599-9  
1600-2

**Type 4.**

1400-1409-0  
1410-1419-0  
1420-1429-0  
1430-1439-0  
1440-1449-0  
1450-1459-1  
1460-1469-0  
1470-1479-0  
1480-1489-0  
1490-1499-0  
1500-1509-0  
1510-1519-0

DONATIONS TO THE CHURCH AND THE DEVELOPMENT OF MOLDAVIAN PIETY

1520-1529-0  
1530-1539-0  
1540-1549-0  
1550-1559-0  
1560-1569-0  
1570-1579-0  
1580-1589-1  
1590-1599-1  
1600

**Type 5**

1400-1409-6  
1410-1419-4  
1420-1429-1  
1430-1439-12  
1440-1449-14  
1450-1459-11  
1460-1469-2  
1470-1479-1  
1480-1489-2  
1490-1499-0  
1500-1509-0  
1510-1519-0  
1520-1529-0  
1530-1539-0  
1540-1549-0  
1550-1559-1  
1560-1569-1  
1570-1579-0  
1580-1589-3  
1590-1599-0  
1600-0

**Type 6**

1400-1409-0  
1410-1419-1  
1420-1429-6  
1430-1439-3  
1440-1449-3  
1450-1459-0  
1460-1469-0  
1470-1479-4

MARIA CRĂCIUN

1480-1489-0  
1490-1499-0  
1500-1509-0  
1510-1519-0  
1520-1529-0  
1530-1539-0  
1540-1549-0  
1550-1559-0  
1560-1569-0  
1570-1579-0  
1580-1589-2  
1590-1599-0  
1600

**Type 7**

1400-1409-0  
1410-1419-0  
1420-1429-2  
1430-1439-1  
1440-1449-0  
1450-1459-0  
1460-1469-2  
1470-1479-9  
1480-1489-13  
1490-1499-12  
1500-1509-8  
1510-1519-10  
1520-1529-12  
1530-1539-1  
1540-1549-11  
1550-1559-4  
1560-1569-2  
1570-1579-2  
1580-1589-7  
1590-1599-5  
1600-0

**Type 8.**

1400-1409-  
1410-1419-0  
1420-1429-0  
1430-1439-0

DONATIONS TO THE CHURCH AND THE DEVELOPMENT OF MOLDAVIAN PIETY

1440-1449-0  
1450-1459-0  
1460-1469-0  
1470-1479-0  
1480-1489-0  
1490-1499-0  
1500-1509-0  
1510-1519-0  
1520-1529-0  
1530-1539-0  
1540-1549-0  
1550-1559-0  
1560-1569-0  
1570-1579-1  
1580-1589-3  
1590-1599-0  
1600

**Type 9**

1400-1409-0  
1410-1419-0  
1420-1429-0  
1430-1439-0  
1440-1449-0  
1450-1459-0  
1460-1469-0  
1470-1479-0  
1480-1489-0  
1490-1499-0  
1500-1509-0  
1510-1519-0  
1520-1529-0  
1530-1539-0  
1540-1549-0  
1550-1559-0  
1560-1569-0  
1570-1579-0  
1580-1589-1  
1590-1599-0  
1600

MARIA CRĂCIUN

**Type 10.**

1400-1409-0  
1410-1419-0  
1420-1429-0  
1430-1439-0  
1440-1449-0  
1450-1459-0  
1460-1469-0  
1470-1479-0  
1480-1489-0  
1490-1499-0  
1500-1509-0  
1510-1519-0  
1520-1529-0  
1530-1539-0  
1540-1549-0  
1550-1559-0  
1560-1569-0  
1570-1579-0  
1580-1589-1  
1590-1599-0  
1600

## INSTITUȚIA SOBORULUI MARE ÎN BISERICA ROMÂNEASCĂ DIN TRANSILVANIA PÂNĂ LA UNIREA CU BISERICA ROMEI

ANA DUMITRAN

**RÉSUMÉ. L'Institution du Grand Synode de l'Église roumaine transylvaine avant l'Union avec l'Église de Rome.** A la fin du XVII-e siècle le grand synode était la plus importante institution de l'Église roumaine transylvaine, traversant une longue période pour laquelle nous n'avons aucune information. Comme simple hypothèse, nous considérons que son existence fonctionne bien avant la pénétration de la Réforme en Transylvanie, presque dans la même formule que nous la retrouvons au XVII-e siècle, après que le surintendant de l'Église hongroise, Geleji Katona István, imposa le programme calvin à Simon Ștefan, le métropolitain de l'Église roumaine, repris ensuite dans toutes les actes d'attestation des prélats roumains. Ainsi le grand synode était constitué par le métropolitain, les archiprêtres et les prêtres - lesquels, conformément au programme calvin, avaient le droit d'y participer tous. Dans l'impossibilité d'accomplir ce desir, au bout d'un certain temps a été admise la formule de participation par délégués, deux par une archidiocèse.

Le grand synode avait comme attributions: l'élection et la révocation du métropolitain, la confirmation des archiprêtres, de se constituer comme instance judiciaire pour les questions difficiles, de délibérer sur les problèmes dogmatiques, liturgiques et canoniques, d'élire les fonctionnaires chargés des affaires économiques et de la surveillance de l'Église roumaine (les *țitori* et les *jurați*).

Par suite de sa structure et ses attributions, le grand synode de l'Église roumaine transylvaine n'est pas une institution canonique conforme au droit canonique byzantin. Il a subi beaucoup d'influences par rapport au modèle d'organisation de l'Église calviniste hongroise, qui ont complété une structure antérieure noncanonique, déterminée par les conditions particulières de l'Église orthodoxe de la Transylvanie, en tant qu'archevêché sans diocèses soumises, ou en tant qu'évêché suivant le modèle du synode des archiprêtres de l'Église romano-catholique.

Mais pour l'histoire des Roumains transylvains, l'aspect plus important était l'existence légale de ces institutions, les seules par lesquelles les Roumains ont pu participer à la vie politique de l'état, vu leur statut de nation tolérée, confirmée par la constitution médiévale des *Approbatæ* et *Compilatae*. Le grand synode apparait, par conséquent, comme un for représentatif de la nation roumaine en train de se constituer, comprise encore sous la forme médiévale de *natio valachica*, mais qui devient de plus en plus conscients de ses attributions et qui sollicite, à partir de la fin du XVII-e siècle, la récompense pour les charges accomplies et son intégration dans le système des "nations privilégiés" et des "religions receptes".

Deși soborul mare era cea mai importantă instituție a bisericii românești ardeleni la sfârșitul sec. al XVII-lea, problematica deschisă de el a fost abordată - cantitativ vorbind - destul de puțin în istoriografia de specialitate, singurul care a încercat să-i consacre o monografie fiind canonicul Al.Grama, în cadrul lucrării sale despre instituțiile bisericii românești din Transilvania<sup>1</sup>. Abordarea suferă însă din pricina prea marii dorințe a autorului de a dovedi transformarea bisericii românești într-o biserică calvină, sub presiunea exercitată de forurile conducătoare politice și eclesiastice ale Transilvaniei, pentru a justifica astfel, indirect, binefacerea adusă de unirea cu biserica Romei, care a permis instituțiilor eclesiastice românești să se reorienteze după canoanele Pravilei<sup>2</sup>.

În general, dacă cercetătorul resimte apartenența la una dintre cele două tabere religioase - biserica ortodoxă și biserica greco-catolică - și concluziile lui vor fi influențate de politica de interese a celor două instituții, biserica unită găsim un sprijin în faptul că a anulat influența prozelitismului calvin<sup>3</sup>, în timp ce biserica ortodoxă, neputându-l nega, minimalizează rezultatele acestui prozelitism<sup>4</sup>.

Istoriografia problemei cuprinde și abordări ale istoricilor de meserie, adeseori partinice și ele, dar care oferă și multe concluzii pertinente<sup>5</sup>.

O primă problemă ridicată de soborul mare este cea legată de existența acestei instituții în biserica românească ardeleană înainte de pătrunderea Reformei în Transilvania și de începerea prozelitismului calvin între români. Documente care să ne ofere posibilitatea de a da un răspuns ferm acestei întrebări nu avem, de aceea suntem nevoiți să presupunem că, în măsura în care a funcționat o ierarhie superioară ortodoxă în voievodatul Transilvaniei, cea mai firească formă de manifestare a ei ar fi trebuit să fie sinodul, prin care vlădica, retras în diversele mănăstiri în care și-a avut reședința, a făcut cunoștință cu problemele bisericii sale și a încercat să le rezolve. Ierarhii, cel puțin cei despre care avem documente, par a veni dintr-o lume ortodoxă în care nu existau restricții de aplicare a Pravilei, deci o cunoșteau și erau obligați să o respecte și în Transilvania. Lipsa documentelor nu trebuie să ne facă să credem că nu s-a întrunit nici

<sup>1</sup> A l . G r a m a, *Instituțiile calvinești în biserica românească din Ardeal. Fazele lor în trecut și valoarea lor în prezent*, Blaj, 1895.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>3</sup> A u g u s t i n B u n e a, *Ierarhia românilor din Ardeal și Ungaria*, Blaj, 1904; *Istoria Bisericii române unite*, Madrid.

<sup>4</sup> *Istoria bisericii române*, vol. I-II, București, 1957; M i r c e a P ä c u r a r i u, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I-III, București, 1980 și *Istoria bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș*, Cluj, 1992.

<sup>5</sup> Ș t e f a n M e t e ș, *Istoria bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1935; N . I o r g a, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I-II, București, 1929-1932 și *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, București, 1989; I . L u p a ș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Sibiu, 1918; G e o r g e B a r i ț, *Părți alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă*, Brașov, 1993; Z e n o v i e P ä c l i ș a n u, *Istoria bisericii române unite*, în "Buna vestire", Roma, nr. 3-4, IV/1975; M a t h i a s B e r n a t h, *Habsburgii și începuturile națiunii române*, Cluj, 1994.

un sobor pentru că religia ortodoxă era proscrisă de legile statului sau din imposibilitatea de a respecta condițiile de întrunire impuse de canoane. Ierarhii superiori odată ajunși în funcție aveau nevoie să fie recunoscuți de inferiorii lor și erau obligați să încerce să rezolve problemele bisericii românești ardeleni, or aceasta nu se putea face decât prin convocarea celor direct implicați. Aceste adunări, în măsura în care nu au lezat interesele stăpânilor politici, care ar fi avut astfel un motiv să le înregistreze în scris, fie nu au fost confirmate prin acte nici de către participanți, pentru că nu s-a simțit nevoia, fie le-au consemnat, dar actele respective s-au pierdut. Vicisitudinile istoriei au împiedicat păstrarea documentelor chiar și pentru perioade în care autoritățile statului au impus întrunirea soboarelor regulat, în fiecare an, cu atât mai mult pentru secolele anterioare.

Deci încă înainte de acțiunea prozelitismului calvin soboarele bisericii ardeleni au avut o compoziție neconformă canoanelor, apărută fie prin imitarea modelului sinodului diocezan catolic<sup>6</sup>, fie datorită condițiilor specifice de existență ale acestei instituții - și acest motiv ni se pare că a predominat, datorită reticenței ortodoxe față de biserica Romei, mai ales în Transilvania, unde prozelitismul catolic a fost transformat în politică de stat.

Există totuși o informație scrisă pe care ne bazăm afirmațiile, și anume declarația vlădicăi Ghenadie I din prefața *Evangheliei cu învățătură*<sup>7</sup> scoasă în 1581 la Brașov, în care spune că s-a hotărât tipărirea acestei cărți "cu mult cliros de preoți"<sup>8</sup>. Chiar dacă ne aflăm într-o perioadă în care Reforma penetrează între români, fapt vizibil în însuși cuprinsul acestei cărți<sup>9</sup>, nu putem considera că întrunirea acestui sobor s-a făcut sub influența ideilor Reformei deoarece, în acest moment, exista o episcopie românească activă, care respecta modelul protestant de funcționare; însăși existența ierarhiei ortodoxe ne îndeamnă să credem că instituțiile după modelul bisericii orientale nu erau proscrise în Transilvania la sfârșitul sec. al XVI-lea și, deci, acest sobor aparține exclusiv bisericii ortodoxe, iar dacă are în componență "mult cliros de preoți" nu înseamnă că respectă paradigma calvină, ci o veche tradiție românească determinată de condițiile speciale de existență a mitropoliei ardeleni.

În sec. al XVII-lea prezența soborului mare în documente dă naștere unor noi întrebări: cine participă la lucrările lui? ce atribuții are? în ce măsură a suferit influențe dinspre instituția similară a sinodului general calvin? care este importanța sa în raport cu celelalte instituții ale bisericilor română și maghiară?

În legătură cu componența soborului mare, documentele interne, emantate de această instituție sau în directă legătură cu compoziția sa, ne oferă următoarele informații:

---

<sup>6</sup> Grama, *op. cit.*, p. 53.

<sup>7</sup> I. Bîanu, N. Hodoș, *Bibliografia Românească Veche*, vol. I (1508-1716), București, 1903, nr. 29, p. 85-92.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> I. Gheție, A. Mareș, *Originile scrisului în limba română*, București, 1985, p. 243.

1. Soborul din 1627: "Dosoftei, vlădica din Belgrad, cu tot soborul nostru"<sup>10</sup>;
2. Dalteria dată de vlădica Simion Ștefan în 1651 episcopului de Muncaci, Petru Partenie: "...am chemat la sinod pe clerul nostru"<sup>11</sup>;
3. Diploma dată de Gh.Rakoczi I în 10 oct. 1643: "...facto Conventu Generali universorum seniorum et pastorum Valachicorum Graeci et Rasciani Rituum"<sup>12</sup>;
4. Articolul 11 al programului de calvinizare a bisericii române impus vlădicilor și cuprins în diplomele de confirmare: "va face (vlădica) sinod general al tuturor preoților supuși dregătoriei sale"<sup>13</sup>;
5. Soboarele din 1675: "...rânduiala soborului mare care s-a făcut în Belgrad, vlădica Sava cu toți protopopii țării"; "...părintele mitropolit Sava cu jurații scaunului, cu protopopii în săbor"<sup>14</sup>;
6. Soborul din 1679: "strângându-se toți protopopii în Belgrad...și părintele mitropolit Sava Brancovici..."<sup>15</sup>;
7. Soborul care i-a ales pe primii titori și jurați s-a întrunit "cu voia și cu sfatul a toți protopopii"<sup>16</sup>;
8. Din Zaconicul alcătuit în jurul anului 1680 aflăm că legile se judecă "...în săborul vlădicesc cu toți protopopii țării"<sup>17</sup>, iar pentru alegerea vlădicăi "să se strângă toți protopopii și încăși dintre ceilalți preoți"<sup>18</sup>;
9. Diploma dată de principele Mihail Apaffi în 28 dec. 1680: "...facto Conventu Generali universorum seniorum Graeci et Rasciani Rituum"<sup>19</sup>;
10. La ședința a doua a soborului ținut în 1697 "s-au întrunit arhiepiscopul și ceilalți din cler", iar în ședința a treia vlădica declară: "Noi Teofil...și tot clerul bisericii românilor"<sup>20</sup>;
11. Protocolul soborului din 7 oct. 1698: "Noi...vlădica, protopopii și popii bisericii românești"<sup>21</sup>;
12. Soborul din 14 sept. 1700: "Într-această vreme fiind săbor mare în mitropolia Belgradului, de toți protopopii Țării Ardealului, care sunt români"<sup>22</sup>;
13. Soborul din 7 ian. 1701: "Noi soborul, toți protopopii țării Ardealului"<sup>23</sup>.

---

<sup>10</sup> Grama, *op. cit.*, p. 11.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>15</sup> T. Cipariu, *Acte și fragmente latine românești*, Blaj, 1855, p. 259.

<sup>16</sup> Grama, *op. cit.*, p. 12.

<sup>17</sup> Cipariu, *op. cit.*, p. 257.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>19</sup> Grama, *op. cit.*, p. 15.

<sup>20</sup> S. Dragomir, *România din Transilvania și unirea cu biserica Romei*, Cluj, 1990, p. 7-9.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>22</sup> Petru Maior, *Istoria Bisericii românilor*, Buda, 1813, p. 355.

<sup>23</sup> S. Dragomir, *op. cit.*, p. 82.

Există și două documente externe care aduc informații în legătură cu componența soborului mare al bisericii românești ardelenne:

1. În actul de sfințire a vlădicăi Iosif Budai, dat în 23 aug. 1680 de mitropolitul Ungrovlahiei, se spune că vlădica Sava Brancovici a fost scos din scaun "de cel ce domnește acolo, craiul Ardealului, împreună cu tot sfatul țării și al protopopilor bisericii noastre" și a fost ales Iosif Budai de Pișchinț de "craiul cu tot sfatul țării și cu voea protopopilor și creștinilor pravoslavnici care sunt acolo lăcuitori"<sup>24</sup>;

2. Patriarhul Dositei al Ierusalimului îl sfătuia pe vlădica Atanasie Anghel să strângă în fiecare an "sobor de aleși și înțelepți și cinstiți preoți"<sup>25</sup>.

Din aceste documente rezultă că la soborul mare participau:

1. vlădica;
2. protopopii;
3. preoții (a căror prezență nu e înregistrată în toate documentele);
4. laicii (după cum ne informează documentele emise în Țara Românească).

În legătură cu prezența preoților la soborul mare nu se poate stabili o regulă. Participarea lor apare obligatorie în programul de calvinizare și e posibil ca ei să fi participat de fiecare dată, în număr mai mare sau mai mic, în funcție de posibilitatea de deplasare, dar n-au mai fost menționați în intitularea documentelor. Ne bazăm afirmația pe protocolul soborului din 7 ian. 1701, intitulat al protopopilor țării Ardealului, semnat însă și de aproximativ 17 preoți. Poate mai mulți dacă între cei care provin din sediile protopopiale și care semnează "popa" se ascund preoți delegați în locul protopopilor care nu s-au putut prezenta, poate mai puțini dacă acest "popa" în concepția lor se suprapunea funcției protopopiale, persoanele respective fiind și preoți și protopopi în același timp. Este totuși posibil ca în cadrul soborului protopopii să fi avut o influență mai mare, pe care o putem sesiza din intitularea documentelor în care sunt amintiți numai ei și din protocolul soborului din 7 oct. 1698 care este semnat numai de protopopi, probabil membrii consistoriului<sup>26</sup>, deși intitularea "Noi...vlădica, protopopii și popii bisericii românești" dovedește că au fost prezenți și reprezentanții preoțimii.

Petru Maior, un bun cunoscător al instituțiilor bisericii românești ardelenne, afirmă că la soborul mare participau toți protopopii cu câte doi preoți, hotărârile luate, pentru a avea putere, trebuind să fie întărite cu pecețile și iscăliturile protopopilor<sup>27</sup>. Aceste afirmații sunt confirmate de art. 1 al soborului din 14 sept. 1700<sup>28</sup>, ceea ce ne îndeamnă să credem că a existat o singură specie de sobor mare<sup>29</sup>, la care erau îndreptățiți să ia parte și preoții, la început în funcție de posibilități, iar spre sfârșitul sec. al XVII-lea în mod organizat, câte doi reprezentanți pentru fiecare protopopiat.

<sup>24</sup> Cipariu, *op. cit.*, p. 234.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>26</sup> David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, București, 1984, p. 139.

<sup>27</sup> P. Maior, *op. cit.*, p. 227-228.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 355.

<sup>29</sup> Vezi și părerea lui Grama, *op. cit.*, p. 18-20.

În ceea ce privește participarea laicilor, sugerată de un singur document, și acela provenit din exteriorul principatului Transilvaniei, considerăm că autorul lui s-a referit la acei laici care au participat la procesul lui Sava Brancovici ca acuzatori, atât în soborul mare cât și în fața instituțiilor laice care l-au judecat pe vlădica, iar pentru alegerea lui Iosif Budai a transferat soborului mare componența pe care o avea soborul de numire a mitropoliților Ungrovlahiei, la care participau și boierii și în care principele avea un rol hotărâtor<sup>30</sup>, considerând probabil că cei care au intervenit atât de brutal în alungarea lui Sava Brancovici au ales un om al lor ca să-l înlocuiască. Din diplomele de confirmare a vlădicilor ardeleni nu rezultă însă că ar fi fost încălcat dreptul soborului mare de a-și exercita atribuțiile electorale. Mărturia lui Gheorghe Brancovici despre alegerea fratelui său în fruntea bisericii românești în 1656 atât de către clerici cât și de către mireni<sup>31</sup> trebuie înțeleasă în sensul că, aflându-se într-o perioadă tulbură a domniei sale, principele Gh. Rakoczi II a îngăduit și românilor, pentru a-i câștiga de partea sa, manifestarea dreptului de a participa la alegerea șefului lor spiritual, așa cum se pare că procedau și nobilii unguri. Astfel, pentru "rânduielele externe" și cele care se referă la acte de judecată, sinodul general calvin trebuie să fie completat cu "înălții magistrați și nobili care aparțin religiei noastre"<sup>32</sup>. De asemenea, e posibil ca Gh. Brancovici să fi făcut afirmația respectivă cu scopul intenționat de a exagera importanța ajungerii fratelui său în scaunul mitropolitan. Cazul lui Sava Brancovici apare astfel singular și el nu trebuie generalizat și la celelalte alegeri de ierarhi superiori, deoarece diplomele lor de confirmare amintesc sinoade electorale formate numai din clerici.

În biserica românească ardeleană laicii sunt prezenți doar între titori și jurați - funcționari administrativi aleși și instituți prima dată, după modelul bisericii calvine, la sfârșitul păstoriei lui Sava Brancovici<sup>33</sup>. Până atunci se pare că a fost respectată Pravila, care interzice amestecul mirenilor în problemele bisericii<sup>34</sup>. Deci, în ceea ce privește participarea laicilor la soborul mare, nu există un model calvin pe care biserica românească să-l fi urmat<sup>35</sup>, problemele referitoare la organizarea și funcționarea bisericii maghiare intrând și în acest caz doar în competența clericilor<sup>36</sup>. Rezultă astfel că soborul românesc, până la unirea cu biserica Romei a avut în componența sa numai clerici.

<sup>30</sup> I. M a t e i u, *Mirenii și drepturile lor în biserică*, Cluj, 1938, p. 19-22.

<sup>31</sup> S. D r a g o m i r, *Fragmente din cronică lui Gheorghe Brancovici*, în "Anuarul Institutului de Istorie Națională", II/1923, București, p. 56.

<sup>32</sup> *Approbatæ Constitutiones*, partea I, titlul I, art. 3, apud G r a m a, p. 72.

<sup>33</sup> G r a m a, *op. cit.*, p. 123-124.

<sup>34</sup> I. C. D r o n, *Canoanele*, vol. I, *Canoanele apostolice*, București, 1933, (canoanele nr. 2, 38, 41, 74, 83), vol. II, *Canoanele ecumenice* (canonul nr. 9 al sinodului IV ecumenic de la Calcedon, canonul nr. 64 al soborului V ecumenic de la Trulla, canonul nr. 3 al soborului VII ecumenic de la Niceea); *Îndreptarea Legii*, 1652, București, 1962 (canonul nr. 13 al soborului de la Laodicea, canonul nr. 102 al soborului de la Cartagina).

<sup>35</sup> M. B e r n a t h, *op. cit.*, p. 100.

<sup>36</sup> Vezi nota 32.

În ceea ce privește atribuțiile soborului mare, acestea au încercat să cuprindă întreaga paletă a problemelor bisericii românești. Astfel, în conformitate cu art. 3 din hotărârile diet anului 1680 în următoarea înfățișare: "alegerea vlădicăi nostru românesc...când va fi lipsă să se strângă toți protopopii și încă și dintre ceilalți preoți și den voia a tot soborul, unindu-se toți la un cuvânt așa să-l aleagă, care de se va părea și craiului că este harnic...îl va întări în vlădicie"<sup>37</sup>.

Din cele două variante rezultă că la soborul electoral avea dreptul să participe întreaga preoțime, *cu vot egal*, și să aleagă *liber* pe cine doresc. Chiar dacă acest ultim aspect poate fi discutabil, în sensul că principii au putut să-și impună favoriții peste voința soborului, nu întotdeauna acest lucru s-a făcut în favoarea unui candidat în care se puneau mari speranțe pentru atragerea românilor la Reformă. Astfel, din corespondența superintendentului Geleji Katona István cu principele Gh.Rakoczi I aflăm că în 1640 au candidat la vlădicie 3 persoane: protopopul din Hațeg - sprijinit de sobor, călugărul Meletie Macedoneanul - sprijinit de episcopul maghiar, și Ilie Iorest - sosit din Moldova și sprijinit de domnitorul Vasile Lupu<sup>38</sup>. A câștigat ultimul, din necesități politice (după cum ne informează Geleji), dar oricum, pentru un timp, acțiunea de calvinizare a bisericii românești a fost, dacă nu întreruptă, cel puțin încetinită. Căderea lui Iorest 3 ani mai târziu nu trebuie pusă numai în legătură cu nemulțumirea superintendentului că vlădica nu aplică programul de convertire a românilor minuțios alcătuit în 1640<sup>39</sup>, ci și în legătură cu nemulțumirile acelor români care se deschiseseră spre ideile generoase ale Reformei de conturare a națiunii moderne și pe care i-a deranjat o respectare prea strictă a canoanelor ortodoxe care intrau în contradicție cu transformările suferite de biserica românească după un secol de dialog cu Reforma. De aceea soborul din 1643 îl alege pe cel mai indicat a reprezenta biserica românească în acel moment - vlădica Simion Ștefan - om cult, cu preocupări în domeniul traducerii cărților bisericești în limba română, nevoie din ce în ce mai resimțită de preoțimea românească, și care probabil apărea și ca destul de priceput pentru a contracara ofensiva de supunere a bisericii românești pornită de superintendentul calvin. Strânși în jurul său, protopopii au refuzat să dea "reversalul" cerut de episcopul Geleji tocmai pentru că înțelegeau să aibă o biserică proprie, care să răspundă nevoii de reformă așa cum o înțelegeau ei. Iar dacă peste câteva ceasuri unii dintre ei l-au părăsit pe vlădica, pentru ca apoi să fie scoși de sub jurisdicția lui, prin actul de confirmare dat în 10 oct. 1643<sup>40</sup>, au făcut-o numai pentru a se asigura împotriva unei eventuale răzgândiri a ierarhului ortodox. Hotărârea lor nu are doar o motivație religioasă, ci chiar una politică, din ce în ce mai vizibilă spre sfârșitul secolului, căci introducerea acestui drept al preoțimii românești în *Approbatæ Constitutiones*<sup>41</sup> ne face să credem că atât clerul român, cât și înșiși conducătorii politici ai Transilvaniei vedeau în instituția soborului mare al bisericii ortodoxe adunarea cea mai reprezentativă a

<sup>37</sup> Grama, *op. cit.*, p. 284.

<sup>38</sup> I. Lupuș, *Documente istorice transilvane*, vol. I, Cluj, 1940, p. 205-206.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 206-209.

<sup>40</sup> T. V. Păcățian, *Cartea de aur*, vol. I, Sibiu, 1904, p. 10-11.

<sup>41</sup> *Approbatæ Constitutiones*, Partea I, titlul 8, art. 1, apud I. Herlea, V. Șotropa, N. Floca, *Vechile legislații transilvane*, în "Mitropolia Ardealului", nr. 7-9, 1976, p. 471.

românilor, menită să-l aleagă nu doar pe șeful spiritual, ci pe însuși reprezentantul națiunii române, care doar sub acest aspect putea să ia cuvântul în numele întregii populații românești și la care apela însuși stăpânirea când dădea legi referitoare numai la români, deoarece aceștia, în conformitate cu statutul lor de națiune tolerată, nu puteau avea alți reprezentanți legali în instituțiile de conducere a statului.

Astfel, soborul întrunit la 1682 - și cu aceasta trecem la o altă atribuție a acestei instituții, anume de a-l înlătura pe vlădica decă i se părea necorespunzător - hotărăște caterisirea lui Ioasaf<sup>42</sup> deoarece nu a fost ales de cler, ci impus de principele Țării Românești, Șerban Cantacuzino, pentru a readuce biserica românească din Transilvania în granițele Ortodoxiei. Acționând în acest sens el și-a atras dușmănia celor mai importanți protopopi, care au simțit în el o primejdie pentru că era "grec", ori vlădicii ardeleni "trebuie să fie români", și pentru că nu respecta bunurile câștigate de biserica românilor (evident pe seama națiunii române din Transilvania), ci a predicat în grecește, cântările a ordonat să se facă în grecește, iar cărțile românești le-a înlăturat în favoarea celor grecești aduse de el. Spunem că prin această "grecizare" a bisericii ardeleni Ioasaf atenta la drepturile națiunii române pentru că biserica era *singurul* domeniu în care națiunea română putea și avea dreptul să se manifeste - într-o perioadă când sacralul mai are încă preponderență față de profan - datorită marginalizării românilor în celelalte planuri ale vieții de stat. Îi vedem aici pe români încă sub forma acelei *natio valachica* medievale, dar care acumulasese deja destule trăsături pentru a face trecerea spre o națiune modernă, datorită acestui contact cu Reforma, fără de care nu s-ar fi putut produce transformările din secolul următor, care doar *au încheiat* procesul de formare a națiunii române<sup>43</sup>.

Deci, încă din sec. al XVII-lea soborul mare al bisericii românești din Ardeal apare ca o adunare reprezentativă a națiunii române pe cale de a se naște, conștientă de importanța sa. În acest sens, protopopul Ioan Zoba semna în 1683 predoslovie la cartea sa, *Sicriul de aur*, împreună cu "toți protopopii și cu tot săborul *Românilor din Ardeal*"<sup>44</sup> (s.n.), iar soborul adunat în 14 sept. 1700 era format din "*toți protopopii Țării Ardealului care sunt români*"<sup>45</sup> (s.n). De asemenea, când sinodul întrunit în febr. 1697 cerea recunoașterea românilor ca fii ai patriei și înlăturarea stării de tolerați, promovarea lor în funcții și acceptarea în școlile latine<sup>46</sup>, el vorbea în numele tuturor românilor, dovedind că se considera reprezentantul cel mai îndreptățit al acestora. Tot așa era înțeles și de autoritatea superioară ierarhic, vlădicii de la sfârșitul sec. al XVII-lea apelând la sobor pentru a valida hotărârea de unire cu biserica Romei, deoarece considerau că prin el se manifesta voința întregii populații românești. Tot la el va apela, în prima jumătate a secolului următor, episcopul Inochentie Micu, pentru a dovedi că

<sup>42</sup> N. Dobrescu, *Fragmente privitoare la istoria bisericii românilor*, Budapesta, 1904, p. 49-60.

<sup>43</sup> D. Prodan, *op. cit.*, p. 131-132; Lucia Bologa, *Gândirea românească în Transilvania în sec. al XVIII-lea*, București, 1966, p. 39

<sup>44</sup> Bianu-Hodos, *B.R.V.*, vol. I, p. 270.

<sup>45</sup> Vezi nota 22.

<sup>46</sup> N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani*, Innsbruck, 1885, vol. I, p. 168-169.

cererile lui pentru poporul român sunt dorite de însuși acest popor, dorință exprimată în soborul întrunit înaintea plecării sale la Viena, pe care l-a completat intenționat cu laici pentru a sublinia astfel calitatea lui de for reprezentativ al națiunii<sup>47</sup>.

O altă atribuție importantă constă în dezbaterile chestiunilor dogmatice, liturgice și canonice, constatată din toate protocoalele păstrate. Astfel, sinodul întrunit de vlădica Dosoftei în 1627 ia hotărâri în legătură cu calendarul, moralitatea preoților, cunoștințele pe care aceștia trebuiau să le aibă și obiectele de cult necesare, stabilește perioadele de post și dă câteva indicații în legătură cu efectuarea căsătoriei<sup>48</sup>. Soboarele din timpul vlădiciei lui Sava Brancovici se ocupă și ele de "rândul sărbătorilor", moralitatea preoților, zilele de slujbă, înlăturarea superstițiilor, desfășurarea căsătoriei și a botezului, folosirea limbii române în cult, cunoștințele și comportamentul credincioșilor față de biserică<sup>49</sup>. Soboarele din 1697, 1698 și 1701 au discutat condițiile dogmatice în funcție de care urma să se facă unirea cu biserica Romei<sup>50</sup>, iar cel din 14 sept. 1700 se apleacă din nou asupra problemelor preoțimii<sup>51</sup>.

Din punctul 13 al programului de calvinizare a bisericii românești rezultă că problemele mai grele pe care vlădica le va descoperi în cursul vizitațiilor sale canonice trebuie să intre în competența soborului mare spre a fi judecate<sup>52</sup>. Soborul mare era și for de a doua instanță față de forurile de judecată ale protopopilor<sup>53</sup>.

Alte atribuții semnificative ale soborului mare constau în confirmarea protopopilor și alegerea titorilor și juraților scaunului vlădicesc, precum și în aprobarea cărților sfinte care urmau să fie tipărite spre folosul clerului românesc<sup>54</sup>.

Pentru a rezolva aceste probleme menționate, precum și altele<sup>55</sup>, mai puțin importante și care, din acest motiv, nu au reținut atenția documentelor, soborul mare se întrunea măcar o dată pe an, de obicei de Sf.Gheorghe (23 aprilie), după cum rezultă dintr-o scrisoare a superintendentului Geleji care spune că "*atunci, după obicei* (s.n.) se adună cu toții"<sup>56</sup>. În caz de nevoie, pentru alegerea sau caterisirea vlădicăi, sau pentru a li se comunica preoților hotărârile luate de stăpânire în privința lor<sup>57</sup>, soborul mare se putea întruni de două sau mai multe ori pe an.

Pentru că avem în vedere o instituție ecleziastică, trebuie să ne referim și la canonicitatea soborului mare românesc din Transilvania. Deoarece termenii de "lege

<sup>47</sup> D. P r o d a n, *op. cit.*, p. 175.

<sup>48</sup> P. M a i o r, *op. cit.*, p. 5-7 (în ms.)

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 145-150.

<sup>50</sup> S. D r a g o m i r, *op. cit.*, passim.

<sup>51</sup> P. M a i o r, *op. cit.*, p. 355-359.

<sup>52</sup> V a s i l e M a n g r a, *Mitropolitul Sava II Brancovici (1656-1680)*, Arad, 1906, p. 12.

<sup>53</sup> G r a m a, *op. cit.*, p. 21.

<sup>54</sup> Vezi prefețele cărților tipărite în Transilvania în sec. al XVII-lea, în B i a n u - H o d o ș, *B.R.V.*, vol. I, passim.

<sup>55</sup> G h e o r g h e A n g h e l, *De la Mitropolia Ardealului la Episcopia de Alba Iulia*, f.l., 1993, p. 116-117.

<sup>56</sup> I. L u p a ș, *op. cit.*, p. 222.

<sup>57</sup> T. C i p a r i u, *Archiv pentru filologie și istorie*, Blaj, passim.

românească" sau "sectă valahă" se referă la religia românilor ca religie ortodoxă, canonicitatea soborului mare trebuie căutată în Pravilă. Încercarea pe care a făcut-o în acest sens canonicul Grama l-a dus la concluzia că normele de funcționare a soborului mare se regăsesc în biserica calvină maghiară, deoarece, în conformitate cu Pravila, nu s-a întrunit niciodată și nicăieri un sobor eparhial sau episcopal care să aibă componența și atribuțiile soborului mare din Ardeal<sup>58</sup>. Într-adevăr, Biserica orientală nu cunoaște soboare compuse din episcop și inferiorii săi, ci numai din episcopi împreună cu mitropolitul lor, ierarhii superiori nu pot fi caterisiți sau aleși decât de egalii lor și își numesc singuri inferiorii<sup>59</sup>, or toate acestea constituie, în Transilvania, atribuții ale unui sobor alcătuit din preoți și protopopi. În același timp, aceleași atribuții le găsim în colecția de canoane alcătuită de superintendentul Geleji pentru funcționarea bisericii calvine maghiare<sup>60</sup>. Influența calvină apare astfel incontestabilă, cu atât mai mult cu cât nu se poate spune că nu era cunoscută Pravila, care fusese tipărită de Coresi între 1560-1562<sup>61</sup>, iar edițiile muntene din 1640 (*Pravila de la Govora*) și 1652 (*Îndreptarea Legii*) au circulat și în Transilvania, un exemplar existând chiar în biblioteca vlădicăi<sup>62</sup>. Totuși, aceasta nu înseamnă că biserica românilor transilvăneni a fost o biserică calvină sau în curs de calvinizare totală și numai unirea cu biserica Romei a împiedicat desăvârșirea acestui proces, deoarece influențele calvine s-au exercitat asupra unui sobor care încă înainte de pătrunderea Reformei în Transilvania a putut avea compoziția pe care i-o cunoaștem în sec. al XVII-lea și, în acest sens, era o instituție canonică, deoarece Pravila ridică obiceiul la valoare de lege<sup>63</sup>, fiindu-i recunoscută canonicitatea de însuși patriarhul Ierusalimului, Dositei, între instrucțiunile date de acesta vlădicăi Atanasie Anghel pentru a păstra biserica ardeleană în limitele Ortodoxiei fiind și aceea de a se sfătui în fiecare an cu soborul "de aleși și înțelepți și cinstiți preoți"<sup>64</sup>. Receptarea influențelor calvine de către soborul mare nu trebuie pusă numai pe seama presiunilor exercitate de episcopia calvină și de instituțiile laice ale statului maghiar, ci și pe seama nevoilor resimțite de biserica românească de a se organiza în calitate de biserică națională și de instituție reprezentativă a unei populații marginalizate în toate planurile vieții statale. Biserica românească nu a fost deci o biserică calvină după modelul oferit de biserica maghiară, ci o biserică reformată, care a adoptat și adaptat ideile Reformei la situația și nevoile populației românești, contribuind prin aceasta în mod hotărâtor la

<sup>58</sup> Grama, *op. cit.*, cap. *Soborul mare*, passim.

<sup>59</sup> I. C. D r o n, *op. cit.*, vol. I (canoanele nr. 2, 39, 74), vol. II (canonul nr. 4 al soborului I ecumenic de la Niceea, canonul nr. 9 al soborului IV ecumenic de la Calcedon, canonul nr. 17 al soborului V ecumenic de la Trulla, canonul nr. 3 al soborului VII ecumenic de la Niceea); *Îndreptarea Legii...* (canoanele nr. 12, 61 și 102 ale soborului de la Cartagina).

<sup>60</sup> *Canones ecclesiastici ex veteribus qua Hungariensibus qua Transilvaniensibus in unum collecti plerisque tamen aliis etiam, pro temporis ratione, aucti, acin paulo meliorem ordinem redacti*, Máros-Vásárhely, 1842, p. 5-78.

<sup>61</sup> *Texte românești din secolul al XVI-lea* (coord. Ion Gheție), București, p. 129-161.

<sup>62</sup> M. C o l o t e l o, *Zaconicul Sfântului ierarh Sava Brancovici*, în "Biserica Ortodoxă Română", nr. 7-8, 1961, p. 262.

<sup>63</sup> *Îndreptarea Legii...*, p. 662.

<sup>64</sup> Vezi nota 25.

formarea conștiinței naționale a românilor ardeleni. Pentru istoria bisericii românilor din Transilvania importantă trebuie să fie nu canonicitatea instituțiilor ecleziastice, ci existența acestora. Or existența unor instituții ecleziastice legale, care să-i cuprindă pe toți românii ardeleni, se leagă în mod decisiv de prezența Reformei. Dovedindu-se receptivi la ideile ei, românii au reușit să câștige încrederea conducătorilor politici, să obțină recunoașterea instituțiilor lor ecleziastice, prin care au putut apoi să-și facă simțită prezența ca *natio valachica* și nu ca indivizi izolați ca până atunci, reușind să rezolve o mică parte din nevoile acestei nații (recunoașterea libertății individuale și a scutirii preoților de sarcinile iobăgești, formarea unei elite intelectuale și sociale care reușește să pătrundă în straturile inferioare ale funcționării, îmbogățirea literaturii în limba română). Or aceste lucruri au devenit posibile și datorită discuțiilor lor în cadrul soborului mare, devenit cu timpul, pe măsura acumulării trăsăturilor reformate, cea mai importantă instituție din biserica românească ardeleană. Neputința de a obține mai mult s-a datorat faptului că, prin receptarea ideilor Reformei, românii n-au înțeles să-și schimbe religia, ci să o transforme într-o instituție națională, după modelul celei luterane-germane și a celei calvine-maghiare, dovedindu-se astfel demni de a face parte din națiunile statului, dar accentuând și diferența dintre ei și celelalte etnii ale Transilvaniei. Pentru că nu au dus până la capăt reformarea bisericii lor, deoarece nu au suferit o criză de conștiință care să facă necesar acest lucru, și pentru că numărul celor deschiși spre noile idei a fost prea mic în comparație cu masa poporului pentru care religia se confunda cu ritul răsăritean, sinceritatea convertirii românilor a fost pusă la îndoială și, din acest motiv, instituțiile lor ecleziastice au fost supuse, la mijlocul sec. al XVII-lea, superintendentului și sinodului general al bisericii calvine<sup>65</sup>, care vedeau în racolarea românilor la Reformă o misiune dezinteresată a maghiarilor de salvare a sufletelor celor rămași în erezie<sup>66</sup>, și nu o ofertă făcută toleranților de a participa la conducerea statului și de a beneficia de drepturile și libertățile națiunilor recepte. Supervizarea actelor soborului mare de către superintendentul calvin avea deci în vedere introducerea reală a dogmelor calvine între români, iar acest lucru se putea face numai cu concursul acestei instituții, a cărei existență devine astfel imperios necesară, ceea ce dovedește încă o dată că ea era privită ca un for al națiunii române de către înșiși conducătorii politici de atunci. Or românii voiau în schimb drepturi social-politice egale cu ale celorlalți reformați, și așa se explică de ce, în momentul în care a apărut posibilitatea obținerii lor prin unirea cu biserica Romei, au putut renunța atât de ușor la unirea cu biserica maghiară. Însă fără experiența a mai bine de un secol și jumătate de dialog cu Reforma, în cadrul căruia soborul mare a jucat un rol considerabil, nu s-ar fi putut obține nici măcar acele puține drepturi pe care dieta transilvană, apoi Curtea vieneză, s-au îndurat să le acorde națiunii române, în intervalul dintre jumătatea sec. al XVI-lea și jumătatea sec. al XVIII-lea.

<sup>65</sup> Prin condițiile 15 și 19 din programul de calvinizare (vezi M a n g r a, *op. cit.*)

<sup>66</sup> I. L u p a ș, *op. cit.*, p. 204-205.

## EPISCOPUL IOSIF DE CAMILLIS ȘI ROMÂNII DIN "PĂRȚILE UNGUREȘTI"

OVIDIU GHITTA

**ABSTRACT.** Bishop Iosif de Camillis and the Romanians of the "Hungarian Territories". At the end of the 17th century, in the dynamic world of central Europe (due to the political and confessional changes), the appointment of bishop Iosif de Camillis as head of the Greek-Catholic diocese of Mukacevo (Muncaci) aimed at strengthening Catholicism in a vital area for the Empire (Upper Hungary). The Uniate bishop's activity was to make use of a pre-existing advantage: the wish of the Orthodox ecclesiastic elite to solve the crisis economic, social-juridical, institutional) they had been confronted with for a long time.

The present study discusses the main activities carried on from the last two decades of the 17th century with the view to organize the Greek-Catholic Church in the areas inhabited by Romanians of the Muncaci diocese (Satu Mare, Bihor, Crasna, Ugocea). In the absence of the sources that could reveal the claims of the local clergy, the "Camillis episode" gives us the unique possibility to accurately reconstruct the **Catholic program** aiming to carry out the church unification. We hint at various sources, such as: acts of the synods, letters addressed to the Court of Vienna, or to the Hungarian Primate, the bishop's diary, the catechism he drafted, etc. The program is highly significant because, following the negotiation stage - concerning the decisions of the Council of Florence and the rights and privileges of the Uniate clergy -, its elements were meant to institutionally establish the new church and to settle the status of the Greek-Catholic clergy, in accordance to the decisions of the Holy See. The bishop himself initiated this process in the "Hungarian territories". Educated in Rome, where he got acquainted with the aims of the Catholic Reformation, he grounded his efforts to set up the Uniate Church on the requirement to create a **new type of priest** (obedient, educated, dedicated to pastoral activities, with a privileged social status) and to establish a well-structured and efficient **institutional basis**.

Carried on in a (political, confessional, ethnic) border area, Bishop Camillis' activity is highly significant for the history of the Romanian church. In his time, **the unification stroke the first roots** among the Romanians (1790-1705), opening the way for similar events that would take place in Transylvania. Seen from the perspective of its "significance for the Romanians", the bishop's activity proves that the Transylvanian Romanian clergy's union with Catholicism may be better understood when the analysis is placed within a wider political and confessional context.

În seria proiectelor ce aveau menirea să articuleze o strategie coerentă a Imperiului Habsburgic față de teritoriile eliberate de sub turci după 1683, se înscrie și memoriul *Einrichtungswerk*, adresat Curții în 1689<sup>1</sup>. Încercând să răspundă problemelor

---

<sup>1</sup> Pasajele cuprinzând propunerile ce vizau aspectele confesionale au fost publicate de H o d i n k a A n t a l, *A munkácsi gör.-szert. püspökség okmánytára* (în continuare *Okmánytára*), I köt., Ungvar, 1911, p. 292-296; Încadrarea în epocă, raporturile cu celelalte memorii, prezentarea și analiza documentului la V a r g a J. J á n o s, *Kollonich Lipót és az Einrichtungswerk*, în "Századok", nr. 5-6, 1991, p. 449-489.

presante ale momentului, documentul era structurat pe mai multe secțiuni (*Iustitiarum, Politicum, Militare, Camerale*), între care se evidențiază partea referitoare la chestiunile religioase (*Ecclesiasticum*), lucru deloc întâmplător, dacă avem în vedere că întregul demers a fost coordonat de Leopold Kollonich, la acea dată episcop de Győr<sup>2</sup>. Memoriul pornea de la constatarea că în teritoriile recent eliberate de sub turci situația comunităților și parohiilor catolice se prezintă în termeni dezastruoși, fiind necesare măsuri cât mai urgente împotriva acestei stări de lucruri<sup>3</sup>. Prima dintre ele, propunea scoaterea episcopilor și a preoțimii din starea de paupertate în care se aflau; venituri anuale stabile, obținerea unor locuințe corespunzătoare, dotări cu loturi de pământ, drept de vinărit sunt principalele elemente ale acestui program de redresare. Aflat în directă relație cu discursul Reformei catolice, ce se axase pe imperativul creării unui nou tip de preot, exemplar și eficient în misiunea sa<sup>4</sup>, accentul pus aici apăsător de Kollonich pe economic, pe starea materială a clerului, va deveni un loc comun în acțiunile desfășurate în acei ani sub egida "Contrareformei târzii". Referindu-se apoi la situația specifică din Ungaria Superioară, dominată de tensionate relații inter-confesionale, memoriul sugerează că "după modelul ardelean", pe lângă romano-catolici, să fie recunoscuți ca receptivi luteranii și calvinii. Documentul se făcea astfel ecoul situației create în zonă la capătul conflictului dintre imperiali și curuții lui Tököly, ce dominase deceniul 8 al secolului al XVII-lea<sup>5</sup>. Prin dieta de la Sopron, din 1681, Leopold I fusese nevoit să accepte din rațiuni politice principiul pluralismului confesional, ceea ce echivala cu falimentul politicii sale de impunere a absolutismului imperial (ce avusese drept conotație fundamentală recatolicizarea acelor părți)<sup>6</sup>. Și chiar dacă dieta de la Bratislava, din 1687, a nuanțat lucrurile, arătând că liberul exercițiu al religiei depinde de bunăvoința regelui<sup>7</sup>, posibilitatea de a-i readuce pe protestanți la religia romană rămânea destul de redusă. În aceste condiții, memoriul lui Kollonich sugera un alt câmp de manevră pentru Contrareformă. Demonstrația pornea de la sublinierea implicațiilor negative pentru stabilitatea noilor achiziții teritoriale, ce decurgeau din faptul că în zonele de frontieră (N și E), pozițiile bisericii catolice erau extrem de labile în raport cu marea masă a credincioșilor ortodocși și protestanți, multe scaune diecezane fiind fie vacante de mai multă vreme, fie în mâna "schismaticilor"<sup>8</sup>. În opinia autorului, se impunea atragerea la unirea cu Roma a populațiilor ce locuiau acolo, fidele bisericii răsăritene, și în special a preoțimii, căreia i se oferea posibilitatea îmbunătățirii situației

<sup>2</sup> Pentru biografia și activitatea episcopului rămâne fundamentală lucrarea lui J. M a u r e r, *Cardinal L.Kollonitsh. Primas von Ungarn. Sein Leben und Wirken*, Innsbruck, 1888.

<sup>3</sup> H o d i n k a, *Okmánytára*, p. 292-293.

<sup>4</sup> J. D e l u m e a u, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971, p. 263-274; O excelentă analiză a acestui program aplicat la un caz francez face L. P é r o u a s în cartea sa *La diocèse de la Rochelle de 1648 à 1742. Sociologie et Pastorale*, Paris, 1964, passim.

<sup>5</sup> Pentru politica imperiului față de stările din Ungaria în a doua jumătate a secolului al XVII-lea vezi J. B é r e n g e r, *Histoire de l'Empire des Habsbourgs*, Paris, 1990, p. 341-348; B. K ö p e c z i, *La France et la Hongrie au debut du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Budapest, 1971, p. 20-24.

<sup>6</sup> J. B é r e n g e r, *op. cit.*, p. 347.

<sup>7</sup> E. D o u m e r g u e, *La Hongrie calviniste*, Toulouse, 1912, p. 145.

<sup>8</sup> H o d i n k a, *Okmánytára*, p. 293-296.

sale materiale și sociale. Documentul arăta însă că preoții uniți nu urmau să fie considerați egali întru totul cu cei romano-catolici, veniturile lor putându-se ridica doar la jumătate din cota obținută de aceștia din urmă<sup>9</sup>. Este interesant de reținut că acesta a fost nivelul de la care a pornit discuția, fiindcă ulterior, Kollonich va ajunge să susțină ideea că între preoțimea "latină" și cea greco-catolică nu trebuie să existe diferențe de statut social.

Soluția unirii bisericești, propusă de Kollonich, nu era nici nouă, nici surprinzătoare pentru un stat ce vedea în catolicism "principalul liant și suport al său"<sup>10</sup>. Pornind de la imperativul aglutinării imperiului prin credință și având în vedere realitățile confesionale și etnice din teritoriile lor, Habsburgii au reluat planul unirii parțiale, gândit la Florența în 1439 și pus în practică, în mod paradigmatic, la finele secolului XVI în Polonia<sup>11</sup>. Astfel, ei au reușit la mijlocul veacului următor (1646) să obțină acordul marginalizatului cler rutean din comitatele vestice și centrale ale Ungariei Superioare pentru unirea cu catolicismul; faptul demonstra disponibilitatea acestei preoțimi de a găsi soluția ieșirii din starea de inferioritate în care se afla<sup>12</sup>. Evoluând în strânsă legătură cu politica Vienei (ce a îmbinat în deceniile 7 și 8 ale amintitului secol rigorile absolutismului cu ofensiva catolică în Ungaria regală) unirea din părțile Ucrainei Subcarpatice s-a confruntat, totuși, cu o serie de dificultăți. Ele au rezultat din termenii prea generali în care fusese tratată, din atitudinea rezervată a papalității și a bisericii romano-catolice față de ierarhia greco-catolică pe cale de a se constitui, dar mai ales, din refuzul nobilimii locale (majoritar protestantă), de a accepta emanciparea socială a preoților uniți. La acestea s-a adăugat și imposibilitatea stabilirii ferme a unui episcop unit în reședința diecezană de la Muncaci, căci acest centru, fie că a aparținut Principatului ardelean, fie că era inclus în imperiu, a fost în cea mai mare parte a veacului XVII centrul rezistenței anti-habsburgice din Ungaria Superioară<sup>13</sup>. Șubrede încă din start, pozițiile unirii s-au prăbușit în timpul revoltei curuților conduși de Tököly, excepție făcând micile comunități catolice de rit bizantin existente în puținele cetăți sau teritorii controlate de Habsburgi<sup>14</sup>. În ciuda neîmplinirilor, această "primă etapă" a unirii din Ungaria Superioară, desfășurată (cu câteva excepții) încă

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 296.

<sup>10</sup> J. B é r e n g e r, *op. cit.*, p. 336; Rolul catolicismului în cadrul Imperiului este pus în evidență și de J. B é r e n g e r, D. T o l l e t, *La genèse de l'état moderne en Europe Orientale: synthèse et bilan*, în vol. "L'État moderne: genèse. Actes du Colloque tenu a CNRS à Paris les 19-20 septembre, 1989, Paris, 1990, p. 43-63.

<sup>11</sup> Preliminariile, desfășurarea, dezbaterile și documentele conciliului de la Florența la J. G i l l, *Le concile de Florence*, Paris, fa., passim; Reperul fundamental pentru istoria unirii rutenilor din Polonia rămâne cartea lui O. H a l e c k i, *From Florence to Brest*, în "Sacrum Poloniae Millenium", Roma, 1958, 444 p.

<sup>12</sup> Pentru unirea rutenilor din Ungaria Superioară vezi, H o d i n k a A., *A munkácsi görög-katolikus püspökség története* (în continuare, *Története*), Budapest, 1909, p. 295-318; M i c h a e l L a c k o, *Unio Uzhorodensis ruthenorum carpaticorum cum ecclesia catholica*, Roma, 1955, passim.

<sup>13</sup> M. L a c k o, *op. cit.*, p. 91-160.

<sup>14</sup> H o d i n k a, *Története*, p. 400-402.

departe de comitatele din "Partium" locuite de români, a fost bogată în învățăminte pentru cei interesați să susțină biserica greco-catolică, fiindcă următorul moment va fi gândit în alți termeni.

Proiectul din 1689 al cardinalului Kollonich propunea, așadar, reluarea de către Curte a acestei strategii în plan confesional, în contextul politic creat de impunerea prezenței imperiale în Ungaria și Transilvania. Din rațiuni de stat, strâns împletite cu cele religioase, alături de granițele statale, "frontiera" unirii bisericești urma să evolueze astfel înspre Răsărit. Părțile orientale ale Ungariei Superioare aveau să fie punctul relansării formulei greco-catolice. Bază centrală a mișcărilor protestatare, acest teritoriu a reintrat sub controlul Vienei odată cu capitularea principalelor cetăți în care se concentrase rezistența: Prešov și Ujgorod (1685), Satu Mare (1686) și Muncaci (1688)<sup>15</sup>. Noua situație politică și militară creată acum, oferea condițiile necesare reluării dialogului catolicism-ortodoxie. El urma să se desfășoare însă într-un cadru specific, în care, dincolo de poșghița de siguranță oferită de scutul imperial, se individualiza o lume ostilă, structurată în jurul unor elemente ce stimulau particularismele: un teritoriu întins, cu un relief extrem de variat, secționat de unități administrative și domenii feudale diferite ca întindere, stăpânite de o nobilime calvină, orgolioasă și puțin dispusă să piardă din avantaje, la care se adăuga lumea satului rutean și român, ancorată în tradiționalism.

Nucleul regenerării bisericii greco-catolice l-a constituit orașul Mintiu (azi Satu Mare) unde se pare că bazele unirii au fost mai ferme. Comunitatea de negustori greci, aromâni și sârbi din acest oraș, supusă episcopului greco-catolic de la Muncaci prin privilegiul acordat ei de împăratul Leopold I în 1667<sup>16</sup>, a reușit să supraviețuiască frământărilor din deceniul 8 al secolului XVII, poate și datorită faptului că se afla mai departe de epicentrul revoltelor. La 4 aprilie 1685, împăratul îl numea pe parohul de aici, Dimitrie Monastelli (sau Monasterli), ca "moderator" peste preoții de rit grecesc din comitatele Sătmăr, Ugocea, Bereg și Szabolcs<sup>17</sup>, într-un moment când relansarea greco-catolicismului nu putea porni dinspre Muncaci, ce rezista în fața armatelor imperiale. Acesta era, de altfel, primul demers al Curții în anii ofensivei anti-otomane, pentru a crea o structură ierarhică menită să adune în jurul ei elementele disparate ale bisericii unite cu Roma. Prin poziția sa geografică, centrul sătmărean urma să joace însă și rolul de placă turnantă în procesul de extindere a unirii bisericești înspre românii ardeleni. Bucurându-se de sprijinul Cămarii din Szepes în exercitarea atribuțiilor sale<sup>18</sup>, Monastelli a urmărit prioritar ca reorganizarea bisericii să pornească de la rezolvarea problemelor preoțimii. De aceea el a intervenit decis, atât pentru a penaliza ignoranța, neglijențele sau abuzurile clerului său, cât și în vederea înălțării acestuia la statutul preotului romano-catolic, prin scutirea sa de sarcinile iobăgești și de dijmele datorate

<sup>15</sup> J. B e r e n g e r, *op. cit.*, p. 364-367.

<sup>16</sup> S z i r m a y A n t a l, *Szatmár vármegye, fekvése, története és polgári esmérte*, vol. I Budán, 1809, p. 180; B o r o v s z k y. S., *Szatmár vármegye*, Budapest, f.a., p. 244.

<sup>17</sup> H o d i n k a, *Okmánytára*, p. 258, doc. 212.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 259, doc. 213.

preoților necatolici<sup>19</sup>. Mergând mai departe, pentru a ridica nivelul de pregătire a slujitorilor altarului, în localitatea Mădăras s-a înființat o școală unde se instruiu candidații la preoție<sup>20</sup>. Anunțând prin conținutul său acțiunile de mai târziu ale episcopului Iosif de Camillis, programul arhidiaconului sătmărean viza așadar ameliorarea statutului social al preoților uniți, dar și implicarea corespunzătoare a acestora în activitatea pastorală. Luând în considerare compoziția etnică a comitatelor supuse lui Monastelli, se poate afirma că unirea a înregistrat atunci primele succese în rândul clerului român, lucru întărit de altfel de documentul din 12 nov. 1689, ce face referire la "sacerdotes nationi Valachorum" trecuți la greco-catolicism<sup>21</sup>. În absența altor surse, e imposibil de precizat unde activau acești preoți, prin care noua biserică și-a creat primele avanposturi printre români. Lipsind și posibilitatea de a evalua în termeni cantitativi această aderare la unire, nu ne rămâne decât să remarcăm disponibilitatea existentă în rândul unei părți a preoțimii românești pentru respectiva formulă religioasă. De asemenea, din nefericire, nu s-a păstrat nici o informație despre termenii în care a fost negociată unirea în acei ani, mai exact, despre condițiile și revendicările formulate de părțile implicate. Putem doar presupune că modelul l-a constituit unirea de la Ujgorod, ceea ce însemna o simplă profesiune de credință catolică (redușă în fapt la recunoașterea supunerii față de papalitate), în schimbul menținerii ritului și limbii liturgice și al obținerii unor avantaje materiale (destul de vag precizate însă).

Soluția aleasă de împărat la 1685 era, firește, una provizorie, fiindcă în ciuda strădaniilor sale arhidiaconul sătmărean nu putea să suplinească rolul pe care episcopul de la Muncaci trebuia să-l joace, de la înălțimea autorității sale, în propagarea unirii. După capitularea garnizoanei din cetatea Muncaci, la 1688, Leopold Kollonich reușește să obțină sprijinul papalității pentru numirea lui Raphael Havrilovic ca *administrator* al episcopiei de acolo<sup>22</sup>. Raphael, fost mitropolit ortodox de "Ancyra in Galatia" n-a reușit să se mențină mult timp în noul post, fiind rechemat la Viena, după câteva luni, din motive necunoscute. Numirea sa denotă însă efortul lui Kollonich și, implicit, al Vienei, de a reorganiza eparhia ruteană de Muncaci, atrăgând în acest scop și concursul Romei. Cum varianta numirii lui Metodi Racovețchi (episcop ortodox, trecut apoi la unire) nu putea să fie luată serios în discuție - împotriva lui adresând o plângere la 12 iulie 1689 D.Monastelli<sup>23</sup> - în toamna aceluși an devenise presantă nevoia de a găsi un titular pentru scaunul episcopal din Ungaria Superioară.

La recomandarea Congregației De Propaganda Fide, alegerea lui Leopold Kollonich, (aflat la Roma cu ocazia primirii titlului de cardinal), se va opri asupra călugărului basilitan Iosif de Camillis. Născut în 1641 în insula Chios, acesta și-a făcut studiile la Colegiul grec Sf.Atanasie din Roma, fiind apoi hirotonit preot în 1666<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 290-291, doc. 237; p. 273, doc. 225.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 290-291.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>22</sup> A. B a r a n, *Archiepiscopus Raphael Havrilovic eiusque activitas in eparchia Mukacoviensis*, în "Orientalia Christiana Periodica", vol. XXXI, fasc. 1, Roma, 1965, passim.

<sup>23</sup> H o d i n k a, *Okmanytára*, p. 282, doc. 231.

<sup>24</sup> E. L e g r a n d, *Bibliographie helénique du XVII-e siècle*, Paris, 1903, vol. V, p. 348-349.

Trimis ca misionar în Albania, de Camillis a condus între anii 1668-1672 școala catolică din Chimara, după care, întors la Roma, a devenit Procuratorul general al monahilor basilitani (ucrainieni) din Cetatea Eternă (1674-1689)<sup>25</sup>. În tot acest timp, el s-a afirmat ca una din personalitățile lumii clericale greco-catolice din orașul pontifical, redactând câteva tratate de teologie catolică și funcționând ca secretar de limbă greacă la biblioteca Vaticanului<sup>26</sup>. Datorită experienței sale în munca misionară, a bunei pregătiri în plan teologic, dar și a faptului că înțelegea din interior problemele bisericii unite, Iosif de Camillis a apărut în ochii autorităților romane ca soluția cea mai nimerită pentru dificila misiune din Ungaria Superioară. Surprinzător la prima vedere, demersul cardinalului Kollonich de a cere Congregației să desemneze o persoană capabilă să rezolve criza bisericii din acele părți, se înscrie totuși într-o tradiție inaugurată de primatul Ungariei G.Szelepcsény<sup>27</sup>. În anul 1676, acesta a solicitat implicarea autorităților romane în arbitrarea prelungitei dispute dintre împărat și stăpânii cetății Muncaci pe marginea dreptului de a numi episcopul local<sup>28</sup>. Acțiunea primatului fusese motivată și de rezervele pe care papalitatea le avusese în acei ani atât față de sinceritatea ierarhilor locali trecuți la unire, cât și față de capacitatea acestora de a se ridica la nivelul exigențelor catolice puse la baza unei misiuni pastorale<sup>29</sup>. În urma dialogului cu instanțele romane (continuat și de Kollonich), în deceniile 8 și 9 ale secolului al XVII-lea s-a obținut numirea de acolo, ca *administratori* ai eparhiei de Muncaci, a lui Teophan Mavrocordat<sup>30</sup> și respectiv, Raphael Havrilovic. Activitatea amândurora s-a soldat însă cu un eșec, datorită războiului, sprijinului insuficient primit din partea autorităților și, mai ales, dialogului ineficient avut cu preoțimea locală<sup>31</sup>.

Precaut, înainte de a accepta oferta, de Camillis i-a solicitat lui Kollonich o informare detaliată asupra diecezei de Muncaci, a veniturilor episcopului și a raporturilor acestuia cu autoritățile ecleziastice și laice<sup>32</sup>. Dorind în mod evident să-i risipească eventualele temeri, dar și să-l impresioneze, cardinalul a prezentat uneori lucrurile în termeni nejustificat de optimiști (mai ales în problema veniturilor), după cum avea să constate de Camillis mai târziu. În cadrul răspunsurilor oferite, există un element ce merită o atenție aparte. Prezentând situația "episcopilor grecești" din Ungaria, Kollonich arăta că, pe lângă cea de la Muncaci, mai există două, una la Bălgrad și alta în marginile Croației, în afară de cele aflate sub ocupația turcească,

<sup>25</sup> A. P e k a r, *Tribute to Bishop Joseph J. de Camillis, OSBM (1641-1706)*, în "Analecta OSBM", sII, ser. II, fasc. 1-4, Roma, 1985, p. 376-390.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 384; 390.

<sup>27</sup> A. B a r a n, *Archiepiscopus Teophanes Maurocordato eiusque activitas in eparchia Mukacoviensi*, în "Orientalia Christiana Periodica", vol. XXVII, fasc. I, 1961, p. 118-120.

<sup>28</sup> I d e m, *Metropolia Kioviensis et eparchia Mukacoviensis*, în "Analecta OSBM", seria II, sectio I, Roma, 1960, p. 65-82.

<sup>29</sup> M. L a c k o, *op. cit.*, p. 114-151.

<sup>30</sup> A. B a r a n, *Archiepiscopus Teophanes Maurocordato...*, p. 114-130.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 127-130.

<sup>32</sup> H o d i n k a, *Okmanytára*, p. 283-284, doc. 232.

despre care cardinalul nu știa însă nimic. Cu aceste două centre ierarhice, de Camillis urma să fie în legătură, iar în calitate de *mitropolit și arhiepiscop al lor* trebuia să supravegheze respectarea ritului și a îndatoririlor de păstori sufletești. Într-un alt punct al documentului se insistă asupra problemei, arătându-se că episcopia Bălgradului, condusă la acea oră de un arhiepiscop bătrân, va fi "sotto l'inspetione del S. De Camillis"<sup>33</sup>. Chiar dacă acest plan a rămas în multe din punctele sale tot în sfera "promisiunilor seducătoare", el atrage atenția asupra felului în care concepuse cardinalul Kollonich "arhitectura unirii" în anul 1689. Astfel, în strategia dialogului catolicism-ortodoxie din spațiul Europei Centrale, eparhiei de Muncaci îi revenea rolul primordial, fiindcă episcopul de acolo, prin poziția ce i se conferea în raport cu ceilalți ierarhi din zonă, urma să fie adevăratul turn de control al progresului unirii în teritoriile recent (re)cucerite. Scoțând la lumină interesul existent în acel moment față de "episcopia Bălgradului", documentul se mai cuvine a fi reținut și fiindcă el a stat la baza tentativelor stăruitoare ale lui Iosif de Camillis de a pătrunde în Transilvania pentru a propaga unirea printre români.

În urma demersurilor lui Kollonich, la 5 noiembrie 1689, papa Alexandru VIII îl numea pe Iosif de Camillis *episcop titular de Sebaste "pro Graecis in dioecesi Munkacsiana aliisque locis aquisitis in Hungaria commorantibus Vicarium Apostolicum cum Jurisdictione, juribus et facultatibus necessariis"*<sup>34</sup>. În cazul primului element al titulaturii, acesta se datora nerecunoașterii de către Sfântul Scaun a legitimității titlului de episcop de Muncaci, în condițiile în care existau dubii asupra caracterului canonic al eparhiei de acolo<sup>35</sup>. Cât privește calitatea de vicar apostolic, conferită, de asemenea, de document, ea avea menirea nu numai de a-l subordona pe de Camillis direct papalității, dar și de a-i oferi o sferă largă de jurisdicție ecleziastică în spațiul denumit printr-o formulare voit vagă "celelalte locuri dobândite în Ungaria". Astfel planul lui Kollonich de a face din Iosif de Camillis mai mult decât un episcop în Ungaria Superioară primea necesarul acord al papei. Să remarcăm în acest punct conjugarea eforturilor Vienei și Romei într-o antantă ce plasa acțiunea unionistă sub cele mai favorabile auspicii.

În ianuarie 1690 de Camillis părăsea Roma alături de cardinal, oprindu-se la Viena, unde urma să obțină confirmarea din partea împăratului<sup>36</sup>. Aceasta a venit la 11 martie, decretul recunoscându-i arhiepiscopului toate prerogativele necesare conducerii "episcopiei de Muncaci", mandatată cu sarcina întăririi bazei catolice în acele teritorii, reintrate sub autoritatea imperială<sup>37</sup>. După o oprire la Kosice, Iosif de Camillis se îndreaptă spre reședința sa eparhială, fiind însoțit de episcopul romano-catolic de Oradea, A. Benkovics și de administratorul bunurilor familiei Rakoczi, baronul Fr. Klobusicky. Cu admirabilul entuziasm al misionarului catolic ce străbate neobosit

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 285, doc. 233.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 289.

<sup>35</sup> B. P e k a r, *De erectione canonica eparchiae Mukacoviensis (an. 1771)*, "Analecta OSBM", sII, sect. I, Roma, 1956, p. 25-37.

<sup>36</sup> A. P e k a r, *Tribute...*, p. 394-395.

<sup>37</sup> H o d i n k a, *Okmanytára*, p. 296.

continentele, el era gata să înfrunte o lume complet străină, ale cărei mecanisme, obiceiuri și reacții îi erau necunoscute. La 10 aprilie 1690 noul ierarh fu instalat în fruntea diecezei sale, prin slujba ținută în biserica Sf.Nicolae a mănăstirii basilitane de la Muncaci<sup>38</sup>. Preoții și călugării prezenți acolo i-au promis cu toții supunere, după care au rostit profesiunea de credință catolică în fața poporului adunat, jurând pe evanghelia aflată în mâinile episcopului. Două săptămâni mai târziu, Iosif de Camillis ținea primul său sinod la Muncaci, unde 7 vicari și 70 de preoți au depus la rândul lor jurămintele de credință<sup>39</sup>. Pe fondul primelor entuziasme apăreau însă și semne neliniștitoare. În ziua sinodului un preot ortodox "având în mână o carte", s-a postat în mijlocul străzii îndemnând lumea să nu îmbrățișeze unirea<sup>40</sup>. Mai mult decât atât, "în comitatul Maramureș, învecinat, preoții aflând de venirea mea de la Roma încearcă să-și pună episcop schismatic și după exemplul lor se iau și alte comitate. Acest lucru generează confuzie și dezordine"<sup>41</sup>.

Aționând la primul impuls și considerându-se a fi, în baza informațiilor primite la Roma, singurul păstor legal al credincioșilor de rit grec din zonă, de Camillis solicită la 22 aprilie o scrisoare circulară adresată de împărat tuturor comitatelor și stăpânilor de pământ, prin care să se interzică activitatea episcopilor ortodocși<sup>42</sup>. O asemenea "măsură administrativă" nu putea fi însă aplicată de Curte, pe de o parte fiindcă exista riscul de a se produce nedorite tulburări, iar pe de alta, deoarece ea nici nu avea încă forța necesară dominării unor structuri locale, nu întotdeauna obediente. Era evident că de acum încolo, în fața lui de Camillis stătea imperativul unui travaliu meticulos, bazat în primul rând pe efortul personal. Trebuiau astfel înfrânte imprezvizibilele reacții din teritoriu pentru a se asigura propagarea cu răbdare a unirii în fiecare comitat, cetate, oraș, domeniu feudal sau sat. Cum totul necesita o informare clară asupra realităților din zonă, episcopul și-a întocmit chiar din primele zile o listă cu *persoanele de contact* (comiți, vicecomiți, ierarhi romano-catolici, castelani, stăpâni de domenii, etc.)<sup>43</sup>, de care soarta noii biserici începuse să depindă într-o măsură hotărâtoare. Apoi el s-a îndreptat spre locurile unde pozițiile unirii erau cele mai ferme, urmând ca de acolo să pornească munca de extindere a ei. La 30 aprilie 1690, Iosif de Camillis era oaspetele arhidiaconului sătmărean Dimitrie Monastelli, alături de care a condus sinodul local ținut în acel oraș la 1 mai<sup>44</sup>. Desfășurat cu participarea a 60 de preoți din zonă, ce au confirmat adeziunea lor la unire, acesta a abordat aspecte

<sup>38</sup> Vezi jurnalul lui Iosif de Camillis, publicat de Z s a t k o v i c s K á l m a n, *De Camellis Jozsef munkácsi püspök naplója*, în "Történelmi Tár", Budapest, 1895, p. 700; Relatarea evenimentului și la H o d i n k a, *Okmanytára*, p. 297, doc. 241.

<sup>39</sup> Z s a t k o v i c s K., *op. cit.*, p. 703; Scrisoarea către Kollonich la N. N i l l e s, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S.Stephani*, vol. II, Oeniponte, 1885, p. 859.

<sup>40</sup> H o d i n k a, *Okmanytára*, p. 303, doc. 244.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 297, doc. 241.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 298.

<sup>43</sup> Z s a t k o v i c s, *op. cit.*, passim.

<sup>44</sup> N i l l e s, *op. cit.*, p. 860-865; Z s a t k o v i c s, *op. cit.*, p. 704-705.

importante ale vieții interne a bisericii greco-catolice. Și fiindcă dintre toate sinoadele ținute în prezența episcopului, soborul de la Mintiu (Satu Mare) este singurul ale cărui acte s-au păstrat, punctele dezbătute atunci merită o atenție suplimentară.

În baza hotărârilor luate puteau fi hirotoniți preoți doar cei ce împliniseră 25 de ani, având cunoștințe suficiente pentru a administra sacramentele și beneficiind de mijloacele necesare întreținerii lor (fie personale, fie ale bisericilor pe care urmau să le slujească). Preotul era obligat să aibă o ținută corespunzătoare, să poarte reverenda și camilafca, să fie bărbierit, iar pentru desfășurarea corespunzătoare a cultului, să posede antimisul binecuvântat de episcop, odăjdii curate și toate vasele necesare. Intervenind în sfera relațiilor matrimoniale, documentul constrângea clerul ce contractase două mariaje succesive înainte de a fi hirotonit, să solicite dispensă, iar pe cel ce se căsătorise după consacrare, să-și îndepărteze soția. Datorită prestigiului conferit de funcția ce o aveau, preoților li se sugera apoi să nu lucreze alături de țărani pe alte pământuri decât ale lor și să nu presteze sarcini iobăgești. Cum comportamentul clerului trebuia să fie pentru mireni un exemplu de urmat, acesta avea datoria de a se achita corespunzător de îndatoririle sale fundamentale: supravegherea și îndrumarea tinerilor, vizitarea bolnavilor, oficierea slujbei și a celorlalte servicii divine, administrarea sacramentelor conform preceptelor. Îndrumător direct al vieții creștine din comunitate, preotul ținea evidența botezurilor și căsătoriilor, supraveghea relațiile matrimoniale (semnalând cazurile de bigamie) și-i aduna la biserică pe toți credincioșii în zilele de duminică și sărbători religioase. Sarcina de a urmări aplicarea acestor dispoziții revenea protopopilor, urmând ca abaterile sau abuzurile clerului să cadă în seama justiției episcopale.

Hotărârile sinodului de la Satu Mare n-au avut o valoare strict locală, ci una generală, devenind *normative* de-a lungul activității desfășurate de Iosif de Camillis. Faptul e demonstrat și de includerea lor în *Catehismul* întocmit de episcop<sup>45</sup>, unde se află toate elementele programului de organizare a bisericii unite. Astfel, la întrebarea privind "slujba preotului", răspunsul relua punctele soborului sătmărean: "Ca să trăiască în mare paza poruncilor lui Dumnezeu fără beție, să nu fie pildă rea altora, ci în fapte bune să fie pildă și învățător mirenilor, a trăi creștinește. Și să slujească Sfânta Liturghie în toate sărbătorile, de au popor, ca să o poată asculta poporul. În toate zilele să-și cetească pravila sa care-i Utrenia, Ceasurile, Vecernia și Pavecernița. Gata a fi spre slujba Sfintelor Taine poporenilor, a îndirepta norodul întru învățătura creștinească și a împiedica păcatele și a le înfrunța. A ține sfânta beserică curată și înfrumusețată, împodobind-o pe ea după puțința sa și să poarte grijă de sfintele vase, odăjdii, cărți, lumini și de alte toate care-s de lipsă pe sama jirfirii și a purta grijă ca uneltele sfintei beserici să fie spălate, curate, precum să cade după obicei. A umbla între oameni cu haine lungi în față, cu smerenie și blândețe. A avea în cap cununa, adecă pleșe și mustățile așa a și le râteza, ca bând potirul cel de mântuire să nu să ude lesne. Să nu fie

<sup>45</sup> *Catehismuş sau învățătura creștinească. În folosul neamului rusesc din Para Ungurească. Dat afară prin osârdua și osteneala Mării Sale Domnului D.Ioan Iosif Decamillis, Ipiscopul Sebastului și Muncaciului i proci. Cinului preoțesc unit din legea grecească Vicarășu Apostolicescu în Para Ungurească întoarsă și tipărită, Sâmbăta Mare, 1726.*

meșteri de obște, meștersugurile celor proaste mirenești, nice să neguțătoarească fără când ar vrea a vinde ceva al lui. Nice să lucreze la altul în câmp, în vie, în grădină ca proștii și cei ce lucrează pe bani au ca slugile. Să nu meargă la crășme. Să nu fie judecători în lucrurile cele vrednice ca să să verse sângele, au să piaie, adecă să nu șază pe scaunul pierzătorilor. Iară purtător de grijă ca să poată mântui, apăra, ajuta pe cei pârâți poate fi. A nu purta arme fără când să îndrumă, au unde s-ar teme de vreo moarte sau primejdie. A fi întru toate cele drepte și slobode ascultători ipiscopului său și a fi gata a plini toate cele care să cadă după obiceiul locului. Și așisderea a-l înștiința de toate cele rele ce să întâmplă în popoarele sale, ca să aibă înprilej devreme a le vindeca și a le îndirepta"<sup>46</sup>.

Asociind elementele acestui fragment cu cele mai sus amintite, se remarcă faptul că sinodul de la Satu Mare aparține unui moment de *organizare* a bisericii greco-catolice, de instituționalizare a unirii. Adresându-se unui cler ce tocmai reconfirmase apartenența sa la greco-catolicism, Iosif de Camillis s-a concentrat asupra punctului de care depindea consolidarea și prestigiul acelei biserici: *reforma preoțimii*. Discursul său pornea, fără îndoială, de la realitățile constatate, dar el s-a structurat cu precădere în jurul exigențelor morale și disciplinare formulate de Conciliul de la Trento<sup>47</sup>, ce a văzut în preot cheia de boltă a întregului proces de resurrecție catolică. *Obiect* al efortului reformator, clerul urma să fie scos, în opinia lui de Camillis, din starea de indisciplină, incultură și decădere morală în care se afla, pentru a fi așezat la nivelul noilor cerințe privind îndeplinirea obligațiilor spirituale și comportamentul în societate. În aceeași măsură însă, Reforma catolică vedea în preot și *subiectul* mișcării de renovare a bisericii. În ea clerul avea datoria să se implice de pe platforma prestigiului conferit de nivelul superior de pregătire și de atitudinea nouă față de acțiunea pastorală. Rezumând acest deziderat în expresia "să fie pildă și învățător mirenilor", de Camillis se găndea nu numai la ridicarea calității vieții creștine în comunități ci și la progresul unirii. "Noul preot" urma să fie astfel elementul central al muncii de lărgire a ariei unirii înspre credincioși, căci nucleul noii biserici se mărginise într-o primă fază doar la cler. Strategia e pusă în lumină și de scrisoarea adresată de episcop în 1695 Congregației De Propaganda Fide, în care se afirma: "Am readus la unire un număr însemnat de preoți români, prin care, având în vedere că sunt învățătorii și căpeteniile poporului, va fi asigurată convertirea și salvarea spirituală a acestuia"<sup>48</sup>. Astfel, prin sinodul de la Satu Mare din 1690, ce stabilea elementele procesului de *reformare disciplinară și morală a clerului*, programul lui Iosif de Camillis de organizare a bisericii unite în Ungaria Superioară și Partium își revela *prima componentă*.

Desigur, între enunțarea noilor precepte și acceptarea lor de către preoți, calea urma să fie lungă și complicată, fiindcă întreaga acțiune (ce sta sub semnul relației tradiție-inovație) presupunea dislocarea unor cutume și mentalități bine înrădăcinate. Și cum confruntarea dintre cele două modele comportamentale impunea și soluții de

<sup>46</sup> *Catechismus*, p. 280-282.

<sup>47</sup> O analiză a acestora la M a r i o B e n d i s c i o l i, *La Riforma Cattolica*, Roma, 1973, p. 86-100.

<sup>48</sup> H o d i n k a, *Okmánytára*, p. 383, doc. 292.

compromis, episcopul a fost nevoit uneori să tempereze rigorismul planurilor sale, ca în cazul atitudinii față de căsătoria de după hirotonire sau față de căsătoria a doua a clerului. Beneficiind de poziția tolerantă a "episcopilor din trecut", acest fenomen (inspirat și din calvinism) devenise unul foarte larg răspândit, Iosif de Camillis vorbind la un moment dat de sute de preoți din Ungaria și Transilvania ce și-au luat soții după ce au fost hirotoniți<sup>49</sup>. În aceste condiții, contrar impulsurilor sale inițiale, arhiereul a început să solicite Romei dreptul de a acorda dispense, fiindcă aplicarea exigențelor greco-catolice în cazul de față, pe lângă că ar fi lăsat zeci de comunități fără pastor, era în măsură să contrarieze un cler ce nu realizase până atunci dimensiunile păcatului făptuit<sup>50</sup>. Nemulțumirile născute astfel, amenințau în mod direct biserica greco-catolică, cu atât mai mult cu cât ele puteau fi potențate în locurile acelea "pline de calvini și luterani ce nu pot suporta să vadă începută unirea rutenilor și românilor cu biserica catolică"<sup>51</sup>. Cu aceste nuanțări impuse de realități, episcopul și-a continuat însă meticolos programul de ridicare a clerului la nivelul cerințelor romane în plan disciplinar și moral.

După sinod, Iosif de Camillis a rămas la Satu Mare până în 5 mai 1690, timp în care știm că a consacrat 2 diaconi români (Marcu Ioan și Elie Moysis)<sup>52</sup>. În ultima zi a șederii sale acolo, episcopul i-a scris lui Leopold Kollonich, solicitând intervenția acestuia pe lângă conducerea comitatului, ce continua să-i trateze pe sacerdoții uniți ca pe niște "rustici", desconsiderându-i și, uneori, chiar molestându-i<sup>53</sup>. La 27 mai 1690 el revenea, reînnoind cererea ca preoții greco-catolici să nu fie supuși la *porție*, mai ales fiindcă până atunci, prin strădania lui Dimitrie Monastelli ei fuseseră scutiți, având aceleași drepturi ca și clerul romano-catolic<sup>54</sup>. Cu prilejul respectiv episcopul relatează și un caz din comitatul Ugocea, unde preoții ruteni datorau nona predicatorilor calvini<sup>55</sup>.

Semnalând aceste vexațiuni și impuneri abuzive la dare, cu care se confruntau subordonații săi, Iosif de Camillis ridică în esență problema precizării ferme a *statutului social al clerului unit*. Demersul era pe deplin justificat fiindcă de clarificarea poziției deținute de preotul greco-catolic în societate depindea un întreg sistem de imunități, avantaje sau scutiri și, nu în ultimul rând, starea materială a acestuia. Cu 45 de ani în urmă, în timpul "unirii de la Ujgorod" părțile se pronunțaseră deja în acest sens, hotărând egalitatea în drepturi și privilegiu a preotului unit cu cel romano-catolic<sup>56</sup>. Frământările din Ungaria, puterea redusă a instanțelor centrale, vieneze, în raport cu autoritățile comitatense, dar mai ales interesele imediate ale stăpânilor de domenii, au

<sup>49</sup> *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600-1900)*, vol. III (1665-1690), Roma, 1974, p. 325-326.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 326.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 326.

<sup>52</sup> Z s a t k o v i c s, *op. cit.*, p. 705.

<sup>53</sup> H o d i n k a, *Okmánytára*, p. 303, doc. 244.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 306, doc. 247.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>56</sup> M. L a c k o, *op. cit.*, p. 91-114; Actul, la N i l l e s, *op. cit.*, p. 824-827.

după la nerespectarea dreptului câștigat atunci. În conjunctura politică din ultima decadă a veacului XVII, marcată de modificarea aparentă a raporturilor de forțe din Ungaria Superioară, Iosif de Camillis încerca, așadar, să reînnoade firul acțiunii de emancipare economico-socială a clerului din zonă.

Luându-se în considerare și cazul celorlalte uniri din spațiul Europei Centrale, se poate afirma că demersul episcopului Iosif de Camillis a fost impulsionat în primul rând de presiunea ce venea de jos, dinspre clerul răsăritean<sup>57</sup>. Pauper și marginalizat, având mereu în față prăpastia ce-l despărțea de starea și poziția în societate a sacerdoților aparținând bisericilor recepte, acesta a năzuit, fără îndoială, la schimbarea radicală a statutului său social. De la nivelul acestui orizont de așteptare, preoțimea ortodoxă s-a angajat în tratativele de unire, punând în lumină rudimentele unui program propriu de emancipare, după cum o demonstrează și "tratativele" de la Ujgorod. Ca și în cazul Poloniei, unirea înfăptuită atunci a evidențiat în egală măsură și forțele Contrareformeii, flexibile în conceperea și ajustarea strategiilor de dialog inter-confesional. Având în prim plan obiectivul atragerii lumii ortodoxe la formula greco-catolică, acestea au devenit suporterele dezideratului fundamental al clerului răsăritean, de a obține drepturile, privilegiile și imunitățile de care se bucura preoțimea romano-catolică. Și așa cum reiese din cazul episcopului Iosif de Camillis, ele nu numai că au susținut respectivul program de emancipare socială, dar și l-au asumat chiar, transformându-se uneori în porta-vocile sale.

Analizele dedicate elementelor social-economice întâlnite în documentele unirii se opresc de regulă în acest punct. Un punct din care rezultă lesne concluzia că prezența lor acolo se datorează exclusiv cererilor formulate de clerul răsăritean, care au fost apoi satisfăcute de înțelegătoarea parte catolică. Or lucrurile merită a fi nuanțate puțin. La o privire atentă se poate constata că și Reformei catolice îi este specifică strădania de a ameliora starea materială și statutul preotului "latin"<sup>58</sup>. Ea a susținut astfel un amplu program de înzestrare a parohiilor cu veniturile capabile să atragă clerul și să-i ofere toate cele necesare traiului, într-o măsură aptă să-i canalizeze atenția exclusiv spre activitatea pastorală. În directă relație cu noul profil moral și intelectual, statutul economico-social superior avea la rândul-i rolul de a consolida *prestigiul* preotului în comunitatea pe care, cu o mână fermă, el trebuia să o conducă spre sentimente catolice stabile. Pentru a surprinde această preocupare stăruitoare a Reformei catolice nici nu e nevoie să facem apel la canoanele Conciliului tridentin, fiindcă ea rezultă cu prisosință din memoriul înaintat Curții de la Viena, în 1689, de Leopold Kollonich. Din perspectiva ce se deschide astfel, devine mult mai comprehensibilă receptivitatea promotorilor catolici ai unirii față de revendicările cu caracter social ale clerului răsăritean, ce urma să intre în marele contingent al sacerdoților supuși Romei. Incluziunea acestor puncte în actele fundamentale ale unirilor nu mai apare acum ca fiind rodul unui demers unilateral, ci ca un *moment de convergență* între dezideratele preoțimii locale (ce au constituit totuși elementul hotărâtor) și programul Reformei catolice, deschis la rândul-i spre o problematică socio-economică.

<sup>57</sup> Vezi în acest sens H o d i n k a, *Történetek*, p. 255.

<sup>58</sup> J. D e l u m e a u, *op. cit.*, p. 273-274; L. P é r o u a s, *op. cit.*, p. 251-256.

Așa cum rezultă din scrisorile adresate în 1690 de Iosif de Camillis cardinalului Kollonich, tentativa sa de a satisface cele două interese mai sus amintite, s-a izbit de multiple reticențe locale, izvorâte din rațiuni politice, financiare și confesionale. În aceste condiții devenise imperios necesară implicarea Curții printr-o patentă oficială, care să cuprindă punctul de vedere al Împăratului în problema unirii, instrucțiunile privind desfășurarea acesteia și elementele capabile să o protejeze în plan teritorial. A rezultat astfel ordonanța din 23 august 1692 a lui Leopold I, ce deschidea seria actelor imperiale care au jalonat evoluția și organizarea bisericii greco-catolice în anii "Reconquistei" în Ungaria și Transilvania<sup>59</sup>. Venind în completarea instrucțiunilor date în 1669 de Congregația De Propaganda Fide în problema unirii, documentul nu făcea nici măcar o minimă referire la modul de realizare a acesteia. El pornea de la evidențierea succeselor repurtate de propaganda catolică în rândul rutenilor, exprimându-și speranța că exemplul lor va fi urmat și de alte popoare aflate "sub Corona Regni nostri Hungariae". Informat în principal de Kollonich, împăratul interzicea în mod categoric injuriile, agresiunile și toate celelalte practici abuzive ale stăpânilor de pământ față de preoții uniți, deoarece aceștia din urmă și bisericile lor se bucură în deplină egalitate de privilegiile, drepturile și imunitățile clerului romano-catolic<sup>60</sup>. Adevărată "chartă" a libertăților sacerdoților greco-catolici, documentul stipula ca aceștia să fie dotați cu loturile de pământ necesare pentru biserici, case parohiale, cimitire și școli, autoritățile având de asemenea obligația să soluționeze orice plângere venită dinspre clerul unit<sup>61</sup>. O altă precizare importantă îi privea pe copiii parohilor greco-catolici, care, ca unii născuți din părinți liberi, urmau să părăsească starea iobăgească<sup>62</sup>.

Aplicarea prevederilor diplomei din 1692 nu s-a realizat însă nici rapid, nici uniform, ceea ce demonstrează că puterea Curții de a-și impune deciziile în plan local era încă destul de redusă<sup>63</sup>. La mai vechea ostilitate a autorităților comitatense și a nobilimii calvine față de unire, se adăugau acum reticențele fiscoșilor și, în mod surprinzător, ale ierarhiei romano-catolice din Ungaria, ce privea cu mari rezerve atât emanciparea celului unit, cât și prerogativele asumate de episcopul greco-catolic. Acest fapt obligă Cancelaria regală să se adreseze la 5 iunie 1693 Consiliului de Război, solicitând ca pe teritoriile episcopiei romano-catolice de Eger, imunitățile preoților uniți să fie apărate în caz de necesitate chiar prin forță<sup>64</sup>. În ciuda poticnelilor și obstrucțiilor,

<sup>59</sup> Textul și comentariul patentei, la J. F i e d l e r, *Beiträge zur Geschichte der Union der Ruthenen in Nordungern*, Wien, 1862, p. 20-22; 32-34.

<sup>60</sup> J. F i e d l e r, *op. cit.*, p.33.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>63</sup> La 13 septembrie 1692, Iosif de Camillis ruga conducerea comitatului Satu Mare să nu mai pretindă "porția" de la preoții uniți, ale căror privilegii fuseseră recunoscute de Maiestatea Sa. Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, *Fond Prefectura Județului Satu Mare*, seria Acta Publico-Politicorum, cutia 33 (1690-1692), fila 1.

<sup>64</sup> H o d i n k a, *Okmánytára*, p. 362.

care au făcut uneori din el o simplă literă moartă, documentul rămâne unul fundamental, fiindcă din momentul intrării sale în vigoare el a constituit platforma oficială de negociere a unirii, (după cum o demonstrează și "cazul ardelean"<sup>65</sup>). Judecată apoi prin prisma conținutului său, orientat în mod simptomatic spre *fixarea noului statut social-juridic al preoțimii și bisericii greco-catolice*, ordonanța imperială își augmentează semnificațiile. Ea apare astfel ca expresia unui moment distinct în evoluția unirii la scara Europei Centrale, moment dominat de acțiunea episcopului Iosif de Camillis vizând emanciparea clerului supus jurisdicției sale din starea de servitute în care se afla. Dacă rațiunile din care a izvorât respectivul demers pot fi reconstituite în bună măsură (așa cum arătam mai sus), rămâne să vedem ce urmări trebuia să aibă (în opinia episcopului unit) ridicarea preoțimii greco-catolice la un nou statut social. Spre șansa istoricului, pe lângă ideile cuprinse în scrisorile adresate lui Kollonich, punctul de vedere al arhierului în această problemă poate fi reconstituit integral din răspunsul dat în *Catehismul de la Trnava* la întrebarea "Ce privileghiumuri are clerul sau cinul preoțesc?" "Acesta să nu se poată bate fără gloabă și pedeapsa afurisanii, fără numai de ipiscopul lor au de dregătorii lui, au de s-a călugări de cei mai mari ai lor pentru îndireptarea vreunui păcat. De judecătorii cei mirenești nu să poată prinde nice în timniță a să trimite, nice opri, nice globi, nice judeca, nice soroci, ci numai de ipiscopul său și ai lui dregători și slujitori. Nu sunt supuși slujbelor celor de obște și dărilor care pun Craii, Vozii, Domnii mirenilor, fără când aceste pentru grele și pripă lipsă au slobozenie sau blagoslovenie de la puterea sau cei mai mari ai besericii a strânge și pe preoți sau cinul bisericesc. *Și sunt într-o cinste și o putere cu nemișii sau boierii* (s.n.), de vreme ce după Sfânta Scriptură preoția îi împărătească, pentru aceea domnii locului nu pot fără de mare ocară Domnului Iisus Christos (preotului celui mai mare decât toți), a purta pe clerici, preoții sau cinul preoțesc, ca pe mireni și oamenii cei proști, chitilenindu-i pe ei ca să lucre asemenea iobagilor sau în chipul iobagilor și celor ce lucră pentru bani. Și măcar că pentru fundurile și măerișagurile date în bir de la mulți preoți din Țara Ungurească și din Ardeal s-au putut mântui oarecum Domnii moșiilor și iosagurilor ce au cerut tapșă, slujbe de la preoți și i-au purtat ce pe niște supuși lor. Încă acum de vreme ce Preasfințitul, Preamilostivul, Preaînaltul și Preaputernicul Împăratul nostru Leopold, la șopricatul și rugămintea Preaînălțatului și Preasfințitului Măriei Sale domnului Cardinalișului Leopold de la Kolonici au poruncit în Diploma Măriei Sale făcută, așezată și dată afară în 23 de zile ale lui august, anul de la Hristos 1692, ca să să rânduiască și să să dea pretutindine funduri slobode și de ajuns pentru beserici, țintirimuri, poporarii, preoții și școale, după lipsa locului, de la Domnii pământurilor sau ai moșiilor, care precum trag în toți anii de la iobagii lor dobânda și venitul cu care foarte omenește trăiesc, așa îs datori a cunoaște pe Dumnezeu Dătătorul tuturor bunătăților și sunt datori a purta grijă de cele ce li-s de lipsă la spășanie, nu pot mai mult în sufletul său a purta pe preoți sau alți slujitori ai beserici ca pe niște iobagi și a cere plată de la ei, cari biruiesc numai fundurile și moșiile bisericesti sau trăiesc numai după patrahir. Că precum un domn pământesc n-are nici o treabă cu iobagii altuia, nice un

<sup>65</sup> O. Bârlea, *Unirea românilor (1697-1701)*, în "Perspective", an X, nr. 49-50, p. 7-9.

căpitan nu poate porunci cătanelor a altui căpitan așa și domnul pământesc n-are treabă cu oamenii cei bisericești că acește îs supt puterea ipiscopului său."<sup>66</sup>

Acest amplu răspuns, ce concordă, în mod semnificativ, cu punctele patentei din 1692, detaliază până la amănunt ceea ce documentele numeau cu parcimonie "drepturile și privilegiile clerului". Episcopul prezenta astfel *obiectivele imediate* vizate de demersul său îndreptat în sensul revalorizării statutului social al preotului unit: scoaterea acestuia de sub autoritatea instanțelor judecătorești laice, scutirea sa de sarcinile iobăgești, "de slujbele de obște și dări", acordarea unor suprafețe de pământ "slobode" și, mai ales, obținerea unei noi poziții în societate, comparabilă cu aceea deținută de nobilime. Din subtext, *scopul ultim* al acțiunii reiese cu claritate. Emanciparea clerului răsăritean din starea de servitute în care se afla urma să fie o importantă cale de *extindere* a ariei bisericii greco-catolice (prin atragerea de partea sa a celor care mai ezitau încă), dar și de *consolidare a ei* (prin întărirea poziției și prestigiului preotului în lumea satului). Iată de ce se poate afirma că demersul episcopului Iosif de Camillis, având ca obiectiv impunerea unui *nou statut social-juridic* pentru clerul unit, reprezintă *al doilea element* al programului său de organizare a bisericii unite printre ruteni și români.

*A treia componentă* a acestui program o constituie activitatea arhierului de *reorganizare a diecezei sale*, prin crearea unei structuri instituționale eficiente. Primul element avut în vedere a fost însăși instituția episcopului, ale cărui competențe, prerogative și venituri, Iosif de Camillis a căutat să le asigure cu fermitate<sup>67</sup>. Efortul ierarhului încerca să redea acelei demnități prestigiul cuvenit, în condițiile în care predecesorii săi fuseseră la discreția totală a stăpânilor cetății și ai domeniului Muncaci<sup>68</sup>. O a doua preocupare a vizat transformarea sinodului (atât a celui diecezan cât și a celor de protopopiat) într-un cadru funcțional. El avea nu numai menirea de a lărgi sfera unirii (prin atragerea unui cât mai mare număr de clerici la ședințele sale), ci, mai ales, de a uniformiza practica liturgică și sacramentară printr-o legislație diecezană unitară. Pe linia dinamizării tuturor părților ce compuneau structura organizatorică a bisericii sale, episcopul a acordat apoi atribuții precise arhidiaconilor și arhipresbiterilor, primii aflându-se în fruntea marilor unități administrative ale eparhiei (corespunzând "crainelor", comitatelor sau grupurilor de comitate), ceilalți conducând protopopiatele<sup>69</sup>. Apariții meteorice în documente, aceste personaje intermediu aplicarea în teritoriu a directivelor episcopale. Tot în contextul reorganizării diecezei sale, Iosif de Camillis a încercat să impună un control strict asupra preoțimii, folosindu-se de prerogativa sa de a hirotoni sau suspenda din funcțiile sacerdotale. Acest drept era un mijloc eficace în promovarea unirii, deoarece în baza lui, pe de o parte, puteau fi îndepărtați parohii

<sup>66</sup> *Catehismus*, p. 282-285.

<sup>67</sup> A. P e k a r, *Tribute...*, p. 411-416.

<sup>68</sup> H o d i n k a, *Története*, p. 256-257.

<sup>69</sup> Rolul și competențele acestora sunt precizate în corespondența dintre Iosif de Camillis și Leopold Kollonich, publicată de A. B a r a n în *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. XIII, Roma, 1973, p. 151-159.

indezirabili, iar pe de alta, se asigura realimentarea corpului clerical cu elementele favorabile politicii promovate de episcop. Cum respectivul sistem putea funcționa numai dacă în zonă exista o singură instanță având prerogativa consacrării preoților, Iosif de Camillis a urmărit să stopeze activitatea altor episcopi și în principal pe aceea a arhierelui ortodox al Maramureșului, Iosif Stoica<sup>70</sup>. Nu în ultimul rând, restructurarea eparhiei presupunea și stabilirea hotarelor acesteia. Prevalându-se însă de calitatea de vicar apostolic pentru teritoriile eliberate în Ungaria, de Camillis a conceput frontierele diecezei sale ca foarte mobile, în stare să evolueze alături de pașii făcuți de unire înspre Transilvania.

Urmărirea aplicării în comitatele cu populație românească a acestor măsuri organizatorice, ce s-au împletit firește cu celelalte elemente ale programului (reforma moral-disciplinară, noul statut social), este în stare să evidențieze nu numai interesul lui Iosif de Camillis pentru respectivele teritorii, ci și *dinamica* propriu-zisă a unirii. Punctul de pornire îl constituie sinodul ținut la Mintiu (Satu Mare) în mai 1690, emblematic pentru noile atribuții cu care episcopul investise instituția în cauză. Pe lângă succesul repurtat cu acel prilej în comitat, de Camillis consemna în jurnalul său că în aceeași lună i-au recunoscut autoritatea preoții din Ugocea, cei din zona Baia Mare (printr-o delegație formată din 30 de clerici) și vicarul din Szabolcs, în numele celor 20 de subordonați ai săi<sup>71</sup>. Trei luni mai târziu i s-au supus 16 preoți din comitatul Crasna, în frunte cu protopopul lor<sup>72</sup>. Faptele sunt în măsură să sublinieze, o dată în plus, că teritoriile aflate în jurul centrului sătmărean se dovedeau a fi în acel moment baza cea mai stabilă a unirii. Din acest motiv, în perioada imediat următoare, de Camillis s-a concentrat cu precădere asupra comitatelor din Ungaria Superioară, lăsându-l pe Dimitrie Monastelli ca arhidiacon pentru Sătmar, Ugocea, Szabolcs, Solnocul de lângă Chioar și Bihor<sup>73</sup>, adică pentru zonele predominant românești ale eparhiei sale. Episcopul a revenit la Satu Mare cu ocazia sinodului ținut aici la 2 mai 1691, episod de care se leagă probabil și suspendarea din funcții a unui preot din jurul Băii Mari, consacrat de vlădica ortodox al Maramureșului<sup>74</sup>. La 7 ianuarie 1692 înceta din viața arhidiaconul D.Monastelli<sup>75</sup>, evenimentul marcând dispariția din frontul unirii a unui protagonist de prim plan. Cum opera înfăptuită de acesta trebuia menținută și consolidată, Iosif de Camillis a început din acel moment să se implice activ în

<sup>70</sup> H o d i n k a, *Okmánytára*, p. 297, 334, 345-347; *Acta S.C. de Propaganda Fide, ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielorussijae spectantia*, vol. II (1667-1710), Roma, 1954, P. 130, 213-214. Pentru efectele acțiunilor întreprinse de patriarhul Arsenie II de la Karloviț pe teritoriul diecezei de Muncaci vezi S. A n u i c h i, *Relațiile bisericești româno-sârbe în sec. XVII-XVIII*, București, 1980, p. 43.

<sup>71</sup> Z s a t k o v i c s, *op.cit.*, p. 706.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 709; Z. P â c l i ș a n u, *Istoria bisericii române unite*, în "Buna Vestire", an XV, nr. 1-2, 1976, p. 22.

<sup>73</sup> H o d i n k a, *Okmánytára*, p. 312.

<sup>74</sup> Z s a t k o v i c s, *op. cit.*, p. 710.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 706.

administrarea bisericii unite din "părțile românești", făcând din Mintiu reședința secundară a diecezei sale. (A preferat, probabil, să rămână mai mult timp acolo, și datorită comunității "grecești", în mijlocul căreia nu se simțea atât de străin).

Primul obiectiv l-a constituit (re)organizarea protopopiatelor, prin care se asigura apoi controlul asupra vieții creștine din parohii. La 29 august 1692, episcopul îl numea arhipresbiter în districtul Baia Mare pe Damian Mihalca<sup>76</sup>. Prezent în zonă cu acel prilej, el i-a suspendat din funcții pe Mihail Rednic din Mănăstirea, Constantin din Rușeni și Iurg din Șindrești<sup>77</sup>, fiindcă fuseseră hirotoniți de "alți episcopi". Ca urmare a mișcării de unire pornită din părțile Debreținului înspre Bihor de călugărul grec Isaia, lui Iosif de Camillis i se supun, la 13 septembrie 1692, sacerdoții "din jurul Orăzii"<sup>78</sup>. O zi mai târziu, ruteanul Alexie Kruszinski era investit ca protopop al Oașului, iar la 22 noiembrie, Luca din Borlești devenea arhipresbiter pentru "teritoriile de peste Someș"<sup>79</sup>. Din timpul acestor demersuri cunoaștem numele a 3 preoți români din comitatul Satu Mare, hirotoniți de Iosif de Camillis: Marcu din Pișcari, Gheorghe Ursu și Timotei din Tămaia<sup>80</sup>. În fruntea acestei structuri organizatorice formate din cele 3 protopopiate sătmărene, episcopul îl așeza în noiembrie 1692, ca "vizitator general", pe Georgiu Veliczky<sup>81</sup>.

În 1693 atenția lui Iosif de Camillis s-a îndreptat spre comitatul Bihor, unde concursul său era solicitat de episcopul romano-catolic A. Benkovics, recent instalat în fruntea diecezei de acolo<sup>82</sup>. În acest comitat munca se anunța a fi dificilă, necesitând, într-o primă fază, ștergerea urmelor lăsate de propaganda calvină în rândul românilor, Astfel de Camillis i-a *reconsacrat* ca sacerdoți pe Andrei Magnol, Ștefan Gheorghe, Avram Petru și Gabriel Petrusk, ce fuseseră numiți în funcție de predicatorii calvini<sup>83</sup>. În acel an episcopul a mai hirotonit 3 preoți bihoreni (Demetriu din Beiuș, Georgiu din "Monasteralensem" (?) și Ioan din satul "Palin"), organizând și un protopopiat în fruntea căruia l-a pus pe Demetriu Paulin<sup>84</sup>.

La începutul anului 1694, Iosif de Camillis "vicar apostolic pentru părțile eliberate în Ungaria", încerca să extindă aria acțiunii sale intrând în Principatul Transilvaniei. În acest sens el s-a prezentat în fața dietei reunite la Târgu Mureș, care în ședințele din 2 și 5 ianuarie a respins însă categoric cererea episcopului de a i se permite

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 713.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 713.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 716.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 716.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 713-714.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 716.

<sup>82</sup> I. A r d e l e a n u, *Istoria diecezei române greco-catolice a Oradiei Mari*, vol. II, Blaj, 1888, p. 20.

<sup>83</sup> Z s a t k o v i c s, *op. cit.*, p. 723.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 714, 721.

să propage unirea printre românii ardeleni, pe baza patentei din 23 august 1692<sup>85</sup>. Rezistența opusă atunci de stările ardeleni, ce-și trădau deja aversiunea față de formula greco-catolică, l-a determinat pe arhiepiscop să bată deocamdată în retragere, pentru a se concentra asupra problemelor eparhiei sale. În aceeași lună el înființează "vicariatul pentru românii din părțile ungurești", în fruntea căruia l-a pus pe compatriotul său Isaia "Caroli", fost călugăr la muntele Athos<sup>86</sup>. Personalitate puternică, plină de contraste, acesta s-a străduit să propage și să consolideze unirea în părțile nordice ale Bihorului, în Sătmar și Ugocea. Stabilit la Bixad, unde a ridicat o mănăstire, Isaia s-a folosit uneori chiar de forță pentru a impune în parohii elementele programului episcopului său (înzestrarea bisericilor cu cele necesare cultului, asigurarea cunoștințelor de bază referitoare la credință, liturgie și sacramente, interzicerea divorțurilor, etc.)<sup>87</sup>. El a recurs la soluții extreme din dorința de a lărgi cât mai mult baza unirii, de la nivelul clerului înspre mireni. Or într-o durată scurtă acest fapt nu putea decât să genereze mari rezerve și rezistențe în sânul unor comunități tradiționaliste. Rigorismul lui Isaia în aplicarea dispozițiilor Reformei catolice privind raporturile matrimoniale i-a și atras sfârșitul. În 1701, nobilul român din Cicârlău, Mihai Suhai, a pătruns noaptea împreună cu câțiva tovarăși în mănăstire, măcelărindu-l pe vicar<sup>88</sup>. Acțiunea lui Suhai s-a datorat în primul rând resentimentelor sale față de Isaia ce-l afurisise și amendase pe motiv de bigamie<sup>89</sup>. Cea mai durabilă realizare lăsată în urma sa de Isaia a fost desigur mănăstirea de pe dealul Bixadului. Prin aura sa de loc sfânt, (ce atrăgea anual masive procesiuni la icoana făcătoare de minuni a Maicii Domnului), aceasta a devenit un spațiu important de manifestare a pietății populare și de cristalizare a sentimentului apartenenței la lumea catolică, printre românii din Țara Oașului și părțile sătmărene.

Începutul anului 1695 coincide cu reluarea acțiunilor episcopului Iosif de Camillis în Bihor, unde, în fața adunării comitatense, a prezentat decretul imperial din august 1692, solicitând sprijinul factorilor locali în aplicarea prevederilor acestuia<sup>90</sup>. În acele părți, unde Reforma lăsase urme adânci în viața religioasă a românilor, demersul său a căpătat, o dată în plus, conotațiile clare ale Contrareformei, căci imperativul era de a-i scoate pe preoți din sfera calvinismului și de a-i readuce la "legea grecească". "Înainte de războiul curuților a umblat pe aici episcopul Camili de la Muncaci și aflând

<sup>85</sup> *Monumenta Comitalia Regni Transylvaniae*, vol. XXI, Budapesta, 1898, p. 163; episodul e relatat și în jurnalul lui Vass György din Taga, în *Monumenta Hungariae Historica*, S II, Scriptores, XXXV, Budapesta, 1896, p. 178-179.

<sup>86</sup> Z s a t k o v i c s, *op. cit.*, p. 706; despre activitatea lui Isaia vezi și S. D r a g o m i r, *Contribuții privitoare la relațiile bisericii românești cu Rusia în veacul XVII*, în AAR, MSI, seria II, tom XXXIV, București, 1912, p. 1118-1125.

<sup>87</sup> J. B a s i l o v i t s, *Brevis notitia foundationis Theodori Koriatovits, olim ducis de Munkacs, Cassoviae, 1799*, pars II, p. 118-119; S z i r m a y A., *op. cit.*, p. 333; J. D u l i s k o v i c i, *Istoričeskaia certy Ugro-russkich*, Ungvar, vol. III, 1877, p. 17.

<sup>88</sup> B a s i l o v i t s, *op. cit.*, p. 120 (cu anul greșit însă); Z. P â c l i ș a n u, *op. cit.*, p. 23, nota 118.

<sup>89</sup> S z i r m a y, *op. cit.*, p. 332.

<sup>90</sup> I. A r d e l e a n u, *op. cit.*, p. 22.

preoți puși de calvini i-a pedepsit și alungat de prin sate, sfințind în locul lor alți preoți români", își amintea peste aproape 30 de ani de la evenimente parohul Ioan Popa din Ciuhoi<sup>91</sup>. Printre cei consacrați atunci se numără Procopie din Fegernic, Ștefan Magully din Ciutelec, Petru Pop din Chișlaz, Vasile Pop din Chiraleu, Ioan Pop din Homorog sau Ștefan Pop din Lazuri<sup>92</sup>. Episcopul însuși, rememora în 1702 dificultatea muncii printre acei "români, pe care cu ajutorul lui Dumnezeu i-am adus la Sfânta unire cu biserica Romei, ba ce e mai mult, la credința creștinească, căci pe timpul când domneau acolo turcii, preoții lor nu aveau altă hirotonire decât patentele date lor de calvini și luterani, în înțelesul cărora le fu permis a funcționa. Din biserici scosese deja icoanele și sfintele cruci și pe popor îl dezvățaseră de la sfânta mărturisire, cuminecătură și alte devoțiuni catolice, în așa măsură, că deși profesau ritul grec, în realitate însă trăiau ca eretici"<sup>93</sup>. Văzând așadar în unire calea revenirii la adevărata credință răsăriteană și a salvării sufletești, Iosif de Camillis scria la 21 martie 1695 Congregației De Propaganda Fide, exprimându-și satisfacția față de atragerea la catolicism a încă 40 de preoți din Bihor și Crasna. O undă de regret provenea atunci din faptul că n-a putut să-și extindă raza acțiunilor în Solnoc și Zarand, datorită opoziției unor "miniștri eretici din Transilvania"<sup>94</sup>. La 6 iunie 1696 el revenea asupra acelei situații solicitându-i lui Kollonich o patentă imperială care să confirme dreptul său de jurisdicție ecleziastică în "Solnocul din preajma Chioarului, Crasna, Bihor, Maramureș și Zarand, care, de altfel, sunt părți ale Ungariei"<sup>95</sup>. Nu știm ca o asemenea diplomă să-i fi fost acordată lui Iosif de Camillis, dar chiar și în absența ei unirea a făcut progrese în rândul clerului, lucru dovedit de documentul din 12 iunie 1699, prin care "preoții români greco-catolici din Chioar" îl recunosc drept episcop, acceptând cele 4 puncte la care făcea referire circulara cardinalului Leopold Kollonich din iunie 1698<sup>96</sup>. Ea este de altfel prima referire la punctele florentine din timpul acțiunilor unioniste desfășurate de arhiepiscopul de la Muncaci. La 19 aprilie 1700 i se supun în aceleași condiții "preoții români greco-catolici din părțile unghurești", printr-o scrisoare ce poartă semnătura preoților din zona Lăpușului: Teodor, arhipresbiter de Rușor, Zacharius din Finteuș, Ioan de Săcălășeni, Ioan din Coaș, Andrei din Remetea, Teodor din Cărbunar, Ursu din Lăschia, Toma și Vasile din Curtuiuș, Gabriel din Inău și Ioan din Foboriest(?)<sup>97</sup>. Zona Lăpuș-Chioar reprezintă de altfel extremitatea sud-estică atinsă de mișcarea de unire bisericească în vremea lui Iosif de Camillis. Activitatea laborioasă și eficientă a episcopului ortodox Iosif Stoica a zădărnicit orice speranță de extindere a unirii în Maramureș. Se poate

<sup>91</sup> N. F i r u, *Biserica ortodoxă română din Bihor în luptă cu unirea 1700-1750*, Caransebeș, 1913, p. 37-38.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 23-49.

<sup>93</sup> I. A r d e l e a n, *op. cit.*, p. 22.

<sup>94</sup> H o d i n k a, *Okmánytára*, p. 382, doc. 291.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 390-393, doc. 298.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 396, doc. 303.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 399, doc. 307.

conchide că începând cu 1692, în mod treptat, atenția arhierelui unit s-a concentrat prioritar asupra clerului român din părțile sudice ale eparhiei sale<sup>98</sup>. Această zonă, unde prin râvna arhidiaconului D.Monastelli se creaseră primele avanposturi ale bisericii greco-catolice, constituia un excelent punct de plecare în propagarea unirii printre românii din Principatul transilvănean. Opoziția stărilor și interesul manifestat de mitropoliții Teofil și Atanasie Anghel față de propunerile părții catolice au pus însă capăt respectivei tentative. Cu toate acestea, credem că pentru înțelegerea exactă a pasului făcut de cei doi ierarhi ardeleni, va trebui să ținem seama de acum înainte și de continua presiune exercitată dinspre nord de episcopul de la Muncaci în anii premergători unirii de la Alba Iulia.

În fine, tentativa de a urmări de-a lungul unui fir cronologic elementele ce au compus programul lui Iosif de Camillis de organizare a bisericii unite ajunge la *a patra componentă, cea culturală*. Ca prim obiectiv, episcopul a urmărit crearea unui seminar la Muncaci, atât de necesar pentru instruirea clerului în spiritul noilor exigențe. Demersul arhierelui, început în jurul anului 1693<sup>99</sup>, nu a dus însă la nici un rezultat. În schimb, de Camillis a reușit să concretizeze cel de-al doilea obiectiv vizat în plan cultural: întocmirea unui catehism. Apărut la Trnava în 1698 (în limba ruteană)<sup>100</sup>, acesta era menit să formeze o cultură teologică la nivelul comunitar, oferind astfel elementele ce clădeau în timp sentimentul apartenenței la lumea catolică. "Acestu Catehismușu sau învățătură creștinească într-aceasta cărțuile dregătorii voastre foarte de folosu foarte cu gându bunu am strânsu: în care pe scurt și foarte alesu, la înțelesu și folosul sufletescu acestui neam rătăcit (pentru al cărui ajutor și bucurie am primit această muncă) toate articulușurile credinții, poruncile lui Dumnezeu și ale Bisericii, Tainele Testamentului Nou, Tatăl Nostru, Bucură-te Maria și alte lucruri care nu numai atâta-s de lipsa pentru umplerea poruncilor. Și altor lucruri grele, care de multe ori vin, la întrebare și mai ales acele care greci șișmatici, sau care s-au tăiatu de cătră Sfânta Beserica Romei în rândurile, rânduielile și cinurile lor fără oca au sucitu a arunca și a mișca împotriva rânduielilor le-am tălmăcitu și le-am deslegatu. Pentru ca această învățătură de mântuire cu acea poftă și gându o cetiți cu care poftă părintească o am adus-o și eu ca s-o primiți și cât veți putea mai bine și mai vârtos întrânsa vă ispitiți și cu viața voastră ei vă asemینarăți. Că-i adevărată învățatura Sfintei Beserici Râmlenești și Apostolicești care o mărturisim a o crede cându facem mărturisirea credinței. Iară voi spre cinstea și mulțumirea muncii mele cei păstorești și osteneți în Bătrânețelor mele, care amu primitu pentru folosul sufletelor voastre, o primiți aducându-vă aminte de mine purure în sfintele rugăciunile voastre, care o poftesc să cază în mai bună și mai mare mărire a lui Dumnezeu, adăugați întăria sfintei uniri, care-i între Sfânta Beserica Râmlenească și Grecească și vă ispășiți"<sup>101</sup>. Ca piesă centrală a programului episcopului

<sup>98</sup> Lucru sesizat și de A. P e k a r, *Tribute...*, p. 415.

<sup>99</sup> H o d i n k a, *Oknánytára*, p. 363, doc. 279.

<sup>100</sup> Prezentarea acestuia, la P. M a g o c s i - B. S t r u m i n s k y j, *The First Carpatho-Ruthenian Printed Book*, în "Harvard Library Bulletin", Cambridge, Mass., XXV, 1977, p. 308-309.

<sup>101</sup> *Catehismuș*, p. 11-13.

Iosif de Camillis de ridicare a comunităților unite la un nivel normal de instrucție teologică, Catehismul n-a apucat însă să se adreseze românilor în acei ani, ediția destinată lor apărând abia în 1726<sup>102</sup>.

Mișcarea condusă de Fr. Rakoczi II, izbucnită în 1703, a bulversat pozițiile imperiale, în curs de consolidare în Ungaria Superioară și Transilvania<sup>103</sup>. Afirmându-se ca o insurecție anti-habsburgică, ea a dobândit în mod vizibil și accente anti-catolice, care au pus sub semnul întrebării rezultatele muncii lui Iosif de Camillis. În fața situației politice create, episcopul a părăsit în 1705 reședința sa de la Muncaci, refugiindu-se la Preșov, unde trupele imperiale conduse de colonelul E. Montecuccoli rezistau încă în fața insurgenților<sup>104</sup>. De aici el adresa la 17 octombrie 1705 o ultimă scrisoare preoților români din comitatul Bihor, invitându-i, în termeni cu adevărat testamentari, "să nu părăsească credința catolică, să nu distrugă icoanele și celelalte simboluri ale cultului, să nu modifice ritul bisericii și să nu accepte preoți dubioși"<sup>105</sup>. Cu administrarea bisericilor unite din acele părți a fost însărcinat arhidiaconul Sătmarului, G. Bizanczy, episcopul de mai târziu al diecezei de Muncaci. Protopop al Țării Oașului era Iacob din Bixad, care la 21 decembrie 1704 nota pe un exemplar din Cazania lui Varlaam că "atunci au luat ungurii Secmariul de la nemți"<sup>106</sup>. La 22 august 1706, în vârstă de 65 de ani, episcopul Iosif de Camillis înceta din viață, fiind înmormântat în biserica minoriților din Preșov<sup>107</sup>. Disparația sa marchează începutul unei lungi crize a unirii în părțile Ungariei Superioare, datorată atât frământărilor politice și conotațiilor lor confesionale, cât și triplei dispute dintre Roma, Viena și principele Rakoczi, în legătură cu persoana menită să ocupe scaunul episcopal rămas vacant<sup>108</sup>. Dimensiunile acestor grave tulburări reies și din scrisoarea adresată Congregației Propaganda Fide de către vicarul de la Muncaci, Iosif Hodermarsky la 2 decembrie 1706<sup>109</sup>. Conform acestuia, prima amenințare pentru biserica greco-catolică venea dinspre ortodoxie. Episcopul "schismatic" al Maramureșului a sfințit 60 de preoți, care în acel comitat și în părțile Ungariei se străduiau să propovăduiască părăsirea unirii cu Roma. Din rândul acelor sacerdoți, câțiva, "nu atât din neștiință cât dintr-o pornire răutăcioasă, au început să lămurească poporul" ca atunci când ei absentează acesta să nu apeleze la serviciul religios al clerului unit<sup>110</sup>. Cel de-al doilea pericol venea, în opinia lui Hodermarsky, dinspre Reformă. În comitatul Bihor, unirea s-a dezechilibrat într-o asemenea măsură că

<sup>102</sup> I o s i f E. N a g h i u, *Contribuții la Bibliografia Românească Veche (Catehismul de la Tyrnavia)*, în "Cultura Creștină", an XXIV, 1944, nr. 7-8, p. 413-421.

<sup>103</sup> M á r k i S a n d o r, *II Rákóczi Ferencz*, Budapest, 1907-1910, passim.

<sup>104</sup> A. P e k a r, *Tribute...*, p. 416-417.

<sup>105</sup> H o d i n k, *Okmánytára*, p. 463, doc. 338.

<sup>106</sup> F l. D u d a ș, *Însemnări pe bătrâne cărți de cult*, București, 1992, p. 24.

<sup>107</sup> A. P e k a r, *Tribute...*, p. 418.

<sup>108</sup> H o d i n k a, *Története...*, p. 424-514.

<sup>109</sup> H o d i n k a, *Okmánytára*, p. 469, doc. 343.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 343.

în regiunea Bereteu, 16 comune "cu preot cu tot" au trecut la calvinism, distrugând icoanele, crucile, odăjdiiile și altarele<sup>111</sup>. Exemplul lor a fost urmat apoi și de românii sătmăreni, care au ajuns chiar la noi "erezii", cum ar fi generalizarea practicii ca muribunzii să nu fie împărtașiți, oferindu-li-se doar apă simplă și nu cuminecătură<sup>112</sup>. Anunțând marile mișcări anti-catolice de la mijlocul veacului XVIII (avându-i ca protagoniști pe Visarion Sarai sau Sofronie din Cioara), aceste frământări dovedeau că de labile erau pozițiile unirii la nivelul comunitar. Pe de altă parte însă, aceleași convulsii confesionale și mai ales evoluția spectaculoasă a unirii după 1711 (chiar și în Maramureș)<sup>113</sup>, demonstau că opțiunea clerului din zonă pentru formula greco-catolică era una foarte serioasă, chiar cu riscul de a pune în discuția atât de necesara solidaritate dintre preot și comunitatea pe care o păstorea. La sedimentarea acestei opțiuni au concurat fără îndoială și elementele complexului program de extindere și organizare a bisericii unite, promovat de episcopul Iosif de Camillis. Privind lucrurile la scara întregului secol XVIII, demersul arhierelui unit constituie temelia pe care s-a edificat în mai multe etape dieceza greco-catolică de Muncaci (ca ierarhie canonică, dar și ca spațiu al unei noi identități confesionale).

În lumea atât de dinamică a Europei Centrale la sfârșitul secolului al XVII-lea (datorită restructurărilor politice și confesionale produse aici), plasarea lui Iosif de Camillis pe scaunul eparhial din Ungaria Superioară a avut menirea de a întări pozițiile catolicismului într-o zonă vitală pentru imperiu. Demersul arhierelui urma să se grefeze pe un element esențial, preexistent: disponibilitatea elitei clericale ortodoxe de a depăși criza (economică, social-juridică, instituțională) cu care se confruntau de mai multă vreme slujitorii acestei biserici.

În absența surselor capabile să înfățișeze revendicările și condițiile formulate de preoțimea locală, "momentul de Camillis" oferă, în schimb, rara posibilitate de a se reconstitui precis și detaliat *programul catolic* de realizare a unirii religioase. El stârnește desigur un interes aparte, fiindcă după consumarea fazei tratativelor - a punctelor florentine și a negocierilor privind drepturile și privilegiile clerului unit - componentele respectivului program erau cele chemate să dea consistență noii biserici și să compatibilizeze clerul greco-catolic cu exigențele formulate de Sfântul Scaun pentru supușii săi. Promotorul acestui program în "teritoriile eliberate în Ungaria" a fost, desigur, episcopul însuși. Format în ambianța romană, unde s-a familiarizat cu obiectivele Reformei catolice, acesta a pornit edificarea bisericii catolice de rit bizantin de la imperativul creării unui *nou tip de preot* (disciplinat, instruit, atent la sarcinile activității pastorale, având un statut social privilegiat) și *a unei structuri instituționale*, bine articulată și eficientă în opera de desăvârșire a unirii.

Desfășurată într-un spațiu al frontierelor (politice, confesionale, etnice), acțiunea episcopului Iosif de Camillis, prezintă ún interes aparte pentru istoria bisericii

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 344.

<sup>113</sup> A. B a r a n, *Eparchia Maramorosiensis eiusque unio*, Roma, 1962, p. 39-98.

românești. În timpul acestui ierarh **unirea bisericească a înregistrat primele progrese notabile** în rândul românilor, deschizându-se astfel calea evenimentelor similare ce aveau să se desfășoare în Transilvania. Interpretată din unghiul "semnificațiilor sale românești", activitatea episcopului Iosif de Camillis demonstrează că tema unirii clerului român ardelean cu catolicismul poate fi lămurită mai bine, dacă analiza are în vedere un cadru politic și confesional larg.

## SEPARAȚIA BISERICESCĂ A ROMÂNILOR MARAMUREȘENI DE BISERICA RUTEANĂ

ANA GRIGOR

**ABSTRACT. The Ecclesiastic Separation of the Romanians of Maramureș from the Ruthenian Church.** The first half of the 18th century was a time of turmoil and changes for the Romanians of Maramureș and Satu Mare. Some of the mutations had a strong impact on the future process of restoration.

The present study is meant to be an attempt at analyzing the effects of one of the denominational changes, namely, of the expansion of the jurisdiction of the Greek-catholic bishopric of Munkács over the Romanians from Maramureș and Satu Mare.

The Romanians' attempts to do away with this patronage, deemed to be incompatible with their interests, would be carried on along almost a century and a half.

The restitution process included three stages: 1811, 1850, 1871, which resulted in removing the parishes of Maramureș and Satu Mare from the Ruthenian jurisdiction. They passed under the authority of the Romanian Greek-Catholic bishops.

The present paper focuses on the analysis of the historical discourse of the Romanian side, which, in this stage of the research, represents a first step towards the understanding of the various aspects revealed by the Romanian-Ruthenian relationships.

Secolele XVII și XIX ale trecutului românesc aduc cu sine un proces esențial și anume cel al mișcării de emancipare națională a românilor transilvăneni, cu rădăcini și temeuri în veacurile precedente, în consecințele cristalizării sistemului politico-constituțional al Transilvaniei medievale<sup>1</sup>, ce însumează aportul de primă mărime a structurilor bisericesti aparținând celor două confesiuni române: greco-catolică și ortodoxă.

În condițiile în care cadrul politic existent în Transilvania îi priva pe români de posibilitatea exprimării oricăror idei și a desfășurării activităților politice menite să le slujească propriile interese, singurul for ce se putea pronunța în numele lor era cel al bisericii, iar clericii români ce constituiau singura elită politico-națională erau cei mai competenți să susțină cu fermitate programul emancipării naționale.

Apărută în contextul mai larg al Contrareforme, Unirea religioasă a românilor ardeleni cu biserica Romei, va oferi un cadru nou, propice, de afirmare a mișcării revendicative, de cristalizare a programului politic de emancipare națională.

---

<sup>1</sup> D a v i d P r o d a n, *Supplex Libelus Valachorum*, Ed. Științifică și enciclopedică, Buc., 1984, p. 62-110.

Față de valențele benefice oferite de unirea religioasă românilor din Transilvania în ceea ce privește șansele de exprimare și manifestare politică, pentru zonele nord-vestice (Sătmar, Maramureș, Ugocea), un asemenea cadru favorizant a fost diminuat datorită includerii lor sub jurisdicția unei episcopii greco-catolice străine - aceea a centrului rutean de la Muncaci.

Atragerea populației ortodoxe rutene din Ucraina subcarpatică la unirea confesională, după exemplul reușit la 1646, prezenta un viu interes pentru Curtea din Viena mai ales după impunerea prezenței austriece în Ungaria și Transilvania, când, concomitent cu granițele Imperiului, "liziara unirii" evoluase tot mai mult spre răsărit. Anul 1689 marchează succesul numirii unui vicar apostolic pentru episcopia Munkacsului în persoana basilitanului Iosif de Camelis. Într-o atare conjunctură, Munkacsul prin sprijinul acordat de Curtea din Viena și Primatul Ungariei a devenit o adevărată punte de legătură între catolicism și ortodoxie în Europa centrală, într-un moment în care unirea religioasă evolua spectaculos spre Transilvania.

Maramureșul, prin poziția sa geografică, ce-l situa la marginea nordică a teritoriului românesc, reprezenta o zonă tampon între Transilvania și Ungaria Superioară, întrucât era locuit masiv de o populație ortodoxă ce putea constitui, în conjunctura vremii, elementul de contrapondere față de Episcopia de Munkács și față de răspândirea unirii religioase. Situația creată conturează ideea că implicațiile nu erau doar confesionale, ci și politice atâta timp cât disputa dintre cele două confesiuni lăsa să se întrevadă confruntarea dintre Imperiu și stările din Principatul Transilvaniei, în speță, între eforturile de a prezerva autonomia Principatului ardelean și politica de centralizare promovată de curtea vieneză. În atari condiții, conducătorii calvini ai Transilvaniei, mai ales principele Mihail Apaffy, au recurs la o măsură menită să blocheze procesul unionist în părțile nordice, acordând un sprijin substanțial demersurilor lui Iosif Stoica, ce milita pentru asigurarea independenței față de ierarhia bisericii rutene, aducându-și astfel aportul la întemeierea episcopiei ortodoxe a Maramureșului la 1690<sup>2</sup>.

Biserica ortodoxă din Maramureș a cunoscut însă o independență limitată în timp (1690-1705) dacă avem în vedere că în această perioadă în Transilvania au loc profunde mutații cu conotații semnificative din punct de vedere confesional, cea mai importantă fiind unirea clerului român cu biserica Romei la începutul sec. al XVIII-lea<sup>3</sup>. Așa cum au dovedit-o demersurile forurilor ecleziastice maramureșene din această perioadă de a-și păstra autonomia<sup>4</sup> și de a rezista presiunilor de înglobare sub jurisdicția Episcopiei de Munkács, respectiv a celei de Alba Iulia nou înființate, eforturile lor s-au dovedit a fi zadarnice deoarece disensiunile intervenite între episcopul ortodox și conducătorii Comitatului Maramureș de orientare predominant calvină s-au încheiat prin înlăturarea episcopului ortodox<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> O. G h i t t a, *O veche dispută bisericească și semnificațiile sale* în vol. *Viață privată, mentalități colective și imaginar social în Transilvania*, Oradea, 1996, p. 212.

<sup>3</sup> I d e m, *op. cit.*, p. 213.

<sup>4</sup> Z e n o v i e P â c l i ș a n u, *Din istoria bisericească a Maramureșului*, în "Cultura creștină", an 3, nr. 8, 9, 10, 1989, p. 38.

<sup>5</sup> A l. C z i p l e, *Documente privitoare la Episcopia din Maramureș*, în "Analele Academiei Române", MSI, seria II, Tom XXXVIII, Buc., 1916, p. 312.

În momentul în care se accentua disensiunea între stările din Ungaria și cele din Ardeal cu privire la apartenența Partium-ului, se înregistrează un eveniment remarcabil, cu consecințe asupra situației bisericești din Maramureș: și anume, o parte din membrii clerului românesc de aici<sup>6</sup>, printre care și noul episcop Serafim de Petrova au hotărât aderarea la unire prin intermediul lui Atanasie Anghel<sup>7</sup>.

Se pare, deci, că românii din Maramureș găsiseră o soluție care în concepția lor îi excludea de sub orice ingerințe exterioare, vizată fiind, mai ales în acest sens, politica de dirijism promovată de structurile calvine, fără a conștientiza probabil pericolul ce îi amenința dinspre Episcopia de Munkács. Astfel s-a găsit o formulă prin care românii maramureșeni se integrau efortului și demersurilor generale ale românilor din Transilvania de emancipare politică prin unirea religioasă. În această ordine de idei, se avea în vedere consolidarea legăturilor cu biserica ardeleană, de data aceasta în formula unei *biserici românești privilegiate*, proiect care însă nu va fi susținut de ierarhii ardeleni în fața disputelor cu vicariatul apostolic de Munkács<sup>8</sup>, decât după mijlocul secolului XIX, odată cu înființarea episcopiei greco-catolice de Gherla.

Ceea ce se poate observa încă din această perioadă, este o formă de conștiință etnică la românii maramureșeni prin orientarea lor spre un episcopat românesc, dovedind și aici că Unirea religioasă a descoperit și a întărit *energii naționale*, a constituit o formă de exprimare a conștiinței de sine<sup>9</sup>.

În 1716 vicariatul rutean, creat tocmai în ideea integrării Maramureșului în arealul jurisdicțional al Muncaciului, va înregistra un prim succes prin atragerea a 60 de preoți la unire prin sinodul de la Sighet. Această realizare a fost continuată în 1725 când disputa asupra jurisdicției privind biserica greco-catolică din Maramureș, dintre episcopia de Alba Iulia și cea de Munkács se încheie prin adjudecarea acestora centrului rutean mai sus menționat<sup>10</sup>.

Concomitent cu această stare de lucruri se accentuau și disensiunile dintre stările din Ungaria și cele din Transilvania apărute încă din 1711, cu privire la apartenența Partium-ului, cărora li se pune capăt în 1732 când Maramureșul este înglobat în Ungaria<sup>11</sup>. Prin angrenarea acestui teritoriu românesc în structurile politice ale Ungariei, ce va avea implicații mai ales în plan confesional, se pecetluia pentru mai bine de un secol și jumătate o soartă defavorabilă mișcării de afirmare românească și se prelima totodată un cadru în care atât biserica cât și limba, școala și valorile civilizației românești vor fi marcate de tendințe accentuate de rutenizare.

Reacția românilor din părțile nordice față de instaurarea ingerințelor străine în reglarea problemelor bisericești se va manifesta într-un proces continuu în forma

<sup>6</sup> T i t B u d, *Disertațiune despre episcopii și vicarii români din Maramureș*, Gherla, Tipografia diecezană, 1891, p. 23.

<sup>7</sup> N. I o r g a, *Scrisori și inscripții ardeleni și maramureșene*, Buc., 1906, p. 284.

<sup>8</sup> O. G h i t t a, *op. cit.*, p. 217.

<sup>9</sup> K. H i t c h i n s, *Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania 1700-1868*, vol. I, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1987, p. 37-39.

<sup>10</sup> T i t B u d, *op. cit.*, p. 29.

<sup>11</sup> I. L u k i n i c h, *Erdély teruleti Valaszasay a török hoditas koraban*, Budapest, 1918, p. 585.

acțiunilor petiționare mai ales adresate înaltelor foruri civile sau bisericești, militând pentru recâștigarea autonomiei bisericești într-o primă fază, iar apoi pentru organizarea unui vicariat românesc și includerea sub jurisdicția Episcopiei românești nou înființată de Gherla.

Mai ample sau mai restrânse prin argumentația lor, aceste demersuri petiționare reliefează o conștiință clară a necesității instituționalizării pe baze proprii a bisericii, în vederea promovării revendicărilor naționale și ridicarea culturală<sup>12</sup>. Acest program de revendicări întâlnit pe parcursul unui secol și jumătate prezintă elocvente similitudini cu cel al ortodoxiei românești din Banat, ce milita pentru emanciparea de sub stăpânirea ierarhiei sârbești, și se încadrează în același timp într-o mișcare revendicativă generală specifică secolului XVIII ce avea drept scop emanciparea națională prin cultură.

Ca urmare a unor numeroase demersuri, la 13 septembrie 1776 se obține prin decret imperial fondarea unei instituții vicariale pentru românii de confesiune greco-catolică din Maramureș și Satu Mare, această nouă instituție beneficiind de acum de subvenții bănești în valoare de 800 de florini anual: "Cum pro remotius situatis Districtibus valahicis unus vicarius cum annis 800 floreni..."<sup>13</sup>

Astfel se realiza un prim dar semnificativ pas pe calea redobândirii unei structuri instituționale proprii în plan confesional.

Acest decret imperial din 1776 va sta la baza întregii activități petiționare românești din perioada următoare, activitate ce va cunoaște un proces de intensificare mai ales după mijlocul secolului al XIX-lea, când eforturile și demersurile românilor maramureșeni îndreptate spre redobândirea vicariatului propriu vor primi un sprijin consistent din partea episcopiei greco-catolice nou înființate a Gherlei.

Fondarea acestei instituții vicariale pentru români trebuie corelată cu evenimentul marcant al anului 1775 și anume cu înființarea episcopiei românești greco-catolice de la Oradea, dar mai ales cu insistentele demersuri ale episcopului Moise Dragoș ce milita pentru încorporarea părților sătmărene în noua dieceză<sup>14</sup>. În atari condiții, Ungvarul - unde se stabilise sediul episcopiei rutene - avea tot interesul să susțină în fața Curții Vieneze proiectul înființării acestui vicariat menit să asigure o mai bună funcționare a administrației episcopale în aceste două zone (Satu Mare și Maramureș) cu un număr mare de parohii și localizate la mare distanță de centrul rutean.

Chiar dacă acest vicariat a fost creat, "pro districtibus valahicis", adică pentru români, totuși el se va constitui ca parte integrantă a episcopiei Muncaciului, iar membrii acestora vor reprezenta mici insule de românitate care aveau să reziste mai mult sau mai puțin în fața valului rutenizator venit dinspre episcopia mai sus menționată. Este suficient să amintim în acest sens că românii erau reprezentați în întreg

<sup>12</sup> L a d i s l a u G y é m á n t, *Mișcarea națională a românilor din Transilvania între 1790-1848*, Ed. științifică și enciclopedică, Buc., 1986, p. 160.

<sup>13</sup> Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond: Episcopia greco-catolică Cluj-Gherla, Pres. 22/1868, Fila 30, mss. lat.

<sup>14</sup> I a c o b R a d u, *Istoria diezezei române unite a Orăzii Mari*, Oradea, 1930, p. 47.

sistemul funcționaresc al sediului episcopal de la Ungvar de un singur canonic român<sup>15</sup>.

Datele menționate mai sus vin să contureze într-un mod pe cât se poate de convingător cadrul general în care românii din aceste părți nordice au inițiat mișcarea pentru eliberarea de sub patronajul bisericesc străin, într-un moment în care le erau grav periclitare propriile interese cultural-naționale și însăși existența lor ca neam. Astfel, încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, pentru acești români se prelinina o direcție pe care vor încerca să acționeze timp de aproape o jumătate de veac, și anume aceea a întemeierii unei episcopii proprii cu sediul la Baia Mare. Dezideratul înființării unei atari episcopii va declanșa din deceniul 10 al secolului al XVIII-lea o amplă și susținută mișcare petiționară ce va solidariza deopotrivă atât elitele bisericești, cât și cele politice. În această ordine de idei, în septembrie 1790 deputații din Satu Mare pledează în fața Dietei maghiare pentru separarea bisericii lor de cea a Muncaciului, cerând dreptul de a-și întemeia o episcopie națională<sup>16</sup>, ca la puțin timp, în noiembrie a aceluiași an, o inițiativă similară să vină și din partea românilor din părțile nordice ale diecezei de Făgăraș. Astfel, patru protopopi: Petru Ungur, Simion Bran, Vasile Andreica și Gheorghe Naghi - reprezentanți ai intereselor bisericești și naționale ale românilor din Solnoc-ul de Mijloc, Districtul Chioar, comitatul Crasna s-au întrunit la Dersida, în județul Sălaj, pentru a fixa modalitățile de acțiune în vederea desăvârșirii scopului lor: "ipsi etiam Arhi-diaconi quibus cura animorum proximius...prout deberunt..."<sup>17</sup>.

În urma discuțiilor ce au avut loc în cadrul acestei consfătuiri, s-a inițiat redactarea unei petiții adresate împăratului Leopold al II-lea, în care autorii - ce exprimau interesele tuturor românilor din cele patru zone vestice - ridicau probleme de administrație bisericească. Atenția maximă s-a concentrat asupra unui scop comun, gândit ca un cadru propice pentru desăvârșirea propriilor lor deziderate: și anume, se încerca obținerea dreptului lor de a fonda o episcopie românească greco-catolică cu sediul la Baia Mare<sup>18</sup>. Se poate observa cum din acest memoriu se prelininau două tipuri de motivații ce converg în final spre același ideal: o cărmuire proprie. Astfel, pe de-o parte sunt prezentate dificultățile cu care se confruntau aceste teritorii românești datorită localizării lor geografice la mare distanță de sediul episcopal de la Ungvar, motiv pentru care absența vizitațiilor canonice s-a reflectat în comportamentul cu trăsături negative al preoților și al funcționarilor ecleziastici; pe de altă parte se pleda într-un mod pe cât se poate de ferm pentru obținerea competenței de a-și alege demnitarii bisericești din rândul propriei lor națiuni care, după părerea lor, erau cei mai în măsură să sprijine promovarea culturii și educației în limba națională<sup>19</sup>. Se deplângea mai ales situația românilor din comitatul Maramureș, care se găseau sub jurisdicția sediului de la Ungvar și administrați de canonici ruteni ce nu aveau interesul sprijinirii și stimulării civilizației românești, ci dimpotrivă, desfășurau un intens proces de rutenizare prin intermediul

<sup>15</sup> Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, *Fond citat*, oct. nr. 131/1855, Fila 11.

<sup>16</sup> I a c o b R a d u, *op. cit.*, p. 95.

<sup>17</sup> Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj-Napoca, mss. 472/A, Fila 19.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

bisericii și a școlii<sup>20</sup>.

Direcția pentru care au optat semnatarii memoriului de a se adresa împăratului Leopold al II-lea nu a fost unica, întrucât la 30 ianuarie 1791 îi întâlnim pe aceștia adresându-se episcopului orădean Ignatie Darabant în scopul mijlocirii cauzei lor. Însă și această inițiativă va fi sortită eșecului deoarece moartea împăratului și conjunctura internațională vor zădărnici pentru o perioadă planul sperat de români.

Anul 1805 se va situa în prelungirea celor de la finele secolului XVIII prin acțiunea protopopului de Baia Mare, Petru Pop, îndreptată noului episcop de Oradea: Samuil Vulcan<sup>21</sup>, care fiind consultat de consiliul locumtenențial va întocmi o amplă argumentație ce cuprindea soluții concrete privitoare la înființarea și organizarea episcopiei de Baia Mare. Totodată, o idee similară a fost sprijinită și de vicarul general al episcopiei unite de Criș (Slovacia), ce opina pentru fixarea reședinței noii episcopii la Sighetul Marmației, dotarea sa urmând să se asigure din venituri camerale sau din cele ale unor abații catolice. Planul elaborat de vicarul general de Criș<sup>22</sup> și de Samuil Vulcan prevedea dezmembrarea episcopiei Munkácsului în 3 dieceze: a Munkácsului, a Eperjeului și a Băii Mari, în componența cărora urmau să intre 155 de parohii din Maramureș și Sătmar separate de la Munkács, 91 de parohii din districtul Chioarului și 148 din comitatul Solnocul de Mijloc, aparținătoare diecezei de la Alba Iulia și Făgăraș. Curtea de la Viena a pus în aplicare o soluție proprie preferând în 1811 separarea a 72 de parohii din Sătmar de către Munkács și trecerea lor sub patronajul Episcopiei unite de Oradea<sup>23</sup>.

Această soluționare parțială a cauzei românilor din ținuturile nordice a creat un precedent în acțiunea lor ulterioară de integrare în structurile administrative ale unei episcopii românești.

În parohiile românești din Maramureș ce constituiau parte întregitoare a celei de Munkács, chiar dacă s-a desfășurat o intensă campanie de rutenizare, având în vedere că numărul preoților ruteni îl depășea net pe cel al românilor<sup>24</sup> iar numărul tinerilor români admiși în seminar era minim, totuși ele vor continua să fie constituite din populație majoritar românească. O dovadă elocventă în acest sens o constituie demersurile paralele întreprinse în 1816 de comunitatea românească din Sighet care se adresează, pe de o parte forurilor superioare ale Episcopiei de Munkács solicitându-li-se bunăvoința de nu le mai trimite în Sighet preoți ruteni, iar pe de altă parte, aceasta solicita reprezentanței comitatului Maramureș numirea unui preot român pentru biserica unită din Sighet, care să officieze în limba română. Această ultimă doleanță își va găsi împlinirea abia în 1835, când episcopul Munkácsului va admite oficierea serviciului divin alternativ în limba ucrainiană și română, cu mențiunea că numai în a 3-a duminică

<sup>20</sup> Alexandru Filipașcu, *Istoria Maramureșului*, Tipografia ziarului "Universul", Buc., 1940, p. 163.

<sup>21</sup> L. Gyémánt, *op. cit.*, p. 160.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> I. Radu, *op. cit.*, p. 95-96.

<sup>24</sup> G. B. Duică, *op. cit.*, p. 49.

să se predice în ucrainiană<sup>25</sup>.

Această intensă rezistență a românilor maramureșeni față de tendințele de rutenizare manifestate prin trimiterea de preoți ruteni și prin oficierea serviciului divin în limba ucrainiană, denotă existența unei puternice conștiințe de sine prezentă nu numai la nivel elitar, ci și la nivelul categoriilor largi ale populației. Faptul că resping săvârșirea cultului religios în limba ucrainiană subliniază imposibilitatea înțelegerii acestei limbi, în ciuda efortului sistematic promovat de ierarhia ruteană de la Ungvar în acest ținut nordic românesc.

Îndelungatul patronaj bisericesc nu a rămas însă fără efecte negative care uneori au fost mai puternice decât manifestările propriei conștiințe naționale. Astfel, slaba dezvoltare a învățământului elementar datorită numărului extrem de redus de elevi români în instituțiile de învățământ secundar s-a reflectat atât în nivelul scăzut de cultură, cât și în procesul de deznaționalizare a românilor realizat prin intermediul preoților și învățătorilor educați în institutele de la Ungvar și Muncaci, situație cel mai bine conturată deceniile 4, 5, 6 ale secolului XIX, când episcopia muncaciană introduce limba maghiară în corespondența oficială<sup>26</sup>. Începând din această perioadă parohiile greco-catolice românești din Maramureș vor fi împânzite de carte de rit în limba maghiară, redactate la Ungvar<sup>27</sup> în detrimentul protocoalelor și a corespondenței în limba română care înregistrează o simțitoare scădere.

Momentul de răscruce în mișcarea națională a românilor din Maramureș îl va constitui revoluția de la 1848, când avem de-a face și aici cu cristalizarea unui program politico-național. Asistăm în aceste teritorii românești marginale la un fenomen pe cât de general prin integrarea în mișcarea românească, pe atât de particular, unicitatea sa fiindu-i oferită de concretețea situației. Întrucât efectele grave ale patronajului bisericesc străin s-au manifestat în domeniile învățământului, culturii și limbii naționale, liderii politici români de aici și-au canalizat atenția tocmai spre aceste domenii grav văduvite, declanșând veritabilele apeluri mobilizatoare în vederea susținerii acestor sfere, în special a învățământului sătesc<sup>28</sup>.

Eșecul revoluției pașoptiste, prin sprijinul reciproc pe care și l-au acordat imperiile stăpânitoare, a pus popoarele din componența Imperiului austriac în fața unui proces de acută analiză ce a determinat o schimbare radicală a concepției liderilor lor naționali. În rândurile lor se regăsesc și românii a căror fruntași naționali vor fi inițiatorii unei fecunde activități de solidarizare și conjugare a eforturilor lor în vederea emancipării poporului prin biserică, școală, cultură și a coagulării lor într-un bloc etnic compact românesc.

<sup>25</sup> T i t B u d, *Însemnări și date despre înființarea parohiei greco-catolice din Sighetul Maramureșului*, Gherla, Tiparul Tipografiei diecezane, 1905, p. 9.

<sup>26</sup> Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, *Fond citat*, nr. doc. 659/1862, Filele 3, 7, 8, 10, 12.

<sup>27</sup> V. B o j o r, *Episcopii diezezei greco-catolice de Gherla (1856-1939)*, Tipografia "Ardeleana", Tg.Mureș, 1939, p. 141-142.

<sup>28</sup> *Maramureșenii în lupta pentru libertate și unitate națională. Documente 1848-1918*, Buc., 1981, p. 50-52.

Mijlocul secolului al XIX-lea va deschide noi perspective de afirmare în mișcarea națională românească prin restaurarea mitropoliei greco-catolice de la Blaj, în urma numeroaselor demersuri ale liderilor laici și ecleziastice români pe lângă Primatul Ungariei, Nunțiatoră, Curtea din Viena și Scaunul Papal, și a marcat totodată o etapă semnificativă în direcția unității confesionale a românilor<sup>29</sup>.

Bula papală dată publicității la 19 decembrie 1853 prevedea pe lângă restaurarea Mitropoliei greco-catolice de Alba Iulia și ridicarea a două dieceze noi, Lugoj și Gherla, această ultimă instituție reprezentând pentru românii din Maramureș deschiderea unui remarcabil filon de luptă în cadrul căruia vor desfășura ample și susținute demersuri revendicative în vederea înlăturării jurisdicției bisericești străine și integrării lor în structurile confesionale ale acestei episcopii românești.

Înființarea acestei dieceze române cu sediul la Gherla va aduce pentru românii din părțile nordice o soluționare parțială a idealului pentru care luptaseră începând de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Astfel, în conformitate cu prevederile Conferinței ministeriale vieneze din 18 noiembrie 1850, Comisia Primațială ungară a hotărât în cea de-a doua ședință ținută la Oradea separarea din episcopia Munkácsului a 104 parohii românești care trebuiau să intre în "diecezele nou ridicate sub jurisdicția episcopilor proprii".<sup>30</sup>

În ciuda faptului că prevederile vieneze precizau clar că parohiile mixte formate din români-ruteni, și în care românii erau majoritari, trebuiau să intre sub jurisdicția episcopiei Gherlei, iar Ordinariatul Munkácsului consimțise la aceasta, totuși confirmarea trimisă de acesta la 20 decembrie 1851, cu numărul 8728, era una incompletă, centrul ruteni săvârșind un act nelegitim îndreptat împotriva românilor maramureșeni și sătmăreni, întrucât nu recunoștea decât 94 de parohii din cele 104 prevăzute ca parte întregitoare a episcopiei Gherlei<sup>31</sup>. Această ofensă adusă românilor a constat tocmai în omiterea din rândul celor 94 de parohii separate a câtorva localități ca: Sighetul Marmației, Ronaszek, Satu Mare, Sárköz-Ujlak și Szarzberek, cu o populație majoritar românească, sub pretextul că însăși evaluarea realizată de românii din localitățile amintite, ce petiționaseră pentru dezmembrarea lor, dovedea că "rutenii în aceste parohii nu sunt așa de puțini", în consecință ele rămânând pentru mai bine de două decenii sub patronajul unei biserici străine neamului românesc<sup>32</sup>.

Prin tranșarea unei astfel de soluții defavorabile unei părți a românilor, s-a încercat menținerea pe mai departe a sciziunii etnice românești, proiect însă nerealizat pe măsura așteptărilor centrului ruteni de la Munkács, în condițiile în care fideli greco-catolici din parohiile românești rămase sub patronajul Munkácsului au făcut din noua episcopie a Gherlei o adevărată punte de legătură în plan confesional, singura ce s-a dovedit posibilă într-o atare conjunctură a vremii și cu efecte pentru întregul program al

<sup>29</sup> P o m p i l i u T e o d o r, L i v i u M a i o r, N i c o l a e B o c ș a n, Ș e r b a n P o l v e r e j a n, D o r u R a d o s a v, T o a d e r N i c o a r ă, *Memorandul 1892-1894. Ideologie și acțiune politică românească*, Buc., 1994, p. 192-193

<sup>30</sup> Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, *Fond citat*, Pres. 42/1868, Fila 30.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

luptei de emancipare.

Numit la 16 noiembrie 1854 de către pontificele roman ca episcop al Gherlei, Ioan Alexi se va pune în slujba românilor sigheteni desfășurând o amplă campanie petiționară la adresa forurilor superioare, respectiv: Primatul Ungariei, Nunțiul Apostolic, Curtea din Viena și, nu în ultimul rând, Scaunul Papal, fiind totodată susținut de mitropolitul Blajului, Alexandru Șterca Șuluțiu<sup>33</sup>. Faptul că românii maramureșeni și-au pus toate speranțele lor în activitatea noului episcop e dovedit de numeroasele scrisori de felicitare adresate acestuia, unele dintre ele meritând o atenție deosebită din partea noastră deoarece exprimă o stare de fapt creată cu ocazia numirii episcopului, o veritabilă exaltare ce i-a cuprins, de exemplu, pe locuitorii tractului Izei în numele cărora se rostește "juriul român de pe Iza", "forte tare ne-am bucuratu pentru că îndată am fostu electrișați prin unu sențiu națiunalu, care până acum fiindu nădușitu prin interesele ierarhiei rutene și răcitu, acum întunicul noaptei se va schimba în zioa cea luminoasă".<sup>34</sup>

Încă de la începutul activității sale episcopale Ioan Alexi va întreține strânse legături cu frunțașii românilor din Maramureș, în special cu Mihail Pavel, absolvent al studiilor teologice de la Ungvar și Viena, deținător a numeroase funcții, ca: notar episcopesc la Ungvar și apoi la Gherla, paroh în Așa de Jos, vicar al Maramureșului - care se va situa în fruntea elitei maramureșene în vederea desăvârșirii scopului mult râvnit<sup>35</sup>.

Bun cunoscător al situației reale din parohia Sighet, precum și al culiselor politicii ierarhiei rutene grație activității pe care a prestat-o o anumită perioadă - de notar și arhivar al Consistoriului diecezan - Mihail Pavel a fost cea mai competentă persoană în comunicarea unor date episcopului Gherlei cu privire "la toate care vor fi spre binele noiei dieceze române"<sup>36</sup>.

În 1854, 13 parohii românești din Țara Oașului obțin în urma unor susținute petiții dreptul de a ieși din componența Munkácsului și de a se încorpora episcopiei românești armenopolitane<sup>37</sup>. Acest succes remarcabil înregistrat de românii sătmăreni, care venea în prelungirea celui din 1850, când cele 50 de parohii reușiseră separarea de episcopia ruteană, a determinat în rândul românilor din parohiile îndreptățite în 1851 o largă campanie revendicativă de o acuitate nemaîntâlnită până atunci<sup>38</sup>. Îndârjirea de care dădeau dovadă în recuperarea unor drepturi ce aparținuseră în vechime strămoșilor lor i-a obligat să utilizeze orice mijloc ce le-ar fi putut servi cauza, să se adreseze tuturor forurilor superioare capabile să le soluționeze favorabil dorința lor unanimă. Absența unor legături solide cu românii din restul teritoriilor românești, prin cuprinderea lor în

<sup>33</sup> I d e m, *Fond citat*, oct. nr. 659/1862, Filele 3, 77, 8, 10, 12.

<sup>34</sup> I d e m, *Fond citat*, nr. 102/1854, Fila 104.

<sup>35</sup> T i t B u d, *Disertațiune despre episcopii și vicarii români din Maramureș*, Gherla, Tipografia diecezană, 1891, p. 19-20.

<sup>36</sup> Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, *Fond citat*, 102/1854, Filele 27, 31, 32.

<sup>37</sup> *Ibidem*, act nr. 102/1854, Filele 60, 61.

<sup>38</sup> *Ibidem*, act nr. 131/1855, Filele 17, 19.

cadrele diferitelor unități politice, i-a pus pe românii din ținuturile des menționate, într-o primă fază, în fața situației de a nu ști căror foruri superioare să se adreseze<sup>39</sup>. Răspunsurile negative primite de aceștia din partea episcopului de Munkács a determinat, la nivelul elitei ecleziastice și politice, un adânc proces de conștientizare și cristalizare a direcțiilor în sensul cărora trebuiau să acționeze. Astfel, primul for căruia i se vor adresa va fi cel al episcopiei Gherlei, după care demersurile vor lua drumul Mitropoliei de Alba Iulia, a Primatului Ungariei, a Înalțului Consiliu regesc, Ministerului cultelor, Nunțiatunii din Viena, pentru a ajunge în ultimă instanță până la scaunul papal din partea căruia vor primi o soluționare favorabilă.

Cuprinși de dorința soluționării cât mai grabnice a voinței lor unanime, românii maramureșeni și sătmăreni vor declanșa o intensă acțiune petiționaristă, însoțită de o amplă argumentație merită să le susțină cauza. Se preliminară astfel două direcții geografice: Maramureș și Satu Mare care, începând cu anul 1855 pentru Maramureș și chiar mai devreme pentru Satu Mare (1851), vor îndrepta spre sediul episcopal din Gherla numeroase memorii ce vizau același scop, și care vor urma de acolo calea forurilor superioare care le puteau asigura soluționarea mult râvnită. Pot fi amintite aici memoriile parohienilor români greco-catolici din Mintiul Satului Mare din 9 decembrie 1851, 3 septembrie 1856<sup>40</sup>, noiembrie, decembrie 1856<sup>41</sup>, 20 martie 1857<sup>42</sup>, precum și ale celor din Sighetul Marmației din 20 februarie 1855, 5 iunie, 29 iulie, 3 septembrie<sup>43</sup> și 14 octombrie 1856<sup>44</sup>.

Fără a neglija valoarea argumentativă a petițiilor sătmărenilor, care încercau să acrediteze ideea că recensământul efectuat în 1851 în aceste locuri era fals și că ei sunt "români adevărați de la naștere", militând totodată pentru realizarea unei noi conscripții aici, merită să insistăm un moment asupra amplei și temeinice argumentații pusă în valoare de petiționariștii maramureșeni. Ei au încercat să dovedească că atât de mult revendicata integrare a lor în noua dieceză română este una legitimă, supunând atenției elemente de natură topografică prin situarea parohiei Sighet în mijlocul populației românești, apoi de natură etnic-cantitativă, subliniind numărul mare de români față de ruteni: raportul fiind 117 familii românești la 60 de familii rutene, pe baza datelor selectate din conscripția lui Petru Anderko realizată în 1851 și trimisă episcopului greco-catolic al Oradei<sup>45</sup>. Se observă totodată și în cazul acestora preluarea unor argumentații din dicționarul general al petiționarismului românesc, cum ar fi cele de ordin istoric atunci când se apreciază vechimea românilor sigheteni "ab antiquis" în

<sup>39</sup> *Ibidem*, Nr. doc. 1069/1956, Fila 19.

<sup>40</sup> *Ibidem*, Pres. 42/1868, Fila 30.

<sup>41</sup> *Ibidem*, Nr. doc. 529/1856, Filele 17, 18.

<sup>42</sup> *Ibidem*, Nr. doc. 620/1857, Fila 20.

<sup>43</sup> *Ibidem*, Pres. 42/1868, Fila 30.

<sup>44</sup> *Ibidem*, Nr. doc. 396/1856.

<sup>45</sup> Arhivele Naționale, Direcția Județeană Baia Mare, Fondul oficiului parohial greco-catolic Vad, dosar 20/1905.

comparație cu majoritatea rutenilor care erau veniți în timpurile din urmă din Galiția<sup>46</sup>. O atare argumentație de anvergura celei prezentate mai sus pune în lumină, într-o manieră fără precedent, puternica conștientizare a scopurilor și idealurilor pe care le doreau realizate.

Concomitent cu demararea acțiunii de întregire a episcopiei sale, Ioan Alexi s-a confruntat cu o gravă defecțiune ce ar fi putut avea efecte secundare pentru soarta românilor maramureșeni și sătmărenii. Este cazul vicarului maramureșean Petru Anderko, care s-a simțit atașat mai mult de centrul rutean de la Munkács decât de cel românesc înființat la Gherla. Împotriva acestuia s-au ridicat câțiva fruntași ai românilor din Maramureș, printre care îi putem aminti pe Ioan Pavel, protopopul Vișeuului, Gregoriu Rusba, protopopul Izei, și Alexandru Laza, protopopul Sighetului, care militau pentru înlăturarea acestuia deoarece era un promotor al politicii rutene "care prin amalgamizarea poporului și intențiune au avut, elementul mai mic al românilor prin elementul mai mare rutean să fie înghițit"<sup>47</sup>, solicitând înlocuirea lui cu o persoană care să servească cauzei comune.

Iminența încorporării Sighetului și a parohiilor aferente acestuia devenise un fapt indubitabil nu numai românilor petiționari, cât și episcopiei de Estergom. Rezolvarea acestui caz ajunsese o problemă de timp pe care patronajul străin încerca să o prelungească forțat, pentru a găsi un alt mijloc, de data aceasta unul voalat prin intermediul căruia să-și prelungească stăpânirea asupra acestor teritorii românești. Această intenție poate fi întrevăzută printre rândurile "proiectului" în privința parohiei Sighetului adresat de Petru Anderko, vicarul foraneu al Maramureșului, episcopului Alexi, care prevedea că în perioada imediat următoare încorporării Sighetului în dieceza Gherlei, parohul să fie numit din această dieceză, în timp ce cancelarul trebuia să fie ales din dieceza Munkácsului, prin aceasta, menționa proiectul, să se îndeplinească într-o anumită măsură și dorința episcopului de la Munkács<sup>48</sup>, prelungindu-se astfel pe mai departe, printr-o atare filieră, influența ruteană.

Pentru a evita apariția de disfuncționalități în evoluția procesului de dezmembrare a parohiilor amintite pe de-o parte, iar pe de alta și datorită dificultăților de comunicare dintre dieceza română și parohiile românești din comitatul Maramureșului, la 24 noiembrie 1860, cu ocazia vizitațiunii canonice pe care episcopul Ioan Alexi o întreprinde în Maramureș, îl numește pe Mihai Pavel ca vicar foraneu al acestei regiuni, în conformitate cu decretul împăărătesc din 13 septembrie 1776 care prevedea că vicariatul din Maramureș a fost creat pentru românii de acolo: "pro districtibus valahicus"<sup>49</sup>.

În așteptarea răspunsului dorit favorabil din partea forurilor superioare<sup>50</sup>, românii maramureșeni au inaugurat deceniul 7 al secolului al XIX-lea cu câteva acțiuni

<sup>46</sup> Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, *Fond citat*, Pres. 42/1868, Fila 30.

<sup>47</sup> *Ibidem*, Doc. nr. 396/1856, Fila 1.

<sup>48</sup> *Ibidem*, Doc. nr. 310/1856, Fila 14.

<sup>49</sup> *Ibidem*, Doc. nr. 659/1862, Fila 3.

<sup>50</sup> *Ibidem*, Doc. nr. 620/1857, Fila 21.

ce au marcat o mai intensă instituționalizare a întregii vieți culturale pe temeuri naționale; este cazul ctitoririi instituțiilor de învățământ și cultură națională printre care amintim: *Asociațiunea pentru cultura poporului român din Maramureș* la 1861, *Preparandia română* la 1862<sup>51</sup>, *Societatea de leptură "Dragoșiana"* la 1867.

Anul 1860 a marcat un pas semnificativ și în direcția instituționalizării vieții profesionale românești prin restaurarea vicariatului român în Maramureș - compus din 6 protopopiate: Vișeu, Iza, Ieud, Mara, Cosău, Sighet - a cărui prim vicar, așa cum am mai amintit, va fi Mihail Pavel. Recunoașterea acestui for ecleziastic românesc va întâmpina din partea celor ce frâneau procesul de emancipare cultural-națională a românilor, o puternică rezistență în întâmpinarea căreia românii vor aduce o extinsă documentație cu valoare explicativă de anvergura celei referitoare la legitimitatea dezmembrării, destinată să-i convingă de necesitatea restaurării acestui vicariat românesc. S-a apelat și în cazul acestuia la argumente cu valoare intrinsecă excepțională, și anume: decretul împărătesc dat de Maria Tereza în 1776, ce marca fondarea vicariatelor pentru românii din Maramureș și Satu Mare; prezența Sighetului în rândul parohiilor arondate diecezei Gherlei; apoi faptul că Sighetul era singurul oraș unde românii din Maramureș au reușit să ridice o școală și un institut pentru a da posibilitatea tinerilor să frecventeze școli, și ca dovadă în acest sens, aduceau numărul mare de români studiosi aflați în Sighet<sup>52</sup>, și nu în ultimul rând aduceau ca argument distanța prea mare față de sediul episcopal de la Ungvar.

Admiterea vicariatului maramureșan ca instituție proprie românilor l-a determinat pe episcopul Ioan Alexi să demareze noi acțiuni revendicative în vederea separării parohiei Sighetului, deoarece demersurile anterioare nu cunoscuseră nici un răspuns din partea Înalțelor oficialități. Îl întâlnim astfel în 1862 adresându-se acelorași foruri ca în deceniul precedent, cu mențiunea că de data aceasta el și-a canalizat efortul spre anumite persoane ce posedau o anumită influență și autoritate în cadrul instituțiilor respective, având certitudinea că acestea vor analiza și vor rezolva cu maximă obiectivitate această problemă. Pentru că într-adevăr așa cum o dovedesc documentele, situația de fapt a acestor parohii românești primise conotațiile unei adevărate "probleme de viață" pentru "poporul episcopatului", poporul român al comitatului Maramureșului, și chiar pentru întreaga națiune română<sup>53</sup>.

În această ordine de idei, la 27 martie 1862 episcopul gherlean va iniția trimiterea concomitentă a unor memorii adresate consiliului loctiitor al Ungarei, arhiepiscopului Joseph Ludovic, Cancelariei aulice maghiare, loctiitorului regelui Ungariei, Palffy Moritz, în care solicita insistent susținerea efortului său<sup>54</sup>. Departe de a fi mai restrâns ca argumentație, acest set de memorii va introduce pe lângă vechile elemente: geografic, cantitativ-etnic, al vechimii istorice, și elemente noi, cum ar fi: cel al limbii române, al vicariatului românesc creat la Sighet, a preparandiei și al

<sup>51</sup> *Analele Asociațiunii pentru cultura poporului român din Maramureș, 1860-1905*, Gherla, 1906, Tipografia "Aurora", p. 6-10.

<sup>52</sup> Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Pres. 42/1868, Fila 30.

<sup>53</sup> *Ibidem*, Doc. nr. 659/1862, Fila 7, lb. maghiară.

<sup>54</sup> *Ibidem*, Filele 3, 8, 10, 12, lb. maghiară.

alumneului dotate de împărat cu intravilanul erarial în centrul orașului. Această remarcabilă pledoarie pentru cauza românească se constituia în cazul lui Ioan Alexi ca o parte întregitoare a responsabilității sale față de biserică și față de însăși națiunea română, fiind, după mărturisirile lui, "efectul acelei dorințe și necesități publice ca parohia și vicariatul din Sighet datorită scopului originar să aparțină Gherlei".<sup>55</sup>

Moartea primului episcop român al diecezei greco-catolice de Gherla (1862) va surveni într-un moment în care recursurile repetate ale românilor aflați încă sub ingerințe externe, se aflau în dezbaterile înaltele foruri politico-eceziastice și departe de a li se conferi soluționarea dorită. Fecunda activitate a episcopului gherlan va fi continuată de membrii de frunte ai conducerii comitatului Maramureșului, printre care se numără: Gavril Mihaly, Ioan Jurka, Basiliu Mihalka și alții despre care George Barițiu, în "Istoria Transilvaniei", scria: "carii pre lângă ce au cultivat toate virtuțile adevăraților patrioți eminenți, în același timp au știut să fie și buni români, apărători imparțiali și valoroși totodată și ai intereselor națiunii române din a cărei sân eșiseră"<sup>56</sup>. Lor li se vor adăuga fără nici o puțință de tăgadă eforturile impresionante ale primului vicar al Maramureșului, Mihail Pavel, și ale lui Ioan Vancea de Buteasa, cel de-al doilea episcop al diecezei române de Gherla ales la 1865.

Așadar în aprilie 1862, o comisie formată din 3 membri de frunte ai românilor maramureșeni: Gavril Mihaly de Apșa, consilier la Înaltul Consiliu locotenențial regesc, vicarul Pavel și Mihail, vasul protopopiatului din Maramureș, continuând eforturile predecesorilor lor vor relua drumul petiționarismului românesc, adresându-se, de această dată, Primatului Strigoniului: "în cauza ca parohia Sighetului să se încorporeze în episcopatul român al Gherlei"<sup>57</sup>, nutrind speranța că rezolvarea acestei probleme nu putea fi tergiversată la nesfârșit. Însă așa cum mărturisesc documentele vremii, în speță corespondența personală a unora dintre românii implicați în această largă acțiune revendicativă, cererile repetate ale românilor maramureșeni se vor pierde deocamdată în dezbaterile unor foruri mai mult sau mai puțin competente în a se pronunța în această privință<sup>58</sup>.

Încercând să se decodifice această tărăgănare continuă în luarea unei decizii favorabile românilor s-a observat că forurile superioare erau preocupate atunci de consecințele nefaste ale unei asemenea decizii, dat fiind că înlăturarea jurisdicției bisericesti străine din Sighetul Marmației și parohiile aferente acestuia, precum și includerea lor în cadrele confesionale ale diecezei române armenopolitane prezentau o dublă amenințare: una etno-confesională pentru comunitatea ruteană din Sighet ce număra atunci 619 suflete, iar cealaltă, teritorială, întrucât presupunea restrângerea arealului de stăpânire al Episcopiei muncaciene. În fața unui atare pericol, comunitatea rutenilor din Sighet în numele cărora s-a exprimat episcopul rutean de la Munkács,

<sup>55</sup> *Ibidem*, Fila 3, lb. maghiară.

<sup>56</sup> *Analele Asociațiunii pentru cultura poporului român din Maramureș, 1860-1905*, Gherla, 1906, Tipografia "Aurora", p. 6-10.

<sup>57</sup> Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Victor Mihaly de Apșa*, Doc. nr. 711/a/1862.

<sup>58</sup> *Ibidem*, nr. 711/1862.

văzându-și amenințată propria existență a solicitat transferarea acestui lăcaș de cultură - preparandia - la Hust, loc recunoscut ca centru al rutenilor și transformarea sa într-o preparandie ruteană<sup>59</sup>. Rodul acestor solicitări se va concretiza în hotărârea Înalțului Consiliu regesc din 21 aprilie 1864 cu numărul 33.789, în înțelesul căreia statutele "Asociațiunii..." erau refuzate, aceeași soartă împărtășind și Preparandia, sub pretextul că "Asociațiunea..." nu dispune de fondurile necesare care să-i asigure existența, iar Sighetul fiind supus patronajului rutean, preparandia nu putea să funcționeze sub jurisdicția episcopului român din Gherla<sup>60</sup>. Românii maramureșeni se aflau iar în fața refuzului categoric al Înalțelor oficialități care nu admiteau funcționarea nici măcar a acestor instituții incipiente, ce apăruseră în urma procesului de instituționalizare a vieții culturale pe temeuri naționale și prin care românii nădăjduiau ridicarea națiunii române și situarea ei pe poziții egale cu celelalte națiuni ale imperiului.

Fiind convinși însă de justetea scopului lui, liderii politico-ecclesiastici a acestei zone mult discutate vor deschide o nouă perioadă ce va sta sub semnul consultărilor româno-rutene, al memoriilor și discuțiilor purtate la nivelul Înalțelor oficialități.

Prin urmare, în 1864 o comisie formată din comitele Iosif Man, vicarul Mihail Pavel, pretorii Ioan Jurka, Vasile Mihalka și tinerii Basiliu Mihaly și Jurka se va înfățișa din nou la Viena în scopul prezentării forurilor în drept și chiar împăratului a unui memoriu ce le pleda convingător cauza. Dar mărturiile vremii pun pe seama acestei inițiative un eșec temporar, relevând faptul că delegația română avea să se întoarcă acasă cu vași promisiuni ce au început să se materializeze abia în 1867<sup>61</sup>. În acest an s-au aprobat Statutele Asociațiunii și s-a acordat Preparandiei dreptul de publicitate, după ce în prealabil Consiliul locotenențial și Curtea vieneză au uzat de un mijloc prin care a tergiversat odată în plus soluționarea multiplelor probleme ce se puneau atunci în fața românilor maramureșeni, solicitând opinia episcopului român diecezan în privința "întocmirii statutelor" sus numitei "Asociațiuni"<sup>62</sup>.

În răstimp, anul 1865 va marca un pas semnificativ pe calea aplanării conflictului româno-rutean prin Conferința acestor două părți ținută în Călinești la 28 februarie, în cadrul căreia s-a reușit ajungerea la un acord prin redactarea unei petiții ce susținea necesitatea "fondării unei parohii și a unei biserici din fundul religionarului", petiție ce lăsa neatins dreptul ambelor părți și care urma să fie semnată de tot clerul român și rutean, ca în cele din urmă să fie prezentată împăratului; în ceea ce privește preparandia, rutenii își recunoșteau netemeinicia solicitărilor lor<sup>63</sup>.

Chiar dacă românii în general, dar mai ales cei din părțile nordice au avut de suferit în ceea ce privește latura culturală, accesul lor în instituțiile de învățământ fiind aspru limitat, totuși nu putem vorbi de un fenomen de totală respingere. În această ordine de idei, îi întâlnim pe cei câțiva tineri români maramureșeni prezenți la Viena

<sup>59</sup> Alexandru Filipașcu, *op. cit.*, p. 197.

<sup>60</sup> *Analele Asociațiunii...*, p. 16.

<sup>61</sup> A. Filipașcu, *op. cit.*, p. 197.

<sup>62</sup> Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Victor Mihaly de Apșa*, Doc. nr. 722/1866.

<sup>63</sup> *Ibidem*, nr. 712.

pentru a-și desăvârși formația intelectuală sau îndeplinind diverse funcții în administrația vieneză. Ei vor reprezenta instrumentul de maximă presiune asupra Înalțelor oficialități datorită faptului că se situau prin activitatea pe care o prestau în proximitatea acestora.

Astfel la 13 februarie 1866 îl întâlnim pe Basiliu Mihaly, fiul frunțașului maramureșean Gavril Mihaly de Apșa, ca invitat de marcă al Primatului Cardinal al Ungariei, alături de alți 6 magnați episcopali printre care și prelatul lateran, cărora tânărul Mihaly "le-a recomandat sprijinirea cauzelor diecezei"<sup>64</sup>.

Momentul 1866 a fost considerat unul de cotitură în îndelungata activitate petiționară românească, întrucât în calitatea de episcop al Muncaciului fusese numit abatele Pankovici, fost consilier în probleme de învățământ al Consiliului regesc, cunoscut ca susținător fervent al cauzei românești, cu care tinerii reprezentanți ai Maramureșului la Viena intraseră în contact<sup>65</sup>. Problema care se punea atunci era una de ordin statistic. Românii maramureșeni trebuiau să se adreseze atunci prin intermediul episcopului diecezan al Gherlei scaunului papal ca "parohia Sighetului ca un beneficiar de certa să nu se introducă în Bula noului episcop care prin aceea s-ar naște pentru noi acea piedecă care cu moartea repausului episcop Popovici au încetatu..."<sup>66</sup> Dar se pare că și de această dată românii au fost doar auziți, nu și ascuțați. Parohia Sighetului a fost înscrisă în rândurile celor ce constituiau întregul episcopiei muncaciene, lăsându-se soluționarea acestei probleme în seama anilor următori.

Evoluțiile semnalate în planul relațiilor internaționale, mai ales înfrângerile suferite de Austria în războiul cu Prusia, s-au repercutat asupra mișcărilor naționale la popoarele cuprinse în cadrul Coroanei vieneze. Dualismul austro-ungar consfințit la 8 iunie 1867 a adus la rândul său consecințe multiple asupra vieții politice transilvănene dacă avem vedere că aceasta a generat o criză a loialismului pentru români care fuseseră obișnuiți să aibă un punct fix în Viena și în Casa de Habsburg. Biserica - care a constituit unul din mijloacele prin care atașamentul față de Habsburgi a fost inoculat masei țărănești - va fi și ea neglijată. După 1867 apelul la împărat a devenit unul iluzoriu, românii nemaifiind acceptați la Curtea din Viena decât cu consimțământul prealabil al guvernului maghiar. Lăsarea naționalităților română, slovacă, sârbă la dispoziția bunului plac al guvernanților de la Budapesta era prețul compromisului realizat<sup>67</sup>. Astfel, guvernul de la Budapesta a încercat să elimine pe cât posibil Curtea de la Viena, să prezinte politica împăraților habsburgi ca fiind una nefavorabilă, pentru a rămâne în fața românilor singura instituție careia puteau să i se adreseze și pentru a determina o apropiere în relațiile dintre cele două naționalități, apropiere pe care o credeau posibilă și unii din frunțașii românilor. Iată ce certitudine avea Basiliu Mihaly de Apșa când afirma că: "peste puțin timp, ungurii vor fi convinși că românii sunt consoțul lor cel mai natural, iar dacă ne-am slăbi puterile unul contra altuia atunci om

<sup>64</sup> *Ibidem*, nr. 718/1866.

<sup>65</sup> *Ibidem*, nr. 723/1866.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> P. Teodor, L. Maior, N. Bocșan, Ș. Polverejan, D. Radosav, T. Nicoară, *op. cit.*, p. 221-228.

cădea victima panslavismului și pangermanismului.”<sup>68</sup>

Măsurile luate după instaurarea dualismului nu au diminuat mișcarea națională a românilor din părțile nordice, ci i-au impregnat o nouă direcție. Ei nu se vor mai adresa acum direct împăratului, ci guvernului maghiar, în special, celui mai autorizat reprezentant al ideilor democratice - ministrul cultelor, Eötvös<sup>69</sup>, căruia comitele suprem al Maramureșului, Man, la sfârșitul anului 1867 și începutul lui 1868 i-a înmănat un recurs în numele românilor din această zonă, întocmit și redactat de Basiliu Mihaly de Apșa, o copie a acestuia fiindu-i trimisă episcopului Gherlei pentru a o înainta Munkácsului. La fel de bine argumentat ca și cel din veacurile precedente, recursul repetă solicitarea celui din 1865 de a se fonda pentru românii din Sighet o parohie și o biserică din fondul religios, precizându-se totodată și suma de 30000 de florini din partea enorișilor pentru ridicarea lăcașului de cult. Pentru a câștiga timp în vederea luării unei decizii, ministrul cultelor a retransmis recursul amintit direcției comitatense căreia i se cerea opinia, după ce în prealabil acesta trebuia să consulte părerea orășenilor din Sighetul Marmației. Era evident faptul că oficialitățile maghiare adoptaseră această măsură în scopul tergiversării în luarea unei decizii deoarece era binecunoscut tuturor că atitudinea celor consultați va fi în deplină concordanță cu conținutul recursului.<sup>70</sup>

Simulând actul cointeresării și îndelung discutării acestei probleme, și acum, ca de altfel de câte ori fuseseră puși în fața acestui subiect, ministrul de culte maghiar a urmat calea mult uzitată până atunci de a nu emite nici un răspuns lăsându-i pe românii petiționari într-o continuă așteptare.

Odată cu moartea vicarului foraneu din Sighet, Petru Anderko, în vara anului 1869 s-a rupt ultima pârghie care i-a mai legat pe românii greco-catolici de episcopia Munkácsului<sup>71</sup>. Convinși fiind de faptul că naționalitatea lor era grav amenințată mai mult decât oricând, întrucât limba română era total exclusă din oficierea serviciului divin, precum și de faptul că toate conscripțiile anterioare fuseseră false, realizate sub influența ierarhiei rutene<sup>72</sup>, românii sigheteni au decis la 7 iunie 1869 salvarea limbii și națiunii lor prin trecerea la ortodoxie, luând în acest sens contact cu mitropolitul ortodox de la Sibiu, o tentativă similară semnalându-se și din partea câtorva comunități rutene, care erau mai apropiate prin natura lor etnico-confesională de ortodoxie, ce s-au pus în contact cu mitropolitul de la Karlovitz<sup>73</sup>.

Se observă deci că românii din părțile nord-vestice se situau pe aceleași coordonate ale mișcării naționale generale românești, urmând exemplul românilor bănățeni, însă într-o direcție inversă. Astfel, dacă ultimii considerau trecerea la unirea

<sup>68</sup> Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Victor Mihaly de Apșa*, Doc. nr. 733/1867, 734/1868.

<sup>69</sup> P. Teodor, L. Maior, N. Bocșan, Ș. Polverejan, D. Radosav, T. Nicoră, *op. cit.*, p. 229.

<sup>70</sup> Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Victor Mihaly de Apșa*, Doc. nr. 734/1868.

<sup>71</sup> *Ibidem*, nr. 736/1868.

<sup>72</sup> "Federațiunea", II, 73-258/1869, p. 292.

<sup>73</sup> *I d e m*, nr. 74-259/1864, p. 297-298.

religioasă condiția sine qua non pentru a ieși de sub "jugul" ierarhiei sârbe, românii din Sighetul Marmației adoptau tactica trecerii la ortodoxie pentru a scăpa de sub jurisdicția centrului rutean de la Muncaci<sup>74</sup>.

În fața ingratitudinii oficialităților maghiare față de serviciile făcute de românii maramureșeni la 1848, ce au adus jertfe față de statul ungar, de libertatea și de independența sa, aceștia au preferat să treacă la ortodoxie decât să rămână pe mai departe în cadrele teritorial-confesionale ale statului ungar<sup>75</sup>. În asemenea condiții, la 10 iunie 1869 ei au adresat episcopului rutean de Muncaci cea mai amplă petiție întâlnită în îndelungata lor activitate revendicativă însoțită de 120 de semnături ale frunțașilor români din Sighet<sup>76</sup>. Dovada elocventă a conștientizării propriilor necesități, fapt evidențiat de progresul înregistrat în plan cultural, memoriul amintit se revendică a fi cea mai sistematică sinteză a solicitărilor ce vizau separația româno-ruteană. Astfel erau aduse în discuție numeroase argumente din suita cărora putem aminti: pluralitatea românilor în parohia Sighet, contribuția lor majoritară la dotarea parohiei, precum și fondarea la 1776 a vicariatului pentru români în această zonă. Totodată memoriul conținea și grave acuze la adresa politicii promovate de episcopia ruteană, relevându-se mai ales măsurile ce s-au repercutat negativ asupra mișcării naționale românești etc<sup>77</sup>. Inițial pasul acesta a fost considerat o măsură de coerciție menită să grăbească soluționarea acestei cauze, însă deosebit de repede, problema a trecut într-o fază serioasă, dacă avem în vedere că numai la câteva zile după trimiterea memoriului menționat, și anume la 13 iunie și apoi la 28 aceeași lună, petiționarii s-au prezentat în fața a doi martori de altă confesiune, la preotul local greco-catolic rutean Mihai Suba, pentru a înregistra trecerea lor la ortodoxie, creându-și în acest scop un Comitet permanent format din 17 membri de frunte ai românilor din Maramureș, ce urmărea anexarea la dieceza ortodoxă a Aradului<sup>78</sup>.

Această acțiune hotărâtă a produs o adâncă criză de conștiință la nivelul intelectualității românești în ansamblu, fapt sesizat deosebit de atent de presa românească transilvăneană. Se contura tot mai clar posibilitatea unui clivaj în rândul românilor maramureșeni și nu numai, ca o consecință directă a activității dezinteresate a înaltei ierarhii a bisericii române greco-catolice. Iată cum percepea *Federațiunea* acest subiect în iunie 1869: "...dacă regimul nu se va grăbi să liniștească spiritele agitate de apăsarea rusească, atunci schizma și dezbinarea bisericească din Sighet...se va lăți ca o scânteie electrică dar nu numai între români, dar și între ruși, ba oricine se poate convinge cum că rușii sunt din cutare respect mai aplecați la neunire ca românii..."<sup>79</sup> Se asistă astfel în perioada următoare la o puternică criză a loialismului credincioșilor din părțile românești nord-vestice față de prelații români uniți cu biserica Romei care au

---

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> I d e m, nr. 62-247/1869, pp. 217.

<sup>76</sup> I d e m, nr. 68-253/1869, p. 272.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> I d e m, nr. 64-254/1869, p. 277.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

acceptat fără să protesteze, la 22 februarie 1854, erijarea arhiepiscopului de Strigoniu în calitate de for de a 3-a instanță asupra Mitropoliei române de Alba Iulia și implicat asupra diecezelor sale sufragane care se găseau în atari condiții "înserate între diecezele ugrești".<sup>80</sup>

Acceptarea tacită a acestei situații a declanșat o amplă campanie de presă, prezentă pe larg în paginile organului de presă *Federațiunea*, menită să argumenteze netemeinicia arogării acestui drept de jurisdicție asupra Mitropoliei și diecezelor românești greco-catolice. Se reduceau așadar în actualitate Bula papală din 17 noiembrie 1853 prin care Mitropolia de Alba Iulia era restaurată și în același timp scoasă de sub jurisdicția Arhiepiscopiei de Strigoniu<sup>81</sup>, precum și articolele 9 din 1848, respectiv 39 din 1864 prin care biserica română unită cu Roma beneficia de dreptul de a-și regla singură afacerile sale bisericești și scolastice<sup>82</sup>.

Potrivit hotărârilor cuprinse în aceste documente, biserica română unită dispunea de toate drepturile necesare rezolvării propriilor sale probleme interne, beneficiind în consecință și de posibilitatea evitării unui clivaj între credincioșii săi.

În martie 1871 Biserica catolică din Ungaria, definită de intelectualii vremii "o mașină de perfectă centralizațiune și maghiarizațiune", a organizat o Adunare regnicolară ce avea drept țel conservarea drepturilor lor de administrare a vastelor bunuri ale bisericii greco-catolice, precum și înlăturarea influenței rutenilor, deci menținerea unei continue jurisdicții asupra fidelilor catolici de rit oriental în cadrul cărora se numărau și românii<sup>83</sup>. În replică la această Adunare și în conformitate cu prevederile ce asigurau independența și autonomia bisericii unite, a avut loc în Sighet în 18 septembrie, același an, Conferința reprezentanților clerului și poporului român din Maramureș, Sătmăr și Ugocea în cauza unirii acestor părți sub un consistoriu vicarial ca for de primă instanță<sup>84</sup>. Constituind și în trecut un singur for politico-bisericesc, reprezentanții celor 3 regiuni au considerat necesară unirea celor 95 de parohii din Maramureș, Sătmăr și Ugocea sub un consistoriu vicarial ca for de primă instanță. Deși părerile cu privire la antecedentele unui asemenea for în aceste regiuni au fost contradictorii, în cele din urmă s-a realizat o unitate de păreri "organizându-se cu excepția a două voturi a unui atare consistoriu arhidiecezan".

Conștienți de faptul că se află în imediata apropiere a centrului rutean de la Munkács, cei prezenți la actul de constituire a instanței amintite au luat o decizie de maximă importanță pentru mișcarea național-românească în ansamblu, și anume, nu separarea de ardeleni și de blocul etnic românesc și nici înființarea unui episcopat maramureșean ce-i putea transforma într-o pradă ușoară pentru Arhiepiscopia de Strigoniu<sup>85</sup>.

<sup>80</sup> I d e m, nr. 64-249/1869, p. 255.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 256-257.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 257-258.

<sup>83</sup> "Federațiunea", IV, nr. 26-429/1871, p. 101.

<sup>84</sup> I d e m, nr. 98-566/1871, p. 390-391.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

## SEPARAȚIA BISERICESCĂ A ROMÂNILOR MARAMUREȘENI DE BISERICA RUTEANĂ

Puse în fața faptului împlinit prin crearea de către români a propriilor instituții menite să le soluționeze problemele cu care se confruntau, și prin alternativa oferită a trecerii lor la ortodoxie, ministerul cultelor și curia romană s-au văzut silite să acorde o mai mare atenție plângerilor românești, soluționând-o favorabil prin "Decretul Sfintei Congregațiuni de Propaganda Fide" din 6 mai 1870, prin care se realiza finalizarea și dezlegarea cauzei poporenilor români din parohia greco-catolică a Sighetului<sup>86</sup>.

Deși se știa din surse sigure că episcopul rutean Pankovici renunțase la jurisdicția asupra românilor din Sighet, totuși procedura cerea ca guvernul regesc al Ungariei să solicite opinia Ordinariatului Gherlei cu privire la încorporarea parohiei greco-catolice a Sighetului în cadrele acestei episcopii românești, precum și delegarea din partea episcopului Muncaciului a unui deputat în persoana canonicului Alexandru Szegely, care, împreună cu deputatul diecezei române, Mihail Pavel, trebuia să definească actul dezmembrățional ce urma să fie înscris într-un Protocol resignatoriu<sup>87</sup>.

Delegații celor două episcopii și-au început activitatea la 8 iulie 1871 prin întocmirea Protocolului amintit în 4 exemplare ce urmau să fie transmise Nunțiatului din Viena, Mitropoliei de Alba Iulia, Gherlei, iar unul rămânea în arhiva parohiei nou ridicate. În același timp, acest protocol prevedea data de 31 iulie ca termen limită pentru conscrierea credincioșilor români și ruteni din parohia Sighet<sup>88</sup>.

Recensământul realizat în 1870 a evidențiat odată în plus pluralitatea românilor (800 de suflete) în comparație cu rutenii ce se aflau la 619 suflete<sup>89</sup>.

Cu toate că erau majoritari, românilor nu li s-a cedat lăcașul de cult ridicat pe spesele acestora, ci beneficiind de grația episcopului catolic din Satu Mare au preluat în Piața Sighetului, capela ce aparținea episcopiei sătmărene, oferindu-li-se astfel posibilitatea de a-și inaugura libertatea religioasă la 1 august 1871, prin liturghia săvârșită de Mihai Pavel, primul preot al acestei parohii nou ridicate<sup>90</sup>.

Specific greutăților inerente ale oricărui început de drum și românii din parohia Sighetului se vor confrunta cu grave probleme mai ales de ordin material, consecință directă a politicii de rutenizare și maghiarizare promovate timp de peste un secol și jumătate asupra acestora. Așadar ei se aseamănă, după mărturisirea unora dintre ei, cu cei "naufrași care înotând au ajuns la țermure numai cu sufletul..." neavând biserică, cărți necesare serviciului religios<sup>91</sup>. Se deschidea astfel pentru acești români un nou capitol marcat de multiple petiții, memorii, vizite îndreptate fie spre instituțiile ierarhice românești ce vizau completarea dotării materiale, fie spre Înaltul minister de finanțe căruia i se cerea cedarea propriului lor lăcaș de cult, cerere ce-și va găsi rezolvarea îndreptățită abia în deceniul 9 al secolului al XIX-lea.

---

<sup>86</sup> Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Episcopia greco-catolică Cluj-Gherla, Cutia 154/Pres. 192/1870, Fila 11.

<sup>87</sup> I d e m, Pres. 192/1871, Fila 1.

<sup>88</sup> *Ibidem*, Fila 15, 16.

<sup>89</sup> *Ibidem*, Fila 24.

<sup>90</sup> Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Episcopia greco-catolică Cluj-Gherla, Pres. 192/1871, Filele 15, 16.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

## LES ROUMAINS GRÉCO-CATHOLIQUES DE HONGRIE ET LEUR ÉVÊCHÉ D'ORADEA À L'ÉPOQUE DES LUMIÈRES

(1777-1839)

IOAN HORGA

En principe, l'ensemble des Roumains uniates de Transylvanie et de Hongrie étaient, jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, sous la juridiction de l'évêque de Blaj. Mais les évêques catholiques d'Oradea essayent de diriger le clergé et les croyants roumains uniates de Hongrie. Le plus actif d'entre eux est Miklos Csaky qui demande à Rome de recevoir au Collège *De Propaganda Fide* quatre jeunes Roumains qui devaient devenir prêtres uniates. Il renouvelle quelques privilèges des Roumains uniates, promis par son prédécesseur, Ioan Okolicsanyi. En outre, il pense aussi donner au peuple roumain un vicaire issu de son sein<sup>1</sup>. Ainsi, il demande à l'évêque de Blaj, Inochentie Micu-Klein, de lui recommander une personne capable. C'est Vasile Hatos, qui arrive en 1738 à Oradea. Vasile Hatos est la personne qui marque le début de la hiérarchie ecclésiastique pour les Roumains uniates de cette région.

Après la mort de Vasile Hatos (1748), un vicaire catholique de rite byzantin est appelé auprès de l'évêque catholique d'Oradea. Il s'agit de Meletie Kovacs, nommé *vicaire suffragant*<sup>2</sup>.

### 1. Le vicariat suffragant (1748-1777)

L'idée d'un évêché indépendant qui devait accueillir les Roumains uniates de cette région trouve une large adhésion dans le clergé roumain, mécontent des ingérences de l'évêque latin dans les problèmes de rite<sup>3</sup>. La création d'un évêché roumain uniate est envisagée aussi parce que de nombreux fidèles de cette Église la quittaient. Par exemple cela s'est passé en 1752-1753 avec quelques villages<sup>4</sup>. Ce qui était plus grave, c'était que l'évêque orthodoxe serbe d'Arad faisait un prosélytisme très actif, en semant la confusion entre les rites orthodoxe et uniate.

<sup>1</sup> I. R a d u, *Istoria diezezei române-unite a Orăzii Mari*, Oradea, 1932, p. 19.

<sup>2</sup> *Vicaire suffragant* - c'est une notion employée en XVIIIe siècle en Allemagne, ayant le sens d'évêque "impartibus". Il pouvait consacrer les églises, confirmer les prêtres, mais sans avoir autorité épiscopale (P. J. R i e g e r, *Institutionum juris prudentiae ecclesiasticae*, pars III, Viennae, 1780, p. 134).

<sup>3</sup> I. R a d u, *op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>4</sup> S t. T ă ș i e d a n, "Meletie Kovacs și biserica greco-catolică", în *Cultura creștină*, 1915, 10, p. 369.

Il faut ajouter que l'opposition face à une hiérarchie roumaine uniata ne vient pas seulement du côté orthodoxe. Les calvinistes hongrois sont convaincus que par la création d'un évêché uniata, la force de l'Église catholique allait croître. Les catholiques-romains ont aussi des ressentiments envers l'Église uniata accusée de concurrencer leur Église en ce qui concerne ses biens mobiliers et immobiliers.

Tout cela se transforme en malentendus entre l'évêque latin d'Oradea, Forgach, et le vicaire des Roumains uniates, Meletie Kovacs (1748-1775). Une Commission impériale d'enquête présente son rapport d'analyse à ce sujet, demandant l'indépendance du vicaire roumain uniata d'Oradea, face à l'Évêque latin<sup>5</sup>. Un décret impérial confirme les propositions de la Commission. En 1759, le Saint-Siège décrète, à son tour, la création d'un *vicariat apostolique* pour les Roumains uniates du diocèse catholique-romain d'Oradea. Par conséquent, le vicaire Meletie Kovacs est déclaré indépendant de l'évêque latin<sup>6</sup>.

Mais à Vienne, les cercles auliques de la Transylvanie et ceux de la section illyrique de la Chancellerie aulique de Hongrie - qui représentait les provinces serbo-croates - agissent dans l'ombre pour empêcher l'élargissement du mouvement uniata<sup>7</sup>. C'est ainsi que l'acte impérial et le décret papal instituant un vicariat apostolique n'ont jamais été transmis à Meletie Kovacs, qui est resté *vicaire suffragant* jusqu'à sa mort en 1775<sup>8</sup>.

## **2. Moise Dragoș, le premier évêque du diocèse gréco-catholique d'Oradea (1777-1787)**

Le successeur de Meletie Kovacs est Moise Dragoș. Ayant des très bonnes relations parmi certains représentants influents de la cour impériale dont le cardinal Migazzi, l'archevêque de Vienne, le cardinal-primat Joseph Battyanyi, le général de Ville, le comte Adam Kollar, l'un des plus intimes conseillers de Marie-Thérèse, Dragoș sait préparer le chemin vers son but: la création d'un évêché pour les Roumains uniates<sup>9</sup>.

Les pourparlers entre les agents de la cour impériale, Keresztury et Joseph Bastasich, le recteur du séminaire *Sainte Barbara* de Vienne, et le Saint-Siège vont évoluer très difficilement. Le nouvel évêque catholique-romain d'Oradea, A.Patachich s'efforce d'empêcher cela. Mais les événements évoluent dans le sens des aspirations des Roumains uniates. C'est ainsi que, le 26 juillet 1776, est paru *le diplôme impérial de nomination de Moise Dragoș comme l'évêque gréco-catholique d'Oradea*. Le même document concerne aussi les biens que l'évêque latin devait concéder au nouvel évêché<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> A. B u n y t a y, *Biharvarmegye*, Budapest, 1892, pp. 65-72.

<sup>6</sup> I. R a d u, *op. cit.*, pp. 31-32.

<sup>7</sup> I d e m, "Consemnări din corespondența episcopului greco catolic de Oradea, Moise Dragoș", în *Cultura creștină*, 1918, 6, p. 205.

<sup>8</sup> I d e m, *Istoria diecezei...*, p. 32.

<sup>9</sup> I d e m, *Consemnări...*, p. 205.

<sup>10</sup> *Arh. Stat. Oradea*, Fonds.E.G-Cat., Doss. 1101, an. 1776, manuscrit nr. 253.

La fondation du diocèse gréco-catholique d'Oradea doit aussi être analysée sous un autre angle, celui de la politique impériale. Sous Marie-Thérèse, la question des affaires de l'Église prend l'aspect de tutelle. On tente de créer une Église autonome en communion avec le Saint-Siège, mais dépendant de l'autorité suprême du souverain temporel<sup>11</sup>. Marie-Thérèse est ainsi non seulement la mère de Joseph II, mais elle est devenue aussi la mère du joséphisme<sup>12</sup>. Ce mouvement exprime l'essence de la politique impériale dans le domaine de la religion. On peut aisément deviner que l'évêché d'Oradea devient l'une des nombreuses pièces qui se trouvent sur l'échiquier de la politique joséphiste.

Si l'on regarde la carte de l'Empire autrichien, surtout de ses régions centrales et orientales, on peut observer facilement tant les intentions que les résultats de la politique religieuse impériale du joséphisme. Entre 1771 et 1779 sont créés aussi des évêchés uniates tels ceux de Munkacs (*Muncacevo*) en Ukraine de l'ouest pour les Ruthènes, et de Krizevici en Croatie. On crée encore six évêchés latins en Bohême (Olmütz, Brno et Banska - Bystrica), en Slovaquie (Spis et Rosnava) et en Hongrie (Szekesfehervar)<sup>13</sup>. Les évêchés nouvellement créés ont aussi des attributions politiques et administratives bien claires. Ils doivent se mettre au service de la politique religieuse joséphiste, parce que leur existence était le résultat de la volonté impériale. Les anciens évêchés de l'Empire étaient plus conservateurs à l'égard des intentions impériales et plus attachés au Saint-Siège.

L'évêché gréco-catholique d'Oradea réunit les croyants roumains des *comitats* du Bihor, de Csongrad, de Cenad et du Banat de Timișoara, situés à l'est du royaume de Hongrie<sup>14</sup>. Ces nouveaux évêchés devaient briser les anciennes institutions administratives des *comitats*, ce qui correspond à la politique impériale de soumettre les nobles hongrois très réfractaires à l'intégration de leur royaume dans l'administration directe de Vienne. Par la fondation d'un deuxième évêché catholique, dans la même ville, la Cour de Vienne montre non seulement sa disponibilité à l'égard de la pratique de la Contre-Réforme du *diocèse personnel*<sup>15</sup> mais aussi sa volonté de limiter l'esprit autonome affiché par l'évêché catholique romain d'Oradea.

<sup>11</sup> L.-J. R o g i e r, R. A u b e r t, M. D. K n o w l e s, *Nouvelle histoire de l'Église*, vol. IV (Siècle des Lumières, Révolution, Restauration 1751-1848), Paris, 1966, p. 151; E. P r e c l i n et E. J e r r y, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII-XVIIIe siècle*, in *Histoire de l'Église depuis origines jusqu'à nos jours* (collection fondée par Augustine Fliche et Victor Martin et dirigée par J.-B. Duroselle et Eugene Jarry), vol. 19/1, Paris, 1955, p. 784.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> X X X, *Atlas d'Histoire de l'Église. Les Églises chrétiennes hier et aujourd'hui* (sous la direction de Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette et Jochen Martin), Paris, 1900, p. 96.

<sup>14</sup> I. R a d u, *Istoria diecezei...*, p. 50.

<sup>15</sup> M. B e r n a t h, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Cluj-Napoca, 1994, p. 89.

La consécration de Moise Dragoș est accomplie en 1777<sup>16</sup>. La Cour de Vienne y a grandement contribué en soutenant les efforts pour la création de cet évêché, comme moyen de renforcer le mouvement uniaste. Les raisons sont évidemment plutôt politiques que religieuses<sup>17</sup>. Notons ici que la papauté était alors peu intéressée à soutenir ce mouvement, d'autant plus qu'elle n'avait pas le soutien de la Compagnie de Jésus, laquelle avait été supprimée en 1773.

Par la Constitution apostolique "Ingeniosa" du 1er août 1780, le domaine de Beiuș, au sud du diocèse, est accordé à l'évêché gréco-catholique d'Oradea, avec un revenu annuel de 22.000 florins. Le diplôme de Joseph II du 10 février 1781 le confirme<sup>18</sup>.

La préoccupation de Moise Dragoș pour reconquérir les fidèles gréco-catholiques au détriment de l'Église roumaine orthodoxe sera très forte dorénavant. D'une part, si en 1777, 33 paroisses se trouvent dans le diocèse gréco-catholique d'Oradea, avec presque 6300 fidèles, en 1785 il y en aura 54 avec 20500. D'autre part, Dragoș, qui est conscient que le succès de l'Union est strictement lié au prestige politique et civique de son Église, fait des démarches pour que celle-ci ait sa place sur l'échiquier de la société, à côté des autres confessions, romaine et protestante. C'est ainsi qu'il demande le 7 juillet 1777 que les Roumains gréco-catholiques soient représentés dans le conseil de la ville. Il réussit à obtenir en 1778 une place de sénateur - le Conseil se composait de douze sénateurs et d'un maire - comme les orthodoxes qui disposaient déjà d'un siège depuis 1713<sup>19</sup>. Cet aspect est tout à fait intéressant, parce qu'Oradea est la seule ville de Transylvanie et de Hongrie où les Roumains soient représentés dans l'administration. Bien sûr ils ne sont pas représentés proportionnellement à leur nombre - les Roumains représentant presque la moitié de la population de la ville.

Après la mort de Moise Dragoș (1787), Ignatie Darabant est nommé évêque gréco-catholique d'Oradea en 1788<sup>20</sup>. Il fut l'une des personnalités les plus appréciées à Blaj, un vrai père de la génération des intellectuels de son chapitre, qui seront les bâtisseurs roumains des Lumières de Transylvanie.

### **3. Ignatie Darabant, l'évêque du "Supplex Libellus Valachorum" (1788-1805)**

Pendant son épiscopat et celui de son successeur, Samuil Vulcan, sa résidence est témoin de beaucoup "d'événements très importants de l'histoire du peuple roumain et fut toujours un lieu d'accueil et de rencontre des plus grands hommes de ce peuple", selon l'historien Nicolae Iorga<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> I. Ardeleanu, *Episcopul Moise Dragoș*, Oradea, 1921, pp. 117-119.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> I. Radu, *op. cit.*, p. 58.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>21</sup> N. Iorga, *Discurs la Adunarea Astrei din Oradea*, 17 oct. 1920.

### 3.1 Ignatie Darabant - symbole pour les jeunes intellectuels roumains

L'évêché gréco-catholique d'Oradea accomplit alors "la mission d'une véritable Académie scientifique roumaine pour les gréco-catholiques, aussi bien que pour les orthodoxes. Non seulement Petru Maior, Gh. Șincai et Samuil Micu y ont trouvé abri, mais aussi les écrivains orthodoxes, tels Moise Nicoară, Dimitrie Țichindeal, Ioan Molnar-Piuariu, Dr.P.Vasici et d'autres"<sup>22</sup>.

Ignatie Darabant avait été en 1782 candidat au siège de l'évêché de Blaj et il avait eu la majorité des voix des représentants des aspirations nouvelles. Mais comme il était moine, Joseph II choisit Ion Bob, qui était le seul prêtre de ces trois candidats. Aux yeux de l'empereur ce n'était que lui qui pouvait être le porte-parole des réformes impériales dans l'Église gréco-catholique roumaine<sup>23</sup>. Cela mécontente une partie de la hiérarchie ecclésiastique roumaine de Blaj, formée notamment des jeunes clercs. Samuil Micu, l'un des plus importants représentants de "l'intelligentsia roumaine" de son temps, voulait qu'à la tête du diocèse de Blaj siègassent les intellectuels, ayant fait de sérieuses études philosophiques et théologiques. Les deux contre-candidats de Ion Bob avaient ces qualités: Darabant était vicaire de Blaj et avait de l'expérience, Iacob Aaron, l'autre grand vaincu, était préfet d'études au séminaire *Sainte Barbara* de Vienne<sup>24</sup>.

Mais les choses ne se passent pas comme l'empereur l'avait prévu. Celui qui devait être le plus grand animateur des idées joséphistes, Ion Bob, sera le plus conservateur et en revanche, le moine Ignatie Darabant deviendra un vrai promoteur de ces idées, mais dans l'évêché d'Oradea. Il devient aussi un vrai mentor de la jeune génération des clercs gréco-catholiques, animés des idées joséphistes. Lors du premier synode diocésain, qui débute en avril 1790, il fait des propositions pour l'organisation du diocèse. Celui-ci est partagé en deux archidiaconats, Letea Mare et Oradea. Ensuite il complète le diocèse avec de nouveaux prêtres, parmi lesquels se trouve Samuil Vulcan, son successeur. Il crée un poste de directeur des écoles nationales roumaines où est nommé Simion Maghiar, l'un de ses proches collaborateurs<sup>25</sup>. Après de très longs pourparlers avec la Cour de Vienne, il parvient à créer un séminaire pour les jeunes étudiants gréco-catholiques à Oradea, en 1792<sup>26</sup>. Son souci pour la vie du clergé et des instituteurs est parmi les priorités de son épiscopat. Il dirige la création d'une Caisse mutuelle pour les veuves et les orphelins des prêtres<sup>27</sup>.

Grâce à ses services apportés à l'État, en 1797, il devient "Conseiller Intime d'État", et il est très souvent consulté sur les problèmes concernant l'ensemble de la population roumaine<sup>28</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> S. D u i c u, *Pe urmele lui Samuil Micu*, București, 1986, p. 132.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>25</sup> *Arh. Stat. Oradea*, Fonds. E. G-Cat, Doss. 1108, an. 1791, ms. nr. 35, 45, 118.

<sup>26</sup> I. R a d u, *Istoria diecezei...*, pp. 81-82.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

Oradea est devenue à cette époque le centre des Lumières roumaines de Transylvanie et de Hongrie. C'est ici que seront accueillis Samuil Micu<sup>29</sup> et Gh.Șincai<sup>30</sup>, notables représentants des Lumières de la région. Tous les deux y trouvent le calme nécessaire à leur travail, ainsi qu'un milieu intellectuel favorable. Par les bonnes relations qu'Ignatie Darabant entretient avec les professeurs de l'Académie de droit d'Oradea<sup>31</sup>, Samuil Micu et Gh.Șincai entrent en contact avec les remarquables intellectuels hongrois qui habitent Oradea: Tertina<sup>32</sup>, Kereszturi<sup>33</sup> et Ladislau Nagy<sup>34</sup>. En même temps, ils ont l'heureuse surprise de rencontrer les jeunes intellectuels qui travaillent autour de l'évêché gréco-catholique: Ioan Corneli<sup>35</sup>, Samuil Vulcan et Theodor Aaron<sup>36</sup>.

Pour mieux comprendre certaines attitudes de l'évêque gréco-catholique d'Oradea, il faut nous arrêter sur les obligations du chef du diocèse. On sait qu'en France, l'évêque est un prêtre placé à la tête d'une circonscription, le diocèse, pour exercer l'autorité que lui confère l'État<sup>37</sup>. En Europe centrale, les choses ont une connotation supplémentaire: en effet, les évêques catholiques romains d'Oradea ont toujours un pouvoir politique sur la vie locale. Même après 1713, quand Oradea est devenue une ville libre, le tutelle du chapitre catholique romain en ce qui concerne les problèmes politiques et administratifs de la ville jusqu'au début du XIXe siècle. À leur suite, les évêques gréco-catholiques d'Oradea s'octroient des responsabilités non seulement religieuses mais aussi dans les domaines politique et économique. Ces derniers profitent en même temps de la volonté du réformisme de Joseph II qui est de faire des évêques de l'Empire de hauts fonctionnaires, des représentants locaux du pouvoir politique impérial.

<sup>29</sup> *Ibidem*. Sur les périodes des séjours de Samuil Micu à Oradea, les historiens roumains ne sont pas toujours d'accord. Samuil Micu était à Oradea entre 1789-1790 (D. G h i ș e, P. T e o d o r, *Fragmentarium iluminist*, p. 39; S. D u i c u, *op. cit.*, p. 142); entre 1798-1799 (N. A l b u, "Completări la biografia lui Samuil Clein" (Contribution à la biographie de Samuil Clein), în *Familia*, 1968, 6, p. 17); en 1800 (S. D u i c u, *op. cit.*, p. 144); en 1804 (S. D u i c u, *op. cit.*, p. 302).

<sup>30</sup> S. D u i c u, *Pe urmele lui Gheorghe Șincai*, București, 1986, pp. 124-129; 133.

<sup>31</sup> L'Académie d'Oradea était une institution universitaire où les étudiants suivaient deux années d'études et le plus doués continuaient ensuite à l'Université de Vienne et de Pest (A l a j o s B z k y. *Kiraly akademia szazados multja 1788-tol-1888-ig*, Budapest, 1889).

<sup>32</sup> **Mihai Tertina**, intellectuel hongrois de haute érudition, directeur du gymnase catholique d'Oradea. Son activité dans le domaine de la géologie l'a recommandé comme membre de la Société minéralogique de Yena; membre de l'Académie de Rome et de Trieste et de la Société de beaux-arts d'Erlangen.

<sup>33</sup> **Joszf Kereszturi**, professeur de droit de l'Académie d'Oradea, représentant des Lumières hongroises. Il ne faut pas le confondre avec le Keresztury, qui fut haut fonctionnaire à la Cour de Vienne pendant Marie-Thérèse et Joseph II.

<sup>34</sup> **Ladislau Nagy de Pericei**, poète hongrois d'Oradea, auteur d'un recueil de vers qui s'appellent "Oradias" (S. D u i c u, *Pe urmele lui Gheorghe Șincai*,..., p. 133=).

<sup>35</sup> I. R a d u, *Istoria diecezei*..., pp. 209-210.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>37</sup> M. C. P e r o n n e t, *Les évêques de l'ancienne France*, vol. II, Lille, 1977, p. 867.

Dans ce contexte, l'activité religieuse et politique des évêques gréco-catholiques roumains s'orne avec une connotation nationale, notamment chez Ignatie Darabant et Samuil Vulcan. Cela peut s'expliquer aussi par leur origine sociale, qui est la même que celle de la majorité du clergé supérieur du diocèse. Ces deux évêques et la plupart de leurs confrères, ont une origine paysanne directe<sup>38</sup>.

### 3.2. Ignatie Darabant et le *Supplex Libellus Valachorum*

La personnalité de l'évêque gréco-catholique se confond avec l'un des plus importants événements de l'histoire de la lutte nationale des Roumains, c'est le *Supplex Libellus Valachorum*. Les intellectuels roumains, tant gréco-catholiques qu'orthodoxes, rédigent à la Cour épiscopale d'Ignatie Darabant un mémoire qui est adressé à l'empereur Léopold II. Ils lui demandent de tenir compte de l'existence d'une nation roumaine, comme nation égale en droit avec les autres nations de la Transylvanie. Dans un excellent ouvrage, sur le *Supplex Libellus Valachorum*<sup>39</sup>, l'historien David Prodan fait une analyse détaillée de ce mémoire. Il souligne que le *Supplex* est révolutionnaire par le milieu où il fut rédigé. Il est en effet remarquable qu'il soit né dans le milieu ecclésiastique. Le moment choisi est encore plus remarquable: c'est en mars 1791, alors que sévit la rage contre-révolutionnaire européenne contre la contestation radicale que l'on voit en France, que paraît ce texte. Dans ce contexte, la moindre chose qui met en cause l'équilibre politique de l'Empire autrichien représente une menace réelle pour ses initiateurs. Le courage des hommes qui ont signé ce mémoire, mais plus encore de celui qui en est l'initiateur, Ignatie Darabant, est tout à fait admirable. Cette supplique est réformiste dans son expression aussi. Ses initiateurs se sont inspirés surtout des idées des mentors du josphisme, Sonnenfels, Martini et Baumeister<sup>40</sup>.

L'activité d'Ignatie Darabant est reprise et développée par son plus proche collaborateur, Samuil Vulcan.

### 4. Samuil Vulcan, l'évêque des Lumières (1806-1839)

Samuil Vulcan (1758-1839) est une personnalité très représentative des Lumières roumaines. Il a étudié à Vienne et Lemberg (Lvov). Il est très ouvert à l'esprit nouveau de la culture européenne et il lit et écrit couramment l'allemand, le français, l'italien et le hongrois<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> I. R a d u, *op. cit.*, pp. 78-79; 92-93.

<sup>39</sup> D. P r o d a n, *Supplex Libellus Valachorum*, ed. III, București, 1986, pp. 412-427.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Samuil Vulcan est né en 1758 sur le domaine de l'évêché gréco-catholique de Blaj, où son père était serf. Il fait ses études à Blaj, puis à Vienne au séminaire *Sainte Barbara* (1780-1784). A partir de 1783 il est nommé préfet des études dans le même séminaire. Il continua son activité à Agrie (Eger) et puis à Lemberg (Lvov) dans le Séminaire gréco-catholique de cette ville, où il resta jusqu'en 1792. En 1788 il est consacré chanoine par l'évêque d'Oradea Ignatie Darabant (I. R a d u, *op. cit.*, pp. 92-93, F. D u d a ș, *Români din Oradea în epoca luminilor*, vol. I, Oradea, 1996, pp. 90-104).

Son diocèse s'agrandit beaucoup vers le nord, incluant dès lors les Roumains gréco-catholiques de Sătmăr et du Maramureş. Ces régions roumaines dépendaient du diocèse de Munkacs. Il avait tenté de créer un diocèse indépendant pour ses 72 paroisses roumaines de l'ancien diocèse de Munkacs<sup>42</sup>. Il ajoute aussi à son diocèse les paroisses nouvelles qui se trouvaient à l'ouest. A sa mort, en 1839, l'évêché d'Oradea compte 196 paroisses, soit 106.000 croyants<sup>43</sup>.

#### 4.1 Oecuménisme ou patriotisme?

Son diocèse a le rôle d'un catalyseur de l'âme roumaine. Malgré les différences confessionnelles, "il fut profondément aimé de son peuple"<sup>44</sup>. Par exemple, il répond à la demande en aide des Roumains orthodoxes d'Arad pour l'ouverture d'une école normale. Il en est de même lorsqu'il s'agit de soutenir Moise Nicoară qui parvient au siège de l'évêché orthodoxe de Sibiu<sup>45</sup>. C'est peut-être la cause principale de son conflit avec le métropolite de Karlovitz, Ştefan Sztratimirovici, le dirigeant de l'Église orthodoxe serbe, à laquelle sont rattachés les Roumains orthodoxes de Transylvanie et de Hongrie<sup>46</sup>.

Avec l'assentiment du métropolite de Karlovitz, l'archiprêtre orthodoxe d'Oradea, Maxim Manuilovici, adresse à la Chancellerie aulique de Hongrie une dénonciation où Vulcan est accusé de faire du prosélytisme, de manière déloyale et malhonnête. Manuilovici souligne aussi le danger du mouvement uniaste pour l'équilibre social et politique de la région<sup>47</sup>.

Samuil Vulcan sait qu'élever un peuple à la culture et la civilisation des nouvelles générations ne peut se faire que par une bonne éducation. Ainsi, pendant ses visites pastorales, il se préoccupe de l'état des écoles et du travail des enseignants. Malgré la pauvreté de l'évêché et l'effort financier exigé par la Cour de Vienne pour soutenir les guerres contre la France napoléonienne, le nombre des écoles passe de 21 en 1806 à 67 en 1835<sup>48</sup>. Dans une circulaire de 1813, il demande aux prêtres qu'ils

<sup>42</sup> En 1824, le diocèse gréco-catholique ruthène de Munkacs est réorganisé. Dans ce contexte 72 paroisses roumaines de Sătmăr sont intégrées dans le diocèse d'Oradea. Les paroisses roumaines de Maramureş sont restées jusqu'en 1853 sous l'autorité de l'évêché uniaste de Munkacs (A. H o d i n k a, *A Munkacs görög-katolikus püspöseg története*, Budapest, 1909, pp. 311 sqq; I. R a d u, *op. cit.*, p. 96; M. P ă c u r a r i u, *Istoria bisericii româneşti din Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş*, Cluj-Napoca, 1992, pp. 293-294.

<sup>43</sup> I. R a d u, *op. cit.*, p. 98.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> I d e m, *Samuil Vulcan, episcopul român unit din Oradea şi biserica ortodoxă română*, Bucureşti, 1932, p. 87.

<sup>46</sup> Les Roumains orthodoxes de Transylvanie et de Banat ont été mis sous l'autorité de la hiérarchie de Karlovitz depuis 1690 jusqu'en 1750. Après cette date, seuls les Roumains orthodoxes de Banat et de Hongrie restent sous cette autorité (N. B o c ş a n, "The Habsburgs and the Orthodoxy in the Austrian Empire in the 18th Century", *Transylvanian Review*, 1993, 2/II, p. 17).

<sup>47</sup> I. R a d u, *op. cit.*, p. 87.

<sup>48</sup> I d e m, *Istoria diecezei...*, p. 100.

travaillent à la catéchisation des enfants, deux fois par semaine. En outre, ils devraient dorénavant donner des informations au siège épiscopal sur l'état des écoles et sur leur besoins en livres<sup>49</sup>.

Le séminaire diocésain d'Oradea représente l'un des plus importants foyers de culture qui à bénéficié des idées de l'évêque Vulcan à l'égard de l'instruction du nouveau clergé. Parmi les séminaristes, on trouve des jeunes de rite orthodoxe, ce qui confirme la conviction de Samuil Vulcan que, devant la culture et l'éducation, il n'y a pas différence confessionnelle<sup>50</sup>. On remarque une fois de plus cette conviction dans sa demande adressée à la Cour de Vienne d'entreprendre l'ouverture d'un séminaire pour les jeunes orthodoxes roumains<sup>51</sup>. Jusqu'alors ceux-ci devaient impérativement faire leur études au séminaire serbe de Karlovitz. Sa grande disponibilité concernant l'éducation des jeunes est parachevée lors de la fondation du gymnase de Beiuș, en 1828. Le but de ce gymnase est d'apporter les "Lumières" aux enfants des paysans du sud du diocèse aussi<sup>52</sup>.

Ces exemples démontrent l'impossibilité de délimiter très claire entre une attitude oecuménique et une autre patriotique chez Samuil Vulcan. D'abord, cette difficulté est déterminé au fait que son oecuménisme est universel et il se nourrit de la philosophie des Lumières, de la pratique joséphiste et de l'Aufklärung catholique. Ensuite son *patriotisme* a une connotation humaniste, spécifique aux élites européennes. Compté parmi les vertus des Lumières, le patriotisme est caractérisé surtout par "l'amour de l'humanité"<sup>53</sup>. Cette époque forgea pour la désigner le terme de "philanthropie": il s'agissait toujours de faire le bien conformément aux convictions chrétiennes, mais en élargissant dorénavant cette action à l'extérieur de l'Église et à diverses oeuvres d'intérêt public<sup>54</sup>. En conséquence le patriotisme de Samuil Vulcan ne débord pas dans le nationalisme. Il contient un *patriotisme politique*<sup>55</sup>, par sa loyauté à l'administration du pouvoir qui lui est délégué par l'État. Toutefois le patriotisme de l'évêque d'Oradea est *universel et oecuménique* au sens des traditions chrétiennes, qui dépasse les différences confessionnelles, mais avec des actions pour intégrer les orthodoxes à son église, notamment dans la deuxième partie de son épiscopat. On décèle chez lui aussi un *patriotisme pédagogique et culturel* qui concerne à élever tous les hommes par éducation. Son *patriotisme social et économique* s'efforçait autant d'atténuer les souffrances du peuple que de l'aider à travailler avec plus d'efficacité. Si les premières connotations du patriotisme de Vulcan ne contiennent pas toujours une dimension nationale, les aspects pédagogiques et culturels ou sociaux et économiques de son patriotisme contiennent surtout cette dimension.

<sup>49</sup> Arh. Stat. Oradea, Fonds. E.G-Cat., Doss. 1212, an. 1818, ms. 28.

<sup>50</sup> I. G e o r g e s c u, *Istoria școlilor naționale din Bihor*, București, 1923, pp. 65-80.

<sup>51</sup> I. R a d u, *op. cit.*, p. 100.

<sup>52</sup> C. P a v e l, *Istoria gimnaziului din Beiuș la 100 aniversare*, București, 1929, p. 54; T. I. F a r k a s, *Istoria gimnaziului greco-catolic din Beiuș*, 1896.

<sup>53</sup> U. I m H o f, *Les Lumières en Europe*, Paris, 1993, p. 218.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 222-223.

Par cette voie, Vulcan prépare la politique de "réconciliation" entre les deux Églises roumaines, que l'on remarque au milieu du XIXe siècle. Pour lui, la reconnaissance du peuple roumain comme nation égale avec les autres nations de Transylvanie et la réconciliation religieuse de tous les Roumains sont deux aspects d'un même combat. A ce sujet, l'historien américain Keith Hitchins, affirme que la force nationale du peuple roumain au XIXe siècle s'est forgée dans ces deux Églises roumaines<sup>56</sup>. L'exemple de Samuil Vulcan à Oradea, qui en 1814 a demandé la mise en place du calendrier grégorien aussi bien pour les Roumains gréco-catholiques que pour les orthodoxes<sup>57</sup>, a de ce point de vue un sens symbolique. Il s'agit de fixer les montres des Roumains à la même heure.

#### 4.2 "Mecène" de la culture roumaine

Dans un rapport du 12 novembre 1810 sur les moyens du développement de la culture roumaine de Transylvanie et de Hongrie<sup>58</sup>, Samuil Vulcan exprime son "Credo" national. Il faut, selon lui, introduire pour tous les Roumains *l'alphabet latin*, de sorte que "ce peuple dont la langue contient de nombreuses traces de latinité puisse mieux s'intégrer à la culture européenne"<sup>59</sup>. Comme la formation d'une culture est impossible sans enseignement, il demande que dans chaque village de plus de 100 familles s'ouvre une école. Il exige aussi que les enseignants soient des hommes ayant de bonnes connaissances des particularités et des besoins locaux<sup>60</sup>. Sachant que la principale cause du très bas niveau de la culture de son peuple est aussi le résultat de l'état d'inculture de son clergé, il interdit que les prêtres soient consacrés sans avoir un niveau suffisant.

Partant de cette même préoccupation pour la culture, Samuil Vulcan développe des relations amicales avec Gh.Șincai, Samuil Micu et Petru Maior. Il devient ainsi l'exécuteur testamentaire culturel de son mentor, Ignatie Darabant. Gh.Șincai recevait une rente viagère de l'évêque d'Oradea, Samuil Micu a bénéficié d'abri et Petru Maior est soutenu dans son entreprise de rédaction du premier dictionnaire roumain en caractères latins. Mais la chose la plus importante, pour ces trois représentants de *l'intelligentsia roumaine*, est sa volonté permanente de publier leurs oeuvres et aussi de bien garder les manuscrits qui n'avaient pu être imprimés, dans la bibliothèque diocésaine d'Oradea<sup>61</sup>.

---

<sup>56</sup> K. H i t c h i n s, *The Romanian National Movement in Transylvania 1780-1848*, Cambridge, Massachussets, 1969; I d e m, *The Idea of Nation. The Romanians of Transylvania (1691-1849)*, Bucharest, 1985; I d e m, *Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania 1700-1868*, Cluj-Napoca, 1987.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> M. B e r é n y, *National-Cultural Aspects from the History of Romanians in Hungary (1785-1918)*, Budapest, 1990, pp. 54-105.

<sup>59</sup> I. R a d u, *op. cit.*, p. 103.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Ces manuscrits ont été transférés à *Biblioteca Academiei Române*, Filiala Cluj-Napoca. (D. P r o d a n, *Memorii*, București, 1993, pp. 89-90).

Parmi ceux qui ont bénéficié encore de l'aide de l'évêque Samuil Vulcan se trouve le jeune étudiant en médecine à l'Université de Pest, Paul Vasici Ungureanu. Il imprime en 1833, à ses frais, sa *Dietetica*, ou "l'apprentissage pour garder la santé". Cet ouvrage comporte cette dédicace à Samuil Vulcan: "Au grand Mécène de la culture roumaine et à son bienfaiteur. Vous êtes celui qui non seulement par des paroles, non seulement par des louanges, mais par des actions montrez votre désir ardent d'illuminer votre peuple" et "sois heureux, mon peuple, qu'un homme si brillant soit issu de ton âme"<sup>62</sup>.

En conclusion, pour une évaluation positive de l'activité de Samuil Vulcan en tant que mécène de la culture roumaine, on peut apporter en discussion le modèle du mécène de la culture des Lumières décrit par Daniel Roche. Selon lui, le mécène est celui qui fait de la consommation des richesses une redistribution assurant travail et échange, attestant de la générosité et de la grandeur de son auteur<sup>63</sup>. Vulcan en revanche dépasse cette définition du mécène; en effet il est aussi un protecteur de la culture et ainsi s'approche du modèle classique du mécène.

On a même parfois parlé de Samuil Vulcan comme d'un "évêque éclairé", comme on l'a fait de certains évêques français du XVIIIe siècle<sup>64</sup>. Cette entreprise se réalise grâce à un clergé "détaché de l'univers magique traditionnel, plus distant vis-à-vis du quotidien et plus ouvert à la religion en esprit"<sup>65</sup>. Samuil Vulcan donne des conseils pour assurer la dignité et la moralité des prêtres. Il se préoccupe aussi de l'encadrement des fidèles par le clergé. En 1828, sur 54 prêtres, 41 ont fait des études théologiques au séminaire diocésain d'Oradea ou à l'Académie royale de cette ville; pour les 13 autres, les renseignements manquent<sup>66</sup>. C'est une situation bien meilleure qu'en 1784, où seulement 7 prêtres sur 19 avaient suivi des études théologiques. De plus, les membres du Consistoire avaient l'obligation de s'occuper de deux ou trois paroisses pour offrir aux fidèles du diocèse des religieux instruits. Ajoutons enfin que Samuil Vulcan veille constamment à la situation matérielle du clergé paroissial en construisant des presbytères et en dotant chaque paroisse de propriétés<sup>67</sup>.

On peut donc dire que Samuil Vulcan fait partie des prêtres préparés au dialogue culturel avec leur temps. Par son activité, il amène l'Église à répondre aux besoins affectifs des hommes. Analysant aussi l'activité générale de l'évêque gréco-catholique d'Oradea, on peut affirmer qu'en l'Europe Centrale, l'Église a un important rôle charitable. L'historiographie a consacré déjà l'importance des réformes de

<sup>62</sup> I. R a d u, *op. cit.*, pp. 104-105.

<sup>63</sup> D. R o c h e, *Les Républicains des Lettres. Gens de culture et Lumières au XVIIIe siècle*, Paris, 1988, pp. 255-257.

<sup>64</sup> B. P l o n g e r o n, *La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle*, Paris, 1974, pp. 91-112.

<sup>65</sup> J. D e l u m e a u, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971, p. 264.

<sup>66</sup> *Sematismus venerabilis cleri diocesis Magno-Varadiensis graeci-ritus catholicorum pro anno a christo nato MDCCCXVIII*, Oradea, 1828, passim.

<sup>67</sup> I. R a d u, *op. cit.*, pp. 56-58.

l'archevêque de Salzbourg, le comte Colloredo<sup>68</sup> et des évêques de Hradec Kralove et de Ljubljana, qui ont acquie la réputation de prélats "philosophes"<sup>69</sup>. La fonction de l'Église qui condamne, spécifique dans l'activité de l'Église de France du XVIIIe siècle<sup>70</sup>, s'efface dans cette région devant celle qui aide. On connaît bien que les activités de mécène de ces prélats sont influencés par l'Aufklärung catholique. En revanche, on méconnaît l'influence de l'Aufklärung catholique sur les activités charitables de l'évêque gréco-catholique d'Oradea. En ce qui le concerne, il ne faut pas exclure qu'une dimension nationale ait coloré ses préoccupations secourables.

---

<sup>68</sup> S. R e b, *L'Aufklärung catholique à Salzburg: Les réformes religieuses du prince archevêque Hieronimus von Colloredo (1772-1803)*, Thèse de doctorat soutenu devant l'Université de Paris-IV, Sorbonne, 1993.

<sup>69</sup> J. B é r e n g e r, *L'Histoire de l'Empire des Habsbourgs (1273-1918)*, Paris, 1990, p. 511.

<sup>70</sup> J. Q u é n i a r t, *Les Hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIIIe siècle*, Paris, 1978, p. 278.

## **II. ISTORIA ISTORIOGRAFIEI. DEMOGRAFIE ISTORICĂ. RELAȚII INTERNAȚIONALE**

### **CONSTANTIN BRÂNCOVEANU ÎN ISTORIOGRAFIA ROMÂNĂ A SECOLULUI AL XVII-LEA ȘI A PRIMEI JUMĂȚĂȚI A SECOLULUI AL XVIII-LEA**

(II)

**CORINA TURC**

**ABSTRACT.** *Constantin Brâncoveanu in the Romanian Historiography of the 17th Century and of the First Half of the 18th Century.* The paper is part of the study dedicated to the reign of Constantin Brâncoveanu mirrored in Romanian and foreign historiography. The research had in view narrative sources and memoirs, as well as other sources where the ruler of Wallachia was mentioned. The study insisted especially upon the historians who were his contemporaries and whose contribution may be ranged between memoirs and history. The author took into consideration both the Wallachian and the Moldavian historiography, which reflect the impact of Brâncoveanu's policy upon the whole Romanian territory. The study puts into evidence the way in which the chroniclers had built up a certain character, beginning with the coronation ceremony and followed by the relationships established between the ruler and the boyards. The research was able to reconstitute the picture of a ruler forced to oscillate between the Christian world and the Ottoman Porte, but also the cultural revival, the flourishing and the decay of his reign, making up a possible self-portrait. Ultimately, the study insisted upon the image of the ruler in the religious literature, in anthologies and orations of the 18th century.

#### **H. Strălucirea culturală a unei epoci**

Numele lui Brâncoveanu primește o sonoritate deosebită atunci când se încearcă evaluarea epocii din punct de vedere al dinamismului cultural. Subiectul acesta nu intră însă în preferințele tuturor cronicarilor, ci doar în ale celor care cu exigență și-au făcut un prestigiu programatic din a contura cât mai elogios personalitatea domnului muntean.

Referințele cele mai bogate le oferă Radu Greceanu, care încă în predoslovie cronicii formulează sintetic "teza faptei bune, depuse în folosul de obște". Astfel, cărturarul selectează cu prioritate "componenta spirituală" a faptei voievodului, evaluând, în contrast cu preocupările militare ale turcilor și austriecilor, pe cele ce simbolizează măreția și stabilitatea unei epoci. Deși nu-i scapă acest aspect, din păcate, Radu Greceanu e lipsit de talentul necesar pentru o cât mai elocventă descriere a impresionantelor construcții săvârșite sub patronaj domnesc. Observațiile sale au mai

degrabă meritul de a se constitui în invitații la contemplare, adresate atât contemporanilor cât și urmașilor. Interesul său este preponderent cantitativ, orientat în special înspre înregistrarea numărului de astfel de inițiative domnești, și nu înspre echipele de meșteri sau detaliile arhitectonice. Cronicarul propune câteodată și imaginea unui Brâncoveanu preocupat nu doar de propriile construcții, ci și de înfățișarea așezărilor, ștergând urmele diferitelor distrugerii: un trăznet lovise clopotnița domnească din București, dar Brâncoveanu "atunceași îndată au pus de au făcut altă clopotniță, de iznoavă, încă mai bună de cum au fost întâi, puindu și cesnic sus în clopotniță, făcându-i și horă împrejur care n-au fost mai înainte la alți domni"<sup>1</sup>.

Potrivit relatărilor lui Greceanu, Constantin Brâncoveanu clădește pentru propria sa plăcere și pentru a da țării înfățișarea de necesară civilitate, dar nu în ultimul rând și pentru a-și căuta el însuși rădăcinile. Povestind momentul inaugurării palatului domnesc de la Târgoviște, cronicarul se entuziasmează cu gândul la restaurarea gloriei străbune: "Și la masa domnească au șăzut într-acea zi a Sântă Mărei, în căsile domnești, cu părintele vlădica și cu boierii, de s-au ospătat, unde dar altu domnu n-au mai putut să șază, încă mai denainte cu multă vreme, cu vreo 35 de ani, care să hainise de către turci"<sup>2</sup>.

Evocând îmbogățirea peisajului arhitectonic, cronicarul e atent cu precădere la momentele de început ("într-acest an s-au apucat măria-sa de mănăstirea de Hurezi din temelie a o face cu multă osârdie și cheltuială"<sup>3</sup>) sau la cele de finisare a câte unei construcții ("după aceea au purces de au mersu la mănăstirea măriei sale Hurezii, încă netârnosită fiind atuncea o au târnosit și o au sfințit, fiind mitropolitul țării Kir Teodosie și alți arhierei și părinți și toată boierimea"<sup>4</sup>).

Lăcașuri de cult ridicate sau refăcute (cum se întâmplă cu biserica Sf. Gheorghe din București), itinerariile sale la diferite conace, adeseori la moșia Brâncoveni, vin să întregesc imaginea unui domnitor dinamic, pentru care noțiunea de viață cotidiană a căpătat coloratura încercărilor de evadare înspre un teritoriu artistic.

Și Anonimul reperează repetatele întoarceri ale lui Brâncoveanu înspre diferitele reședințe domnești. În pledoariile sale ce se grupează în special asupra aspectelor politice își fac loc și acele elemente ce definesc senzația de relativă stabilitate a țării: "și acea nădejde avea ca și vara toată să o treacă cu pace în țară, cu plimbări, cu ospețe, privind numai ce vor face turcii cu nemții și cu muscalii. Dar așa zic unii dintre înțelepți că unde este nădejde multă acolo este și deșertăciune"<sup>5</sup>.

Doar la cele două nume - Greceanu și Anonimul - se găsesc reflecții asupra dimensiunii culturale a stăpânirii brâncovenești, celelalte consemnări cronicărești contemporane, izvorâte în general din ostilitate fațășă, eludează în totalitate acest aspect, menținându-se doar în sfera politicului.

<sup>1</sup> D. H. M a z i l u, *op. cit.*, p. 181.

<sup>2</sup> R. G r e c e a n u, *op. cit.*, p. 65.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>5</sup> Anonimul brâncovenesc în *Cronicari munteni*, p. 325.

### I. Prăbușirea unei stăpâniri

Spectacolul înfiorător al mazălirii rapide, dar mai ales cel al morții domnitorului, asociată cu a fiilor să, a fost recepționat, chiar în toată amploarea sa de mulți dintre contemporani, fiind transpus în fragmente de cronică, ce primesc în unele cazuri chiar contur de adevărată tragedie.

Cum cronica lui Radu Greceanu ia sfârșit cu puțin înainte de încheierea domniei brâncovenești, principalele surse evocatoare devin scrierea Anonimului și istoria lui Radu Popescu. Pentru Anonimul brâncovenesc scena mazălirii voievodului a fost o împlinire a demersurilor făcute de Cantacuzini, în perseverența lor încercare de a-l instala domn pe Ștefan Cantacuzino: "cu acest fel de mulțămire s-au arătat Șăitâneștii către Costandin vodă pentru binele și cinstea ce le făcuse. Postu-i-au stins casa, și pe dânsul și pe feciorii lui"<sup>6</sup>. În umbra Brâncoveanului, Anonimul retrăiește ultimele momente din viața acestuia, înscriind în cronică episodul calvarului constantinopolitan; aceiași inculpați: Cantacuzinii, îl conving pe imbrihor să-l determine pe sultan "să-i scoată în ziua de Sf. Măria Mare (pe Brâncoveanu - n.n.) și să le taie capetele. După aceea i-au rădicat în prăjini de i-au scos înaintea porții împărătești pentru privirea să-i vază lumea. Și toată ziua acolea au zăcut, iar după ce au înserat i-au ridicat și i-au dus de i-au aruncat în mare"<sup>7</sup>.

Aceluiași moment, în redactarea lui Radu Popescu, i se conferă justificata dimensiune a tragediei, dar într-o tonalitate mult mai neutră ce nu abandonează idealul imprimării fără echivocuri a adevărului istoric. Cronicarul poate în sfârșit să dea frâu liber ostilității sale personale vizavi de Cantacuzini, fiind sigur că nu va fi prea aspru acuzat de posteritate fiindcă acestora li se putea reproșa, cu deplin temei, că au fost artizanii unor adevărate intrigi ce țineau spre detronarea principelui muntean. Actul final petrecut la curtea munteană e amănunțit prezentat: "în noaptea aceea, miercuri spre joi, au mers Mihai spătarul Cantacuzino și Ștefan spătarul Cantacuzino la Mustafa aga, având dragoman pe Caramalăul portariu, și i-au fâgăduit bani mulți ca să stea la imbrihor să puie pe Ștefan spătarul domn..."<sup>8</sup>.

Transportarea lui Brâncoveanu și a familiei sale la Constantinopol reprezintă pentru cronicar evenimentul cel mai frapant din toată domnia lui Ștefan Cantacuzino, de aceea în capitolul consacrat acestuia din urmă, continuă să relateze tragedia fostei familii domnitoare și să definească fațetele ascunse până atunci ale unui caracter: "cu atâta osârdie era Ștefan-vodă ca să stingă casa lui Costandin-vodă, cât limbă de om nu poate să spuie, și nu numai casa lui, adevărat averea lui, ci și viața lor s-au nevoit ca să o stingă"<sup>9</sup>. Moartea Brâncovenilor redată mult mai sumar decât în cronica Anonimului ("deci împăratul tare mâniindu-se, au poruncit de au adus pe Costandin-vodă și pe feciori câte patru înaintea lui unde șădea într-un foisor de lângă mare și le-au tăiat capetele înaintea lui, însă întâi ale feciorilor, apoi al lui, în ziua de Sântă Măria Mare"<sup>10</sup>)

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 345.

<sup>8</sup> R. P o p e s c u, *op. cit.*, p. 242.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 245.

devine însă un oribil stigmat al noii domnii, iar micile sau marile neplăceri pe care aceasta le va avea de înfruntat sunt considerate de autor efectul nevăzut al nedreptății ce li s-a făcut Brâncovenilor.

În contextul prezentării domniei lui Nicolae Mavrocordat în Moldova și al decupării unor întâmplări aparte din istoria țărilor vecine, Ion Neculce dezvăluie complexitatea cauzelor ce au dus la prăbușirea domniei brâncovenești. Astfel, el începe prin a aminti despre același complot pus la cale de Cantacuzini, dar care inițial, în viziunea memorialistului moldovean avea drept finalitate înscăunarea lui Mihai Racoviță, abia apoi "Costandin stolnicul și Mihai spătarul văzând că-i lasă Poarta în voia lor s-au lăsat de sprijinirea lui Mihai vodă și l-au făcut domn dintre dâșșii pe Ștefan Cantacuzino spătarul, fiul stolnicului"<sup>11</sup>. La aceste uneltiri Neculce asociază un posibil spirit justițiar ce-și făcea acum simțită prezența, ca o replică la politica dusă de Brâncoveanu față de moldoveni și față de ruși, oscilantă și lipsită de ferme angajamente: "poate va fi fost și osânda Moldovei, căci schimba domnii ades și-l blăstăma toată țara... au doară și a moscalilor chemare și apoi mai pre urmă vicleșug, că mult sânge creștinesc s-au vărsat și de multe ori l-au fost blăstămând împăratul Moscului și zicea "Iuda Brâncoveanu m-au vândut"<sup>12</sup>.

Cu siguranță că Neculce a beneficiat de un alt univers documentar atunci când a scris aceste pagini ale letopisețului său, decât cel avut la îndemână de cărturarii munteni. Dovadă elocventă este includerea unor detalii care le-au scăpat muntenilor, cum este cel plin de dramatism al morții fiului cel mic, Matei ("atunci când i-au fost tăiat feciorii, au fost zicând unul să se turcească, să nu-l taie, dar tată-său Brâncoveanu vodă l-au îmbărbătat tare să nu-și lase legea") ori cel al execuției publice, chiar în prezența ambasadorilor străini de la Constantinopol ("și când l-au tăiat au adus pre toți solii, de-l privea solii moschicești, solul neamțului și solul franțuzului, solul englezului, solul venețianului și solii flemengului și al leahului și al șvedului"<sup>13</sup>).

Axinte Uricariul, care din însărcinarea domnului țării, Nicolae Mavrocordat, a scris cronica celei de-a doua domnii a acestuia în Moldova (1711-1716) își dovedește calitățile de povestitor și în nararea modului în care a luat sfârșit domnia lui Brâncoveanu în Valahia. Derulând firul evenimentelor, diacul moldovean prezintă sosirea reprezentanților Porții la București, apoi înscăunarea lui Ștefan Cantacuzino și transportarea familiei brâncovenești la Constantinopol. El este foarte exact în informațiile pe care le oferă și pe care și le culesese probabil chiar de la Nicolae Mavrocordat, fiind singurul de până acum care amintește conform adevărului istoric și numele boierului Văcărescu alături de Brâncovenii uciși, la 15 august 1714: "și întâi au tăiat pe toate beizadele aceste înaintea ochilor lui, începând de la cel mai mare și pe rând până la cel mai mic; apoi au tăiat pe un boier pe care-l chema Enachi Văcărescu vel paharnic; pe urmă au tăiat și pe bătrânul Basarab Vodă"<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> I. N e c u l c e, *Cronica*, vol. II, p. 351.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 352.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> U. A x i n t e, *A doua domnie a lui Nicolae Mavrocordat*, în vol. *Cronici brâncovenești*, p. 337.

*Evenimentele Cantacuzinilor și Brâncovenilor* oferă însă o frescă mai amplă a ultimelor zile de domnie brâncovenească și a exilului constantinopolitan. Uzând de toate amănuntele circumscrise subiectului, Cantemir abandonează tonalitatea agresivă de până atunci vizavi de Brâncoveanu, concentrându-se asupra conturării la adevărata dimensiune a tragediei din acele zile. Bine documentat, el oferă cititorilor probele de acuzare trimise la sultan de către stolnic, între care capul de afiș îl dețineau relațiile și corespondența lui Brâncoveanu cu principii creștini (împăratul Germaniei, țarul rus, regele Poloniei, Veneția) secondate de bogățiile impresionante pe care le-ar fi deținut. Scenele căderii brâncovenești, în relatare cantemiriannă, parcurg drumul de la detronare, la închisoarea și tortura din mediul constantinopolitan, ajungând în final la cumplita moarte a reprezentanților acestei familii. Cantemir include la sfârșitul prezentării sale chiar notații ce se recomandă a fi ultimele cuvinte ale lui Brâncoveanu: "Fiți statornici, copiii mei! Noi am pierdut tot ce am avut pe lumea aceasta. Să păstrăm însă sufletele noastre și să plătim păcatele noastre cu sângele nostru"<sup>15</sup>.

## II. Un posibil autoportret brâncovenească sau despre discreția confesiunilor princiare

Notele marginale ale lui Constantin Brâncoveanu de pe filele unor calendare astrologice manuscrise întocmite special pentru domnitor de Ioan Romanul au primit, odată cu trecerea timpului o însemnătate aparte, în primul rând prin valoarea lor în sine: notațiile personale ale voievodului muntean se constituie într-o posibilă porțiță de acces spre lumea interioară a unui personaj ce îndeplinea suverane atribuții politice în stat, dar care prin disponibilitățile lui față de oamenii de cultură, s-a ridicat singur până la valoarea unui mecena al spațiului românesc. Cu toate că ele sunt foarte lapidare și ocupă doar un fragment cronologic din epoca brâncovenească (anii 1693-1707) așa încât e pretențios să le calificăm ca un jurnal intim al voievodului, au însă semnificația unei autoevaluări a propriei biografii. Cazul frapează și prin singularitatea lui, prin evadarea dintr-un mecanism ce funcționa până atunci conform ritualului tradițional: la dispoziția domnitorilor erau cronicarii care scriau la "comandă" adevărate rapoarte asupra domniei. De astă dată însuși un domnitor este cel ce înregistrează câteva din mutațiile lumii prin care a trecut. În mod surprinzător anul de început al însemnărilor - 1693 - coincide cu cel în care, la cererea lui Brâncoveanu, Radu Greceanu începu să scrie cronica oficială. Să fie un gest pur și simplu întâmplător ori poate o motivată dorință a domnitorului de a se integra în demersul cronicăresc? Însemnările brâncovenești se încheie în 1707 - o altă coincidență - când, o dată izbucnit conflictul cu Cantacuzinii, Brâncoveanu îi cerea lui Greceanu refacerea cronicii într-o formulă mult mai incisivă.

Notele autografe ale lui Brâncoveanu au fost cunoscute într-un cerc restrâns, înainte de tipărirea lor, fiind înregistrate în catalogul bibliotecii de la Mănăstirea Hurez. Astfel, în 1832 podpolcovnicul Fanton de Verraion, delegat de generalul Kisseleff cu adunarea materialului istoric inedit privitor la trecutul Țării Românești își începea

<sup>15</sup> D. C a n t e m i r, *Evenimentele Cantacuzinilor și Brâncovenilor*, în vol. *Opere*, tom. V, București, 1878, p.28.

corespondența cu episcopul Neofit din București, scriindu-i: "în vivlioteca ce este la Mănăstirea Hurezul să văd trecute în catastih o carte scrisă românește *Istoria Valahiei până la descălicătoarea domniilor* (de stolnicul Cantacuzino) și un *Calendar*, în care sunt niște însemnări făcute cu însuși mâna lui Costandin Vodă Brâncoveanu... Sunt vrednice de a să cerceta copriinderea lor". În prelungirea acestui semnal, Hrisant, egumenul Mănăstirii Hurez, preciza câteva zile mai târziu: "Pentru calendarul cu însemnările lui Costandin Vodă Brâncoveanu, fiind vreo patru-cinci trupuri de filadre, iar nu unul singur, chibzuind mai bine, am pus ca să să prescrie acele însemnări, adunându-le pă toate la un loc, pentru mai înlesnire; și săvârșindu-se a lor lucrare, fără dă zăbaavă să va și trimite"<sup>16</sup>.

Însemnările memorialistice ale domnitorului, în ciuda aspectului lor laconic - sunt anii ce înregistrează doar câte un eveniment, o călătorie mai importantă - se recomandă prin valoarea lor istorică, dar și prin cea literară, precum și prin aspectul lor foarte personal, dovadă că pe alocuri autorul adoptă formula criptogramelor.

Textele ajung să vadă lumina tiparului în urma cercetărilor făcute de Alexandru Odobescu care, la cererea ministrului instrucțiunii publice, căuta să înregistreze și să descrie materiale interesante privind istoria română. Așa ajunse la manuscrisele din biblioteca de la Hurez intitulate "Calendar pe anul 1701", apoi la altele ce cuprind însemnări similare pentru anii 1693-1695, 1699 și 1703 aflate în biblioteca particulară a unui descendent al familiei, principele Grigore Brâncoveanu. Atenția lui Odobescu fusese atrasă în primul rând de conținutul acestor calendare, previziuni astrologice alcătuite după similare italiene de Ioan Romanul, devenit secretar al domnitorului pentru limba italiană<sup>17</sup>.

În schimb, Nicolae Iorga a recepționat mesajul însemnărilor marginale ale lui Brâncoveanu de pe filele acestor calendare, el însuși utilizându-le ca suport informativ pentru monografia dedicată voievodului și completându-le cu încă două texte din 1700 și 1707 pe care le publică în volumul V din *Studii și documente*. Ulterior, readucând însemnările în atenția cercetătorilor, Emil Vârtosu renunță la apelativul *Foietul Novel* și doar notițele domnitorului, ce la vremea lor fuseseră lăsate fără titlu, sunt înscrise ca *Însemnările de taină*<sup>18</sup>, pe deplin temei dacă avem în vedere semnificația lor.

Consemnările lui Brâncoveanu, ușor verificabile din punctul de vedere al veridicității, cu ajutorul cronicii lui Radu Greceanu și al Condiției visteriei, sunt din punct de vedere al conținutului pline de referiri la schimbările interne din Imperiul Otoman, la campaniile militare, achitarea obligațiilor țării față de Poartă; la polul opus - notații din viața personală, cu același leit-motiv al călătoriei, omniprezent și în cronică lui Greceanu, precum și cu câteva scurte incursiuni în destinul unor membri a familiei.

<sup>16</sup> E. V â r t o s u, *Însemnările de taină ale lui Constantin Vodă Brâncoveanu*, București, 1940, p. 7-8.

<sup>17</sup> M. R u f f i n i, *L'influsso italiano in Valacchia nell'epoca di Constantino Vodă Brâncoveanu (1688-1714)*, Monachii, 1974, p. 77-78.

<sup>18</sup> E. V â r t o s u, *op. cit.*, p. 1-2.

Urmărindu-i notațiile referitoare la soarta Imperiului otoman, descoperim un domnitor foarte bine informat de cele ce se întâmplau la curtea suzerană. Știrile ajungeau destul de repede la cunoștința lui Brâncoveanu și erau înregistrate probabil și în funcție de importanța lor pentru soarta domniei. Schimbarea rapidă a unor demnitari otomani acoperă paginile consacrate anului 1694 ("Martie 4 dni, au mazilit pe Mustafa Pașa Vezirul. Aprilie 2 dni, au mazilit pe Căzlar Aga, care era pricina mazilirii lui Mustafa Pașa Vezirul. Judecata curând l-au ajunsu!"<sup>19</sup> ca un comentariu asociat turnurii fulgerătoare a evenimentelor. Sunt reținute și schimbările ce apar la nivelul înaltei conduceri otomane, spre exemplu succesiunea sultanilor, într-o formulă ce câștigă în exactitate cronologică "ghenarie 27 dni (1695) au murit Sultan Ahmet. Și tot într-aceia zi s-au pus împărat sultan Mustafa. La noi au venit vestea la februarie 3 dni"<sup>20</sup>. Răbufnesc, arareori însă, și câteva gânduri ce fac dovada unei clare atitudini antiotomane a lui Brâncoveanu. Știrile importante îl urmăresc pretutindeni, fiindu-i aduse chiar la moșia Brâncoveni, memorialistul simțindu-se obligat să amintească și numele mesagerului: "în același an, tot la Brâncoveni fiind, ne-au venit veste de la Odrii (Adrianopol - n.n.), cu Stoian vâtaf de călărași, că au mazilit pe Ali Pașa vezirul, *cu toată lăcomia și spurcată Poarta lui* (s.n.) și au pus vizir pe Mehmet Pașa, care au fost caimacam pașe"<sup>21</sup>.

Brâncoveanu păstrează un laconism sever și când e vorba de întâlnirile avute cu reprezentanții Porții, chiar cu sultanul. De astă dată e vorba de știri ce îi parvin prin misive oficiale: în 1695 la 18 septembrie fusese atenționat de banul Cornea de la Cerneți de venirea sultanului, iar peste două zile "ne-au venit ferman să mergem înaintea împăratului". Interesant e modul foarte concentrat în care domnitorul redă întâmplarea, amintind zilnic itinerariul urmat și locurile de popas, lăsându-ne mai apoi doar printr-o singură notiță să înțelegem că totuși întâlnirea proiectată avusese loc: "octomvrie 3 dni, joi, am trecut Oltul pe la Turnu și au trecut împăratul Dunărea, de au mersu la Necopole"<sup>22</sup>.

Crucial se pare că a fost drumul făcut la Poartă în anul 1703 de Brâncoveanu cu câțiva boieri, așa cum ne demonstrează și însemnările sale în care acest an ce stă sub semnul călătoriei, dar a uneia care prin proporții și semnificații depășește toate celelalte peregrinări domnești de până atunci. Sub titlul "Călătoria Odriiului" sunt așezate notițele din 1703 în care voievodul consemnează drumul parcurs, începând cu data de 5 mai, presărat cu trimiterea diversilor soli la Adrianopol, înaintea sa, ori cu sosirea unor scrisori din capitală, cărora le răspunde în chiar ziua primirii lor, din diverse locuri de popas. Nimic nu rupe misterul ce plutește în jurul conținutului lor: "ne-au venit cărți din țară și tot azi am dat răspunsul înapoi". Abia după mai bine de o lună de la începerea acestei călătorii e menționată mai întâi întâlnirea cu vizirul la 9 iunie, apoi cea cu sultanul: "luni, 15 dni, marți, am mersu la Poarta împăratului, de ne-au îmbrăcat caftan,

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.20.

iproci". Relatând drumul de întoarcere spre țară, devine mai confesiv, lăsându-ne să-i cunoaștem starea de spirit. Mai întâi e bucuria revederii cu cei apropiați, la Turtucaia: "au venit Costandin, fiu-meu și cu alții de la București, și Părintele Vlădica", iar în ziua următoare "am trecut cu toții Dunărea la Oltenița", peste încă o zi alăturându-se suitei și stolnicul Cantacuzino. Apoi, o dată cu sosirea în București asociază recunștința divină pentru finalul fericit al acestui lung drum: "iulie, 11 dni, duminică, den mare și bogată mila lui Dumnezeu, am sosit la București, slăvind și proslăvind numele sfinției sale!"<sup>23</sup>.

Importantă pentru menținerea domniei sale este respectarea obligațiilor față de Poartă, astfel încât Brâncoveanu însemnează despre trimiterea periodică a pungilor de galbeni, a darurilor pentru reprezentanții puterii suverane (o blană evaluată la 1000 de taleri este oferită capuchehaiei) și chiar despre respectarea dorinței vizirului de a i se pune la dispoziție trupe și alimente pentru oastea otomană.

Brâncoveanu înregistrează și schimbările majore petrecute în confruntarea militară dintre otomani și Liga sfântă, fără însă a-și manifesta deschis bucuria sau disperarea în cazul înfrângerii unora sau altora, doar operând cu denumirea de creștini pentru a desemna alianța opusă turcilor. Creștini sunt așadar venețienii care în 1694 câștigă insula Chios de la turci ("septemvrie 25 dni, leat 7203 fiind la Brâncoveni, ne-au venit veste că au luat creștinii Sacăzul"), doar pentru scurt timp însă, ori polonezii care la 1694 la Camenița le-au luat tătarilor toată zahareaua<sup>24</sup>. E amintită și pacea de la Karlowitz, chiar dacă în termeni foarte generali, încât o putem identifica doar după precizările cronologice, semnificativ fiind și faptul că știrea ajungea la domn pe două filiere diferite: "Ghenarie 27 dni (1699) *ne-au venit veste de la Papa căpitan, de la Cerneț* (s.n.), cum că s-ar fi tocmit pacea și solii că s-au întorsu la Beligrad. Și, Ghenarie 30 dni, *au venit veste și de la Odriiu* (s.n.), că adevărat s-au așezat pacea"<sup>25</sup>.

Dintre evenimentele cu tentă politică, semnificativă pentru domn este obținerea domniei pe viață în 1699, ceea ce-l determină să retrăiască momentul, însemnând mai întâi aducerea veștii de la Adrianopol de către Dumitrașco Racoviță și Barbu Cornei; apoi sosirea oficială a agăi cu caftanul de domnie și în fine celebrarea oficială: "și dupe ce s-au făcut sfeștania cu sobor, dupe obicei, și dupe ce am ascultat și sfânta liturghie, împreună cu toată boierimea și slujitorii, am ieșit înaintea agăi cu mare alai, de l-am dus până la divan. Unde, după cititul hatîșerifului și dupe ce noi am îmbrăcat caftanul împărătesc, s-au îmbrăcat și toți boiarii cu 27 de caftane"<sup>26</sup>.

În afara acestor informații de natură politică, însemnările brâncovenești rezumă și câteva scene de familie, spre exemplu nașterea unui nepot, în 1695 ("au venit veste cu cupariul lui Costandin Vodă că au făcut Maria o copilășe"<sup>27</sup>), tristețea pricinuită de moartea mamei, conturată într-o mult mai amplă, dar și mai sensibilă notă ("februarie 10 dni, vineri spre sâmbătă, la 4 ceasuri de noapte, au răposat maica, multă jale și

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 27-29.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 10-12.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 18.

măhnire lăsându-ne"<sup>28</sup>) sau moartea ginerelui Scarlat Mavrocordat, expusă mai mult ca un eveniment cu rezonanțe neutre ("iulie, 28 dni, vineri, după ce au răsărit soarele au răposat Scarlat paharnic. Și sâmbătă l-am îngropat la Mitropolie, în tinda cea mică"<sup>29</sup>).

Printre notațiile domnului se află și elemente cu care se pot reconstitui frânturi de viață cotidiană: desele călătorii pe care domnul le face prin țară, la sfințirea Hurezului bunăoară, în 1693, unde și rămâne două zile până în 8 septembrie, în zi de sărbătoare; apoi drumurile la curțile domnești, Târgoviște - Mogoșoaia - București "lăudând și mulțumind lui Dumnezeu că toată călătoria, câtă scrie înapoi, o am făcut cu sănătate, cu pace, cu bucurie, iproci", târguilele pentru Paști pe care le fac slujitorii domnului la Constantinopol, trimiterea fiilor Constantin și Ștefan la Brâncoveni cu ocazia ridicării bisericii ori zilele de la începutul lui octombrie 1700 asemănate cu adevărate momente de relaxare, într-un decor de invidiat: "isprăvind viile de cules, la Pitești și petrecând o săptămână, din mila lui Dumnezeu, foarte bine, ne-am întors iar la Târgoviște"<sup>30</sup>.

Constantin Brâncoveanu ne ajută astfel să-i reconstituim domnia colorând nu doar o lume exterioară, cu evenimente petrecute în țară și în jur, ci și o lume interioară - gândurile, chiar așa lacunare cum ni le oferă autorul. În același timp, asociindu-se celorlalte rememorări ale epocii, cronicarilor în primul rând, textul ne conduce înspre labirintul plurivocității de lecturi și construcții interpretative.

### III. Omagii pentru domn: predosloviile cărților muntenești

După o întrerupere de peste un sfert de veac, activitatea tipografică din Muntenia era reluată în timpul lui Șerban Cantacuzino, la București, cu editarea *Cheii înțelesului* în 1678, o traducere în românește a cărții ucraineanului Ioanichie Galeatovski, realizată de mitropolitul Varlaam. Brâncoveanu este cel care conferă o nouă dimensiune acestei inițiative, prin suplimentarea centrului tipografic bucureștean cu cele de la Buzău (1691), Snagov (1697), Râmnic (1705) și Târgoviște (1709), cărora li se mai pot asocia tiparnițele de la Alep și Tbilisi<sup>31</sup>.

Foarte intensa activitate tipografică ce a beneficiat din plin nu doar de ajutorul material, dar chiar și de cel moral al domnitorului, poate oferi serioase pledoarii pentru încercarea noastră de portretizare a domnitorului. Astfel, predosloviile cărților românești se transformă câteodată chiar în microbiografii voievodale, sau cel puțin în foarte ample expuneri ce tind să proiecteze o imagine cât mai strălucitoare a domnitorului în epocă. Fiind vorba de adevărate texte encomiastice ce îi sunt dedicate domnitorului, evident că acestor predoslovii nu le poate lipsi coloratura partizană, așa încât ele pot fi etichetate ca instrumente ideologice foarte bine studiate și de a căror siguranță funcționalitate nu se putea îndoi nici Brâncoveanu. Poate că doar aceasta e

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 24-25.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 9-26.

<sup>31</sup> C. Papacostea, Danielopolu, L. Demény, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (sec. XVII-XIX)*, București, 1985, p. 102.

motivația lor, dacă ne lăsăm copleșiți de pozitivă imagine voievodală ce poate fi decupată din aceste rânduri. Sau poate că utilizarea unui astfel de arsenal ideologic izvora din nevoia de legitimare a autorității voievodale, dar și din cea de integrare a valorii unei epoci în memoria colectivă.

Folosindu-ne așadar de câteva din aceste pledoarii din prefețele cărților românești tipărite la sfârșitul secolului al XVII-lea și la începutul secolului al XVIII-lea putem realiza un tablou aproximativ al operațiilor stilistice la care făcuseră apel autorii lor. Unii din aceștia, fie că întocmesc opere originale, fie că sunt editori sau traducători, provin din mediul românesc, fiind cunoscute personalități ce dominau anturajul curții brâncovenești: frații Radu și Șerban Greceanu, tipograful Mihail Istvanovici, mitropolitul Teodosie, Ștefan Brâncoveanu - fiul domnitorului. Aceștia li se asociază intelectuali străini, sensibili la efectele patronajului cultural asumat de domn: Hrisant Notara, Dosihtei - patriarhul Ierusalimului, Sevastos Kimenitis și Ioan Comnen - profesori la Academia domnească de la Sf.Sava.

În pledoariile făcute de frații Greceanu se creionează implicarea multiplă a domnului în actul de tipărire a cărților: el este cel din porunca, cu toată cheltuiala căruiă și chiar la gândul căruiă ("cu mare pohtă în gândul matale era să se isprăvească") se imprimă, după probabile traduceri, *Mărgăritarele Sf.Ioan Gură de Aur* (București, 1691, traduse de cei doi Greceni), *Pravoslavnică mărturisire* (Buzău, 1691, traducere de Radu Greceanu) ori *Evanghelia greco-română* (București, 1693). Nu întâmplător așadar cele trei cărți amintite au prefețe închinat lui Brâncoveanu, ce se autodefinesc drept acte oficiale de răspuns la bunăvoința domnitorului. În predoslovia *Mărgăritarelor*, pentru Radu și Șerban Greceanu, Brâncoveanu era "prea luminatul și blagocestnicul domn și oblăduitoriu a toată Țara Românească"<sup>32</sup>; înșurirea epitetelor ce au menirea de a glorifica această domnie se regăsește într-o ordine și conținut aproape aïdoma în prefața *Evangheliei* ("prealuminatul, blagocestnicul și de Hristos iubitorul Domn și oblăduitoriu a toată țara Ungrovlahiei"<sup>33</sup>) scrisă în 1693 doar de Șerban Greceanu, astfel încât ne putem întreba dacă nu cumva el să fi fost inițiatorul titulaturii de la începutul *Mărgăritarelor*.

În cazul fratelui său, Radu Greceanu, apologia făcută în predoslovia la *Pravoslavnică mărturisire*, în 1691 ("prea luminatului, prea înălțatului și prea slăvitului, din mila lui Dumnezeu domn și oblăduitoriu toatei Țări Românești"<sup>34</sup>) ce mergea pe linia deschisă de *Mărgăritare*, cu sublinierea puternicei autorități princiare, îi va servi drept model pentru cronică, în prefața căreia în 1698 va rostui aproape aceleași calități domnești, cu mici inversiuni de termeni: "preaînălțatului și prealuminatului și preaslăvitului și de Dumnezeu iubitorului stăpânului și oblăduitorului Io Costandin Basarab Brâncoveanu, voievod și domn a toată Ungrovlahia"<sup>35</sup>. Fiind o frescă a domniei, colorată în tonurile impuse de domnitor, cronică oficială operează o mutație, în

<sup>32</sup> I. B i a n u, N. H o d o ș, *Bibliografia românească veche*, vol. I, București, p. 315.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 328.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>35</sup> R. G r e c e a n u, *op. cit.*, p. 7.

consonanță cu raționamentul politic: așadar, domnitorului nu îi e subliniat accesul la putere ca rezultat al intervenției divine, ci el însuși devine un simbol de credință, astfel că "din mila lui Dumnezeu domn" a fost înlocuită cu mult mai sugestivă formulă "de Dumnezeu iubitorului stăpânului".

În schimb, tipograful Mihail Ștefanovici, în predosloviea unei cărți de ritual din 1696 (*Orânduiala slujbei Sf. Constantin și Elena*) renunță, în caracterizarea pe care o face domnitorului la atributele puterii pământene și, influențat de conținutul textului al cărui tipăritor a fost, îi acordă atribute ale puterii divine ("pre Măria Ta, prea luminate Doamne, părintele luminelor") căruia îi asociază doar mila paternă, dar și ea de esență creștină ("cât toți robii Măriei Tale, nu numai văz lumina milei Măriei Tale, ce mult mai cu asupra să îndulcesc și să îndestulează"). Stăpânirea brâncovenească este proiectată ca o lumină divină ("ca pre o lumânare aprinsă cu tot felul de bunătați, te-au înălțat") astfel încât, într-o similitudine cu ceea ce se întâmplă într-o liturghie, supușii simt nevoia să-i aducă domnitorului daruri, precum și tipograful, ce conchide: "și neputând alt dar mai mare a aduce Măriei Tale, aduc dar această cârticică mică"<sup>36</sup>.

Mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei îi aduce și el elogii lui Brâncoveanu, precum sunt cele din predosloviile a două cărți bisericești de slujbă: un *Triod*, ce apărea pentru prima oară în mediul românesc (Buzău, 1700), și un *Penticostar* (Buzău, 1701), cunoscut la noi într-o ediție princeps târgovișteană de la mijlocul secolului al XVII-lea. Fiind vorba de două cărți de slujbă și în plus de un editor ce reprezenta suprema putere religioasă în Valahia, asociațiile pe care el le găsește pentru numele lui Brâncoveanu sunt circumscrise aceluiași orizont al vieții religioase, fie în compararea lui chiar cu Dumnezeu ("Te asemeni Măria Ta cu a tot văzătoriu Dumnezău și precum el de multe ori, și necerșind noi, ne dăruiește câte sunt spre treaba noastră, într-acestași chip și Măria ta ... de la sine-ți le chivernisești"<sup>37</sup>), ori cu sanctificatul împărat Constantin cel Mare, prin puterea credinței ("după răvneala pravoslavniciei, ca un bun creștin, te asemeni cu marele împărat Constantin"<sup>38</sup>).

Fundamentarea domniei pe originea cât mai bine argumentată, întoarcerea succesivă spre acele vremuri de început, devine unul din atributele scrisului românesc din epoca brâncovenească, dovadă chiar stăruințele stolnicului Cantacuzino în a scrie o *Istorie a Țării Românești* pornind de la perioada daco-romană. Teoretizatoarele incursiuni înspre rădăcinile unui popor sunt destul de în vogă și ca un reflex al umanismului, fapt pentru care însuși mitropolitul Teodosie subliniază originea basarabească a lui Brâncoveanu, chiar performanțele epocii fiind asociate cu altele înfăptuite de același cortegiu dinastic, "împodobit-ai cu adevărat, Doamne, pre slăvitul neam al strămoșilor Măriei tale Băsărăbeștii, așa de bun Domn din mila lui Dumnezeu păzitei Țării Românești fiindu, care Țară altu Domn ca Măria ta n-au avut până în ziua de astăzi din descălecătoarea ei"<sup>39</sup>. În încheierile ambelor predoslovii Teodosie găsește

<sup>36</sup> I. B i a n u, N. H o d o ș, *op. cit.*, vol. I, p. 341.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 40b.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 412.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

oportun să evidențieze ampla activitate tipografică de până atunci a Valahiei în epoca brâncovenească, enumerând câteva din lucrările reprezentative, cu semnificații aparte în primul rând pentru biserica ortodoxă: *12 Minee, Octoih, Evanghelie, Mărgăritare, Triod, Psaltire* etc.

Unul din fiii domnitorului, Ștefan Brâncoveanu, face dovada erudiției sale în spiritul clasicismului elen, scriind în 1701, în limba greacă, un *Cuvânt panegiric la marele Constantin*. Scrisoarea de dedicație către domn își găsește în acest caz multiple conotații, esențială fiind proiectarea unei imagini asupra domnitorului, ce venea chiar din interiorul familiei sale. Discursul lui Ștefan îmbină respectul filial cu sobrietatea stilului și cu serioase cunoștințe de literatură clasică. Justificându-și propria pagină dedicatorie, adresându-se pentru început domnitorului, fiul lui Brâncoveanu culege un argument onomastic ce e împins până la identificarea caracterială cu celebrul înaintaș ("întâi pe lângă că cinstești cu măreție pre marele Constantin, miști și pe alții cu așa exemplu nobil la respectul celui întocmai cu Apostolii"). Apoi construind un argument silogistic pornind de la pledoariile lui Lucian din Samosata abandonează postura de supus al domnului, devenind, prin confesiunea sa, un fiu ce se entuziasmează în fața personalității tatălui său: textul său e înaintat spre lectură în primul rând tatălui, pentru Ștefan aceasta e și semnificația dedicației, fiindcă "destul îmi este privirea ta cea prea blândă"<sup>40</sup>.

Lucrări de dogmă ortodoxă, cum sunt spre exemplu *Întâmpinarea la principiile catolice și la chestiunile lui Ciril Lucaris* (întocmită de Meletie Sirigul) și *Manual în contra rătăcirii calvine* (aparținând patriarhului Dosithei) apărute la București, în grecește, în anul 1690, au drept autori ai prefețelor personalități puternice din lumea ortodoxă: însuși Dosithei și nepotul său, viitorul patriarh, Hrisant Notara. Pe foile de titlu e amintită implicarea domnului român în apariția celor două cărți. Lucrarea scrisă de Dosithei, patriarhul Ierusalimului, oferă două predoslovii: cea dintâi, a lui Hrisant Notara, pe atunci arhimandrit la Sf. Mormânt, elogiază strălucita origine a lui Brâncoveanu, dintr-o dublă perspectivă, "fiind despre tată din neamul glorioșilor Basarabi, iar despre mamă din acela al principilor Cantacuzini". Mulțumiri suplimentare îi sunt adresate pentru generozitatea manifestată în tipărirea cărții, ce ilustrează vasta operă de cultură săvârșită sub patronajul brâncovenesc: "căci spiritul și opera avea nevoie de un astfel de bărbat, de o distinsă mână, avuție din împrăștiata iubire a lui Christ"<sup>41</sup>.

Predoslovია lui Dosithei repetă formula de intitulatio de care s-a folosit și Hrisant Notara, voievodul fiind copleșit cu epitetele de "prea piosul, prea strălucitul, prea gloriosul, prea înaltul Domn", cărora li se asociază atributele puterii depline: "stăpânitor al întregii Ungrovalahiei". Brâncoveanu este elogiat pentru puternica credință ortodoxă, precum și pentru originea lui - "nobilul și regescul sânge strămoșesc" - în aceeași dublă filieră, maternă și paternă. Mai mult, această ultimă idee e aprofundată, neamul Basarabilor încununându-se de glorie în vremea lui Matei Basarab care "prin vorbă și prin faptă a făcut multe bunătăți și lucruri folositoare și bisericii mama lui și supușilor din principatul lui, după cum învederează *istoriile de la voi* (s.n.). Familia

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 419.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 298-300.

mamei e la fel de ilustră prin existența în lanțul strămoșilor a cinci împărați, de astă dată conform incursiunii în izvoare făcută chiar de autor: "căci eu aflu cinci împărați ca strămoși ai tăi"<sup>42</sup>.

Hrisant Notara prefațează și în anul următor o lucrare, de astă dată un corpus de norme etico-didactice, *Capitole îndemnătoare ale împăratului Vasile Macedoneanul* (București, 1691) al cărui traducător a și fost, din porunca și cu cheltuiala domnitorului. Opera fusese solicitată de Brâncoveanu nu atât din dorința de a avea la îndemână sfaturile unui predecesor, cât mai ales din dorința de a include în tabloul tipăriturilor patronate cu atâta generozitate și o carte de morală, care să simbolizeze tema autorității princiare. În căutare de noi formule omagiale, Notara îl numește pe Brâncoveanu "și prea magnificul stăpân și domn a toată Ungrovlahia, pentru ca apoi să asocieze numele domnitorului, ce fusese autorul moral și financiar al actului de tipărire, cu al său - traducătorul în limba neogreacă și deci autorul intelectual al cărții"<sup>43</sup>.

Doi dintre profesorii Academiei de la Sf. Sava, Sevastos Kimentis și Ioan Comnen, aproape în dispută lexicală, alcătuiesc două epigrame dedicatorii ca preambul al lucrărilor *Mărturisirea credinței ortodoxe* și *Expunere despre cele trei virtuți* (Snagov, 1699, în limba greacă). Cel dintâi pledează pentru oportunitatea situării din punct de vedere calitativ al tiparului oriental la același nivel cu cel occidental (aluzie probabil la tiparul grec din Veneția), iar meritul îi revine aceluiași protector spiritual, Brâncoveanu, catalogat ca "cel mai perfect între credincioși", având în vedere și conținutul cărții, iar apoi ca "prea mare, prea luminat Basarab, cel mai bun între domnitorii cetăților Ungrovlahiei". La rândul său, Ioan Comnen relevă bunătatea domnitorului și disponibilitățile sale revărsate asupra oamenilor de cultură ("iubind pe cei luminați, înțelepți și scriitori excelenți și plătindu-i foarte abundent cu daruri"), dar pledoaria sa surprinde prin măiestria artistică: "muze frumos cântătoare, cântați pe divinul bărbat, cântați pe cel plin de grații și de înțelepciune, pe Constantin ..." <sup>44</sup>.

Alegând doar câteva din predosloviile ce însoțesc cărțile tipărite în Muntenia în vremea lui Brâncoveanu putem construi o altă imagine a voievodului printre contemporani, mai exact printre membrii "aristocrației" culturale. Pledoariile lor ce au ca punct de pornire exprimarea gratitudinii pentru sprijinul material oferit de domnitor se transformă în meditații asupra autorității princiare, stabilității politice și împlinirilor culturale.

#### **IV. Ecoul cronicăresc: domnia lui Brâncoveanu în antologii istoriografice din secolul al xviii-lea**

Rămase multă vreme în manuscrise, ce s-au multiplicat din punct de vedere cantitativ în secolul al XVIII-lea, cronicile brâncovenești - aceste mărturisiri despre o epocă trăită - ar putea fi evaluate și potrivit criteriilor ce și-au dovedit funcționalitatea atunci când s-a încercat valorificarea unor dovezi de cultură scrisă, a celor considerate

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 304-305.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 324-325; A. I. D u ț u, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, București, 1972, p. 68.

<sup>44</sup> I. B i a n u, N. H o d o ș, *Op. cit.*, vol. I, p. 378-381.

de Iorga ca aparținând "istoriei țării prin cei mici". Utilizând un scenariu similar cu cel asumat atunci când se analizează manuscrisele întocmite după cărți vechi românești putem semnala limitele cronologice ce corespund multiplicării acestor secvențe de istorie munteană, apoi orizontul cultural al celor ce formează lumea copiștilor, precum și catalogul personalităților ce se recomandă ca posesori ai acestei categorii de manuscrise.

Expresie a orientării gustului pentru lectură al publicului, copiile de cronici brâncovenești acoperă în general secolul al XVIII-lea și începutul celui următor. Ele sunt realizate așadar într-un răstimp în care tipografiile din Moldova și din Muntenia nu publică cărți de istorie. Instaurarea domniei fanariote în Valahia aduce finalizarea *Istoriilor domnilor Țării Românești* a lui Radu Popescu, la cererea lui Nicolae Mavrocordat care câteva luni mai târziu, în 1729, este încredințată spre multiplicare unui prim copist, Radu logofăt de divan, fiul ieromonahului Mihail Lupescul, conform notației acestuia: "acum de iznoavă scrisă din porunca măriei sale prealuminatului și preafâlnățatului domnului nostru Io Nicolae Alexandru Voevod"<sup>45</sup>. E evidentă așadar dorința domnului fanariot de a-și integra numele în șirul domnitorilor pământeni, cu atât mai mult cu cât făcea operă de inițiator al acestei formule de conducere, atât în Muntenia, cât și în Moldova. Oricum, se pare că Nicolae Mavrocordat a vrut să-și legitimizeze în acest fel ocuparea tronului, pozând în vremea domniei în Moldova ca personaj de cronică: din porunca domnească Nicolae Costin e cel care scrie cronica oficială a primei sale domnii în Moldova (1711), iar apoi Axinte Uricariul, cel care alcătuiește cronica celei de-a doua domnii moldovenești (1711-1716).

Într-o epocă în care iluminiștii transilvăneni scriau operele lor de sinteză istorică, reușind chiar să le publice parțial, cazul lui Samuil Micu și Petru Maior (S.Micu, *Istoria și lucrurile și întâmplările românilor*, Buda, 1806; Gh.Șincai, *Hronica românilor și a mai multor neamuri*, Buda, 1808-1809; P.Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Buda, 1812), în Principate istoriografia stagnează în această perioadă în acțiunea de alcătuire a unor compilații din vechile cronici românești. Pe de altă parte, ultimii cronicari își încheie acum operele: Ion Neculce, ce reconstituise istoria Moldovei de unde o lăsase Miron Costin și până la domnia lui Ioan Mavrocordat (1661-1743) sau Dionisie Eclesiarhul, cu *Hronograful Țării Românești*, înglobând evenimente petrecute între anii 1774-1815, în aceeași tentă memorialistică.

Copiile ce se fac în secolul al XVIII-lea după cronicile din epoca brâncovenească, atestă în același timp o tentativă de desacralizare a culturii scrise. Activitatea tipografică aflată sub patronaj bisericesc este dublată de cea a copiștilor de cronici ce erau în marea lor majoritate laici. Că s-a încercat o recuperare globală a producției cronicărești din secolul anterior - file din istoria imediată ce trebuiau să servească drept model pentru istoria prezentă - o demonstrează și formula adoptată: cea a miscelanelor, care au depășit astfel barierele partizanatului ce a însoțit scrisul cronicarilor. În același volum, același copist va include și fragmente din cronica lui Radu Popescu, din cea a lui Radu Greceanu ori din *Letopiseșul Cantacuzinesc*. Interesul era concentrat în primul rând asupra originii și începuturilor istoriei muntene, dovadă

<sup>45</sup> G. S t r e m p e l, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. I, București, 1978, p. 40.

preponderența manuscriselor ce copiază *Letopisețul Cantacuzinesc (Istoria Țării Românești de când au descălecat pravoslavnicii creștini)* unde ideea începuturilor apare încă din titlul cronicii.

La o analiză succesivă, pentru cronica lui Radu Greceanu, mai întâi, cel mai timpuriu exemplar de copie este cel de dinainte de 1716, aflat în proprietatea lui Ștefan Cantacuzino și a lui Constantin logofătul, doar că e vorba numai de un fragment (anii 1688-1699), aflat alături de *Letopisețul Cantacuzinesc*<sup>46</sup>; urmează apoi cel din anul 1725 realizat de Florea Donie (incluzând fragmente din anii 1688, 1690-1696), iar apoi copia din 1730-1731, făcută de Stan logofătul ce se afla în serviciul vornicului lordache Crețulescu. Aceasta din urmă va servi drept model pentru un nou manuscris, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, care repetă același interval cronologic: 1688-1707<sup>47</sup>. Singurul manuscris păstrat complet din cronica greceană este datat doar cu aproximație în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Ne întrebăm dacă nu cumva e vorba chiar de manuscrisul original al lui Radu Greceanu<sup>48</sup> sau de unul rezervat de acesta pentru sine, cu atât mai mult cu cât nu ni s-a păstrat numele copistului, iar cronica e de sine stătătoare și nu asociată în miscelaneu cu alte cronici, cum s-a întâmplat în majoritatea cazurilor.

Printre posesorii de manuscrise ce cuprind cronica lui Radu Greceanu regăsim și numele unor cunoscute personalități ale scenei culturale românești, precum: B.P.Hasdeu, Gheorghe Asachi, ce face o însemnare în franceză în legătură cu vechimea manuscrisului, mitropolitul Moldovei, Iosif Naniescu, ori urmași ai cronicarului, ca Ștefan D.Greceanu.

*Istoria domnilor Țării Românești* a lui Radu Popescu s-a difuzat și ea în secolul al XVIII-lea în aceeași formulă a copiilor manuscrise. Se păstrează menționarea despre un manuscris din 1729 (să fi fost oare cel al autorului?) cuprinzând partea a doua a cronicii, după care s-a alcătuit, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea o compilație de cronici, unde textul lui Radu Popescu e asociat cu fragmente din istoria lui Radu Greceanu și din *Letopisețul Cantacuzinesc*. Același arhetip a fost folosit pentru realizarea a încă două copii manuscrise, ce cuprind aceeași înlănțuire fragmentară de cronici muntene (ms. 121 și ms. 327 din BAR).

Dacă asupra numelor multora dintre copiiști plutește incertitudinea, în schimb printre proprietari îl regăsim bunăoară pe Samuil Micu, care a făcut la Viena o copie după o alta din *Istoria lui Radu Popescu*, apoi pe Mihail Kogălniceanu și pe D.A.Sturdza.

Mult mai numeroase sunt însă copiile făcute după *Letopisețul Cantacuzinesc*, deși și ele fragmentare, unora chiar le lipsește sfârșitul - anii 1688-1690 -probabil din precauție, fiind ani ce încep ilustrarea domniei cu cel mai tragic sfârșit din secolul al XVIII-lea, sau poate fiindcă curiozitatea cititorilor mergea înspre momentul de început al istoriei Țării Românești și mai puțin spre perioadele ce au urmat. Unul dintre cele mai

<sup>46</sup> P. T e o d o r, *Două manuscrise copiate pentru biblioteca lui Ștefan Cantacuzino*, în "Anuarul Institutului de istorie", Cluj, vol. V, 1962, p. 229-232.

<sup>47</sup> I. C r ă c i u n, A. I l i e ș, *Repertoriul manuscriselor de cronici interne*, București, 1963, p. 174-175.

<sup>48</sup> G. S t r e m p e l, *op. cit.*, vol. I, p. 138.

timpurii exemplare (ms. 196 BAR) este cel care în anul 1718 se afla deja în proprietatea lui Manea Mătăsaru, ce-l cumpăra cu doi taleri, ulterior, prin moștenire, ajungând în biblioteca lui Mihail Kogălniceanu. Fiind foarte dificil de reconstituit filiația acestor copii, la fel de dificilă și identificarea unor copiști, ne mărginim doar să semnalăm preponderența în rândul acestora a laicilor, unii îndeplinind funcții de cancelarie, ca logofeți.

Rețin atenția câteva însemnări de copiști sau de proprietari ce ilustrează destinul unora dintre manuscrisele *Letopiseșului Cantacuzinesc*. Spre exemplu - manuscrisul lui Manea Mătăsaru, ce interzisesse conform practicii blestemului să fie înstrăinat ("cine s-ar ispiti a-l fura să fie afurisit și lepădat de 318 sfinți părinți din Nicheia și de alte sfinte săboare") ajunge să fie vândut de următorul proprietar, Ilie dascălul, la Constantinopol, lui Enache Kogălniceanu, în 1761, împreună cu alte cărți<sup>49</sup>.

Alte manuscrise au însă un destin mai fericit, fiind lăsate moștenire: "această carte s-au cumpărat, adecă au venit de la împărțeală de la taica moșu, de la dumnealui răposatu Nicula Voine" (iscălește un urmaș, în 1793)<sup>50</sup>. Alteori sunt procurate și pe alte căi: ms. BAR 269 a fost cumpărat de la o călugăriță de la Mănăstirea Văratec, conform însemnării din anul 1839: "dintr-ale lui Ștefanachi Grigoriu, cumpărate de la o schivnică a mănăstirii Varatecul"<sup>51</sup>.

Anecdotic poate părea cazul unui alt manuscris (ms. 940 BAR) ce cuprinde doar *Letopiseșul Cantacuzinesc*. Inițial a fost dăruit de un urmaș al domnului, Constantin Brâncoveanu vel comis unchiului său banul Iordache Baș, în 1732, cu interdicția înstrăinării: "iar cine s-ar ispiti a o fura să fie afurisit de 318 părinți". Doar două decenii mai târziu este acuzat de furt același Iordache Baș, de către stolnicul Iordache, care găsește un moment în care să însemneze într-o notiță fapta bătrânului boier: "Acest Letopisăț a fost al meu și l-au furat dumnealui Iordache Baș, vornic. Și oricine l-ar găsi, citind pricina aceasta și nu mi l-ar spune, să fie afurisit și cel ce-l ține și nu va să mi-l de. Căci ni s-au furat acest cinstit Letopisăț într-o zi de luni, fiindcă vinise și dumnealui la casa me și macar că l-au aflat, dară n-au îndrăznit a-i zice dumnealui, fiind boier mare și bătrân, numai citind aice doară s-a umili și mi l-a da. O să trimit să mi-l de Pisah în casa cea. Iordachi stolnic 1752". Ce s-a întâmplat mai apoi în această dispută legată de proprietate e greu de reconstituit: cert e că încă în 1753 manuscrisul se afla tot la familia Baș, conform notiței unuia dintre fiii lui Iordache Baș, ce menționează moartea tatălui: "și aice am scris eu, ca să să știe, pentru pomenire. Constantin sîn Iordachi Baș, ban"<sup>52</sup>.

Dintre însemnările copiștilor relevantă este cea a ieromonahului Ghelasie (singurul călugăr de altfel, care copiază *Letopiseșul Cantacuzinesc*) ce alcătuieste în anul 1830 un miscelaneu în care a mai inclus și fragmente din cronicile lui Grigore Ureche, Miron Costin, Nicolae Costin, Dionisie Fotino, alături de o listă ce cuprinde șirul

<sup>49</sup> G. S t r e m p e l, *op. cit.*, vol. I, p. 58.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 197-198.

mitropoliților Moldovei și al domnitorilor aceleiași țări. Într-un exces de sinceritate copistul își mărturisește fapta asociind și greutățile întâmpinate: "să știți fraților cititori, că aflându-mă cântăreț întru această episcopie a Argeșului, în zilele preasfințitului episcop Ilarion Argeșul am prescris aceste întâmplătoare istorii ale vremilor trecute ce s-au urmat în zilele foștilor oblăduitori ai cestui prințipat românesc, însă nu fără cusur. Căci mai întâi învățătură, precum să cuvine, nu am avut, ajutor de nicăieri a o câștiga"<sup>53</sup>.

Lista proprietarilor recuperează și în acest caz nume cunoscute: Cezar Bolliac, Nicolae Bălcescu, Timotei Cipariu, Mihail Kogălniceanu, Constantin Erbiceanu.

Cele mai puține, copiile manuscrise după scrierea Anonimului vin să întregescă profilul acestui demers cultural. Printre cele mai vechi se află copia asociată cu istoria lui Radu Greceanu, realizată între anii 1730-1731 de Stan logofătul. Semnificativ e miscelaneul alcătuit de Ștefan, logofătul marelui vornic Constantin Crețulescu, în 1769, ce atenționează asupra domniei brâncovenești, reconstituind-o printr-un scurt rezumat după cronica grecească și după cea a Anonimului<sup>54</sup>.

Așadar, insistențele unor copiiști recuperează în secolul al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea pagini de istorie ce încă nu sunt încredințate tiparului; gestul recuperatoriu ajunge la final abia după ce textele acestor cronici vor fi publicate la inițiativa lui Nicolae Bălcescu și Mihail Kogălniceanu. Așa se și explică de altfel interesul acestora din urmă față de acest gen de manuscrise pe care le rețin în bibliotecile personale, la fel ca alți pasionați de istorie și de antichități în plină epocă a romantismului.

Textele manuscriselor cronicărești, așa fragmentare cum au fost integrate în miscelanele, au fost conforme cu interesul copiiștilor pentru acest gen de lectură precum și cu arhetipurile ce au servit la multiplicare. De asemenea, vizibilă este individualizarea acestui gen de scrieri printre laici, dovadă numele recuperate ale copiiștilor și proprietarilor ce aparțin acestui anturaj.

<sup>53</sup> *Ibidem*, vol. III, București, 1987, p. 125.

<sup>54</sup> I. C r ă c i u n, A. I l i e ș, *op. cit.*, p. 157.

## EVOLUȚIA DEMOGRAFICĂ A REGIUNII DEALU ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA ÎN LUMINA CONSCRIPTIILOR

MARIA VOFKORI

**ABSTRACT. The Demographic Evolution of the Dealu Region in the 18th Century.** The study deals with the demographic evolution in a small region located near the Harghita mountains, in eastern Transylvania. This region includes Dealu village, surrounded by other six villages.

The source material consist of several army registrations (*lustrae*) of the 17th century, and of the censuses of the 18th century ordered by the Court of Vienna.

These archive sources enable the author to reconstruct the demographic evolution, the social structure, the arable land and agricultural inventory, the livestock distribution per family in the six villages.

Domeniul științelor sociale, atât de divers, nu face, totuși, decât să analizeze una și aceeași, indivizibilă, *realitate socială*. O realitate socială ce constituie o unitate organică bine delimitată în timp și spațiu și care dispune de o istorie evolutivă specifică. Misiunea științelor închinată studiului societății ar fi aceea de a surprinde, a cunoaște, a înfățișa această istorie a evoluției, în totalitatea ei, de a o face palpabilă; o perfecțiune spre care tinde fiecare dintre științe, în compartimentul său specific. Componenta mereu alta a acestui proces o constituie *modalitatea abordării*, abordarea însăși. Fiecare disciplină, fiecare domeniu parțial sau știință auxiliară își aruncă privirea specifică, din poziții și moduri deosebite, asupra realității istorice, examinând - cu mijloacele care-i stau la dispoziție - diferite componente ale acestei realități. Decât să afirmăm - nu fără temei - un număr infinit al abordărilor, mai bine să susținem că atare număr nu e redus, e mare, sunt multe posibilități de abordare - o afirmație mai acceptabilă, mai controlabilă. O legătură strânsă cu menționata problematică are aceea: cât de justificate sunt diversele abordări. Oare, orice abordare, toate abordările sunt justificative? Nu se întâmplă, oare, ca metode ale anumitor discipline să ducă la o fărâmițare exagerată a realității sociale și istorice, la o fărâmițare ce ar comporta dominația detaliilor, schematism, o anume simplificare? Sau, nu cumva s-ar petrece tocmai contrariul? De ce și până la care punct este indicat să ne ocupăm de istorie locală? Oare, *istoria regională* se dovedește justificată, își are ea rostul?

Credem că istoriografia veacului al XX-lea și mai cu seamă cea a ultimei jumătăți de veac a furnizat un răspuns acestor întrebări. Domeniul științelor sociale, oricât de divers ar fi el, nu face decât să supună analizei una și aceeași, indivizibilă, realitate socială.

Este o constatare ce a făcut să rească și istoriografia franceză<sup>1</sup>. Istoricii grupați în jurul mult pomenitei, disputatei, citatei reviste *Annales* au pledat pentru urmărirea aceleiași lumini îndepărtate, a aceleiași ținte, indiferent în ce abordare: sociologică, sociologico-istorică, sociologico-statistică, filozofică sau alta - șirul ar mai putea fi continuat - indiferent că ar investiga familia, componentă socială a domeniului acțiunii unei celule, ori organisme mai ample, cum ar fi statul, comitatul, principatul. Era de fapt, acesta exprimat de ei, crezul unității științelor sociale, un crez care i-a condus până la disputele dedicate unității "științelor antropologice"<sup>2</sup>.

Suntem adepți ai acestei fundamentări teoretice. Ceea ce facem, este istorie locală și istorie regională, o "istorie mai ușor înnodată", după cum spune Paul Leuilliot<sup>3</sup>. După părerea noastră, această interpretare se încadrează în linia reprezentată în istoriografia germană prin termenii următori: Ortsgeschichte, Landesgeschichte, Territorialgeschichte<sup>4</sup>. Procesele istorico-sociale nu se desfășoară numai în timp, ci și în spațiu, în dimensiuni geografice, legate de un anumit loc. Acest loc definește și totodată delimitează o societate, un spațiu, constituind un cadru de care nu putem face abstracție. Locul în care se desfășoară investigația noastră este unitatea regională Dealu și împrejurimile (șase sate) din scaunul Odorhei al Transilvaniei, o parte-întreg cu dinamică proprie, cu zona sa proprie de influență, cu o ambianță geografică specifică, toate acestea făcând din menționata unitate un ansamblu indivizibil. Nu ne propunem aici să facem o prezentare de tip monografic a satelor. Considerăm satul Dealu și regiunea sa ca o unitate, cu o societate ce întruhidează o formă de viață specifică, dar nu singulară, intenționând să o prezentăm ca un model al acestei forme de viață. Întrucât examinarea pe care o facem în cele ce urmează are un caracter demografic, vom recurge cu preponderanță la metode ale statisticii istorice, reclamate deopotrivă de caracterul și calitatea surselor utilizate.

Între demografie, istoria populației și istoria regională există o strânsă corelație. Dorim să efectuăm nu o simplă numărătoare, o conscriere, o "demografie matematică", ci, cu ajutorul matematicii, o istorie sociologică, demografie istorică și istorie a pământului. Va trebui să ne adresăm în acest scop spațiului dat, regiunii, formațiunii și să executăm în raport de ele examenul ce ni-l propunem, pentru ca, confruntarea cu alte regiuni, să putem preciza însemnătatea mai mică sau mai mare a dispersiunii legate de o medie, în cazul nostru, demografică.

<sup>1</sup> Marc Bloch, *A történelem védelmében*, Budapest, 1974, p. 29-53; Alan R. H. Baker, *A történelmi geográfia és az Annales történelmi iskola közötti kapcsolatokra vonatkozó megjegyzések*, în *Világtörténet*, 1989, nr. 3, p. 6-29.

<sup>2</sup> Charles Morazé, *L'histoire et l'unité des sciences de l'homme*, în *Annales*, 1968, nr. 2, p. 233-240. V. și Henri H. Stahl, *Sociologie concretă și istorie*, în *Revista de filosofie*, 1968, nr. 4, p. 390.

<sup>3</sup> Paul Leuilliot, *Problemes de la recherche, V. Defense et illustration de l'histoire locale*, în *Annales*, 1967, an. 22, nr. 1, p. 755.

<sup>4</sup> Imreh István, *Az EME honismereti-helytörténelmi pályázatáról*, în *Erdélyi Múzeum*, 1993, nr. 3-4, p. 136-143.

### Unitatea geografică examinată

Satul Dealu este o așezare tipic submontană, aflată la poalele munților Harghita, mai precis la piciorul de miazăzi al înălțimii Desk sau Hegy (1009 m.), la începutul văii formate de pâraiele Bosnyák și Ballé. Ea constituie și astăzi centrul comunal pentru cele cinci sate de care era legată din punct de vedere economic și administrativ, formând împreună cu ele o unitate geografică, un întreg cu părțile sale, o formațiune. La sud de Dealu, de-a lungul pârâului Bosnyák, se află satele Sâncraiu și Tibodu, iar în valea pârâului Ballé se înșiruie satele Tămașu și Ulcani. Satul Fâncel se află la nord-est de Ulcani, de-a lungul pârâului Fâncelului, derivația de stânga a pârâului Ballé (pârâul Fâncel străbate și satul Ulcani). Toate cele șase sate sunt așezări tipic montane. Toate au fost definitiv înrăurite de această ambianță geografică, motiv pentru care am considerat necesar să specificăm altitudinea lor deasupra mării, ca și distanța de Odorheiul Secuiesc, această - pentru ele - metropolă secuiană, întrucât, secole de-a rândul, orașul a constituit piața, poarta de ieșire a lor din izolare, le-a dat posibilitatea valorificării produselor, a fost furnizoarea lor de bani, satele se aflau în sfera de atracție a acestui oraș.

În punctul cel mai îndepărtat de Odorheiul Secuiesc, la 12 km., găsim în mijlocul munților satul Dealu. El este situat la 625-800 m. deasupra nivelului mării, în punctul aflat pe platoul vulcanic atingând chiar înălțimea de 1000-1025 m. Dintre cele două sate aflate de-a lungul pârâului Bosnyák, Tibodu și Sâncraiu, mai la nord se situează satul Sâncraiu, deci mai aproape de Dealu (la 4 km. de acest sat), totodată însă la 9 km. de oraș, deci mai departe de el. Satul se află la înălțimea de 550-600 m. deasupra nivelului mării, în timp ce satul Tibodu, aflat la numai 6 km. de Odorhei, e la înălțimea de numai 525-530 m. deasupra nivelului mării, deci "mai jos" decât precedentul.

Dintre satele aflate în valea pârâului Ballé, în punctul cel mai nordic se situează satul Fâncel, aflat de-a lungul pârâului cu același nume ce constituie derivația de stânga a pârâului Ballé. Deși la numai 3,5 km. de Dealu, el se distanțează de Odorhei la 9 km. Înălțimea sa deasupra nivelului mării este de 600-625 m. La sud-vest de Fâncel și la 7 km. depărtare de Odorhei se află satul Ulcani, având înălțimea de 550-575 m. deasupra nivelului mării, iar mai jos de Ulcani, la sud, la 5 km. de oraș, cu înălțimea de 525-550 m. deasupra nivelului mării, găsim satul Tămașu<sup>5</sup>.

Ca dimensiuni, toate aceste așezări - fapt caracteristic pentru așezările întregului scaun Odorhei - sunt mici<sup>6</sup>. În frunte se află satele Dealu și Sâncraiu, Dealu întrecând întotdeauna satul Sâncraiu, atât ca număr de locuitori, cât și ca putere economică. Le urmează Ulcanii, ca număr de locuitori fiind de patru ori mai mic decât Dealu, de două ori și jumătate față de Sâncraiu, iar față de satele mai mici, dar de mărime apropiată unele de altele Tibodu, Tămașu și Fâncel, cca. 1/12, respectiv 1/7.

<sup>5</sup> V o f k o r i L á s z l ó, *Udvarhely vármegye településföldrajza. Székely-udvarhely*, 1996, Ms., p. 93-105.

<sup>6</sup> Arhivele Statului Cluj, Arhiva Scaunului Odorhei, Székely Láda (Lada secuiască), nr. 56 (VIII, 1.). Conscriptia din 1614.

Desigur că prezentăm aici medii și estimări, pentru a ilustra cât mai bine repartiția după mărime a satelor aflate în una și aceeași unitate geografică, repartiție ce a determinat, într-un anumit fel, și raportul dintre ele. În fiecare perioadă au existat anumite modificări specifice după mărime, care, chiar dacă n-au avut o influență definitorie asupra deosebirilor de esență mai sus marcate - Dealu rămânând în permanență satul de frunte, iar Tibodu făcând parte întotdeauna dintre satele cele mai mici, uneori fiind chiar cel mai mic - au dus la schimbări remarcabile, de care ne vom ocupa mai în detaliu în cele ce urmează.

Orbán Balász ilustrează aceste deosebiri de dimensiuni între sate, dedicând, în opera sa, numai satului Dealu aproape 10 pagini<sup>7</sup>, pe când celorlalte cinci sate nu le revine decât un aliniat, în total 32 de rânduri, cu următoarea mențiune: "Despre aceste sate nu prea avem altceva de notat, decât că la Tibodu, în curtea domnului Török Ferencz, roata căruței a scos la suprafață un vas ce conținea monede începând cu triumviratul și provenind de la toți împărații până la Marcus Aur. Antonius [recte: Antoninus]..."<sup>8</sup>.

Dintre cele șase sate, numai Tămașu figurează "în anul 1332 al registrului dijmelor papale"<sup>9</sup>. Parohii filiale ale satului Tămașu vor fi fost Tibodu, Fâncel, Sâncraiu și Ulcani. Rubrica pe anul 1333 a registrului de dijme papale menționează deja și satul Dealu, cuprinzând însemnarea *Dominicus Sacerdos de Uriczhegy*. Sâncraiu va fi încetat foarte curând să fie parohie filială a satului Tămașu, dat fiind că Orbán Balász notează: "De mult, Sâncraiu fusese dieceza-mamă a satului Dealu. În 1606 cele două sate constituie încă o dieceză, ele separându-se după aceea"<sup>10</sup>. În anul 1606, hotărârea sinodului reformat din Odorhei este ca Dealu și Sâncraiu să aibă același preot<sup>11</sup>. Reforma însă nu poate prinde rădăcini în acest ținut marginal, muntos al scaunului Odorhei. Satele s-au reconvertit la catolicism. Până astăzi, zona este unitar catolică, toate satele, cu excepția Tibodului, având biserici separate. Tibodenii frecventează și astăzi biserica din Tămașu.

Vom vorbi mai încolo despre hotarele satelor. Acum nu vom anticipa decât că, datorită condițiilor montane, arabilul - al cărui teritoriu este "vertical", el urcând la munte - este îngust. Satul Dealu este una din așezările cele mai înalte ale scaunului de odinioară Odorhei. Ceea ce le-a revenit din belșug satelor unității geografice Dealu este pădurea. Satul Dealu a fost unul din cei mai mari posesori de păduri ai scaunului Odorheului<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Orbán Balász, *A Székelyföld leírása*, Pest, 1868, p. 96-104.

<sup>8</sup> Idem, p. 64.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Idem, p. 96.

<sup>11</sup> Juhász István, *A Székelyföldi református egyházmegyék*, Kolozsvár, 1947, p. 38.

<sup>12</sup> *A hibizományi valamint a községi és közbirtokossági birtokok területének és művelési ágak szerinti megosztásának kimutatása*, Budapest, 1894, p. 45; Bert Albert, *A magyar állam erdéseinek gazdasági és kereskedelmi leírása*, Budapest, 1885, p. 318, 513.

Trebuie să menționăm aici un fapt deosebit de remarcabil pentru Dealu și Sâncraiu, deși depășește perioada pe care o tratăm în investigația de față. În secolele 19-20, ambele sate s-au ridicat la rangul de comune; locuitorii plecați de acolo au întemeiat câte o așezare nouă. În acest mod, prin stabilirea "mai în spate", pe noi lăcașuri, a unei părți a locuitorilor din satul Dealu, a fost creată localitatea Vârșag, care la începutul secolului nostru era deja o așezare de sine stătătoare, ca și Valea Rotundă, formată din sălașurile de vară de la Sâncraiu la finele veacului trecut. În prezent, ambele aparțin centrului comunal Dealu. Crearea și autonomizarea acestor cătune e o nuanță nouă și interesantă în gama cercetărilor istorice, deschizându-le o nouă sferă de probleme, ce se pot dovedi interesante, incitante.

Iată, așadar, regiunea care încadrează o formă de viață, ajungând, prin specificul geografic, chiar să o definească și delimiteze într-o anumită măsură. Nu ducem lipsă, în Transilvania, de atare unități geografice; să ne gândim, în sensul acesta, numai la Oaș, la Țara Hațegului sau la Țara Făgărașului<sup>13</sup>. Obștea rurală, celulă de bază a tuturor acestor unități, conservă anumite tradiții asemănătoare, aflate peste tot, pe care le putem socoti generale, în oricare din sectoarele vieții; totuși, fiecare unitate geografică și-a avut evoluția ei specifică în timpul istoric, ca parte și ca întreg. Aceasta, într-un cadru prestabilit de anumite condiții naturale, făurindu-și tradiții istorice, juridice, administrative specifice care, în raport cu o formă de viață, adică cu o unitate geografică, dau ansamblul ce constituie *forma de trai*. În ultimă instanță, ea a definit și evoluția demografică, conferind un cadru efectivului populației.

### Izvoarele

În cursul cercetărilor noastre demografice avem de-a face cu o cantitate atât de mare a izvoarelor istorice referitoare la Secuime în secolul al XVIII-lea, încât se impune o rigoare a metodei, a sintezei, a interpretării. Dat fiind că nu există o perioadă istorică izolată în timp, căci istoria evenimentială a fiecărui an se fondează pe cea a anului precedent, cea a fiecărui veac pe aceea a veacului anterior, am utilizat, drept bază referențială, *lustrele*, lista de conscripții militare, ce constituie unul din izvoarele scrise de maximă importanță și cuprindere a istoriei secuiești. Evidența celor obligați la efectuarea serviciului militar cădea, sub aspect administrativ-gubernial, în sarcina scaunului. Ofițerii făceau liste, din când în când efectuau câte o inspecție, o *lustratio*, a acelor obligați la serviciul militar. Prima la care ne vom referi este lustra imediat următoare stăpânirii lui Mihai Viteazul, și anume conscrierea ordonată de Basta în 1602-1603<sup>14</sup>. Întrucât, însă, considerăm că această conscripție nu este completă, nu am putut s-o utilizăm ca punct referențial stabil, astfel că ea nu are o rubrică specială în

<sup>13</sup> R. V u i a, *Țara Hațegului și regiunea pădurenilor. Studiu antropogeografic și etnografic*, Cluj, 1926; Ș t e f a n M e t e ș, *Situația economică a românilor din Țara Făgărașului*, I, Cluj, 1935; I d e m, *Vieața agrară, economică a românilor din Ardeal și Ungaria*, I, București, 1921; D. P r o d a n, *Problema iobăgiei în Transilvania. 1700-1848*, București, 1989.

<sup>14</sup> *Székeley Oklevéltár*, V, p. 177-321. V. și E n d e s M i k l ó s, *Csik-, Gyergyó-, Kászonszéknek (Csik megye) földjének és népének története 1918-ig*, Budapest, 1938, p. 135.

listele noastre cronologice. Conscriptiia conține numele acelora care au prestat jurământ de credință lui Basta. Totalul lor nu ajunge nici măcar la cifra de 10000; peste un deceniu și mai bine, în 1614, sunt conșcriși de două ori mai mulți câți au fost în 1602-1603. Anul 1614 va fi data pe care o considerăm referențială ca punct de plecare, constituind cel dintâi an în cadrul listei noastre cronologice. Lustra lui Gabriel Bethlen, din 1614, este una din cele mai ample conșcriptiile în istoria secuiască a veacului al 17-lea. Ea oferă o imagine interesantă și credibilă a societății secuiești din secolul al 17-lea, dând posibilitatea de a ne dezvălui împărțirea societății, numărul populației, mărirea așezărilor etc.

În privința celui de al 18-lea veac, izvoarele cele mai relevante pentru istoria evoluției demografice și a economiei sunt *conșcriptiile* efectuate de puterea habsburgică<sup>15</sup>. În cele ce urmează, nu vom cita separat izvoarele arhivale. Toate tabelele noastre au fost executate pe baza acestui izvor. Am utilizat cu titlu de referință conșcriptiile din 1602-1603 și 1614, deja citate. V. și I m r e h I s t v á n - P a t a k i J o z s e f, *Structura economică și socială a satului secuiesc la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea* în vol. *Răscoala secuilor din 1595-1596*, sub redacția: Benk Samu, Demény Lajos (redactor responsabil) și Vekov Károly, București, 1978, p. 137-290; L. D e m é n y, *Registrele militare - izvoare de demografie istorică și de cercetare a structurii sociale la secui din secolul al XVII-lea*, în *Sub semnul lui Clio*. Omagiu. acad. Ștefan Pascu, Cluj, 1974, p. 80-85; Ș t. I m r e h, *Über die Lustra-Verzeichnisse im Sekerland*, în *Populație și Societate*, IV, Cluj, 1980, p. 90-92. Din punct de vedere al conținutului, conșcriptiile se împart în două categorii mari: în conșcriptii de dări și în conșcriptii urbariale. Ele se înscriu ca un fel de anexă la amplul dosar al seriei *Gubernium Transylvanicum*. Conșcriptii urbariale au fost alcătuite în Transilvania în număr de două: prima în 1785-1786, în timpul lui Iosif al II-lea, iar cea de a doua, *Conșcriptio Czirakyana*, în 1819-1820. În ce privește conșcriptiile de dări, trebuie să o menționăm separat pe ultima transilvăneană, marea conșcriptie din 1750, de o valoare deosebită. În afară de cele trei corpus-uri mari - cele două conșcriptii urbariale și conșcriptia de dări din 1750 - toate celelalte sunt cunoscute în inventare sub numele de conșcriptii mixte. În studiul de față utilizăm dintre acestea pe cele din 1713 și 1722, precum și marea conșcriptie de dări din 1750 pentru Transilvania, la fel și conșcriptia - până acum nemenționată - din timpul lui Iosif al II-lea, prima ce poate fi numită modernă, dând și în prezent un substanțial ajutor științei demografice.

<sup>15</sup> 1713. *évi összeírások*. MOL (Magyar Országos Levéltár - Arhiva Națională a Ungariei - Budapest). *Vegyes conscriptiók*, F. 49, fasc. 4, 2-23; 1722. *évi összeírások*, MOL, *Vegyes conscriptiók*, F. 49, fasc. 12, nr. 7, p. 89-100; 1750-i országos összeírás, MOL, F. 50, leg. 3, 8-42; Red. Danyi Dezs și Dávid Zoltán, *Az els magyarországi népszámlálás 1784-1787*, Budapest, 1960. V. și T r ó c s á n y i Z s o l t, *Erdélyi kormányhatósági levéltárak*, Budapest, 1973; I d e m, *Erdélyi összeírások* în vol. *A történeti statisztika forrásai*, Budapest, 1957 (Red. Kovacsics József); T h i r r i n g G u s z t á v, *Magyarország népessége II. József korában*, Budapest, 1938.

**Numărul populației**

Spre a avea o mai mare certitudine asupra sporului de populație al regiunii Dealu în veacul al 18-lea, ne-am adresat în primul rând unor surse mai vechi. În acest scop, ne stătea la dispoziție înainte de toate lustra lui Basta din 1602-1603. Această conscripție nu oferea însă un punct de plecare de toată certitudinea, întrucât cu acea ocazie, după întreaga aparență, nu a fost conșcrisă toată populația. Conform acestei lustre, în cele șase sate ale regiunii Dealu există în total 104 primipili, dărăbani, secui liberi, precum și șase iobagi. Peste un deceniu, în 1614, au fost conșcrși de două ori mai mulți, un număr total de capi de familie, inclusiv iobagii și jelerii. În 1614 numărul iobagilor tradiționali depășea, și numai el, numărul total al iobagilor din conscripția Basta: 9 la 6. O situație analoagă găsim și la scaunul Odorhei, unde lustra lui Basta conșcria 9460 de capi de familie, pe când cea din 1614 un număr de 20196. În condițiile istorice de la începutul veacului al 17-lea, un deceniu nu putea produce o asemenea explozie demografică. Iată de ce lustra lui Basta o putem utiliza numai cu titlu informativ, pe când pe cea din 1614 drept punct de plecare, de sprijin, de raportare.

Pe baza datelor de care dispunem, va trebui să răspundem la două problematici, respectiv la chestiunile ridicate pe marginea lor. Ele sunt:

a) Care este mărimea, ierarhia dimensională a așezărilor din cadrul regiunii discutate și cum a evoluat ea, respectiv, a evoluat ea sau nu în decursul istoriei?

b) Ce arată indicatorii demografici care marchează numărul total al populației? O scădere, o creștere, o schimbare sinusoidală, ori poate chiar o stagnare? În cazul dat avem de-a face, oare, cu o parte - un întreg deschis, receptiv la nou, apt de o eventuală explozie demografică, sau cu contrarul, și anume, o comunitate închisă, poate chiar zăvorâtă în afară, închistată în tradiționalism?

a) Să începem cu cea dintâi problemă.

În cursul veacului al 18-lea, populația din Dealu și împrejurimi a avut următoarea evoluție numerică<sup>16</sup>:

	1614	1713	1722	1750	1786
<b>Numele satului</b>					
1. Dealu	365	220	435	546	868
2. Sâncraiu	300	105	275	270	438
3. Ulcani	135	130	155	165	284
4. Fâncel	85	70	75	(93) <sup>17</sup>	112
5. Tibodu	95	50	25	75	130
6. Tămașu	55	35	70	65	78
<b>Total</b>	1015	610	1035	(1213)	1910

<sup>16</sup> Am obținut datele referitoare la numărul total al populației rurale înmulțind cu 5 numărul capilor de familie din conscripții.

<sup>17</sup> Neavând date privitoare la numărul de populație al satului Fâncel la 1750, am obținut acest număr ipotetic prin medie matematică estimativă.

Repartizarea proporțională pe sate în cadrul regiunii:

	1614	1713	1722	1786
<b>Numele satului</b>				
1. Dealu	35,27	36,06	42,02	45,45
2. Sâncraiu	28,99	17,21	26,57	22,93
3. Ulcani	13,04	21,31	14,98	14,88
4. Fâncel	8,21	11,47	757,25	5,86
5. Tibodu	9,18	8,20	2,42	6,80
6. Tămașu	5,31	5,75	6,76	4,08
<b>Total</b>	10000	10000	10000	10000

Satul de frunte al întregii regiuni, satul cel mai mare este, fără îndoială Dealu. Deși, în primul deceniu al veacului al 18-lea, numărul populației luat în cifre absolute scade, acest sat continuă să-și păstreze locul de frunte în cadrul regiunii. În 1722, o proporție de 42,02% din întreaga populație a celor șase sate viețuiește la Dealu, iar până la sfârșitul secolului proporția se menține între 40 și 50%. Urmează satul Sâncraiu, având în 1614 un număr de populație apropiat încă de cel al satului de frunte, dar la începutul secolului al 18-lea pierzând  $\frac{2}{3}$  din populație, deci suferind o pierdere considerabilă și multă vreme neputându-se redresa. În 1786 populația de aici număra jumătate din cea a satului Dealu, însumând 22,93% din totalul demografic al regiunii. Ulcanii se află undeva pe la mijloc, dar aparținând deja satelor mici. El trece într-o manieră fericită peste vicisitudinile începutului de veac, am zice cu stagnare de populație, prezentând o creștere notabilă abia în a doua jumătate a secolului. În 1786, totalul de locuitori însumează aici, ca proporție, 32,71% din cel al satului Dealu și se ridică la numai 14,88% din numărul de populație al întregii regiuni. Fâncelul, Tibodu și Tămașu, celelalte trei sate, aparțin categoriei așezărilor foarte mici. Până în 1750 ele însumează sub 100 de locuitori, constituind abia 10% din totalul populației regiunii (excepție face numai satul Fâncel, care, în 1713, reprezintă 11,47% din totalul populației celor șase sate). Apar și cazuri ieșite din comun, când, de pildă în conscripția din 1722, la Tibodu nu erau înregistrați decât 25 de locuitori, adică 5 familii. Alternează mereu și ordinea numărului de populație între aceste sate; astfel, în 1713 ea este următoarea: Fâncel, Tibodu, Tămașu; în 1722: Fâncel, Tămașu, Tibodu; în 1786: Tibodu, Fâncel, Tămașu. Alternanța este însă atât de mică, încât credem că nu greșim dacă stabilim faptul că cele trei sate făceau parte din una și aceeași categorie dimensională.

Ordinea de mărime, pe toată regiunea, este deci următoarea: Dealu-Sâncraiu, Ulcani, Fâncel-Tibodu-Tămașu. Toate satele sunt mici ca populație, unele putând fi considerate chiar pitice, ori cătune. În susținerea acestor afirmații va trebui să vedem din același punct de vedere situația așezărilor din Scaunul Odorhei și, apoi, a acelor din celelalte scaune secuiești, din întreaga Secuime. În anul 1614, cel mai mare număr de așezări mărunte, pitice, îl găsim în scaunul Odorhei.

EVOLUȚIA DEMOGRAFICĂ A REGIUNII DEALU ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

Numărul de locuitori al așezărilor secuiești din 1614:

	SCAUNUL				
	Odorhei	Mureș	Ciuc-Gurghiu-	Trei-Scaune	Cașin
Sub 250 de locuitori		101	100	6	31
Peste 250 de locuitori		29	16	42	63
<b>Total</b>		130	116	48	94

În 1614, scaunul Odorhei are cele mai multe așezări mici în Secuime. O proporție de 77,69% din așezări numără aici mai puțin de 50 de capi de familie (250 de suflete). Urmează scaunul Mureșului cu 100, Trei-Scaune cu 31 de suflete și scaunele Ciuc-Gurghiu-Cașin cu numai 6 așezări ce au sub 250 de suflete. Ca mărime, așadar, în acel moment satele regiunii Dealu se încadrează organic în scaunul Odorhei, prezentând vizibile decalaje de mărime față de satele din Trei-Scaune și mai ales din Scaunele Ciuc-Gurghiu-Cașin. Referitor la o schimbare a acestei imagini, până la finele celui de-al 18-lea veac, un răspuns dacă nu chiar exact, în orice caz aproximativ oferă datele conscripției iozefine. Interpretarea este și aici grevată de anumite dificultăți neașteptate. În primul rând, de la conscripția din 1786 au fost exceptate acele sate secuiești unde există o grănicerime; apoi, conscripția nu a fost efectuată după tradiționala repartiziție comital-scaunală, ci după noua împărțire teritorială inițiată de Iosif al II-lea<sup>18</sup>. Conform acestei noi împărțiri, scaunul Mureșului a fost alipit comitatului Târnavei, iar Trei-Scaune și Scaunul Cașinului Țării Bârsei și unor părți din comitatul Alba de Sus, scaunele Ciuc și Gurghiu împreună cu scaunul Odorhei formând comitatul Odorhei. În aceste condiții, urmărirea demografică și istorică a evoluției vechilor unități teritoriale prezintă o considerabilă dificultate. În schimb e necesar să menționăm, că din cele 168 de așezări ale noului comitat Odorhei un număr de 86 aveau, ca populație, sub 300 de suflete, de unde urmează că scaunul Odorheiului și-a păstrat vechea structură de așezări preponderent mici. În legătură cu aceasta se pune întrebarea: de ce tocmai scaunele Odorhei și Mureș au o asemenea rețea a așezărilor? De ce tocmai în aceste scaune există atât de multe așezări mici ce-și păstrează până în prezent viabilitatea? Este o întrebare ce-și așteaptă răspunsul, având în vedere că deosebirile geografice între scaune nu explică în sine faptul relevant. Un răspuns va putea fi dat în urma unor viitoare cercetări.

<sup>18</sup> N é m e t h y A r t ú r, *Magyarországi törvényhatóságok beosztásának változásai 1526 után, în Statisztikai közlemények*, 1958, an. II, nr. 3-4, p. 111-112. V. și T h i r r i n g G u s z t á v, *op. cit.*, p. 14-18.

b) La începutul secolului al 18-lea putem observa, față de anul 1614, scăderea categorică a indicilor demografici. La cotitura dintre cele două secole și în primele decenii ale secolului al 18-lea unele sate, cum e satul Sâncraiu, și-au pierdut o treime din populație; altele, ca Tibodu și Tămașu, ajung în aceeași perioadă la o scădere de populație de aproape jumătate. Situația nu se ameliorează substanțial nici în deceniul următor: indicii anului 1722 aproape că nu marchează altceva, decât o stagnare. Cărui motiv i se datorește acest puternic declin demografic?

Un prim episod al începutului de veac care ar fi putut duce la o decimare a populației este lupta curuților pentru libertate condusă de Francisc Rákóczi al II-lea. Conscripția armatei curuților, făcută în toamna anului 1704 din ordinul lui Radvánszky János, nu va lămuri însă dacă scăderea demografică de la finele primului deceniu poate fi sau nu pusă în seama acestui episod<sup>19</sup>. În conscripția amintită, Dealu figurează cu 37 de capi de familie, Sâncraiu cu 29, Ulcanii cu 14, Fâncelul cu 14 și Tămașu cu 8 (Tibodu lipsește din această conscripție). Dacă vom lua în considerare că această lustră militară nu-i cuprinde pe iobagi și jeleri și că, în afara lor, exista și un bun număr de exceptați din diferite motive, vom putea aprecia ca real numărul de capi de familie din această lustră; deoarece însă acest număr este mai apropiat de acela din 1614, decât de cel din 1713, deducem că în cursul secolului al 17-lea numărul de populație era destul de stagnant și decimarea propriu-zisă a populației nu se datorește luptelor și tulburărilor anterioare anului 1704. De bună seamă că întreaga Secuime, inclusiv satul și regiunea Dealu, își va fi avut pierderile numerice datorate războiului curuților de până în 1711, dar mai trebuie spus că înainte ca drapelul să se fi frânt pe plaiul de la Moftinul Mare, și anume la sfârșitul anului 1708, dinspre răsărit a fost adusă în Transilvania ciuma. Această epidemie durând trei ani de zile - căci până și în 1711 mai mureau oameni din cauza ciumei - a decimat populația. După aprecierea lui Cserei Mihály, victimele din Secuime s-au ridicat la 100000 de persoane<sup>20</sup>. Populația nici nu avusese timp să se redreseze de pe urma acestei epidemii, ca și după urmările păcii din Satu-Mare, că, în vara anului 1717, ciuma a și revenit. Să mai adăugăm că din Rusaliile anului 1717 și până în septembrie 1718 nu a plouat. Până la recolta din 1719 s-a înstăpânit o foamete care a dus la pieirea a jumătate din toată populația. Epidemia, la rândul ei, nu a încetat decât în 1720<sup>21</sup>.

Iată factorii care explică puternicul declin demografic de la începutul secolului al 18-lea. Populația și-a revenit doar cu multă încetineală. O creștere lentă, totuși statornică și care poate fi urmărită se va arăta în regiunea Dealu abia după 1750. Totuși,

<sup>19</sup> Magyarai András, *II. Rákóczi Ferenc erdélyi hadserege*, Bukarest, 1994, p. 421-425.

<sup>20</sup> Cserei Mihály, *Erdélyi történet (1661-1711)*, Budapest, 1983, p. 432-458. "Dar, deasupra tuturor, ciuma s-a răspândit în toată țara. Mai întâi, începură să cadă caii, vitele, porcii, câinii. După ce la Sighișoara muriră de ciumă două mii și jumătate, și la Târgu-Mureș tot atâția, în Scaunul Odorheiului optsprezece mii, tot atâția în scaunul Mureșului, în cele din urmă ea a încetat în acele locuri, dar izbucni în iunie la Cluj" (p. 443). V. și Réthly Antal, *Idjárás események és elemi csapások Magyarországon. 1781-1880-ig*, Budapest, 1970, p. 49-55.

<sup>21</sup> Réthly Antal, *op. cit.*, p. 70-88.

## EVOLUȚIA DEMOGRAFICĂ A REGIUNII DEALU ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

cele șase sate și-au păstrat și în veacul al 19-lea statutul de mici așezări. Păstrându-și cutumele, tradițiile, ele s-au dezvoltat în continuare în mod unitar ca parte și întreg, după cum reiese din tabelul care urmează.

Populația din Dealu și împrejurimi în secolele 18-20<sup>22</sup>.

1713	%	1786	%	1857	%	1992	%
------	---	------	---	------	---	------	---

### Numele satului

1. Dealu	220	36,06	868	45,45	1986	53,93	1833	48,37
2. Sâncraiu	105	17,21	438	22,93	780	21,18	1078	28,45
3. Ulcani	130	21,31	284	14,88	501	13,60	424	11,19
4. Fâncel	70	11,47	112	5,86	175	4,75	146	3,85
5. Tibodu	50	8,20	130	6,80	120	3,27	192	5,08
6. Tămașu	35	5,75	78	4,08	120	3,27	116	3,06
<b>Total</b>	<b>610</b>	<b>100000</b>	<b>1910</b>	<b>100000</b>	<b>3682</b>	<b>10000</b>	<b>3789</b>	<b>10000</b>

Cu toate că acest tabel depășește cronologic crecetarea noastră, am socotit că includerea sa în cele de față își are importanța sa , întrucât cifrele sprijină constatările și concluziile noastre de până acum, și anume că satele Fâncel, Tibodu și Tămașu sunt într-adevăr așezări mici, a căror încadrare ca mărime rămâne neschimbată în cursul veacurilor. Numărul populației lor de astăzi corespunde, cu mici decalaje, celui din 1750 și 1857. Satul Ulcani a rămas situat la cote medii, cu toate că, până la mijlocul secolului al 19-lea, și-a dublat numărul locuitorilor. La fel s-a întâmplat cu satul Sâncraiu, care și-a păstrat locul al doilea în cadrul regiunii. Creșterea demografică cea mai consistentă o prezintă satul Dealu, ajungând în decursul veacurilor de două ori și jumătate mai mare decât mai la început. Numărul de populație total în regiune a crescut de la sfârșitul secolului al 18-lea și în decurs de un veac cu cca. o mie cinci sute de oameni, păstrând acest număr până astăzi.

### Pământul și oamenii

În cele de mai sus, am examinat populația regiunii și schimbările intervenite în totalitate, în ansamblu, fără a mai intra în "profunzime", având în vedere că nici aici nu este vorba despre comunități omogene. Cu toate că studiul de față are un caracter în primul rând demografic, credem că este nevoie, pentru o imagine mai amplă, de prezentarea, măcar fugitivă, a structurii sociale și a cadrului economic ce o determină pe aceasta. Să aruncăm o privire asupra împărțirii din punct de vedere social a satului Dealu și a regiunii. De la bun început precizăm că din tabelul nostru lipsesc datele conscripției din 1786, care dă numai numărul populației juridice și efective, fără a specifica separat fiecare categorie socială în parte. Categoria de om liber, în tabelul

<sup>22</sup> Referitor la datele anilor 1857 și 1992, v. însumarea lor la V o f k o r i L á s z l ó, *op. cit.*, p. 63-66, 110-112.

nostru, se referă la militarii călare și pedestri. Ei apar în conscripții sub denumirea de primipili, pixidari și libești (nu figurează în tabel datele din Fâncel pe anul 1750).

#### Structura pe stări a regiunii Dealu

<b>Starea</b>	<b>1614</b>	<b>1713</b>	<b>1722</b>	<b>1750</b>
Armaliști	-	6	6	6
Liberi	123	77	152	172
Iobagi	62	29	29	9
Jeleri	22	10	-	9
Alții	-	-	20	45
<b>Total</b>	<b>207</b>	<b>122</b>	<b>207</b>	<b>261</b>

#### Structura socială a regiunii Dealu (în %)

<b>Starea</b>	<b>1614</b>	<b>1713</b>	<b>1722</b>
Armaliști	-	4,92	2,89
Liberi	59,42	63,11	73,45
Iobagi	29,95	23,77	14,00
Jeleri	10,63	8,20	-
Alții	-	-	9,66
<b>Total</b>	<b>10000</b>	<b>10000</b>	<b>10000</b>

Structura socială a satelor din regiunea Dealu confirmă concluzia - verificată și dovedită cifric prin cercetările întreprinse pentru alte regiuni, pentru scaunele secuiești la întreaga Secuime - că societatea secuiască nu este în totalitate nobiliară și nici în totalitate iobăgită. Dintre componentele sale, cea mai numeroasă este categoria de oameni liberi, pătura primipililor, a pixidarilor și libeștilor, care în decursul veacurilor nici nu se împuținează și nici nu pierde din putere. În cazul satelor din regiunea Dealu ea prezintă o oarecare creștere numerică, păstrându-și proporțiile în raport cu alte categorii - iobagii, jelerii - și în perioadele când, din cauza unor vicisitudini, numărul total al populației înregistrează o scădere substanțială. (În anul 1713, când regiunea a fost devastată de epidemie și foamete, numărul capilor de familie din rândul oamenilor liberi se ridică la 63,11% din totalul capilor de familie)<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> H e n r i H. S t a h l, *A régi román falu és öröksége*, Budapest, 1992, p. 75-82. Fenomenul este caracteristic, firește, nu numai Secuimii. El poate fi regăsit și în alte părți ale țării, dat fiind că condițiile asemănătoare crează un mod de viață asemănător, cum s-a petrecut, de pildă, în satele răzășești ale Moldovei, sau în comunitățile rurale de moșneni din Țara Românească.

EVOLUȚIA DEMOGRAFICĂ A REGIUNII DEALU ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

Care a fost teritoriul populat de acești locuitori? Câte terenuri au fost, cât de mare a fost arabilul utilizat? Sunt, toate, probleme referitoare la dimensiuni, inseparabile de datele demografice, ele fiind și în funcție de potențialul economic.

Repartiția arabilului și a animalelor de jug în Dealu și regiunea sa în sec. 18<sup>24</sup>.

<b>Conscripția</b>	<b>Arabilul (câblă - baniță)</b>	<b>Pe cap de familie (câblă)</b>	<b>Animale de jug (boi+cai)</b>	<b>Pe cap de familie (boi+cai)</b>
1713	1217	10,79	306	2,50
1722	2543-1	12,28	506	2,44
1750	2718-2	12,13	477	2,12

După mărturia conscripțiilor, hotarul nu este mare. Aceasta, nici dacă ne gândim că autorii izvoarelor utilizate de noi au înregistrat pământul în funcție de darea stabilită, în felul acesta favorurile acordate ici-colo devenind un obicei destul de răspândit, ce comporta în mod necesar o oarecare micșorare a pământului, așa cum apărea el în conscripții. Un fapt și mai important e că hotarul nu înregistrează o creștere substanțială. El nici nu poate crește, fiind limitat de pădure, iar arabilul recuperabil prin defrișări nu se putea ridica la teritorii multe și întinse, în condițiile montane date în cadrul regiunii examinate. Totuși, arabilul ce revenea unui cap de familie (în câble) nu e cu mult mai mic, decât în alte regiuni secuiești cu condiții naturale asemănătoare. De pildă, în cele patru sate ale scaunului Cașinului, în anul 1713 unui cap de familie îi reveneau 10,72 câble de pământ arabil, pe când în satele din regiunea Dealu 10,79 câble. În 1721 același raport este de 13,78 (scaunul Cașinului) respectiv 12,28 (regiunea Dealu). Nici datele anului 1750 nu trădează deosebiri prea mari, ceea ce dă curs concluziei că în diferite regiuni ale Secuimii exista un mod de producție fundamental identic, ce s-a conservat în tradiționalismul său. Aceste condiții naturale și, de bună seamă, altele la fel sunt cele de unde rezultă indicii economici atât de asemănători ca esență. Am mai adăuga aici și o constatare referitoare la unitatea geografică, economică, structurală a Secuimii<sup>25</sup>.

Să revenim însă la Dealu și la situația sa, examinată în contextul istoriei demografice. Arabilul - am văzut - este restrâns, nu are posibilități de extindere, animalele de jug sunt puține. În general, pe cap de familie revin doi sau două și jumătate de boi sau cai. Este o împrejurare care explică parțial faptul demografic mai sus prezentat, anume că în decurs de trei veacuri numărul de suflete din Ulcani, Tibodu, Tâmașu, cele

<sup>24</sup> Nu figurează în tabel datele referitoare la satul Fâncel în 1750, ceea ce nu a influențat estimările cantitative făcute de noi.

<sup>25</sup> În acest sens, continuarea cercetărilor va putea duce la numeroase rezultate interesante, la interpretări noi. Un exemplu: în cele nouă sate din plasa Micloșoara, conform conscripțiilor, în 1703 arabilul pe cap de locuitor ajunge tot la cca. 10-12 câble.

trei sate mici, nu s-a modificat esențial (cu o fluctuație între 110-200 de suflete). Singur satul Dealu, iar mai târziu, în secolul 20, satul Sâncraiu prezintă o creștere demografică notabilă. Oare, dintre sectoarele de viață economică, care anume oferă o pâine numărului mai mare de oameni? În nici un caz agricultura. Dealu era un mare posesor de păduri, în comitatul Odorhei împreună cu Zetea fiind printre cei mai mari; dispunea de peste 10000 de iugăre de pădure, iar zona împrejmuită de păduri, cu pășunile sale alpine, era propice creșterii animalelor<sup>26</sup>. Încă în veacul al 16-lea, satele regiunii Dealu dispuneau de sălașurile montane, care, în decursul vremii, s-au și înmulțit la număr<sup>27</sup> particulari". Remarcăm din nou, ca un fapt interesant, că satul Dealu își rezolvă problemele de surplus demografic manifestat încă de pe la începutul veacului al 19-lea prin crearea, la cotitura de veac, a unei noi așezări, satul Vârșag.

Înainte de a trece la considerațiile finale, să mai pomenim aici, pe marginea problemei creșterii animalelor, de caii din Dealu, considerați o specie aparte. Satul Dealu are, și după părerea lui Orbán Balázs, o adevărată rezervă alimentară prin uriașul teritoriu montan ce merge până la Gurghiu și Ocna de Sus. "Locurile defrișate ce întretaie acest munte se cheamă Sălaș, toți oamenii își au aici sălașul montan, hambarul, aici locuiește vara lumea satului, (...), pe întinsul muntelui fără de margine pășunează liber chiar și iarna faimoșii cai iuți de Dealu ce cresc nu mai mari de 14 coți și 3 linii, au o formă deosebit de frumoasă, sunt puternici și iuți..."<sup>28</sup>. Caii de la Dealu scoteau într-adevăr iarba de sub zăpadă cu copitele lor, căci ținerea animalelor în condiții de frig și semifrig, în paralel cu condițiile de grajd, s-a menținut aici veacuri de-a rândul. Sălașul s-a transformat din sălaș de vară în unul de iarnă, unde fânul adunat vara era dat animalelor la iarnă.

Să revenim însă la faimosul cal de Dealu, care era de soi bun, "cei din Dealu îndrăznind să ceară pentru el chiar și suma de 100 peng, pe care o și primesc"<sup>29</sup>. Să aruncăm o privire asupra efectivului cabalin al regiunii Dealu în secolul al 18-lea. După mărturia izvoarelor, în 1713 au existat 71 de cai în regiune, iar în 1722 un număr de 127 de cai. În conscripția din 1750, caii apar împreună cu boii, în categoria animalelor de jug, arătându-se că în cele șase sate, în momentul conscripției, existau 477 de animale.

Dacă presupunem că raportul între cai și boi era de 50-50%, vom avea un număr de 238 de cai. După cum vedem, creșterea nu este substanțială. Nici după anii de calamități, în 1722, nu avem de-a face cu explozie în sporul numeric al cailor, cu toate că ne-am putea aștepta la ea, dacă ne gândim la faima și cererea de care se bucurau caii de la Dealu. Ce se va fi întâmplat? Oare să nu fi fost crescuți suficient de mulți cai? A

<sup>26</sup> B e d A l b e r t, *op. cit.*, p. 513.

<sup>27</sup> I m r e h I s t v á n - P a t a k i J ó z s e f, *Hagyomány és korszer ség az állattartásban*, în *Korunk*, 1966, nr. 3, p. 356-361. "În anul 1592, la judecătoria de scaun se dezbătea procesul între satele Dealu și Fâncel. Litigiul era purtat pentru dreptul de proprietate asupra părții de pădure Nyulad. Aflăm din actele dezbaterii că în acel loc erau pășunate animalele oamenilor din ambele sate, ele defrișau și pădurea, iar unele părți, așa-numitele *sălașuri*, le-au încercuit, le-au hotărnicit prin grădini".

<sup>28</sup> O r b á n B a l á z s, *op. cit.*, p. 96. V. și H a n k ó B é l a, *Székely lovak*, Kolozsvár, 1943.

<sup>29</sup> K v á r y L á s z l ó, *Erdélyország statisztikája*, Kolozsvár, 1847, p. 142.

scăzut, oare, dintr-un motiv încă nedezvăluit, cererea? Explicația este însă mai simplă decât s-ar părea. Deși calul era o sursă a traiului în gospodărie, ca animal de jug, în același timp era și un produs vandabil, numărul celor vânduți nefiind oglindit în izvorul istoric utilizat de noi, în conscripții.

Am ajuns la succinte considerații finale, în care nu dorim să reluăm cele până acum arătate. Prin studiul întreprins, am încercat să adăugăm date, contribuții noi cercetărilor de istorie regională, compartiment al cercetării istorice, în convingerea că examinarea și cunoașterea mecanismului de parte-întreg al unui mic sistem de așezări constituind o unitate, ne poate apropia încă mai mult de cunoașterea mai exactă a ansamblului - în cazul nostru Secuimea, Transilvania - oferind, de la caz la caz, chiar modele în acest sens. Am căutat să examinăm problemele de istorie demografică în ansamblul factorilor economici și sociali, iar nu în sine, întrucât considerăm că acest mod de abordare poate fi util și ducător la scop, componentele realității istorice fiind strâns legate între ele, prezentându-se ca un întreg care se disociază de fapt numai grație cercetării, cercetătorului.

Ca un memento, să mai menționăm următoarele:

Satele care compun microregiunea Dealu se integrează organic în rețeaua de așezări mici. Aici nu are loc o explozie demografică nici veacul al 18-lea, nici în cel precedent sau în acela următor. Ambientul geografic care definește, delimitează, închistează această comunitate nu face posibilă o asemenea explozie. Aproximarea de orașul Odorhei ar putea pune problema industrializării, a migrării la oraș, fenomen ce are loc din plin în societățile vest-europene, în unele din ele chiar finalizându-se deja la ora aceea. Un răspuns imediat la această chestiune constă în faptul că în secolul al 18-lea Odorheiul este un mic târg, unde meșteșugurile organizate în bresle își trăiesc tocmai perioada de înflorire.

Dealu și regiunea sa constituie terenul ideal al unei comunități tradiționaliste. Este un teren greu accesibil transformărilor și care nu prea dă curs unor transformări. Dezvoltarea sa prezintă un caracter specific, după cum specifică este dezvoltarea întregii Secuimi. Există încă numeroase probleme rămase fără răspuns, probleme a căror cercetare rămâne o sarcină de viitor.

## EPOCA PAȘOPTISTĂ - PRIMA INTRARE A ROMÂNILOR ÎN EUROPA

ADRIAN NICULESCU

*"Am vrut să fac din țara mea vatra libertății,  
noua Olandă a secolului XIX"  
(C.A.Rosetti către Paul Bataillard, 1863)*

**ABSTRACT. The Year 1848 - The First Steps Towards the European Integration.** The present paper deals with the general matters related to the assertion of the Romanian people against the background of the revolutionary events at the middle of the previous century (1848-1849). The contemporaries have named that historical period "the time of Romania's revival", similar to the Italian "Risorgimento". It was the time when modern Romania was actually born.

The author analyzed the Romanian '48 moment within the framework of the general European movements by taking into consideration the projects of reform and modernization of the state and society, the outcome of the revolution and the measures taken in the following period. The politicians and intellectuals from the Danubian Principalities as well as those from the Transylvanian Principality kept in touch with the great European leaders at the middle of the 19th century; accordingly, we one may conclude that those were the Romanians' first remarkable steps towards the European integration.

### I

0. Perioada pașoptistă și unionistă constituie, fără umbră de îndoială, cea mai exaltantă pagină din istoria poporului român. Oamenii vremii o numeau, cu un termen și mai fericit, dar, pe nedrept uitat, "epoca de **regenerare** a României"<sup>1</sup>

Extinzându-se și reorganizându-se, marele muzeu, situat în clădirea primului Parlament al Italiei unite, intenționează să dedice câteva săli mișcărilor de tip risorgimental din restul Europei. Poate nu întâmplător, probabil, pe criteriul nivelului de afinitate din epocă, prima care a fost terminată din aceste săli este cea dedicată **Ungariei, Poloniei și României. Ungaria**, prin revoluția de la 1848-49 și prin faptul că

---

<sup>1</sup> În primăvara anului 1993, la cererea Directoarei Cristina Vernizzi, am avut ocazia să mă ocup de alcătuirea unui colț românesc în Muzeul Național al "Risorgimento"-ului de la Torino, cea mai prestigioasă instituție de acest gen din Italia, aflată în chiar capitala acestei extraordinare mișcări de renaștere națională care a dus la făurirea modernului stat unitar italian.

Lajos Kossuth, adversarul neînduplecat al Habsburgilor, și-a petrecut ultimii peste 40 de ani din lunga-i viață în exil, la Torino, capitala cea mai anti-austriacă a vremii, **Polonia**, din cauza multiplelor contacte din timpul revoluției din 1831 și a aportului patrioților polonezi la "Risorgimento"-ul italian, **România**, în sfârșit, pentru legăturile stabilite în perioada pașoptistă, a aportului diplomației piemonteze la Unire. Neîndoios, pentru România, a fi prezentă într-un muzeu ca cel al "Risorgimento"-ului de la Torino, posibilitatea reînnoșării unor vechi tradiții, întrerupte, din păcate, decenii în șir din pricina împrejurărilor politice nefaste. În ultimă instanță, o altă formă a revenirii în Europa, de reintrare în conștiința colectivă din care fusese alungată de uitare.... "Regenerare", iată un sugestiv, potrivit și foarte demn echivalent în limba noastră, pentru a desemna un proces similar până la confundare cu "Risorgimento"-ul italian: nașterea României moderne (pleonasm tolerat, deoarece "România" prin ea însăși este o noțiune modernă, ca și "Italia", anterior simplă referință geografică!). Nu există capitol de istorie italiană mai apropiat de istoria românească decât "Risorgimento"-ul. Unificarea Italiei și "facerea" României sunt fenomene extraordinar de asemănătoare, până la coincidențe cronologice. Se produsese o întrepătrundere uimitoare între evenimente și descoperim legături nebănuite, afinități ideologice și biografice cu rădăcini adânci, între liderii celor două mișcări. Cu observația că, ceea ce pentru italieni a fost, în sens metaforic, un *ri-sorgere*, adică o **ivire din nou**, o re-naștere, o re-trezire la viață, pentru români a însemnat, în sens cât se poate de concret și de literal, chiar **nașterea** ("generarea"! **propriu-zisă, ca națiune și, oricum, nașterea întru civilizația occidentală, trezirea întru modernitate** (deci, "intrarea în Europa"!)) și apariția **conștientă** a poporului nostru pe scena lumii, dublată de **afirmarea conștiinței sale de sine, mitul fondator** prin excelență<sup>2</sup>.

Astăzi, când, după Revoluția de la 22 Decembrie, se pune problema integrării noastre în Europa, adică în Occident, să nu uităm că, în Europa, am mai fost odată. Nu **integrare**, așadar, ci **re-integrare!**

**România prin ea însăși este Occident.** Apariția sa a fost rezultatul elaborat și perfecționat al unei gândiri și al unei acțiuni tipic occidentale, ca **parte integrantă** a Europei, deci a **Occidentului. România nu s-a născut atât la București ori la Iași, ci în chiar inima Occidentului, la Paris.** Enunțul nu trebuie să mire pe nimeni. **Statul român modern este un produs prin excelență occidental.** Instituțiile cu care Părinții Patriei au crezut de cuviință să doteze tânăra țară pe care, plecând practic de la zero, o plăsmuiau, reprezintă aplicarea creatoare și nu mecanică, nu o copiere servilă, la noi, a unor idei pur occidentale. Nu erau idei oarecare, de mâna a doua, luate la întâmplare, ci, dimpotrivă, alese, cu grijă, selectiv, într-un sistem coerent și pragmatic, direct din filonul cel mai înaintat și mai fecund al gândirii occidentale a epocii, **liberalismul**, cu precădere **liberalismul radical.** Pe cât de integrată era lumea românească în concertul națiunilor europene în perioada pre-comunistă (și în mod cu totul special, **paradoxal, tocmai** la începutul procesului de "europenizare", adică **în epoca pașoptistă și**

<sup>2</sup> Foarte nimerit și termenul **înviere** (probabil calc românesc după **Risorgimento**), folosit de C.A.Rosetti într-o scrisoare către Ion Ghica, trimisă din Vidin, la 2 aprilie 1854 (C. A. Rosetti, *Correspondență*, Ed. Marin Bucur, Minerva, București, 1980, p. 271).

**unionistă**, de la jumătatea secolului al XIX-lea, când, după părerea noastră, **s-a atins și gradul maxim de integrare europeană** a românilor!), pe atât de ignorată este astăzi România în străinătate, de ieșită din conștiința colectivă a oamenilor obișnuiți (și nu numai a lor!), și de exclusă din circuitul universal al valorilor, al cunoștințelor și al informațiilor. Patru decenii de totalitarism obscurantist comunist, au reușit, deliberat, să o izoleze de lume, chiar și în ciuda efemerei celebrități din zilele Revoluției.

Hotărât lucru, România trebuie reasezată pe harta de pe care au scos-o comuniștii, în ciuda (sau tocmai de aceea!) abuzivei lor formule cu Ceaușescu care ar fi pus România pe harta lumii.

1. Perioada pașoptistă este o veritabilă comoară și un izvor viu de învățătură pentru cine o cercetează prin prisma realității românești de azi. Chiar și observatorul superficial, care însă nu scapă din priviri actualitatea românească, post-decembristă, nu pot să nu-i sară în ochi similitudini frapante, paralelisme.

În ciuda diferitelor interpretări suscitade de Revoluția de la 22 Decembrie (cei care, vrând să o diminueze, o numesc disprețuitor "lovitură de Stat"<sup>3</sup>, uită că, inevitabil, prin definiție, orice revoluție comportă și o lovitură de Stat! Din fericire, indiferent ce ar spune detractorii, ultra-revoluționarii mână-n mână cu național-securiștii, ea nu s-a rezumat numai la atât, ci **a răsturnat și orânduirea socială preexistentă - comunismul** - deci a fost "revoluție" în sensul deplin al cuvântului), aceasta a constituit o demnă replică peste timp tocmai (**și numai!**) a Revoluției de la '48, singurul precedent istoric echivalent pe care i-l putem găsi! **Neîndoios, scenele petrecute la București în focul Revoluției din Decembrie sunt cele mai eroice momente din câte au putut fi trăite și văzute în Europa, pe timp de pace, de la Revoluțiile de la 1848 încoace** (poate cu **singura** excepție a insurecției maghiare din 1956).

Dată îndărăt de comunism, oprită din mersul ei firesc, societatea românească de azi se află din nou în fața aceluiași sarcini ca și atunci: refacerea țesutului social, (re)instaurarea democrației, (re)constituirea societății burgheze (ceea ce, și etimologic, și ca sens înseamnă cam același lucru cu mult vehiculatul concept de "societate civilă", adică de societate urbană, din "civitas"="burg", cu regulile și cu modul ei evoluat = civilizată de viață), (re)introducerea economiei de piață, ba chiar și unitatea națională. Într-un cuvânt, refacerea Țării, "reinventarea" ei. Până și cheștiunea monarhiei (sau începând cu aceasta!) se pune cam tot în aceiași termeni ca și-n epoca Unirii. S-a uitat, oare, că tocmai pașoptiștii au fost aceia care au lansat ideea "domn străin, ereditar, din familie domnitoare europeană", cum suna hotărârea Divanurilor Ad-hoc de la 1857, în care republicanii cei mai principali, C.A.Rosetti, Brătienii amândoi, s-au pronunțat, din motive de oportunitate politică, pentru monarhia constituțională de tip occidental, care a întărit și consolidat definitiv Statul, aducându-l la standardele apusene? Nu ne aflăm, acum ca și atunci, în fața aceluiași imperative? **1989 a fost cu adevărat un nou 1848.**

<sup>3</sup> V. ancheta și declarațiile unor foști participanți la Revoluție, precum Dl. Radu Chesaru, în *România liberă*, 22 iulie 1993.

"Pașoptul", cu modelele și cu programele sale, rămâne astăzi mai actual ca oricând în ultimii 150 de ani. Cu diferența că strămoșii noștri au pornit-o chiar de la zero, și din nimic au făurit o națiune europeană, câtă vreme nouă, pe ici pe colo, ne-a mai rămas ca o brumă de moștenire, câte o frântură (deși incompletă - v. unitatea națională) din prețiosul edificiu demolat de comuniști în urmă cu patruzeci de ani. Este o tragedie să se vadă fructul a o sută de ani de istorie liberal-democrat-burgheză, care a introdus de drept pe români în Europa (1848-1948), risipit de patru decenii de tăvălug comunist (1948-1989), deși, **în virtutea inerției și a unei anume continuități generaționale, România burgheză nu a succumbat brusc, la 30 Decembrie 1947, ori la 11 iunie 1948, ci, din fericire, și-a mai întins unele dintre efectele sale, mai ales la nivel personal și-n anumite elemente de viață materială (deprinderi, comportamente, limbaj, stil de viață ... dar și calitatea și trăinicia unor bunuri precum clădiri - "blocurile vechi", de pildă, din anii '30 - '40, ori vilele cubiste de la Șosea au rămas până astăzi soluția abitativă ideală în București - trenuri, mijloace de transport în comun, etc.), până spre orizontul anilor '60 - '70!**

Devastant pentru România a fost că uzura fizică și morală a oamenilor (care a dus la abandonarea vechilor deprinderi) și perimarea bunurilor materiale (care n-au mai putut fi înlocuite cum se cuvine) au coincis cu ascensiunea clanului Ceaușescu. Corelarea dintre aceste două elemente a avut un efect nimicitor asupra societății românești. Către 1980, resursele **secolului european** al României, cu toate acumulările sale, ajunseseră pe punctul de a fi epuizate, generațiile care mai cunoscuseră era pre-comunistă erau pe cale de dispariție biologică. Nefastul **om nou**, dorit de toate totalitarismele (să nu uităm că termenul fusese lansat la noi de legionari, în anii '20), își făcuse insidios apariția într-o proporție superioară previziunilor, grație enormului și aberantului proces de **in-urbare** (dar nu numai!), adică de trecere de mari mase de la sat la oraș, datorat industrializării **de regim** (nu în mod natural, ca-n Occident și ca și la noi în primele decenii ale secolului), conduse fără gradualitate, în mod haotic, brusc, grăbit, repezit, nepregătit și, mai ales, în lipsa unor infra sau supra structuri adecvate.

Societatea civilă românească, **care în bună parte coincidea cu burghezia, cea care oferea modelul social de urmat pentru restul populației**, atâta cât va fi supraviețuit ea după 1948, a avut o sigură dată șansa să se mai împrospezeze întrucâtva sub regimul comunist: în timpul liberalizării vremelnice 1964-1971, Însă, după pierderile suferite prin fuga în străinătate a unor vârfuri, ori prin arestările în masă din anii stalinismului (din care mulți nu s-au mai întors!), societatea civilă românească a suferit enorm și prin emigrările masive din anii '70 și '80, care în mod cu totul deosebit au afectat lumea intelectualilor. **După 1980, vor rezista doar insule ale acesteia, redescoperite, începând cu Decembrie 1989, aproape ca niște veritabile fenomene ale naturii.**

Nu e trist să se constate că aceleași cerințe din Declarația de la Islaz, aplicate timp de o sută de ani dar apoi din nou călcate, de astă dată nu de boierii reacționari, ci de comunismul neo-medieval și anti-modern (forma nouă a celei mai negre reacțiuni!), au trebuit să fie repetate și în 1989? Aceleași enunțuri de la "pașopt", "explozive" în simplitatea lor, erau mai valabile în 1989 ca niciodată în istoria românească, sub Ceaușescu infinit mai vârtos decât sub George Bibescu: "Libertatea **neîngrădită** a

tiparului", a cuvântului, a presei, dreptul de asociere, de circulație, împrăștierea țăranilor și desființarea clăcășiei (citește C.A.P.), "grabnica emancipare a compatrioților noștri israeliți" (aviz la condiția minorităților în "epoca de aur").

2. Totuși, ca și la 1848, și după Revoluția din 1989, s-a putut repune în mișcare o dialectică, ceea ce constituie deopotrivă speranța și succesul cel mai mare, deși nu mai rămăseseră decât insule dispartate de societate civilă și oamenii s-au trezit nepregătiți pentru trecerea bruscă de la dictatură la democrație și libertate, trebuind să reînvețe vechile deprinderi, abandonate, îngropate, odată cu instaurarea regimului totalitar, dar nu complet pierdute. Dacă la 1821 încolo, și mai ales sub Regulamentele Organice, să se dezmeticească și să înțeleagă ce-i cu el, să prindă treptat conștiință, dacă considerăm și că, astăzi, din fericire, timpii s-au accelerat, o altă analogie se poate stabili. Noaptea Evului Mediu, din care societatea românească a ieșit la 1848 este întru totul comparabilă cu noaptea comunistă din care aceasta iese acum. În condițiile accelerării istoriei contemporane, cei patruzeci de ani de comunism au produs cam tot atâta rău cât și cei peste o mie ai "mileniului negru" feudal și ai secolului de regres fanariot. E normal ca și ieșirea din întuneric să fi avut cam tot aceleași efecte, la 1848 și la 1989: descătușarea unui dinamism, chiar a unei frenezii nebănuite, ivirea acelei impresionante capacități de sincronizare, de recuperare a întârzierilor istorice, accelerarea bruscă a timpilor, saltul peste etape. Atunci ca și acum, după glaciațiunea și regresul comunist, Renașterea devenea mai necesară ca oricând.

Singura mare deosebire: la 1848, în momentul trecerii de la feudalism la relațiile economiei de piață (cu corolarul lor, trecerea de la societatea închisă la cea deschisă), existau bani, exista capital. Conversiunea s-a putut face relativ ușor, cum s-a petrecut la reinvestirea în industrie de către proprietari a banilor rezultați din despăgubirile pentru pământul împărțit prin Reforma agrară a lui Cuza, ori la transformarea, încă de pe vremea Regulamentelor Organice a boierilor în moșieri, cu exploatarea agricole de tip capitalist, cu proprietatea deplină asupra pământului posedat, coroborat cu preschimbarea țăranilor dependenți în muncitori agricoli. În schimb, acum, în momentul tranziției de la noul feudalism pe care l-a constituit comunismul (caracteristicile comune sunt atât de evidente încât fac inutilă descrierea) către economia liberă și societatea deschisă, țara este sleită, vlăguită, sărăcită. Aceasta pune serioasele ipotece de care se izbește România, cunoscute de toată lumea, pe calea noii tranziții.

3. Neîndoielnic, caracteristica principală și totodată meritul fundamental al generației pașoptiste rezidă în imensa capacitate de sincronizare și de adaptare la valorile și la ritmurile lumii civilizate, în capacitatea lor imensă de "potrivire" cu Marele Ceas al istoriei, care, de aproape două milenii, bătea, pentru români, letargice ore orientale. Însăși "intrarea în istorie", cum ar spune Mircea Eliade, exponent al unei orientări ostile direcției democrat-liberale și cosmopolite luate de civilizația românească după 1848. Cu alte cuvinte, "integrarea în Europa", cu atât mai extraordinară cu cât plăsmuită aproape din nimic, pornindu-se practic de la zero.

Statul român modern a cunoscut o gestație lentă în anii Regulamentului Organic. Orice s-ar spune, începutul "europenizării" a fost "oferit" - e drept, interesat - chiar de către Rusia care, prin intermediul filo-românului Kiseleff a dat Principatelor o organizare și liberăți necunoscute de ea la ea acasă. El a fost apoi experimentat "in vitro" în cele trei luni de guvernare revoluționară din Valahia de la 1848. Ulterior, toată experiența acumulată, inclusiv în exil, a fost metodic aplicată definitiv după 1859.

4. Epoca aceasta, ca peste tot în Europa, a constituit cel mai tipic exemplu de afirmare a elitelor. Elitele sunt avangarda și locomotiva societății, **minoritatea activă** față de **majoritatea silențioasă**. Adesea, masele urmează numai cu întârziere. La Milano, după înfrângerea insurecției celor "Cinci zile" izbucnite în martie 1848, care reușise să-i izgonească pe austriecii celebrului general Radetzki, la revenirea ocupanților, poporul mărunț le-a ieșit, sărbătorește, în întâmpinare strigând "Domnii, domnii au făcut-o!". În vremea aceea, autorii revoltei erau duși la ștreang. Într-adevăr, revoluția "domnii" o făcuseră, ca și la noi, burghezia liberală, boierimea luminată, tinerii, intelectualii. Oamenii simpli erau cu "ordinea", cu Austria catolică, nu cu "bonjuriștii" lor, cu burghezia și aristocrația liberal-masonică din "cartierele frumoase", din palatele de pe strada Montenapoleone, cu tinerii, cu studenții. Și-n Valahia, C.A.Rosetti era boier sadea, și locuia la "Podul Mogoșoaiei" deși devenise, din spirit de frondă, staroste de meseriași! Atitudinea poporului milanez este ceva care ne duce cu gândul la reacția "oamenilor de bine" din timpul mineriadei din 14-15 iunie '90.

**Și totuși, acea elită, extrem de restrânsă numericeste la noi, a reușit să răstoarne tot cursul istoriei românești și să ne înscrie definitiv în Europa.** "Definitiv", deoarece Revoluția de la 22 Decembrie ne permite să spunem acum că ceea ce părea o veșnicie - n-avea să fie, până la urmă, decât o paranteză. Tristă, nepermis de lungă, cu efecte perverse, pentru care se vor trage ponoasele multă vreme de-acum înainte, dar, totuși, numai o **paranteză** în evoluția noastră firească și în modul cum a fost ea programată de părinții națiunii încă de la 1848. Privind la opera măreață pe care aceștia au realizat-o, puțini își mai aduc aminte că ei, cu toții, n-au fost decât o mână de oameni. Într-adevăr, **cei exilați după revoluția munteană au fost în număr doar de 35. Și totuși... Cu ideile lor avansate cu care își depășeau cu mult epoca, ei au știut, cu generozitate, să răspundă, aspirațiilor unui întreg popor. Au știut să vorbească pe limba lor unor oameni simpli care n-aveau nici pe departe nivelul lor. Au știut să se facă exponenții și interpreții propriului neam, al aspirațiilor și idealurilor sale cele mai nobile.** Păreau o mulțime imensă cei care, în emigrația pariziană, au pregătit Unirea, noile instituții democratice, tânărul stat. Situația prezintă analogii și cu "exilul militant" din timpul regimului comunist, când, cei cu-adevărat activi au fost tot numai o mână de oameni. Pentru a reveni la '48: dacă admitem că în jurul fiecăruia din cei 35 de "capi" exilați se mai aflau încă 5-6 persoane, se poate afirma că **România modernă a fost opera a nu mai mult de 200-300 de oameni vizionari și curajoși.** O cifră irelevantă statistic, cu mult mai joasă și decât pânza subțire care a făcut "Risorgimento"-ul în Italia. Cam la atâta se reducea "societatea civilă" românească din epocă. Dar câte Infăptuiri!

5. Dacă a existat vreodată, în decursul devenirii noastre, un **miracol românesc** acesta este fără îndoială cel al generației pașoptiste, care a fost marea noastră șansă și marea noastră "carte", marele nostru "atu" în lume. Atât doar că nu știm să-l prețuim cum se cuvine. **A fost vorba de o generație aproape spontanee** și, dacă facem abstracție de bruma de cultură iluministă pătrunsă în Principate prin fanarioți și prin iradieri tardive ale Școlii Ardelene, **chiar și fără rădăcini**. Totul s-a bazat practic numai pe conjunctura, pe contextul și pe influențele internaționale. Vom vedea mai jos că, în numai douăzeci de ani, distanța dintre dumnealui kir Dinicu (Constantin) Radovici ot Golești (cel care suspina la "Evropa" și care, în 1824-26, rămăsese "epatat" de cum a trecut, la Castelul Bran, "în butcă", granița și a văzut primele sate de "dincolo"<sup>4</sup>), și fiii săi, frunțași pașoptiști, care la Paris erau ca la ei acasă, ori față de prietenul acestora, C.A.Rosetti, intim al lui Jules Michelet, al lui Edgar Quinet și Lamartine, cu care **împreună făceau Europa**, această distanță, deci, devenise **incomensurabilă. Un abis îi separa!** Parcă trecuseră veacuri, în realitate nu se scurseseră nici douăzeci de ani. Pentru a mai regăsi un șoc asemănător cu cel al lui boier Dinicu, trebuie să avnsăm (nu să coborâm!) în timp până la "gap"-ul cutremurător ce se instalase între țară și Occident începând cu anii '60 (libertățile plus "boom"-ul economic ce a schimbat fața Vestului, efect al planului Marshall, de care noi am fost privați!), condițiile în care, oricât ar părea astăzi de incredibil, încă până în 1947, după mărturii precise<sup>5</sup>, un român, **mai ales unul din mediul urban**, venit la Paris, aproape că nu mai simțea diferența, inclusiv pe plan material, nu numai pe cel intelectual: citeau aceleași cărți, vedeau aceleași filme etc.

6. Momentul 1848 este nu numai cotitura hotărâtoare în evoluția noastră. Departe de a se înscrie pe o imaginară linie a **unei continuități**, el constituie, **dimpotrivă**, o binefăcătoare și curajoasă **ruptură radicală cu tot trecutul nostru, cu toată** civilizația tradițională și **a-istorică** precedentă în care ne complăcusem 18 veacuri. **Generația de la '48 ne-a adus în istorie**, trăgându-ne chiar și de păr, la nevoie, înspre acolo. Era în interesul și spre binele nostru, dar noi încă nu știam, nu înțelegeam aceste lucruri. **Dreapta** românească (din păcate, **nu numai cea extremă**, dar și bună parte din cea conservatoare, formată începând cu a doua jumătate a sec. XIX, de la **Maiorescu** - fiu al pașoptistului Ion Maiorescu, delegat al guvernului revoluționar provizoriu al Țării Românești pe lângă Dieta de la Frankfurt! - la **Caragiale**, la **Slavici**, la **Eminescu**, pasești!), până la Nae Ionescu, Blaga cel mioritic sau Mircea Eliade, care vorbea despre "teroarea și despre fuga de istorie" la români, nu le-a iertat niciodată pașoptiștilor meritul de a ne fi proiectat în istorie. Gândirea aceasta nu și-a propus altceva, tot timpul, ca scop principal, decât **răsturnarea direcției pașoptiste** (adică liberal-democratice!) **din mersul înainte al societății românești**. Iorga scria undeva că pașoptiștii n-au fost altceva decât "o bandă de derbedei". Asta și "bulbucații ochi de

<sup>4</sup> D i n i c u G o l e s c u, *Însemnare a călătoriei mele*, ediție îngrijită, postfață și bibliografie de Mircea Iorgulescu, Ed.Minerva, București, 1977, pp. 13-14.

<sup>5</sup> Conversații personale cu Dna. Monica Lovinescu și cu Dl. Virgil Ierunca, la Paris, în luna decembrie 1986.

broască" a fost răsplata fiilor pentru Părinții Patriei. Cert este însă că numai grație acestei generații vizionare România a pășit în Europa, și **nu oricum**, ci - fie-ne iertată licența extra-literară! - **în viteza a cincea** și a putut ajunge ce-a ajuns (de ex. **nivelul de dezvoltare material și spiritual interbelic**, încă neegalat, care rămâne până azi modelul și punctul de referință prin excelență!) în mai puțin de o sută de ani de dezvoltare **firească**<sup>6</sup>.

7. Un loc aparte, în acest context, i se cuvine, lui Gheorghe Lazăr (1779-1823), veritabilul **inel de legătură**, în deceniile doi și trei ale secolului trecut, dintre prima luare de conștiință a românilor de sine, care a fost Școala Ardeleană, și născânda mișcare națională și liberală românească din Muntenia, de unde, ulterior, **va răsări soarele pentru toți românii**. Mai precis, Gheorghe Lazăr, transilvănean din Avrig, va face joncțiunea dintre **Școala Ardeleană târzie** (Gh.Șincai, Dr.Ioan Piuariu-Molnar, I.Budai-Deleanu etc.) și **generația timpurie a Regenerării**, de dinainte de 1848. Doctor al Universității din Viena în științe fizico-matematice și în teologie, inițial profesor la Seminarul Ortodox din Sibiu, este concediat din cauza vederilor sale progresiste, de chiar minorul episcop român Vasile Moga, în urma unui "proces disciplinar".

După Congresul de la Viena (1814-1815), situația intelectualilor iluminiști ardeleni devenise tot mai greu de suportat, sub regimul reacționar al lui Metternich. Gh.Lazăr este și el nevoit să se expartieze, ceea ce se va petrece la 1816. Deslușind, probabil, mai rapid spiritul și comandamentele timpului său, el a reușit să transporte peste munți, la București, întreg tezaurul de experiență și de învățătură al mișcării iluministe românești din Transilvania secolului XVIII, dobândit pe când Valahia și Moldova își dormeau încă "somnul cel de moarte". În schimb, Bucureștiul de după Revoluția burgheză a lui Tudor Vladimirescu, din 1821 (în slujba căreia Gh.Lazăr și-a

---

<sup>6</sup> În legătură cu Dinicu Golescu simțim nevoia să reproducem aproape integral următorul pasaj din postfața lui Mircea Iorgulescu la ediția în cauză. Ar putea figura drept un alt motto ori forma concluzia studiului nostru. Referirile sunt la Golescu, însă bătaia este mult mai lungă: "...obișnuita confuzie dintre comun și normal, dintre ceea ce este mediu, general, curent, ordinar, standardizat și ceea ce este firesc. Nu este nimic "anormal" ca un boier din Valahia începutului de sec. XIX, călătorind în Occident, să vadă în ce stare de înapoiere este țara lui și să dorească a o schimba: anormal ar fi fost să nu vadă, ori, văzând, să rămână indiferent, apatic, orb. Contrastul (...) contrast între "normal" și "obișnuit", în virtutea căruia firescul apare ca o excepție. Acceptând afirmația, deloc paradoxală, după care "culmea normalității e geniul" (v. A. I. P a l e o l o g u, *Bunul simț ca paradox*, Cartea Românească, București, 1972, p. 17), se poate spune despre marele logofăt că a fost un geniul al normalității într-o vreme când anormalitatea instituită devenise împrejurarea curentă a vieții. Venit dintr-o lume aberantă cum era cea din Principate după îndelungata dominație otomană și după un secol de fanarotism, C.Golescu descoperă, călătorind în Apus, o lume firească în care spiritul său, amorțit, poate, până atunci, dar nu și deformat, se trezește și se integrează într-un chip cât se poate de normal: cu adevărat uimit se arată a fi nu de ceea ce vede în voiajul său, ci de ceea ce-și amintește despre țara lui" ( M. I o r g u l e s c u, *op. cit.*, p. 227). Și sub regimul comunist normalitatea era un lux, o excepție.

pus la dispoziție cunoștințele științifice aplicate la artilerie și balistică!) și din perioada pre-reglamentară era în curs de a se afirma drept cel mai important centru românesc, atât pe plan economic și social, cât și pe plan cultural și demografic. Capitala Țării Românești este acum gata să preia, din mers, ștabela sosită de peste munți.

Cărturarul venit din Transilvania este numit, la 6 martie 1818, profesor, și apoi director la "Academia de științe filosoficești și matematicicești Sf.Sava", cea mai importantă instituție românească de învățământ secundar și superior din epocă, unde preda filosofia, logica, trigonometria, algebra și geometria. Un mare merit al său este introducerea limbii române în învățământul românesc, însă faptul neprețuit de care va fi pururi legat numele său rămâne acela de a fi aprins flacăra Școlii Ardelene, deci a conștiinței naționale românești, la București. Alături de unele personalități locale mai tinere, de talia discipolului său Ion Heliade Rădulescu, el a contribuit decisiv la formarea, educarea și însuflețirea patriotică a primelor generații moderne românești, în special prin activitatea sa de înnoitor al învățământului secundar și superior românesc, pe lângă acel focar al idealurilor naționale care devenise Colegiul Sf.Sava pe băncile căruia au trecut, virtual, toți viitorii protagoniști ai pașoptismului muntean<sup>7</sup>.

8. Într-un mod cu totul ieșit din comun, se poate constata că **perioada "risorgimentală"** românească, cuprinsă între Revoluția de la 1848, Unirea Principatelor, Independența, proclamarea Regatului (1881) și sfârșitul "viziratului", adică a guvernării I.C.Brătianu (1888) a reprezentat, din punct de vedere politic, nu numai **prima epocă de integrare cu adevărat europeană din istoria românilor dar și, paradoxal, vârful cel mai înalt atins vreodată de aceasta**, încă neegalat până acum. Mult celebrata perioadă interbelică, deși extrem de fecundă, n-a reprezentat un asemenea vârf decât pe plan cultural și material! Fenomenul duce cu gândul la un autentic "exordium ex abrupto" al vieții românești "regenerate". Este acel impresionant impuls inițial care a permis României să realizeze în foarte scurt timp, importantul avans (uneori calculat în valori de ordinul a 50 de ani!) pe care și l-a câștigat în epocă față de celelalte societăți din țările din jur, deși cu toate porniseră la drum cam în același timp (v. cazul Serbiei). Privind aceste fapte din perspectiva situației actuale, când mai toate statele vecine au luat-o înaintea României, pare aproape de neimaginat.

Nu trebuie uitat că, în numai patru decenii (cam cât a durat și regimul comunist!), între 1840 și 1880, țara noastră a dat dovada unei uimitoare capacități de a se schimba complet la față. În aceste puține decenii, ea a reușit, în mare, să recupereze înspăimântătorul "handicap" istoric ce o separa de lumea civilizată. De la niște dezolate, dezorganizate și sărace ținuturi balcanice, cu aspect mai degrabă de Orient Mijlociu decât de țară europeană, România a realizat un adevărat salt, către nivelul unei **normale** țări de pe continent, în condițiile în care atingerea normalității, ca și acum, constituia prin ea însăși un succes, pentru a nu spune un vis! La capătul acestei evoluții de câteva decenii, odată cu proclamarea Regatului, în 1881, România, prin eforturi susținute,

<sup>7</sup> Despre figura luminoasă a lui Gh.Lazăr, v. I o n L u n g u, *Școala Ardeleană*, Minerva, București, 1978, pp. 233-234 și A u r e l N i c o l e s c u, *Școala Ardeleană și limba română*, Ed.Științifică, București, 1971, pp. 24-25.

devenise un membru cu drepturi depline în concertul națiunilor europene. Și ascensiunea continua. A continuat, se poate spune neîntrerupt, până la instalarea regimului comunist. Meritul acestui progres revine integral generației de la '48, care a știut să schițeze tot mersul înainte al societății românești.

Izbucnirea și victoria, fie și vremelnică, a Revoluției de la 1848, constituie prin ele însele dovada nivelului dezvoltării societății românești, a apartenenței sale la Europa. Aceasta ajunsese la o oarecare maturitate, altminteri nu s-ar explica. Fapt semnificativ, din toată zona lor geografică, Țările Române sunt singurele care au luat parte la Revoluția liberal-democratică europeană, formând vârful ei cel mai avansat înspre Est și Sud-est. Nici o altă națiune din regiune, dar nici Rusia și nici Turcia, nu au cunoscut acest privilegiu care, în ultimă instanță, demonstrează și că gradul de civilizație al țării noastre (cel puțin în anumite medii culte) se afla deja aproape la unison cu acela al statelor evaluate de pe continent. Altfel nu s-ar fi produs revoluția.

9. Se amintea mai sus remarcabilul avans, poate de ordinul a 50 de ani, pe care societatea românească, grație dinamismului ei din epoca "regenerării", l-a luat față de țările din regiune. Ne-am bucurat de acest semnificativ avantaj timp de mai multe decenii, până în momentul preluării puterii de către comuniști. Imediat, aceștia au zădărnicit toată agoniseala materială și socială a unui secol și jumătate de progres și dezvoltare anterioară. Câteva exemple: ceea ce au obținut Țările Române la 1821 (autonomia statală, libertatea comerțului, un anume grad de liberalizare politică etc., toate reconfirmate prin pacea de la Adrianopol, din 1829), n-avea să dobândească Bulgaria decât în 1878. Independența, pe care România o cucerise la 1877, ei nu aveau să o câștige decât la 1908! Serbia însăși, vechea și singura noastră prietenă de la hotare, cu o istorie și cu un nivel de dezvoltare **inițial** oarecum similare Țărilor Române (ceea ce explică, de pildă, proiectul "confederativ" serbo-român din 1839), este, **ulterior**, cu mult lăsată în urmă pe toate planurile: social, economic, al prestigiului extern. La acest din urmă capitol, cum am văzut, pentru România a contribuit enorm "prințul străin"; sârbii, în schimb, au avut parte doar de două familii locale, Karageorgević și Obrenović, care se măcelăreau periodic între ele și care - nu e de mirare! - nu aveau nici un fel de prestanță internațională. Putem chiar presupune că jalnicul spectacol oferit de rivalitatea celor două dinastii sârbe a constituit unul dintre principalele motive pentru care românii au cerut cu atâta râvnă înscăunarea unei familii domnitoare "europene" și explică oroarea pe care o nutreau față de domniile "pămâtenene". La propunerea lui Mihail Kogălniceanu, Divanul Ad-hoc de la 1857 proclama că "regimul domnitorilor pămâteneni e atât de compromis în Moldo-România încât astăzi, un domn luat dintre pămâteneni, chiar de a fi (sic!) un om de geniu și de a avea (sic!) virtuțile unui sfânt, ar fi necunoscut și în scurt timp s-ar sfârâma în contra generalei și nestrămutatei voințe a românilor de a avea un domnitor dintr-o dinastie europeană"<sup>8</sup>. Și totuși, Serbia își cucerise și autonomia și independența odată cu țara noastră, iar regat s-a proclamat și ea doar cu un an mai târziu, la 1882.

<sup>8</sup> D. O n c i u l, *Alegerea regelui Carol I al României*, București, 1906, p. 15.

**10.** Nu trebuie uitat că, pentru Bulgaria în anii 1860-70, și pentru Albania la începutul secolului nostru, Bucureștiul a fost centrul exilului democratic și al renașterii lor naționale (și, într-un context diferit, chiar și pentru Grecia, dacă se ține seama de faptul că independența elenă a fost în bună măsură pregătită și "experimentată în eprubetă" la curțile fanarioșilor din București și Iași!). Într-un fel, rolul pe care l-a jucat Franța pentru România, l-a jucat România pentru Bulgaria și Albania (unde, la 1912, primul lor suveran va fi prințul de Wied, un nepot al lui Carol I după regina Elisabeta, născută de Wied). Era o recunoaștere a faptului că, de departe, Bucureștiul devenise cea mai prestigioasă capitală din Sud-Estul Europei. Chiar și din punct de vedere urbanistic, Atena a avut mult timp ca model Bucureștiul. Printre orașele amorțite și prăfuite din Balcani, deja la sfârșitul secolului trecut, capitala românească făcea figură de uriaș. Așa s-a născut mitul "micului Paris". Unde este astăzi Atena și unde a rămas Bucureștiul? Și cam tot așa era privită și țara noastră în ansamblu, ultimul avanpost al Europei din zonă, care trăia la ora Franței, chintesența a Occidentului celui mai autentic și mai sofisticat (și nu a Vienei sau a Budapestei, occident "de categoria a II-a", în jurul cărora gravita, inevitabil, Transilvania). **România era (sau, mai presis, devenise!) singura țară "europeană" din Balcani.**

La 1883, când s-a proiectat legătura feroviară Paris-Istanbul, "Orient-Express"-ul, trenul destinat acestui trafic, putea asigura un drum "normal", în două zile, numai până la București, ultima țară cu rețea feroviară demnă de acest nume. De la Giurgiu pasagerii erau coborâți, se suiau într-un trenuleț bulgar cu ecartament redus până la Varna și de acolo erau preluați de un vapor până la Istanbul unde, destul de aventuros, ajungeau a treia zi. Cel dintâi și singurul autentic Orient Expres a circulat deci între Paris și București, neîntrerupt, timp de 105 ani (recordul european absolut), cu traseul practic neschimbat, până când Ceaușescu (tot el!) l-a interzis (sub un motiv rizibil, că în vagonul de dormit francez se transportau ... arme!) în mai 1987. Se pot descoperi semne ale trecutei noastre integrări în lumea civilizată și-acolo unde ne-am putea aștepta mai puțin. Chiar excluzând calitatea (evident, cea actuală!), capilaritatea rețelei feroviare spune multe despre nivelul unei țări. O rețea dezvoltată constituie o probă de civilizație. Printre caracteristicile țărilor avansate se numără și aceea a densității rețelei feroviare. Să se compare o hartă a drumurilor de fier românești cu una din Bulgaria, Grecia, Turcia, Albania ori Iugoslavia. "Intrarea în Europa" trece și prin căile ferate! Vom constata că, în această privință, încă de la sfârșitul secolului trecut, eram pe deplin o țară europeană.

**11.** Un exemplu al respectului pe care îl impunea țara noastră a fost la 1913, în timpul celui de-al II-lea război balcanic, când a fost suficient ca România să anunțe numai că ar putea intra în război, prin celebra "promenadă militară" la Sud de Dunăre, în care n-a tras un foc, pentru ca Bulgaria să capituleze. Și nu întâmplător Bucureștiul a fost ales drept teatru al Conferinței de Pace. O confirmare a faptului că România devenise durabil cel mai influent, mai dezvoltat și mai bogat stat din zonă.

În 1938, la sfârșitul perioadei celor "100 de ani glorioși" (pentru a parafraza modul cum francezii denumesc anii lor de maximă dezvoltare: 1944-1974), România continua să conducă detașat "clasamentul" balcanic: 94ș pro-capite față de 76, Grecia

(ultima țară din Europa!), 84 - Iugoslavia, 89 - Bulgaria, pe când Italia și Ungaria erau la egalitate (!), cu 108, Cehoslovacia avea 141, Polonia, doar 81, iar Franța, țara cea mai bogată de pe continent, realiza de-abia 270<sup>9</sup>. Astăzi, o diferență de 1 la 10 - 1 la 15 separă România de Grecia, membră a Uniunii Europene (fosta C.E.E.), o țară care, cândva, la fel ca Filipinele, azi, pentru Italia, furniza la noi femeile de servici.

Desigur, aceste date par acum incredibil de îndepărtate și de ciudate; percepția noastră este puternic deformată prin prisma dublei realități a ultimilor 40 de ani: pe de-o parte supradezvoltarea, într-un ritm fără precedent în istorie, a lumii convențional numită "occidentală" (și-n care intră, à plein titre, țări precum Grecia, Turcia sau Cipru), care a putut face, astfel, spectaculoase și inimaginabile - înainte - salturi, în unele cazuri, trecând, în progresie geometrică, direct de la subdezvoltare la era post-industrială și la o prosperitate nemaîntâlnită și de neînchipuit încă generației precedente), pe de alta stagnarea (eufemism pentru "încremenire") lumii căzute sub jugul comunist, rămasă practic la nivelul anilor 1948-50. Toate acestea au modificat profund și durabil realitățile tradiționale, reușind să recupereze, în mod eficace și pentru totdeauna, înapoierea istorică a unora (ex. Grecia, Portugalia, Irlanda), să facă uitat, în schimb, sub un strat gros de mizerie comunistă, avansul structural al altora (ex. România, Cehia, fosta R.D.G.). Într-adevăr, e greu, pentru contemporanul ce ignoră istoria și cunoaște numai opulența occidentală de azi a Greciei sau Turciei, ori, invers, doar decăderea României ceaușiste, când salariul mediu al unui turc și puterea lui de cumpărare este de zece ori mai mare decât a românului, să înțeleagă că n-a fost întotdeauna așa și care a fost situația reală până în urmă cu 35-40 de ani, până când Occidentul nu-și luase încă avântul, iar eșecul comunismului nu devenise încă patent.

## II

12. La mijlocul anilor '80, ziariștii occidentali care, mai mult sau mai puțin clandestin, vizitau România, pe de-o parte vorbeau de "clochardizarea unei întregi societăți", pe de alta erau surprinși să descopere, încă vizibile, resturi la care nu se așteptau, ale unei evidente trecute bunăstări. Acest lucru nu se petrecea și-n relațiile lor din Bulgaria, din Iugoslavia ori din Albania, iar pentru reporter constituia o plăcută, dar contradictorie surpriză. Neîndoios, scriau ei aproape la unison, în România trecutul nu trebuie să fi semănat prea mult cu prezentul care li se înfățișa înaintea ochilor. Fărăme ale vechii faime a țării noastre au mai supraviețuit până către mijlocul anilor '70. Unii greci (care nu cunoscuseră România comunistă!) își mai păstrasera încă "înalta idee" pe care și-o formaseră timp de un secol înaintașii lor despre aceasta, iar până prin anii 1975-76, mii de bulgari se revărsau pe străzile Bucureștiului după cumpărături "de calitate", în căutarea mitului încă viu al "micului Paris". Începând însă de prin 1977-78, chiar și cu Bulgaria, ea însăși slab dezvoltată, rolurile se inversează, urmând ca această tendință să se accentueze până la grotesc în cursul "deceniului negru" '80.

<sup>9</sup> V. *Lupta*, Paris, nr. 10, 7 februarie 1984, p. 3.

Alte exemple. Pentru a reveni din nou la 1848, și a mai evidenția odată cum Revoluția a adus România în Europa și i-a permis și acea detașare istorică față de vecinii noștri. În ciuda deschiderii încă de pe timpul lui Petru cel Mare, cu aproape un secol și jumătate înaintea noastră, Rusia nu și-a împlinit revoluția burgheză decât la 1905 și apoi, din nou, în Februarie 1917. Analog, Turcia, doar la 1908, cu "junii turci", și apoi prin 1920-23 cu Ataturk, Albania - de-abia la 1912. În sprijinul ideii acestui avantaj, semnificativă ne poate apare și mărturia unui corespondent de război anglo-australian de la 1877 care scria că atunci când trecea Dunărea pe malul bulgăresc, la Vidin, se simțea în Asia: localități sărace și pline de praf, femei cu vâlul islamic pe față, moschei, pe când la Calafat (!), unde își avea baza, era în Europa: hotel civilizată cu bucătărie franțuzească și argintărie elegantă, trăsuri, oameni bine îmbrăcați, gară, poștă, telegraf, chiar și presa britanică la numai trei zile distanță! Diferența între aspectul de azi al Calafatului și cum reiese că arăta el la 1877, dintre calitatea vieții sale pe atunci, și cea de acum, este izbitoare.

13. Dacă exemplul dat mai sus poate părea prea frivol, să ne amintim atunci de lucruri mai importante. **Cu Reforma învățământului care, voită de Cuza și de toți frații săi căuzași, la 1864, a introdus școlarizarea gratuită și obligatorie de patru ani (alături de alfabetul latin), România s-a situat în avangarda Europei. Franța însăși, țara libertăților prin excelență, n-a cunoscut o astfel de lege decât 18 ani mai târziu, de-abia la 1882, cu Jules Ferry!** E drept, încă din timpul lui Cuza a existat în România ceva ce se poate numi un "regim masonic integral" (în sensul valorilor de la care se inspirau virtual toți guvernării), ceea ce n-a fost cazul Franței decât după consolidarea definitivă a Republicii a III-a, către 1880. **De menționat că instrucțiunea obligatorie și gratuită constituie unul dintre punctele-cheie ale oricărui program franc-masonic.** Impregnați de ideile cele mai avansate vehiculate de la revoluția de la 1848 din Franța, pașoptiștii români, ajungând la putere încă din 1857-1859, deci mult mai devreme decât tovarășii lor francezi (de la care au învățat sau alături de care chiar au elaborat multe dintre acele idei!), au avut posibilitatea să aplice în Principate multe dintre conceptele cele mai înaintate ale epocii, care nici în Franța nu se puteau încă aplica!

Într-adevăr, în Franța, camarazii francezi ai pașoptiștilor noștri nu vor accede la putere decât după "debarcarea" controversatului Napoleon al III-lea (1870), ciudat amestec de progres și reacțiune care însă, în ultimă analiză, n-a făcut decât să blocheze evoluția societății franceze mai bine de douăzeci de ani. **Pe bună dreptate, putem afirma că România a devenit un fel de eprubetă de experimentare "in vitro" a ideilor celor mai cutezătoare ale vremii și că-n aceasta și trebuie căutat, probabil, motivul principal al interesului și al simpatiei mari a francezilor (recte a celor progresiști, *singurii din rândul cărora se recrutau filo-românii!*) pentru noi.** Aplicăm "ante litteram" propriile lor teorii revoluționare pe care ei, francezii, nu le puteau încă transpune în practică nici în propria lor țară! În schimb, pașoptiștii noștri, ca demni și adevărați co-autori, pe picior de egalitate, ai acestor teorii, și le însușiseră, ca unii ce, pe semne, și contribuiseră, cum am văzut, la ele, iar acum (în epoca post 1859!) puteau să le și încerce "pe viu", la ei acasă. Nu era puțin lucru și nici

de mică importanță: pe lângă **instrucțiunea obligatorie, gratuită**, regăsim **schitărea votului universal și, mai ales libertatea absolută a presei, a cuvântului și a tiparului**, enunțată și garantată. Jules Michelet pretindea chiar că "*la pièce la puls originale, la plus forte, que la mémorable année 1848 ait donnée au monde, c'est l'enquête débattue entre les propriétaires valaques et les paysans*"<sup>10</sup>.

Câțiva ani mai târziu, Cavour avea să aprecieze "consultarea voinței poporului" din Principate în privința Unirii prin Divanurile ad-hoc drept "începutul unei noi ere în sistemul politic al Europei"<sup>11</sup>. Italienii se arătau gata să **urmeze și ei exemplul românesc!** Consultarea Divanurilor ad-hoc prefigura principiul autodeterminării popoarelor cu peste 60 de ani înainte ca acesta să fi fost recunoscut și aplicat pe scară largă de-abia după 1918!. Hotărârea Congresului de la Paris de a convoca Divanurile de la 1857 reprezenta într-adevăr o premieră la nivel european, destinată să pună bazele unui nou tip de relații internaționale de care Statul Sardo-Piemontez ar fi fost fericit să se poată prevala și el la rândul său. Însă Divanurile ad-hoc au prilejuit și o altă noutate, socială, de astă dată: prezența, fie și limitată și-n condiții proporțional derizorii, a celor dintâi, poate, **deputați-țărani din Europa** (v. Moș Ion Roată, reprezentantul pontășilor moldoveni, V.Mălăieru, în Muntenia, etc.)! Și, tot la capitolul electoral, să nu uităm că, încă de la 1888, în Parlamentul României, în pofida votului censitar, a pătruns și cel dintâi **deputat ales dintre muncitori**, în persoana unui anume V.Orăscu. Sunt toate fapte care dintr-o dată, au plasat România, nici măcar apărută bine pe harta politică a lumii, în fruntea națiunilor **socialmente evolute** și au atras asupra ei atenția **cercurilor internaționale celor mai luminate**. Iată "noua Olandă" a secolului său la care visa C.A.Rosetti. Într-o scrisoare către Paul Bataillard, datată 5 mai 1863, marele bărbat de stat scria: "Je voulais arriver à l'indépendance de mon pays et en faire, pour consolider cette indépendance, le foyer de la liberté, une Hollande de 19-ème siècle"<sup>12</sup>.

**14. Vedem, deci, că, pe lângă imensele sarcini primordiale, menite a reduce handicapul istoric și a scoate literalmente Țările Române din Evul Mediu**, precum abrogarea clăcășiei, reforma agrară, elaborarea unui cod civil, organizarea justiției etc., **părinții națiunii noastre și-au permis și luxul de a dota statul pe care din mai nimic îl plăsmuiau ca pe o creatură ideală, la planșetă, și cu câteva dintre cele mai avansate instituții pe plan mondial**. Nu este deci deloc hazardat și nici o figură de stil să susținem că în "Europa Franceză" a secolului al XIX-lea, România a constituit realmente **un veritabil laborator de inginerie socială pentru testarea reformelor democratice, un teren de probă** (cu atât mai prețios cu cât, practic, "virgin", loc ideal pentru astfel de verificări!) **al proiectelor celor mai avântate**. În asta trebuie să fi și constat specificul, particularitatea dar și importanța ei ascunsă pentru lumea civilizată de formație franceză (deci liberal-progresistă!) a timpului. Înțelegem astfel mai bine și ceea ce viza cu exactitate și ce semnificație avea, de fapt, în epocă, recționara obiecție

<sup>10</sup> Jules Michelet, *Les legendes démocratiques du Nord*, Ed. Garnier Frères, Paris, 1854, p. 325.

<sup>11</sup> V. infra, nota 15, paragraf 17.

<sup>12</sup> C. A. Rosetti, *Corespondență*, p. 46.

maioresciană a "formelor fără fond". Așa s-a priceput generația următoare, cu o de neînchipuit ingratitude, să răspundă unui C.A.Rosetti care-și propusese să facă din România **vatra libertății, noua Olandă a veacului său**.

Dincolo de toate contestațiile meschine ("câinii latră dar caravana trece", avea obiceiul de a spune plastic, Vlad Georgescu, referindu-se la mersul înainte al societății burgheze), **iată câteva dovezi de protocronism autentic** (nu ca basnele la modă în "era Ceaușescu"!), **de care România poate fi mândră!** Pentru comparație, Grecia (dar nici Italia!) n-a beneficiat de o lege a învățământului ca cea a lui Cuza decât după Primul război mondial, sub liberalul Eleftherios Venizelos, șaiszeci de ani mai târziu. Poate fi și măsura distanței dintre România și Grecia în anii '20. Italia, prin legea ministrului Coppino, din 1877, principala promisiune și prima mare măsură votată de "stânga istorică" (echivalentul liberalilor noștri, ziși și "roșii", Brătianu-Rosetti) odată ajunsă la putere, în 1876 (alt paralelism istoric, în același an cu liberalii noștri!), introduce numai 3 ani de instrucțiune gratuită; 5 ani (cum la noi se făcea deja, la țară, pentru a favoriza copiii din mediul rural!) se vor obține, după epice lupte promovate de socialiști, de-abia sub guvernarea Giolitti, în 1910. În primii ani '20, înainte de instaurarea fascismului, Ministerul italian al învățământului a trimis o delegație în România pentru a studia sistemul școlar românesc, scrie gânditorul și liderul comunist Antonio Gramsci într-o însemnare. E un semn clar că Italia se afla în urma țării noastre la acest capitol. Neîndoios, integrarea europeană se vede și în gradul de răspândire al instrucțiunii publice. România se afla în avangardă!

**15.** Pentru a rămâne la sus-amintitele fenomene de avangardă, iată și pe celelalte două: **votul universal și libertatea presei**. **Votul universal** a fost schițat tot de către Cuza (în "Statutul dezvoltător" din 1864), după ce fusese experimentat doar în Franța, câteva luni, la 1848 și apoi retras. De bună seamă, în ciuda răspândirii incomparabil mai mare a științei de carte (de care votul universal este indisolubil legat) nici societatea franceză nu era suficient de matură pentru un astfel de pas. Cu atât mai puțin România. Cuza a lărgit enorm corpul electoral prin scăderea radicală a censului: un cetățean major din patru vota, ceea ce pentru atunci era imens - circa 700.000 alegători. Spre comparație, nu mai mult de 5-6000 de persoane votau până atunci. Această reformă a fost însă contestată deoarece s-a făcut paralel cu creșterea tendințelor autoritare ale domnului, după lovitura de stat, și a generat abuzuri și corupție. Cuza a fost acuzat de a se baza pe manipularea maselor ignorante pentru a-și instaura dictatura. Acuzația venea în special dinspre stânga liberal-radicală, condusă de C.A.Rosetti, prin ziarul său *Românul*, care-l judeca pe Cuza după criteriile unei principialități intransigente. Izolându-se, tot mai mult, de "frații căzuși" care i-au fost aproape, în special în prima parte a domniei, înconjurându-se din ce în ce de o camarilă adulatoare, Cuza era, pe semne, dornic să le arate foștilor săi prieteni că poporul rămăsese de partea lui. Alfabetizarea este prima condiție a sufragiului universal, astfel, în ciuda celor mai bune intenții, el riscă să devină o farsă, o pură demagogie. Acest fapt a fost bine intuit tocmai de omul de stânga C.A.Rosetti. Din păcate, demagogia este exact ceea ce a caracterizat acest experiment avortat al lui Cuza. Reforma a fost abrogată odată cu Constituția din 1866, nu înainte însă de a fi fost plebiscitat și Carol I! **Totuși, chiar**

**dacă s-a soldat printr-un eșec, și chiar dacă scopurile în care a fost voită nu au fost întotdeauna cele mai demne de mărturisit, rămâne meritul lui Cuza acela de-a fi încercat una dintre primele aplicații din lume ale votului universal.**

La 1866, votul a redevenit puternic censitar, ceea ce, într-un fel, a însemnat un pas înapoi. Dar asupra acestui punct au fost de acord cu toții, începând cu stânga liberal-radicală a lui Rosetti, majoritară în Adunarea constituantă (ceea ce explică Constituția atât de avansată). Să nu uităm însă că, până să apară primele efecte ale legii învățământului, știutorii de carte se confundau, aproape, cu cei bogați. **În plus, semnificativă ne apare prevederea că absolut toți cei care știau să scrie și să citească erau din oficiu alegători, indiferent de cens!** Iată o măsură cu adevărat și revoluționară și rațională, care ne asigura un bun loc printre țările civilizate. Deja pe la 1882, când începuse discuția pentru revizuirea Constituției și adaptarea ei la noile exigențe ale timpului (iată ce dovadă de flexibilitate!), același Rosetti cerea instituirea Colegiului electoral unic, și pentru acest principiu a fost dispus să-și sacrifice până și prietenia fraternală ce-l lega de I.C.Brătianu, omul cel mai apropiat pe care l-a avut în viață, dar cu care nu se va mai reconcilia până la moarte<sup>13</sup>. O lege similară se introducea în același timp și în Italia, țară în care se va vota tot pe colegii. De bună seamă, la vremea aceea, știința de carte trebuie să fi avansat deja simțitor. Votul universal (ca și reforma agrară, după spaima din 1907) nu avea să fie serios repus pe tapet decât la 1914 în programul P.N.L. al lui Ionel Brătianu care se afla la putere, și sub influența stângii liberale (foștii "generoși" socialiști ai lui V.G.Morțun). Adoptat, declanșarea războiului a amânat aplicarea lui până la 1919. Italia făcuse la fel în 1912 sub Giolitti, "Ionel Brătianu"-l local. Un alt exemplu de ce însemna a fi în pas cu lumea.

**16. Cât privește libertatea presei, cel mai clar barometru al libertăților civile, și al gradului de respectare al drepturilor omului, ea fusese pe larg exercitată încă din prima zi a revoluției de la 1848 (la fel ca mai târziu, în 1989!) și apoi, după câțiva ani de eclipsare, din nou, din 1856-57 înainte. Ea nu era însă enunțată "expresis verbis" în legislația vremii, se respecta numai în virtutea unor principii nescrise, ceea ce a dat naștere, în special în timpul domniei lui Cuza, la numeroase sechestrări de publicații, închideri de ziare etc. Lipsa deci o lege care să proclame în mod neechivoc această libertate fundamentală a statului democratic. Se simțea nevoia ei. Este un alt memorabil merit al lui C.A.Rosetti, **omul tare** de după răsturnarea lui Cuza și din timpul Locotenenței Domnești, dacă prima Constituție a României, elaborată în 1866, va stipula în chiar cuprinsul ei, în mod clar și explicit, **libertatea neîngrădită și absolută a presei și a tiparului** și garantarea ei.**

<sup>13</sup> În ciuda rupturii dintre ei în ultimii ani ai vieții lui C.A.Rosetti, la aflarea veștii morții acestuia, I.C.Brătianu, în vremea aceea prim-ministru, în culmea "viziratului", a alergat primul, în lacrimi, la căpătâiul vechiului său prieten. Scena "reîntâlnirii" postume dintre cei doi, "mediată" de Maria Rosetti, este mișcătoare. (v. volumul *Moartea și înmormântarea lui C.A.Rosetti*, București, Tipografia Românul - Carol Gobl, 1885)

Într-adevăr, cum am văzut, C.A.Rosetti, cu *Românul* său, socotit primul cotidian cu adevărat modern românesc, cu cele 2750 de exemplare tiraj<sup>14</sup> ale sale (iată o măsură pentru a avea o idee de ce ordin erau dimensiunile societății civile românești în epocă!), din înaltul moralității sale liberal-intransigente, nu i-a iertat o clipă lui Cuza, devenit tot mai dictator, derogările și transgresiunile de la principiile idealurilor comune, de care Cuza se îndepărta din ce în ce mai pronunțat. Drept pentru care a fost principala victimă (în 1865 a ajuns chiar și la închisoare!) a abuzurilor anti-ziaristice ale domnitorului. N-a uitat acest fapt și, prin urmare, alături de atâtea altele (înființarea Societății Academice, ulterior Academia Română, un mai vechi proiect al său<sup>15</sup>, etc.), s-a îngrijit și de proclamarea solemnă, în chiar corpul Constituției, a **instituției** libertății presei.

Libertatea presei, voită **negru pe alb** de C.A.Rosetti a fost ca peste tot, **ținta predilectă** a tuturor dictaturilor, de dreapta sau de stânga. Ea a durat, în România, neîntrerupt, de la 1866 până la lovitura de stat a lui Carol al II-lea din 1938; apoi, de la lovitura de stat de la 23 august 1944 (când a fost reintrodusă de către Regele Mihai, împreună cu toate libertățile și drepturile cetățenești) până prin anii 1947-48 (dar cu îngrădiri tot mai mari) și, în sfârșit, **din primul moment** al Revoluției de la 22 Decembrie 1989, încoace. Este semnificativ de menționat că **Franța n-a cunoscut o lege similară decât la 29 iulie 1881, 15 ani după România**, și tot după consolidarea celei de-a treia Republici! Este vorba despre o lege în vigoare și astăzi, aceeași care interzice și afișajul abuziv și scrisul pe pereți (dat fiind că, în logica legii, de atunci încoace, fiecare se putea exprima liber în ziare care erau făcute exact pentru aceasta!), iar existența ei este amintită pe toate zidurile Franței, din dorința de a se evita mângălirea lor.

17. Ne plângem acum că Europa se dezinteresează de România. Ne amintim de furtunoasele zile ale Revoluției din Decembrie, când lumea întregă stătea ațintită cu ochii la București, ca de un moment crucial, glorios, irepetabil, dar, din păcate, și ca de o trecătoare excepție care confirmă regula. Un fel de vrajă care s-ar fi risipit. Izolarea autarhică din anii comunismului și din "epoca de aur" ceaușistă în special, a marcat prea mult țara, timp de prea multe decenii, făcând-o să privească la acea "ignorare" a lumii exterioare ca la un fapt natural, ca la o fatalitate. Nu întotdeauna însă a fost așa. **"Ei" voiau să ne facă să credem că niciodată n-a fost altfel, să ne șteargă memoria.** E bine să fie împrăștiată.

Cândva eram **în** și, mai ales, **la** inima Europei. Iată în ce termeni se exprima un foarte mare om politic apusean, Camillo Benso conte de Cavour, părintele unității Italiei, în fața lui Vasile Alecsandri, ministrul de externe al Moldovei, primit foarte curtenitor la Torino (sosind cu înalte referințe de la Paris, Piemontul aliat i-a trimis escortă militară de onoare încă de la Chambéry!), în martie 1859, pentru a obține recunoașterea dublei

<sup>14</sup> N e r v a H o d o ș și A l. S a d i I o n e s c u, *Publicațiunile periodice românești* (ziare, gazete, reviste, Descriere bibliografică, I, *Catalog alfabetic 1820-1906*, București, 1906, sub voce *Românul*.

<sup>15</sup> Deja la 5 mai 1863, în scrisoarea citată (v. supra) către prietenul Paul Bataillard, C.A.Rosetti își destăinuia intenția de a-i invita la București, la Academia pe care o plănuia, pe Jules Michelet, Edgar Quinet și Victor Hugo. (C. A. R o s e t t i, *Correspondență*, p. 46.)

alegeri a lui Cuza. Izbucnirea în chiar acele zile al celui de-al doilea război de independență al Italiei (la care au participat și observatori militari români) a favorizat fundamental consolidarea alegerii lui Cuza și chiar a salvat, probabil, unirea. Austria fusese ostilă dublei alegeri (se temea pentru Transilvania) și amenințase militar dar, fiind atacată de Franța și Piemont, și-a abandonat planurile belicoase. De menționat că, la acea dată, Italia nu era încă proclamată (unirea va fi realizată abia în 1861) și că Regatul Sardiniei, prin Cavour, ministrul de externe, sprijinise activ unirea Principatelor, atât la Congresul de la Paris din 1865 cât și la Conferința din 1858, deoarece, ca și Prusia, vedea în aceasta un util și edificator precedent în realizarea propriei unități naționale: **"Românii, acești, frați depărtați ai italienilor, au dat dovadă de patriotism, de un admirabil exemplu de concordie pe care noi, italienii, suntem gata să-l urmăm.** Luându-le apărarea (la Congresul de la Paris) mi-am urmat propria convingere, în conformitate cu interesele familiei latine și voi continua aceeași politică cu toate puterile mele. **Unirea Principatelor și consultarea voinței poporului marchează începutul unei noi ere în sistemul politic al Europei. Ele vor prepara, cu triumful lor, Unirea tuturor italienilor într-un singur corp, dat fiind că nimeni astăzi nu poate interzice ca minunatul act care s-a împlinit la poalele Carpaților să se realizeze și la poalele Alpilor"**<sup>16</sup>. Textul se comentează de la sine. Un bun exemplu nu numai de integrare europeană dar, ca și în cazul introducerii instrucțiunii publice gratuite și obligatorii, chiar de situare în avangardă! "Consultarea voinței poporului" care "marchează începutul unei noi ere în sistemul politic al Europei" din discursul lui Cavour se referea, după cum am arătat mai sus, la Divanurile ad-hoc de la 1857.

Convocarea lor de către Congresul de la Paris am văzut că deja reprezenta în sine un experiment nou în Europa și demn de evidențiat, o schițare clară a principiului modern al autodeterminării popoarelor și al consultării lor prin referendum, ce avea să se generalizeze de-abia după 1918 (plebiscitele din Italia de după 1859, care au validat unirile diferitelor provincii nu se aseamănă cu Divanurile ad-hoc, întrucât practicate **post rem**, în virtutea **faptului împlinit**, chiar dacă ele au oglindit realmente voința majorității, dacă nu a întregii populații, în mod sigur al elitelor!). Nu se știe însă dacă liberalul aristocrat Cavour fusese încunoștințat și de cealaltă mare premieră pe care o aduceau cu sine Divanurile ad-hoc: prezența, fie și redusă, fie și cu un mod de alegere limitativ, dar prezența, totuși, într-un for consultativ a **deputaților țărani!** Era o autentică noutate pentru acea vreme, nu numai pentru Moldova și Muntenia, dar și la nivel internațional! Un alt exemplu de sănătos proto-cronism, insuficient valorificat de istoriografia noastră. Se mai poate spune atunci că Principatele nu erau "intrate" în Europa? La Torino, Vasile Alecsandri are o stradă care îi poartă numele. Este o onoare care, în Italia, dintre români, nu-i mai revine decât lui Bălcescu, la Palermo, orașul în care a murit. Nu întâmplător cei doi români cu străzi în Italia aparțin amândoi "Risorgimento"-ului. În restul lumii astfel de cazuri sunt încă și mai rare.

<sup>16</sup> A. I. M a r c u, *Vasile Alecsandri e l'Italia*, Roma, 1929, p. 101 (v. și ediția românească, *V. Alecsandri și Italia*, București, 1927, p. 102 și C l a u d i o I s o p e s c u, *Saggi romeno-italo-ispanici*, Roma, 1943, pp. 66-67).

Marea dramă a României este că la aproape 150 de ani de la Revoluția de la 1848, din cauza parantezei comuniste care a scos-o din istorie, se regăsește din nou azvârlită în barbarie, în vreme ce celelalte națiuni, care n-au cunoscut urgia totalitară, au avansat. Pentru români, timpul s-a scurs în zadar, din moment ce sunt nevoiți să o ia de la capăt. Iată, totuși, în capacitățile noastre demonstrate de sincronizare, câteva motive de a fi optimiști în ceea ce privește șansele de viitor.

**18.** Am văzut că izolarea și uitarea de care atâta suferă acum țara, nu au fost întotdeauna astfel. **Tocmai epoca Regenerării a fost martora nu numai a celei dintâi dar și a celei mai puternice "intrări" a României în Europa.** O intrare care nu a trecut deloc neobservată și despre intensitatea căreia vorbesc uimitoarele legături pe care le descoperim cercetând epoca. Un grad de integrare europeană care n-a mai fost atins niciodată de atunci încolo. **Pentru prima oară în istoria noastră, niște români dialogau de la egal la egal cu cele mai însemnate vârfuri ale vieții politice și culturale ale lumii civilizate. Pentru prima dată se arată vindecați de complexul înapoierii, al inferiorității.** Mai este cazul să reamintim în ce fel privea la "Evropa" Dinicu Golescu, cu numai o generație în urmă, în *Însemnare a călătoriei mele*, din 1826? La tot pasul descoperim nenumărate și surprinzătoare fire care-i legau - cel mai adesea la nivel **personal!** - pe cei mai de seamă exponenți ai generației pașoptiste de marii oameni ai vremii lor din Occident, Franța, Italia și Anglia în special. O situație care, privită din perspectiva de azi, pare aproape de necrezut. **În numai 20 de ani, pe boier Dinicu, de C.A.Rosetti, intim al lui Michelet<sup>17</sup>, îl despărțea o lume. Saltul este impresionant.**

Evident, un astfel de comportament nu s-ar putea înțelege fără a se ține cont de importanta componentă masonică a epocii. Într-adevăr, trebuie avut în vedere că mai toate aceste personalități aveau în comun adeziunea la mișcarea Franc-masoneriei internaționale. Franc-masonerie era practic sinonim cu apartenența la societatea cea mai avansată și mai rafinată a timpului și constituia totodată și o mare dovadă de evoluție. A fi francmason implica în primul rând împărtășirea de convingeri comune și o solidaritate dincolo de orice barieră etnică sau politică. Bagajul ideatic al Masoneriei, inițial bun al unei restrânse elite, s-a răspândit masiv, devenind cu vremea patrimoniu universal, referință comună, chiar și la cei de formație diferită: libertatea, egalitatea, toleranța, concordia, fraternitatea, învățământul larg pentru toți, înălțarea și "luminarea" prin cultură, difuzarea largă a educației, centralitatea omului, încrederea în capacitățile sale, emanciparea categoriilor discriminate, progresul social, pluralismul, drepturile omului. De bună seamă, preceptele acestea, **puse concret în practică**, au răspuns aspirațiilor unei mari părți a umanității. Cine nu s-ar recunoaște astăzi în asemenea enunțuri? Ceea ce însă pare acum firesc nu a fost dintotdeauna astfel.

Societatea secretă "Frăția", deviza "Dreptate și Frăție!", apelativul "frate", cu care se chemau între ei (celebrul "Frate, Bălcescule!" al lui Camil Petrescu), noțiunea de "frate căzuș", atât de frecventă în epocă, întreaga terminologie a pașoptiștilor, trebuie

<sup>17</sup> Jules Michelet l-a cunoscut pe C.A.Rosetti la 1846 (v. I o n B r e a z u, *Michelet și români*, Cluj, 1935, p. 34).

înțelegă în accepțiunea ei reală. Aceasta indică în mod clar **adeziunea mișcării noastre naționale la generoasele idealuri masonice care, în ultimă analiză, sunt însăși valorile pe care s-a clădit civilizația de tip occidental modern, liberalismul, democrația**. Este un fapt practic ocultat de istoriografia comunistă oficială (deoarece comunismul a însemnat opusul acestor valori!), dar de o importanță primordială și care se impune grabnic reconsiderat. Indiscutabil, el a constituit calea cea mai sigură pentru admiterea românilor și a țării lor în Europa. În trecut fie spus, statul român post-revoluționar și-ar fi putut aminti de acel "motto" menționat mai sus, **"Dreptate și Frăție!"**, care figura pe toate documentele de la 1848, versiunea românească și originală a celebrei devize franceze "Liberté, Egalité, Fraternité", care a înflăcărat omenirea și care, la origine, este și cea mai răspândită formulă masonică. Așa precum în Franța, **"Liberté, Egalité, Fraternité"** stă înscris pe toate edificiile publice, pe toate actele, pe toate monezile, așa putea și România să adopte **"Dreptate și Frăție!"** ca deviză oficială, mai cu seamă ținând cont și de opțiunea republicană făcută. Dar chiar și monarhia, eventual restabilă, în viitor, n-ar trebui să ezite să-și adauge pe stemă acest simbol al istoriei noastre. Dincolo de fidelitatea față de un trecut glorios, deviza pașoptistă ar reprezenta cu demnitate România, amintind totodată și de rădăcinile nobile și autentic europene ale statului nostru.

19. Iată, spre ilustrare, câteva exemple alese aproape la întâmplare, ale legăturilor lui C.A.Rosetti, omul, după părerea noastră, de departe cel mai interesant și poate chiar personajul-cheie al "Risorgimento"-ului românesc. De menționat că C.A.Rosetti nu este cunoscut ca un "intim" al Italiei (ca, de pildă, Alecsandri). Viața lui a fost legată mai degrabă de Franța, în care avea relații întinse și prestigioase. Și totuși: la 12 februarie 1864, Garibaldi îi scrie din reședința sa de la Caprera, mică insuliță la nord de Sardinia: **"Iubite Rosetti, primesc regulat ziarul d-tale și trebuie să-ți mulțumesc pentru el**. Dă-mi din când în când vești despre d-ta și despre țara d-tale, căci le voi primi bucuros. Eu o duc cu mult mai bine și pot umbla aproape fără a mai șchiopăta. Îți spun din toată inima rămâi cu bine. Al d-tale, G.Garibaldi"<sup>18</sup>. Garibaldi, deci, în refugiul său de la Caprera "primea regulat" ziarul "Românul" al lui Rosetti și-l ține la curent și cu sănătatea sa (fusesse rănit în cursul uneia dintre încercările sale eșuate de a ocupa Roma), iar biletul denotă clar o anume familiaritate. Nu este de mirare din moment ce, încă din 12 octombrie 1862, Augusto Vecchi, aghiotantul "Eroului celor două lumi" îi scria în următorii termeni: "Giovanni Basso (un alt apropiat al lui Garibaldi, n.n.) și cu mine **am fost totdeauna statornici cititori ai ziarului dvs** și adesea i-am împărtășit Generalului curajoasele intenții de care este însuflețit. Dv. și compatrioții dvs nu dezmințiți nobila sămânță latină (...) Cu bine, generosule român!.." <sup>19</sup> Iată deci cum, de data aceasta, cei doi italieni se declară chiar "cititori statornici, totdeauna" ai "Românului". De unde se vede care putea fi circulația valorilor și a informațiilor în epocă! La 11 mai 1863 marele Giuseppe Mazzini i se adresa astfel: " à Monsieur Rosetti - Bucharest: Monsieur, Les

<sup>18</sup> A. I. M a r c u, *Conspiratori și conspirații în Epoca Renașterii politice a României (1848-1877)*, București, 1930, p. 323.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 316-317.

deux officiers porteurs de ces lignes sont accredités par le Parti d'Action Italien, par Garibaldi et par moi. Ils méritent toute confiance. Les moments sont graves pour les Nationalités. Il faut qu'elles s'entendent et qu'elles agissent d'abord. **Ce n'est pas vous, nos frères, doublement par la race et par la foi politique, qui saurez manquer à cet appel.** Veuillez donc les écouter (este vorba despre niște emisari sosiți la București în vederea pregătirii insurecției poloneze din 1863, pentru care se spera mult și în sprijinul românesc, n.n.). **Votre frère, Joseph Mazzini**<sup>20</sup>. **Chiar și în Franța, nivelul lui Rosetti n-avea să fie atins decât sub Republica a III-a!** În sensul acesta, adversarul său Cuza (la detronarea căruia Rosetti a reprezentat factorul hotărâtor), era într-adevăr un exponent al epocii lui Napoleon al III-lea, pe care și-l luase drept model.

Peste ani, în ajunul Războiului de Independență, tot Garibaldi îl îndeamnă pe prietenul său colonelul Sgarellino ca, împreună cu Legiunea sa de voluntari italieni organizată cu un an înainte pentru a lupta alături de sârbi împotriva turcilor, să vină acum în ajutorul românilor, neputând veni însuși Generalul să-i comande. Acesta îi scrie lui Sgarellino: "voluntarii d-tale să spună fraților lor români că, deși departe, gândul și inima lui Garibaldi sunt cu ei. Dee Dumnezeu ca victoria să fie cu dâșii"<sup>21</sup>. Legile românești nu admiteau, însă, înrolările de voluntari. Printre acești se afla și Luigi Cazzavillan, ziarist originar din Friuli, unul dintre discipolii lui Torelli-Viollier, fondatorul marelui cotidian *Corriere della Sera* și membru al primei echipe ale acestuia care, stabilit în România, a întemeiat la 1884, după modelul cotidianului milanez, cel mai prestigios ziar românesc, *Universul*. O statuie și o stradă i-au perpetuat memoria în București, în ciuda suprimării ziarului său de către regimul comunist, în 1953.

Pentru a reveni la C.A.Rosetti. Sunt cunoscute legăturile sale cu Jules Michelet, unul dintre "învățătorii" Franței, încă din anii exilului parizian, imediat după Revoluție. Vintilă-Jules-Ștefan (1853-1916), unul dintre copiii săi, l-a avut pe Michelet ca naș<sup>22</sup>. Printre cele mai frumoase pagini ale lui Michelet, în *Legendele democratice ale Nordului*, se numără și cele care o au ca protagonistă pe Maria Grant-Rosetti. Este vorba despre "legenda" intitulată *Principautés Danubiennes. Madame Rosetti - 1848*, scrisă în octombrie 1851, și publicată în același an în *l'Événement* (ulterior republicată în *Le Siècle*, din 12-14 iulie 1853 și, în broșură, sub titlul *Principautés Danubiennes*, în 1853, în editura Bryainé, din Paris, rue Bonaparte, 44)<sup>23</sup>. Acesta reprezintă **capitolul românesc** din *Légendes démocratiques du Nord*. Volumul, apărut în 1854, a cunoscut un remarcabil răsunet, fiind totodată și un mare succes pentru "Cauză". El mai cuprindea o "legendă" poloneză și una rusească și câteva anexe cu note de folclor, de

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 322-323.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 352.

<sup>22</sup> G. C ă l i n e s c u, *Istoria literaturii române*, ed. II, București, 1982, p. 168. Vintilă-Jules se numea și Ștefan în onoarea lui Ștefan Golescu, prietenul tatălui său. A studiat arhitectura, a avut simpatii socialiste și a fost continuatorul lui C.A.Rosetti la direcția *Românului*, înainte de a fi și vice-primar al Bucureștiului (v. și *Dicționarul literaturii române până la 1900*, București, 1979, p. 756).

<sup>23</sup> Pentru istoria apariției capitolului românesc din *Legendele democratice ale Nordului*, v. indicațiile bibliografice amănunțite din I o n B r e a z u, *op. cit.*, p. 38.

poezie (Michelet aprecia mult poezia lui Alecsandri, *Cântarea României*, de Alecu Russo, *Miorița*) și de istorie românească<sup>24</sup> reeditat sub titlul *La Pologne martyre*. Maria Rosetti este descrisă în curajoasa ei acțiune de a salva, ajutată numai de credinciosul Dumitru Brătianu (alt personaj-cheie al epocii, cu remarcabilă activitate în Comitetul Democratic Central de la Londra, unde reprezenta Comitetul revoluționar român, dar oarecum eclipsat de fratele său mai mic, Ion), pe revoluționarii luați prizonieri de turci pe faimoasa "ghimie" și, altminteri, destinați unui surghiun în Bosnia. Soția lui Rosetti - purtând-o pe micuța Sofia-"Liby" (Libertatea), în vârstă de trei luni, la piept - i-a făcut să evadeze de pe ambarcațiune, undeva lângă Orșova, pe atunci în Austria<sup>25</sup>. Mai puțin cunoscut este însă faptul că, atunci când Jules Michelet, mort în 1874, a fost reînhumat la Paris, în 1876, în cadrul unei impunătoare ceremonii naționale, Maria Rosetti a fost aceea care a luat loc în trăsură alături de văduva lui Michelet, iar Mircea Rosetti, viitorul socialist, dispărut de tânăr, unul dintre fiii ei, a avut onoarea de a se număra printre cei patru purtători ai cordoanelor catafalcului, la procesiunea funebră, urmând ca, a doua zi, să facă elogiul public al lui Michelet în fața a 600 de studenți<sup>26</sup>.

Elocvent, pentru a înțelege gradul de atașament a lui Michelet față de români<sup>27</sup> (care pe drept cuvânt, alături de Quinet și de pașoptiști, au datoriat de a-l număra printre **părinții națiunii!**), este însuși mormântul său de la cimitirul parizian Père Lachaise: pe un flanc al lespezii verticale, se află gravate numele orașelor franceze care au subscris la ridicarea monumentului și de care, evident, Michelet trebuie să fi fost legat. De cealaltă parte se află încrustate "națiunile" care i-au fost dragi și pentru afirmarea și libertatea cărora a luptat: **România** stă în rând cu Polonia, Grecia, Italia, Germania. Cuprins de entuziasm în fața victoriei și a înfăptuirilor Revoluției din Valahia, Michelet a fost acela care, în aceleași *Légende démocratice* a scris: "c'était la France à Bucharest, et la France de février"<sup>28</sup>. Și mai semnificative cele dăltuite pe mormântul său cu cât, la 1876, România (și cu atât mai puțin Polonia!) nu erau încă "națiuni" în adevărata accepțiune franceză (dar și românească!) a termenului, adică de "state independente".

<sup>24</sup> Ed. princeps citată supra: *Légendes démocratiques de Nord*, Garnier Frères, Paris, 1854. Legenda românească este cuprinsă la pp. 277-366. La 1863, în focul insurecției poloneze, volumul va fi ??

<sup>25</sup> Scena, ilustrată într-o gravură semnată Ch.Mettais, de pe coperta broșurii *Principautés Danubiennes*, de Jules Michelet, Paris, 1853 este reprodusă în Ion Breazu, *op. cit.*, Cluj, 1935, p. 32.

<sup>26</sup> Ion Breazu, *op. cit.*, p. 81, nota 1.

<sup>27</sup> Contactele lui Michelet cu românii coboară până spre 1845. Primul a fost, probabil, **Ion Ghica** (considerat însă, în însemnările sale, în mod curios ca "moldovean", la 1 iulie 1845), apoi **Hermiona Asaki** (auditoare la College de France și viitoarea Doamnă Edgar Quinet; o raritate, chiar și pentru Franța, **ca o femeie să frecventeze**, încă înainte de 1848, **astfel de medii** și unde, chiar "vers 1930, une femme soutenant sa thèse à la Sorbonne est encore une exception", cum scrie **Le Monde**, din 30 dec. 1994), p. 13!) și un anume N.Rucăreanu, care, deja în iunie 1845, dedica "mintosului bărbat" chiar și o ditirambică odă. Hotărâtoare a fost însă întâlnirea, la 1846, cu Dimitrie Brătianu și cu C.A.Rosetti, care aveau să devină prieteni și cei mai devotați studenți români ai săi (Ion Breazu, *op. cit.*, pp. 33-34).

<sup>28</sup> Jules Michelet, *Légendes démocratiques*, ed. cit., p. 292.

De notat că, aidoma lui Edgar Quinet, alt mare spirit al timpului, considerat în Franța drept "părintele Republicii laice", așa cum exista ea la 1871 încoace și cunoscut filo-român, căsătorit cu Hermiona, fiica lui Asaki (Hermiona i-a fost **elevă** la **College de France, înainte de 1848**, ceea ce nu era deloc obișnuit, nici măcar în Franța, pentru o femeie, la acea vreme! O astfel de căsătorie ar mai fi fost de conceput cu numai două decenii înainte, și dacă Quinet n-ar fi găsit în Asaki și-n români niște oameni cu care să nu-i fie rușine?), și cea de-a doua soție a lui Jules Michelet, Athenais Mialaret, fusese legată de România prin aceea că, deși franțuzoaică, lucrase ca preceptoare în țară, la o familie din neamul Cantacuzinilor<sup>29</sup>. Maria Rosetti, scoțiancă de mamă franceză, fusese cândva și ea tot preceptoare în familia Odobescu, unde-l și cunoscuse pe viitorul ei soț. Și toată familia ei din Anglia (ea la rândul ei fusese adusă de unul dintre frații săi, secretar al consulului englez din București) a venit să se stabilească la noi. Atunci cu siguranță că era mai puțin ciudat decât dacă astăzi cineva ar face opțiuni asemănătoare. Pentru ca niște domnișoare de bună condiție (tatăl Mariei Grant era, totuși, ofițer britanic!), să accepte să vină din Anglia ori din Franța pentru a deveni "guvernante" în familiile unor aristocrați români, chiar și în starea în care se aflau Principatele **înainte** de Revoluție.

### III

**20.** Meritul ctitorilor României moderne este cu atât mai mare cu cât, majoritatea, și-au țesut relații de felul celor amintite mai sus și și-au câștigat stima și încrederea sus-pușilor lor interlocutori apuseni, doar prin calitățile proprii, pornind de la nu ușoara condiție de exilat, nicidecum de la aceea de om politic în funcție, care tratează cu "omologii" săi (strângând, eventual, și relații de prietenie), cum s-a petrecut ulterior, în epoca 1918 (I.I.C.Brătianu), între cele două războaie (Titulescu), sau chiar în prezent (v. cazurile Coposu, Manolescu etc.; după știrea noastră, în ultimele decenii de exil, o singură persoană s-a apropiat mult de modelul și eficacitatea înaintașilor pașoptiști: Mihnea Berindei). Pe la 1850, pribeagul Heliade avea întrevederi cu Palmerstone, primul ministru al Angliei în funcție. Iar, în aceeași perioadă, în autentic spirit "internaționalist", Dumitru Brătianu se implica (prin maestrul său Mickiewicz) în lupta patrioților polonezi! Citind perioada pașoptistă cu ochii de azi ne dăm seama clar că un astfel de nivel de integrare europeană n-a mai fost atins niciodată de atunci încoace. Deși un proces mai lung, apariția românilor pe scena europeană a fost totuși bruscă, oarecum neașteptată și de o surprinzătoare calitate. Numai Revoluția din Decembrie a mai avut un impact comparabil prin spectacularitate, marcând o nouă irumpere românească pe scena internațională după o lungă adormire "în somnul cel de moarte". Doar că, din diferite motive (și nu întotdeauna pe drept), remarcabilul capital de simpatie dobândit atunci a fost, spre deosebire de ceea ce s-a petrecut la 1848, mult prea repede risipit. Zvonurile, aproximația, confuzia, isterizarea, absența unei clase politice de schimb, lipsa crasă de cultură politică, diletantismul, nepregătirea pentru gestionarea

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 29.

unui astfel de eveniment major ca "revenirea în istorie" după 40 de ani, au fost ceea ce a prejudiciat în primul rând țării. Nu așa s-au petrecut lucrurile la 1848. Mai ales calitatea liderilor politici constituie marea diferență dintre atunci și acum. Și totuși, toate la un loc, nu scad cu nimic măreția Revoluției din 1848, care rămâne și unica noastră sinonimie cu 1848-ul.

Generația pașoptistă a fost prima și până acum și singura din istoria noastră care a acționat unitar la realizarea într-un timp scurt al unui mare proiect național. Frunțașii ei au elaborat un veritabil program clar și coerent de dezvoltare a societății românești care, în parte, mai e valabil și astăzi. Clarvăzătoare, ea și-a văzut în puține decenii, punct cu punct, ambițiosul plan integral înfăptuit, cu meticulozitate, cu precizie: revoluția și propășirea socială, trecerea la economia liberă și la societatea deschisă, înscrierea ireversibilă în modernitate, Unirea, făurirea statului național, consolidarea lui, Independența, progresul economic și cultural (să nu uităm ce rapid s-a trecut de la Cârlova la Eminescu și Macedonski!), marile reforme: reforma agrară, judecătorească, învățământul gratuit și obligatoriu, votul lărgit, libertatea presei și toate celelalte libertăți democratice; în sfârșit, regatul, ca o consacrare superioară a admerii României în rândul țărilor civilizate.

**21.** Similar, obiectivele aducerii "prințului străin" și a instaurării monarhiei ereditare constituționale au fost în totalitate atinse: obținerea unei domnii "supra partes", lichidarea tradiționalelor dispute sterile dintre diferitele familii boierești (adesea ultra-reacționare!) pentru tron, încetarea ingerințelor statelor limitrofe (în particular Rusia), prin intermediul domniilor pământene șubrede și șantajabile, consolidarea tânărului stat, și recunoașterea lui internațională, primirea cu drepturi depline a noului stat în "clubul" exclusiv al țărilor europene structurate, odată cu ridicarea la rangul de regat, în sfârșit, cel mai important, răsfângerea binefăcătoare a prestigiului "casei europene" asupra țării încă plâpânde, pe care s-o însoțească în debutul său pe scena internațională și căreia să-i confere, autoritatea și legăturile sale; realizarea de către domnul străin a tot ceea ce nu a putut făptui principele indigen, fiindcă lipsit de numele unei adevărate dinastii de nivel occidental: baterea de monedă, înființarea unor ordine naționale (v. cazul lui Cuza cu "romanutul" și cu "Steaua României", neautorizate), consfințirea neatârării. În condițiile de atunci, când independența nu era încă obținută, o monedă națională (leul, emis la 1867, la numai câțiva ani după eșecul lui Cuza!), un ordin etc. toate atribute ale unui stat suveran, aveau semnificația unui act revoluționar. Recunoașterea lor internațională a fost "smulsă" numai pe baza autorității personale a "domnului străin", a numelui ce-l purta. **Nu este o exagerare să se spună că România s-a "făcut" în strictă simbioză cu Regele său și cu familia sa regală.**

Putem lesne aprecia șansa care a reprezentat-o pentru țară faptul că primul ei rege, Carol I, cel care a fost chemat să prezideze la consolidarea sa, a putut sta neîntrerupt pe tron timp de 48 de ani, cea mai lungă domnie din istoria sa, mai lungă și decât cea a lui Ștefan cel Mare! În comparație, Bulgaria n-a avut acest noroc. Deși a apucat și ea calea "românească", primul ei prinț străin, Alexandru de Battemberg, nu s-a putut menține decât puțin ani, între 1879 și 1886, urmând apoi o convulsă schimbare de dinastie cu familia de Saxa-Coburg-Gotha. În Albania, prințul de Wied, nepotul lui

Carol I, nu a rămas decât un an (1912-13). Nici în Grecia lucrurile nu mergeau mult mai bine. S-au succedat două dinastii, se proclamau republici, schimbările la tron erau dese și uneori traumatice, ca în timpul Primului Război Mondial. Astfel de eșecuri în momente cruciale explică multe, în primul rând ratarea pe decenii (pentru Grecia până la Planul Marshall) a ieșirii lor din înapoiere. României, în schimb, i-a fost definitiv deschisă calea Europei prin Suveranul ei Hohenzollern. Ea a cunoscut și cea mai solidă dinastie străină din regiune. Și acest "pariu" făcut de pașoptiști a reușit pe deplin. Toate sarcinile ei majore au fost duse la îndeplinire în mai puțin de 40 de ani.

22. Paginile de istorie înscrise de Tudor Vladimirescu, de "cărvunarii" moldoveni ai lui Ioniță Tăutul de la 1822, atât de asemănători "carbonarilor" italieni, de mișcarea din 1840 a lui Mitică Filipescu, de tot ceea ce a însemnat Revoluția de la 1848 și epopoea exilului, de la adeziunea emigrației române (prin delegatul ei D.Brătianu), la Comitetul Central Democratic European de la Londra a lui Mazzini până la acțiunile diplomatice ale foștilor lideri revoluționari, cu toate relațiile lor, în marginea Congresului de la Paris din 1856 și a Conferinței celor Șapte Mari Puteri din 1858, care au dus la Unire și, mai departe, la nașterea României moderne, a monarhiei constituționale și a desăvârșirii statului Național Unitar de la 1918, trecând prin Independența din 1877, reprezintă toate file de istorie prin excelență europeană și fenomene de sincronizare cu ceea ce se petrecea în restul lumii civilizate. România poate fi mândră de o astfel de sintonie, pentru prima oară în istoria ei cu mișcările și ideile din țările cele mai avansate. Unele momente ale Revoluției de la '48, ne gândim în primul rând la cele trei luni de guvernare revoluționară (11 iunie - 13 septembrie) care au prefigurat precis chipul de mai târziu al noii României democratice și liberale, sunt întru totul comparabile cu experiențe similare precum republica proclamată la Roma de Mazzini ori cea de la Veneția a lui Daniele Manin care, amândouă, au durat mai multe luni, între 1848 și 1849.

Iată de ce exilații români au fost primiți cu brațele deschise și pe picior de absolută egalitate de către "corespondenții" lor occidentali. Iată de ce ei înșiși erau socotiți ca niște europeni de aceeași demnitate și s-au bucurat de întreaga solidaritate a fraților lor căzuși apuseni.

Ilustrarea locului nostru, pe atunci, respectat și mai mult decât onorabil în acest fenomen pan-european unitar care a fost Revoluția de la 1848 și afirmarea națiunilor, demonstrarea conexiunilor sale multiple din care și noi eram parte, alinierea noastră exemplară, prin niște europeni autentici care au fost capii mișcării noastre liberale și de renaștere națională (noțiunile mergeau împreună: liberalii întâi au "creat" națiunea, purtând numele generic de "Partida Națională"; ulterior, structurându-se partid modern după 1875, au devenit P.N.L., în amintirea creării națiunii, nu din naționalism!) în contextul internațional al epocii, constituie rostul principal al prezenței românești din Muzeul Național al "Risorgimento"-ului de la Torino. Ea reprezintă totodată și o recunoaștere a rolului și locului nostru în cadrul mișcărilor de emancipare națională și socială din Europa.

Toate acestea ar fi trebuit să fie lucruri firești și de la sine înțelese și cunoscute în lume, dacă istoria noastră s-ar fi desfășurat liniar și n-ar fi fost lovită de cataclismul totalitar. Ne întrebăm dacă, condiții **normale**, ar mai fi încăput loc pentru ignorarea

generalizată a Revoluției române de la 1848. Dacă n-ar fi existat carantina totalitară, s-ar mai fi șters din memoria colectivă o astfel de pagină pur europeană din istoria unei națiuni **normale**? S-ar mai fi scris că vârful extrem către est al Revoluției a fost Budapesta? Sau mai simplu, s-ar mai fi putut spune bazaconiile care circulă despre "Dracula" (recent exacerbate de penibilul film al lui Coppola!), dacă timp de patru decenii România n-ar fi fost scoasă din circuitul mondial, devenind un fel de pământ al nimănui despre care se putea spune orișice, fără riscul de a fi contrazis.

Cum însă lucrurile s-au petrecut altfel și un regim comunist de tip special - izolaționist și neo-stalinist într-o măsură necunoscută celorlalte țări din Est - a izbit lumea noastră în plină față, riscând să o elimine definitiv din conștiința colectivă a restului lumii, există temerea ca uitarea să se aștearnă și pe cele mai cosmopolite și mai glorioase pagini din istoria noastră și să "dispărem" pur și simplu, cum absentă este România din orice manual școlar străin de istorie universală.

23. Iată un exemplu legat, de astă dată de unul dintre exponatele Muzeului Național al Risorgimento-ului de la Torino. În 1977, la aniversarea Independenței, nu se știe prin ce miracol, Muzeul Național de Istorie din București a donat Muzeului Risorgimento-ului copii după mai multe piese: tablouri celebre (Cuza, de Szatmary, Bălcescu, de Tattarescu, Avram Iancu, de Iscovescu), medalii comemorative (de calitate..."ceausistă", reproduse în plastic sau tablă!), un basorelief după o latură a soclului statuii lui C.A.Rosetti, câteva planșe "color" (de calitate tot "ceausistă"), un steag, etc. care alcătuiesc nucleul colecției românești. Printre aceste piese se găsea și un mulaj după o statueta de mărime mijlocie (80 cm.) reprezentând un dorobanț. Autorul ei: Ettore Ferrari. Or, Ettore Ferrari (1845-1929) este nu numai cel mai ilustru sculptor risorgimental italian (lui i se datorează, între altele, faimoasa statuie ridicată la 1889 lui Giordano Bruno pe chiar locul supliciuului său de pe Campo dei Fiori, din Roma - și care mult trebuie să-i fi scandalizat generații de papi! - dar și impunătorul monument "Vittoriale", din centrul Cetății Eterne, ridicat în cinstea lui Victor Emanuel al II-lea, care adăpostește și mormântul Eroului Necunoscut) dar a fost și un important lider politic liberal-radical, mare maestru al Ordinului masonic italian, și legat politicamente de marele bărbat de stat al "stângii istorice", Felice Cavallotti, devenit, la sfârșitul vieții, ca toți masonii, o victimă a fascismului<sup>30</sup>. Ce-l putea face pe un astfel de om, bogat și de familie nobilă, chiar dacă ne-ajuns încă la consacrare (celebritatea va apărea mai târziu) să vină în România? Pe de altă parte, ce țară trebuie să fi fost România pentru a-și permite serviciile unei atari personalități, fie și-n anii săi juvenili? Ce-l putea atrage-n România? Pentru omul de acum, astfel de cazuri sunt aproape de neimaginat. Care sculptor de renume din Italia s-ar aventura azi în România pentru a sculpta, să zicem, la Craiova ori la Botoșani? Ar părea un non-sens. Atunci, însă, se putea. Acum, în condițiile în care a fost adusă țara de fostul regim - nu. Dar dacă am fi cunoscut o dezvoltare normală?

<sup>30</sup> *La Romania per Ettore Ferrari*, a cura di E. Passalupi Ferrari, Roma, Accademia di Roma, 1994, p. 55.

Prezența acestui sculptor reputat cu un subiect românesc părea a o intriga și pe Directoarea muzeului, mai ales când a aflat că "Dorobașul" lui Ettore Ferrari nu numai că nu fusese un simplu "accident" în creația marelui sculptor, dar și că acesta lucrase mult și în repetate rânduri în România. Printre monumentele valoroase și durabile pe care ni le-a lăsat, vom aminti **statuia lui Heliade-Rădulescu din Piața Universității, toată din marmoră de Carrara**, realizată, după cum menționează o mică inscripție de pe un colț, la Roma, în 1879 (a fost prima comandă a maestrului în străinătate și el nu va uita niciodată această încurajare venită într-un moment de cumpănă al vieții sale; vor urma cu zecile în multe părți ale lumii, dar România, pentru totdeauna, va ocupa un loc aparte în inima sa; nici România democratică nu l-a uitat, iar atunci când, la moartea sa, în 1929, în plin fascism, cenzura italiană a interzis să se publice necroloage despre el, țara noastră și - nu întâmplător - Franța au fost în fruntea celor care și-au făcut onoare onorându-l cum se cuvine!), celebrul "**Ovidiu" din Constanța** (1887 - cu replica sa din orașul natal al poetului, Sulmona, în 1925!), ca și, după 1918, ajuns de-acum la o vârstă venerabilă, **efigiile lui Traian și Decebal**, de pe monumentul **Lupoaiței**, de la **Cluj**, oferite **în dar** de către E.Ferrari capitalei Transilvaniei, ca semn de omagiu pentru Marea Unire<sup>31</sup> marelui artist de care, în mod evident, politicianul de la Cluj nici n-a auzit vreodată și a cărui valoare, evident, o ignoră!. Și câte altele s-or mai fi pierdut ori vor fi fost doborâte de comuniști, după obiceiul cunoscut. Mai mult: atașat, se vede, de țara noastră, pe la 1890 el își aduce aici și un prieten. De bună seamă, nu era nici o rușine să lucrezi pe vremea aceea **în și/sau pentru** România, de unde, cu siguranță, se puteau lua și bani buni.

Țara era în plină expansiune, devenise un pământ de imigrație. Din Italia săracă, unii o porneau spre Argentina sau spre Statele Unite, alții către noi. Prietenul lui Ettore Ferrari se numea Federico Gaetano Villa (1835-1907), era tot sculptor, mason ca și el și tot bine cotat . A lucrat mai ales la Iași, la invitația unui anume Jean Babik a cărui corespondență cu Villa s-a păstrat. În toamna-iarna 1890-91 îl găsim pe sculptor locuind la hotelul "Traian". Despre activitatea acestuia în România se cunosc însă mai puține lucruri. Operele sale s-au pierdut ori au fost distruse. Se știe despre un I.C.Brătianu - cu siguranță dat jos de regim -, un Caracas, un anume Czuntu. Villa a fost tatăl adoptiv al doctorului Lodovico Necchi (1870-1930), unul dintre fondatorii Universității Catolice din Milano.

Iată ce fel de oameni puteau lucra cândva pentru România. Se puteau transporta atunci și tone de marmură de Carrara, puteau fi mulțumiți și de gazdele lor și de onorariile primite. Doi artiști cunoscuți nu socoteau deloc nedemn de valoarea lor să lucreze pentru români. Dimpotrivă, iubeau țara și cu talentul lor contribuiau la înfrumusețarea ei.

Fapt și mai semnificativ, cei care-i chemau ori cei în memoria cărora sculptau erau oameni la fel ca și ei, de același nivel, care împărtășeau aceleași idealuri și aceleași valori ale unei unice și cosmopolite "republici" intelectuale, noocratice. Aveau aceleași

<sup>31</sup> Pentru acestea din urmă, v. *La Romania per Ettore Ferrari*, ed. cit., p. 27. Ce ironie a soartei ca tocmai un primar auto-proclamat "naționalist" - Dl.Gh.Funar - să mute din loc și să ducă **cine-știe-unde** această statuie purtând pe ea prețiosul cadou al ??

convingeri, aceleași concepții, același crez: libertatea, egalitatea, rațiunea, toleranța, democrația, umanismul, cultul progresului, încrederea în semenii. Erau cu toții exponenții aceleiași culturi, într-o lume a fraternității, pe de-asupra frontierelor și a barierelor de orice fel. Din toate punctele de vedere, un om ca Kogălniceanu ori ca Alecsandri putea sta oricând pe același plan cu un Cavour ori un Walewski, un Rosetti lângă un Jules Ferry. Mai poate fi vorba azi de așa ceva? Aveau aceeași formație, aceleași lecturi, aceeași "forma mentis". Aparțineau aceleiași lumi. Pe soclul statuii lui Heliade întâlnim, discrete, neluate-n seamă, dar atât de încărcate de sens, semnele neechivoce ale adeziunii sale franc-masonice: echerul și compasul.

Uneori artiștii înșiși îi cunoșteau și socoteau ca pe o cinste a lucra în amintirea unor mari personalități despre care știau că erau făcute din același aluat ca și ei. În jurul lor, sub ochii lor, în România se năștea o societate civilă și o națiune modernă pe care numai comunismul a putut să le distrugă. Asistau la transfigurarea unei lumi înapoiate, de tradiție orientală, într-o țară occidentală și faptul nu credem să-i fi lăsat indiferenți.

24. Am lăsat, deliberat, la urmă, ceea ce cred a fi cel mai tulburător atestat al apartenenței noastre trecute la acel club restrâns al lumii civilizate pe care, poate cam reductiv, ne-am obișnuit să-l numim "Europa" și-n care acum râvnim cu toate puterile să ne întoarcem, după un detur de patruzeci de ani: drapelul nostru tricolor. "Credențialele" noastre vechi sunt în regulă, cu prezentul stăm mai prost și nu prea mai corespunde cu trecutul, deși, la aproape 6 ani după revoluție, curba descendentă a fost vizibil oprită și un progres începe să se afirme, tendința ascendentă făcându-și simțită chiar și primele efecte, semn că terenul, dar și materialul uman, în ciuda tuturor vicisitudinilor, a rămas substanțial sănătos. Este ceea ce ne permite să sperăm, totuși, bine pentru viitor.

Am ținut, deci, cu tot dinadinsul ca printre exponatele de la Muzeul din Torino să figureze și un steag. La muzeu exista o copie stângace și decolorată după un drapel de la Adunarea de la Blaj, dar pe el compilatorii contemporani brodaseră improbabilă inscripție "3/15 Maiu 1848", de parcă cei din epocă ar fi datat, științific, în ambele stiluri! În plus, inscripția era pusă de așa manieră încât te obliga să ții steagul pe orizontală, ceea ce era încercat, și nu convenea. Am căutat, așadar, un alt steag. Nu unul de demult, ci chiar unul actual, post-revoluționar, fiindcă, fără stema comunistă, și revenit la forma sa originală, el este, deopotrivă, **și de-atunci și de-acum**, este semnul vizibil al continuității cu valorile pașoptiste pe care înaintașii ne-au clădit țara. Prin el, generația de azi reînnodea firul cu spiritul liberal-democratic și burghez, născut din raționalism și iluminism, care a stat la baza României moderne; cu alte cuvinte, cu tot ceea ce poate fi mai autentic european. Tricolorul, drapelul de stat al României, a fost și cel mai autentic simbol al Revoluției de la 1848, moștenirea cea mai încărcată de sens pe care ne-au lăsat-o părinții nobili ai națiunii noastre. El reprezintă statul dar și principiile de la care s-a revendicat edificarea lui. Nouă ne revine sarcina să-i deslușim din nou semnificatul.

Este cunoscut faptul că tricolorul românesc a fost adoptat ca simbol al Națiunii în prima zi a victoriei Revoluției de la 1848 prin decretul numărul 1 al Guvernului provizoriu. Mai puțin cunoscut este însă că el exista, am putea spune, "in pectore", în inimile revoluționarilor, încă de mai demult (ceva asemănător s-a petrecut cu termenul

de "România", legiferat de-abia la 1861, dar prezent în spirite și vehiculat încă înainte de 1848). El a fluturat poate pentru prima oară, odată cu izbucnirea Revoluției din Februarie de la Paris, pe "Hotel de Ville", primăria capitalei franceze, alături de celelalte steaguri ale "naționalităților". Iată ce scrie Jules Michelet pe 24 Februarie, după ce se întâlnise la primărie cu Dumitru Brătianu: "Le soir, à l'Hotel de Ville, Brătiano... Emotion de tous ces drapeaux... Chaque nation dans la verité et dans sa justice"<sup>32</sup>. Iată un alt exemplu elocvent de "integrare europeană".

Potrivit celei mai plauzibile dintre explicații, tricolorul românesc este și el un simbol masonic. Cele trei culori împărțite în mod egal reprezintă **principiul egalității**. Orientarea culorilor în sus semnifică **verticalitatea**, un alt concept masonic. **Cifra trei** este numărul perfect. Sunt numai patru țările europene tradiționale ce steagul tripartit în mod egal și vertical: Franța, Italia, Belgia și România. O companie dintre cele mai ilustre. Sunt exact țările cu o puternică origine masonică, născute, respectiv, din Revoluția Franceză (1789), din cea belgiană (1830), din "Risorgimento"-ul italian și din "regenerarea" românească. Dincolo de Ocean, Mexicul mai are un steag asemănător și origini în revoluția, tot cu o puternică componentă masonică, a lui Benito Juarez. Departe, deci, de a fi o simplă imitație servilă a tricolorului francez, cum superficial se afirmă uneori, vedem, din contră, că drapelul României are semnificații cu mult mai adânci. Deși îi seamănă (și am văzut de ce !), îndrăznim să spunem că steagul nostru nu este "fiul", ci mai degrabă "vărul" stindardului francez! Incercările unor extremiști naționaliști de a găsi originile steagului nostru în culorile de pe icoanele vechi țărănești ori de pe țesăturile populare sunt lipsite de orice bază științifică. Ce-ar zice corifeii naționalismului nostru, Dnii C.V.Tudor, Marian Munteanu ori Radu Sorescu să afle că steagul pe care îl agită ei atât de vânjos la toate ocaziile este un simbol al Francmasoneriei?

Din motivele explicate mai sus, țineam ca steagul expus la muzeu să fie vertical. Știm că aceasta este o chestiune de principiu, nu o întâmplare. Într-adevăr, există o anumită confuzie în această privință, referitoare mai ales la primele timpuri. Decretul Nr.1 al "guvernului vremelnicesc" de la 1848 care a instituit pavilionul național nu este clar în problema dispoziției culorilor. Probabil că pentru autorii lui era ceva de la sine înțeles. Există imagini de epocă, precum celebra stampă înfățișând grupul de revoluționari cu drapel intitulată *Constituția de la București, la 11 iunie* a lui Kostache Petrescu (acum prezentă și la Torino), în care vedem culorile orizontale pe orizontală. Chiar și unele steaguri ale lui Cuza sunt orizontale și vom mai întâlni astfel de versiuni până la Adunarea de la Alba Iulia din 1918 (v. una din cele trei fotografii rămase de la eveniment), deși încă din 1867 stindardul național fusese definitiv legalizat vertical. Astfel de confuzii se puteau naște numai din necunoaștere sau dintr-o înțelegere doar aproximativă, deloc inexplicabilă, a noțiunii de culori naționale. Orice dubiu ne-a fost însă disipat privind tabloul pictorului revoluționar C.D.Rosenthal *România rupându-și lanțurile pe Câmpia Libertății*. Realizat chiar în focul evenimentelor de un participant activ la Revoluție, el constituie cea mai autorizată mărturie în chestiune. Drapelul ținut de personajul feminin simbolizând România este inechivoc **vertical!**

<sup>32</sup> I. B r e a z u, *Michelet și românii*, Cluj, 1935, pp. 52-53.

În treacăt fie spus, de acest tablou, ca și de mai celebrul *România Revoluționară*, realizat tot de Rosenthal, dar în exil, la Paris, în 1851, și căruia Maria Rosetti i-a prestat chipul, soțul ei, C.A.Rosetti n-a avut puterea să se despartă toată viața sa. Murind, el le-a donat pe amândouă "Muzeului de Tablouri din București" printr-o scrisoare anexă la testament, ce cuprinde emoționante cuvinte la adresa străinului care cel mai bine a întruchipat în pictură virtuțile Revoluției române ("că D.Rosenthal a iubit România ca cel mai adevărat român și chiar viața i-a jertfit-o"<sup>33</sup>). Și în *România Revoluționară*, deși mai puțin clar, steagul-năframă de la gâtul Mariei Rosetti arată a fi vertical. Cele două pânze ale lui Rosenthal sunt cele mai mișcătoare omagii în artă aduse nașterii națiunii române. De menționat că pictorul, evreu ungar și prieten intim cu C.A.Rosetti, care i-a păstrat toată viața o adâncă venerație, a fost un martir al Revoluției, deci, al României, în cel mai strict sens al cuvântului: prins de unguri prin 1853, i-a fost smulsă limba și jupuită carnea, după care i-au azvârlit cadavrul, pentru vina de a nu-și fi trădat prietenii ce-l trimiseseră în Transilvania cu scopul de a face propagandă națională românească. De bună seamă, fiind supus austriac, chiar dacă Guvernul provizoriu îl naturalizase român (naturalizare anulată de Căimăcămie, ca și în cazul altor "străini" care au bine-meritat, imediat după înfrângerea revoluției!), maghiarii trebuie să-l fi considerat trădător<sup>34</sup>. În sfârșit, verticale apar și steagurile care au ornat Adunarea de la Blaj din 3/15 mai 1848.

25. O altă dovadă a pătrunderii pașoptiștilor în conștiința europeană a epocii credem că este și amănuntul că în tabloul semi-alegoric (în sensul că alături de personalități reale sunt zugrăvite și personaje fictive ca simbol al unor categorii sociale) de mari dimensiuni intitulat "Atelierul lui Courbet", pictat de Courbet însuși, în 1885, și aflat astăzi la Musée d'Orsay, din Paris, regăsim în prim plan un personaj feminin în care, cu ușurință, o putem recunoaște pe Maria Rosetti. În cărțile de istoria artei, stă scris că, împreună cu un alt bărbat alăturat, ei reprezintă arhetipul "cuplului burghez". Cu alte cuvinte Maria Rosetti a împrumutat chipul ei "femeii burgheze". Cum o fi ajuns Maria Rosetti să fie luată drept model de către Courbet? Fără îndoială, prin faptul că avea un cert renume în epocă (apăruse deja *Légendes démocratiques du Nord*, de Michelet, cu capitolul *Madame Rosetti*, care trebuie să fi avut un mare ecou!) și, bine-nțeles, tot prin simpatiile filo-române ale unor francezi din aria progresistă! De altfel, observăm că atelierul lui Courbet devenise un fel de centru de întâlnire al multor celebrități ale vremii (mulți dintre probabili frecventatori, ca de pildă Baudelaire, sunt zugrăviți chiar în tabloul respectiv), printre care trebuie, deci, să se fi numărat și exilații români. Hotărât lucru, aceștia stăpâneau cu mare dibăcie arta relațiilor și a jocului de influențe (P.R. - **public relations**, am spune astăzi!), contactând direct exact centrele nevralgice și decizionale principale ale celei mai importante societăți din epocă, cea franceză. Ce altceva erau un Jules Michelet, Edgar Quinet, Victor Hugo, A. de Lamartine

<sup>33</sup> *Moartea și înmormântarea lui C.A.Rosetti, Testamentul seu, Omagii aduse memoriei sele*, București, Tipografia Românul, 1885, p. 5.

<sup>34</sup> I o a n M a s o f f, *Davicion Bally, revoluționarul de la '48*, Ed. "Cultura Națională", fără dată (anii '30), p. 87.

(care de-a dreptul acceptase președenția onorară a Cercului studenților români de la Paris, în ajunul Revoluției!) și chiar Courbet, decât niște **opinion makers**, cum s-ar putea numi ei în termeni contemporani? Dar niște **opinion makers** nu doar la nivel francez, ci mondial! Odată aceștia câștigați, patrioții noștri, automat, căpătau acces și la toată rețeaua acelora, pe filiera liberal-masonic-revoluționară: Italia (Mazzini, Garibaldi, Cavour. Cum altfel se putea explica primirea fastuoasă a lui Alecsandri la Torino, cu escortă trimisă până la Chambéry, dacă nu venea el bine recomandat de la Paris, "capitala lumii"?), Anglia, Germania. Așa se și înțelege succesul excepțional al activității și propagandei lor, veritabil **lobbying** de lungă durată și la nivel înalt, pentru Cauza românească. Tabloul lui Courbet este o nouă dovadă a ușilor deschise pe care le aveau, a simpatiei și popularității de care se bucurau și a mediilor în care evoluau.

Așa precum primul act al Revoluției pașoptiste a fost legiferarea tricolorului, tot astfel Revoluția din Decembrie a început, nu întâmplător, prin smulgerea de pe el a stemei comuniste și revenirea lui la identitatea originală (dintotdeauna fără stemă, ca-n majoritatea statelor civilizate; doar steagul armatei purta stema regală. Ideea stemei pe steagul civil este un obicei preponderent comunist, aviz celor care, ici și colo, au și reluat vechiul nărav, aplicând abuziv pe drapel stema nouă!). Mai poetic, am putea spune că stema de impostură lipită pe el de comuniști îl pângărea (și, odată cu el țara toată). Gestul ruperii stemei i-a redat puritatea pe care un întreg popor, ce se recunoștea în el, și-o căuta cu focul disperării. În ciuda vitregiilor istoriei, românii au făcut atunci dovada că au știut să păstreze amintirea vocației inițiale a simbolului lor.

**26.** România modernă s-a născut cu adevărat prin Revoluția de la 1848, care ne-a adus în istorie. Tranziția începuse însă deja pe la 1830. Ancorarea noastră în Europa n-a durat decât un secol, până la instalarea regimului comunist. A fost însă secolul hotărâtor. 100 de ani care, prin accelerația timpilor, atârnă în balanța istoriei mai bine decât 1000 de ani. Mai sus, parafrazând modul cum sunt cunoscuți în Franța anii săi cei mai buni (1944-74), i-am numit "cei 100 de (ani) glorioși". Acesta a fost fenomenul care a permis remarcabilul proces de sincronizare rapidă și de adaptare cunoscut de țara noastră în perioada 1830-1848-1948) și care, și cu ajutorul relaxării politice din anii '60, și-a mai făcut simțite efectele sale târzii încă până spre 1970-75. După această dată, **omul nou**, acel monstrous "produs uman" clonat și hibridizat după cerințele documentelor de partid (dar, nu întâmplător, preconizat, mai demult, și-n planurile extremei drepte!) este ridicat la rang de artificial "model social", se consolidează - comunismul împlinise deja 30 de ani - și, agresiv, va tinde să se generalizeze. Reciclat și metamorfozat în grabă, după Revoluție, în "om de bine", el este, probabil, și principala piedică a tranziției de azi.

Pașoptiștii au stabilit primul adevărat program de dezvoltare a societății românești pe termen lung. Primele decenii în special, cuprinse între Revoluție, Unire și Independență, grație acestei generații, au fost deosebit de impetuoase. Ele au dat un impuls inițial formidabil lumii românești, ceea ce i-a permis saltul peste etape și recuperarea întârzierilor, mergând până la producerea de elemente de avangardă. Ritmul acesta nu s-a mai repetat niciodată. Implicarea Europa era la apogeu. A fost autentică "schimbare la față a României". În acest răstimp, pe baza valorilor liberale ale Revoluției de

la 1848, s-a clădit o națiune europeană, parte integrantă a Occidentului, angajată hotărât pe calea progresului, s-au pus bazele și apoi au avut timp să se și consolideze instituțiile democratice, statul de drept, pluralismul politic, economia de piață, s-a afirmat o societate civilă.

**27. Revoluția liberală de la 1848 a fost un fenomen specific lumii avansate vestice.** Nu trebuie însă uitat că, deși se aflau deja hotărât angajați pe calea occidentalizării, **românii rămân singurii "orientali"** (în sensul ariei culturale greco-slavo-ortodoxe) **care s-au asociat acestui fenomen.** Am văzut legătura strânsă dintre pașoptiștii noștri și fruntașii națiunilor occidentale. Singura deosebire dintre aceștia și ei consta în faptul că, a ridicat un popor spre modernitate și civilizație din "izina" medievală a unei societăți tradiționale ca cea moldo-valahă era o sarcină uriașă pe care patrioții români și-au asumat-o **în plus** față de corespondenții lor apuseni și pe care au trebuit să o rezolve paralel cu toate celelalte cerințe de ordin general-european. **În raport cu prietenii lor occidentali, în spatele cărora se aflau sute de ani de civilizație, pașoptiștii noștri făceau figură aproape de "generație spontanee"!** **Munca lor a fost, așadar, dublă. Nu numai că au adus un popor în istorie, dar l-au și dotat cu instituțiile cele mai avansate ale epocii în care de-abia îl propulsaseră.** Reușita în această întreprindere mai grea decât toate constituie chiar meritul lor principal. Într-adevăr, ei au izbutit să aducă la nivelul cerințelor celor mai avansate pentru sec. XIX instituțiile unui popor care venea dintr-o lume tradițională ne-istorică (v. "teroarea istoriei" de care vorbește M.Eliade și teoria revenirii noastre în istorie după Revoluția din decembrie), în vreme ce toate celelalte națiuni care au făcut '48-ul trăiau de mult în epoca modernă. Față de ceea ce aveam noi, doleanțele lor puteau părea niște simple "ajustări". La noi, a trebuit să se creeze și fondul.

**28.** Orice ar fi spus Maiorescu, care nu privea lucrurile în dezvoltarea lor și s-a grăbit cu critica, în două generații formele au căpătat fond, devenind tradiții. Pașoptiștii au început, numai, construirea acestuia, consolidarea "conținutului" a revenit însă generațiilor următoare. **Dar aceasta s-a făcut urmând tot calea progresistă indicată de părinții națiunii!** Aplicând consecvent marea proiect cu bătaie lungă elaborat la "pașopt", s-a putut ajunge departe, până la succesele "epocii de aur" interbelice: când poporul a început realmente să știe carte, s-a introdus votul universal, când nevoia de pământ a redevenit acută, s-a înfăptuit reforma agrară radicală (1920), evreei au fost definitiv încetățeniți (1918) etc. Evident, pentru popor, drumul era lung, dar nu imposibil. Distanța dintre el și elitele sale era mare. Dar învăța. Învăța să se ridice, să devină la rândul lui **elită. Modelul social - burghezia, clasa cu adevărat cea mai înaintată a societății** - exista, se extindea. Și poporul ar fi învățat și mai bine, și s-ar fi creat și o mare clasă de mijloc, și tot mai mulți țărani și proletari s-ar fi "îmburghezit" **prin imitare, cum s-a petrecut peste tot, în restul țărilor occidentale, din care și România făcea atunci parte, dacă mersul înainte al țării noastre nu ar fi fost brusc retezat de comunism. Un model social real, pe care numai hula burghezii ni-l putea da - iată ceea ce ne-a lipsit cel mai mult în cele patru decenii de comunism, ceea ce a dat îndărăt societatea românească, atunci când niște anti-modele ne-au fost**

**impuse drept unic model social: Stalin, Stahanov, quartetul "Ana-Luca-Theo-Dej", Chivu Stoica, familia Ceaușescu și autenticul lor "eșalon II", exemple de urmat pentru accesul la vârf: tov. Alexandrina Găinușe, tov. Venerica Pătru, omul nou. Mulți, prea mulți, au cedat și au sfârșit prin a-i accepta. Am înțeles acestea de-abia după Revoluție.**

Probleme continuau însă să existe. Chiar după o sută de ani, la capătul "veacului european", aculturarea sa (=occidentalizarea) nu era definitiv încheiată, **pojghita civilizării**, încă prea subțire. Dovadă - prea rapida "trezire a demonilor" sub regimul comunist (o carte apărută chiar în preziua prăbușirii fostului regim "Mourir à l'homme des Carpathes"<sup>35</sup> ne dezvăluie exemple foarte neliniștitoare de re-cădere în Evul Mediu), extinderea nepermis de mare a **omului nou** și succesul însuși al experimentului. Am fost privați de ultimii 40 de ani de europenizare, nu numai cei mai extensivi dar, din nefericire, și cei mai intenși. **Spre comparație, Greciei, care n-a avut nici pe departe experiența noastră de avangardă (acum îngropată, uitată), i-au fost mai utili cei 40 de ani de după război decât suta de ani dinainte, pentru a ajunge la rezultate absolut remarcabile și a absorbi o întârziere istorică mult mai gravă ca a noastră, care apucasem să recuperăm bine în cei "100 de glorioși"**. Înțelegem de aici cât de mult ne lipsesc și cât de mult ne-ar fi fost necesari acei 40 de ani pe care ni i-a răpit comunismul, singurul adevărat responsabil pentru handicapul în care țara noastră se zbate. Evident, legi de avangardă ca cea a învățământului a lui Cuza fuseseră insuficient aplicate. Și totuși, drumul civilizației noastre fusese deja jalonat de elitele din epoca Unirii. Nu e puțin lucru! Ulterior, în secolul XX, și pe cu totul alte coordonate, operații oarecum comparabile au avut loc cu succes în Turcia și Japonia, dar au eșuat în Iran (iar cazul Rusiei lui Petru cel Mare este întrucâtva diferit).

29. Au fost pașoptiștii niște imitatori? Și da și nu. După opinia noastră, ei au și imitat (și, când modelul e bun, nu e nici o rușine să imiți!) dar, mai cu seamă, au avut aceleași principii inspiratoare (cu precădere masonice, devenite între timp patrimoniu universal) pe care s-au clădit și marile națiuni (ex.Franța) despre care s-a spus că le-ar fi imitat. Ca și aceste mari națiuni, ca și generația care le-a construit, au avut aceiași maeștri: Quinet, Michelet, Mickiewicz, Mazzini. Mai mult decât să copieze, ei au fost în general exponenții aceleiași linii politice și conceptuale ca a colegilor lor, guvernanții apuseni, ceea ce nu putea să nu conducă la rezultate similare. Aveau aceeași pregătire, experiențe asemănătoare. Indiscutabil, clasa noastră politică pașoptistă a fost de o statură absolut comparabilă cu cea din țările evolute. Uneori, preluând puterea mai repede decât codiscipolii lor apuseni, cu care merseseră împreună la școala acelor mari maeștri, ei au putut chiar pune în practică anumite precepte avansate care, abia mai târziu aveau să fie aplicate în state cu mult mai dezvoltate. Exemplul cel mai tipic: legea

<sup>35</sup> I. A n d r e e s c u, M. B a c u, *Mourir à l'homme des Carpathes*, Payot, Paris, 1986. În aceeași categorie, a se vedea și A d r i a n C r e m e n e, *Mythologie du vampire en Roumanie*, Editions du Rocher, Monaco, 1981. Hotărât lucru, despre România izolată și uitată se putea spune sau scrie orice. O realitate, după cum am văzut mai sus, valabilă și pentru celebrul "colosal" cinematografic al lui Francis Ford Coppola, *Dracula*, 1993.

instrucțiunii gratuite și obligatorii a lui Cuza despre care am amintit. Ca și în cazul tricolorului putem, deci, vorbi de **un anume paralelism conceptual, mai degrabă decât de o imitație servilă.**

Treptat, cum am văzut, formele au căpătat fond și, după două, trei generații au tins să devină o tradiție care în scurt timp ne-ar fi făcut să uităm cu totul handicapul istoric cu care pornisem la drum. Pentru a-l parafraza pe regretatul Vlad Georgescu, unul dintre cei mai fini analiști ai tranziției noastre la lumea modernă, societatea românească era departe de a fi perfectă dar, fără îndoială, era perfectibilă. Această societate flexibilă a avut însă și mulți **adversari**: Generația post-pașoptistă a clasicilor culturii noastre (Eminescu, Maiorescu, Caragiale) a simțit nevoia, pentru a se afirma și din spirit de contradicție, să lovească în cea care i-a precedat (și fără de care n-ar fi existat!). Atacul lor, făcut de pe poziții paseiste, conservatoare, când nu explicit reacționare, a fost aspru și nedrept. Mai târziu, el a fost reluat de curentul tradiționalist.

Ulterior, toți ceilalți detractori, cu mult mai vinovați, ai valorilor burgheze aveau să invoce atitudinea clasicilor ca pe un nobil precedent și o justificare. Atât doar că, spunea tot Vlad Georgescu, societatea burgheză, spre deosebire de toate celelalte, este singura care se poate lipsi de "tămâietori". **Monumentul ei sunt însăși înfăptuirile sale, unice în istorie.** Lucidul sociolog și economist, Ștefan Zeletin, în primul rând și, pe tărâmul analizei culturale, marele Eugen Lovinescu ori Pompiliu Eliade, adepți și teoreticieni ai modernismului, ai raționalismului și ai occidentalismului, deci, în ultimă instanță, ai înșiși liberalismului și ai burgheziei românești, reprezintă, din păcate, numai fericita excepție care confirmă însă regula. Au urmat legionarii, cu ura lor neîmpăcată față de principiile democrat-liberale ale statului născut din Revoluția pașoptistă și, în sfrâșit, comuniștii, care au reușit, între 1948 și 1989, ceea ce extrema dreaptă n-a izbutit decât vremelnice, între 1940 și 1941, cu prelungiri până-n 1944. Astfel, istoria noastră a fost oprită din cursul ei firesc.

**30.** Sistemul comunist a reprezentat negarea absolută a sistemului de valori introdus de pașoptiști. Pe el se edificase societatea românească timp de peste o sută de ani. Prin el intraserăm în istorie. Patru decenii de totalitarism au încercat să ne scoată din istorie și de pe făgașul evoluției noastre europene. Să ne scoată până și din conștiința colectivă a semenilor noștri și, în ultimă analiză, și din a noastră însăși, prin ruptura de propriul nostru trecut. Există riscul zădărnirii tuturor acumularilor realizate în perioada precedentă. Un nou Iran, iată teroarea noastră! Mentalitățile au fost cel mai grav afectate. Era în curs de apariție "omul nou" prefigurată de extrema dreaptă, aproape realizat de comuniști. Dar, în primul rând, comunismul ne-a făcut să pierdem trenul istoriei și, implicit, să ratăm progresul geometric, saltul înainte, realizat prin noua, uluitoare, accelerare a timpilor ce s-a produs după al doilea Război mondial la celelalte națiuni europene care n-au cunoscut urgia totalitară.

Dacă România a putut profita din plin de **prima modernizare**, cea a secolului al XIX-lea, vizibilă încă prin efectele ei de durată și-n unele structuri, dar deja ștearsă din conștiința celor mai mulți, ea a fost, în schimb, în mod traumatic privată de cea de-a **doua modernizare**, cea **exponențială**, de după 1845, făcută prin planul Marshall etc.

Din nefericire, pentru România (dar nu numai!), consecințele acestui **gol istoric** s-ar violent în ochi, cu atât mai mult cu cât această din urmă modernizare, acolo unde s-a produs, prin amploarea ei fără precedent, o suplinește cu brio și pe prima, acolo unde n-a existat (v. exemplul Greciei, al "Tigrilor" din Extremul Orient etc.). Ce folos, deci, de structuri, ce folos că am beneficiat din plin de secolul XIX reformativ, dacă am fost excluși de la cealaltă, **capitală**, înnoire de 40 de ani care au valorat cât secole. Așa se explică diferențele zdrobitoare de 1 la 30, 1 la 40 ce ne separă de țări cu care, cândva, eram aproape la egalitate, dacă nu deasupra. Este o situație care pune o serioasă ipotecă asupra viitorului nostru.

**31.** Totuși, cunoașterea trecutului ne îndeamnă la optimism. Întârzierile se pot recupera! În ciuda aparențelor, dinamica imprimată civilizației românești de epoca "regenerării" s-a dovedit ireversibilă. Cu Revoluția din 1989, România a împlinit un nou 1848. Am reintrat în istorie. E ceva imens! Sarcinile, programele, obiectivele de atunci, întreaga perioadă, au redevenit acum, aproape pe neașteptate, mai actuale ca oricând. Obstacolul ce părea veșnic a căzut. Suntem din nou pe drumul cel bun. România a fost o țară civilizată și va fi din nou. Să ne întoarcem, deci, ca la un izvor de apă pururi vie, la sursele cele mai genuine ale României europene și să învățăm de la înaintașii pașoptiști care au mai trecut o dată prin ceea ce trecem noi astăzi. Să fie pentru ultima oară! De unde recursul la istorie.

## ADDENDA

"La pièce la plus originale, la plus forte, que la mémorable année 1848 ait donnée au monde c'est l'enquête débattue entre les propriétaires valaques et les paysans (dans la Commission de la Propriété de Bucarest)."

**Jules MICHELET**

(Légendes démocratiques du Nord, Paris, 1854, p. 325).

"I Romeni, questi fratelli lontani degli Italiani, hanno dato prova di patriottismo ed un esempio di concordia che noi, italiani, siamo pronti a seguire. (...) L'Unione dei Principati preparerà l'unione di tutti gli Italiani in un solo corpo, poiché ormai nessuno potrà più impedire, oggi, che il meraviglioso atto compiutosi alle pendici dei Carpazi non si realizzi anche ai piedi delle Alpi."

**Camillo BENSO, conte de CAVOUR,**

primul-ministru al Regatului Sardiniei, către Vasile Alecsandri, ministrul de Externe al Moldovei, în vizită la Torino, pentru anunțarea și recunoașterea dublei alegeri a lui Cuza (martie, 1859), despre Unirea Principatelor din 24 ianuarie 1859.

"La consultazione della volontà del popolo (romeno, n.a.) segna l'inizio di una nuova era nel sistema politico dell'Europa."

**Camillo BENSO, conte de CAVOUR,**

către Vasile Alecsandri, aflat în vizită la Torino (martie 1859), referitor la Divanele ad-hoc, convocate în Moldova și Muntenia, în 1857, de către Congresul de la Paris, **una dintre primele aplicații, la nivel internațional, al principiului auto-determinării popoarelor**, dezvoltat pe scară largă de-abia după primul război mondial. În Divanurile ad-hoc erau prezenți și câțiva deputați-țărani, o altă noutate în Europa.

"Giovanni Basso e me stesso siamo, da sempre, lettori assidui del Suo goirnale (Românul, n.a.) e spesso abbiamo comunicato al Generale (Garibaldi, n.a.) le coraggiose intenzioni di cui è animato."

**Augusto VECCHI,**

aghiotant al lui Garibaldi, către C.A.Rosetti, scrisoare din 12 octombrie 1862. Giovanni Basso era celălalt aghioteant al lui Garibaldi.

"Caro Rosetti, ricevo con regolarità il tuo giornale (Românul, n.a.) e devo ringraziarti per questo (...). Io, adesso, sto meglio e posso camminare quasi senza più zoppicare. Tuo, G.Garibaldi."

**Giuseppe GARIBALDI**

către C.A.Rosetti, scrisoare de la Caprera, la 12 februarie 1864.

"...Ce n'est pas Vous, nos frères, doublement par la race et par la foi politique, qui saurez manquer a cet appel (...). Votre frère, Joseph Mazzini."

**Giuseppe MAZZINI**

către C.A.Rosetti, scrisoare din 11 mai 1863. Mazzini, și în numele lui Garibaldi și al Partidului de Acțiune Italian, cere ajutorul lui Rosetti pentru doi ofițeri polonezi, în timpul insurecției poloneze din 1863.

"Sapete chi, a Roma, è venuto ad incoraggiare Ferrari? I nostri buoni cugini latini - i Romeni (...). I Romeni non si sono lasciati impressionare dal punto di vista degli accademisti. Hanno scelto proprio Ferrari ed a lui hanno commissionato la statua ad Heliade. Procedendo così, i valacchi ci hanno dato, secondo noi, una lezione di buon gusto e di intendimento nelle cose dell'arte."

**B. ODESCALCHI,**

"Memorie Artistiche", Roma, 1875, p. 40, referitor la raportul special care l-a legat pe sculptorul Ettore Ferrari, încă de la debutul său (el a fost, practic, "descoperit" de către români, care i-au făcut prima comandă în străinătate), și pe parcursul întregii sale vieți, de România. În afara statuii lui Ion Heliade Rădulescu, din Piața Universității, din București (1879), pe pedestalul căreia sunt vizibile, printre altele, simbolurile masonice, marele artist, considerat cel mai însemnat sculptor al Risorgimento-ului italian (dar și om politic, deputat al stângii republicane și lider al Franc-masoneriei italiene), a realizat pentru țara noastră și statuia lui Ovidiu, de la Constanța (1887), efigiile oferite de către Primăria Romei (la care, responsabil pentru cultură era chiar Ferrari), orașului Cluj (circa 1920 - omagiul lui Ferrari adus Unirii Transilvaniei cu Patria-mumă), un Dorobanț, din timpul războiului de independență, 1877-78, etc.

"FRANCE, ALLEMAGNE, GRECE, HONGRIE, ITALIE, POLOGNE, **ROUMANIE,**  
RUSSIE, SUISSE"

pe mormântul lui **Jules MICHELET** (1876), din Cimitirul Père Lachaise (Paris),  
numele gravate ale Țărilor celor mai iubite de către acesta".

"Ou il existera une Roumanie, ou il n'y aura ni honneur, ni liberté, ni garanties,  
ni foi de quelle sorte que ce soit en Europe."

**Edgar QUINET, 1856**

ADRIAN NICULESCU

"Je voulais arriver à l'indépendance de mon Pays et en faire, pour consolider cette indépendance, le foyer de la liberté, une Hollande du XIX-ème siècle..."

**C.A. ROSETTI,**  
scrisoare către prietenul Paul Bataillard, București, la 5 mai 1863.

## ȘAPTE DECENII DE LA SEMNAREA CONCORDATULUI DINTRE STATUL ROMÂN ȘI SFÂNTUL SCAUN APOSTOLIC AL BISERICII CATOLICE - STATUL VATICAN (1927)

(I)

MARCEL ȘTIRBAN

**ABSTRACT.** *Seven Decades from the Signing of the Concordat between the Romanian State and the Holy See - The State of Vatican (1927).* The study, made up of two parts, deals with the internal and international context in which they signed the Concordat between the Romanian State and the Holy See, seven decades after that event. Following the Great Union of 1918, Romania found herself in the position to settle her relationships with the Holy See in order to decide the status of the Greek-Catholic and of the Roman-Catholic Churches within the framework of the unitary Romanian national state.

Begun in 1921, the negotiations between the Romanian Government and Vatican were concluded in 1917 in a final document, discussed in the Senate and the Deputies' Assembly during 1929 and passed in the same year.

With the Concordat, the Romanian Kingdom brought to conclusion the efforts to officially settle the rights and duties of all the cults recognized by the Romanian state. The Concordat was considered to be a means of regulating the relationships between State and Church, acknowledging the Romanian Greek-Catholic Church as a historical cult.

Aniversările și deopotrivă comemorările sunt întotdeauna un bun prilej de rememorare, o punte de legătură ridicată peste timp. Evocarea vieții unor oameni, ce aparțin generațiilor trecute, care au dat, prin faptele lor, dimensiuni istoriei, este o datorie morală, în primul rând. Face parte din etica unui popor, este un semn de prețuire și de mulțumire; este, sau trebuie să fie, chiar mai mult, liantul pentru construcțiile oricărui prezent și deschiderile spre un viitor sigur.

Cinstirea înaintașilor e strâns legată, chiar determinată de Gândirea și Acțiunea lor, concretizate în fapte și evenimente menite a ridica comunitatea umană pe trepte superioare de cultură și civilizație. Cei care au realizat - și vor realiza - asemenea trepte au tot dreptul la cinstirea lor, din partea urmașilor, iar cei din urmă, obligația de a le cinsti memoria și duce mai departe fapta.

Istoria este un veșnic dialog purtat de oameni în cele trei timpuri sau anotimpuri ale vieții, înscrise doar într-o ordine inversă a firii: trecut, prezent și viitor: trecutul înaintașilor, prezentul și viitorul celor de azi și de mâine.

Anul 1997 este, pentru spiritualitatea românilor uniți, cel mai bogat an în ultimele trei veacuri, chemat să rememoreze întâi de toate un Act de naștere petrecut acum trei sute de ani și să-i urmărească întreaga lui semnificație. La 1697 mitropolitul ortodox Teofil<sup>1</sup> rescria o pagină din istoria creștinismului la noi prin hotărârea sa și a Sinodului de trecere a lor și a credincioșilor lor la Biserica Romei catolice. Este evenimentul inspirat dintr-un trecut mai îndepărtat, din primele veacuri de formare ale poporului român și ale istoriei creștinismului său.

Teofil a avut și precursori în alte provincii românești, în Țara Românească, în Moldova și Maramureș<sup>2</sup> și a avut și un urmaș imediat în propriul să scaun vlădicesc, la Alba Iulia, pe Atanasie Anghel<sup>3</sup>.

Sunt tot trei sute de ani de atunci. Atanasie Anghel continuă ceea ce a început Teofil și duce mai departe Actul Unirii, consacrându-l, prin noi demersuri sinodale.

Nu este ceea ce s-a petrecut în anii 1698-1701<sup>4</sup> o nouă unire religioasă a românilor din Transilvania, ci doar continuarea unui proces, început înainte de Teofil, consacrat și întărit în vremea lui și a lui Atanasie Anghel (1698-1713), continuat și în

<sup>1</sup> Teofil Seremi, ales în vara anului 1692, hirotonit la București în 18 septembrie și numit din partea guvernatorului Ardealului, Gheorghe Bánfi, la 18 decembrie a.a. Moare în iulie 1697.

<sup>2</sup> "Legăturile țărilor noastre, ale Moldovei și Țării Românești, cu Papalitatea, datează din cele mai îndepărtate timpuri, de pe la anul 1227 după Cristos, când Episcop al Cumaniei, cu reședința la Milcov, era călugărul dominican Teodoric. După această episcopie, am putea aminti pe cea de la Suceava (1369), pe cea din Argeș (1382), pe cea de la Siret (1387) și pe cea de la Baia (1420), și altele cari au continuat raporturile cu noi, românii, până în zilele noastre". Din Raportul prezentat Senatului la proiectul de lege pentru aprobarea Concordatului încheiat la Vatican, la 10 mai 1927. Monitorul Oficial nr. 54 din 6 iulie 1929, p. 1807. Cf. și V i a c e s l a v S o l o m o n (Chișinău), *Stat și Biserică în Moldova până la mijlocul secolului al XV-lea*. Rezumatul tezei de doctorat, 1994, 21 p. O v i d i u G h i t t a, *Românii din Nord-Vestul Transilvaniei și propaganda catolică (Activitatea episcopului Iosif de Camillis)*, mss. referat de doctorat, 36 p. I d e m, *Biserica maramureșană la începutul secolului al XVIII-lea*. Episcopul Iosif Stoica, în "Studia Hist.", 1992, nr. 1-2, p. 49-57. I d e m, *Considerații privind Unirea rutenilor și românilor cu Biserica Romei (sfârșitul sec. XVII)*, în *Convergențe europene. Istorie și societate în epoca modernă*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1993, p. 149-159. I d e m, *Implicații spirituale ale consolidării dominației Habsburgice în Ungaria Superioară și Transilvania (sec. al XVII-lea-începutul sec. XVIII)*, în *Cultură și societate în epoca modernă*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1990, p. 33-34. I d e m, *Les débuts de l'organisation de l'église gréco-catholique roumaine au Nord-Ouest de la Transylvanie*, în *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca, University Press, 1995, p. 165-174. I d e m, *Schiță pentru o istoriografie a Unirii religioase în Nord-Vestul Transilvaniei*, în *Studii de istorie a Transilvaniei. Specific regional și deschidere europeană*, Cluj, 1994, p. 88-96.

<sup>3</sup> Atanasie Anghel, ales mitropolit după moartea lui Teofil (1697) și hirotonit în Țara Românească, la București, ca episcop al Transilvaniei, la 22 ianuarie 1628. Moare la 19 august 1713.

<sup>4</sup> La 7 octombrie 1698 a fost reconfirmată Unirea religioasă, înfăptuită în vremea lui Teofil, în septembrie 1699 și 1700 întărită și extinsă iar la 19 martie 1701, prin diplomă imperială, Atanasie a fost întărit ca episcop unit al românilor din Principatul Ardealului, iar la 25 iunie același an, așezat în Scaunul episcopal de la Alba Iulia.

timpul urmașilor lor. Nu era și nu este un semn al slăbiciunii unirii, ci un rezultat al confruntărilor inspirate, susținute și sprijinite cu perseverență și cu precădere de mitropolitul de la Karlovitz<sup>5</sup>. Procesul Unirii religioase s-a încheiat în vremea altor ierarhi, a fost discutat pătimaș, contestat și suprimat mult mai târziu, în vremea comunismului.

Istoria sa, istoria Bisericii Române Unite - Greco-Catolice, este, însă, de 300 de ani, o istorie vie a unei instituții creștine ce și-a împlinit, prin ierarhii săi, prin înaltul cler și clerul de rând, misiunea lor, potrivit doctrinei catolice și a celei naționale.

Aici este de găsit meritul Unirii religioase de la sfârșitul veacului al XVIII-lea și începutul celui următor, semnificația sa istorică.

Sunt trei secole în care Biserica Greco-Catolică, Școlile sale (până la desființare) și slujitorii lor (în toată vremea) s-au identificat cu interesele Națiunii Române și ale Bisericii Catolice, aceleași și unele și altele. A fost și a rămas o Biserică Națională, prin scopurile urmărite, încadrată, organizată și condusă în spiritul Bisericii Catolice, adică universale. Izvorul era și este în pământul românesc, seva era și este tot aici, dar și în pământul Sfânt al Romei.

Latinitatea ca popor, credința ca formă de manifestare spirituală, i-au dus pe românii veacului luminilor la izvorul creștinismului și la izvorul credinței strămoșilor noștri. Li se cuvine pentru aceasta deplina noastră cinstire. Poporul român a putut fi și a fost chiar de multe ori, în suferință și dezamăgit de prieteni și prietenii. Nimeni nu va putea dovedi că vreme de trei sute de ani a venit vreo faptă sau măcar un gând, dinspre Vatican, potrivnic intereselor națiunii române.

Acolo, la Roma, în Cetatea eternă a lui Petru și a urmașilor săi, sau la Viena catolică, s-a format aproape întreaga ierarhie a Bisericii Române Unite timp de trei secole. La Roma și Viena a fost pregătită elita clericală a românilor greco-catolici vreme de două veacuri și jumătate. La Roma sau la Viena au învățat istoria națională întâii istorici ai românilor transilvăneni, cei care au pus bazele Școlii Ardelene, Școlilor Blajului, Școlilor Neamului Românesc; acolo au învățat și înțeles trecutul poporului nostru și, reîntorși acasă, au pregătit, prin scrisul lor, viitorul Țării Românești.

Porțile Apusului au fost deschise spiritual tot prin cele două cetăți ale credinței catolice, dar și ale științelor umane în general. Nu erau în Europa singurele, dar pentru românii transilvăneni sunt cele dintâi și așa vor rămâne pentru multă vreme. Parisul și Londra se vor alătura, cu timpul, în epoca modernă, și vor însemna bune izvoare pentru spiritualitatea românilor de dincolo de Carpați. Și mai târziu, în perioada interbelică, oameni de cultură români, din întreaga țară, vor bate și la porțile lor. Roma nu-și va pierde însă prioritatea ca centru de formare a înaltului cler greco-catolic român, iar forțele politice din țară vor înțelege tăria Romei creștine, dimensiunile reale ale Vaticanului, ale Statului Pontifical.

---

<sup>5</sup> Cf. A u g u s t i n B u n e a, *Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisiu Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaj, Tip. Seminarului Arhiediecezan, 1902.

Încheierea Concordatului dintre Statul Român și Vatican, din mai 1927, este dovada înțelegerii, din partea oamenilor politici români a acestei realități și expresia juridică a unui Act cu valoare de drept internațional încheiat prin respectarea suveranității Statului Român. S-a încadrat, în același timp, în preocupările constante, firești și legitime ale Vaticanului de a-și defini și stabili raporturile dintre el și Statul Român. Era o cerință și o necesitate înscrise într-un proces de continuitate.

Vaticanul a organizat ecleziastic unitatea românilor cu mult înaintea desăvârșirii unității național statale. Încă din 1853, cu 65 de ani înainte de Hotărârile de Unire luate la Chișinău, Cernăuți și Alba Iulia (1918), Vaticanul a delimitat Provincia ecleziastică Română, cu capitala la Blaj, în limitele geografice care au fixat, prin Tratat de Pace, granița de Vest a țării. Trei decenii mai târziu, în anii 1883 și 1884, din nou cu 35-34 de ani înaintea aceluiași Acte de Unire, Vaticanul a creat Arhiepiscopia Catolică de la București și respectiv episcopia de la Iași. Mai mult, Vaticanul a scos (la 1850-1853) întreg teritoriul etnic românesc din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș de sub jurisdicția mitropoliei de Esztergon, trecându-l sub administrația ecleziastică a Congregației de Propaganda Fide din Roma.

Vaticanul este apoi cel dintâi stat care a recunoscut Actul Unirii de la Alba Iulia și cel dintâi ce a dorit poporului român viață creștină și prosperitate. A făcut-o pentru fiii săi sufletești și pentru frații săi latini, a făcut-o în numele iubirii creștine. Concordatul are aceleași izvoare și aceeași semnificație.

### **Concordatul cu Vaticanul un Tratat de bună înțelegere și de trăire în bună armonie**

Potrivit dicționarului limbii române moderne Concordatul este un Tratat încheiat între Vatican și Stat. Dicționarul juridic îl definește în același fel. Este un substantiv de origine latină (*concordia-ae*) și înseamnă: bună înțelegere, acord, potrivire, care, la rândul său, vine din verbul *concordo-concordare*, ce se traduce prin: a se înțelege, a fi de acord, a se potrivi, a trăi în armonie.

Acesta a fost - și acesta și este - rostul Concordatelor încheiate de Vatican. Nu au avut și nu au un caracter politic, nu au fost și nu sunt îndreptate împotriva ortodoxiei și nici a unei alte credințe creștine. Au urmărit și urmăresc formarea și asigurarea unui cadru de viață și dezvoltare a Bisericilor Catolice naționale, sub raport instituțional, normal, prin stabilirea unor bune raporturi între Stat și Biserică, prin respectarea, cu maximă exigență a dreptului canonic, a constituțiilor țărilor semnatare și a prevederilor codurilor naționale.

Concordatele nu au consacrat ingerințe în drepturile firești ale Statului și nici compromisuri. S-au întemeiat și se întemeiază pe respectarea drepturilor instituțiilor executive și legislative statale, ale omului ca individ și membru al comunității, pe doctrina adevărului și a iubirii de oameni și între oameni. Concordatele au avut și au menirea de a apăra viața creștină a membrilor Bisericii Catolice, nu prin stabilirea unor raporturi de subordonare (Biserică-Stat sau Stat-Biserică), ci de coordonare a eforturilor lor în scopul realizării misiunii social-creștine a Bisericii. Cezarul și Biserica au primit

și primesc prin concordate doar drepturile ce li se cuvin. Pe de altă parte nu au urmărit și nu urmăresc slăbirea altor Biserici creștine și nici întărirea Bisericii Catolice pe seama lor, ci doar asigurarea unui statut social care să-i îngăduie împlinirea misiunii sale, pe pământ, prin respectarea dogmei creștine catolice și a demnității supușilor ei.

Este ceea ce au înțeles forțele politice naționale statale, nu însă toate, și în aceeași măsură, și bisericile creștine surori. De aici și gravele confruntări ce au precedat adeseori încheierea concordatelor cu Vaticanul, numeroasele piedici puse în calea realizării lor și apoi nesfârșitele critici aduse lor, născute, toate, din neputința sau neștiința de a realiza un lucru la fel, de a asigura și păstra bisericii lor, în unele împrejurări, un statut adecvat.

Biserica Română Unită, Greco-Catolică a avut și are imensul privilegiu, providențial chiar, de a se bucura, pe de o parte, de toată libertatea de acțiune (în marginile dreptului canonic catolic) și de a sta, în același timp, sub pavăza unei Instituții Supreme, păstrată de două milenii în forma lăsată de Cristos și călăuzită, cu nedezmințită consecvență, de învățăturile Lui.

Superioritatea Bisericii Catolice în lume nu rezidă însă numai în Adevărurile sale de credință, ci și în organizarea ei, în modalitățile ce a știut și știe Vaticanul să se implice în viața comunitară.

Diversitatea credincioșilor ca etnie și rit a determinat Vaticanul să aleagă întotdeauna forme adecvate și particulare, menite toate a asigura raporturi bune între Biserică și Stat și benefice pentru credincioși, Biserică și comunitățile creștine în general.

Răspândirea catolicismului într-un imens spațiu geografic, practic în toate continentele, în rândurile unor țări și popoare cu structuri statale, naționale, cultural-spirituale foarte diferite, cu peste un miliard de oameni, uniți toți între ei doar spiritual, prin credința împărtășită, au creat Sfântului Scaun Apostolic Catolic un statut unic ce a determinat, la rândul său, forme de organizare foarte complexe, adecvate caracterului său de Instituție reprezentativă supremă pe Pământ și scopurilor sale transmise de Dumnezeu prin Apostolii Săi.

Dreptul său de a stabili raporturi cu forțele executive și legislative ale țărilor ce cuprind în cadrul lor (dar nu numai) credincioși creștini catolici a fost și este un lucru pe deplin firesc, ce a izvorât constant dintr-o necesitate obiectivă, ce a decurs și decurge din logica lucrurilor și are un temel istoric, de drept canonic și comunitar uman.

Totul este foarte ușor de înțeles. Viața religioasă a creștinilor catolici nu poate să se desfășoare haotic, la voia întâmplării, cu interpretări ale adevărilor de credință, ale dogmei, fiecare cum vrea, și nici lăsați credincioșii la liberul arbitru al politicului. Regulile de conviețuire și credință generală trebuiesc cunoscute și respectate, de toate părțile, prin asumarea unor angajamente ferme, consemnate în acte juridice cu putere de lege. Așa s-a ajuns la încheierea unor acorduri sau tratate între Vatican și Statele naționale, de bună înțelegere și de trăire în bună armonie.

Aceste acorduri și tratate s-au încheiat și se încheie respectându-se, de ambele părți, principiul egalității și al suveranității lor, a doctrinei și Codului Canonic al Bisericii Catolice, al legilor țării respective întocmai cum s-a încheiat și cum se încheie orice tratat de bună înțelegere între două state. Nu se încalcă nici un principiu de drept

uman și divin, răspunde misiunii Statului ca formă de organizare comunitară și Vaticanului, ca instituție supremă ecleziastică a comunităților catolice. Dar răspunde, întâi de toate, Învățăturii Creștine și Poruncilor Dumnezeuiești. A combate forma lor este un semn al neputinței de a înțelege și respecta însăși Esența Creștinismului.

Acordurile și Concordatele se înscriu ca timp în istoria evului mediu, a epocii moderne și contemporane; au avut și au drept suport de drept: proclamarea autorității universale a pontificului roman din partea papei Grigore al VII-lea (în februarie 1075) și legea garanțiilor, legea despre prerogativele suveranului pontifice și ale Sfântului Scaun și despre raportul dintre Stat și Biserică din mai 1871, ce asigura inviolabilitatea papei, a independenței politicii externe a Vaticanului și liberei exercitări a autorității sale spirituale. Guvernul Italian a acordat, pe teritoriul regatului Pontificului Suveran, onoruri suverane și a menținut prerogativele de onoare recunoscute lui de suveranii catolici (art. 3)<sup>6</sup>.

În Italia a început atunci o nouă istorie prin unificarea sa statală. Se impuneau, în consecință stabilirea unor raporturi între Vatican și Statul Italian, de un tip nou, care să asigure fiecărei părți atributele suverane cele vechi, pentru Scaunul Apostolic, cele noi pentru Statul unificat Italian, să nu încalce drepturile interne ale fiecăruia și raporturile lor externe. N-a fost un lucru ușor și nici lipsit de obstacole. Totul fusese precedat și urmat de numeroase polemici. Un nou tratat încheiat, în februarie 1929, între Sfântul Scaun și Statul Italian, semnat în palatul Lateran, avea să recunoască și să asigure Sfântului Scaun o suveranitate teritorială proprie și reală<sup>7</sup>.

S-au reșezat astfel lucrurile pe un făgaș normal prin continuarea unor practici vechi, seculare<sup>8</sup>, în condițiile lumii moderne. Acordurilor sau tratatelor încheiate, în veacurile XVI-XIX, cu Austria și Bavaria, cu Franța și Italia, cu Polonia, Rusia și Serbia, cu Portugalia și Spania li se vor alătura cele semnate în veacul nostru, noi unele, reactualizate altele.

<sup>6</sup> Legea garanțiilor. Legea despre prerogativele suveranului pontifice și ale Sfântului Scaun și despre raportul dintre Stat și Biserică, 13 mai 1871 la Jean Carrère, *Triumful papalității*. Tradusă de Societatea "Sf. Ioan Gură de Aur", Oradea, Tipografia și Librăria Românească S.A., 1929, p. 267-271.

<sup>7</sup> *Ibidem*, Tratat între Sf. Scaun și Italia, art. 1-27, p. 272-280. Italia recunoaște suveranitatea Sfântului Scaun pe teren internațional ca un atribut inerent naturii Lui, în conformitate cu tradițiunea și cu exigențele misiunii Lui în lume (art. 2). Italia recunoaște Sfântului Scaun deplina proprietate și exclusivă și absolută putere și jurisdicțiune suverană asupra Vaticanului așa cum este el constituit astăzi, împreună cu toate afinențele și dotațiunile sale, creându-se astfel Cetatea Vaticanului (Citta del Vaticano) pentru scopurile speciale și prin modalitățile precizate în acest Tratat... (art. 3). *Ibidem*, p. 272-273. Printr-un Concordat între Sfântul Scaun și Italia la aceeași dată, 11 februarie 1929, au fost "**reglementate condițiile religiunii și ale Bisericii în Italia**" (art. 1-45). *Ibidem*, p. 281-295 (Tratatul de la Lateran).

<sup>8</sup> Tratatul de la Lateran, încheiat la 11 februarie 1929, "a aflat în jurul Sfântului Scaun de la Roma, 27 ambasadori și miniștri plenipotențari. Așadar avem în fața noastră o reală, adevărată și vizibilă suveranitate... Corpul diplomatic a fost și este semnul neîndoios al suveranității reale..." Episcopul Iuliu Hossu. Dezbaterile Senatului din 24 mai 1929. Monitorul Oficial nr. 54 din 6 iulie 1929, p. 1836.

Acordurile și concordatele încheiate de Vatican, în deceniile trei-patru ale veacului nostru, nu au nimic comun cu caracterul regimurilor politice ale statelor respective<sup>9</sup>. Aveau un singur scop (ca și în vremurile trecute) să vegheze și să apere drepturile Bisericii și ale credincioșilor catolici. Era în conformitate cu dreptul natural dar și divin, de o actualitate deplin înțeleasă în condițiile în care atunci, în anii '30-'40, aveau să se producă situații politice și sociale, fără precedent în istoria Europei moderne.

Vaticanul le-a simțit ca nici o altă putere pământeană. A fost și este și azi "Seismograful" fără egal, dar nu întâmplător. A avut în toată existența sa și are și în zilele noastre propria sa politică ce înseamnă întâi de toate o profundă cunoaștere a lumii. **"Vaticanul este - spune ambasadorul României pe lângă Sfântul Scaun - un loc unde se vehiculează cele mai bune, mai corecte, mai exacte informații. Să nu uităm că în lume sunt circa 5.000.000 de preoți catolici. Vaticanul este abonat la peste 70 de publicații din România numai; practic nu există tipăritură pe glob care să privească Vaticanul și să nu ajungă în mâna acestuia"**<sup>10</sup>.

Vaticanul n-a fost un loc al iluziilor nici pentru Grigore Gafencu, omul politic român de la sfârșitul deceniului patru ce și-a abătut pașii, în drumul său european din anul 1939, spre lăcașul Sfânt al Papei Pius al XII-lea. Dimpotrivă **"Acolo unde informația pătrundea într-o atmosferă purificată, despuiată de comentarii pătimase, [acolo unde] domnea o profundă și dureroasă certitudine"**; acolo unde forțele politice **"erau apreciate la justa lor valoare"**, bine cântărite și bine împărțite, cu autori corect nominalizați, cu cauzalități bine determinate, acolo, la Vatican, găsește pe Înaltul Pontif vorbindu-i ca nici un alt om politic întâlnit în drumul său, despre o lume pornită spre război, fără a pierde speranța salvării Europei și a creștinătății, dar și profund realist și îngrijorat de tot ceea ce se putea întâmpla.

**"Papa vorbea blând - își amintea Grigore Gafencu - fără să ridice vocea și fără să schițeze vreun gest. Cunoașterea oamenilor și a lucrurilor, seninătatea judecății sale confereau o emoționantă profunzime cuvintelor pe care le rostea. Limbajul diplomatic al acestui aristocrat era simplu: el exprima adevărul. Europa era așa cum o vedea cu privirea sa de o calmă luciditate: ea zămislise forțe de distrugere pe care nici o voință umană nu mai putea să le stăpânească. Pius al**

<sup>9</sup> **"Una este - spunea Mussolini în Camera deputaților la 13 mai 1929 - Cetatea Vaticanului și alta este Regatul Italiei care este Statul Italian. Trebuie să se convingă toți că între Statul Italian și Cetatea Vaticanului este o distanță care ar putea să fie evaluată la mii de kilometri, deși nu trebuie decât 5 minute să mergi și să vezi acest Stat și 10 minute să-l parcurgeți de la un cap la altul"**, reprodus în discursul episcopului Iuliu Hossu din Senat în ședința din 24 mai 1929. Ibidem. Au fost încheiate Acorduri sau Concordate, cu Bavaria (c.1924-1925), cu Polonia (c.1925), cu Franța (c.1926), cu Letonia și România (c.1927), Cehoslovacia și Portugalia (c.1928), cu Italia și Prusia (c.1929), cu Baden (1932), cu Austria și Germania (c.1933), cu Iugoslavia (c.1935), respins de Biserica Ortodoxă.

<sup>10</sup> I o a n A n d r e i ț ă , *Concordia - legea nescrisă a Vaticanului*. Convorbire cu domnul Gheorghe Iuliu Pancațiu Gheorghiu, ambasadorul României pe lângă Sfântul Scaun. România Liberă, nr. 1655 din 4 septembrie 1995, reprodus și în *Viața Creștină*, nr. 19(132) din octombrie 1995, p. 1.

XII-lea vedea și mai departe și privirea sa se acoperea de o tristețe de nedescris; într-o lume în care se pregătea războiul, forțele spirituale ar fi inoperante. Ca în perioadele cele mai tulburi, un zid de netrecut despărțea deja domeniul rațiunii de cel al acțiunii. Oamenii evadau din împărăția lui Dumnezeu. Misiunea bunilor păstori era aceea de a pune la adăpost valorile sufletului și ale conștiinței, pentru a le apăra de cataclism.

În toată această încercare, Papa păstra o demnitate neștirbită. Atitudinea sa, ca și măreția aspectului său trezeau un sentiment de frumusețe desăvârșită. Mi-am amintit - mai spune Grigore Gafencu - gesturile și limbajul dezordonat al unor "mari personaje"; îi eram recunoscător Suveranului Pontif de a fi restabilit în ochii mei ideea măreției umane<sup>11</sup>.

N-a fost și nu este vorba de o cunoaștere pasivă a lumii, ci de o implicare activă, în sensul apărării valorilor creștine, a vieții spirituale a membrilor comunității catolice, a păcii generale în lume și a condițiilor de viață, în limitele decenței creștine, pentru tot ceea ce este ființă umană, indiferent de spațiul geografic și forma de manifestare a conștiinței religioase. Acordurile și tratatele încheiate de Vatican au această misiune. Pe un fond ecumenic real actele sale diplomatice, indiferent cum se numesc și unde s-au încheiat și se încheie, au promovat și asigură buna înțelegere și trăiri în bună armonie între toți oamenii pământeni, din toate continentele, integritatea și suveranitatea statal-națională. În acest scop și aceste virtuți a avut și Concordatul încheiat între România și Vatican în 1927<sup>12</sup>.

### **Concordatul dintre Vatican și România: 1927 - 1929 - 1932, în litera și spiritul prevederilor sale**

Concordatul cu Vaticanul, realizat în anii 1927-1929 și 1932<sup>13</sup> se înscrie în econtextul relațiilor noastre internaționale menite a contribui la consolidarea, de drept și de fapt a procesului intern de dezvoltare și modernizare ce caracterizează deceniile trei-patru ale veacului nostru. Se încadrează în același timp - și poate în primul rând - în șirul Tratatelor noastre ce au avut și au drept scop stabilirea unor punți de legătură cu Apusul european într-un întregit scop. România avea și are nevoie de prieteni spre a-și putea apăra diplomatic hotarele țării în vremuri de restriște și avea - și are - în aceeași

---

<sup>11</sup> Grigore Gafencu, *Ultimele zile ale Europei. O călătorie diplomatică întreprinsă în anul 1939*, Ed. Militară, 1992, p. 176-179.

<sup>12</sup> C. H a m a n g i u, *Codul general al României. Legi noi de unificare*, vol. XVII, 1929, p. 521-527.

<sup>13</sup> Concordatul a fost semnat la 10 mai 1927; Legea pentru ratificarea acestuia din 12 iunie 1929 a fost votată de Senat în ședința de la 25 mai 1929 și de Adunarea deputaților în ședința de la 29 mai 1929. *Ibidem*, p. 521; Acordul privitor la interpretarea art. IX din Concordatul între Sf. Scaun și Guvernul Român din 3 august 1932 a fost semnat împreună cu Statutul anexat, în Vatican, la 30 mai 1932 și s-a publicat în Monitorul Oficial nr. 180 din 3 august 1932. *Ibidem*, Legi uzuale, vol. XX, 1932, p. 637-642.

vreme nevoie de prietenia tuturor celor care, respectându-i integritatea teritorială și independența politică, o socotesc drept partener egal în drumul popoarelor spre progres general și viață creștină, pașnică și liberă. Relațiile noastre cu Statul Pontifical, cu Vaticanul - instituția spirituală creștină ce a fost și va fi la înălțimi nedepășite și nici măcar atinse de nici o altă instituție similară - au fost realizate și vor fi păstrate în numele latinității noastre și au fost și vor fi benefice pentru întreg neamul românesc; ele s-au încadrat, în același timp, într-un larg curent european de stabilire a unor relații diplomatice cu Statul Papal, considerate necesare și folositoare de către fiecare în parte, așa cum, în cazul României, s-a scos în evidență în cadrul dezbaterilor parlamentare prilejuite de ratificarea Concordatului de către I.G.Duca<sup>14</sup>, Nicolae Iorga<sup>15</sup>, Aurel Vlad<sup>16</sup>.

Printr-o pilduitoare analiză dedicată Concepției românești a ortodoxiei, făcută într-o conferință la 13 ianuarie 1940 în cadrul Asociației Femeilor Ortodoxe din România, Nicolae Iorga, încărcat de ani, de multă știință de carte, stăpânit de mare credință în Dumnezeu și neamul său, plin de netăgăduită înțelepciune, a văzut în legăturile țării noastre cu Papalitatea, prin Biserica Română Unită Greco-Catolică "**un lucru foarte folositor neamului românesc**"<sup>17</sup> și a cerut ortodoxiei să recunoască această realitate.

Un lucru folositor pentru că a văzut în Papalitate ceea ce era și va fi mereu o instituție nesupusă nici unei puteri politice, stăpânită de virtuți ce i-au îngăduit acțiuni de îndreptare a lucrurilor pornite pe fâgașuri periculoase; un lucru folositor pentru că Biserica Romei prezentă în România prin Biserica Greco-Catolică s-au dovedit a fi, amândouă, sprijinătoare și slujitoare a intereselor poporului român; un lucru folositor pentru că prin ele se menține, astfel, cel mai firesc contact al unui popor latin cu însuși marea latinătate creștină. E lumea din care nu ne-a venit, și nu ne poate veni, decât ceea ce ea însăși are: demnitate, libertate, prosperitate.

Gândurile lui Nicolae Iorga aveau temeuri luate din istorie, din toată istoria, dar aveau în vedere și istoria de atunci și cea viitoare mai ales. Era un sfat înțelept la ceas de mare cumpănă, un sfat al unui Om - și nu al oricărui om - ajuns la sfârșit de drum și de viață. "**Legătura cu Papa este foarte folositoare...**" și ea se poate împlini azi cu multă ușurință "**fiindcă noi avem în momentul de față o Biserică Catolică Românească, Biserica Unită... S-a păstrat aproape tot în Biserica Unită afară de legătura cu Papa care este foarte profitabilă poporului românesc, căci, dacă avem legături cu încă o mare autoritate mondială la dânsa putem avea recurs în anumite împrejurări. Și chiar astăzi este foarte folositor să fie o legătură între Scaunul Roman...**" și noi<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Dezbaterile Adunării Deputaților, M.O. nr. 73 din 26 iunie 1929, p. 2700.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 2704-2705.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 2701-2704.

<sup>17</sup> N i c o l a e I o r g a, *Concepția românească a ortodoxiei*, Conferință ținută în ziua de 13 ianuarie 1940 la Societatea femeilor ortodoxe, p. 5-7, publicată și în ziarul "Românul" din 30 ianuarie 1940, nr. 598.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

Papa în concepția lui Iorga nu era - și nu este nici astăzi - cum era și este patriarhul Constantinopolului, **"un șef național...Papa din Roma se poate desface de poporul italian. Patriarhul din Constantinopol nu se poate desface din legătura națională cu poporul grec..."**<sup>19</sup>

Iorga n-a putut sublinia atunci și un alt pericol, cel al panslavismului de mai târziu, din anii 1945-1948, dar a arătat în 1940 - și nu numai atunci - că Biserica Greco-Catolică **"a adus servicii esențiale ideii naționale. Și dacă ortodoxia nu o recunoaște, face o foarte mare greșală și împiedecă încercările pe care trebuie să le facă toți pentru a ne înfățișa ca o singură națiune"**<sup>20</sup>.

Este ceea ce de fapt a și înțeles spiritualitatea românească laică ortodoxă, laică și ecleziastică greco-catolică, în deceniile trei-patru ale veacului nostru; este ceea ce simte spiritualitatea greco-catolică din zilele noastre.

Concordatul încheiat în 1927 cu Vaticanul este dovada unui realism politic, folositor țării. Concordatele cu Statul Papal, în general, n-au fost și nu sunt **"legări de glie"**, ci deschideri spre lumea liberă și democratică, spre Apusul european, din care nimeni nu mai are dreptul să ne desprindă. În ce privește Concordatul dintre Vatican și Statul Român el a însemnat și înseamnă o reglementare de drept a Statutului Bisericii Greco-Catolice, așa cum s-a făcut cu celelalte culte, la 6 mai 1925 prin Statutul fixat Bisericii Ortodoxe<sup>21</sup>, la 30 aprilie 1927 prin Statutul Bisericii Evanghelice<sup>22</sup>, la 19 ianuarie 1928 prin Statutul Bisericii Baptiste<sup>23</sup>, la 7 decembrie 1931 prin Statutul Bisericii Armene<sup>24</sup> și din 3 august 1932 prin Statutele Diecezei Catolice de rit latin de Alba Iulia<sup>25</sup>.

Concordatul nu este un Act diplomatic ce a favorizat și favorizează Biserica Greco-Catolică, ci unul care așează și recunoaște Bisericii Române Unite locul și drepturile ce i se cuvin în virtutea Constituției țării din 1923 (art. 22), potrivit căreia Biserica Greco-Catolică este considerată biserică națională<sup>26</sup>, așa cum va fi numită și în Constituția din 1938 (art. 19)<sup>27</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> Face parte din Legea de organizare a Bisericii Ortodoxe Române și au fost votate și promulgate împreună. C. H a m a n g i u, *Codul general al României*, vol. 11-12, p. 502-505.

<sup>22</sup> *Ibidem*, vol. 15-16, p. 654-684.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 933-939.

<sup>24</sup> *Ibidem*, vol. 19, p. 817-842.

<sup>25</sup> *Ibidem*, vol. 20, p. 637-642.

<sup>26</sup> "...Biserica creștină ortodoxă și cea greco-catolică sunt biserici românești. Biserica ortodoxă română fiind religia marelui majorității a românilor este biserica dominantă în Statul Român; iar cea greco-catolică are întâietate față de celelalte culte..."*Ibidem*, vol. 11-12, p. 6.

<sup>27</sup> *Ibidem*, vol. 26, partea 1, p. 175.

În deceniul trei mai este și o altă măsură legislativă cu implicații în viața Bisericii noastre: Legea pentru regimul general al cultelor din 22 aprilie 1928, dată în perioada dintre semnarea Concordatului (1927) și aprobarea sa de către Parlament (1929) ce are două prevederi directe privind Biserica Greco-Catolică. Una care acceptă Concordatul ca modalitate de reglementare dintre Stat și Biserică (art. 7)<sup>28</sup> și a doua, recunoașterea Bisericii Unite Române ca **un cult istoric** (art. 21)<sup>29</sup>. Amândouă au o importanță deosebită, căci în temeiul lor se recunoaște Bisericii Greco-Catolice **un trecut** și i se asigură **un viitor**.

Concordatul a fost semnat în timpul celui de-al doilea guvern condus de generalul Al.Averescu (1926-1927)<sup>30</sup>, votat de un parlament cu o majoritate național-țărănistă (1929) iar Acordul privitor la interpretarea art. IX al Concordatului a fost pregătit de guvernul lui Nicolae Iorga (1931-1932)<sup>31</sup>.

Miniștrii de externe implicați în aceste acțiuni legislative au fost: I.M.Mitilineu (1927), N.Titulescu (1928), G.G.Mironescu (1929) și Dim.I.Ghica (1932). Toți de confesiune ortodoxă, iar miniștrii la Culte și Arte erau: V.Goldiș (1926-1927), Al.Lapedatu (1927-1928), Aurel Vlad (1928-1929) și Nicolae Iorga (1931-1932)<sup>32</sup>, de asemenea toți de aceeași confesiune ortodoxă<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> "Nici un cult nu poate avea relațiuni de dependență cu vreo autoritate din străinătate, afară de cele impuse de principiile lui dogmatice și juridico-canonice. Relațiunile dintre Stat și cultul catolic - singurul din țară cu asemenea dependență - vor putea fi stabilite printr-un acord special, care va fi supus Corpurilor legiuitoare pentru aprobare". *Ibidem*, vol. 25-26, p. 1040.

<sup>29</sup> "Pe lângă Biserica Ortodoxă, a cărei organizare este stabilită prin lege specială, în Statul Român mai există următoarele culte istorice: a) Cultul Român greco-catolic (unit); b) Cultul catolic (de rit latin) greco-rutean și armean; c) Cultul reformat (calvin); d) Cultul evanghelic-luteran; e) Cultul unitarian; f) Cultul armeano-gregorian; g) Cultul mozaic (cu diferitele sale rituri); h) Cultul mahomedan". *Ibidem*, p. 1042.

<sup>30</sup> 1926 martie 30 - 1927 iunie 3.

<sup>31</sup> 1931 aprilie 18 - 1932 iunie 5.

<sup>32</sup> M i o a r a T u d o r i c ă, I o a n a B u r l a c u, *Guvernele României între anii 1866-1945. Lista de miniștri*, "Revista Arhivelor", 1970, vol. 32, nr. 2, p. 444-450.

<sup>33</sup> "**Nu ne contestă nimeni ortodoxia noastră** - spunea Alex. Lapedatu în Senat la 24 mai 1929 - Tocmai pentru aceea a trebuit să avem grija ca în situațiile în care lucrăm să acoperim nu numai interesele Statului, ci și ale Bisericii din care facem parte. Iată, pentru ce, d-lor senatori, cred că pot mărturisi în cea mai bună și curată conștiință, ca și d. Goldiș, că acordul acesta nu cuprinde nimic în sensul acuzațiilor ce i s-au adus și că întocmirea lui era o inexorabilă necesitate de stat ca să se aranjeze poziția Bisericii Catolice nu numai pe temeiul dispozițiilor din legea pentru regimul general al cultelor, cari cea mai mare parte sunt cuprinse și în Concordat, ci și prin reglementarea acelor chestiuni cari nu se puteau rezolva, fără un acord reciproc între Statul Român și Vatican..." Monitorul Oficial nr. 54 din 6 iulie 1929, p. 1844.

O primă trăsătură comună, dublată de o a doua. Oameni politici de primă mărime și de cultură în aceeași măsură, ei au înțeles, cu toții, că relațiile noastre cu Vaticanul nu pot fi ocolite, dimpotrivă se cer cultivate și în primul rând în interes național. Spiritul european de care erau animați și deopotrivă Constituția țării îi îndemneau și îi obligau la acest demers<sup>34</sup>.

Era în același timp nu numai un act de dreptate istorică și de un drept constituțional, ci și de un proces de continuitate, în plan superior. Relațiile României cu Vaticanul din epoca contemporană veneau dintr-o veche tradiție. Sunt bine cunoscute raporturile voievozilor și domnitorilor munteni și moldoveni cu Statul Papal și ajutorul acordat de acesta - în numeroase împrejurări - Țărilor Române. Sunt cunoscute, apoi vicariatele apostolice al Vlahiei și al Moldovei, transformate în vremea papei Leon al XIII-lea (la 7 aprilie 1883) în Arhiepiscopia de București și (la 27 iunie 1884) Episcopia de Iași.

Vaticanul este apoi întâiul Stat ce primește acreditarea unui reprezentant român numit în numele Consiliului Național Român de la Paris, la 28 septembrie 1918 și reconfirmat în octombrie același an. Este vorba de Vladimir Ghika, împuternicit să vorbească în numele românilor despre problemele lor naționale Sanctității Sale papa Benedict al XII-lea. La 11 decembrie 1918 Cardinalul Secretar de Stat ratifică scrisorile de acreditare prezentate de prințul Vladimir Ghika și recunoaște implicit Actul unirii noastre din decembrie 1918. La 29 iulie 1920 și respectiv 17 octombrie 1920 au fost stabilite legăturile oficiale ale României cu Sfântul Scaun prin prezentarea scrisorilor de acreditare din partea ambasadorului român la Vatican, Demetriu Penescu și a nunțiului apostolic la București, Francesco Marmaggi<sup>35</sup>. S-au făcut, cum era firesc, demersuri și proiecte pentru încheierea unui concordat. Ideea era mai veche, din vremea lui Alexandru Ioan Cuza și Mihail Kogălniceanu (1864), a lui Ion I.C.Brătianu (1882,1884), I.G.Duca (1918), Ionel I.C.Brătianu.

Primele contururi sunt înregistrate în timpul guvernelor conduse de Al.Vaida Voievod (1920), gen. Al.Averescu (1921) și Ionel Brătianu (1924)<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> "Guvernul Regal s-a considerat totodată obligat să procedeze la ratificarea Concordatului semnat la 10 mai 1927, cu ferma speranță că acest act va stabili în mod definitiv între Sfântul Scaun și România legături strânse pentru binele României și al Bisericii Catolice". Din scrisoarea lui Nicolae Titulescu, adresată, în calitate de Ministru de Externe al României, Nunțiului Apostolic la București, Ange Marie Dolci. Monitorul Oficial nr. 54 din 6 iulie 1929, p. 1813.

<sup>35</sup> I o a n D u m i t r i u S n a g o v, *România în diplomația Vaticanului, 1939-1944*, București, 1991, p. 32 și 45.

<sup>36</sup> "Tratativele [pentru pregătirea Concordatului] au început sub guvernul d-lui general Averescu, de către d. ministru Octavian Goga. Dar, guvernul liberal, care a succedat guvernului Averescu a socotit că nu este locul să continue aceste tratative până ce nu va fixa mai întâi prin Constituție principiile de organizare ale cultelor. Astfel, numai după votarea și promulgarea Constituției, tratativele au fost reluate și cum, în cea mai mare parte, au fost purtate în timpul cât am fost eu în fruntea Departamentului de Culte pot spune că, cu bună voința ambelor părți, la sfârșitul anului 1925 eram înțeleși asupra mai tuturor chestiunilor principale. În primăvara anului următor, 1926, am ajuns să stabilim un text de Concordat, pe care guvernul din care

Izvorul tuturor acțiunilor amintite a fost - și va mai trebui să fie - înțelegerea rosturilor Statului Papal în lumea creștină și legăturile noastre de sânge și de credință cu romanitatea catolică. Ele au fost exprimate din partea Vaticanului chiar în decembrie 1918 și au fost repetate și dovedite neîncetat în toată perioada contemporană. **"Sfântului Scaun nu poate să nu-i facă plăcere să intre în relații cu un popor de origine latină - se spunea la 11 decembrie 1918 - față de care El a nutrit cele mai vii simpatii. De fapt nimic nu-i este mai plăcut Sfântului Scaun decât să poată coopera pentru cel mai bun viitor al generoasei națiuni române, față de care exprimă, din partea sa, cele mai calde sentimente..."**<sup>37</sup> Sunt cuvinte ce exprimă o sinceră prietenie și simpatie la adresa poporului român, rostite la numai câteva zile de la Hotărârea și proclamarea Marii Uniri. Sunt gânduri ce au pornit și vor porni mereu din cetatea Vaticanului spre românii catolici și ortodocși din România în numele unui drept încălcat uneori și al unui ecumenism declarat și practicat neîncetat de papalitate.

În vremea pregătirii și sancționării Concordatului dintre Statul Papal și Statul Român cele două biserici aveau în fruntea lor, cea greco-catolică pe mitropolitul Vasile Suci (la Blaj) și pe episcopii Iuliu Hossu (la Cluj-Gherla), Valeriu Traian Frențiu (la Oradea), Alexandru Nicolaescu (la Lugoj).

Ierarhii catolici veneau cu toți din vremurile de pregătire și de realizare a Marii Uniri nepătați prin nimic, reprezentând o Biserică al cărei singur țel a fost și rămâne slujirea neamului românesc și a credinței creștine străbune.

Încheierea Concordatului din partea Vaticanului cu Statul Român a însemnat un lucru pe deplin firesc încadrat în contextul de măsuri luate de Statul Român începând cu anul 1925 prin reglementarea raporturilor sale cu toate cultele și stabilirea, prin statute, a drepturilor și obligațiilor acestora. Așa s-a procedat cu Biserica Ortodoxă, cu toate celelalte culte. Așa se cuvenea să se facă - și așa s-a și procedat și în cazul Bisericii Greco-Catolice<sup>38</sup>.

faceam parte l-a socotit ca acceptabil, cu anumite modificări și adăugiri, pe care le și formulasem... Retragerea noastră de la guvern, la sfârșitul lui martie, ne-a împiedicat a mai trimite aceste cereri la Roma. Cum și în ce fel s-a urmat de al doilea Guvern Averescu până s-a ajuns la subscrierea Concordatului (10 mai 1927) o arăta lămurit și amănunțit d. fost ministru Vasile Goldiș, în memoriul foarte fidel și foarte onest, pe care l-a înaintat la timpul său guvernului asupra acestor tratative și pe care l-a și publicat". A l e x. L a p e d a t u, *Dezbaterile Senatului*, M.O. nr. 54 din 6 iulie 1929, p. 1843.

<sup>37</sup> I o a n D u m i t r u Z n a g o v, *România în diplomația Vaticanului*, p. 32.

<sup>38</sup> "Proiectul de lege prin care ni se cere ratificarea Concordatului încheiat cu Vaticanul la 10 mai 1927, este consecința logică și firească a politicii pentru rezolvarea uneia din problemele cele mai importante și dificile ce s-au impus Statului Român întregit, încă de la început, de la constituirea sa - problema cultelor...Cum întreaga operă legislativă pentru rezolvarea problemelor cultelor a fost efectuată prin guvernele partidului nostru național-liberal - cum Concordatul acesta este corolarul firesc al acestei opere - cum el este izvorât și din necesitatea de organizare a Statului Român și acum aplicarea lui va fi spre folosul acestui Stat, tot atât cât și a cetățenilor săi credincioși catolici - partidul căruia îi aparțin își asumă, prin glasul meu, partea de răsundere, ce are la întocmirea lui și declară că, consecvent politicii sale religioase se simte obligat să voteze ratificarea". A l e x. L a p e d a t u, *Dezbaterile Senatului*, M.O. nr. 54 din 6 iulie 1929, p. 1842, 1844.

Potrivit articolului unu "**religia catolică română, de orice rit, se va practica liber și în public în tot Regatul României**"<sup>39</sup>. Cel de al doilea articol avea în vedere organizarea Mitropoliei de Alba Iulia și Făgăraș în patru dieceze: Oradea Mare, Lugoj, Gherla și una în Nord (Baia Mare, din 1932)<sup>40</sup>. Sfântul Scaun nu va proceda la nici o modificare a ierarhiei mai sus stabilită, nici a circumscripțiilor provinciilor bisericești și a diecezelor, fără acord prealabil cu Guvernul Român, cu excepția micilor modificări parohiale cerute de situații locale (2). Nici o parte din Regatul României nu va depinde de un episcop al cărui scaun s-ar găsi afară de hotarele Statului Român; de asemenea nici o dieceză din România nu se va putea întinde dincolo de hotarele țării(3).

Comunicația directă a episcopilor, a clerului și a poporului cu Sfântul Scaun și invers, în materie spirituală și probleme bisericești, va fi absolut liberă (4). Conducătorii diecezelor și "**coadjutorii lor cum jure successionis**", vor trebui să fie cetățeni români, afară de excepțiile admise de comun acord cu Sfântul Scaun și Guvernul Regal (5/1). Sfântul Scaun era obligat, înainte de numirea făcută să notifice guvernului persoana ce urmează a fi numită spre a se constata, de comun acord, dacă n-ar fi contra ei motive de ordin politic (5/2).

Episcopii, înainte de a-și lua în primire diecezele vor depune jurământ după următoarea formulă: "**Înaintea lui Dumnezeu și pe sfintele evanghelii, jur și promit credință Majestății Sale Regele României, precum și succesorilor săi, și cum se cuvine unui episcop, a respecta și a face să se respecte de către supușii mei, împreună cu credința către rege, Constituția și legile țării. Pe lângă aceasta, nu voi întreprinde nimic care să fie de natură a aduce atingere ordinii publice sau integrității statului. Așa să-mi ajute Dumnezeu și aceste sfinte evanghelii**" (6). Formula rugăciunilor pentru suveran: **Domine salvum fac Regem** se va cânta, în slujbele religioase, conform normelor liturgice (7).

În toate aceste prevederi - oricât de mare ar fi reaua credință ce te stăpânește, de le citești cu ochii tăi și le interpretezi în litera și spiritul lor - nu vei găsi nici măcar un singur cuvânt ce ar putea atinge în vreun fel suveranitatea statului. Dimpotrivă. Sunt respectate legile omenești. E totul într-o perfectă armonie. Statul e recunoscut ca entitate politică și Biserica ca instituție supremă a vieții spirituale. Cezarul își primește și el ce este a lui. Evident puterea comunistă și comunizantă din anii 1945-1948 putea să găsească o vinovăție în legăturile noastre - prin Roma pontificală - cu Apusul european. Era o cale eficientă. Singura în acea vreme cu posibilități de a menține contactul nostru

<sup>39</sup> C. H a m a n g i u, *op. cit.*, vol. 17, p. 52. În continuare se va da în paranteză numai numărul articolului fără să se mai indice pagina din Colecția de legi Hamangiu, cu excepția articolelor reproduse.

<sup>40</sup> "În Regatul României ierarhia catolică va fi astfel constituită: A. Ritul grec. Provincia Bisericească Alba Iulia și Făgăraș. Mitropolia: Blaj cu patru sufraganți: 1. Oradea Mare; 2. Lugoj; 3. Gherla (Scaunul Episcopal și Capitolul urmează a fi transferate de comun acord între Sfântul Scaun și Guvernul Regal [la Cluj]); 4. O nouă Dieceză ce urmează a fi înființată în Nord, cu Scaunul Episcopal ce urmează a fi desemnat de comun acord între Sfântul Scaun și Guvernul Regal. Din această dieceză vor face parte și greco-rutenii cu o administrație specială..." *Ibidem.*

cu lumea rămasă liberă. Puterea politică n-a vrut acest lucru, iar ierarhia ortodoxă n-a înțeles pericolul ce așteaptă poporul român.

Concordatul, respectând suveranitatea Statului Român de drept, acordă în același timp, în temeiul unor principii de viață practicate de Vatican și al unor prevederi Constituționale ale țării noastre, și un alt drept: **libertatea de acțiune**.

Potrivit prevederilor Concordatului episcopii uniți aveau deplină libertate în exercițiul funcțiilor lor bisericești și în cărmuirea propriilor lor dieceze. Ei vor putea exercita drepturile și prerogativele proprii oficiului lor pastoral conform disciplinei aprobată de Biserica Catolică și vor fi liberi a da instrucțiunile religioase, morale și bisericești, așa cum cere oficiul lor sacru (8). Statul recunoaște apoi Bisericii Catolice, reprezentată prin legitimele ei autorități ierarhice, personalitatea juridică, conform dreptului comun al Țării. În consecință parohiile, protopopiatele, mănăstirile, capitele, starostiile, abațiile, episcopiiile, mitropoliile și celelalte organizații canonice și legal constituite, sunt persoane juridice, iar deplina proprietate a bunurilor lor, de orice natură ar fi ele, este garantată de către Stat, conform Constituției Regatului, Bisericii Catolice, reprezentată prin legitimele ei autorități ierarhice (9).

Un nou Acord încheiat între Sfântul Scaun și Guvernul Român la 3 august 1932 ce are în vedere interpretarea articolului 9 din Concordat și privește în general problema fostei instituții, cunoscută sub numele de "Status Romano-Catholicus Transylvaniensis" abordează și un subiect ce interesează direct Biserica Greco-Catolică. Prin art. 9 al Acordului din 1932 Biserica Romano-Catolică din imediata apropiere a Universității din Cluj, servită de preoți cuprinși în ordinul Piarștilor este deschisă începând cu 20 iulie 1932, în fiecare zi de sărbătoare de rit grec, de la orele 11 la 13 și în zilele de sărbători naționale, de la orele 10 până la amiază, pentru a satisface în primul rând trebuințele religioase ale tineretului școlar de rit greco-catolic.

Slujba inaugurală a făcut-o însuși episcopul Iuliu Hossu<sup>41</sup>.

Să urmărim în continuare și celelalte prevederi ale Concordatului. Vom spune de la început că toate vorbesc de drepturile Bisericii Catolice care se înscriu pe linia drepturilor acordate tuturor cultelor recunoscute în Stat și în primul rând ortodoxiei române. Biserica Catolică și membrii ei, cetățeni români, se vor bucura din partea Statului de un tratament care nu va putea fi inferior aceluia de care se bucură, potrivit Constituției, celelalte religii ale regatului (10). Episcopii români diecezani de ritul grec precum și arhiepiscopul latin din București vor fi senatori de drept (10). Mitropoliții și episcopii celor două Biserici românești erau, potrivit ambelor constituții (din 1923 și 1938), senatori de drept, calitate ce le îngăduia să participe efectiv la viața politică

---

<sup>41</sup> "În ceea ce privește biserica situată la Cluj, aproape de Universitate, servită actualmente de Părinții Piarșiști, a cărei situațiune juridică este reglementată de art. 3, 5 și 8 din acest acord, Sf.Scaun dorind, în mod statornic, ca înțelegerea fraternă care unește pe fideliu catolici de diferite rituri, să fie manifestată și în acest caz, Ordinariatul catolic de rit latin de Alba Iulia, conform art. 2 al prezentului, va îngriji să se celebreze în fiecare duminică, și în fiecare zi de sărbătoare (în care intră și cele naționale), un serviciu divin după ritul greco-român, pentru a satisface în primul rând trebuințele religioase ale tinerimii școlare catolice de rit greco-român..." C. H a m a n g i u, *op. cit.*, vol. 20, p. 638-639.

românească, în cadrul celui mai înalt for politic reprezentativ. Este o participare foarte activă, cu intervenții de substanță în problemele legate de spiritualitatea românească din perioada interbelică, de toate marile probleme politice. Participarea a avut loc, de fapt, începând cu întâiul parlament al României (1919), potrivit vechii Constituții din 1866, cu modificările ei ulterioare, ce a fost extinsă tacit, imediat după Unire, în toate provinciile țării.

Nici un privilegiu dar. Totul în spirit egalitar, potrivit Constituției țării. Era și în spirit creștin în același timp<sup>42</sup>. S-au menținut apoi capitlurile canonicilor în starea juridică și patrimonială în care se aflau iar noua dieceză din Vestul țării a fost prevăzută și ea cu capitlul său (11/1). Canonicii se cereau a fi cetățeni români cu excepțiile admise de comun acord de către Sfântul Scaun și Guvernul Român. Nu a fost cazul însă. Toți canonicii Bisericii Greco-Catolice au fost români și au continuat buna tradiție, dovedită cu prisosință de Timotei Cipariu, Ioan Micu Moldovan, Augustin Bunea și alții. Au fost, ca și aceștia întâii sfințici buni ai mitropolitului și ai episcopilor în vremuri bune, și cei ce i-au urmat, în vremuri grele, în închisorile comuniste.

Episcopii erau liberi să înființeze noi parohii sau a fonda biserici filiale<sup>43</sup>, de a numi preoți ce și ei trebuiau să fie cetățeni români. Guvernului Român i se cerea consimțământul în cazul numirii unor preoți străini, obligați să dobândească și ei ulterior calitatea de cetățean român (12). Cei veniți în România în perioada interbelică au fost unii călugări ce au funcționat și ca profesori de limbi străine, franceză și italiană îndeosebi. Prezența lor în țară se încadra în spiritul lumii moderne și a fost benefică pentru tineretul nostru ce a venit în contact direct cu spiritualitatea lumii creștine apusene. Aceasta a însemnat în adevăr un privilegiu, dar nu al Bisericii Greco-Catolice, ci al fiilor ei, al tineretului nostru, cu urmări pozitive. Călugării profesori străini veniți în țară au dat limbilor predate adevărata lor frumusețe, latinității noastre noi dimensiuni și au crescut pe lângă ei tineri elevi cărora le-au facilitat trimiterea în străinătate. Amintim Mânăstirea Asumptioniștilor "Casa Domnului" din Blaj, unde a fost găzduit și apoi trimis la Roma P.S. cardinalul Alexandru Todea. Și exemplele nu se opresc aici. Elevii Blajului din perioada interbelică își amintesc cu cea mai vie recunoștință de călugării-profesori de la Casa Domnului ce veneau spre clasele lor cu o adevărată inimă de părinte, motiv pentru care așa îi și socoteau și li se și adresau: "**Mon père**".

În temeiul unui nou articol (al 13-lea) s-a constituit un patrimoniu sacru interdiecezan cu titlurile de rentă română. Destinația patrimoniului era întreținerea

<sup>42</sup> "Fie convinși cetățenii necatolici - spunea arhiepiscopul Th.Cisar în Senat, cu prilejul dezbaterilor - că prin Concordat nu se atinge întru nimic nici credința, nici organizația ori prestigiul lor, fiindcă respectăm convingerea fiecăruia. Fie convinși cetățenii catolici, că prin Concordat nu li se poate face nici o nedreptate, fiindcă tocmai factorul răspunzător al lor, adică Roma, are experiență seculară în asemenea materie și nu-i cu puțință să îngăduie vreo știrbire în materie religioasă..." *Dezbaterile Senatului*, M.O. nr. 54 din 6 iulie 1929, p. 1830.

<sup>43</sup> "...însă dacă vor cere ajutorul Statului, vor trebui să procedeze în înțelegere cu Guvernul, care își va da consimțământul dacă este vorba de 400 de familii pentru orașe și 200 de familii pentru sate. În cazuri speciale, Guvernul va putea să-și dea consimțământul chiar pentru un număr inferior de familii". C. H a m a n g i u, *op. cit.*, vol. 17, p. 523.

episcopilor și a ordinariatelor, a seminariilor teologice, a canonicilor și a persoanelor aflate în serviciile parohiilor. Acest patrimoniu sacru se cerea a fi administrat de consiliul episcopilor diecezani conform statutelor întocmite de ei înșiși și aprobate de Sfântul Scaun și de Guvern. Proprietățile școlare, ale institutelor de educație și de binefacere, ale tuturor celorlalte instituții de rugăciune ale fiecărei dieceze vor fi administrate de autoritățile diecezane și atribuite aceluiași scop prevăzut de legile statului (14). Totul dar potrivit obiceiurilor și legilor Statului Român. Nici un privilegiu, nici o abatere de la principiile Constituției țării noastre.

Învățământul teologic - cum era și firesc - a fost lăsat în dependența exclusivă a episcopului. Profesorii erau români, cu excepțiile admise de comun acord cu Sfântul Scaun și de Guvernul Regal. Fixarea programului cădea în competența Bisericii. În seminarii studiul limbii și al istoriei naționale erau declarate ca obligatorii, conform programului stabilit de conferința episcopilor diecezani în înțelegere cu Ministerul de resort. El trebuia să fie compatibil cu caracterul religios al acestor institute (16/1-4). Toate aceste prevederi se încadrau în spiritul autonomiei universitare acordată de legile țării învățământului superior. Nimic dar periculos și dăunător Statului Român și nici celorlalte religii.

Ordinele și congregațiile religioase erau recunoscute ca persoane juridice cu obligația să îndeplinească condițiile stabilite de legile în vigoare, să fie formate din cetățeni români, domiciliati în țară, iar veniturile lor să fie distribuite conform naturii și scopului urmărit de ordinul sau congregația religioasă (17).

Doă articole reglementează problema învățământului confesional, învățământ cu un statut și cu un rol deosebit în Transilvania. Biserica Catolică avea dreptul de a înființa și întreține, cu propria ei cheltuială, școli primare, secundare și școli normale. Ele se aflau sub dependența episcopilor și sub supravegherea și controlul Ministerului Instrucțiunii Publice. Ordinele și congregațiile puteau să aibă, în aceleași condiții, și ele școli. Toate aveau dreptul la publicitate conform legilor în vigoare (19).

Biserica Catolică avea dreptul de a se îngriji de asistența religioasă de orice fel, pentru credincioșii săi, în armată, în spitale civile și militare, orfelinate, școli corecționale, penitenciare (18) și de a da instrucția religioasă elevilor catolici în toate școlile publice și particulare ale regatului în limba lor maternă. În școlile secundare ale statului, frecventate în majoritate de catolici, învățământul religios se făcea de către profesori catolici, preoți sau laici, numiți de comun acord de episcop și Ministerul Instrucțiunii Publice și erau salariați de guvern în conformitate cu legile în vigoare. În școlile primare același lucru avea dreptul să-l facă preotul sau învățătorul școlii. Dacă profesorul de religie va fi socotit de episcop neaport pentru motive referitoare la doctrină sau la moralitate el va trebui să-și înceteze imediat activitatea. În școlile statului programul de învățământ religios pentru catolici va fi alcătuit de episcop și comunicat Ministerului Învățământului (20). Subliniem drept concluzie că nu era în articolele concordatului nici o prevedere ce ar fi încălcat suveranitatea statului român; că Biserica Ortodoxă Română obținuse, mai înainte, prin legea de organizare și statutele sale, în raporturile ei cu statul, tot ceea ce, prin concordat s-a dat catolicilor și s-a respectat, și la unii și la alții, principiile dreptului la canonic. Nimic mai mult. Nimic mai puțin.

Cele două părți își rezervau facultatea de a denunța Concordatul cu un preaviz de șase luni. El s-a convenit să intre în vigoare imediat după schimbul ratificărilor între Sfântul Scaun și Guvernul Regal (23). Concordatul a fost votat de Senat la 25 mai 1929 și de Adunarea Deputaților din 29 mai a.a. Legea pentru ratificare a fost promulgată prin Decret-Regal nr. 1842 din 11 iunie 1929. Instrumentele de ratificare s-au schimbat la Vatican la 7 iulie 1929. A intrat în vigoare în același an.

Legea a mai cuprins, pe lângă textul Concordatului semnat la Roma la 10 mai 1927, analizat de noi, și două scrisori, una din partea lui Nicolae Titulescu, în calitate de ministru de externe al României, din 20 iulie 1928, adresată Nunțiatunii Apostolice din România și a doua, scrisoarea de răspuns din partea Nunțiatunii (22 octombrie 1928). Titulescu cerea Sfântului Scaun să accepte câteva interpretări ale unor articole în sensul dorit de Guvernul Român. Problemele puse în discuție nu sunt de fond și nici de vreo importanță deosebită. Nu schimbă nimic în conținutul și spiritul Concordatului.

Sunt ceea ce numește și Titulescu "**preciziuni**" la "**lucruri care se înțeleg de la sine, dar faptul că ele ar putea fi date în bună înțelegere cu Sfântul Scaun ar liniști multe susceptibilități și ar servi prin aceasta scopul urmărit în comun**"<sup>44</sup>. Așa sunt înțelese și de Sfântul Scaun și acceptate fără obiecții toate cele cerute de Ministrul de Externe român. Se cerea ca personalitatea juridică de care e vorba în art 9 al Concordatului să nu poată fi extinsă asupra altor organizații bisericești și nici de a poseda bunuri decât numai cele nominalizate. Apoi profesorul de religie considerat inapt pentru predarea acesteia să poată rămâne în școală ocupând altă catedră, iar episcopul să numească, pe cheltuiala sa un alt profesor de religie.

Cu conținutul dezbătut și cu completările interpretative amintite, Concordatul semnat la 10 mai 1927 intră în dezbaterile parlamentare abia în mai 1929.

Între timp au avut loc mai multe schimbări de guverne: cel condus de generalul Averescu (3 iunie 1927), de Barbu Știrbei, (20 iunie), de Ion I.C.Brătianu (la 23 noiembrie 1927), de Vintilă Brătianu (la 9 noiembrie 1928).

Preocupările din partea Statului Român pentru ratificarea Concordatului continuă în toată această vreme, dar și mișcarea opoziționistă de sub patronajul mitropolitului ortodox de la Sibiu, Nicolae Bălan. Nicolae Titulescu, în calitate de ministru de externe al României, face două vizite Vaticanului (în ianuarie și octombrie 1928), redactează nota din 20 iulie în numele Guvernului și poartă discuții, la cel mai înalt nivel, pentru netezirea drumului spre ratificarea Concordatului.

Perioadele premergătoare semnării și ratificării Concordatului, în timpul dezbaterilor din Parlament (1929) și apoi toți anii care au urmat, până în zilele noastre, au însemnat vremea unor neîncetate contestări, al căror temei a fost și este - ceea ce a surprins foarte bine Aurel Vlad în alocuțiunile sale din Parlament - **doar cauze de ordin principial**, nemotivate atunci și neexplicabile azi într-o lume creștină ce se declară și ecumenică.

---

<sup>44</sup> *Dezbaterile Senatului*, M.O. nr. 54 din 6 iulie 1929.

S-au umplut multe pagini de ziare și s-au scris tot multe cărți, unele cu gânduri bune, altele pătimășe. Azi e aproape la fel.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> V a l e r i u A n a n i a, *Pro memoria: acțiunea catolicismului în România interbelică*, București, Ed. Instit. Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, 123 p.; N i c o l a e B â l a n, *Biserica împotriva Concordatului*. Discurs rostit la discuția pentru ratificarea Concordatului în ședința de la 23 mai 1929 a Senatului Român, Sibiu, 1929, 52 p.; *Biserica și Statul*. Memoriu prezentat Consiliului Dirigent Român din partea episcopatului provinciei bisericești gr.cat. române de Alba Iulia și Făgăraș, Blaj, 1919, Tip. Seminarului Teologic gr.cat., 28 p.; R e m u l u s C â n d e a, *Concordate. Un capitol de istorie politică*, Cernăuți, Tip. Glasul Bucovinei, 1921, 134 p.; G e o r g e A. C u m p ă n a ș u, *Aspecte juridice, politice și sociale ale papalității*, București, 1941, 14 p.; I o n D u m i t r i u - S n a g o v, *România în diplomația Vaticanului: 1939-1944*, București, Garamond, 1991, 238 p.; O n i s i f o r G h i b u, *Catolicismul unguresc în Transilvania și politica religioasă a Statului Român*, Cluj, Tip. Ardealul, 1924, 304 p.; I d e m, *O grea moștenire hărăzită de ultimele guvernări. Acordul încheiat de guvernul Iorga cu Ungurii...din Ardeal și menținut de guvernul Vaida*, București, 1933, 22 p.; V a s i l e G o l d i ș, *Concordatul*, Arad, Tip. Diecezană, 1927, 42 p.; A d e l a M a r i a H e r b a n, *Relațiile României cu Vaticanul în deceniul trei. Tratatul pentru Concordat*, Studia Historia, nr. 1-2, 1992, p. 159-187; Episcopul I u l i u H o s s u, *În apărarea Concordatului*. Dezbaterile parlamentare, Senatul, Sesiunea ordinară (prelungită) 1928-1929, M.O., partea a III-a, nr. 54, din 6 iulie 1929, p. 1833-1842; I a c o b L a z ă r, *Cultul catolic în România. Concordatul cu Vaticanul*, Oradea, Tip. Diecezană, 1933, 51 p.; I o a n L u p a ș, *Chestiunea Concordatului în raport cu suveranitatea Statului Român și cu programul istoric al Partidului Național Român din Transilvania*. Reproducere din ziarul Patria, Sibiu, Tip. Arhiediecezană, 1929, 108 p.; Ș t e f a n M o l d o v a n, *Concordatul în dreptul internațional și Concordatul Statului Român cu Vaticanul*, Teză, Sibiu, 1942, 114 p.; A u r e l M u ș a t, *Cele două convenții dintre Statul Român și Vatican*, Beiuș, Tip. Diecezană, 1943, 51 p.; *Nulitatea Concordatului dintre România și Sf.Scaun*. Expuneri și încheieri ale Consiliului Legislativ, Contenciosul ministerului de instrucțiune și culte, etc., precedate de o scurtă privire asupra istoriei Concordatului Românesc de O.Ghibu, Cluj, Tip. Ardealul, 1935, 88 p.; Z e n o v i e P â c l i ș a n u, *Problema statutului minorităților*, București, 1935, 24 p. (Extras din revista "Libertatea"); V a l e r i u P o p, *Acordul de la Roma*, Cluj, 1934, Fondul cărților funduare, 165 p.; T u d o r P o p e s c u, *Concordatul cu Papa*, București, 1927, 84 p.; G. D. S c r a b a, *În chestia Concordatului*. Cuvântare ținută la Societatea clerului ortodox român în ziua de 24 ianuarie 1921, București, 1921, 23 p.; G e o r g e S o f r o n i e, *Tratatul de la Lateran (11 februarie 1929) și statutul internațional al papalității*. În supliment documentar: *Textele Acordului de la Lateran*, Oradea, 1931, 142 p.; M a r i u s T h e o d o r i a n - C a r a d a, *Acțiunea Sfântului Scaun în România de acum și de întotdeauna*, București, 1936, 120 p.; I d e m, *Papa. Prelucrare după Iosif de Maistre*, București, 1995, Tip. Profesională Dim.C.Ionescu, 192 p.; A u r e l V l a d, *Discursurile rostite de către dl.dr. Aurel Vlad, Ministrul Cultelor și Artelor la Senat și Cameră, cu prilejul ratificării Concordatului, în zilele de 25 și 29 mai 1929*, Orăștie, Tip. Solia Dreptății, 1929, 39 p.

### III. CRONICĂ ȘTIINȚIFICĂ

**Colocviul Internațional de Istoria Relațiilor Internaționale "Învățămintele Yaltei", Cluj-Napoca, 29-30 mai 1997.**

În organizarea Departamentului de Istorie și a Institutului de Istorie Central Europeană din Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, făcând totodată parte din programul conferințelor tutelate de Comisia Internațională de Istorie a Relațiilor Internaționale, în zilele de 29 și 30 mai 1997 s-a desfășurat la Cluj-Napoca un colocviu internațional privind **Învățămintele Yaltei**. După cum se poate observa din chiar tematica sugerată de titlul colocviului, întâiul scop urmărit a fost acela de a evalua, din perspectiva conferită de scurgerea a mai bine de cinci decenii, consecințele rezultate din desfășurarea încă atât de controversatei conferințe din Crimeea.

Beneficiind de o consistentă participare internațională, argumentată prin prezența la Cluj-Napoca a unor renumiți istorici și politologi din Italia, Germania, Olanda, Polonia, Slovacia, Statele Unite ale Americii și, firește, România, lucrările colocviului s-au desfășurat pe două direcții principale. Prima, a reprezentat-o analiza evoluției scrisului istoric și a interpretărilor istoriografice și politologice consacrate conferinței de la Yalta. În această categorie au intrat comunicările istoricilor Keith Hitchins, **Istoriografia americană despre Yalta**; Paola Brunu Olla, **Yalta la sfârșitul anilor '80. O apreciere istoriografică**; Bohumila Feren Uhova, **Yalta văzută de istoriografia slovacă**; H.-J. Rupieper, **Germania și Yalta. Istoriografia într-o țară împărțită**; Fabio Grassi, **Istoriografia turcă despre Yalta**; Vasile Vese, **Conferința de la Yalta în istoriografia română**; precum și cea a politologului Alessandro Colombo, **Yalta în teoria relațiilor internaționale de după război. O transformare invizibilă**.

O a doua direcție de abordare a subiectului Yalta a fost reprezentată de comunicările care au reexaminat conjunctura, mecanismul de desfășurare, concepțiile politico-strategice și consecințele care au decurs în urma ultimei întâlniri dintre cei trei lideri care au constituit Coaliția Națiunilor Unite. Reținem dintre lucrările prezentate pe acelea care au suscitât discuții privind metodele de abordare și evaluare ale acestui subiect: Vasile Pușcaș, **Yalta: între geo-politica și geo-strategia Marilor Puteri și geo-cultura central europeană**; Wilfried Mausbach, **Yalta și lupta birocratică în legătură cu politica postbelică a Statelor Unite cu privire la Germania**; Wojciech Rojek, **Consecințe directe ale hotărârilor de la Yalte pentru țările din Europa Centrală și de Sud-Est**; Ștefan Csucsuj, **Impactul Conferinței de la Yalta asupra cercurilor politice și culturale maghiare din Transilvania**; Liviu Țirău, **Revizitând Yalta: strategii, diplomatie și negocieri la Conferința din Crimeea (4-11 februarie 1945)**.

Pe parcursul celor două zile de desfășurare a colocviului, în Aula Bibliotecii Centrale Universitare din Cluj-Napoca, s-au înregistrat numeroase schimburi de idei privind opiniile susținute de diferiți participanți. Dezvoltarea acestui dialog științific a creat un adevărat laborator de analiză istorică, realizând prin aceasta dorințele exprimate de Rectorul Universității clujene, profesorul Andrei Marga, în cuvântul de salut, de profesorul Brunello Vigezzi, președintele Comisiei Internaționale de Istorie a Relațiilor Internaționale, în mesajul transmis colocviului și de profesorul Pompiliu Teodor, directorul Institutului de

Istorie Central Europeană, vicepreședintele Comisiei Internaționale de Istorie a Relațiilor Internaționale, în alocuțiunea de deschidere. Cadrul și ținuta științifică a colocviului, precum și unele abordări originale ale temei Yalta, au fost remarcate în concluziile finale de profesorul Alfredo Canavero de la Universitatea din Milano. De altfel, chiar dacă doar a pigmentat dialogurile, subiectul Yalta a fost prezent și

în discuțiile dintre participanții, deveniți la 31 mai excursioniști la Mănăstirea Râmeți din Munții Apuseni. Adăugând că toate lucrările colocviului vor fi publicate într-un volum, nu putem decât să așteptăm cu interes apariția acestuia.

*LIVIU ȚĂRĂU*

***Biserică și Societate în Europa Centrală și Orientală***, Cluj-Napoca, 26-28 iunie 1997.

The Institute for Central European Studies, founded in 1990 as part of "Babeș-Bolyai" University has developed a programme to study the history of the church and of religious life in Central and Eastern Europe.

The first and very tempting idea was to place religion in a cultural, ethnic and linguistic context. This was meant to reinstate abandoned fields of research, mainly those marginal or distorted before 1989.

For the third edition of the conference we have decided on a change of focus and therefore of title: **Church and Society in Central and Eastern Europe**, which covers some aspects from the initial interests, but emphasizes the effort to define more clearly the object of research and that of debate. We have chosen to concentrate on placing the church in social context, because the relation of church and society is fundamental to Christian communities and, treated as such it has enjoyed very little attention in Romania. The focus had always been on the institution and not on the parish or the community of faithful itself.

The structure of the proceedings of the conference has a three layer outline, the institution, the discourse and the faithful. The history of the church as an institution has elsewhere been investigated from the level of the bishopric to that of the parish

and the context, methods of control, system of interdependencies, system of property have all received due attention, enriching the more traditional issues, such as relations with the authorities.

Some of our attention has still been devoted to the development of the church as an institution, but the focus has shifted to its effort to adapt in order to cater to social needs.

The conference included contributions concerning the development of church synods (Greta Miron), the development of the clergy, regular (Adrian Andrei Rusu) and secular (Ana Dumitran, Corina Teodor, Cornel Sigmirean and Ioan Horga), the development of clerical associations (Lidia Gross), the relations between denominations and churches (Ovidiu Pecican, Nicolae Bocean), the relations between church and state (Ioan Aurel Pop, Viorel Achim, Flaviu Solomon, Rűsz Fagarasi Enikő, Leon Șimanschi, Dumitru Agache, Bogdan Murgescu and Pompiliu Teodor).

Our main interest has been for the discourse the church developed in order to shape religious life within society itself. Was the church concerned to educate the laity? Did it consider the secular dimension of its activities important?

The religious offer of the church mainly amounts to official discourse and doctrinal issues conceptualized by the clergy. It also includes the principles and even rules that the church wishes to impose on society. This type of discourse is

accessible through a study of religious writings, liturgical books, catechisms, homilies and hymnals, but also images which enjoy the official sanction of the church, such as mural painting and icons.

One must also make the rather obvious statement that confessional policies do exist. Confessional policies are an official point of view expressed by the political authority (states, royal or princely authority) often developed in cooperation with the dominant church. Beginning with the 16th century, it was both easy and tempting for the newly emerging powers to equate loyalty towards the state with adherence to the official or, at least dominant religion. States seemed concerned with issues of religious uniformity and thus led to the development of various mechanisms of control and social disciplining. Modernity seems to emphasize these tendencies by developing the idea of "national" religion. The history of the church, as indeed its activity became a mere appendix to national definition.

This ultimately raises issues of religious diversity and the ways it was dealt with in central and eastern Europe. While the history of religious tolerance in this area is a rather well trodden path, less explained are the influences between religions, especially comprising the level of ritual and devotional patterns.

This section includes contributions concerning the discourse of the church and the means employed to disseminate it (Valery Rees, Ovidiu Ghitta, Gabriela Mircea and Mirela Luminița Murgescu), ethnic and confessional solidarity as well as confessional and national propaganda (Răducu Gabriel Păun, Cătălin Turliuc and Olivier Gillet).

Finally, we have been interested by the way this discourse has been received by society. How receptive were people to the ideas launched by the clergy? How deep was their theological understanding? What were their everyday patterns of devotion? How often did they attend church and how deep was their involvement in its life? In a sense,

this third level is the most complex and most difficult to deal with. First of all, not all those who are subjected to official discourse have the same level of literacy, education or culture.

One has to deal with a religiosity of the elite, which one can suspect to be more conceptualized, though the scarcity of evidence in eastern Europe at least, makes it difficult to assess.

Beyond the elite, things are even more difficult to understand. Historians have to take into account differences between urban and rural areas, differences dictated by occupational options or educational ones.

At this level, attachment to ritual, or to what is generally, and one might add superficially referred to as superstition seems to be stronger. This tends to suggest that both individual and collective devotional practices are more strongly embedded in people's consciousness if they intermingle with their daily patterns of existence. Oddly enough, the level of understanding of doctrinal tenets or of subtle theological statements has benefited from most of the attention. Though levels of education and capacity to understand doctrinal subtleties are undoubtedly related, one still has to consider that, to a certain extent devotional practices reflect and symbolize doctrine. And can lead to individual and more personal understanding of theology. Seating arrangements in church, places of burial, the way one partakes of communion, worship of icons or concern for the dead become codes of both official and individual ways of understanding religion.

The third section therefore deals with the development of popular piety, of devotional patterns and religious imagery, issues of patronage, personal religious options, the cult of saints, and concern for death (Maria Crăciun, Anca Gogăltan, Violeta Barbu, Mihaela Grancea, Toader Nicoară, Remus Câmpeanu, Nicoleta Sălcudeanu and Cornel Crăciun).

***Simpozionul comemorativ "Cinci ani de la trecerea în neființă a marelui istoric Acad. David Prodan"***, Cluj - Napoca, 26 iunie 1997.

În organizarea Institutului de Istorie din Cluj - Napoca al Academiei Române, Catedrelor de Istorie ale Universității "Babeș-Bolyai" din Cluj - Napoca, Filialei Cluj a Bibliotecii Academiei Române, și Direcției Județene Cluj a Arhivelor Naționale s-a desfășurat în incinta Bibliotecii Academiei, Filiala Cluj, în preajma cabinetului de lucru din ultimele două decenii al Savantului David Prodan Simpozionul comemorativ la cinci ani de la dispariția ilustrului istoric. Manifestarea științifică a fost deschisă de prof. univ. dr. Camil Mureșanu, membru corespondent al Academiei Române, Directorul Institutului de Istorie Cluj, care a evocat prestigioasa activitate științifică și didactică a academicianului David Prodan.

În continuare, prof. univ. dr. Nicolae Edroiu a insistat asupra calității și optimității scrisului textului istoric la David Prodan, iar cerc. șt. Aurel Răduțiu asupra exigențelor didactice și științifice ale marelui dispărut.

Despre unele aspecte ale activității lui David Prodan ca arhivist la Arhivele Statului din Cluj, despre grija tânărului istoric din perioada interbelică pentru recuperarea fondurilor arhivistice transilvănene a vorbit prof. Ioan Drăgan, directorul Direcției Județene Cluj a Arhivelor Naționale, doamna Sidonia Puia prezentând largile referințe din istoriografia română a ultimei jumătăți de secol la opera istorică a lui D. Prodan.

Manifestarea științifică a fost de natură să evoce o mare personalitate a culturii și științei românești, și deopotrivă o operă științifică prin care istoriografia română a atins un nivel de restituire și sinteză de excepție.

***NICOLAE EDROIU***

#### **IV. RECENZII - BOOK REVIEWS - COMPTES RENDUS**

**Veronica Turcuș, Bibliografia istorică româno-italiană. (Bibliografie selectivă). Evoluția publicațiilor istorice româno-italiene până în 1996, vol. I-II, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1997, 805 p.**

Decurgând din preocupările noastre vreme de patruzeci de ani, interesul față de lucrările care vin să ordoneze informația științifică în beneficiul cercetării ne determină ca orice apariție de acest gen să o salutăm cu nedisimulată satisfacție. Este și cazul recente cărți privind "Bibliografia istorică româno-italiană" elaborată de Veronica Turcuș, apărută în cunoscuta colecție Bibliotheca Bibliologica, fondată de profesorul I. Crăciun și tipărită acum de Presa Universitară Clujeană în două volume însumând 805 pagini.

În contextul exploziei informaționale care a ilustrat amploarea creației spirituale a secolului nostru, bibliografia s-a constituit ca o nouă disciplină menită să contribuie la organizarea sistematică a cercetării științifice din toate domeniile. Avalanșa cantitativă și calitativă de astăzi a scrierilor surclasează posibilitățile intelectuale ale individului, lăsat singur în fața acestora. Tocmai de aceea bibliografia are rostul să indexeze și apoi să ordoneze tematic și cronologic această vastă informație care devine astfel controlabilă și oferă cercetătorilor posibilitatea să-și aleagă și să-și circumscrie aria de preocupări într-un cadru mai limitat, conform tematicii solicitate de el și să piardă mult mai puțin timp în căutarea informației bibliografice.

Acestor principii generale s-a atașat tânăra cercetătoare Veronica Turcuș, care întreprinde o misiune dificilă în a cuprinde între copertile unei cărți o vastă informație bibliografică privind raporturile istorice între poporul român și cel italian de-a lungul a două milenii de existență.

Autoarea nu se limitează însă numai la indexarea bibliografică a temei abordate, ci în partea întâi a lucrării realizează un amplu studiu (170 p.), în care sunt tratate, cu o surprinzătoare maturitate, elementele esențiale din creația bibliografică inter-națională și cea din țara noastră, rolul bibliografiilor "bilaterale" în cunoașterea cultural-științifică reciprocă, cadrul istoric al relațiilor politico-diplomatice, economice și cultural-științifice româno-italiene, precum și evoluția cercetărilor și publicațiilor istorice româno-italiene în secolele XIX și XX.

După această incursiune extrem de benefică pentru înțelegerea și dezvoltarea unor multiple raporturi între cele două țări, urmează bibliografia propriu-zisă, desfășurată într-o arhitectură logică, accesibilă, ce are la bază două criterii fundamentale: tematic și cronologic.

În *Avertismentul* de la început autoarea ne dezvăluie modalitățile și circumstanțele prin care a ajuns la abordarea unei astfel de teme, declarând că la început au fost consultate publicațiile românești și în special *Bibliografia istorică a României. 1989-1994*, vol. VIII, din care s-a extras un mare număr de fișe bibliografice (Poate că aici era cazul să se amintească numele celor care au trudit la ea). Apoi a avut șansa de a se documenta în Italia, în cursul anului 1996, la Biblioteca Apostolica Vaticană și la Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele II" din Roma. Toate aceste multiple investigații au presupus un lung și dificil travaliu, căci depistarea surselor și transcrierea fișelor bibliografice selectate, conform unei grile atent cumpănite, reclamă perseverență, răbdare

și o deschidere adecvată care să ofere informație nu numai istoricului de azi, dar și celui de mâine, mult mai pretențios și cu orizonturi de cercetare amplificate.

Cu toate acestea autoarea este conștientă că n-a putut epuiza toate sursele și în consecință există posibilitatea completărilor, care vor fi benefice pentru întregirea documentării.

În capitolul privind "Evoluția publicațiilor istorice româno-italiene" se acordă un larg spațiu mișcării bibliografice care se originează încă din timpul Umanismului și Iluminismului, iar la noi este prezentă din secolul XIX, dezvoltându-se mai ales în cel următor prin eforturile cunoscuților Bianu, Xenopol, Adamescu, Crăciun, Georgescu-Tistu, Theodorescu și mulți alții. Consider însă că deși știința istorică a promovat bibliografia, totuși încă nu avem o bibliografie istorică națională completă pentru secolul XIX și prima jumătate a secolului XX, de aceea aș sublinia meritul colectivului de la Cluj care a reușit să dea o bibliografie pentru o jumătate de secol de creație istorică (1944-1994), concretizată în cele șase volume. De altfel Veronica Turcuș remarcă, pe bună dreptate că "Bibliografia istorică a României este evidențiată curent, înscriindu-se printre puținele apariții de acest gen pe plan mondial în domeniul științelor istorice și chiar al altor ramuri de știință".

În continuare este relevat rolul important pe care l-au jucat bibliografiile "bilaterale" ca mijloc de cunoaștere cultural-științifică reciprocă. Acest gen de lucrări a avut în vedere scrieri dintr-o țară despre realități spirituale din cealaltă țară, în care ponderea studiilor istorice, în sensul cel mai larg al disciplinei, este determinantă. Domeniul bibliografiilor româno-italiene a fost ilustrat de nume cunoscute ale oamenilor de știință și cultură din cele două țări, personalități precum Ramiro Ortiz, Carlo Tagliavini și Mario Ruffini, ca și românii Alexandru Marcu, Claudiu Isopescu sau Alexandru Balaci, care prin lucrările lor au pus în evidență prezențele italiene în România și cele românești în Italia.

Autoarea mărturisește că o sursă importantă pentru lucrarea de față a fost *Bibliografia istorică a României*, vol. I, IV-VIII, publicată între anii 1970-1996, care în capitolele de politică externă și istorie universală au înserat studiile ce privesc relațiile româno-italiene. Din această serie mai util s-a dovedit ultimul volum (VIII, 1989-1994), care "a venit cu **noutatea unei Addenda** (sublinierea noastră Gh. H.) cuprinzând lucrări ale istoricilor străini și români referitoare la istoria românilor, tipărite în afara hotarelor țării, redactată de Venera Achim..." (p. 39). Bineînțeles că ideea n-a venit din neant, ci personal m-am deplasat la București și într-o convorbire cu directorul Institutului de istorie "Nicolae Iorga", profesorul Șerban Papacostea, i-am propus o colaborare pentru lărgirea informației și cu studii apărute în străinătate, colaborare imediat acceptată și concretizată prin desemnarea doamnei Venera Achim, care să realizeze acest capitol, misiune pe care a îndeplinit-o cu deplin succes și se arată benefică pentru cercetare.

Capitolul III, "Cadrul istoric al relațiilor româno-italiene (Politico-diplomatice, economico-comerciale și cultural-științifice)" realizează o sinteză istorică deosebit de pregnantă, care traversează epocile istorice din vremea Daciei romane până în zilele noastre, dezvoltând într-o manieră convingătoare legăturile istorice dintre cele două civilizații, cu origini asemănătoare la început, dar cu o dezvoltare istorică ulterioară marcată de spațiile geopolitice în care erau plasate.

Ultimul capitol din acest substanțial studiu (IV) se referă la "Evoluția cercetărilor și publicațiilor istorice româno-italiene în secolele XIX-XX" și el evidențiază demersurile celor două părți în realizarea cunoașterii reciproce prin studii, traduceri, școli, instituții, manifestări științifice bilaterale, mai ales în domeniul istoriei, prin ajutorul cărora s-a reușit un schimb de informație științifică, culturală și mai ales a modalităților de cercetare menit să asigure un progres notabil ambelor istoriografii. Evident că relațiile româno-italiene, sub

toate aspectele, au fost condiționate de conjuncturile politice internaționale, mai ales în sec. XX și din acest motiv intensitatea acestora nu are o traiectorie mereu ascendentă, ci se înscrie într-o curbă variabilă. În acest sens este destul să amintim de maxima intensitate realizată în perioada interbelică față de brutală întrerupere a legăturilor de la sfârșitul deceniului cinci al secolului nostru.

Începând cu pagina 163 se trece la partea a doua a lucrării, care cuprinde bibliografia româno-italiană până la 1996, structurată în șase capitole și nouăsprezece subcapitole, arhitectură care se înscrie în modelele cunoscute unor astfel de lucrări, în sensul că operează cu criteriul tematic și cronologic. Fiind prima bibliografie româno-italiană de asemenea proporții, autoarea a trebuit să aleagă cu multă grijă o structură care să faciliteze cât mai rapid accesul cercetătorului la subiectul care îl interesează. Și a reușit în cea mai mare parte. Poate o mai detaliată compartimentare, mă gândesc, bunăoară la Personalități, sau la capitolul Sinteză, ar fi venit mai prompt în întâmpinarea solicitărilor celor interesați. Și dacă suntem la capitolul sugestii, mi-aș permite și câteva recomandări tehnice determinate, poate, de faptul că am stat mulți ani alături de părintele bibliografiei clujene. Profesorul Ioachim Crăciun a militat permanent, prin scris și faptă, pentru uniformizarea fișelor în sensul ca elementele bibliografice să aibă o succesiune unitară. Acest lucru l-a subliniat și Barbu Theodorescu.

În acest sens ne recomandă ca anul calendaristic să fie înaintea anului periodicității, motivând această dorință cu multiple argumente. Doamna Veronica Turcuș câteodată oscilează în acest sens, probabil influențată de multe bibliografii consultate. Pentru micșorarea numărului de semne grafice aș renunța la unele paranteze în care sunt cuprinși anii, sau ghilimelele care închid titlurile revistelor. De asemenea, cred că dacă autorul era scris cu litere groase și titlul cu cele obișnuite s-ar fi evidențiat mai bine începutul unei noi fișe și autorul însuși.

Toate aceste mici recomandări făcute în numele școlii bibliografice clujene (a se vedea aici cele opt volume recunoscute în conținut și redactare tehnică de toți recenzentii ca un model), nu scad cu nimic valoarea intrinsecă a cărții oferită de autoare și consider că acest gen de lucrări poate constitui model pentru a deschide noi orizonturi către alte civilizații cu care poporul nostru a avut legături benefice, mai ales acum, când tot mai multă lume se pronunță pentru o integrare de largi dimensiuni europene.

Dacă în economia de spațiu a acestei recenzii am insistat mai mult asupra studiului, din rațiuni ce țin de importanța și dimensiunea lui, nu e mai puțin adevărat că m-am gândit și la faptul că acesta să nu fie ignorat, având în vedere modestia cu care a fost intitulată această merituosă lucrare.

**GHEORGHE HRISTODOL**

**B o g d a n M u r g e s c u, Istorie românească. Istorie universală (600-1800),** Editura Erasmus, București, 1994, 150 p.

Deși în ultima vreme au apărut mai multe încercări de sinteză a istoriei României într-un singur volum (aparținând lui Vlad Georgescu, Iosif Constantin-Drăgan, Ion Bulei, Florin Constantiniu și

M. Dogaru) constatăm că, dincolo de esențializarea unei vaste tematici în viziuni proprii, care nu sunt de prisos unui neam în momentele de introspecție, însă ele se păstrează într-un registru conformist, adesea epic, la un nivel nu prea înalt de problematizare, pe de o parte, și fără o încadrare adecvată în liniile de forță ale istoriei eurasiatice, pe de alta.

Acestea sunt exigențe pe care cartea de față le îndeplinește. Pornind de la un proiect aparent mai modest (doar o istorie medievală), alcătuit din rațiuni pragmatice (lucrarea s-a structurat pe un curs susținut la Facultatea de Istorie a Universității "Spiru Haret" din București în 1991/1992), Bogdan Murgescu reușește să înfățișeze o perspectivă extrem de coerentă a Evului Mediu din spațiul românesc, făcându-i programatic o lectură în spiritul noii istorii de tip "Annales". Neanunțată în "Introducere", dar trădată în "Încheierea" lucrării, problema de bază a demersului d-lui Murgescu se dovedește a fi "decalarea perpetuă" a civilizației românești față de centrul civilizației europene. O temă extrem de actuală, când evidența realității cotidiene impune reflecția asupra devenirii istorice a acestei înapoieri, originată chiar în perioada supusă cercetării. De asemenea, este o temă ce a dat mult de gândit intelectualității românești (ne vin în minte numele lui Dimitrie Cantemir, Mihai Eminescu, Eugen Lovinescu, Mihail Manoilescu, Ilie Bădescu) și căreia autorul prezentului studiu încearcă să-i dea răspuns cu instrumentele (bine stăpânite) ale specialistului în istorie economică și socială, precum și în osmanistică. Lucrarea părește registrul evenimentului, utilizat doar orientativ, aplecându-se spre analiza fenomenelor de lungă durată (partea I: "Structuri comparate") și de durată medie (partea II: "Articulații funcționale") ale istoriei. Cronologia îmbrățișată este, în spiritul lui Jacques Le Goff, cea a unui "lung Ev Mediu românesc, "încadrat de prăbușirea structurilor antice și de apariția celor moderne".

Partea I-a a cărții este dedicată decalajelor produse de fragilitatea internă a structurilor civilizației românești, scoase în lumină prin comparație sistematică cu cele ale civilizației Occidentului medieval. Sunt parcurse pe rând problemele: "Populație și hrană", "Habitatul rural", "Meșteșugurile", "Orașele", "Schimbul de mărfuri", "Structura socială și problema feudalismului", "Statul", "Biserica și viața religioasă", în fine,

"Niveluri culturale și orizont mental". Departe de a fi o prezentare pe "săltărașe", aceste capitole sunt înșurubate perfect unul în celălalt, relevându-se cum oscilațiile echilibrului agro-demografic determină caracteristicile lumii satelor, cum orașele, inserate în special prin aporturi exterioare, își adaptează formele mediului social preexistent, cum formarea păturii feudale și schimbările de direcție ale comerțului eurasiatic contribuie la formarea statelor, care devin cadrele unei instituționalizări superioare a vieții religioase și a vieții culturale, fiecare trăite specific în funcție de nivelul social de absorbție și creație. Ca un fir roșu, pornindu-se de la această interrelație din sânul civilizației românești, dezechilibrele produse de raporturile create între o populație redusă numeric, locuind într-un spațiu fertil, dar pus în valoare cu o tehnică agricolă rudimentară, se repercează în toate celelalte structuri. Decalajele sunt ușor de evidențiat prin comparație.

Partea a II-a a lucrării analizează: modul în care aceste structuri au evoluat în timp și au funcționat sub impactul influențelor exogene, precum și cauzele principale ale catacroniei (înapoierii) românești. D dominația de tip tributual a populațiilor migratoare până la tătari și dominația de tip feudal a regatului Ungariei, conexată cu prozelitismul catolic, reprezintă tot atâtea cauze ale stagnării sau întreruperi ale evoluției. Secolele XIX-XV sunt însă martore ale formării statelor Țara Românească și Moldova, caracterizate printr-un "climat social calm" și o fiscalitate redusă, în care domnia își consolida progresiv puterea prin alianța spirituală cu Biserica Ortodoxă și prin veniturile provenite din vămuirea comerțului de tranzit. Este o perioadă de recuperare a decalajului ce își are reflexul cultural, adăugăm noi, în "Prerenașterea românească" din cuprinsul mai vast al "Prerenașterii răsăritene". Această evoluție pozitivă este răsturnată în veacurile XVI-XVIII de "integrarea periferică a Țărilor Române în economia-univers otomană" care conduce la o fiscalitate cumplită drenată

înspre Istanbul, fapt grav ce conflictualizează acut climatul social, caracterizat de acum prin "conurența aprigă între domnie și boierime pentru exploatarea țăranilor". Țărănimea aservită și legată de glie, clasa militară și administrativă ruinată, boierimea decimată continuu și domnia slăbită fundamental prin vasalizarea față de Poartă - sunt tot atâtea fenomene de debilitate socială pe deasupra cărora se formează continuu trăsăturile regimului fanariot, desăvârșirea suburbializării civilizației românești față de metropola otomană. Debutul "problemei orientale" după 1683 re deschide spirala, cu tranziția dureroasă a spațiului românesc din periferia otomană în periferia europeană, proces încheiat abia la mijlocul secolului XIX.

Desigur, mai sus nu am încercat să rezumăm lucrarea lui Bogdan Murgescu. Prezentând doar ceea ce ni s-a părut linia de forță a acesteia, nu am putut menționa calitatea gândirii care conduce analiza. Practic fiecare problemă pusă în discuție este judecată înnoitor. Cititorului i se propune o permanentă proprietate a termenilor, așa încât discuțiile în jurul unei chestiuni să fie de fond, nu de confuzii terminologice. El este introdus în subtilitățile unor dispute celebre (cum ar fi problema raporturilor dintre constituirea statelor românești și dezvoltarea drumurilor comerciale - pp. 80-81), a datării și aprecierii unor evenimente în condițiile precarității izvoarelor (cazul bătăliei de la Rovine - pp. 86-87) sau a interpretării unor fenomene mai largi ale istoriei naționale (chestiunea fanariotă, de exemplu - pp. 125-130). Cunoscând ceva din laboratorul istoricului, cititorul sau studentul înțelege astfel de ce dogmatismul în istorie este extrem de găunos, de ce regândirea continuă a rezultatelor obținute este întotdeauna binevenită. De aceea, acest text are și o însemnată valoare propedeutică. Deși înfățișarea stadiului cercetărilor se face pe bibliografia cea mai recentă, autorul nu se sperie de puținătatea paginilor ce le are la dispoziție și trece adesea la soluții noi, succint formulate. De o importanță aparte ni

se pare, bunăoară, readucerea în discuție, în cadrul dezbaterii asupra feudalismului românesc, a problemei modului de exploatare tributual (p. 35).

Sumarizând, calitatea noii prezentări a Evului Mediu stă în îmbinarea instrumentarului istoric clasic cu cel al economiei istorice (înțelegerea clară a mecanismelor și efectelor comerțului, a fiscalității), al sociologiei istorice (cu lectura originală a transformărilor sociale în Țările Române produse de înghițirea spațiului nostru în economia-univers otomană) și al antropologiei istorice (problema sentimentului religios, a nivelurilor culturale, a orizontului mental). Avem, adică, în față o tentativă spre "marea istorie" visată de F. Braudel.

Doar problema națiunii medievale, ridicată cu prilejul discutării unirii din 1599-1600 (pp. 110-114), ni se pare strămt pusă. Este adevărat că motivațiile ce reies din documentele lui Mihai Viteazul par să încline spre interpretarea conjuncturalismului politico-militar, dar chiar dl. Murgescu subliniasse cu câteva pagini mai înainte distanța dintre mesajul oficial al scrisorilor domnilor români ce afirmau că luptă pentru Creștinătate și sensul lor real. Cităm: "Aceste declarații trebuie însă de cele mai multe ori tratate cu circumspecție. Cele mai multe scrisori domnești de acest fel erau redactate cu un scop precis, fiind menite să convingă pe destinatari să sprijine politic, militar și/sau financiar pe expeditori, astfel încât întreg conținutul lor era subordonat acestui scop principal. **De aceea, este îndoielnic că aceste declarații reprezentau întotdeauna fidel și în întregime convingerea intimă a domnilor și că aceștia nu aveau și propriile lor rezerve mentale**" (p. 99). Exact din același motiv trebuie să ne așteptăm ca în actele sale oficiale Mihai să nu fi dezvăluit intențiile sale profunde. Nu e locul să dăm soluții, dar credem că demersul lui Ștefan Andreescu de a cerceta un secol înainte și 50 de ani după Mihai Viteazul ideea unității românești în fragmentele în care apare ea, înainte de a

purcede propriu-zis la analiza motivațiilor acțiunii domnului român, este calea cea mai corectă. Dar ea trebuie prelungită cu un studiu al solidarităților etnice mai mărunte, care arată că, înaintea viziunii globale asupra spațiului și etniei au funcționat coeziuni locale sau regionale tot în numele apartenenței românești. Apoi, cum era văzut românul, ca "celălalt", de ochii vecinilor săi? Ar urma un studiu comparativ cu cazurile altor națiuni europene.

În fine, teoretizarea s-ar face urmând deschiderile operate în antropologia istorică a națiunilor de un Anthony Smith (teoriile moderniste de inspirație marxistă ale unor Gellner, Anderson, Hobsbawm resping prin definiție, din considerente preponderent ideologice, ideea de națiune medievală).

**H a l i l I n a l c i k, Imperiul otoman. Epoca clasică 1300-1600.** Ediție și studiu introductiv de Mihai Maxim, traducere, note, completarea glosarului și indicelui de Dan Prodan, Editura Enciclopedică, București, 1996, 495 p.

Profesorul Halil Inalcik, născut la Istanbul în 1916 sau 1918, este unanim recunoscut astăzi ca fiind "decanul studiilor otomane" mondiale, în accepțiunea de cel mai mare osmanist în viață al lumii.

Discipol al întemeietorului școlii turcologice moderne din Turcia (Mehmed Fuad Köprülü) și din Anglia (Paul Kittek), cercetător neobosit și metodic al arhivelor otomane, spirit receptiv și novator, în sensul braudelian, a adus fundamentale contribuții documentare și interpretative la studierea istoriei otomane, a Sud-Estului european și a Orientului Mijlociu, într-un număr impresionant de lucrări, peste 200 de titluri. Acestea au fost în mare parte sintetizate în volume devenite clasice: *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*, London-New York, 1973 (reeditată în 1989 și 1994); *The Ottoman Empire: Conquest, Organization*

Abia cu noul concept obținut vom putea revedea semnificația etnică a acțiunilor lui Mihai Viteazul.

Nu se cade, desigur, ca în încheiere, să ridicăm pretenții asupra condițiilor grafice și de tipărire ale cărții, deoarece trăim o perioadă nu tocmai propice luxului. Carența "looking"-ului este cu peste măsură acoperită de lipsa greșelilor de tipar și de excelenta, sobra, clara, concisa redactare a textului. Nu putem decât să sperăm că, poate îmbogățit și într-o nouă prezentare, acest text va deveni un manual universitar de referință.

**DAN IOAN MUREȘAN**

*and Economy*, London, 1978; *Studies in Ottoman Social and Economic History*, London, 1985; *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society*, Bloomington-Indiana, 1993; *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1700*, edited with D. Prataert, Cambridge University Press, 1994; *Sources and Studies on the Ottoman Black Sea*, Cambridge: Harvard University Press, 1995.

Ca profesor titular al Universităților din Ankara și Chicago și ca profesor oaspete la numeroase universități europene și americane, a format generații de discipoli în multe țări ale lumii, inclusiv în România. A condus ori a fost coeditor la prestigioase reviste din domeniul osmanisticii. Ca o recunoaștere a excepționalelor sale merite de savant și dascăl, a fost ales ca membru a numeroase academii din lume și a primit titlul de Doctor Honoris Causa din partea multor universități turcești și străine, inclusiv a Universității din București (1993).

Având în vedere personalitatea și opera savantului, e dificil, dacă nu imposibil, să încerci într-o simplă recenzie o evaluare de

ansamblu a contribuțiilor științifice ale profesorului Halil Inalcik. În ceea ce ne privește, sarcina este cu atât mai dificilă cu cât l-am cunoscut personal, ca om și ca savant, plurivalența talentului și a preocupărilor Domniei Sale marcându-ne decisiv. Pentru a păstra spiritul critic și obiectivitatea, ar fi necesare referiri succinte la stadiul turcologiei înaintea lui, la ceea ce au realizat alți istorici, paralel cu el, la ceea ce el însuși a contribuit într-un segment sau altul al istoriei otomane. De asemenea, și acest lucru depășește condiția fiziologică a omului, nu trebuie neglijată perspectiva în timp, a impactului produs asupra cercetării de către opera savantului. Or, în condițiile în care, cel mai în măsură să discearnă acest lucru este Măria Sa Timpul, credem că cel mai nimerit lucru este să relieffăm în ce măsură opera profesorului a împins înainte turcologia. Faptul că în aproape șase decenii savantul turc a publicat izvoare, a elaborat lucrări interpretative sau de sinteză, a consolidat școala contemporană de osmanistică dovedesc, pe de-o parte un uriaș travaliu intelectual, iar pe de altă parte o contribuție decisivă la consolidarea noului fundament al disciplinei. Prin Halil Inalcik, osmanistica, nu numai că a progresat, dar și-a asigurat individualitatea în spectrul cercetării istorice, pentru aceasta profesorul turc fiind uneori - păstrând proporțiile - numit un "Iorga al turcilor".

Publicarea de izvoare documentare noi asigură oricărui istoric care face acest lucru merite durabile, pe care scurgerea anilor nu le poate altera. "Interpretările, oricât de originale și de incitante ar fi, sunt supuse, fatalmente, perisabilității. Izvoarele însă rămân ca pietrele. Ele formează temelia oricărei construcții istoriografice, fundamentul oricărei istorii naționale. Din acest punct de vedere Halil Inalcik a realizat lucruri remarcabile". Și dacă ne gândim că "munca turcologilor - cum însuși profesorul o afirma - este diferită de cea a colegilor din Europa, pentru că noi nu avem la îndemână corpusuri de documente deja descifrate și publicate cu grijă", putem lesne sesiza

importanța excepțională a operei sale. Ca un corolar al celor afirmate aici și încercând o catalogare a muncii de osmanist, redimensionată de Halil Inalcik, ne regăsim, din nou, în spusele istoricului turc. "Osmaniștii trebuie să-și facă singuri parte. Noi suntem aidoma celor care înaintează în deșert, deschizându-și drum. Noi înșine punem pietrele și mergem mai departe. Noi trebuie să facem atât descoperirea și publicarea documentelor, cât și interpretarea lor".

Halil Inalcik - căruia la Universitatea din Chicago i se spunea "The Ottoman Empire" - nu numai că personal a publicat numeroase și importante surse otomane, dar a jucat un rol însemnat și în modernizarea arhivelor din Turcia, obiectiv urmărit cu perseverență de-a lungul anilor. Până la urmă decisivă a fost conferința asupra arhivelor turcești, organizată împreună cu alți osmaniști de seamă, la Istanbul, în 1981, conferință la care a fost invitat și Turgut Ozal, pe atunci prim-ministru. De atunci a început o schimbare radicală, prin alocarea unor mari sume de bani pentru modernizarea arhivelor, prin construirea unor clădiri noi, special amenajate și înzestrate cu aparatură și, nu în ultimul rând, prin angajarea a 400 de tineri arhiviști special pregătiți.

Gestul marelui osmanist continua în fond munca publicării de izvoare, muncă începută încă din 1943, când a tipărit cel mai vechi registru cadastral privind Albania la 1432. În rândul aceleiași categorii de izvoare cu caracter juridic se înscriu și interesantele "cărți ale dreptății", precum și acele "scrisori de gazale" pe care profesorul le-a publicat sau le are sub tipar la "Belleten" (Ankara), principala revistă turcă de istorie.

Opera interpretativă a lui Halil Inalcik se concentrează în peste 10 cărți și aproximativ 200 de articole. Așa cum afirmam, încă din preambulul recenziei noastre, nu se poate face o distincție netă în activitatea sa între publicarea de documente și lucrările interpretative, deoarece toate sursele publicate au fost însoțite de ample studii, în timp ce fiecare studiu "mustește" de izvoare istorice, uneori date în extenso în anexe.

Preocupat în primul rând de istoria social-economică, savantul turc s-a aplecat asupra aspectelor cele mai diverse ale acesteia: pământul, țărani, producția și comerțul. Trebuie, de asemenea, precizat că Halil İnalcık a dat un puternic impuls cercetărilor de istorie economică și socială otomană, prin inițierea, în 1981, alături de Osman Okyar, a unor congrese internaționale de istorie economică și socială a Imperiului Otoman, ajunse acum la a VII-a ediție (Heidelberg, iulie 1995).

O altă direcție majoră a cercetărilor întreprinse de profesor a constituit-o evoluția statului otoman și a instituțiilor sale. Începând cu raportul sintetic intitulat *L'Empire Ottoman* prezentat la Sofia în 1966, la Congresul internațional de studii sud-est europene și cu faimosul studiu *Ottoman Methods of Conquest* (în "Studia Islamica", III, 1954, p. 103-129), continuând cu cartea sinteză *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600* (1973) și cu alte studii publicate în volumul din 1993 de la Bloomington. Halil İnalcık a investigat de-a lungul deceniilor numeroase aspecte ale evoluției statului și instituțiilor sale de la problema întemeierii statului otoman, la politica europeană a Porții și până la cauzele și efectele declinului otoman.

Nu au fost lăsate colateral nici aspectele cultural-religioase.

Ceea ce este caracteristic marelui savant turc și perceptibil încă de la primele sale studii este orizontul larg în care sunt plasate problemele și multitudinea unghiurilor din care sunt examinate. După cum afirma profesorul Mihai Maxim, "s-ar putea vorbi de o braudelizare a istoriei otomane de către Halil İnalcık". Practic nu există aspect al fenomenului otoman în care profesorul turc să nu fi adus contribuții esențiale, de ordin documentar sau interpretativ.

Profesorul Halil İnalcık a adus contribuții notabile și la istoria românească, a relațiilor româno-otomane, fie indirect, prin publicarea de izvoare și cercetări privind pe Murad II sau Mehmed II, privind Hanatul Crimeii sau relațiile ruso-otomane.

Nu este lipsit de importanță faptul că, întreaga sa operă ne ajută să înțelegem corect raporturile Țărilor Române cu Poarta Otomană. De asemenea, nu trebuie neglijat că profesorul s-a pronunțat în *Enciclopedia Islamului*, ediția a II-a, asupra existenței vechilor ahd-nâme-le (capitulații, tratate) în cazul Țărilor Române. Astfel, în articolul Boghdan (Moldova) scria: "Relațiile moldo-otomane aveau la bază principiul islamic **dar-al-ahd**, așa cum o arată adh-nâme-lele și beratele acordate de sultanii otomani voievozilor" (*Enciclopedia Islamică*, II, p.1291). La nivelul istoriei românești, profesorul İnalcık s-a interesat de trecutul Mării Negre și de impactul otoman asupra acestei zone, inclusiv a celei limitrofe spațiului românesc. Nu în ultimul rând, Halil İnalcık s-a preocupat de marele nostru cărturar Dimitrie Cantemir, clasic al istoriei muzicii turcești dar și al istoriei otomane. "Până la apariția istoriei lui J.von Hammer, lucrarea lui Cantemir despre Imperiul Otoman a fost considerată în Europa lucrarea standard în ce privește subiectul. Și astăzi rămân valabile descrierile și relatările sale de primă mână privind viața și instituțiile otomane, pe care le-a cunoscut în profunzime".

Prezentarea succintă a activității științifice a profesorului Halil İnalcık, am considerat a fi deosebit de utilă în contextul în care scopul recenziei noastre este de a suscita interesul cititorilor români asupra sintezei *Imperiul otoman. Epoca clasică 1300-1600*, care prin mijlocirea Editurii Enciclopedice a fost publicată și în România în 1996. Ne găsim în fața unui eveniment editorial care dezbate, acum în haină românească, structurile politico-militare, social-economice și instituționale ale Imperiului Otoman în epoca sa clasică 1300-1600. Pentru cititorii familiarizați cu istoriografia turcă tradițională, cartea a constituit o surpriză, în sensul în care avem de-a face cu o lucrare în cel mai curat spirit occidental. Apărută ca urmare a sugestiilor repetate ale profesorului Mihai Maxim și a eforturilor de traducător ale colegului Dan

Prodan, istoria Imperiului Otoman a profesorului Inalcik se încadrează în marile sinteze consacrate fenomenului otoman.

Această carte a fost publicată pentru prima oară în 1973 de către Weidenfeld Nicholson, la Londra și New York, sub titlul *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*. După aceea, în 1989, la New Rocelle, New York, Aristide D. Caratzas a reeditat lucrarea, fără modificări, în cadrul seriei *Late Byzantine and Ottoman Studies*, inaugurată cu sinteza profesorului turc. Ulterior, în 1994, Phoenix-Orion a realizat la Londra o a doua reeditare. Lucrarea a fost tradusă și în sârbă, în 1974, sub titlul *Osmansko Carstvo*. O traducere grecească a apărut de curând la Atena, la Editura Alexandria (1995), iar actualmente se lucrează și la o traducere rusească. Ediția românească, apărută sub îngrijirea profesorului Mihai Maxim și traducerea lui Dan Prodan, la Editura Enciclopedică, București, 1996, are calitatea de cea mai completă versiune într-o limbă europeană a sintezei, editată după 1973. Această calitate este conferită de tipărirea, alături de lucrarea propriu-zisă *Imperiul otoman. Epoca clasică 1300-1600*, a încă trei studii reprezentative publicate în ultima vreme: *Problema închiderii Mării Negre sub otomani; Satul, țăranul și Imperiul otoman și Max Weber și sultanismul*. Din respect pentru autor, cele trei studii nu au fost incluse în ediția românească la anexă ci, din contră, au fost încadrate perfect în cadrul textului clasic, lucrarea primind astfel o formă rotundă, integratoare.

Deși această sinteză a fost proiectată inițial ca o introducere în instituțiile și societatea din Imperiul Otoman pentru cititorul obișnuit, ea nu intră în categoria cărților de "popularizare", putând fi folositoare, într-o mare măsură, și cercetătorului mai specializat. Fiind o cercetare condensată ea este deosebit de utilă atât studenților, cât și publicului cititor, pasionat de istorie. Publicarea cărții în limba română ne apare în aceste condiții, nu numai o datorie științifică, dar și una morală, de

recunoștință față de o asemenea admirabilă personalitate, care a avut totdeauna un cuvânt cald de apreciere pentru români și țara lor, "patria lui Nicolae Iorga cum obișnuia să spună, patrie, de care profesorul realmente s-a îndrăgostit în urma unei memorabile vizite din toamna anului 1993 de la noi".

După o cuprinzătoare introducere (primele șase capitole) în istoria otomană din perioada clasică, cercetarea profesorului Halil Inalcik stăruie, pe parcursul a 15 capitole consistente, asupra instituțiilor fundamentale de stat. Un critic familiarizat cu istoria fenomenului otoman considera această abordare drept una "instituționalist-funcționalistă" a societății otomane. Remarca este valabilă, dacă ne gândim că obiectivul central al acestei lucrări constă în evidențierea modului în care instituțiile statului otoman au influențat evoluția Înaltei Porți și, de asemenea, cum au răspuns aceste instituții scopurilor pentru care au fost formate. De pildă, în ce privește cea mai importantă instituție a statului otoman - sultanatul, Halil Inalcik a subliniat în sinteza de față că șeful statului era un triplu suveran: han turco-mongol, caesar romano-bizantin și "calif" arabo-musulman. În ansamblu, în lucrarea pe care o recenzăm, dar și în alte lucrări, savantul a insistat asupra celor trei componente ale sintezei otomane: componenta turco-mongolă, cea arabo-musulmană și componenta bizantino-balcanică.

Atitudinea distinsului autor față de cele trei componente de bază ale sintezei otomane stă sub incidența acelor influențe din formația sa exercitate de către Atatürk, Köprülü sau Wittek. Ele nu numai că l-au marcat pentru toată viața, dar i-au impus o anumită abordare a problematicii otomane în vederea publicării în Occident, unde cititorul era încă "înrobît" de anumite clișee de genul: otomanii erau barbari, cruzi și fanatici, că au adus doar întuneric și distrugerii în zonele geografice aflate sub administrația și controlul lor. De aceea lucrarea *Imperiul otoman. Epoca clasică 1300-1600* insistă pe

un alt Imperiu Otoman, în lumina izvoarelor de arhivă și a impresiilor unor observatori occidentali, care l-au cunoscut direct, în paralel cu reliefarea unor aspecte concrete, vizând educația, erudiția și activitatea științifică proprii civilizației otomane.

Nucleul în jurul căruia pivotează întreaga construcție istoriografică a sintezei consacrate de profesorul Halil Inalcik Imperiului Otoman, îl reprezintă capitolele privind viața economică și socială. În opinia distinsului osmanist, baza sistemului social-agrar otoman a constituit-o ceea ce el însuși numește "sistemul çift-hâne" (çift-pereche, hâne-casă, gospodărie) descris în studiul publicat ca și capitol *Satul, țăranul și Imperiul otoman*. "Trebuie să considerăm - sublinia profesorul Inalcik - că peste 90% din populația și economia (otomană) se bazează pe acest sistem al micii producții țărănești, ce a constituit baza economiei societății otomane. Cred că această teorie, bazată pe evidențe documentare, va explica nu numai condițiile țăranilor de la sate, dar și structura socială și politica de bază a statului, principiile sale fundamentale de guvernare și politica sa. Preved că această teorie va lua locul tuturor modelelor inspirate de Karl Marx, Max Weber și alții. Cred că ea este principala mea contribuție după atâția ani de cercetări de arhive". Este într-adevăr cea mai însemnată contribuție, pe lângă multe altele, care clarifică aspecte importante, răspunzând unor istorici, "Huri Islamoglu și Caglar Keyder, care se bazează pe modele, precum cel al modului de producție asiatic. Dar ei sunt rigizi în aplicarea teoriei marxiste la imperiile asiatice. De altfel cred că dacă Marx ar fi fost în viață, el mi s-ar fi asociat în definirea çift-hâne, pentru că concluziile mele se bazează pe analiza documentelor".

Încercând o privire sintetică asupra fenomenului otoman, Halil Inalcik s-a aplecat în paginile monumentale sale lucrări și asupra fenomenului cultural. Spre deosebire de alți osmaniști, profesorul turc s-a arătat deosebit de receptiv la însemnătatea literaturii, filosofiei, sociologiei, domeniilor în

care este extrem de bine informat. Ne găsim în fața unei abordări braudeliene pe care, chiar dacă o repetăm, o facem cu gândul la influența exercitată asupra sa de Școala Analelor. O dovedește și capitolul, de fapt studiul integrat în sinteză, *Problema închiderii Mării Negre sub stăpânirea otomană*, care preia atât elemente de abordare, specifice cercetării lui Fernand Braudel din *Mediterana...*, cât și segmente din monumentală lucrare consacrată de Gh. Brătianu *Mării Negre*. Viziunea savantului turc este integratoare și dovedește necesitatea întrepătrunderii surselor creștine și otomane în abordarea subiectului.

În ce privește problema "declinului otoman", lucrarea de față sintetizând doar epoca clasică, aceasta nu este abordată decât tangențial. De altfel, întebat în legătură cu mult "mediatizată" temă a "declinului otoman", profesorul Inalcik precizează: "declin înseamnă atunci când o instituție nu mai servește scopului pentru care a fost inițial creată. Numai atunci putem vorbi de declin. Iată de pildă, capitulațiile (comerciale acordate puterilor occidentale după 1569). Ele au continuat, dar n-au mai servit scopului pentru care au fost create. A survenit, deci, declinul sau deteriorarea regimului capitulațiilor, a existat un declin în sistemul originar al statului. Sistemul s-a prăbușit la sfârșitul secolului al XVI-lea. Statul otoman s-a schimbat fundamental. Contemporanii mergeau înapoi la originea instituțiilor spre a identifica declinul".

Nu putem încheia cele câteva reflexii asupra operei profesorului Halil Inalcik și a sintezei sale *Imperiul otoman. Epoca clasică 1300-1600*, fără a aduce în discuție problemele de natură terminologică, care răzbat din cartea savantului.

Față de tendința unor cercuri intelectuale din Turcia, și nu numai, de a identifica Imperiul Otoman ca un imperiu turcesc, sau față de folosirea frecventă în literatura occidentală a sintagmei "Imperiul Turc" în loc de "Imperiul Otoman", Halil Inalcik declară: "Aceasta ne dă ideea greșită despre structura Imperiului Otoman.

Imperiul Otoman a fost cu precădere un Commonwealth; toate popoarele acestei comunități - turci, arabi, slavi, etc. - au contribuit la formarea Imperiului. În ultimul timp, anumite cercuri naționaliste fac aceeași eroare, pretinzând că Republica turcă este o continuatoare a "Imperiului turcesc", chiar după abolirea sultanatului. Atatürk, fondatorul statului național turc, a luptat împotriva sultanatului, ca oricare altă națiune care și-a câștigat independența de imperiu. Noua Turcie poate fi considerată doar din punct de vedere cultural o continuare a turcilor otomani. Dar, din punct de vedere politic, este o ruptură decisivă față de Imperiul Otoman".

Prin urmare, terminologic vorbind, profesorul Inalcik ne propune o formulare riguros științifică (pe deplin însușită de osmaniștii români) pentru Imperiul sultanilor, anume aceea de **Imperiul Otoman** și nu de **Imperiul Turcesc**.

O v i d i u M u r e ș a n, **Renașterea europeană în viziunea istoriografiei românești**, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1997, 181 p.

Lucrarea istoricului clujean Ovidiu Mureșan, *Renașterea europeană în viziunea istoriografiei românești*, reprezintă o contribuție majoră la explicarea fenomenului renașcentist, văzut și interpretat prin prisma celor mai mari istorici români. Problematika este novatoare, cartea înscriindu-se printre puținele opere dedicate Renașterii în peisajul istoriografic românesc. Este o lucrare care și-a propus investigarea universului renașcentist european și românesc, precum și a modificărilor de optică produse în istoriografia românească de-a lungul deceniilor secolului al XX-lea îndeosebi, dar aruncând o privire, cel puțin sumară, asupra ultimelor două secole, desigur din această perspectivă.

Remarca este perfect valabilă și adaptabilă și atunci când discutăm despre otomani și de relațiile româno-otomane.

La capătul acestei succinte prezentări, trebuie evidențiat că prin cartea *Imperiul otoman. Epoca clasică 1300-1600*, scrisă cu talent și erudiție de primul osmanist al lumii, profesorul Halil Inalcik, cititorul român se găsește în fața unei contribuții istoriografice de excepție. Este indisputabil un eveniment științific și editorial care, parafrazându-l pe profesorul Mihai Maxim, evidențiază travaliul științific al unei personalități prin a cărui operă cercetarea osmanistică universală a fost decisiv împinsă înainte.

**CĂLIN FELEZEU**

Tematic, structura cărții cuprinde două părți mari, inegale ca număr de pagini. În prima parte, istoricul Ovidiu Mureșan analizează detaliat și aproape exhaustiv conceptul de Renaștere, așa cum a fost el înțeles de-a lungul vremii. Este probabil partea cea mai valoroasă a cărții, analiza focalizându-se asupra modului în care a apărut termenul de "Renaștere" și asupra semnificațiilor sale în cadrul culturii umaniste europene. Ceea ce dorește să evidențieze istoricul clujean este tocmai faptul că nu posedăm o definiție atotcuprinzătoare, unică și exhaustivă a fenomenului Renașterii, ci dimpotrivă, ne aflăm în fața unei succesiuni fertile de definiții care abordează același concept, dar întotdeauna dintr-un unghi de vedere diferit. Viziunea Renașterii s-a modificat constant de-a lungul timpului, începând cu epoca umaniștilor și trecând prin perioada preiluministă și iluministă la accepțiunile

preromantice și romantice ale conceptului pentru a se ajunge la concepția modernă asupra Renașterii, elaborată de Jakob Burckhardt în cartea sa *Cultura Renașterii în Italia* (1860). În viziunea lui Burckhardt, Renașterea nu mai este în mod prioritar o re-deșteptare a Antichității, ci o reînnoire profundă a conștiinței umane, o modificare aproape totală a concepțiilor despre lume și viață. Totodată, Burckhardt este și cel care creionează cea mai solidă interpretare a fenomenului renascentist de până la el. Istoricului clujean nu-i scapă nici evoluția conceptului în perioada 1860-1910, în care se manifestă tradiția postburckhardiană în interpretarea acestui fenomen, precum și o serie de reacții care au încercat să corecteze, să corijeze perspectiva acestuia. Reacțiile împotriva viziunii lui Burckhardt au fost fie mistico-religioase, fie de natură romantico-naționaliste. Un curent complementar, care a abandonat ideea existenței unei singure Renașteri europene, pledând pentru existența mai multor "Renașteri succesive", este cel al noii medievalistici, care a relansat cercetările asupra istoriei unui ev mediu al profunzimilor.

A doua parte a cărții se concentrează asupra modului în care a fost percepută Renașterea în viziunea istoricilor români, începând cu epoca luminilor.

O serie de istorici, mai importanți sau nu, sunt luați în vizor și chestionați asupra punctului de vedere personal privitor la fenomenul atât de complex al Renașterii.

Printre ei îi amintim pe Gheorghe Siulescu, Simion Marcovici, Aron Florian, Gheorghe Barițiu, Neofit Scriban, Ioan Mandinescu, apoi Alexandru Odobescu, A.D. Xenopol, Vasile Pârvan, N. Iorga, Gh.I. Brătianu, P.P. Panaitescu și sfârșind cu Andrei Oțetea, cel care a inițiat o investigație exhaustivă asupra Renașterii. Ultimii șapte istorici citați se bucură de câte un capitol aparte, în care este prezentat specificul, particularitatea concepției fiecăruia.

Se remarcă vasta bibliografie utilizată de autor pentru schițarea acestei imagini de ansamblu, care se referă atât la tabloul Renașterii europene, cât și asupra imaginii, mai palide sau mai consistente (în funcție de opiniile istoricilor), a Renașterii românești.

Principala limită a lucrării constă în faptul că s-a oprit la Andrei Oțetea, fără să ia în considerare luările de poziție, opiniile exprimate în anii '70-'90. Credem că meritau luate în considerare, cel puțin pentru modul în care au abordat relația Renaștere europeană - Renaștere românească, și punctele de vedere avansate de Virgil Cădea, Dan Horia Mazilu și Andrei Pippidi. Cu toate acestea, cartea istoricului Ovidiu Mureșan constituie o importantă contribuție la problematica Renașterii europene și românești.

**SORIN BULBOACĂ**

**G y u l a K r i s t ó, Hungarian History in the Ninth Century**, Szeged, 1996, 229 p.

Necesitatea studierii istoriei ungarilor din perspectiva cercetării românești reprezintă un fapt de domeniul evidenței. Aceasta presupune însă și cunoașterea istoriografiei maghiare - nu de puține ori diferită de cea românească - dacă se aspiră la

menținerea interogației istorice pe coordonatele profesionalismului.

Acest deziderat a dat rezultate în literatura istorică românească. Astfel de lucrări reprezintă semnificative precedente în condițiile în care actualitatea oferă prilejul surmontării principalelor piedici existente într-o formă accentuată până nu demult: limba purtătoare a informației și circulația

publicațiilor în spațiu.

Pe acest fond, un exemplu se vrea și semnalarea unei producții de dată recentă a istoriografiei maghiare, *Hungarian History in the Ninth Century*, lucrare purtând semnătura reputatului cercetător Kristó Gyula.

Subiectul prezentat - societatea ungară în preambulul intrării în contact cu spațiul românesc - a fost atins și în istoriografia românească (ex. V.Spinei, *Migrația ungarilor în spațiul carpato-dunărean și contactele lor cu românii în secolele IX-X*, Arheologia Moldovei, XIII, Iași, 1990; Ioan Aurel Pop, *Românii și maghiarii în secolele IX-XIV. Geneza statului medieval în Transilvania*, cap. 2 *Societatea ungară timpurie. De la munții Urali spre centrul Europei*, Cluj-Napoca, 1996), astfel încât încercarea de integrare a lucrării d-lui Kristó în circuitul informațional istoric românesc poate constitui o importantă completare la problemă.

Lucrarea apărută la Szeged în 1996, sub egida Szegedi Középkorász Műhely, cuprinde un număr de 16 capitole - precedate de o prefață a autorului - și un foarte util aparat auxiliar, compus din două hărți (a regiunii nordului Mării Negre și a regiunii bazinului carpatic), lista abrevierilor și index, totalizând 229 de pagini.

Încă de la început trebuie subliniată principala caracteristică a cărții, caracteristică dictată de condițiile în care apare și se dezvoltă ideea ce a generat această lucrare.

Finalizată în primăvara lui 1991, cartea este realizată în urma unor solicitări din SUA, cu scopul de a fi publicată acolo.

"Din rațiuni ce nu țin de profesionalismul lucrării" (Prefață), aceasta nu apare în SUA, ci este publicată de Cercul de Istorie Medievală din Szeged în 1996.

Caracteristica de lucrare "la comandă", menită să informeze un mediu științific ce solicită acest fapt, își pune amprenta în mod semnificativ, credem noi, asupra aspectului intern al lucrării.

Astfel, cartea apare ca o lucrare de informare, creând imaginea - ce-l însoțește pe cel ce parcurge capitolele - unui colaj de opinii referitoare la problema tratată.

Această modalitate de compunere a capitolelor - juxtapunerea punctelor de vedere asupra unui subiect, dublată, evident, de cel al autorului, ce se situează de multe ori pe poziția moderatorului - prezintă câteva avantaje semnificative: cercetătorul român nefamiliarizat cu limba maghiară își poate forma o impresie despre diferitele etape în evoluția cercetării istorice din Ungaria, în general, iar în particular poate urmări în succesiune cronologică diversitatea de opinii referitoare la o anumită temă. (Ex. cap. 2. Etnogeneza poporului ungar; încercându-se găsirea unui răspuns la întrebarea "de când se poate vorbi de unguri ca popor?" - p. 22 -, urmată de expunerea diferitelor viziuni asupra răspunsului - p. 22-27 -; cap. 3. Localizarea ungarilor înainte de 830; cu "teoria patriei cauziene" - p. 35-38).

Titlul lucrării exprimă corespunzător subiectul abordat. Deși, într-adevăr, substanța principală a cărții o constituie investigarea sub diferitele aspecte a istoriei triburilor ungare în secolul al IX-lea, orizontul propus spre analiză este mult mai larg. Ample referințe se fac cu precădere la perioada premergătoare sec. al IX-lea (cap. 1. Apariția ungarilor în sursele scrise; cap. 2. Etnogeneza ungarilor; cap. 3. Localizarea ungarilor înainte de 830 etc.). De asemenea, nu lipsesc nici ecouri ale epocii "proto-ungare" - denumită astfel și datată de autor pentru perioada 500 a.Chr.-900 p.Chr. - p. 28 - în plină epocă medievală, cel mai bun exemplu constituindu-l cap. 6. Tradiția hunică a ungarilor, unde se fac mențiuni la Anonymus, primul de la care s-a păstrat consemnată tradiția descendenței dinastice Attila-Arpad. Referitor la deja clasică dispută în jurul "problemei Anonymus", Kristó Gyula propune tranșant identificarea cu un cronicar de la curtea lui Bela al III-lea al Ungariei (1172-1196), gesticile sale fiind scrise în jur de 1210 - p. 71.

Interesant este și modul de "asamblare" a cărții, văzut prin prisma ordonării capitolelor. Astfel, este evidentă prezența a două "tipuri" de capitole, "clasificarea" fiind făcută în funcție de subiectele tratate în

cuprinsul acestora.

Pe de o parte, sunt capitolele cu referire la o problematică vastă, teme ce ar putea constitui subiectul unor lucrări în sine (sau chiar au făcut-o, ex. cap. 2. Etnogeneza ungarilor; cap. 5. Numele ungarilor; cap. 11. Relațiile khazaro-ungare; cap. 6. Cucerirea ungară).

Pe structura astfel creată se plasează capitolele ce cuprind și oferă imagini de amănunt, derivate ale subiectelor cu caracter mai amplu menționate mai sus (ex. cap. 7. Părăsirea Magnei Hungaria de către unguri; cap. 8. Cap. 38 din DAI și sursele arabe; cap. 9. Levedia și Levedi etc.).

Această succesiune de planuri - general, particular - utilizată de regulă inspirat de autor este strâns legată de unele aspecte metodologice, mai precis de utilizarea mai multor tipuri de izvoare istorice.

Demnă de remarcat este punerea în relație a acestor surse de natură diferită, încercarea de realizare a unei colaborări, sub semnul aceleași finalități.

Astfel, sursa scrisă este analizată separat (cap. 1. Apariția ungarilor în sursele scrise) sau având arheologia ca și completare (cap. 4. Împrumuturi lingvistice turcice ale ungarilor și arheologia; cap. 10. Legenda "ciutei minunate" și arheologia).

Totodată, se propune analiza paralelă, comparativă a izvoarelor scrise (cap. 8. Cap. 38 din DAI și sursele arabe).

Utilizarea lingvisticii este o constantă a lucrării, elementele acestui domeniu fiind prezente în fiecare capitol, dându-i-se uneori o deosebită importanță.

Lucrarea conține suficiente elemente ce arată modalități de tratare a temelor și perspective noi, oferind o impresie despre stadiul cercetării istorice din Ungaria și, de ce nu, o sugestie.

Această direcție este susținută de dimensiunile nou propuse de definire în

problema etnogenezei ungarilor, cap. 2. Etnogeneza ungarilor.

În această problemă, acceptând ca premise dificultatea punerii în relație a datelor arheologice, lingvistice și antropologice (în lipsa surselor scrise) cu grupurile etnice - p. 19-20 -dificultatea amplasării cronologice doar în lumina unor astfel de date - p. 20 - precum și posibilitatea lipsei de corespondență dintre identitatea de nume și identitatea de etnie - p. 21 - elementul de bază în definirea etnogenezei ungarilor nu este cultura arheologică sau limba, ci "conștiința de sine" - p. 22.

Pe aceleași coordonate moderne de analiză se situează și încercarea de determinare a epocii și vârstei lui Lebedias, a succesorilor săi până spre sfârșitul secolului al X-lea - p. 112 și urm. - precum și reconsiderările făcute asupra personalității lui Almos, un interes aparte suscitându-l teoria sacrificiului ritual al conducătorului (cap. 14. Almos și regalitatea sacră).

Totodată, trebuie subliniată poziția autorului cărții, care, situat în mijlocul unei diversități de opinii, reușește să-și păstreze echidistanța, obiectivitatea, spiritul științific, demonstrate fiind de reacția fermă împotriva lipsei de profesionalism. Ca probă a acestor afirmații este semnificativă atitudinea autorului față de una din părerile prea puțin fundamentate științific: "Peter Veres cu greu poate fi aprobat în momentul în care afirmă că unitatea etnică ungară ar trebui considerată, alături de cea a grecilor, armenilor, iranienilor, georgienilor, kurzilor, chinezilor și a altor popoare, ca una dintre cele mai vechi comunități etnice din Eurasia - p. 30.

Parcursul acestei lucrări a d-lui Kristó Gyula evidențiază, în opinia noastră, un aport informațional și, totodată, o sugestie metodologică.

*ADINEL - CIPRIAN DINCĂ*

J a n n M a t l o c k, **Scenes of Seduction, Prostitution, Hysteria and Reading Difference in Nineteenth-Century France**, Columbia University Press, New York, 1994, XVIII + 422 p.

Secolul XIX nu a fost doar un secol al revoluțiilor, al ascendenței liberalismului și al progresului economic și științific, ci, în egală măsură, și al discrepanțelor sociale acute din ce în ce mai observabile în mediile urbane, între scursoarea stradală (elementele delincvente, prostituate, hoți, farsori etc.), așa-numitele "clase periculoase", pe de o parte, și "clasele laborioase" ce tindeau spre o existență solid-burgheză, "moralmente sănătoasă", pe de altă parte. Ținând cont de importanța pe care această dihotomie dintre clasele leneșe și cele active a câștigat-o în imaginarul social al epocii, nu este deloc de mirare că o serie de studii istorice recente s-au aplecat asupra figurii acestor marginali moderni, căutând să extragă valențe ascunse în stereotipurile și clișeele sociale răsfrânte asupra lor de către contemporani. Una din concluziile importante care s-au degajat din acest gen de cercetări a fost aserțiunea că în economia morală a epocii prostituata a ocupat un loc central. Ea a fost identificată ca o figură nodală în jocurile puterii și strategiile discursive specifice secolului XIX.

Cartea lui Jann Matlock vine să întărească această idee și să adauge detalii noi în legătură cu strânsa interferență dintre figura prostituatei, medicalizarea corpului feminin sub forma isterice și apariția romanului foileton modern. Dacă prostituata reprezintă un paroxism al plăcerii, femeia isterică, din contră, atinge un paroxism al bolii printr-un refuz al plăcerii sexuale. Legătura dintre dorințele erotice inhibate și isterie a fost observată și notată, după Matlock, cu mult înainte de Freud, de medicii epocii Restaurației în Franța. Prin anii 1820 și 1830, psihiatrii ca Antoine François Jenin de Montégre și J.B.Louyer-Villermay, preocupați de rolul abstenenței

sexuale în viața psihică a bolnavilor mintali, credeau că "repreșiunea dorințelor sexuale este atât de periculoasă încât până și prostituția poate fi justificată drept cură" (p. 5). De aici până la justificarea prostituției ca instituție socială necesară nu a fost decât un pas. Rolul important jucat de prostituate în canalizarea și sublimarea energiilor corpului social a fost recunoscut de către putere care a introdus sistemul reglementarist pentru a alege dintre relele posibile pe cea mai puțin rea: tolerarea prostituției în schimbul nimicirii spectrului Revoluției.

Apariția romanului foileton modern în Franța a coincis în timp cu impunerea sistemului reglementarist și circumscrierea prostituatelor în spațiile închise ale bordelurilor patronate de stat. Paralela dintre cele două fenomene a constat în asimilarea efectului depravant al romanului ieftin asupra publicului cititor (compus în majoritate din femei) cu satisfacția sexuală oferită de prostituate. Literatura ieftină (tolerată și ea) precum locatară bordelului, "da mult pentru puțin" (p. 34). Între 1830-1845 numărul bordelurilor pariziene a crescut de la 198 la 235 în timp ce cel al cabinetelor de lectură atingea în 1840 o cifră record, de aproape două sute. Conform părerii contemporanilor, când femeile n-aveau ce face citeau romane ieftine și comiteau crime pasionale. Potrivit părerii unor autorități în materie, Parent-Duchatelet și Beraud (primii care au făcut din prostituție un obiect de studiu al științelor sociale), când, la rândul lor, bărbații n-aveau ce face, mergeau la târfe (p. 42). În timp ce literatura dădea de lucru femeilor, prostituatele se ocupau de bărbați. Ambele practici însă serveau statului, prin efectul de circumscriere și ținere sub control a dorințelor.

După mărturia explicită a autoarei, scopul cărții este de a examina felul în care "discursul specific secolului XIX a căutat să cunoască și să reglementeze dorința" (p. 7). După Matlock "atât prostituata, cât și femeia isterică sunt produse textuale, elaborate ca

studii de caz, codificate în narațiuni, întramate în fantezii" (ibid.) de natură disciplinară. Punând sub semnul îndoielii viabilitatea exclusivă a modelului foucauldian, **Panopticonul** ca metaforă a puterii invaziv disciplinare internalizată în sufletele subiecților moderni, Matlock argumentează pentru o lectură paralelă a caselor de toleranță, a sistemului toleranței în genere, ca mecanism privilegiat pentru descifrarea jocurilor ascunse ale puterii. Spre deosebire însă de modelul autoabsorbant al panopticonului benthamian folosit de Foucault, **spațiile toleranței** (bordeluri, aziluri psihiatrice, mănăstiri etc.) permit cercetătorului o cale de acces mai bună în vederea identificării contradicțiilor inerente în discursul și strategiile disciplinare ale puterii. Conceptul de toleranță devine pe deplin inteligibil din perspectiva diferențelor între sexe. După Matlock, prostituția, sistemul azilar și romanul, deși în mare măsură panoptice în folosirea strategiilor disciplinare, s-au dovedit "tolerante" în ceea ce privește diferențele dintre clase și sexe, "înscriindu-și subiecții în lupte de putere asupra dorinței" (p. 13).

Alegându-și surse istorice și literare (masiva lucrare din 1836 a lui Parent-Duchatelet asupra prostituției pariziene, piesele de teatru cenzurate ale lui Victor Hugo, romanele scandaloase ale lui Balzac, Eugène Sue, Dumas-fiul, Flaubert, pamfletele de epocă relative la rolul jucat de prostituate în revoluțiile pariziene de la 1830 și 1848, tratatele medicale asupra isteriei, memoriile unei delinvente, jurnalul unei paciente internate într-un azil psihiatric etc.)

G y á n i G á b o r, **Hétköznapi Budapest. Nagyvárosi élet a századfordulón**, Budapest, Városháza, 1995, 104 p.

Cu începere de la sfârșitul anilor '70, în parte ca reacție față de exagerările istoriei structuraliste cu accent pe macrostructurile socio-istorice și în parte ca răspuns la dezinteresul istoriei politice față de

autoarea a conștientizat din start diferența dintre ele.

Ceea ce a determinat decizia ei eclectică a fost dorința de a scrie o istorie literară comparată, nu din perspectiva unor texte provenind din medii lingvistice diferite, ci ca reflecții diferite ale unor realități sociale. Miza cărții este mare; universitară americană (lector la Universitatea Harvard) și-a propus să scrie o istorie a corpului din perspectiva istoriei culturale de factură feminină. De aici natura angajată a cercetării: nu o istorie a corpurilor tăcute și oprimate, ci, dimpotrivă, a rezistențelor antidiscursive a celor marginalizați (p. 15).

Prevăzută cu un copios aparat critic (note, bibliografie și indici însumând mai bine de o sută de pagini), înțesată de nenumărate excursuri teoretice din perspectiva poststructuralismului contemporan, cartea lui Matlock va reprezenta fără îndoială un punct de referință pentru cercetătorii interesați de avatarurile prostituției în Franța secolului XIX. Mai mult decât atât, ea oferă o dovadă a importanței unor perspective interdisciplinare iconoclastice în impulsianarea cercetărilor istorice curente. Rămâne însă de văzut în ce măsură exemplul unor astfel de abordări - din ce în ce mai numeroase în Occident - va găsi ecou favorabil și emuli în peisajul mai conservator al istoriografiilor est europene.

**VÁRI SÁNDOR**

evenimentele sociale "periferice", asistăm la apariția și dezvoltarea în cadrul câtorva istoriografii naționale (îndeosebi, în cadrul istoriei sociale britanice precum și al **altagschichte**-ului de factură germană), a unui curent ce manifestă un interes aparte față de istoria vieții cotidiene, cel mai adesea la nivel microistoric. Întrebarea dacă trivialitatea, cenușul cotidian și non-

evenimentul merită a fi cercetate - ce pare neimportantă din perspectiva unei sociologii a transformărilor violente și a cataclismelor sociale urmărite la nivel macroistoric - se dovedește însă, **esențială la modul afirmativ** din punctul de vedere al unei istoriografii infuzate de o perspectivă antropologică. Actele cotidiene sunt pentru istoricul profesionist, ce-și deșfășoară activitatea sub inspirația acestei orientări, pline de semnificații și conținuturi simbolice. Ele vorbesc dacă sunt lăsate să vorbească: gestul cotidian și rutina devin texte ce urmează a fi descifrate, simboluri concomitente ale permanenței, eroziunii și transformării istorice.

Cartea lui Gyáni Gábor, care se revendică explicit din acest curent istoriografic, este în acest sens un exemplu al felului în care sursele anoste: liste de bunuri lăsate urmașilor, statistici, registre de bunuri mobile și imobile, fotografii, inventare de zestre, registre de cheltuieli etc. pot servi drept ocazie istoricului să lase trivialul să vorbească și să se auto-justifice. Temele abordate în lumina acestor izvoare sunt voit caleidoscopice: anomia locuitorului metropolei; încheierea și desfacerea căsătoriilor; ritualul sinuciderii în public; ambientul privat al celor aparținând de clasa mijlocie și modalitățile folosirii locuinței ca mesaj codificat al statutului social; diferitele modalități de (ne)comunicare socială între diferitele straturi sociale ale burgheziei metropolitane și antinomia confesională crescândă (între creștini și evrei) din cadrul ei; avatarurile comerțului cu deamănuntul și nașterea supermagazinului modern; modalitățile de cheltuie a banilor și emergența nevoilor de curățenie corporală (impunerea idealului corpului curat în urma democratizării uzului săpunului); progresele capitalismului comercial sub forma arcadelor și pasajelor interioare, monumente ale reificării lumii moderne; procesele de aculturație și asimilare lingvistică a locuitorilor nemaghiari ai Budapestei; dorita curățenie și purificare lingvistică și inevitabilul avans al limbajului argotic; modalitățile de comunicare modernă: de la telefon la radio până la renașterea de la sfârșitul secolului XIX a panoramei (strămoșul cinematografului modern) ca modalitate de petrecere a timpului liber și leac al distorsiunilor psihologice produse de

traiul în mediul citadin. Cadrul cronologic (perioada cuprinsă între anii 1880 și 1930) a fost în parte ales datorită faptului că Budapesta a devenit o metropolă adevărată (comparabilă cu celelalte metropole europene) doar în ultimele decenii ale secolului XIX, pe de altă parte dintr-o rațiune de natură exterioară cercetării, anume, acoperirea documentară a vieții cotidiene se poate face fără hiatusuri majore doar pentru perioada de după 1880.

Demersul istoriografic al lui Gyáni nu urmărește revelarea structurilor adânci, a conținutului ascuns, care se ascunde îndărătul aparențelor, ci lasă loc materialului arhivistic să pună stăpânire pe narațiune, să-i călăuzească expunerea, să se constituie într-o alteritate fecundă care să permită o înțelegere a trecutului în termenii săi proprii diferiți de cei ai receptorului: cititorul contemporan. În deplină cunoștință de cauză față de posibilele capcane ale istorismului de factură pozitivistă, istoricul budapestan nu propune o viziune empatică asupra trecutului și nici o tiranie a izvoarelor asupra scrierii istorice. Ceea ce dorește este mai degrabă să ofere o viziune panoramică asupra trecutului, să lase sursele să-și argumenteze cauza. Această abordare, - dincolo de valențele cognitive ale trecutului constrâns să iasă astfel la suprafață, în nuditatea lor, neobliterate de pecetea unciă sau alteia dintre ideologiile la modă - dă o șansă în primul rând cititorului. În exprimarea autorului: "Nu este treaba istoricului să comprime trecutul în formule de-a gata, [căci] cititorul este cel care își va crea ulterior imaginea istorică legitimă în proprii săi ochi. Treaba istoricului este ca, urmând cu obiectivitate și sensibilitate teoretică regulile profesiei sale, să ofere puncte de sprijin suficiente și mulțumitoare pentru conturarea acesteia, lăsând restul în seama receptorului crescut pe terenul capacității de discernământ și al gândirii autonome (p.7)". Un crez istoriografic care reclamă din start sensibilitate și abilitate profesională, de care - judecând după produsul istoriografic final - Gyáni a dat din plin dovadă.

VÁRI SÁNDOR

Jane C. Schneider, Peter T. Schneider, **Festival of the Poor. Fertility Decline and the Ideology of Class in Sicily, 1860-1980**, The University of Arizona Press, Tucson, X+324 p.

Apărută în 1996, cartea este rodul unor campanii de cercetare ce valorifică atât sursele scrise cât și sursele orale: autorii au efectuat cercetări de teren în orașul numit de ei Villamaura, Sicilia începând cu 8 luni în anul 1977 și continuând apoi "pe parcursul a câtorva veri".

Ca metodă de lucru se poate spune că se pleacă de la general spre particular, adică de studierea problemei per ansamblu, în Europa de vest, Italia, spre abordarea de detaliu în Villamaura-Sicilia. Făcând distincție între societăți europene (euro-americe) și non-europene, autorii tratează pe tot parcursul cărții problema creșterii și apoi a declinului fertilității în cadrul modelului european.

Conform propriilor afirmații ale autorilor, cartea are un subiect general - "drama, trauma istoriei populației mondiale începând cu mijlocul secolului al XVIII-lea și modul în care sunt interpretate acestea", și unul particular - "expansiunea și contracția populației unei comunități siciliene".

Abordarea temei se face la granița dintre antropologie, istorie, sociologie, demografie și, la nivel diacronic ea se întinde pe o perioadă de 120 de ani (1860-1980).

Lucrarea conține 11 capitole structurate pe două mari părți ce tratează: prima - economia politică și demografia **creșterii** populației în Europa, Italia și respectiv, Villamaura; iar a doua - **declinul** aceleiași fertilități în același spațiu geografic, conținând două capitole ce pun în discuție importanța metodei "coitus interruptus" și, respectiv, trei tradiții intelectuale euro-americe ce au influențat acest declin al fertilității: Darwinismul și eugenismul; istoria familiei la sfârșitul secolului XX - situația anglocentristă și reunirea inter-

pretărilor clasice ale istoriei populației în care locul central este ocupat de **raționalitate**.

Autorii amintesc că până la Revoluția Industrială, mijloacele contraceptive aplicate și totodată acceptate de Biserică erau: abstenența, căsătoria la vârste târzii, celibatul. După 1750 aceste metode sunt criticate, odată cu apariția unei **creșteri** a natalității datorate declinului mortalității și respectiv, îmbunătățirii condițiilor de hrană și sănătate, cât și a unei schimbări în cadrul social-politic. Punctul central în această nouă situație îl constituie RATIO-NALITATEA, creându-se dichotomia: valori tradiționale (colective și fataliste) - valori moderne (individuale și raționale) ducând la o dichotomie în plan contraceptiv: fertilitate naturală versus fertilitate controlată. Această fertilitate este analizată prin prisma aplicării ei de diferite clase sociale ale comunității, ajungându-se la două situații: 1. la începutul declinului fertilității diferența de aplicare a ei între clasele sociale este mică. 2. pe măsură ce declinul continuă, clasele mijlocii și înalte scad fertilitatea, pe când muncitorii și țăranii rămân la același nivel de fertilitate. Se ajunge astfel la ideea vehiculată în anii '30 că fertilitatea este mai scăzută cu cât un grup social este mai bogat, membrii claselor înalte fiind considerați membrii **cei mai raționali** ai societății. Această idee ne trimite spre o alta, care privește răspândirea metodelor contraceptive și care s-a efectuat de "sus" în "jos" i.e. de la clasele înalte spre muncitorime prin intermediul unor "rețele internaționale" cum le numesc autorii cărții.

Autorii afirmă că în Europa pre-modernă, inițiativa reglării sexualității a căzut în sarcina generației vârstnice, ajungându-se chiar la o redefinire a ce înseamnă "o familie respectabilă".

Trecând la particularul analizei, i.e. cel efectuat în orașul Villamaura, autorii constată că structurile tradiționale ale familiei și ale relațiilor dintre sexe au rămas intacte în Sicilia în perioada declinului fertilității, adoptarea contracepției fiind

făcută destul de târziu, de unii chiar după cel de al doilea război mondial.

Autorii fac o împărțire a celor 11.000 de locuitori ai orașului Villamaura în patru clase sociale: 1. civili (cvasi-aristocrați), 2. artigiani (artizani/meșteșugari), 3. burgisi (țărani înstăriți), 4. braccianti (lucrători cu brațele, fără pământ). **Civilii** au fost bineînțeleș primii care au practicat contracepția, la începutul secolului XX; urmează în perioada interbelică **artigiani** și încep în perioada interbelică, dar mai ales după cel de al doilea război mondial **burgisii** și **braccianti**.

Un aspect important al contracepției este apelarea la metoda "coitus interruptus" căreia autorii îi dedică un întreg capitol, prezentând informații obținute de la femei și bărbați, metodă considerată "masculină" și dezvoltând eufemisme ca: "marcia în dietro" (bărbați) și "fare sacrificii" (femei).

Capitolul IV focalizat în întregime pe situația siciliană afirmă că dezvoltarea capitalistă în industrie și agricultură a influențat creșterea populației în funcție de grupul social, fiecare grup social fiind afectat de unele și nu neapărat de toate schimbările ce aveau loc (în nutriție, sănătate, alăptat, vârstă la căsătorie), dar per ansamblu, toate grupurile au participat la **expansiunea** demografică și economică pusă în mișcare de reformele Generalului Medici.

Capitolul V tratează două evenimente sociale: - rebeliunea fascilor, ce a avut consecințe asupra demografiei siciliene și totodată Marea Criză a capitalismului european și influența ei în viața activă și pasivă a Siciliei și respectiv - emigrarea în Statele Unite, care ajunge să fie re-definită ca "un rău necesar".

În continuare se aduc în discuție modelele analiștilor sociologi (darwinism și eugenism) și teoria tranziției demografice după care se discută problema din perspectiva demografiei economice, care presupune o relație mai mult sau mai puțin facilă între **copil** și **posibilități** (materiale). Nu se face distincție la nivel de mentalitate

între părinții familiilor mari și cei ai familiilor restrânse, realizându-se totuși un contrast între "calitate" și "cantitate" vis-a-vis de copil, i.e. în primul caz, familiile făcând un calcul între cost și capacitatea de lucru a copilului, iar în cel de al doilea caz familia investind în educația copilului.

În perioada interbelică **emigrarea** încetează să mai fie o supapă de siguranță pentru expansiunea populației, situația socială se modifică brutal și **artigianii**, falimentați de Criză își consolidează poziția economico-socială prin controlul asupra nașterii ca urmare și a unei influențe europene. Se dezvoltă două paradigme competitive: a). alegerea rațională; b). modelele culturale. Autorii le consideră pe amândouă ca fiind limitate și atrag atenția asupra a două aspecte ale situației femeilor din clasa braccianti: 1). "uimirea mamelor față de coincidența dintre scurtarea intervalului între nașteri și rata ridicată de supraviețuire" și 2). sistemul de servitudine față de alte clase sociale ce submina capacitatea femeilor și a bărbaților de a crea și de a întreține familii proprii "respectabile". Punctul important al analizei, care nu ia în considerare ideea de "cultură a săracilor" este că cei fără pământ, lipsiți de resurse economice, pe de o parte și obligați să lucreze pentru alții, pe de altă parte, puteau genera mai greu un "nou **ideal de familie**".

În finalul cărții, mergând pe aceeași analiză a studiului de caz - Villamaura, sunt prezentate câteva caracteristici ale "tranziției" spre declinul fertilității: complexul patriarhal al onoarei și rușinii, interpretarea **concepției** ca fiind realizată cu "ochii închiși", concluzionând că explicarea acestui fenomen este cel mai bine realizată de contextul larg al vieții lor, că principala metodă contraceptivă a fost "coitus interruptus", fiecare grup social revelând existența unui set de referință distinct pentru comportamentul social.

**ELENA BĂRBULESCU**

**Ioan Opriș, Alexandru Lapedatu în cultura românească (Contribuții la cunoașterea vieții politice și culturale românești din perioada 1918-1947)**, Editura Științifică, București, 1996.

Istoricul bucureștean Ioan Opriș este cunoscut în branșa istoricilor pentru câteva lucrări dedicate Comisiei Monumentelor Istorice și activității de ocrotire și protejare a patrimoniului cultural românesc.

Studierea evoluției activității de conservare și protejare a monumentelor istorice românești, coordonată de C.M.I., i-a atras atenția asupra unei personalități al cărei destin s-a identificat, în mare parte, cu această prestigioasă instituție: secretar al CMI și președinte al CMI secția pentru Transilvania și din 1941 președinte al CMI. Preocuparea pentru studierea personalității lui Al. Lapedatu s-a materializat atât prin publicarea cărții *Al. Lapedatu, Scrieri alese. Articole, cuvântări, amintiri* (Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1985), cât și printr-o serie de alte studii: *Al. Lapedatu și contemporanii săi. Corespondență*, în "Tibiscum", 1986, *Al. Lapedatu și monumentele istorice*, în "Revista Muzeelor și Monumentelor", Seria Monumente Istorice și de Artă, București, 1985 etc.

Ioan Opriș urmărește în lucrarea *Al. Lapedatu și cultura românească* să reliefeze personalitatea științifică, culturală și politică a acestuia, creionând odată cu portretul său și atmosfera unei epoci dominată de împlinirea idealului de unitate națională.

Cartea debutează cu un Cuvânt înainte (pp. 7-9) în care autorul prezintă motivațiile demersului ce "readuce la lumină, odată cu viața și faptele lui Al. Lapedatu - atât de voit, de nedrept și inadmisibil uitate - secvențe dintr-o întreagă epocă istorică" (p.8).

Urmează apoi opt capitole consacrate lui Al.Lapedatu: "Cum se anunța un tânăr în viață" (pp. 11-43, "La începutul unei noi epoci" (pp. 44-63), "Universitar și om politic. Cultura înseamnă politică și aceasta

apără interesul național" (pp. 64-99), "Ministru în România Mare. Un fruntaș politic fără prejudecăți regionale" (pp. 100-136), "Alexandru Lapedatu și Biserica Ortodoxă" (pp. 137-182), "Demnitățile sunt date pentru a servi Țara și Neamul" (pp. 183-213), "Prin cultură și știință se apără interesele naționale" (pp. 214-246), "Deceniul al cincilea. Anii marii drame naționale. În serviciul marilor idealuri naționale" (pp. 247-315).

Maniera de abordare a fiecărui capitol precum și folosirea a numeroase surse inedite conferă demersului lui I. Opriș originalitate și unitate. Primul capitol oferă informații ample despre familia istoricului și despre fratele său geamăn Ioan. Accentul este pus pe reconstituirea profilului istoricului. Această reconstituire este doar parțială - se bazează doar pe câteva dintre studiile de istorie politică medievală și de istorie a monumentelor istorice; deoarece I.Opriș nu și-a propus și nu dorește abordarea (în această carte) a operei, concepției și metodei profesate de Alexandru Lapedatu.

Următoarele capitole sunt bazate pe surse inedite nevalorificate până acum: scrisorile și manuscrisele și documentele păstrate în fondul "Al. Lapedatu" de la Biblioteca Academiei Române, București; scrisori din arhiva familiei Macavei și presa vremii. Selecția informațiilor, modul în care sunt interpretate și raportate la evenimentele politice și culturale din epocă denotă intenția lui I.Opriș de a prezenta ideile și idealurile politice și culturale de care a fost animat Al.Lapedatu și generația sa, profund conștientă de faptul că "politica înseamnă cultură, iar aceasta apără interesul național".

Cartea lui I. Opriș oferă un tablou general al instituțiilor și societății românești din perioada interbelică, concentrându-se pe dezvoltarea socială și aspectele vieții politice și culturale în care a fost implicată intelectualitatea românească doritoare să apere, prin știință și cultură, interesele naționale, grav amenințate în deceniul cinci al sec. XX de noua conflagrație mondială.

Aparent - la o lectură superficială a cărții - I. Opreș adoptă un ton panegiric. Acest aspect este însă infirmat de personalitatea lui Al. Lapedatu, de onestitatea și modestia omului pe care Titus Gane îl elogia în 1937: "V-ați îndeplinit menirea și v-ați făcut datoria integral în cea mai epocală fază a vieții neamului nostru. Ați văzut izbândind crezul dv., ați dat națiunii toată forța d-voastră spirituală și toată energia d-voastră fizică" (p. 314) "pentru realizarea scopului activității de o viață: renașterea libertății naționale și a independenței politice a acestui scump pământ românesc" (p. 314).

Aparatul critic al cărții, Indicele (pp. 339-363), Sumarul (pp. 333-337), Anexele (care prezintă distincțiile, ordinele și medalile acordate lui Al. Lapedatu, membrii Senatului și ai Camerei Deputaților, componența guvernelor și legislaturilor din

perioada 1922-1937) și cele 24 de fotografii alb-negru (păstrate la B.A.R., București și în arhiva fam. Macavei) ce-l reprezintă pe Alexandru Lapedatu, completează întreaga argumentație.

Apreciată în ansamblu, cartea lui I. Opreș se impune ca o tentativă reușită de conturare a personalității lui Al. Lapedatu și de completare a informațiilor referitoare la perioada interbelică prin reliefarea multiplelor aspecte ale vieții politice și culturale din această perioadă. Se cuvine subliniat și faptul că la reușita acestei cărți au mai contribuit atât familia Macavei, care a pus la dispoziție materialele de care dispunea, cât și Editura Științifică, unde s-a publicat cartea, după ce aceasta s-a perindat (în aproape 6 ani) pe la diferite edituri.

**DANIELA SECHEL**